

Gdy dom mój tonął już w głębokim uciszeniu”.

Chce przez to powiedzieć, „że gdy wyższa jej część, podobnie jak niższa, została uciśniona w swych pożądaniach<sup>236</sup> i władzach, dusza wyszła ku boskiemu<sup>237</sup> zjednoczeniu w miłości z Bogiem”. Obie jej części przeszły przez ciemną noc, toteż obie, „ze swymi władzami i namięnościami, osiągnęły pokój”. Dlatego wiersz ten wraca dwukrotnie. „Uciszenie i pokój domu duchowego stają się w pewien sposób habitualną i doskonałą własnością duszy (o ile pozwala na to obecne życie) dzięki substancjalnym doknięciom boskiego zjednoczenia...”. Oczyszczona, uspokojona i umocniona mogła wejść w zjednoczenie, które jest „boskimi zaślubinami duszy z Synem Bożym. Gdy obydwie części duszy uciśnią się i umacniają z wszystkimi domownikami, z władzami i pożądaniem<sup>238</sup>, wprowadzając je w uspienie i mleczenie co do wszystkich spraw niebieskich i ziemskich, Mądrość Boża łączy się bezpośrednio z duszą i wiąże ją z sobą nowym węzłem posiadania przez miłość... Do tego zjednoczenia nie można dojść bez głębokiego oczyszczenia... Kto by się wahał przed wejściem w noc dla szukania Umiowanego, kto nie chciałby przekreślić swej własnej woli i umrzeć dla siebie samego, a tylko pragnąłby Go znaleźć na łożu wygody, ten Go nie znajdzie nigdy”<sup>239</sup>.

W tej uszczęśliwiającej nocy dusza cieszy się niezamąconą, ukrytą kontemplacją, tak obcą i niezrozumiałą dla części zmysłowej, że już żąda rzecz nie może jej dosięgnąć ani zawrócić z drogi zjednoczenia. Duchowy mrok

<sup>236</sup> [Pierwotnie: „zachciankach”].

<sup>237</sup> [Pierwotnie: „nadprzyrodzonemu”].

<sup>238</sup> [Pierwotnie: „zachciankami”].

<sup>239</sup> Tamże, zakończenie strofy II, rozdz. 24, E. Cr., t. II, s. 131n. [NC II, 24].

tej nocy zaciemnia wszystkie siły wyższej części<sup>240</sup> duszy, która na nic nie może zwracać uwagi ani niczemu się oddać, oprócz Boga, ku któremu dąży. Zostaje uwolniona od wszystkich form, obrazów i spostrzeżeń, będących przeszkodą dla trwałego zjednoczenia. Nie znajduje pociechy i zadowolenia w świetle rozumu czy w przewodniku zewnętrznym. „Ciemne mroki pozbawiły ją wszystkiego<sup>241</sup>. Pozostała sama miłość, która płonie i kieruje jej serce do Umiowanego, miłość – siła poruszająca i przewodnik na samotnej drodze do Boga”<sup>242</sup>.

Na tym kończy się rozprawa o nocy ciemnej. Z ośmiu strof pieśni objaśniono tylko sześć. To objaśnienie ma dla nas znaczenie podwójne; dostarcza dalszych wiadomości na temat *istoty ducha* i ukazuje, że kontemplacja ciemna jest jednocześnie *śmiercią* i *zmartwychwstaniem* do nowego życia. Właściwe przedstawienie tego nowego życia, życia w zjednoczeniu, św. Jan od Krzyża ujął tu równie krótko jak w *Drodze na Górę Karmel*<sup>243</sup>.

## b) Dusza w królestwie ducha i duchów

### a) Struktura duszy: Duch Boży i duchy stworzone

Dusza, jako duch, należy do królestwa ducha i duchów. Posiada jednak własną strukturę: jest nie tylko ożywiającą formą ciała, wnętrzem czegoś zewnętrznego, lecz nawet w niej samej istnieje przeciwstawność „wnętrza” i „zewnątrza”<sup>244</sup>. Dopiero w swym wnętrzu – lepiej mówiąc,

<sup>240</sup> [Pierwotnie: „ciała”].

<sup>241</sup> [Pierwotnie: „wszelkiego oparcia”].

<sup>242</sup> Tamże, strofa III, rozdz. 25, [E. Cr., t. II, s. 133; NC II, 25].

<sup>243</sup> [Ostatnie zdanie zostało dopisane na marginesie].

<sup>244</sup> Należy pamiętać, że rozróżnienie to opiera się na obrazie przestrzennym jako metaforze czegoś, co nie ma nic wspólnego z przestżeniami. W istocie rzeczy dusza bynajmniej „nie składa się z części i nie ma

w swej istocie czy w swojej najintymniejszej głębi – dusza znajduje się u siebie. Naturalnym działaniem swych władz wychodzi z samej siebie na spotkanie świata zewnętrznego; w czynnościach czysto zmysłowych schodzi nawet poniżej siebie. Wchłania to, ku czemu wychodzi, i równocześnie w to zostaje wciągnięta, co z kolei decyduje o sposobie jej postępowania i w pewnym sensie ogranicza jej wolność. Chociaż świat zewnętrzny nie może przeniknąć do wewnętrznej głębi duszy, jednakże zdolny jest ją samą zatrzymać daleko od własnego centrum.

Wstępując ku Bogu, dusza wznosi się ponad samą siebie lub też zostaje ponad siebie wyniesiona. I wtedy właśnie dociera prawdziwie do swej najbardziej wewnętrznej głębi. Chociaż na pozór brzmi to jak sprzeczność, taka jest jednak istota rzeczy, wynikająca ze stosunku, jaki zachodzi między królestwem ducha a Bogiem.

Bóg jest czystym duchem, prawozorem wszelkiego bytu duchowego.<sup>245</sup> Dlatego ducha należyście rozumie jedynie Bóg. To zaś znaczy, że byt duchowy jest tajemnicą, która nas stale przyciąga, ponieważ jest tajemnicą naszego własnego bytu. Mamy do niej dostęp o tyle, że nasz własny byt

w niej przeciwstawienia wnętrza i zewnątrz” (*Zjwvy plomien' mihosci*, strofa 1, wers 3, *Obras*, t. II, s. 392n. [ZPM 1, 10]). [Następujące zdanie zostało przekreślone przez Edytę Stein: „Jan mówi o «wyższych siałach jej ciała», ewidentnie mające na myśli to, co zwykle nazywa wyższymi czy duchowymi siłami duszy. Zapewne możemy wnioskować na tej podstawie, że wszelkie siły duszy, zarówno zmysłowe, jak i duchowe, ujmował jako jej «ciała» i że zatem uznawał coś takiego jak «dusza duszy»”].

<sup>245</sup> Wszystko, co na temat bytu duchowego możemy tutaj jedynie zasygnalizować w kilku słowach, zostało szczegółowo przedstawione w jeszcze nie opublikowanym dziele autorki, zatytułowanym *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. [E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przekł. I.J. Adamska OCD, Kraków 1995 oraz Poznań 1995; przyp. red. pol.].

jest bytem duchowym. Mamy do niej dostęp także na gruncie wszelkiego bytu, gdyż wszelki byt jako sensowny i duchowo uchwytany<sup>246</sup> ma w sobie coś z bytu duchowego. W miarę jak poznajemy Boga, tajemnica ta odsłania się nam coraz bardziej, choć nigdy nie odsłoni się do końca, to znaczy – nie przestanie być tajemnicą.

