

Rafał S. Niziński OCD

ORCID: 0000-0003-3566-0861

UAM – Poznań

Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa

Słowa kluczowe: ciemność, nicość, oczyszczenie, zjednoczenie z Bogiem, kontemplacja
Keywords: darkness, nothingness, purification, union with God, contemplation

Różne szkoły duchowości, omawiając doświadczenie mistyczne, często zwracają uwagę na jego aspekt negatywny. Używają przy tym takich terminów, jak niewiedza, pustka, ciemność (noc). Mimo podobieństwa semantycznego szkoły te, wydaje się, posługują się różnymi wizjami człowieka, Boga, świata oraz samego doświadczenia mistycznego. Stąd celem autora niniejszego artykułu jest próba uściślenia znaczenia tych negatywnych elementów doświadczenia mistycznego.

Poniżej zostaną ukazane podobieństwa i różnice w doktrynach klasyków omawiających to zagadnienie – Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Punktem wyjścia jest doktryna świętego karmelity, która wydaje się dokładnie precyzować różne aspekty negatywne doświadczenia mistycznego.

1. Etap przygotowania do doświadczenia mistycznego

Jan od Krzyża oraz Dionizy umieszczają element negatywny doświadczenia mistycznego na kilku płaszczyznach. Jest on obecny zarówno na etapie osobistego wysiłku człowieka, aby przybliżyć się do Boga (kontemplacja czynna według terminologii Jana od Krzyża), jak i na etapie doświadczenia mistycznego, gdy Bóg przybliży się do człowieka, aby się z nim zjednoczyć.

Pierwszy etap – kontemplacja czynna – nie jest *stricte* doświadczeniem mistycznym, gdyż zazwyczaj za takie uznaje się doświadczenie bierne, radykalnie wnikające w najbardziej intymne sfery człowieka, dające mu bezpośredni dostęp do Boga i poczucie pełni tego dostępu wraz z bardzo intensywnym doświadczeniem obecności Absolutu, radykalnie zmieniające życie mistyka¹. Tę definicję doświadczenia mistycznego, która wydaje się bardziej dotyczyć fenomenów mistycznych (np. ekstazy) i w którą dobrze wpisuje się doktryna Dionizego², należy rozszerzyć o definicję kontemplacji wlanej podaną przez Jana od Krzyża, gdyż fenomeny mistyczne to doświadczenie mistyczne w najbardziej intensywnej postaci. Pojęciem szerszym niż fenomen mistyczny jest, w rozumieniu Jana od Krzyża, kontemplacja bierna, czyli miłosne udzielanie się Boga. Nie musi ono mieć charakteru gwałtownego. Niemniej jest bezpośrednio, radykalnie zmienia życie człowieka, wnika w jego najintymniejsze sfery, w przeważającej mierze daje odczucie braku Boga³, a jedynie w rzadkich chwilach to, o czym wspomina pierwsza wyżej przytoczona definicja, czyli jakąś niespodziewaną nową, głęboką i bardzo intensywnie wyrażoną Jego obecność. Stąd doświadczenie mistyczne *sensu lato* to kontemplacja bierna, która wyjątkowo może się objawiać jako przeżycie bardzo intensywnego kontaktu z Bogiem – czyli fenomen mistyczny⁴.

1.1. Podobieństwo świata do Boga – Jan od Krzyża

Jedną z kwestii determinujących umiejscowienie elementu negatywnego w doświadczeniu Boga jest ontyczne niepodobieństwo między Bogiem a światem. Tę relację Dionizy i Jan od Krzyża widzą odmiennie. Karmelita uznaje, że świat nosi w sobie pewne odbicie Boga i może służyć jako pewnego rodzaju pośrednik w drodze człowieka do Niego. Wszystkie stworzenia mają w sobie jakiś ontyczny Jego ślad, co odpowiada pewnej bytowej analogii między Bogiem a światem – komentuje Ciro García⁵. Człowiek, poznając piękno stworzeń, czuje się pociągnięty do Boga. Jan od Krzyża uznaje wręcz, że pewien

¹ H. Paprocki, *Mistyka*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 86–89.

² Por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 21.

³ Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: tenże, *Obras completas*, Madrid 1988, 2,5,1; 2,17,2 [dalej: NC]; tenże, *Droga na Górę Karmel*, w: tamże, 2,10,4; 3,33,5 [dalej: DKG]. Tłumaczenia tekstów Jana od Krzyża własne.

⁴ J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018, s. 190n.

⁵ Por. DKG 2,8,3; C. García, *Teología mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1380.

etap drogi człowieka do Boga polega właśnie na szukaniu i odczytywaniu Jego śladów w świecie stworzonym⁶. Święty sądzi, że Bóg prowadzi człowieka do zjednoczenia stopniowo, najpierw posługując się formami i obrazami zmysłowymi, w tym pięknem stworzenia, czyniąc to zgodnie z ludzką aktualną zdolnością pojmowania, które zależy od poznania zmysłowego⁷. Dopiero potem stopniowo pozbawia człowieka dróg zmysłowych, które wiążą się z dyskursem (rozważaniem) i medytacją opartą na wyobrażeniach⁸.

1.2. Cel życia duchowego: zjednoczenie z Bogiem

Można wymienić kilka powodów, dla których, według Jana od Krzyża, dążenie do Boga za pośrednictwem stworzenia nie prowadzi do zjednoczenia z Nim. Akty człowieka, które są nakierowane na stworzenie, nie jednoczą z Nim bezpośrednio, a człowiek chce się zjednoczyć z samym Bogiem. Choć wszystkie stworzenia mają pewne odniesienie do Boga i noszą w sobie Jego ślad, to Jan dopowiada, że nie ma istotowego podobieństwa (*semejanza esencial*) między stworzeniem a Bogiem. Różnica między tymi rzeczywistościami jest nieskończona i dlatego rozum nie może się odnieść przy pomocy stworzeń bezpośrednio do Boga⁹ w taki sposób, aby zjednoczyć się z Nim samym. García wyprowadza z tego konsekwencję, że brak istotnego podobieństwa oznacza przede wszystkim przepaść między naturalnym a nadprzyrodzonym, czyli między tym, co człowiek może sam osiągnąć – choć nie bez pomocy łaski – a tym, co może od Boga otrzymać bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym¹⁰. W tym kontekście nadprzyrodzone jest wszystko to, co otrzymuje dusza od Boga bez pomocy zmysłów¹¹, a co przekracza jej naturalną pojemność (*capacidad*) i zdolność (*habilidad*)¹². W konsekwencji doświadczenie mistyczne (kontemplacja bierna), będąc nadprzyrodzonym, powoduje, że ludzkie władze odpoczywają i nie są czynnie zaangażowane, tylko pasywnie otrzymują to, co Bóg w nich działa¹³.

⁶ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Obras completas*, dz. cyt., 4,1 [dalej: PD].

⁷ DKG 2,17,3.

⁸ DKG 2,17,5; M. Herráiz, *Contemplación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 330.

⁹ DKG 2,8,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹⁰ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹¹ DKG 2,16,2

¹² DKG 2,10,2.

¹³ DKG 2,12,8.

Oznacza to, że tajemnica Boga jest niepojęta, przekracza całe stworzenie oraz ludzki umysł¹⁴ i jednocześnie wymaga transformacji człowieka, który sam z siebie nie jest w stanie odpowiednio przyjąć Boga i wejść w intymność boskiego życia. Konieczna jest nadprzyrodzona przemiana duszy¹⁵, która jest darmowa; zmienia pojemność duszy i jej zdolności naturalne (*capacidad y habilidad natural*)¹⁶, umożliwiając jej przyjęcie boskiej komunikacji¹⁷.

Inny powód wspomnianej niewystarczalności pośrednictwa stworzenia w drodze do zjednoczenia z Bogiem wynika z tego, że Bóg może się zjednoczyć tylko z kimś, kto jest Mu równy¹⁸. Oznacza to, że akty człowieka muszą być boskie, czyli ma w nich być sam Bóg i nic innego. W zjednoczeniu, do jakiego człowiek jest powołany, będącym jednocześnie pełnią ludzkiej doskonałości, Bóg komunikuje duszy swój byt (*su ser*) w ten sposób, że dusza wydaje się być samym Bogiem i posiadać to, co posiada sam Bóg¹⁹.

