

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK
(Białystok)

ELEMENTY IRRACJONALNE W JANA OD KRZYŻA OBRAZIE BOGA

Można uznać za prawdopodobne twierdzenie Leszka Kołakowskiego, że mistyczna negacja świata jest zapośredniczona przez wcześniejszą negację podmiotu, który z natury uznaje świat za przedmiot swoich dążeń¹. Z równym stopniem słuszności można by powiedzieć, że również mistyczne wyobrażenie Boga jest zapośredniczone przez autonegację podmiotu, a mianowicie w ten sposób, że negacja jakichś elementów człowieczeństwa w wierzącym (czy mistyku) posiada odpowiednik w formie obrazu Boga negującego te elementy. Czy nie dotyczy to w szczególnym stopniu religii chrześcijańskiej, według której we Wcieleniu nastąpiło istotne związanie boskości z człowieczeństwem?² Można zaproponować następujące związki: afirmacja jakichś elementów samego siebie skłania człowieka do stworzenia afirmatywnego obrazu Boga, Boga, który miłuje człowieka w tych afirmowanych elementach i *per analogiam*, także przypuszczalnie w innych; i odwrotnie, negacja (czy autonegacja) określonych elementów człowieczeństwa skłaniałaby, jak zostało powiedziane, do myślenia o Bogu jako istoty negatywnie usposobionej do tych elementów i *per analogiam*, także przypuszczalnie do innych. Te związki myślowe dają się skonstatować u różnych myślicieli chrześcijańskich. Augustyn głosząc *całkowite* zepsucie natury ludzkiej przez grzech pierworodny, głosi zarazem irracjonalny obraz Boga obecny w nauce o predestynacji czy o potępieniu wiecznym dzieci nieochrzczonych (w tym przykładzie istnieje zresztą logiczny

¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, WN PWN, Warszawa 1997, s. 330.

² Karl Rahner twierdzi w tym kontekście, że jeżeli Bóg stał się człowiekiem i nim pozostanie na wieczność, wszelka teologia pozostanie na zawsze antropologią. K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'incarnation, Ecrits théologiques*, 3, DDB, Paris 1963, s. 92–95.

związek między pojęciami antropologicznymi a teologicznymi; ale nie zawsze powinniśmy tych związków się spodziewać). U Pseudo-Dionizego teologia negatywna związana jest z niskim mniemaniem o wartości człowieka – autor ten traktuje boski zamysł zbawienia człowieka jako „niezrozumiały”³. Czyż Pascala *le moi haïssable* nie koresponduje z jego *Dieu caché*? I odwrotnie: czyż wiara w dobroć natury ludzkiej nie koresponduje z wiarą w możliwość poznania istnienia i własności Boga, miłującego Boga religii chrześcijańskiej – jak to ma miejsce u Tomasza?

Te spostrzeżenia mogą znaleźć twórcze rozwinięcie w odniesieniu do myśli Jana. Dominujący obraz Boga, jaki wyłania się z jego refleksji jest obrazem Boga miłującego. Negacja zdecydowanej większości działań człowieka w nocy ciemnej toczy się u mistyka w kontekście podkreślania miłości Boga – fakt ten jest niewątpliwy i znajdziemy setki przykładów podkreślania przez Jana tej miłości. Z drugiej strony należałoby się spodziewać, że negacja wartości działań ludzkich, jaka założona jest zarówno w nocy czynnej, jak i biernej, *powinna* prowadzić do pojawienia się wypowiedzi o Bogu, które akcentują elementy boskości pozostające w fenomenologicznym związku z tą negacją – do pojawienia się wypowiedzi akcentujących elementy irracjonalne, przerażające, uwydatniające straszliwy majestat boski. Pierwsze zastosowanie tej zasady znajdziemy w tym, co tak bardzo podkreśla Jan – w jego teologii negatywnej. Teologię negatywną można by zinterpretować filozoficznie jako zakorzenioną w negacji czy autonegacji podmiotu, który ją uznaje w ten sposób, że wydaje się ona pewnym podsumowaniem procesu negacji siebie, który na drugim niejako poziomie uwarunkowany jest teologicznie, mianowicie uświadomieniem sobie braku troski Boga o cielesne i emocjonalne problemy jednostki. Teolog negatywny uświadamia sobie – a czyni to, jak widzieliśmy, zarówno Eckhart, jak Jan od Krzyża – że sfera doczesna jest nie do uratowania, że nie może być uratowana (oszczędzona, uleczona, zaafirmowana) przez Boga nawet w wyniku modlitw błagalnych, które w końcu zostają niewysłuchane i niejako zlekceważone. W tym sensie aspiracje biologiczno-psychiczne życia ludzkiego stają się niezrozumiałe, a tym samym, jako niezrozumiałe musi zostać oznaczony ten, który uprzednio w fundamentalnej definicji teistycznej został i jest określany jako Stwórca i Opiekun wszystkiego.