Duch Boży sam dla siebie w pełni przejrzysty, może sobą najswobodniej władać (w tej nieograniczoności, którą posiada byt sam z siebie istniejący); wychodzi z siebie w sposób zupełnie wolny, a jednocześnie w sobie pozostaje. Wszelki inny byt pochodzi od Niego; Duch Boży go obejmuje, przenika, nad nim panuje. Duch stworzony jest ograniczonym obrazem Boga (we wszystkich wymiennych rysach): jako „odbicie” jest podobny do Boga, [anatomias] jako „ograniczony” jest Bożym „przeciwięstwem”; jest zdolny przyjąć Boga i w swej formie najdoskonalszej może się z Bogiem zjednoczyć we wzajemnym, wolnym, osobowym oddaniu.

Mówimy o *królestwie* ducha i duchów, jeżeli wszystko, co duchowe, posiada przynajmniej możliwość łączenia się ze sobą i tworzy część pewnej całości. Nazywamy to także królestwem *ducha*, gdyż „duch” obejmuje więcej niż poszczególne duchy; obejmuje mianowicie wszystko, co jest duchowe, a więc w pewnym sensie wszystko, co istnieje. Dodajemy tu jednak wyrażenie: królestwo *duchów*, albowiem w tym królestwie duchy, tzn. byty osobowe i duchowe, są najwyższe.

Na czele tego królestwa stoi Bóg, nieskończenie górujący nad wszelką duchowością i wszystkimi duchami. Duch stworzony o tyle jest zdolny wzniesić się aż do Niego, o ile wznosi się ponad samego siebie. Bóg jest Stwórcą

<sup>246</sup> [Słowa: „jako sensowny i duchowo uchwytany” są uzupełnieniem na marginesie].

i podtrzymuje w bycie każde istnienie; jest przyczyną istotną, wszystko podtrzymującą. Co się ku Niemu wznosi, zanurza się tym samym w bezpiecznym ucieszeniu.

*β) Stosunki duszy z Bogiem i z duchami stworzonymi*

Święty, nazywając Boga „miejscem spoczynku” duszy, używa obrazu przestrzennego, zapożyczanego z nauk przyrodniczych swojej epoki<sup>247</sup>. Według nich, ciała ciężą całą mocą do środka ziemi, punktu o największej sile przyciągania. Kamień we wnętrzu ziemi byłby już w pewnym punkcie spoczynku, lecz nie w jego najbliższym centrum, ponieważ posiada jeszcze zdolność, siłę i dążność, aby lecieć dalej, aż do zatrzymania się w środku Ziemi. Tak samo dusza znajduje w Bogu swój ostateczny i najbliższy punkt spoczynku, „odkąd ze wszystkich sił Boga poznaje, miłuje i Nim się cieszy”. W tym życiu nigdy nie osiągnie tego w sposób doskonały. Gdy przez łaskę Bożą dusza jest w swoim miejscu spoczynku, nie znajduje się przez to wcale w swoim najbliższym centrum, ponieważ może wciąż głębiej wnikać w Boga. Siłą pociągającą ją ku Bogu jest miłość, a ta może na ziemi ciągle wzrastać. Im jest większa, tym bardziej zakorzeniona jest w duszy i tym bardziej dusza w swoim wnętrzu ogarnięta jest Bogiem. Są to szczeble drabiny, po której wznosi się ona aż do zjednoczenia z Nim. Im wznosi się wyżej, tym niżej zstępuje w głąb siebie samej; zjednoczenie dopełnia się w samej głębi duszy, u najbliższej podstawy duszy<sup>248</sup>. Jeśli

<sup>247</sup> *Żywy płomień miłości*, strofa I, wers 3, *Obraz IV* [BMC 13], s. 13 oraz I 14n. [ZPM 1, 10–12].

<sup>248</sup> Pierwotnie następowały tu dwa zdania, które zostały później przekreślone przez autorkę: „Wznosić się ku Bogu to dla stworzonego ducha znaczy w ostatecznym rozrachunku: wznosić się ku zjednoczeniu z Bogiem. To zjednoczenie zaś dokonuje się w najbliższym

wszystko to wydaje się pełne sprzeczności, to należy pamiętać, że mamy tu do czynienia z obrazami przeszerzonymi, które uzupełniają się wzajemnie, sygnalizują coś, co jest całkowicie nieprzeszerzone i co jako takie w ogóle nie daje się adekwatnie przedstawić za pomocą kategorii pochodzących ze sfery doświadczenia naturalnego.

Bóg jest w najbliższym wnętrzu duszy i nie w niej nie jest przed Nim zakryte. Do tego zamkniętego ogrodu żaden stworzony duch nie jest zdolny sam z siebie<sup>249</sup> wkroczyć<sup>250</sup> czy przeniknąć spojrzeniem. Stworzone duchy – są to dobre i złe duchy (nazywa się je również „czystymi” duchami, ponieważ nie mają one ciała<sup>251</sup>) oraz ludzkie dusze. O stosunkach pomiędzy duszami ludzkimi Jan od Krzyża pisze niewiele. Do jednego wszakże często powraca w swych pismach: do stosunku duszy zakonnej do swego kierownika. Nie rozpatruje znaków rozpoznawczych, na których opiera się rozpoznanie duszy przez jej kierownika. Zauważa tylko, że ludzie posiadający dar rozróżniania duchów poznają wewnętrzny postęp duchowy po niepozornych znakach zewnętrznych<sup>252</sup>. Oznacza to, że życie duchowe innych można rozpoznać drogą normalnego poznania. Droga ta wiedzie przez podpadające zmysłom uzewnętrznienia życia duszy i prowadzi tak daleko w głąb wnętrza, jak szeroko się ono otwiera. Albowiem każde zewnętrzne wyjście z siebie, wyrażone w sposób cielesny zjawiskami porządku fizycznego, dźwiękami i słowami,

wnętrzu duszy. Dalego wznoszenie się jest jednocześnie wchodzeniem i schodzeniem czy też wleganiem wciąganiu ku najbliższej podstawie duszy].

<sup>249</sup> Słowa „sam z siebie” zostały dopisane w późniejszym czasie].

<sup>250</sup> [Pierwotnie: „wnikać”].

<sup>251</sup> [Słowa w nawiasie uzupełnieniem na marginesie].

<sup>252</sup> *Droga na Górę Karmel*, księga II, rozdz. 24, E. Cr., t. I, s. 241. [DGK II, 26, 14].

czynami i dziełami, zakłada wewnętrzne wyjście z siebie – dobrowolne lub nie, świadome czy nieświadome. Skoro więc z wnętrza pochodzi, wnętrze przez nie prześwieca. Nie osiągniemy jednak jasnego i pewnego poznania, dopóki będziemy zdani jedynie na środki czysto naturalne, bez pomocy nadzwyczajnego oświecenia Bożego; pozostajemy wobec tajemnicy, gdyż do zamkniętego wnętrza o własnej mocy nie wedrze się żadne ludzkie spojrzenie. Dusza złączona jest nie tylko z podobnymi sobie istotami, lecz także ze stworzonymi „czystymi duchami” – dobrymi i złymi. Jan przyjmuje za Areopagitą, że ludzie otrzymują oświecenie Boże za pośrednictwem aniołów; nie uważa jednak szafarstwa łaski poprzez stopnie „hierarchii niebieskiej” za jedyną możliwą drogę. Zna on bezpośrednio zjednoczenie Boga z duszą i o nim przede wszystkim pisze, rozpatrując bardziej wpływy szatana niż działania aniołów dobrych. Jan widzi szatana krążącego nieustannie wokół dusz, aby je zawrócić z drogi do Boga. Jakże odniesienia mogą zaistnieć między duszami ludzkiemi i czystymi duchami, to znaczy duchami bezcielesnymi? Poznanie ich i tutaj przekracza wszelkie wrażenia cielesne i uzewnętrznienia postrzegane przez zmysły. Dla porozumienia się z ludźmi, czystym duchom zostaje czasem udzielona moc, dzięki której mogą się im ukazać w postaci widzialnej albo być słyszane za pomocą słów. Jednakże droga ta jest niebezpieczna, pełna różnych złudzeń i pomyłek: można bowiem uważać za objawienie duchów to, co jest czystą iluzją zmysłów lub tworem wyobraźni; szatan także umie przybrać postać anioła światłości, aby łatwiej duszę zwiść, dusza zaś może w obawie przed takimi złudzeniami uważać autentyczne objawienia nieba za mistyfikację zmysłów lub szatana.