Jan określa to zjednoczenie mianem transformacji partycypującej – dusza staje się Bogiem przez partycypację²⁰. Daje ona uczestnictwo w tym, czym jest Bóg i co posiada²¹, przemiana byt człowieka i jego władze. Prowadzi to do nowego pojmowania (*entender*) Boga i nowego sposobu kochania Go. Zarówno ta nowa miłość, jak i nowe pojmowanie są wprowadzeniem duszy, którego dokonuje Bóg, w Jego miłość i pojmowanie. Odtąd ludzkie działanie staje się boskim, a to oznacza, że uczestniczy w boskim działaniu. Jest to podniesienie czy też ubóstwienie ludzkich władz duchowych²². Przemiana w Boga dokonuje się przez miłość. Oznacza to, że w ludzkiej woli nie ma niczego, co by było przeciwne woli Boga²³. Wytwarza się głębokie utożsamienie i komunია pomiędzy duszą a Bogiem, ale nie w sensie panteistycznym. Dwa podmioty – Bóg i człowiek, pozostają sobą, są oddzielone w zjednoczeniu. Aby to zobrazować, Jan od Krzyża posługuje się przykładem światła. Gdy promień światła pada na szybę, przemienia ją i rozjaśnia w ten sposób, że szyba wydaje się tym promieniem, gdyż świeci tym samym co on światłem. Niemniej, chociaż szyba wydaje

¹⁴ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

¹⁵ DKG 2,4,2.

¹⁶ DKG 2,10,2.

¹⁷ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1500–1501.

¹⁸ PD 32,6.

¹⁹ DKG 2,5,6–7.

²⁰ DKG 2,5,7; 1,4,3; 1,11,6.

²¹ DKG 2,5,7.

²² DKG 1,5,7.

²³ DKG 2,5,3; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1504.

się światłem, jednak ma inną naturę niż światło²⁴. W zjednoczeniu tym można mówić o transformacji, gdy zaistnieje podobieństwo miłości (*semejanza de amor*) dwóch podmiotów²⁵.

Zważywszy, że taki cel stawia Jan człowiekowi jednoczącemu się z Bogiem, musi on przygotować się na tego typu zjednoczenie. Będzie wymagało to zarówno właściwej postawy człowieka, polegającej na odrzuceniu wszystkiego, co nie jest Bogiem, jak i działania samego Boga, który będzie przemieniał człowieka w siebie.

1.3. Czynne przygotowanie do zjednoczenia – kontemplacja czynna

W nauczaniu Jana od Krzyża zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przez przemianę charakteru działania władz ludzkiej duszy, czyli rozumu, woli i pamięci. Mają one stać się boskie. Osiągnięcie tego nie leży w mocy samego człowieka, dlatego tej przemiany dokonuje w nim Bóg. Niemniej, i jest to warunek wstępny dla działania Boga, człowiek powinien starać się czynić akty swej duszy takimi, aby były nakierowane na samego Boga. Zatem poznanie, miłość i pamiętanie mają mieć za przedmiot Boga. W teologii akty te, nakierowane na samego Boga, są nazywane cnotami teologalnymi. Jak pisze Aniano Alvarez-Suárez, dzięki cnotom teologalnym człowiek kieruje się ku Bogu wprost i natychmiast, jako ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu²⁶. W tym miejscu należy podkreślić, jak zauważa Alvarez-Suárez, że dla Jana od Krzyża cnoty nie dają zjednoczenia z Bogiem, a jedynie dyspozycję do takiego zjednoczenia, bowiem to Bóg, a nie człowiek jest sprawcą efektywnej jedności²⁷.

1.4. Oczyszczenie władz duszy

Wydaje się, że Jan idzie za Arystotelesem, gdy opisując ludzkie działanie, przypisuje pierwszeństwo w nim poznaniu, a nie miłości. Za poznaniem idzie wola – tak przynajmniej jest w zwykłych aktach ludzkiego działania. Jan pisze, że nic z tego, co znajduje się w ludzkim rozumie, a co umysł otrzymał drogą naturalną, nie może służyć jako bezpośredni środek zjednoczenia z Bogiem²⁸. Stąd wynika konieczność oczyszczenia, gdyż nie ma niczego, co by łączyło z Bogiem i miało istotne podobieństwo do Niego, a co człowiek osiągałby w ramach poznania naturalnego wyrażonego w postaci pojęć. Jan pisze, że

²⁴ DKG 2,5,6; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1502.

²⁵ DKG 2,5,3.

²⁶ A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1498.

²⁷ Tamże, s. 1498–1499.

²⁸ DKG 2,8 (tytuł rozdziału); C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

sama boska mądrość (*sabiduría*), którą jest Bóg, nie ma żadnego kształtu (*ningún modo ni maneratiene*) ani w żaden sposób nie podpada pod jakiegokolwiek szczegółowe i konkretne (*noticiadistinta y particular*) poznanie (*inteligencia*)²⁹, które człowiek osiąga w sposób naturalny.

Jan podkreśla, że jeśli człowiek chce mieć dostęp do Boga, aby się z Nim zjednoczyć, to jest to możliwe jedynie za pomocą wiary. Wynika to z tego, że Bóg jest zupełnie inny niż nasz sposób myślenia o Nim³⁰. Bóg jest całkowicie transcendentny i przez to niedostępny dla naszego języka i pojmowania³¹; przekracza każde uczucie (*sentimiento*) oraz smak (*gusto*)³², a przede wszystkim wszelką wiedzę (*saber*)³³. Tylko wiara jest proporcjonalnym i bezpośrednim środkiem, aby dusza zjednoczyła się z Bogiem (*es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una a Dios*)³⁴.

Wiara ma charakter jednoczący z Bogiem, w sensie nakierowania rozumu na samego Boga. Poznanie w wierze oznacza transcendowanie każdego naturalnego poznania. Jednak ludzki rozum, dopóki jest w ciele, nie ma zdolności oglądania Boga³⁵. Zatem żadna treść posiadana przez ludzki rozum w sposób naturalny ani też pojmowanie nadprzyrodzone, czyli oparte na wierze, nie może służyć rozumowi jako bezpośredni środek (*medio próximo*) w zjednoczeniu z Bogiem.

Owo zaślepianie rozumu wiarą to oczyszczenie czynne, w którym sam człowiek przygotowuje się do kontemplacji biernej. Wiara to prawdziwe poznanie Boga, pośrednie i ciemne. Wiara przekracza naturalną zdolność ludzkiego umysłu, wierzącego w coś, co przekracza jego zdolność pojmowania. Aby to zobrazować, posłużmy się przykładem wiary w Boga na podstawie objawienia ewangelicznego, według którego Bóg jest dobrym Ojcem. Dzięki pośrednictwu tego obrazu człowiek w aktach wiary może przekroczyć obraz ojca jako człowieka, odrzucając jego niedoskonałości, i skierować umysł ku Bogu – Ojcu, którego doskonałości nie jest w stanie pojąć. Pośredniość poznania w oparciu o wiarę polega na tym, że umysł posługuje się jakimś stworzeniem, aby przez nie dotrzeć do tego, czego nie widzi i co przerasta jego zdolności pojmowania. Treść, którą stara się poznać dzięki wierze, a którą jest Bóg, przekracza zdolność ludzkiego umysłu, dlatego wiara jest poznaniem ciemnym.

²⁹ DKG 2,16,7; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1499.

³⁰ DKG 2,19,1.

³¹ DKG 1,4,4; 2,4,4; 2,4,9; 2,9,1; 2,19,1.

³² DKG 2,4,6.

³³ DKG 2,14,4; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1499.

³⁴ DKG 2,9,1; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380.

³⁵ DKG 2,8,4.