Dlatego można powiedzieć, że apofatyczność zdaje się być zagrożeniem dla teistycznej religijności. Niepoznawalność Boga bowiem, *calkowita* niepoznawalność Boga, jaką nasi mistycy niekiedy głoszą, oznacza właściwie, że człowiek pobożny nie wie, ku jakiemu zasadniczo Bogu zwraca swoje modlitwy, co w konsekwencji musi podważać jej motywację. Sytuacja jest o tyle paradoksalna, że mistycy ci dążą do zjednoczenia z Bogiem, a w dążeniu tym posiadanie jakiejś wiedzy o Bogu

³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, 1, 3, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 142.

wydawałaby się niezbędne i samooczywiste. Na ten paradoks wskazuje Jan Andrzej Kłoczowski, który rozwiązuje go przez wskazanie nie na poznanie, ale na miłość jako element jednoczący. „Nawet książe teologii scholastycznej, Tomasz z Akwinu – pisze Kłoczowski – mocno podkreślał, że wola kocha Boga takim, jaki jest, natomiast rozum poznaje Boga tylko w bardzo niedoskonały sposób”⁴. Otóż argument Kłoczowskiego wydaje się trudny do przyjęcia, gdyż niepoznawalność Boga, jaką głoszą przynajmniej omawiani przez nas mistycy jest całkowita, a to oznacza, iż człowiek stojąc przed Bogiem stoi przed całkowitą niewiadomą, która z natury jest w stanie wywołać jedynie lęk, a nie miłość⁵. Jest chyba znamienne i zgoła nieprzypadkowe, że Teilhard de Chardin skarży się, iż głównym złem jego czasów jest utrata nadziei na osobowość Boga⁶ i że miłość umiera, jeżeli pozostaje jedynie w kontakcie z istotą bezimienną⁷. Deirdre Carabine określa ideę niepoznawalności Boga występującą na Zachodzie jako „schizofreniczną” i przeciwstawia ją koncepcji prawosławia⁸. Nietzsche, odnosząc się do pascalskiej idei *Deus absconditus*, przynosi również, jak się zdaje, trafne intuicje, kiedy pisze: „Prze-czuwał on [Pascal] niemoralność pojęcia ‘deus absconditus’, i lękał się i wstydził wyznać to przed sobą: więc podnosił głos jak człowiek, który się boi”⁹. Ale to nie teologia negatywna prowadzi do przerażenia, ale, jak się wydaje, jest raczej odwrotnie: to ten stan psychiczny leży u źródeł teologii negatywnej. I tak jak pascalskie przerażenie *Deus absconditus* rodzi się niewątpliwie jako korelat jego przerażeniem z odkrycia *le moi haïssable*, tak samo sanjuanistyczny *Deus absconditus* rodzi się najprawdopodobniej ze wszystkich przesłanek antropologicznych, jakie legły u źródeł czynnej i biernej nocy ciemnej. Bez względu jednak na istotne

⁴ J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 188.

⁵ Zachodzi również pytanie, czy wskazanie na miłość jako na rozwiązanie zasygnalizowanego paradoksu nie prowadzi do jego pogłębienia. Miłość bowiem doświadczana ze strony miłowanego jest źródłem *wiedzy* o miłującym. Wskazanie na miłość wyakcentowałoby niezrozumiałość głoszenia idei niepoznawalności Boga w kontekście potencjalnie najbardziej intymnego i najbliższego kontaktu z Bogiem przewidywanego w akcie mistycznym.

⁶ H. de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, Doubleday, Garden City, New York 1968, s. 167–76.

⁷ Zob. H. D. Egan, *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism*, „Theological Studies”, 39:3 (1978), s. 401.

⁸ W prawosławiu tacy autorzy jako Szymon Nowy Teolog czy Grzegorz Palamas mają przezwyciężać ową „schizofrenię”, odróżniając niepoznawalną istotę boską i poznawalne energie boskie, i tak unikając radykalnej przepaści między myślą ludzką a pojęciem Boga. Zob. D. Carabine, *Apophysis East and West*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale”, 55 (1988), s. 5–29. Deirdre Carabine jest autorką szerszego opracowania na ten temat: D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena*, Peeters W. B. Eerdmans, Louvain 1995.