Czy jednak zewnętrzne, które podpada pod zmysły, może stanowić dla czystych duchów dostęp do wnętrza? Na

gruncie Księgi Hioba i Księgi Tobiasza można wnosić, że szatani i aniołowie czujnie obserwują zewnętrzne zachowanie ludzi. Teza, że aniołowie poznają świat poddający pod zmysły, a więc i ludzkie zewnętrzne, zgadza się z nauką wiary; takie poznanie jest im potrzebne, by mogli ludziom służyć<sup>253</sup>. Ponieważ do tego celu nie potrzebują cielesnych zmysłów, mają widocznie inne możliwości poznania natury zmysłowej: „poznają rzeczy zmysłowe bez zmysłów”<sup>254</sup>. Nie należy do naszego zadania badanie tych możliwości. Jakkolwiek by było, rzeczy zewnętrzne nie są dla aniołów jedyną drogą dostępu do życia wewnętrznego<sup>255</sup>; są zdolne również poznawać wewnętrzne, duchowe słowa i wypowiedzi. Anioł Stróż „słyszcy” modlitwę, która bezdźwięcznie wznosi się ku niemu z serca. Ży duch zauważa niektóre duchowe poruszenia i może je wykorzystywać dla swych sugestii. Także duchy mogą dzięki środkom o duchowym charakterze uczynić się percypowanymi dla dusz: dzięki bezdźwięcznym słowom<sup>256</sup>, które

<sup>253</sup> Por. S. Thom. Aqu. de Ver., q 8 a 11 corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit [Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate), t. I (Quaestio 1–13)], s. 224*). [Ed. Leonina, t. 22, s. 255n.; ESW III, 204–207; ESGA 23].

<sup>254</sup> Tamże, q 8 a 8 ad 7 (t. I, s. 219). [Ed. Leonina, t. 22, s. 247; ESW III, 194–198; ESGA 23. Przytoczone słowa: „poznają rzeczy zmysłowe bez zmysłów”, są uzupełnieniem na marginesie].

<sup>255</sup> [Słowa: „do życia wewnętrznego”, są uzupełnieniem na marginesie].

<sup>256</sup> [Poniższy wywód, na stronie 256 rękopisu, pierwotnie brzmiał następująco: „słowom, które są duchowo wypowiedane i percypowane, czy dzięki skutkom, które odczuwa się w swym wnętrzu, ale przetywa jako uwarunkowane zewnętrznie: zmiana nastroju czy impuls woliwny, których nie można uważać za owoc własnych przeżyć. Przy czym może być tak, że ujmuje się takie słowa i skutki, nie wiedząc, z kim ma się do czynienia, ale jest też możliwe, że się ich dosiadać jako pochodzących od konkretnej osoby. Zawsze przy tym należy się w wysokim stopniu liczyć z niebezpieczeństwem złudzenia

bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych zostają wypowiedziane do wnętrza i są wewnętrznie odebrane, czy dzięki skutkom, które odczuwa się w swym wnętrzu, ale jako uwarunkowane zewnętrznie, na przykład zmianę nastroju czy impuls wolitywny, których nie można uważać za owoc własnych przeżyć. Co nie podpada pod zmysły zewnętrzne, nie jest przez to samo od nich wolne, i jako takie nie jest *czysto* duchowe w znaczeniu, w jakim Jan od Krzyża mówi o czystszej duchowości. Pamięć, rozum i wola nazywa on wprawdzie duchowymi, ale ich działalność naturalną<sup>257</sup> warunkują jeszcze zmysły – dlatego mówimy o „życiu zmysłowym”. Czysto duchowe jest to jedynie, co się dzieje w najgłębszych tajnikach serca – życie duszy z Boga i w Bogu<sup>258</sup>. Duchy stworzone nie mają tam dostępu. „Myśli serca” są dla nich w sposób

Jeśli aniłowicie i szatani mogą czynić się perypowalnymi dla ludzkiego ducha i wywoływać określone skutki w duszy, to jednak nie wnikają do jej najgłębszego wnętrza. To najgłębsze wnętrze jest świątynią Boga. Jak powiedzieliśmy, sama dusza w tym swoim najgłębszym wnętrzu naprawdę znajduje swój dom. Ale – jakkolwiek osobliwie by to brzmiało – z reguły *nie* przebywa w swym domu. Tylko nieliczne dusze żyją w swym najgłębszym wnętrzu i ze swego najgłębszego wnętrza; jeszcze mniej jest takich, które *stale* żyją w nim i z niego. Naturalnie – to znaczy<sup>1</sup>].

<sup>1</sup> Ale należy zwrócić uwagę, że coś, co nie podpada pod zmysły zewnętrzne, jeszcze nie musi być wolne od wszelkiej zmysłowości, a więc i *czysto* duchowe w tym znaczeniu, w jakim Jan od Krzyża ujmuje czystą duchowość. Będziemy musieli jeszcze powrócić do tej kwestii.

[Druga kartka o numerze 256/1 zawiera wydrukowany powyżej tekst od „słowom, które bez pośrednictwa” do „która poprzedza rozszerzenie duszy na różne siły i ich działalność”].

<sup>257</sup> Słowo „naturalną” jest uzupełnieniem między linijkami].

<sup>258</sup> Por. *Żywy płomień miłości*, objaśnienie do strofy II, wers 6, *Obraz* IV [BMC 13], s. 43n. oraz 150n. [ZPM 2, 32–36].

naturalny zakryte. Mówimy: w sposób naturalny, gdyż Bóg może im je objawić.