Element negatywy tego poznania polega na tym, że nie można poprzestać na obrazie człowieka – ojca, bo Bóg jest nieskończenie od niego doskonalszy. W aktach wiary umysł wychodzi od obrazu człowieka jako ojca, neguje jego niedoskonałości (czasowość, cielesność, zmienność, omylność itp.) oraz uwzniośla jego miłość, wznosząc się ku Bogu. Umysł dzięki czemuś znanemu wznosi się ku temu, co nieznanne. Jest to zatem poznanie pośrednie. Ponadto poznanie to nigdy nie osiąga swej pełni poznawczej, gdyż znany i poznawalny znak oznacza coś, co dla umysłu jest niepojęte. Dlatego Bóg, w którego się wierzy, nie odpowiada żadnemu pojęciu, jakie człowiek jest w stanie sobie wytworzyć. Jednak jest to poznanie prawdziwe, gdyż wybrany w objawieniu przez Boga znak coś prawdziwego o Nim mówi³⁶. Dlatego, według Jana od Krzyża, iść do Boga, opierając się na wierze, oznacza zmierzać do Niego, nie rozumiejąc i nie chcąc zrozumieć, zaślepiając się i wprowadzając umysł w ciemności wiary, zamiast otwierać oczy, aby dosięgać boskiego promienia³⁷.

Gabriel Castro pisze, że choć Jan od Krzyża uznaje, iż oczyszczenie obejmuje całego człowieka, to umieszcza je głównie w sferze poznania, czyli wiary³⁸. Niemniej finalny efekt oczyszczenia jest przede wszystkim moralny. Właśnie w tej sferze człowiek zostaje radykalnie przemieniony³⁹. Aby się do tego przygotować, potrzebne jest także czynne oczyszczenie woli. Oznacza to, że człowiek ma zmierzać do Boga, wyrzekając się smakowania w rzeczach stworzonych, co jest także oczyszczeniem zmysłów⁴⁰. Jan pisze, że to nie rzeczy zajmują duszę i jej szkodzą, gdyż w nią nie wnikają. To dusza przez swoje zmysły i wolę wikła się w smak odkrywany w rzeczach⁴¹. Idąc za wiarą, człowiek przekracza to, co widzialne, i modyfikuje swoją hierarchię wartości⁴². Osiągany brak upodobania w rzeczach stwarza w nim pewną pustkę, która pozwala poruszać się w wolności, w zgodzie z wiarą zmierzając ku Bogu⁴³. Dlatego istnieje związek między doskonaleniem się w wierze i w sferze moralnej. Jan definiuje miłość do Boga jako wyzbycie się wszystkiego i ogołocenie się ze wszystkiego, co nie jest Bogiem⁴⁴.

³⁶ Por. R.S. Niziński, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karola Bartha*, Poznań 2012, s. 216n.

³⁷ DKG 2,8,5; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1380–1381.

³⁸ G. Castro, *Noche oscura del alma*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1034.

³⁹ Tamże, s. 1035.

⁴⁰ DKG 1,2,1; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1037.

⁴¹ DKG 1,3,4.

⁴² NC 1,11,1–2.

⁴³ NC 2,16,7; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1038.

⁴⁴ DKG 2,5,7; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1502.

Miłość, będąca aktem woli, w drodze do zjednoczenia jest ważna z tego względu, że tylko gdy się osiąga całkowitą zgodność z wolą Boga, można mówić o pełni zjednoczenia. Stopień miłości ma związek z czystością duszy. W zależności od stopnia tak pojętej czystości następuje oświecenie oraz zjednoczenie duszy z Bogiem⁴⁵. Powodem utożsamienia miłości z czystością duszy jest zasada, którą posługuje się Jan od Krzyża. Według niej, w duszy nie może istnieć pustka. Dusza w swej pożądlivosti/miłości (*apetito*) może zwracać się i do stworzenia, i do Boga. Odwracając się od tego, co stworzone, napełnia się Bogiem⁴⁶. Powód wyrzeczenia się wszelkiej niewłaściwej miłości do stworzenia jest jeszcze inny: w jednym podmiocie nie mogą się znajdować dwa przeciwieństwa, gdyż się sobie sprzeciwiają i nawzajem się wykluczają⁴⁷.

1.5. Dionizy – przygotowanie do zjednoczenia z Bogiem; brak analogii bytu

Dla zrozumienia myśli Dionizego kluczowe są, sędzę, dwie kwestie. Pierwszą jest stopień ontycznego podobieństwa między Bogiem a światem. Druga jest konsekwencją rozstrzygnięcia pierwszej i dotyczy poznawalności Boga. Z całości myśli Dionizego wynika, że nie ma ontycznego podobieństwa między Bogiem a światem. Stworzenie świata ma charakter emanacji, a wzory rzeczy znajdują się nie w Bogu, lecz w opatrnościach, czyli poszczególnych etapach emanacji. Tadeusz Stępień pisze:

Z dobra-jedności-doskonałości, czyli z tego, co jest Opatrznością Boga w ogólności, emanują poszczególne opatrności. W ten sposób Bóg w Trójcy Świętej zostaje umieszczony całkowicie poza porządkiem emanacji⁴⁸.

U Pseudo-Dionizego najwyżej stoi niepoznawalny i niepojęty Bóg. Dopiero po nim jest imię wyrażające całość Opatrzności Boga – dobro, które także jest doskonałością i jednym⁴⁹.

Opatrzność to sposób, w jaki najwyższy punkt rzeczywistości u filozofów późnego platonizmu – Jednia, opiekuje się i udziela wiedzy temu, co jest niższe od niej. (...) U Pseudo-Dionizego Bóg jest tak transcendentny i oddzielony od świata, że jego kontakt ze stworzeniem zawsze się odbywa przez opatrności⁵⁰.

⁴⁵ DKG 2,5,8.

⁴⁶ DKG 2,15,4; A. Alvarez-Suárez, *Unión con Dios*, dz. cyt., s. 1503.

⁴⁷ NC 2,5,4; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1054.

⁴⁸ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dziel-ska, Kraków 1997, s. 29.

⁴⁹ Tamże, s. 24.

⁵⁰ Tamże, s. 22–23.

Tak jak platońskie idee były doskonałymi wzorcami dla niedoskonałych, widzialnych rzeczy, tak dla Pseudo-Dionizego opatrznosci są wzorami dla wszystkiego, co Bóg stwarza⁵¹.

Bóg jest ponad dobrem-jednością. Jest ponad wszystkim. Jest absolutnie transcendentny⁵². Stąd wydaje się poprawną konkluzją, że dla Dionizego świat nie nosi w sobie żadnego podobieństwa do Boga. Owszem, jest przejawem Jego stwórczego działania, ale nie jest Jego śladem. Nie może być mowy o jakiejś *analogia entis*. To skutkuje niepoznawalnością Boga w oparciu o wiedzę uzyskaną przez kontakt ze stworzeniem⁵³.

1.6. Objawienie mówi o działaniu Boga

Pozostaje do wyjaśnienia, jaką rolę miałyby odgrywać objawienie chrześcijańskie w drodze do poznania i zjednoczenia z Bogiem. W pismach Dionizego można zauważyć pewną dwoistość:

Tak zatem nie godzi się (...) o tej substancjalnej i sekretnej naturze Boskości ani cokolwiek mówić, ani myśleć, wyjąwszy tylko to, co z boskiego zrządzenia zostało objawione w Piśmie. W tych świętych przekazach bowiem sama Boskość łaskawie o Sobie oznajmiła, że wiedza o tym, czymkolwiek by ona była, i kontemplacja Jej natury są całkowicie nieosiągalne dla każdego z racji Jej absolutnie nadsubstancjalnego wyniesienia ponad wszystkie byty⁵⁴.

Z jednej strony, Dionizy nie chce deprecjonować roli Pisma Świętego jako źródła wiedzy o Bogu; z drugiej, objawione w Piśmie Boskie imiona nie odnoszą się do samego Boga, tylko do opatrznosci. Stępień doprecyzowuje, że „[objawione imiona Boskie] odnoszą się do procesu emanacji, przez który Bóg stwarza i obdarza substancjalnością wszystkie byty (*Imiona Boskie* V, 1). Boskie imiona odnoszą się więc do Boga w jego udzielaniu się wszystkiemu, co istnieje⁵⁵. Nie odnoszą się zatem do Niego samego⁵⁶.

⁵¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., V, 9 [dalej: *Imiona Boskie*]; T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 26.

⁵² T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 29.

⁵³ A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 597.

⁵⁴ *Imiona Boskie* I, 2.