⁹ Morgenröte, 91. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin – New York 1980.

korzenie idei teologii negatywnej jest zrozumiałe, że Bóg niezrozumiały, tak jak każdy byt niezrozumiały, nie jest zasadniczo w stanie wywoływać uczucia miłości – co więcej, jest chyba ostatnim bytem, który byłby w stanie wywołać miłość do siebie. Odwrotnie, byt niezrozumiały z pewnością wywołuje odczucie strachu.

Rzeczywiście stwierdzamy, że w pismach Jana w towarzystwie tez o dobroci i miłości Boga występuje przerażająca teza, że Bóg jest egocentrykiem skupionym wyłącznie na miłości samego siebie. Rzecz paradoksalna: rzecz, o którą obwiniamy ludzi i siebie zostaje podniesiona do rangi doskonałości Boga: Bóg „nie kocha niczego poza sobą”¹⁰. Mistykowi nieustannie towarzyszy świadomość „straszliwej potęgi i mocy” Boga¹¹. Noc prowadzi do rozkoszy zjednoczenia, ale dzieje się to tylko przez „straszliwe właściwości”¹² nocy – właściwości, na które Bóg skazuje dusze i sam je wręcz zadaje. Niszcząca moc Boga jest powodem określenia go jako potwora: „Działanie [Boga] to tak rozbija i roztrząsa samą substancję duszy, tak ją zanurza w głębokiej i gęstej ciemności, że dusza czuje się tu całkowicie zmiażdżona i obalona na twarz. Widok jej własnej nędzy jest dla niej jakby okrutną śmiercią duchową. Czuje się, jakby była połknięta przez jakiegoś potwora (...)”¹³. Widok Boga ze względu na jego potęgę i chwałę może miażdżyć, gdyż, jak powiada Jan – a co przypomina słynny aforyzm Nietzschego – „chwała bowiem, jeśli nie uwielmożnia tego, kto w nią patrzy – to go miażdży”¹⁴. Bóg zasadniczo łączy w sobie delikatność, ale też straszność:

O tchnienie łagodne! O, Słowo, Synu Boży, powiedz, jak możesz być tak słodkim i delikatnym tchnieniem, jak możesz dotykać tak mile i czule będąc tak straszny i potężny?¹⁵.

Ręką tą (...) jest liतोściwy i wszechmogący Ojciec. (...) O rękę, tym miększa dla mej duszy, że jej dotykasz, pieszcząc łagodnie. Gdybyś się bowiem silniej oparła, zmiażdżyłabyś świat cały, na samo bowiem twe spojrzenie trzęsie się ziemia (*Ps 103, 32*), drżą narody i kruszą się góry (*Ha 3, 6*)¹⁶.

W niektórych miejscach swych pism Jan radykalnie podkreśla straszliwy aspekt Boga, wiążąc go z tematem ważnym, gdyż związanym z samym charakte-

¹⁰ Pieśń duchowa, 32.6. Wszystkie cytaty z Jana w tym artykule oparte są na: Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum. B. Smyrak, wydanie IV, przejrzone i poprawione, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

¹¹ *Pieśń duchowa*, 14/15.4.

¹² *Noc ciemna*, 2.10.10; 1.8.2; 2.1.1.

¹³ Tamże, 2.6.1; podkr. moje – Z.K.

¹⁴ *Żywy płomień miłości*, 4.11.

¹⁵ Tamże, 2.17.

¹⁶ Tamże, 2.16.

rem *unio mystica*, mianowicie ze znakami nadprzyrodzonymi. Aspekt ten ujawnia się również w opisie stosunku Boga do pogan.

Przypatrzymy się najpierw znakom nadprzyrodzonym w formie poznania nadprzyrodzonego cielesnego, jakie realizuje się przez „mowy i widzenia pochodzące od Boga”¹⁷. Faktem fundamentalnym jest to, że Jan nie neguje ich istnienia. Nie neguje również tego, że Bóg *de facto* komunikuje się przez te znaki. W ujęciu mistyka problem mieści się jedynie w trudności ich zrozumienia przez ludzi. Fakt, na który chcielibyśmy w tym miejscu zwrócić uwagę to jego opis przyczyn tych trudności, a ściślej obraz Boga, jaki w kontekście opisu tych trudności się zarysowuje. Obraz ten pozostaje w sprzeczności z dominującymi w jego myśli mistycznej wypowiedziami o delikatnej i miłosiernej naturze Boga. Przyjrzyjmy się trudnościom, jakie Jan sygnalizuje w znakach nadprzyrodzonych i ludzkiej ich percepcji. Otóż mystyk powiada, że Bóg co prawda mówi do ludzi, ale jego mowa bywa niezrozumiana, przy czym niezrozumienie to wynika z ludzkiej niezdolności i zmienności przyczyn, na których dany znak się opiera. Mistyk wychodzi z założenia, że język Boga i język człowieka różnią się ze względu na nieskończone różnice ontologiczne między bytem boskim a bytem ludzkim:

Dzieje się tak dlatego, że Bóg, niezmierny i niezgłębiony, zwykł posługiwać się w swoich prorocत्वach, słowach i objawieniach innymi drogami, odmiennymi pojęciami i myślami od tych sposobów, według których my zazwyczaj rozumiemy¹⁸.