### 1) *Głębia duszy i myśli serca*

„Myśli serca” – to właśnie pierwotne życie duszy w samej jej istocie, w tej głębi, która poprzedza rozszerzenie duszy na różne siły i ich działalność. Tam, w głębi, żyje dusza, taka jaka jest sama w sobie, z dala od wszystkiego, co mogłoby w niej wywołać stworzenia. Ta głębia jest mieszkaniem Boga i miejscem zjednoczenia z Nim; zanim dusza zacznie życie zjednoczenia, własne jej życie już tutaj się realizuje, choćby do zjednoczenia nigdy nie doszła. Dusza ma swe „wnętrze” i jego byt – to życie. Owo prążyce jest zakryte nie tylko dla innych duchów, ale również dla samej duszy. Powody są różne. Prążyce nie ma formy. „Myśli serca” nie są właściwie „myślami” w zwykłym znaczeniu, nie są określonymi, uporządkowanymi i uchwytnymi konstrukcjami myślącego rozumu. Zanim takimi się staną, przechodzą różne przekształcenia. Muszą najpierw powstać we wnętrzu serca, później dochochodzą, jakby do pierwszego progu, gdzie stają się wyczuwalne. To „wyczuwanie” jest o wiele pierwotniejszą odmianą świadomości aniżeli poznawanie rozumowe. Poprzedza wszelki podział sił i aktywności. Nie osiąga jasności czysto rozumowego poznania, ale z drugiej strony jest od niego bogatsze. To, co powstaje w głębi, ma jakby zdolność wartościowania pomagającą rozstrzygnąć, czy je rozwijać, czy się tego chce, czy też nie. Zauważmy, że jeśli jest wyczuwalne w sposób czysto naturalny, nie należy już do czysto<sup>259</sup> wewnętrznego życia duszy, lecz stanowi odpowiedź na coś, co ją poruszyło, czego tu nie będziemy omawiać. Na progu, gdzie stają się wyczuwal-

<sup>259</sup> [Słowo „czysto” jest uzupełnieniem między linijkami].

ne powstające w duszy poruszenia, zaczyna się podział zdolności duszy według ich rodzajów i formowanie uchwytynych tworów, jak myśli wypracowane przez rozum razem z ich racjonalnym uporządkowaniem (są to „słowa wewnętrzne” z odpowiadającymi im „słowami zewnętrznymi”), poruszenia serca i decyzje woli, które jako siły działające należą do całości życia duchowego. „Życie duchowe” nie jest już tym podstawowym życiem duszy, które przebiega w jej głębi, lecz czymś uchwytynym dla „wewnętrznego spostrzeżenia”. Natomiast spostrzeżenie wewnętrzne jest zupełnie innym rodzajem poznania, aniżeli jego pierwsze ślady powstające w głębi wnętrza. Należy też odróżnić to, co powstaje w głębi, od gotowego układu już uformowanego, zachowanego w pamięci i na nowo powracającego<sup>260</sup>. Podobnie owo wznoszenie się z głębi jest różne od „wynurzenia się” już uformowanego tworu, który zachował się w pamięci, a teraz znów nabiera życia.

Z tego zaś, co się rodzi w głębi duszy i co staje się wy-czuwalne, nie wszystko zostaje rzeczywistość<sup>261</sup> odczute. Wiele poruszeń przemienia się w słowa wewnętrzne i zewnętrzne, w pragnienia, wolę i czyn, „zanim się człowiek spostrzeże”. Te „pierwsze poruszenia” zauważy jedynie ten, kto żyje całkowicie skupiony w swym wnętrzu.

Tym samym dochodzimy do drugiej przyczyny, dla której najgłębsze wnętrze człowieka pozostaje przed nim ukryte. Jak powiedzieliśmy, tutaj dusza naprawdę znajduje swój dom. Ale – jakkolwiek osobliwie by to brzmiało – z reguły *nie* przebywa w swym domu. Tylko nieliczne dusze żyją w swym najgłębszym wnętrzu i ze swego najgłębszego wnętrza; jeszcze mniej jest takich, które *stale*

<sup>260</sup> [Ostatnie zdanie jest uzupełnieniem na marginesie].

<sup>261</sup> [Słowo: „rzeczywistość” jest uzupełnieniem między linijkami].

żyją w nim i z niego<sup>262</sup>. Naturalnie – to znaczy zgodnie ze swą *upadłą* naturą – ludzie przebywają w „zewnątrznych przybytkach” swej „wewnętrznej twierdzy”. To, co do duszy dociera z zewnątrz, na zewnątrz ją też wyciąga, i Bóg musi usilnie wzywać i pociągać, by ją skłonić do „powrotu do siebie”<sup>263</sup>.

### g) Dusza, „ja” i wolność

Należy ująć duchowo i bezobrazowo sprawy, które ob-jasniałymi obrazami przestrzennymi. Jest ważną rzeczą, by w możliwie czysto duchowy i pozaobrazowy sposób zrozumieć to, co zostało powiedziane za pośrednictwem obrazów przestrzennych. Choć trudno je pominąć, są jednak wieloznaczne i mogą być źle rozumiane. To, co do duszy przychodzi z zewnątrz, należy do „świata zewnętrznego”; nie należy do samej duszy i w zasadzie też nie należy do jej ciała; jeśli zaś samo ciało określi się jako „zewnątrność duszy”, to przecież ta *jej* zewnętrność wraz z nią samą tworzy jedność w jedności bytu i nie jest aż tak „zewnątrna” jak to, co staje przed duszą jako zupełnie jej obce i od niej oddzielone<sup>264</sup>. Wśród rzeczy obcych i z duszą nie związanych odróżniamy takie, które mają być czysto *zewnątrny* – to znaczy rozbudowany przestrzennie – i takie, które, jak sama dusza, posiadają byt „wewnętrzny”. W samej duszy mamy zewnętrzne i wewnętrzne. Dusza, pociągnięta „na zewnątrz”, nie wychodzi przeciw

<sup>262</sup> [Słowa: „i z niego” są uzupełnieniem między linijkami].

<sup>263</sup> Nasza św. Matka Teresa od Jezusa [Teresa z Awilii w swym głównym dziele mistycznym *Twierdza wewnętrzna* porównuje duszę do twierdzy o wielu komnatach, siedmiu „mieszkaniach” (*Seeleburg*, mieszkanki I, rozdz. 1, w nowym niemieckim wydaniu pism, t. V, s. 19n., München 1938).

<sup>264</sup> Św. Matka [Teresa z Awilii] ciało duszy nazywa „okalającym murem twierdzy”.

z siebie, oddała się tylko od swego wnętrza, a przez to oddaje się światu zewnętrznemu. Sprawy, przychodzące do niej z zewnątrz, mają prawo ją zaabsorbować odpowiednio do „ciężaru”, wartości i znaczenia posiadanego w samych sobie i dla niej, a wskutek tego zasługują na przyjęcie w odpowiedzi jej głębi. Istnieje więc rzeczywistość miara, według której dusza je przyjmuje. Nie musi poświęcać głębiej położonego stanowiska: ponieważ dusza jest duchem, a jej „twierdza” jest królestwem duchowym, obowiązują tutaj zupełnie inne prawa aniżeli w przestrzeni zewnętrznej; przebywająca w swej głębi, we wnętrzu swego wewnętrznego królestwa, dusza rządzi nim całkowicie i może udać się do dowolnego „miejsca” w nim – nie opuszczając „swego miejsca”, czyli miejsca spokoju. Ta możliwość „poruszania się” duszy w samej sobie ma za podstawę jej indywidualną „formę”. „Ja” jest tym, przez co dusza sama siebie posiada i co się w niej porusza jako w swej własnej „przestrzeni”. Najgłębszy punkt<sup>265</sup> to zarazem miejsce jej wolności, miejsce, w którym może uchwycić całe swe bytowanie i o nim decydować. Wolne decyzje o mniejszej doniosłości mogą w pewnym sensie być podejmowane także z punktu położonego „bliżej zewnętrzza”. Są to jednak decyzje „powierzchowne”: jedynie „przyypadkiem” taka decyzja będzie na miarę swego przedmiotu, gdyż tylko w najgłębszym swym punkcie ma dusza możliwość ujmowania wszystkiego według własnej hierarchii wartości. Nie jest to też decyzja *zupełnie* wolna, albowiem kto nie posiada siebie całkowicie, ten nie decyduje w sposób prawdziwie wolny, lecz ulega determinacji.