⁵⁵ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁶ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamas*, 2013 (praca doktorska), s. 103, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/10301/1/Blandzi_doktorat_2013.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2019).

W ten sposób [czytając Pismo Święte] uczymy tę dobroczynną zasadę każdej świętej iluminacji, zgodnie z tym, co ona sama przekazała o sobie w Piśmie, głosząc, że jest przyczyną, zasadą, substancją, życiem (...) te imiona Boskie, które odpowiadają dobroczynnemu udzielaniu się Boskiej Zwierzchności. Widzimy przeto, że niemal w każdej księdze Pisma Boska Zwierzchność jest nabożnie rozśławiana jako Monada i Jednia z racji prostoty i jedności swej nadprzyrodzonej niepodzielności⁵⁷.

Zatem na pytanie, czy przez stworzenia możemy jakoś poznać Boga, musimy odpowiedzieć negatywnie. Poznajemy Go jedynie w Jego udzielaniu się, ale nie Jego samego.

1.7. Wiara a przygotowanie się do zjednoczenia z Bogiem

O ile Jan od Krzyża mówi o konieczności wiary, aby nakierować rozum na Boga, o tyle trudno znaleźć takie wypowiedzi u Dionizego. Rzeczy stworzone, które według Jana są użyte w objawieniu jako znaki mówiące coś o Bogu, dla Dionizego faktycznie takiej funkcji nie mogą pełnić. Są jedynie symbolami boskości. Dlatego zdaniem Dionizego wiemy o Bogu przede wszystkim, jaki nie jest.

Skoro więc przeczenia prawdziwiej określają rzeczy boskie, podczas gdy twierdzenia nie oddają tajemnicy tego, co niewyraźalne, jest zatem rzeczą znacznie stosowniejszą, jeśli objawia się rzeczy niewidzialne poprzez symbole, które są do nich niepodobne⁵⁸.

Maciej Manikowski stwierdza o drodze prowadzącej do zjednoczenia związanego z doświadczeniem mistycznym, że

(...) musi to być postawa praktyczna, odnosząca się do życia danego człowieka, czyniąc z niego, mówiąc obrazowo, puste naczynie, do którego może zostać wlane mistyczne doświadczenie (...). W konsekwencji mamy do czynienia nie tylko z całkowitym oczyszczeniem czy odrzuceniem wszystkiego, ale również z całkowitym wyczyszczeniem człowieka⁵⁹.

Przywołajmy analizowany wcześniej przykład z ojcem. W przypadku Dionizego wydaje się niemożliwe, aby obraz ojca pełnił taką samą funkcję w drodze poznania Boga, jak to przedstawiono wyżej, gdyż nie ma żadnego imienia, które by się odnosiło do Boga. Poza tym wszelkie obrazy odniosłyby nas co

⁵⁷ *Imiona Boskie* I, 3–4.

⁵⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, II, 3 [dalej: *Hierarchia niebiańska*].

⁵⁹ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 18–19.

najwyżej do działania Boga, a nie do Niego samego: „Co do mnie, pragnę, aby Bóg pozwolił mi godnie rozślawić wieloimienne dobrodziejstwa niepojętej i nie posiadającej imienia Boskości, nie dającej się ani nazwać, ani wyrazić żadnym imieniem”⁶⁰; „Skoro więc wszelka wiedza ma za przedmiot byt i kończy się tam, gdzie kończy się byt, to Ten, który góruje nad każdą konkretną substancją, jest również ponad wszelkim poznaniem”⁶¹. Dla Dionizego Bóg jest wszechnazwalny. „Świadomi tych prawd święci autorzy Pisma wielbią ją i jako bezimienną, i pod wszystkimi imionami”⁶². Dlatego najwłaściwszym sposobem mówienia o Nim jest milczenie⁶³.

Według Dionizego, Boga można nazwać dowolnym imieniem, gdyż imiona mają charakter symbolu, a nie znaku. Tym samym myślenie o Bogu jako kimś, kto jest jakoś podobny do ojca, jest równoznaczne z myśleniem o Bogu będącym zaprzeczeniem ojca.

Nie należy jednak sądzić, że w jej [przyczynie wszystkiego] przypadku zaprzeczenia i potwierdzenia sprzeciwiają się sobie, ponieważ ta przyczyna, odwiecznie wyższa od wszystkiego braku, jest ponad wszystkim, co jest przeczeniem i co jest orzekaniem o niej⁶⁴.

Stąd trudno wyjaśnić, jak można by wznosić umysł do Boga, posługując się symbolami, jak to sugeruje Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, przytaczając myśl Dionizego. Dionizy posługuje się analogią, dzięki której mielibyśmy poznać Boga przez symbole. Niemniej bez analogii bytowej między Nim a światem trudno mówić o możliwości rzeczywistego poznania Boga, posługując się symbolami zaczerpniętymi z rzeczy stworzonych. Wzory rzeczy stworzonych nie znajdują się w Bogu, tylko w opatrnościach. Stąd *de facto* rzecz-symbol nie może odnosić do Boga⁶⁵.

1.8. Agnostycyzm

Dlatego też wydaje się poprawną konkluzją, że jeśli człowiek nie dozna mistycznego poznania, jest skazany na niepoznawalność Boga, co skutkuje agnostycyzmem.

⁶⁰ *Imiona Boskie* I, 8.

⁶¹ *Imiona Boskie* I, 4.

⁶² *Imiona Boskie* I, 6.

⁶³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., III [dalej: *Teologia mistyczna*].

⁶⁴ *Teologia mistyczna* I, 2.

⁶⁵ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 104–105.

Ty zaś, kochany Tymoteuszu (...) odrzuć od siebie doznania zmysłów i intelektualne energie, całość rzeczy i postrzeganych, i pojmwanych, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w tej całkowitej niewiedzy został wyniesiony, na ile jest to możliwe, do jedności z tym, co jest ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzą⁶⁶.

Nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą, ani prawdą (...) nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać, ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy⁶⁷.

Stępień zagadnienie poznania Boga w objawieniu podsumowuje w ten sposób:

Pseudo-Dionizy, opierając się na filozofii neoplatońskiej, przedstawia sposób, w jaki człowiek może dojść do zjednoczenia z Bogiem. Podstawowy wniosek, który płynie z filozofii Dionizego i jednocześnie jest bardzo ważny w mystyce, jest następujący. Bóg jest tak bardzo oddalony od świata, że jest całkowicie inny od wszystkiego, co jest nam znane. Dlatego też jeśli komuś się wydaje, że może dobrze określić Boga jakimś imieniem, to znaczy, że tak naprawdę Boga nie poznał i nie widział. Aby dojść do prawdziwego poznania Boga, należy podążać drogą kolejnych zaprzeczeń. (...) Na koniec zaś trzeba zaprzeczyć, że jest On jakimkolwiek naszym zaprzeczeniem, bo nawet przez zaprzeczenia nie jesteśmy w stanie przybliżyć naszemu umysłowi Jego tajemnej i wszystko przekraczającej natury (por. *Teologia mistyczna* V). Wtedy właśnie okazuje się, że nasz intelekt, chcąc się zjednoczyć z Bogiem, musi wejść w całkowitą ciemność tożsamą z pustką intelektualną. Najwyższą możliwą dla człowieka formą poznania Boga jest bowiem niewiedza⁶⁸.

1.9. Ciemność u Jana od Krzyża

Jeśli Jan od Krzyża mówi o ciemności wynikającej z wiary, to ma ona inny charakter niż ta, o której wspomina Dionizy. U Jana znak (ojciec) stanowi wi-
dzialny i zrozumiały punkt odniesienia, aby przejść do czegoś ten znak przekraczającego, czyli Boga. Co ważne, znak (ojciec) prawdziwie oznacza Boga. U Dionizego nie ma takiego znaku, dlatego nie można posłużyć się żadnym znakiem, aby coś nam powiedział o Bogu. Każdy symbol mówi o Bogu to samo, czyli nic. U Jana od Krzyża Boga poza doświadczeniem mistycznym

⁶⁶ *Teologia mistyczna* I, 1.

⁶⁷ *Teologia mistyczna* V; A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁸ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 33.

prawdziwie, choć pośrednio, poznajemy w wierze, bo objawione znaki oznaczają Boga. Dla Dionizego nie ma takiej możliwości, gdyż objawione w Piśmie symbole mają się nijak do Boga.