Bóg przemawia w mądrości ust swoich a nie ludzkich, i w innym języku niż nasz¹⁹.

Tak więc np. prorok Jeremiasz sądził, że Bóg przez swoją mowę obiecał Izraelitom pokój, a jednak Izrael dotknęła wojna i klęska; zdaniem Jana nastąpiło tu niezrozumienie poznania nadprzyrodzonego, bo kiedy Bóg obiecał pokój, miał na myśli pokój, jaki dokona się między człowiekiem a Bogiem poprzez Mesjasza, Jezusa Chrystusa²⁰. Z kolei zmienność przyczyn, na których dany znak się opiera sprawia, że Bóg wydając jakąś zapowiedź odnośnie przyszłości opiera się na aktualnym stanie rzeczy (np. złym moralnie postępowaniu ludzi); jeżeli jednak ten stan rzeczy ulegnie zmianie, zapowiedź może się nie spełnić. Kluczowe dla naszego argumentu jest to, że właściwie *tylko Bóg wie*, czy ten stan rzeczy trwa czy się zmienia, więc tylko on, a nie człowiek, jest w stanie ocenić, do jakiego stopnia zapowiedź się spełni, czyli w którym momencie od jej wypowiedzenia zapowiedź ta jest nadal prawdziwa:

¹⁷ *Droga na Górę Karmel*, 2.19. *Wstęp*.

¹⁸ Tamże, 2.19.1.

¹⁹ Tamże, 2.19.6.

²⁰ Tamże, 2.19.7. Przykłady innych pomyłek w rozumieniu objawień Boga, tamże, 2.19.3–4.

(...) Chociaż Bóg objawi lub powie duszy coś złego czy dobrego, dotyczącego jej czy innych i rzecz ta sama w sobie jest pewna, odmienić się to może poniekąd albo i nie spełnić wcale, stosownie do zmiany, która zajdzie albo w tej duszy, albo w przyczynie, na której Bóg się opierał. Więc może się coś nie spełnić tak, jak się spodziewano, a niejednokrotnie tylko sam Bóg będzie znał tego przyczynę²¹.

Czasami Bóg wyjaśnia przyczyny, a zatem tym samym również i zapowiedź staje się jasna. Dla nas ważny jest fakt, że w obu przypadkach rozum człowieka pozostaje bezsilny wobec zrozumienia znaków od Boga: „Wszelako czy Bóg wyjaśnia czy nie, nie można w tych sprawach być pewnym zrozumienia. Nie można bowiem zrozumieć całkowicie ukrytych w słowach Boga prawd i różnorodności znaczeń”²². Z jednej strony zatem Jan uznaje istnienie boskich znaków nadprzyrodzonych przekazywanych ludziom, z drugiej wskazuje na konieczność dystansu do nich ze względu na możliwości błędu²³. Zauważmy jednak, że sądy o trudności rozumienia znaków są u mistyka oparte w zasadzie na tezach, które są sprzeczne z twierdzeniami najbardziej dlań fundamentalnymi. Trudności te wynikają bowiem z wyobrażenia Boga, który posiada wyraźne cechy *radykałnie irracjonalne*. W ujęciu mistyka Bóg mówiłby do jakiegoś konkretnego człowieka o sprawach, jakich człowiek ten *z natury* nigdy nie mógłby zrozumieć; człowiek sądziłby, że Bóg zwraca się do niego jako do *godnej szacunku osoby*, gdyż właśnie sam fakt mówienia Istoty Najwyższej do człowieka zakładałby niezwykle wielki szacunek dla niego, podczas gdy z punktu widzenia Boga człowiek ten byłby jedynie *narzędziem* do przekazu wiedzy, która byłaby zrozumiała dla kogoś zupełnie innego, np. żyjącego kilkaset czy kilka tysięcy lat później. Trudno bowiem inaczej niż jako skrajnie irracjonalną zinterpretować taką mowę Boga, w której odpowiada on na egzystencjalne potrzeby i pytania Jeremiasza i jego ludu w formie wypowiedzi, która pozornie czyni zadość tym potrzebom, de facto jednak odnosi się do zupełnie innych wydarzeń; prośby Jeremiasza do Boga wynikały jednak z jego własnego konkretnego lęku i konkretnej potrzeby pomocy. Byłoby trudno tutaj nie uwzględnić możliwości zinterpretowania tej sytuacji jako kłamstwa. Jeżeli zgubiłbym się w lesie, a zaufany i doskonale znający las przewodnik na moją rozpaczliwą prośbę wskazałby mi drogę wyjścia z niego – podczas gdy de facto wskazywałby drogę wyjścia z innego lasu i dla kogoś innego – naturalnie jego wskazówkę musiałbym zinterpretować jako kłamstwo. Te same uwagi dadzą się odnieść do zapowiedzi, w których, jak powiedziano, nic z tego, co Bóg zapowiada, nie musi być prawdziwe,