<sup>265</sup> [Zdania od słów: „Możliwość «poruszania się»” są uzupełnieniem na marginesie].

Człowiek jest powołany do tego, by żyć w swym najgłębszym wnętrzu i tak panować nad sobą, jak to jest możliwe tylko na tym gruncie; tylko na tym gruncie jest też możliwa właściwa konfrontacja ze światem<sup>266</sup>, tylko na tym gruncie człowiek może znaleźć w świecie miejsce, które zostało mu przeznaczone. Człowiek wszakże nigdy nie „przeniknie” całkowicie swego wnętrza. Jest ono tajemnicą Boga i tylko On sam, jeśli zechce, może mu ją odsłonić<sup>267</sup>. Człowiek dostał do rąk swe najgłębsze wnętrze; może nim zarządzać z całkowitą swobodą, ale ma też obowiązek strzec go jako bezcennego dobra, które zostało mu powierzone<sup>268</sup>. Posiada ono wielką wartość w królestwie duchów, skoro ochraniają je sami aniołowie, a złe duchy chcą nim zawładnąć. Bóg wybrał je za swe mieszkanie. Dobre i złe duchy nie mają do niego swobodnego dostępu. Dobre, a tym bardziej duchy złe nie mogą w sposób naturalny czytać „myśli serca”, tylko Bóg może udzielić im potrzebnego światła. Dusza, która chce wejść w kontakt z innymi duchami stworzonymi, ma sposoby duchowe; może się zwrócić do innego ducha z tym, co w niej stało się „słowem wewnętrznym”. Św. Tomasz wyobraża sobie „mowę” aniołów jako czyste duchowe zwracanie się aniołów do siebie, mające na celu przekazanie drugiemu czegoś, co ma w sobie pierwszy<sup>269</sup>. Tak również

<sup>266</sup> [Pierwotnie na miejscu słów: „tylko na tym gruncie jest też możliwa właściwa konfrontacja ze światem”, widniały słowa: „tylko na tym gruncie może się konfrontować ze światem i zając w świecie miejsce, które zostało mu przeznaczone. Dostał w ręce swoje najgłębsze wnętrze”].

<sup>267</sup> [Zdania od słów: „Człowiek wszakże nigdy” są uzupełnieniem na marginesie].

<sup>268</sup> [Następujące zdanie zostało przekreślone przez autorkę: „Jako powie-dzieliśmy, żaden stworzony duch nie ma tam dostępu”].

<sup>269</sup> *De veritate*, q 9 a 4 (*Untersuchungen über die Wahrheit*, t. I, s. 253n. [Ed. Leonina, t. 22, s. 286–290; ESW III, 231–233; ESGA 23]).

naależy rozumieć bezdźwięczne wezwanie skierowane do Anioła Stróża lub wewnętrzne przyzywanie złych duchów. Nawet bez takiej naszej intencji duchy stworzone pozna ją, co się w nas dzieje; nie to, co ukryte we wnętrzu, ale co w uchwytniej formie ma jakiś związek z zachodzącymi w nim procesami. Mogą więc wnioskować o sprawach przed ich wzrokiem ukrytych. Aniołowie – jak wierzymy – z pełną czci bojaźnią strzegą tego zamkniętego sanktuarium, pragnąc doprowadzić duszę, aby w nim przebywała i tam oddawała się Bogu. Szatan natomiast chce królestwo Boga zagarnąć dla siebie. Nie dokona tego własną mocą, jeśli sama dusza mu się nie odda. A nie uczyni tego taka, która już doszła do swego wnętrza i poznała to, co się dokonało w boskim zjednoczeniu. Jest bowiem tak w Bogu zatopiona i ukryta, że żadna pokusa nie ma do niej dostępu. Jednak w jaki sposób może dusza oddać się Bogu, jeśli nie posiada siebie jeszcze tak całkowicie, jak przy opanowaniu swego wnętrza? Zapewne działa tu jakby na ślepo, jeszcze z zewnątrz. Ofiarowuje siebie, nie wiedząc, co przez to oddaje. Nawet szatan nie może złać pieczęci tego, co dostał zamknięte; zdoła to jedynie zniszczyć, choć przez całą wieczność nie dowie się, co zniszczył.

Duszy przysługuje prawo decydowania o sobie samej. To wielka tajemnica osobowej<sup>270</sup> wolności, że je respektuje sam Bóg. Jego panowanie nad stworzonymi duchami opiera się jedynie na dobrowolnym darze ich miłości. Bóg zna myśli serca, przenika głębię i otchłanie duszy, do których nie dociera jej własne spojrzenie bez Jego oświecenia. Nie chce jednak posiadać duszy wbrew woli. Czynnikiem jednakże wszystkim, aby w darze miłości podała swoją wolę Jego woli, by mógł ją doprowadzić do błogosławio-

<sup>270</sup> [Pierwotnie: „ludzkiej”].

nego zjednoczenia. To właśnie jest „ewangelią”, którą głosi Jan od Krzyża i której służą wszystkie jego pisma.

Wywody dotyczące struktury istoty duszy, szczególnie zaś stosunku wolności do wnętrza duszy, nie wynikają z rozważań naszego Świętego; zbadajmy zatem, czy są zgodne z jego nauką i czy nie należałoby jej jeszcze głębiej przeanalizować. (Tylko w takim przypadku można by je uwzględnić w naszym rozważaniu). Na pierwszy rzut oka niejedno może się na pozór nie zgadzać z pewnymi wypowiedziami Świętego.

Każdy człowiek jest wolny i co dzień, nawet w każdej godzinie stoi przed podjęciem decyzji. Niemniej głębia jego duszy jest miejscem, gdzie Bóg mieszka „zupełnie sam”, dopóki dusza nie osiągnie doskonałego zjednoczenia w miłości<sup>271</sup>. Św. Teresa nazywa mieszkaniem siódmym miejsce, które otwiera się dla duszy dochodzącej do zaślubin mistycznych<sup>272</sup>. Czy więc tylko dusza, która osiągnęła najwyższy stopień doskonałości, może podejmować decyzje w sposób doskonale wolny? Trzeba pamiętać, że<sup>273</sup> własna działalność duszy zmniejsza się w miarę jej zbliżania się do swojego wnętrza. Gdy je osiąga, sam Bóg wszystko w niej działa i duszy nie pozostaje nic innego, jak tylko przyjmować<sup>274</sup>. W tej bierniej postawie wyraża się właśnie jej wolność. Wolność ta obejmuje teraz stanowisko bardziej decydujące. Bóg sam działa w duszy wszystko

<sup>271</sup> Por. *Żywy płomień miłości*, objaśnienie do strofy 4, wers 3, *Obras IV* [BMC 13], s. 100n. [ZPM 4, 14. Autorka przekreśliła tu słowa: „w pewnym miejscu Jan mówi nawet, że najgłębszym wnętrzem duszy jest Bóg”. Nie wiadomo jednak, który ustęp miał na myśli].

<sup>272</sup> *Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie VII, rozdz. 1.

<sup>273</sup> [Od słów: „Czy więc tylko” do „pamiętać, że” dopisek na marginesie].