1.10. Pominięcie miłości przez Dionizego

Inną kwestią – gdy porównujemy Jana od Krzyża z Dionizym – jest prawie całkowite pominięcie przez Dionizego wątku miłości⁶⁹. Dla niego człowiek jednoczy się z Bogiem, jedynie doskonaląc umysł, czyli opróżniając go z wszelkiego pojmowania. Owszem, Dionizy mówi o miłości jako drodze do zjednoczenia z Bogiem, ale utożsamia ją z czystością poznania. Całkowita przemiana człowieka dokonuje się, gdy ten przemieni się poznawczo⁷⁰. Manikowski wspomina o trzech ruchach duszy prowadzących do zjednoczenia z Bogiem. Pierwszy ruch, według Dionizego, polega na oddzieleniu od świata zewnętrznego. Drugi to oświecenie pochodzące od Boga, gdy jeszcze nie widzi się bezpośrednio boskich tajemnic. Trzeci to wychodzenie poza siebie, aby zjednoczyć się z Bogiem, gdy się Go ogląda. Wtedy też następuje przebóstwienie człowieka:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim celem [jest] to całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i zrozumienie świętej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w jednokształtnej doskonałości i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci inteligibilnie i przebóstwem tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą⁷¹.

Dla Jana od Krzyża przygotowanie do zjednoczenia ma objąć wszystkie ludzkie władze, stąd zaciemnienie dotyczy nie tylko rozumu, ale też woli, pamięci oraz zmysłów. To nie niewiedza stwarza możliwość zjednoczenia, tylko miłość oświecana wiarą, która z natury jednoczy i upodabnia człowieka do Boga. Dlatego przygotowanie do zjednoczenia ma wymiar także moralny. Je-

⁶⁹ Dionizy czyni miłość do Boga – rozumianą jako zachowywanie Jego przykazań – warunkiem koniecznym zjednoczenia się z Nim. To nawiązanie do miłości tak rozumianej w całym kontekście jego nauki wydaje się jednak tylko pewnym wtrąceniem do zasadniczego wątku, jakim jest konieczność doskonalenia poznania; tenże, *Hierarchia kościelna*, w: *Pisma teologiczne II*, dz. cyt., II, cz. I [dalej: *Hierarchia kościelna*].

⁷⁰ Choćby *Hierarchia niebiańska* III, 2; VII, 3; X, 1; por. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 20–21.

⁷¹ *Hierarchia kościelna* I, 3; przeciwna interpretacja: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 162n.

śli Jan używa swojego sławnego terminu „nic” na określenie drogi prowadzącej do Boga, to powinien on być skorelowany z cnotami teologicznymi, które precyzują charakter owego „nic”. Można by to sformułować w ten sposób: do Boga nie prowadzi nic, tylko wiara; nic, oprócz miłości nadprzyrodzonej oraz nadprzyrodzonej nadziei⁷².

Brak analogii bytu w myśli Dionizego uniemożliwia także posłużenie się pięknem stworzenia jako pewnego rodzaju trampoliną, aby nakierować umysł na Boga, jak to jest w doktrynie Jana od Krzyża.

2. Bierne jednoczenie się z Bogiem – kontemplacja mistyczna

Kontemplacja, która jest doświadczeniem mistycznym, której pełnią jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem, to dla Jana od Krzyża wiedza uzyskana dzięki (*por*) miłości. Bóg nigdy nie daje mistycznej mądrości bez miłości, gdyż to sama miłość, która ma charakter jednoczący dwa podmioty, ją wlewa. Dokonuje się to sekretnie i po ciemku dla rozumu oraz pozostałych władz⁷³. Kontemplacja, stwierdza Jan, to wiadomość/treść (*noticia*) o pewnych cechach. Píše on, że kontemplacja jest jednocześnie treścią i boską miłością, czyli jest miłosną treścią (*noticia amorosa*)⁷⁴. Kontemplacja to także *noticia* ciemna, ogólna⁷⁵ i mętna (*confusa*)⁷⁶.

Hiszpańskie słowo *noticia* najprościej byłoby przetłumaczyć jako treść, wiadomość, informacja. Gdyby chodziło tylko o kontemplację czynną, to termin „treść” byłby wystarczający. Gdy natomiast odniesiemy go do kontemplacji biernej, to tłumaczenie staje się ułomne, gdyż sugeruje coś, co ma jakiś związek z pojęciem i jest skierowane tylko do władz poznawczych. Dlatego w tym drugim przypadku *noticia* ma szersze znaczenie. Owszem, jest to pewna treść/wiadomość, ale skierowana nie tylko do intelektu, lecz także do woli i pamięci oraz zmysłów. Treść ta nie ma postaci pojęcia. Jeśli dla Jana od Krzyża w kontemplacji czynnej, czyli np. medytacji, mamy do czynienia z *noticia* jasną/wyraźną (*distinta*) i konkretną (*particular*), to zupełnie inaczej jest w kontemplacji biernej, gdzie mamy do czynienia z treścią ogólną i niejasną

⁷² M. Martin del Blanco, *Todo/nada*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, dz. cyt., s. 1460–1461.

⁷³ NC 2,17,2; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 333.

⁷⁴ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tenże, *Obras completas*, dz. cyt., 3,32 [dalej: ŻPM]; NC 2,12,4.

⁷⁵ DKG 2,10,4.

⁷⁶ DKG 3,33,5; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 324.

(*noticia general oscura*)⁷⁷. Gdy treść (*noticia*) dotyka ludzkiej woli, rozpala ją miłością. Wtedy też *noticia* może przybrać postać pewnego odczucia, miłosnego doświadczenia, ale bez wiedzy, że to, co się odczuwa, to Bóg udzielający się duszy. Św. Teresa z Avili, posługując się tym samym terminem, pisze o *noticia amorosa* w takim kontekście: „Bóg wysyła duszy przez miłość pewną treść/ wiadomość (*noticia*), a mianowicie, że jest zjednoczona z Jego Majestatem. Człowiek nie ma możliwości wyrażenia tego doświadczenia”⁷⁸. Stąd w tym ostatnim kontekście *noticia* to komunikat Boga skierowany do duszy albo Jego oddziaływanie na duszę ludzką, niekoniecznie nakierowane na intelekt, ale zawsze powiązane z miłością. *Noticia* to sam Bóg. *Noticia* w przypadku kontemplacji biernej to sekretne, spokojne i miłosne wlewanie się (*infusión*) Boga, które, jeśli się na nie pozwoli, rozpala miłością duszę w jej duchu (*inflama el alma en espíritu de amor*)⁷⁹. Dla uproszczenia za każdym razem termin *noticia* będę tłumaczył jako treść.

W kontemplacji biernej *noticia* ma charakter działania Boga dokonującego się w duchu bez pośrednictwa dyskursu przebiegającego w ludzkim umyśle i bez udziału naturalnych czynności władz duszy⁸⁰. Bóg poucza duszę bez słów, bez pomocy zmysłów, czy to cielesnych, czy duchowych, w ciemności dla każdego zmysłu, w sposób ukryty i sekretny wobec duszy, bez jej wiedzy, jak i co się w niej dokonuje. Mistycy nazywają to poznaniem bez poznania⁸¹. Jest to poznanie, ponieważ stanowi pewną treść dla rozumu, ale nie taką, którą rozum zdobył drogą naturalną, a więc korzystając z tego, czego dostarcza poznanie zmysłowe. Ponieważ treść tego poznania nie ma charakteru pojęcia, rozumowi wydaje się, że nic nie poznaje. Jest to pouczanie duszy przez Boga w doskonałości miłości⁸². To miłość poucza duszę, na co On zasługuje (*lo que merece*)⁸³. W wiedzy tej można wzrastać w nieskończoność, gdyż Bóg jest nieskończony⁸⁴.

Jak bardzo subtelna jest ta wiedza, która pojawia się w ludzkim duchu, oddaje Jan stwierdzeniem, że nie pojmuje jej nawet szatan, który jest przecież istotą czysto duchową. Nikt tego nie poznaje, gdyż duszę poucza Bóg, znajdując się w niej substancjalnie, czyli w jej istocie czy też w jej centrum, w duchu.