²¹ Tamże, 2.20.3; podkr. moje – Z.K.

²² Tamże, 2.20.5.

²³ Tamże, 2.21.7.

bo właściwie nikt oprócz Boga, nie wie, czy stan rzeczy, który wywołał zapowiedź, zmienił się czy też się nie zmienił.

Nie chodzi tutaj o to, czy taki dialog między Bogiem a Jeremiaszem faktycznie miał miejsce albo też jaki był jego obiektywny sens. Ważne jest dla nas to, że Jan najwyraźniej uważa go za faktyczny i że interpretuje go *de facto* w omówionym irracjonalistycznym duchu. Można więc postawić tezę, że w tej mierze, w jakiej Jan afirmuje owe „zakłócenia w komunikacji”, odnawia „demoniczne” (w rozumieniu fenomenologii religii) aspekty Boga Starego Testamentu. Poczyńmy w tym miejscu niezbędną uwagę wyjaśniającą z zakresu fenomenologii religii. Otóż historycznie rzecz biorąc, idea boga pojawiła się stosunkowo późno w dziejach religii²⁴. Wywodzi się z pierwotnego pojęcia demona, które posiada zarówno cechy dobre jak złe – demon może zostać bogiem, jeżeli nie zostanie diabłem²⁵. Stąd pojęcie boga w religii indyjskiej *deva* ma leksykalny odpowiednik w religii irańskiej w postaci diabła – *daeva*. Bogowie, którzy początkowo byli demoniczni stali się bogami *sensu stricte* (a więc istotami zasadniczo człowiekowi przychylnymi) *poprzez nabycie cech racjonalności i etyczności*. W wyobrażeniach pierwotnych dominuje zatem *polidemonizm*, w którym nie da się rozróżnić między bogiem a demonem; dopiero w procesie „racjonalizacji” i „etyzacji” wytworzyły się stopniowo dwie kategorie istot nadprzyrodzonych: coraz to doskonalszych bogów oraz coraz to bardziej złośliwych demonów. Ostatecznie złośliwość demoniczna zostaje tak radykalizowana, że powstaje postać diabła – diabła reprezentującego radykalne zło, nie mieszczące się w pojęciu Boga. Jak zauważa Gerardus van der Leeuw, pewne ślady demoniczne pozostają w postaciach bogów rozwiniętych religii: Apollo jest sprawcą zarazy, zaś Jahwe, w którego istotę Żydzi włączyli wszystkie niesamowite moce, ma również wiele wspólnego z demonem²⁶. Dla nas najważniejszy jest fakt, iż fenomenologicznie rzecz ujmując, moce demoniczne są wyrazem nieokreślonego lęku przed czymś nieobliczalnym i bezplanowym, co nie troszczy się o mój rozum ani moralność²⁷.

Wróćmy do argumentów Jana. Fakt, że niektóre aspekty myśli Jana można interpretować jako odnowienie starotestamentowego, „demonicznego” obrazu Boga, uwidacznia się również od innej strony. W przypadkach niezrozumianych wypowiedzi Boga, które są argumentem mistyka na rzecz niezrozumiałości znaków nadprzyrodzonych w ogóle, wszystkie z nich mogłyby być właściwie doskonale

²⁴ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 144.

²⁵ Tamże, s. 181.

²⁶ W ujęciu Van der Leeuwa, ta sama uwaga dotyczy w pewnym stopniu Boga chrześcijańskiego objawienia, gdyż predestynacja i arbitralność łaski nadaje mu pierwiastek demoniczny. Tamże, s. 182.