<sup>274</sup> *Żywy płomień miłości*, objaśnienie do strofy 1, wers 3, *Obras IV* [BMC 13], s. 12n. oraz 113n. [ZPM 1, 9].



jedynie dlatego, że ona całkowicie Mu się oddaje. To oddanie jest najwyższym aktem jej wolności. Jan od Krzyża przedstawia mistyczne zaślubiny jako wzajemny, dobrowolny dar Boga i duszy: o duszy będącej na tym stopniu doskonałości mówi, że ma moc nie tylko nad sobą, lecz nawet nad samym Bogiem<sup>275</sup>. W odniesieniu do tego najwyższego szczebla życia osobowego panuje zatem całkowita zgodność pomiędzy doktryną mistyczną Rodziców naszego zakonu a poglądem, że najgłębsze wnętrze jest miejscem najdoskonalszej wolności<sup>276</sup>.

W takim razie co się dzieje z wielkością ludzi, którzy nie dochodzą do zaślubin mistycznych? Czy przebijają się do własnego wnętrza, by stamtąd podejmować decyzje, czy też zdolni są jedynie do decyzji mniej lub więcej powierzchownych? Nie można na to odpowiedzieć prostym *tak* lub *nie*.

Istotowa struktura duszy – jej większa czy mniejsza głębia, a także to, co w niej najgłębsze – istnieje z natury rzeczy, w tej zaś strukturze, w podobnie naturalny sposób uzasadniony jest ruch *ja* w tej „przestrzeni” jako możliwość wynikająca z natury. To *ja* znajduje się więc raz tu, raz tam, zależnie od stających przed nim „przyczyn ruchu”. Jednakże ruchy te wychodzą z punktu, w którym *ja* zwykle przebywa. Nie jest on zawsze taki sam, lecz właściwy dla różnych typów ludzi. Człowiek zmysłowy, zatopiony najczęściej w życiu zmysłowym albo w jego poszukiwaniu, znajduje się bardzo daleko od tego, co jest w nim najbardziej wewnętrznym. Kto szuka prawdy, ten żyje przeważnie w bliskości badań rozumowych; jeśli mu rzeczywistość chodzi o *Prawdę* (a nie o proste gromadzenie

<sup>275</sup> Tamże, strofa trzecia, ostatni wers [ZPM 3, 71].

<sup>276</sup> [Pierwotnie zamiast słów: „poglądem, że najgłębsze wnętrze jest miejscem najdoskonalszej wolności”, widniały słowa: „reprezentowaną tutaj doktryną wolności”].

wiadomości), wtedy zapewne jest bliżej Boga, niż to sobie uświadomiamy – bliżej Boga, który jest prawdą, a przez to samo także bliżej własnego wnętrza. Do tych dwóch przykładów dodajmy jeszcze trzeci, który wydaje się szczególnie ważny: człowieka, dla którego własne *ja* stanowi ośrodek wszystkiego. Na pierwszy rzut oka mogłoby się здаwać, że człowiek ten jest szczególnie blisko swego wnętrza; a przecież zapewne dla żadnego innego typu droga do wnętrza nie jest tak zabarykadowana, jak dla niego. (Coś z tego spotykamy u każdego człowieka, dopóki nie przejdzie oczyszczeń „nocy ciemnej” aż do końca). Zbadajmy – w odniesieniu do wszystkich tych typów – możliwość poruszeń ich *ja*, możliwość wolnej decyzji dotarcia do tego, co w nich najbardziej wewnętrzne.

Jeśli człowiek zmysłowy, oddany przyjemności, ma możliwość osiągnięcia jeszcze większej przyjemności, wtedy zapewne, bez namysłu i wyboru, przejdzie do czynu, aby ją osiągnąć. Następuje więc ruch, ale nie jest to właściwa wolna decyzja, czy też choćby przedzieranie się w głąb, gdyż „podniety” leżą na tej samej płaszczyźnie, na której przebywa *ja*. Może jednak przed nim stanąć coś, co należy do zupełnie innej dziedziny wartości – żaden typ nie jest związany z jedną, dziedziczną wyjątkowością; za każdym razem ktośś bierze górę nad innymi. Przed człowiekiem zmysłowym może np. stanąć wezwanie, by dla udzielenia pomocy drugiemu, zrezygnował z przyjemności; podjęcie wolnej decyzji będzie tu trudne. W każdym razie nie zdecyduje się on na rezygnację jako na coś oczywiściego: musi się na nią dopiero zdobyć. Gdy po pewnym wahaniu albo po bezpośredniej refleksji: „to mnie nie dotyczy”, odsunie tę myśl – również w tym będzie prawdziwa decyzja woli. W krańcowym przypadku mógłby nawet trwać w przyjemności, nie wykluczając perspektywy wyrzeczenia, zwłaszcza kiedy ogłuszono życie zmy-

słowym ducha wezwwanie to nie może osiągnąć. Słyszysz słowa, rozumie nawet ich bezpośrednio znaczenie, ale głębsze zajęcia stanowiska wobec ich właściwego sensu jest dlań niemożliwe. Brak tu nie tylko pojedynczej woli decyzji, ale nawet samej wolności. Gdy się odrzuca wezwanie, znaczy to, że się rozumie jego sens, choć się prawdopodobnie nie docenia całej jego doniosłości, co powoduje powierzchowność decyzji i związane z tym ograniczenie wolności. Nie pozwalamy, by do świadomości dotarło pełne znaczenie niektórych poruszeń i siebie samych chronimy przed wejściem do tej głębi, gdzie mogłyby nas one osaczyć. Tym samym nie trzymamy siebie – to znaczy wszystkich głębszych warstw naszej istoty – w garści; równocześnie pozbawiamy się możliwości zajęcia odpowiedniego stanowiska, po rozważeniu prawdziwego stanu rzeczy, tzn. zajęcia stanowiska prawdziwie rozumnego i prawdziwie wolnego. Oprócz powierzchownego odrzucenia wezwania można też nie przyjąć go z przychylniejszym bardziej obiektywnym: pozwala się wezwaniu działać na duszę i dostrzega się je doskonale, jednak, po rozważeniu wszystkich za i przeciw, uważa się za właściwie oddalić je jako nieuzasadnione. Jest to równoznaczne z przyjęciem świadomym i dobrowolnym i tylko wtedy jest możliwe, gdy ktoś porzuca swą postawę człowieka zmysłowego, przechodząc do postawy *etycznej*, która chce znać i czynić to, co jest etycznie słuszne. W tym celu musi on w samym sobie zająć pozycję tak głęboką, że przejście to będzie równoważne z formalnym jego przekształceniem; w sposób naturalny nie jest to możliwe; dokonuje się tylko na mocy nadzwyczajnego „impulsu”. A zatem *ostatecznie* obiektywna decyzja może pochodzić jedynie z ostatecznej głębi. Zaden człowiek nie jest bowiem z natury zdolny objąć *wszystkich* za i przeciw, mających wpływ na decyzję. Przy najlepszej znajomości rzeczy zgodnie z sumie-