⁷⁷ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 327.

⁷⁸ Teresa de Jesus, *Meditaciones sobre los cantares*, w: taż, *Obras completas*, Madrid 1984, 5,4 (tłum. własne).

⁷⁹ NC 1,10,6.

⁸⁰ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 326.

⁸¹ PD 39,12; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 328.

⁸² NC 2,5,1.

⁸³ NC 2,19,3.

⁸⁴ PD 36,10; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 334.

Do tego centrum nie ma dostępu ani zmysł, ani rozum⁸⁵. Ta wewnętrzna mądrość Boża jest tak prosta, ogólna i duchowa, że nie dotarła do rozumu i nie weszła przybrana w jakiś obraz dostępny dla zmysłów⁸⁶. Metaforycznie Jan ujmuje to jako komunikację Boga z duszą „z ust do ust” (*de „boca a boca”*), od czystej i nagiej istoty Boga do czystej i nagiej istoty duszy⁸⁷. Tomasz z Akwinu nazywa to „mądrością ukrytą” albo darem mądrości⁸⁸.

Treść komunikowana w kontemplacji biernej nie musi mieć charakteru tylko ciemnego, gdyż istnieją takie etapy kontemplacji, które nie powodują ciemności. Jan od Krzyża wyróżnia także kontemplację jednoczącą⁸⁹ oraz kontemplację jasną i błogosławioną (*beatifica*) osób oglądających Boga po śmierci⁹⁰. Są to okresy, gdy doświadcza się Boga w sposób jasny. Jest to ciągle to samo światło, które dociera do człowieka, i w zależności od formy oraz od dyspozycji człowieka może przybierać różne postacie dla ludzkich władz⁹¹.

Jan od Krzyża używa terminologii Dionizego, mówiąc o promieniu ciemności oraz o teologii mistycznej⁹². Ten ostatni termin przeciwstawia teologii scholastycznej, która nie jest teologią związaną z doświadczeniem, tylko ze spekulacją⁹³. Natomiast promień ciemności z jednej strony oświeca, a z drugiej zaciemnia rozum. Zaciemnienie rozumu dokonuje się zarówno przez oparcie się na wierze, jak i na doświadczeniu kontemplacji biernej. Opierając się na wierze, umysł musi się zamknąć na wszystkie ścieżki, którymi może podążać samodzielnie. Powodem ciemności jest nadmiar światła pochodzący od najwyższej treści, którą jest sam Bóg⁹⁴. Ten nadmiar światła pochodzi od doskonałości Boskiej mądrości, która przewyższa naturalne zdolności pojmowania duszy i dlatego jest dla niej ciemnością. Jan wyjaśnia, co ma tu na myśli, powołując się na Nowy Testament (1 Kor 3, 19). Jeśli rzeczy dotyczące Boga są w sobie samych najwyższe i najjaśniejsze, to dla nas są one najbardziej nieznanne i ciemne⁹⁵. Promień ciemności oczyszcza duszę z jej niewiedzy (*ignorancias*) dotyczącej Boga.

⁸⁵ NC 2,17,2; I. de Andía, *San Juan de la Cruz y la „Teología mística” de San Dionisio*, w: *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, III, Valladolid 1993, s. 110.

⁸⁶ NC 2,17,3.

⁸⁷ DKG 1,16,9; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

⁸⁸ Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, II-II, Matriti MCMLXIII, q. 45; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

⁸⁹ NC 2,23,14.

⁹⁰ PD 39,13.

⁹¹ M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 332; por. J.W. Gogola, *Św. Jan od Krzyża dzisiaj*, dz. cyt., s. 217.

⁹² DKG 2,8,6; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381.

⁹³ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1379.

⁹⁴ NC 2,5,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381–1382.

⁹⁵ DKG 2,8,6; NC 2,5,3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1381.

Inny powód ciemności i oczyszczającego cierpienia jest bardziej związany z wolą człowieka i jego niedoskonałą miłością⁹⁶. Dusza pod tym względem (tzn. moralnie) jest bardzo niedoskonała, gdyż nie można porównać miłości, jaką człowiek sam sobie wypracowuje, z miłością, jaką jest Bóg. Boskie światło jest czymś, co zawiera w sobie wiele doskonałości oraz jest dobre moralnie, stąd doświadczanie tego światła w sobie jest bolesne dla duszy⁹⁷. Jan pisze, że pierwszą korzyścią płynącą z kontemplacji jest poznanie własnej nędzy⁹⁸. Słabość, ciemności i grzeszność to pewna prawda o duszy, a nie o świetle, którym jest kontemplacja. Światło oświeca, aby dusza to wszystko widziała. W nim dusza widzi to, co najbliższe jej samej, czyli własną niegodność i nędzę. Jeśli wcześniej ich nie widziała, to dlatego, że to światło jej nie oświetlało⁹⁹. W tym aspekcie kontemplacja oczyszcza zatem duszę ze stałych (*habitual*), naturalnych i duchowych niedoskonałości. Boży wpływ jest sam z siebie maksymalnie miłosny, delikatny, oddziałując na wolę, która ze swej strony jest sucha i twarda¹⁰⁰. W wyniku tej ciemnej i oczyszczającej kontemplacji człowiek ma poczucie utracenia Boga czy nawet bycia przez Niego odrzuconym.

Jan, mówiąc o oczyszczającym aspekcie kontemplacji, nadal posługuje się zasadą, która głosi, że w jednym podmiocie nie mogą się znajdować dwa przeciwieństwa, gdyż się sobie sprzeciwiają i nawzajem wykluczają. Właśnie to powoduje ból i cierpienie duszy¹⁰¹. Jeśli dusza ma stać się jak Bóg, to nie może być w niej jednocześnie myślenie o Bogu na sposób stworzeń (pojęciowe) oraz nadprzyrodzone. Nie może być w niej jednocześnie nieuporządkowana miłość do stworzeń oraz ta, którą jest sam Bóg. Tak zatem celem nocy jest ogołocenie zarówno zmysłów, jak i ducha ze wszystkich pojmowań (*aprehensiones*) oraz smaków (*sabores*)¹⁰². Oznacza to ni mniej, ni więcej ogołocenie władz, upodobań oraz zmysłów, czy to zmysłowych, czy duchowych, czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych, pozbawiając ich smaku¹⁰³. Bóg, oczyszczając duszę ze wszystkiego, co nie jest w niej Boże, następnie na nowo ją ubogaca tym wszystkim, co jest Jego¹⁰⁴.

Choć pozytywne efekty kontemplacji są w duszy obecne od początku, to jednak ona tego tak nie odczuwa. Jedynie w pewnych chwilach doświadcza

⁹⁶ NC 2,5,2; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1382.

⁹⁷ NC 2,5,4.

⁹⁸ NC 1,12,2.

⁹⁹ NC 2,13,10; por. 14,3; ŻPM 1,23; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 335.

¹⁰⁰ ŻPM 1,23.

¹⁰¹ NC 2,5,4; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1054.

¹⁰² NC 2,2,5.

¹⁰³ NC 2,3,3.

¹⁰⁴ NC 2,13,11; G. Castro, *Noche oscura del alma*, dz. cyt., s. 1052.

obfitości i pomyślności, autentycznego świętowania przeżywanej komunii z Bogiem¹⁰⁵. Światło kontemplacji powoli daje duszy ogólne poznanie Jego wielkości i wspaniałości¹⁰⁶. Dusza oczyszczona widzi, że Bóg uczynił ją piękną w swoich oczach i godną patrzenia na nią¹⁰⁷. Sobie przypisuje wszystkie swoje słabości, a Bogu wszystkie dobra, która posiada¹⁰⁸.