²⁷ Tamże, 177.

zrozumiane przez ludzi, gdyby nie zabrakło kilku wyrazów, które by mogły prosto ujednoznaczyć wypowiedź. We wszystkich omawianych przez Jana wypowiedziach brakuje tych specyfikacji i dlatego można by rzec, że to nie na ludzką nieudolność należałoby zrzucić ich niezrozumienie przez ludzi. Np. Jan podaje taki przykład: „Przypuśćmy, że jakimś świętemu, prześladowanemu przez nieprzyjaciół, powiada Pan Bóg: Wybawię cię od wszystkich twoich nieprzyjaciół. Przepowiednia ta może być najprawdziwszą, a mimo to zdarzyć się może, że nieprzyjaciele zwyciężą tego człowieka i przyprawią go o śmierć. Zawiódłby się na niej ten, kto by taką obietnicę rozumiał po ziemsku. Pan Bóg bowiem może tu mówić o prawdziwym oraz najbardziej istotnym wybawieniu i zwycięstwie, czyli o wiecznym zbawieniu”²⁸. Otóż, jak łatwo zauważyć, gdyby wypowiedź Boga brzmiała: „Wybawię cię od wszystkich twoich nieprzyjaciół, ale stanie się to w formie zbawienia wiecznego, które nastąpi po twojej śmierci”, nie byłoby większych problemów po stronie człowieka z właściwym zrozumieniem mowy Bożej – w każdym razie człowiek wiedziałby, że mowa Boga nie odnosi się do jego partykularnej sytuacji tu i teraz, i nie uległby gorzkiemu zawodowi. Podobnie gdyby Bóg obiecał Jeremiaszowi nie pokój *tout court*, ale pokój między ludźmi a Bogiem poprzez czyny przyszłego, za kilkaset lat żyjącego Mesjasza, również ta wypowiedź byłaby względnie zrozumiała. Lud izraelski nie liczyłby na pokój w czasach sobie współczesnych jako na pokój obiecany przez Boga i nie mógłby popełnić błędu niezrozumienia, o którym Jan pisze.

Jak się wydaje, gdybyśmy posługiwali się kategoriami mistyka hiszpańskiego, moglibyśmy unieważnić irracjonalne rysy w jego obrazie Boga, gdybyśmy przyjęli inną propozycję interpretacji biblijnych wypowiedzi Boga, czy szerzej wszelkich wypowiedzi Boga (wszak mistyk uwzględnił w swojej analizie również rzekome wypowiedzi Boga, jakie czerpie z doświadczenia duchowego swojego i innych osób), propozycję, której wszakże mistyk nie przedstawia. Interpretacja ta mogłaby iść w kierunku wykazania, że nie jest tak, iż wypowiedzi Boga i kłamliwe wypowiedzi szatana występują niezależnie od siebie, ale że – z racji jedności świata duchowego, wzajemnego przenikania się wszystkich duchów, o którym zresztą mówił Eckhart²⁹ – te drugie jakoś nakładają się na te pierwsze, że jedne i drugie są włóknami tworzącymi tkaninę życia. Prowadziłoby to do wniosku, że Bóg co prawda mówi, ale czasem mówi sam, a czasem szatan wplata w wypowiedzi Boga swoje własne akcenty i tony. W ten sposób niektóre wypowiedzi Boga byłyby niezrozumiałe nie z zasady, ale z przypadku. Uznając jednak, że wypowiedzi Boga i wypowiedzi

²⁸ *Droga na Górę Karmel*, 2.19.12.

²⁹ Zob. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, *Kazanie* 76, s. 423–424.

szatana występują odrębnie i niezależnie od siebie, Jan nie może przedstawić takiej interpretacji.

Problemu nie rozwiązuje, ale przeciwnie jeszcze bardziej go zaostrza, rozwiązanie zaproponowane przez mistyka. Skoro mowy i wizje Boga są tak mylące, dlaczego Bóg się nimi posługuje?³⁰ Na to pytanie Jan odpowiada ogólną argumentacją, która ma na celu zachowanie pomimo wszystko racjonalnego obrazu Boga, a której przedmiotem staje się również medytacja dyskursywna. Argumentacja Jana idzie w kierunku wykazania, że zmysłowość – w której jakoś zakorzeniona jest większość krytykowanych przez mistyka znaków nadprzyrodzonych – jest koniecznym, ale jedynie *początkowym* etapem na drodze zjednoczenia, że Bóg wprowadza duszę stopniowo w arkana duchowości i na początku, ze względu na naturalną słabość duszy, posługuje się zmysłowością, aby ją zachęcić do drogi duchowej:

Bóg dla podniesienia duszy z głębi jej ostateczności do drugiego ostatecznego kresu, tj. do wzniosłości zjednoczenia z Sobą, czyni to stopniowo, łagodnie i odpowiednio do właściwości duszy. Wiadomo bowiem, że właściwy duszy porządek poznawania polega na formach i obrazach rzeczy stworzonych, a sposób jej poznawania i nabywania wiedzy odbywa się przez zmysły. Bóg więc, by duszę podnieść do najwyższego poznania, musi w delikatny sposób zacząć od sięgnięcia najniżej, od krańca zmysłów duszy, aby odpowiednio do jej właściwości zaprowadzić ją do drugiego krańca – swojej mądrości duchowej, nie podpadającej pod zmysły³¹.