nem można ją podjąć jedynie w obrębie własnego horyzontu. Człowiek wierzący wie, że istnieje Ktoś, czyjego spojrzenia żaden horyzont nie ogranicza, kto rzeczywistość wszystko obejmuje i przenika. Sumienia człowieka żyjącego w tej pewności wiary nie zaspokoi własna, nawet najlepsza znajomość rzeczy. Musi on dążyć do poznania tego, co słuszne w oczach Boga. (Stąd zaś wypływa wniosek, że dopiero postawa religijna jest postawą prawdziwie etyczną. Istnieje zapewne naturalne poszukiwanie i tęsknienie za sprawiedliwością i dobrem, a w poszczególnych przypadkach także ich znajdowanie<sup>277</sup>, lecz na prawdę wejście się w siebie dopiero wówczas, gdy będzie poszukiwać woli Bożej). Ta kwestia jest na zawsze rozwiązana dla tych, których Bóg sam pociągnął do ich wnętrza, a oni się Mu oddali w zjednoczeniu miłości; pozostaje im jedynie pozwolić, aby nimi kierował i prowadził ich Duch Boży, działający w nich w sposób wyczuwalny. Tacy ludzie są zawsze i wszędzie pewni, że czynią to, co dobre. W decyzji poważnej, podjętej z najwyższą wolnością, zawierają się wszystkie przysze decyzje i mogą następować jako same przez się zrozumiałe. Lecz od prostego poszukiwania właściwej decyzji w poszczególnym przypadku, aż do tych wyzryn, prowadzi daleka droga – jeśli tam w ogóle droga prowadzi. Kto tutaj i teraz szuka tego, co słuszne, i decyduje zgodnie ze swym pojęciem i poznaniem, tym samym znajduje się na drodze do Boga i do siebie samego, choćby nawet o tym nie wiedział. Nie posiada jednak jeszcze siebie tak, jak się siebie posiada w najgłębszym wnętrzu; dlatego taki człowiek nie jest zdolny rozporządzać całkowicie sobą ani – w stosunku do spraw – podjąć doskonale wolnych decyzji. Kto z *zasady*

<sup>277</sup> [Słowa: „a w poszczególnych przypadkach także ich znajdowanie” są uzupełnieniem między linijkami].

szuka sprawiedliwości, to znaczy, kto jest skłonny postępować słusznie zawsze i wszędzie, ten zadecydował o sobie i swoją wolę oddał woli Bożej, choćby nawet jeszcze jasno nie wiedział, że sprawiedliwość zbiega się właśnie z tym, czego chce Bóg. Gdy tego jasno nie widzi, znaczy to, że brak mu jeszcze tej bezpiecznej drogi, która wiedzie do sprawiedliwości; zadysponował sobą tak, jakby już posiadał siebie, gdy tymczasem ostateczne głębie jego własnego wnętrza pozostała przed nim zamknięta. Ostateczna decyzja jest możliwa dopiero wówczas, gdy się stoi przed Bogiem oko w oko. Jeśli jednak ktoś w swoim życiu wiary zaszedł tak daleko, że zdecydował się nie chcieć niczego prócz Boga i Jego woli, czy nie osiągnął już swego wnętrza? Czy istnieje w ogóle różnica między taką postawą a najwyższym zjednoczeniem w miłości? Niełatwo tu przeciągnąć jakąś linię rozgraniczającą, a trudno też rozpoznać, jak ją przeprowadził św. Jan od Krzyża; jednakże wydaje mi się – biorąc rzecz obiektywnie i w jego duchu – konieczne rozpoznanie tej linii i uwydatnienie jej. Kto kieruje się ślepą wiarą, nie chce rzeczywistości niczego innego aniżeli Bóg, ten osiągnął najwyższy stopień, do jakiego może dojść człowiek z pomocą łaski Bożej. Jego wola jest zupełnie oczyszczona i wolna od wszelkich powiązań spowodowanych ziemskimi skłonnościami, a przez dobrowolne oddanie zjednoczona z wola Bożą. Mimo to brak tu czegoś decydującego, by dojść do najwyższego zjednoczenia miłości, do zaślubin mistycznych.

### e) *Różnorakie rodzaje zjednoczenia z Bogiem*

Przypomnijmy, że Jan rozróżnia trzy rodzaje zjednoczenia z Bogiem<sup>278</sup>; pierwsze – istotowe zamieszkiwanie Boga we wszystkich rzeczach stworzonych, przez co utrzymuje je w bycie; drugie – zamieszkiwanie Boga w duszy przez łaskę; trzecie – przekształcające i przeobstwiająca zjednoczenie w doskonałej miłości. Pomędzy drugim a trzecim rodzajem chciałby Jan widzieć jedynie różnicę stopnia. Jeszcze z innych wypowiedzi i ich dokładnej analizy zdaje się wynikać raczej różnica rodzaju, a w każdym z rodzajów – pewne stopniowanie. Np. w *Pieśni duchowej* Święty wspomina ten sam trychotomiczny podział, nie mówiąc o wielkiej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy obecnością przez łaskę a obecnością z miłości. Podkreśla raczej – dosłownie – w zjednoczeniu miłości – dostrzegalne wyczuwanie obecności najwyższego dobra oraz jego działania: palące pragnienie błogosławionego widzenia Boga bez zasłony<sup>279</sup>.

Kwestia ta zajmowała również św. Matkę Teresę. W *Twierdzy wewnętrznej*<sup>280</sup> mówi ona, że przez modlitwę zjednoczenia doszła do poznania tej prawdy wiary, iż Bóg jest w każdej rzeczy przez swą istotę, swoją obecność i swoją moc. Przedtem wiedziała tylko o Jego zamieszkiwaniu przez łaskę. Pytała o to później teologów, chcąc się upewnić co do swego odkrycia. Jakis „póhuczony” również wiedział tylko o zamieszkiwaniu przez łaskę. Inni jednak potwierdzili, że jest prawdą wiary to, co zajaśniało

<sup>278</sup> *Droga na Górę Karmel*, księga II, rozdz. 4, E. Cr., t. I, s. 111n.

[DGK II, 5]. Jan ma tutaj na myśli tylko ziemskie życie, a nie zjednoczenie w chwale, które stale odróżnia od tego ziemskiego zjednoczenia.

<sup>279</sup> Tamże, objaśnienie do strofy jedenastej, *Obras III* [BMC 12], s. 245n. [PD B 11. Dwa ostatnie zdania są dopiskiem na marginesie].

<sup>280</sup> *Mieszkanie V*, rozdział I (tamże, s. 91n.).

jej w przeżyciu zjednoczenia. Być może większą jasność merytoryczną da się nam uzyskać przez próbę porównania obu ujęć, na pozór tak różnych, dokonanych przez świętych Rodziców Karmelu.

Są one zgodne co do prawdy wiary, którą Jan znał z teologii, a Teresa musiała dopiero odkrywać – że Bóg jako Stwórca jest obecny w każdej rzeczy i utrzymuje ją w bycie. Przejrzał wszystko naprzód i zna na wylot z wszelkimi przypadkami i odmianami losu. Dzięki swej wszechmocy, może w każdej chwili czynić ze wszystkim to, co Mu się podoba. Może wszystko pozostawić własnym prawom i normalnemu biegowi zdarzeń. Może też wkroczyć w sposób nadzwyczajny. Podobnie jest z zamieszkiwaniem Boga w duszy ludzkiej. Zna każdą od wieków ze wszystkim tajemnicami jej istoty i kolejami życia. Dusze znajdują się w Jego mocy. Wie On, czy pozostawi je samym sobie i biegowi wypadków, czy pokieruje mocną ręką. Cudem Jego wszechmocy jest nowe zrodzenie duszy przez łaskę uświęcającą. Jan i Teresa twierdzą zgodnie, że zamieszkiwanie przez łaskę jest inne od obecności utrzymującej w bycie, wspólnej całemu stworzeniu. Przez „istotę, obecność i moc” Bóg przebywa w duszy, choć ona o tym nie wie ani tego nie chce; nawet gdy trwa w grzechach najbardziej od Niego oddalona; taka dusza nie wyczuwa działania Jego obecności. Zamieszkiwanie przez łaskę jest możliwe jedynie u istot osobowo-duchowych, gdyż wymaga dobrowolnego przyjęcia łaski uświęcającej. (W przypadku chrztu dzieci, to dobrowolne przyjęcie dokonuje się zastępczo za pośrednictwem dorosłych i zostaje później przez ochrzczonego potwierdzone życiem według zasad wiary i wyrażone słowami przy odnowieniu obietnic chrztu). Zatem drugim sposobem (przez łaskę) Bóg nie może mieszkać w duszy przeszłej, która

się od Niego odwróciła. Łaska uświęcająca bierze swą nazwę stąd, że gładzi grzechy.