2.1. Ciemność jako stały element doświadczenia mistycznego

W miarę jak dusza oczyszcza się i przybliża do Boga, aspekt negatywny kontemplacji się zmniejsza. Dusza zaczyna w nowy sposób odczuwać w sobie miłość do Boga. Jednak aspekt ten nigdy nie zostanie usunięty do końca i kontemplacja w tym życiu pozostaje promieniem ciemności dla rozumu¹⁰⁹. Z biegiem czasu noc przestaje być nocą ciemną, a staje się nocą spokojną (*sosegada*) z przejawami jutrzeńki – jak pisze Jan od Krzyża¹¹⁰. Proces ten zmierza w kierunku światła słonecznego obecnego w duszy¹¹¹. Rozum zaczyna mieć pewne wzniosłe i smakowite zrozumienie Boga i Jego atrybutów¹¹², niczego w tym poznaniu nie kreując. Kosztowanie Boga (*fruición*) i poznanie Go dokonuje się w duszy w taki sposób, że Bóg się jej udziela jako czysta istota bez domieszki jakichś przypadłości czy też jakiegoś obrazu (*fantasmas*)¹¹³.

W tym stanie dusza niczego o Bogu nie poznaje szczegółowo¹¹⁴, gdyż działa w niej On sam, który jest niepojęty i niedostępny dla rozumu. Gdy rozum niczego nie pojmuje szczegółowo, a wola podąża za miłością, otrzymuje pewną Boską treść (*noticia*). Teraz akty miłości mają inny charakter aniżeli w naturalnym wcześniejszym sposobie działania człowieka. W naturalnych aktach wola kocha jedynie to, co rozum poznaje, natomiast w kontemplacji wlanej to nie rozum jest sprawcą aktów poznawczych. Jest tak, ponieważ Bóg komunikuje treść (*noticia*) będącą jednocześnie miłością i światłem. Oświecając rozum, uniemożliwia jego naturalną aktywność. Kontemplacja jest jak ogrzewające światło, gdyż świecąc, jednocześnie ogrzewa (miłością)¹¹⁵. Jan określa to cieszenie się Bogiem jako smakowitą wiedzę (*ciencia muy sabrosa*). Tutaj

¹⁰⁵ NC 2,18,3; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 335–336.

¹⁰⁶ NC 1,12,4

¹⁰⁷ PD 32,7–9.

¹⁰⁸ PD 33,2; M. Herráiz, *Contemplación*, dz. cyt., s. 336.

¹⁰⁹ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1384.

¹¹⁰ PD 15,23.

¹¹¹ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1385.

¹¹² PD 14,12; 14,13–14.

¹¹³ PD 14,14.

¹¹⁴ ŻPM 3,48.

¹¹⁵ C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1386–1387.

smak (*sabor*) wywodzi się od łacińskiego *wiedzieć* (*sapere*), które jest jednocześnie i wiedzą, i smakiem. Jest to pewne odczuwanie i znajomość (*sentir, conocer*) rzeczy boskich¹¹⁶. Jan od Krzyża pisze do pewnej zakonnicy, która nie mając wykształcenia scholastycznego pozwalającego zrozumieć prawdy Boże, ma jednak ich doświadczenie mistyczne. Wyjaśnia, że prawdy dotyczące Boga poznaje się dzięki miłości. Nie tylko się je zna (*saber*), ale właściwiej byłoby powiedzieć, że się je smakuje (*gustar*)¹¹⁷.

2.2. Zjednoczenie z Bogiem w nauce Dionizego

Dla Dionizego zjednoczenie z Bogiem, które jest zarezerwowane dla wybranych przez Niego i do którego dochodzi się podczas doświadczenia mistycznego, jest powodowane boską światłością, która oświecając rozum, jednocześnie go zaciemnia. Oznacza to, że w tym mistycznym poznaniu uprzednia wiedza rozumu do niczego nie jest przydatna, bo do Boga się ona nie odnosi. A ponadto poznanie Boga dokonuje się ponad rozumem. Manikowski, odwołując się do Georges'a Florovsky'ego, nazywa ten stan nadwiedzą:

Odrzucenie wszystkiego (...) prowadzi człowieka do niewiedzy (*agnosia*) albo – co jest tutaj konieczne podkreślone – do wyższej formy wiedzy, swoistej nadwiedzy, będącej ponad każdym rodzajem wiedzy, czyli niewiedzy niewynikającej jedynie z jakiegoś niedostatku wiedzy, ale raczej z jej nadmiaru, która (...) nazwana być winna właśnie nadwiedzą¹¹⁸.

Dionizy pisze:

Boska ciemność jest „niedostępną światłością”, w której, jak się powiada, zamieszkuje Bóg. Jest ona niedostrzegalna w swojej przemożnej jasności i niedostępna w nadmiarze jej nadsubstancjalnego światła. W tej światłości przebywa każdy, kto zasługuje na to, by poznawać i oglądać Boga. I przez to właśnie, że nie widzi i nie poznaje, prawdziwie odnajduje się w tym, co jest ponad wszelkim oglądem i ponad wszelkim poznaniem¹¹⁹.

Dlatego też rozum w mistycznym doświadczeniu wkracza w ciemność, czyli pewną rozumową niewydolność poznawczą w stosunku do poznawanego przedmiotu, jakim jest Bóg. Rozum jest dostosowany do poznania rzeczy

¹¹⁶ NC 2,17,6; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1385.

¹¹⁷ PD prol. 3; C. García, *Teología mística*, dz. cyt., s. 1388.

¹¹⁸ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 19; zob. także: A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 600; A. Świtkiewicz-Blandzi, *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego...*, dz. cyt., s. 102.

¹¹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, List V *Do Doroteusza, Diakona*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt.

stworzonych. Bóg natomiast jest zupełnie inny niż cokolwiek, co rozum może poznać. Innymi słowy, rozum jest niedostosowany do poznania Boga. Dionizy mówi, że

(...) rzeczy najbardziej boskie i najznaczniejsze, które się widzi i pojmuje, są tylko pewnymi, hipotetycznymi znakami tego, co podlega temu, co przekracza wszystko, ukazującymi obecność Tego, który stąpa po szczytach poznania w swoich najświętszych miejscach, wyższych na to, co pojmowalne intelektem. I wtedy Mojżesz, porzucając tych, którzy widzą, i to, co jest widziane, wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę, i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne, cały oddany temu, co przerasta wszystko, nie należąc ani do niczego, ani do siebie, ani do nikogo innego, najściślej z tym zjednoczony, w całkowitym odrzuceniu wszelkiego dążenia do jakiegokolwiek wiedzy, poznając, ponad intelektem, przez całkowitą niewiedzę¹²⁰.

Największą bowiem i najdoskonalszą niewiedzą jest wiedza o Tym, który przekracza wszystko, co poznawalne¹²¹.

Manikowski pisze:

Doświadczenie mistyczne jest dla syryjskiego myśliciela poznaniem bardzo specyficznym, dziejącym się bowiem poza poznaniem, poza wiedzą, poza doświadczeniem, poza widzeniem czy – dokładniej – poza wszystkim, co jest związaniem człowieka z czymś innym niż to, co Boskie¹²².

Natomiast Stępień stwierdza: „To, że nie możemy Go poznać intelektem, nie oznacza jednak, że nie możemy Go poznać w ogóle. Pseudo-Dionizy mówi o jakimś ponadintelektualnym poznaniu, którego natury nie potrafi określić (*Teologia mistyczna* I, 3)”¹²³. Mistyczne poznanie jest w pewnym sensie szczytem wiedzy. Dionizy wyraża to tak:

Modłmy się, aby wejść do tej wyższej niż wszelkie światło ciemności, i przez nasz brak widzenia, i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą i który sam w sobie jest niewidzialny i nierozpoznawalny¹²⁴.

Chciałoby się dopowiedzieć, że Bóg jest niewidzialny i niepoznawalny dla rozumu (intelektu), a poznawalny i możliwy do zobaczenia w jakiś inny wyższy sposób:

¹²⁰ *Teologia mistyczna* I, 3.

¹²¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, List I *Do Gajusza, Mnicha*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, dz. cyt.

¹²² M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 19–20.

¹²³ T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 33.

¹²⁴ *Teologia mistyczna* II.

Ona [Najwyższa Zasada], która nadsubstancjalnie wznosi się nad wszystkim, ujawnia się w swej prawdzie i bez osłony tylko tym, którzy odstępują od wszystkiego, co i skalane, i czyste, i wstępują po całym trudzie wędrówki na szczyty świętości, porzucając wszystkie boskie światła, niebiańskie dźwięki i słowa, i wchodzą w boską ciemność, gdzie prawdziwie jest Ten, który, jak głosi Pismo, znajduje się ponad wszystkim¹²⁵.