Problem jednak w tym, że tak określoną pedagogikę Boga trzeba by określić jako wysoce dyskusyjną, skoro, jak twierdzi Jan, znaków nadprzyrodzonych cielesnych nie można ocenić pod względem ich prawdziwości – skoro nie można orzec, czy znaki te są prawdziwe czy fałszywe:

Albowiem niskość i małe udoskonalenie duszy wymagają, aby duch postępował za pośrednictwem łupiny tych *rzeczy* zmysłowych, dobrych w sobie, a więc przez poszczególne akty i przez przyjmowanie po kąsku udzielań duchowych; wówczas doszedłszy do nawyknienia w tym, co duchowe, zdoła się podnieść do istoty ducha, która obca jest wszelkiej zmysłowości³².

Gdyby jednak „kąski” te były tak wątpliwe i tak narażone na niebezpieczeństwo oszustwa, jak Jan je gdzie indziej opisuje, to dusza właściwie nie powinna by niczego przyjmować od Boga. Niewątpliwie uwagi mistyka zachowują ważność dla

³⁰ *Droga na Górę Karmel*, 2.17.1.

³¹ Tamże, 2.17.3.

³² Tamże, 2.17.5.

określenia wartości medytacji³³, ale nie dla znaków nadprzyrodzonych; problem w tym, że Jan stosuje je do wyjaśnienia posługiwania się przez Boga tymi znakami:

(...) Rzeczy zmysłowe i poznanie, jakie duch przez nie może nabyć, są jakby ćwiczeniem dziecięcym. Gdyby więc dusza trzymała się ich zawsze i nie wyzbyła się ich, nie przestałaby nigdy być małym dzieckiem. (...) Gdy bowiem trzyma się łupiny zmysłowej, będącej jakby dziecięcym poznawaniem, nie dojdzie nigdy do istoty ducha i nie stanie się mężem doskonałym. Aby wzrosnąć w życiu duchowym, nie powinna dusza chcieć przyjmować wspomnianych objawień, choćby je nawet Bóg poddawał. Bo i dziecko, w miarę jak wzrasta, odsuwa się od piersi i przyzwyczajają się do pokarmu bardziej pożywnego i mocniejszego³⁴.

Zauważmy, że jeżeli przyjmowanie formy zmysłowej (także w postaci objawień) byłoby ćwiczeniem dziecięcym, oznaczałoby to, że dziecko, właśnie dlatego że otrzymuje nadprzyrodzone znaki cielesne, na samym początku otrzymywałoby jak najbardziej niebezpieczną i szkodliwą strawę! Z rozumowań Jana wynika zatem niekonsekwencja, której nie dostrzega i nie usuwa: w jej świetle Bóg przekazujący znaki nadprzyrodzone początkującym na drodze duchowej dlatego, aby im pomóc, okazuje się *de facto* Bogiem bardziej przerażającym niż pomocnym, gdyż mówi do osób takim językiem, na którego zrozumienie są one z racji swojego małego doświadczenia jak najmniej przygotowane.

Przypatrzmy się na koniec kwestii opisu stosunku Boga do pogan, który również ujawnia irracjonalny i przerażający rys w sanjuanistycznym obrazie Absolutu. Opis ten pojawia się na marginesie Jana analizy dóbr moralnych. Mistyk stwierdza, że u źródeł posiadania dóbr doczesnych leżą określone dobra moralne i że dobra doczesne uzyskane w ten sposób stały się udziałem niektórych pogan. Starożytni filozofowie i władcy na przykład nie mogli wprawdzie osiągnąć nagrody życia wiecznego, ale za zasługi moralne Bóg nagradzał ich dobrami doczesnymi, takimi jak sława, cześć, potęga, pokój. Za sprawiedliwe prawo Bóg nagroził Rzymian władztwem nad całym światem. „Tym sposobem – powiada Jan – dawał im nagrodę doczesną za dobre obyczaje, nie byli bowiem zdolni osiągnąć nagrody wiecznej”³⁵. Jak łatwo można dostrzec, straszliwy aspekt Boga ujawnia się w tym poglądzie w formie ukrytego założenia o *de facto* *zupełnie obojętnej* postawie Boga wobec pogan, którzy okazali się moralnie dobrzy. Nie będąc zdolni osiągnąć nagrody wiecznej z powodu nieznamośności nauki Chrystusa, otrzymali jedynie dobra