Co jest treścią tego ponadrozumowego poznania? Dionizy konsekwentnie milczy, gdyż nie ma słów na oddanie tego, co nie ma żadnego imienia.

Im bardziej bowiem wnosimy się do świata wyższej rzeczywistości, tym bardziej ograniczony staje się nasz język i nasze słowa skracają się dla ściślejszego wyrażenia tego, co pojmowalne. I wreszcie, kiedy już wstąpimy do tej leżącej ponad rozumem ciemności, to nie znajdujemy już tam nawet nielicznych słów, lecz całkowity brak i mowy, i zrozumienia. (...) gdy wstępujemy od tego, co najwyższe, do tego, co jeszcze wyższe, słowo pomniejsza się w miarę wstępowania, by u kresu całkowicie zamilknąć i w pełni zjednoczyć się z niewysłowionym¹²⁶.

Manikowski, precyzując charakter przebóstwienia człowieka doświadczającego mistycznego zjednoczenia, wyjaśnia, że przebóstwienie nie ma charakteru istotowego, tylko przypadłościowy. Człowiek nadal pozostaje człowiekiem. Dokonuje się to przez przebóstwiający energię. Natomiast samo zjednoczenie „nie oznacza jednak zjednoczenia z Bogiem samym, raz jeszcze podkreślam, lecz właśnie z Jego energiami czy działaniami (...) czyli tym, w czym Bóg *ad extra* daje się człowiekowi i światu poznać¹²⁷. Jest to poznanie Boga „nie w istocie, ale w działaniach¹²⁸”.

Zakończenie

Porównując przedstawione przez Jana od Krzyża i Dionizego koncepcje dotyczące doświadczenia mistycznego oraz zjednoczenia z Bogiem, widzimy, że mimo istotnych podobieństw zawierają one także zasadnicze różnice. Dla Dionizego zjednoczenie wiąże się przede wszystkim z doskonaleniem poznania (zdążającego do niewiedzy). Prawie zupełnie pomija on aspekt moralny ludzkiej doskonałości, czyli oczyszczenie woli oraz oczyszczanie pamięci, co jest koniecznym elementem mistycznej drogi do Boga dla Jana od Krzyża. Dlatego też aspekt negatywny doświadczenia mistycznego dla Dionizego jest

¹²⁵ *Teologia mistyczna* I, 3.

¹²⁶ *Teologia mistyczna* III.

¹²⁷ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, dz. cyt., s. 26–27.

¹²⁸ Tamże, s. 27; choćby *Hierarchia kościelna* IV, 3.

doświadczany tylko przez rozum. Stępień pisze, że dla Dionizego, gdy człowiek wznosi się w swoim poznaniu do Boga, konieczne jest zastosowanie orzekania negatywnego o Bogu, a więc przemiana dotyczy przede wszystkim rozumu i to właśnie ona jest drogą, „która wiedzie na szczyt świętości i mistyki”¹²⁹.

Drugą ważną różnicą jest intensywność ciemności w mistycznym poznaniu Boga. U obydwu autorów granicą, której rozum nie może przekroczyć, jest brak możliwości oglądania w tym życiu istoty Boga. U Jana od Krzyża wraz z osiągnięciem stanu zjednoczenia z Bogiem ciemność się zmniejsza, a rozum zaczyna zdobywać nowy, choć nadal ogólny rodzaj wiedzy o Bogu. Nic też dziwnego, że Jan opisuje w swoich komentarzach stan mistycznego zjednoczenia i to, czego dusza w nim doświadcza¹³⁰. U Dionizego to zagadnienie wygląda inaczej. Transcendencja Boga uniemożliwia zarówno zjednoczenie się z Nim samym, jak i jakiegokolwiek opisanie Go. Mistyk jednoczy się z przejawami boskiego działania i to je, a nie samego Boga poznaje. Treści tej nowej wiedzy – nadwiedzy – nie można wyrazić w żadnym języku, stąd milczenie jest najwłaściwszą formą „mówienia” o tym, co jest przedmiotem doświadczenia mistycznego.

To, co nie jest w pełni dostępne dla rozumu, jest w pełni dostępne dla ludzkiej woli – uważa Jan od Krzyża. Ludzka wola jednoczy się z wolą Boga, mając tę samą co On miłość, która jest podstawą zjednoczenia. I tu człowiek w pełni posiada Boga, uczestnicząc w Jego miłości. U Dionizego odpowiedzialne za efekt zjednoczenia są przebóstwiający energie, czyli Bóg w swoim działaniu *ad extra*. To trzecia różnica w poglądach obu analizowanych autorów dotyczących natury doświadczenia mistycznego i obecnego w nich elementu negatywnego.

Za ostateczny powód odmiennego rozumienia przez nich przygotowania do doświadczenia mistycznego oraz samego tego doświadczenia należy uznać odmienny sposób rozumienia stopnia transcendencji Boga wobec świata. Skutkuje to u Dionizego m.in. brakiem analogii bytu, co sprawia, że widzi on inną rolę objawienia chrześcijańskiego w drodze do Boga aniżeli Jan od Krzyża.

¹²⁹ Teologia mistyczna IV; T. Stępień, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁰ PD, 39.

Bibliografia

- Alvarez-Suárez A., *Unión con Dios*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1498–1505.
- Andía I. de, *San Juan de la Cruz y la „Teología mística” de San Dionisio*, w: *Actas del Congreso internacional sanjuanista*, III, Valladolid 1993, s. 97–125.
- Castro G., *Noche oscura del alma*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1033–1062.
- García C., *Teología mística*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1379–1395.
- Gogola J.W., *Św. Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- Herráiz M., *Contemplación*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 324–340.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid 1988.
- Kijewska A., *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 597–601.
- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 9–29.
- Martin del Blanco M., *Todo/nada*, w: *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos 2000, s. 1453–1464.
- Niziński R.S., *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karola Bartha*, Poznań 2012.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999.
- Świtkiewicz-Blandzi A., *Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego w wybranych dziełach Grzegorza Palamasa*, 2013 [praca doktorska], https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/10301/1/Blandzi_doktorart_2013.pdf (dostęp: 25 kwietnia 2019).
- Teresa de Jesus, *Obras completas*, Madrid 1984.
- Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, Matriti MCMLXIII.

Streszczenie
Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego
u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża.
Różnice i podobieństwa

W terminologii związanej z doświadczeniem mistycznym często pojawiają się takie terminy, jak nicość, pustka, ciemność, niewiedza. W różnych koncepcjach mistyki mają one inne znaczenie. Artykuł analizuje użycie tych pojęć u św. Jana od Krzyża oraz Dionizego Areopagity. Dla Jana od Krzyża nicość powinna być utożsamiona z aktami nadprzyrodzonej wiary, nadziei oraz miłości. Dla Dionizego oznacza ona całkowite wyczyszczenie rozumu. Dionizy, w przeciwieństwie do Jana od Krzyża, koncentruje się przede wszystkim na doskonaleniu rozumu, pomijając doskonalenie woli. O ile dla Jana od Krzyża ciemność obecna w doświadczeniu mistycznym stopniowo maleje, o tyle dla Dionizego jest ona nieprzezwyciężalna. W ostatecznym rozrachunku powodem różnic jest odmienne podejście do stopnia transcendencji u obydwu autorów.

Summary
A comparison of the understanding of the negative aspect
of the mystical experience according to Dionysius the Areopagite
and Saint John of the Cross

When we talk about mystical experience, we often use such words like nothingness, emptiness, darkness and lack of knowledge. Different schools of spirituality understand these terms in different ways. This article is trying to analyze the meaning of these terms used by saint John of the Cross and Dionysius the Areopagite. For John of the Cross nothingness is produced by the acts of supernatural faith, hope and love. Dionysius, contrary to John of the Cross, stresses purification of our reason only, while John of the Cross embraces in the process of purification of the will other faculties, too. For John of the Cross the impression of darkness in the mystical experience at the end of the process of purification is getting milder and a person gains some knowledge of God. For Dionysius the darkness cannot be overcome. The final reason of the difference between these two masters of spirituality is different understanding of the degree of the transcendence of God.