³³ To zdanie wskazuje, że cała argumentacja Jana uczyniona została z myślą o obronie medytacji (dyskursywnych), czyli właściwie Jan broni innej tezy niż ta, którą deklaruje. Zob.: „W miarę jednak, jak podnosi się duchowo przez obcowanie z Bogiem, ogołaca się i wyzbywa dróg zmysłowych, tj. rozmyślań i rozważań obrazowych”; tamże, 2.17.5.

³⁴ Tamże, 2.17.6.

³⁵ Tamże, 3.27.3.

doczesne. W rozumowaniu tym Jan nie mówi nic o dwóch istotnych, *rozstrzygających* kwestiach. Mistyk nie mówi najpierw o tym, że nieosiągnięcie nagrody wiecznej jest jednoznaczne z wymierzeniem im miejsca *w wiecznym piekle*. Cóż znaczą choćby największe dobra doczesne, jeżeli po nich następuje kara straszliwa, gdyż wieczna, bez możliwości odwołania, nadziei i zmiany? Czyż wyznaczając Bogu rolę sprawiedliwego dawcy dóbr doczesnych osobom, które za niewiele lat życia skąże na straszliwe wieczne męki, nie jest przypisywaniem Bogu de facto cech sarkastycznych i w najwyższym stopniu złośliwych? W tym sanjuanistycznym opisie Bóg ujawnia owe cechy zwłaszcza w drugim uderzającym fakcie, że kara wieczna ma być wymierzona dobrym poganom właściwie za winę, której w żadnym wypadku nie mogli byli zaciągnąć: nie mając w zdecydowanej większości przypadków możliwości poznania nauki Chrystusa, nie byli oni w stanie naukę tę odrzucić. Jak więc widzimy, Bóg w tym ujęciu postępujący wbrew sprawiedliwości i rozumowi, okazuje się straszliwy i irracjonalny³⁶ – a staje się nim tym bardziej, im bardziej Jan o tej niepokojącej boskiej dystrybucji dóbr mówi spokojnie i bez poczucia przerażającego dramatu mającego się toczyć za jej kulisami³⁷.

³⁶ Trzeba by przyznać, że drastyczność tego rodzaju postawy wobec pogan u Jana może zostać niejako złagodzona faktem jej powszechnego niemal akceptowania w całej historii chrześcijaństwa do końca XIX wieku. Wyjątkiem byłaby tu postawa niektórych renesansowych humanistów. W *Convivium religiosum* (jednej z rozmów *Colloquia familiaria*) Erazma z Rotterdamu jeden z rozmówców mówi, że nie może powstrzymać się od modlitwy do Sokratesa jako do świętego („*Sancte Socrates, ora pro nobis*”). Również Cyceon, Katon i Plutarch, a także Horacy i Wergiliusz pojawiają się w tej pracy jako święci pogańscy. (J. Domański, *Erazm z Rotterdamu*, Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 206). Zaznaczmy, że jeszcze w połowie XX wieku m.in. stosunek Kościoła do religii nie-chrześcijańskich i wybitnych pogan jest przeszkodą dla Simone Weil, aby się ochrzcić. Zob. S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Znak, Kraków 1991, s. 36.

³⁷ Zupełnie inaczej, z całym poczuciem dramatyzmu, aczkolwiek również nie czyniąc aluzji do niesprawiedliwości w idei karania pogan z dalekich krajów za grzechy, których ci nie mogli popełnić (być może wzorcem była tutaj koncepcja grzechu pierworodnego, według której wszyscy potomkowie Adama i Ewy są ukarani, mimo że żaden z nich tego grzechu nie popełnił), odnosiła się do ich potępienia Teresa z Avila. Gdy „pewnego dnia – pisze Bruno Froissart – o. franciszkanin Maldonado po powrocie z Indii opowiadał przy kracie u św. Józefa w Awilii ‘o milionach dusz, które tam giną’ (...) Teresa, cała we łzach, usunęła się do jednej z pustelni, a jej żarliwość apostołska wzrosła niepomierne (...)”. B. Froissart, *Święty Jan od Krzyża*, tłum. zbior. Karmelitanek Bosych, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, s. 108.