Zamieszkiwanie<sup>281</sup> Boga w istotach nieosobowych, to znaczy niższych od człowieka, nie jest możliwe; wynika to z własnej istoty tego zamieszkiwania<sup>282</sup>. Oznacza ono trwałe wpłynięcie Bożego bytu i życia w duszę, która została obdarzona łaską. Był Boży jest bytem osobowym i może tylko tam wpłynąć, gdzie mu otwarto osobowo. Właśnie dlatego utrzymanie łaski nie jest możliwe bez wolnego jej przyjęcia. Dzięki niej dokonuje się bytowanie jednego w drugim, możliwe wyłączenie dla bytu prawdziwie *wewnętrznego*, to znaczy duchowego. Jedynie to, co żyje duchowo, może przyjąć w siebie życie duchowe. Dusza, w której Bóg mieszka przez łaskę, nie jest tylko bezosobową areną życia Bożego, lecz zostaje w to życie włączona. Życie Boże jest życiem trzech Osób; jest miłością ciągle przepływającą, przez którą Ojciec rodzi Syna i oddaje Mu całą swoją istotę; Syn ją obejmuje i zwraca Ojcu; miłość jednocząca Ojca i Syna – Ich wspólne technicznie jest Ich Duchem. On to zostaje przez łaskę władny w ludzkie serca. Tak więc przez Ducha Świętego żyje dusza swoim życiem łaski, w Nim kocha Ojca miłością Syna i Syna miłością Ojca. Urzeczywistnia się w duszy życie trynitarne, choć ona nie dostrzega, że mieszkają w niej Osoby Boskie. Mała liczba wybranych wyczuwa w swoim wnętrzu Trójjedynę Bóstwo. Większość ludzi dochodzi do żywej świadomości tego zamieszkiwania i do miłosnego współżycia z Boską Trójcą w czystej wierze. Inni pozostają z Bogiem złączeni przez wiarę, nadzieję i miłość, choćby nawet nie wiedzieli, że Bóg żyje w ich wnętrzu i że tam mogą Go znaleźć; z uczestnictwa w ży-

<sup>281</sup> Pierwotnie: „Dalej zaś: zamieszkiwanie Boga poprzez łaskę ma to do siebie, że nie dotyczy”].

<sup>282</sup> [Słowa: „wynika to z istoty łaski” są dopiskiem na marginesie].

ciu boskim wypływa całe życie łaski i nabywanie cnót. Żywa wiara polega na mocnym przekonaniu, że Bóg istnieje; na uznaniu za prawdę tego, co objawił, i na miłosnej gotowości poddania się Jego woli. Wiara włana przez Boga, jako nadprzyrodzone Jego poznanie, stanowi w nas „początek życia wiecznego”<sup>283</sup>; jednakże tylko *początek*. Przez łaskę uświęcającą życie wieczne jest w nas wsiane na kształt ziarna; pod naszą troskliwą opieką ma się rozrosnąć w wielkie drzewo o wspaniałych owocach. Oto droga, która już tu na ziemi doprowadza nas do zjednoczenia z Bogiem, choć najwyższe wypełnienie nastąpi dopiero w życiu przyszyłym.

Spróbujmy teraz ustalić, czym różni się zjednoczenie w miłości od zamieszkiwania Boga w duszy przez łaskę. Tu wywody św. Teresy i św. Jana od Krzyża różnią się.

Św. Teresa uważa, że w modlitwie zjednoczenia należy widzieć *pierwszy* rodzaj zamieszkiwania, który trzeba odróżnić od zamieszkiwania przez łaskę. Natomiast *według Drogi na Górę Karmel*, zjednoczenie przez miłość jest wyższym stopniem zjednoczenia przez łaskę. Święta zna również takie zjednoczenie z Bogiem, które można osiągnąć jedynie przez nieustrudzone współdziałanie z łaską, przez wyrzeczenia natury, ćwiczenie się w miłości Boga i bliźniego. Tym stwierdzeniem chce pocieszyć tych, którzy nie dojdą do stanu zwanego przez „modlitwę zjednoczenia”<sup>284</sup>. Przedtem jednak z równie wielkim naciskiem i jasnością, której można jej pogratulować, uzasadnia, że do „modlitwy zjednoczenia” nie można dojść własnym

<sup>283</sup> S. Thom. Aqu. De Ver., q 14 a 2 corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit*, t. II, s. 9). [Ed. Leonina, t. 22, s. 441; ESW IV, s. 7; ESGA 24].

<sup>284</sup> Por. *Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie V, część 3 (nowe niemieckie wydanie, s. 103n.).

wysiłkiem<sup>285</sup>. Jest to także zafascynowanie duszy<sup>286</sup> Bogiem, że czyni ją zupełnie nieczułą na sprawy świata, a całkowicie zwróconą ku Bogu. Dusza pozostaje „jakby bez zmysłów”, tak że nie może o niczym myśleć. „...Choć usiłuje, nie rozumie przecież, jak i co miłuje... Rozum z natężeniem wszystkich sił swoich chciałby przeniknąć tę tajemnicę i pojąć choć w części to, co się w duszy dzieje, lecz widzi, że daremnie się trzyma, bo jego naturalna przenikliwość nie dosięgnie rzeczy nadprzyrodzonych; staje więc strapiiony i jest tak ogarnięty zdziwieniem, że, jak to mówią, ani ręką ani nogą ruszyć nie może...”. Bóg sam w niej działa „bez żadnej przeszkody już od innych ani od nas samych”. A to, co On sprawia, „to rozkosz nad wszelkie rozkosze i nad wszelkie słodkości i nad wszelkie zadowolenie tej ziemi”. Taki stan trwa krótko (nie dłużej niż pół godziny). Przebywanie Boga w duszy jest tego rodzaju, „że gdy wróci ona do siebie”<sup>287</sup>, żadną miarą nie może w to wątpić, że była w Bogu i Bóg w niej. I tak mocno pozostaje ta prawda w niej wyryta, że chciałaby potem całe lata pozostawała bez powtórnego otrzymania tej łaski, nie zdoła przecież o niej zapomnieć ani wątpić o jej prawdziwości, choćby rzeczywistość tego zjednoczenia nie objawiła się w skutkach, jakie po nim pozostają. Dopóki trwał ten tajemniczy stan, dusza nie dostzegła Boga. Potem jednak w sposób pewny<sup>288</sup> poznała Jego rzeczywistość. Wprawdzie Go nie widziała, ale ma pewność tak niewzruszoną, jakiej jedynie sam Bóg może udzielić. Pewność ta nie odnosi się do jakiegosć cielesnego przedmiotu czy kształtu, jak w przypadku niewidzialnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Tu nie

<sup>285</sup> Tamże, części I i 2 (s. 85n.).

<sup>286</sup> [Słowo: „duszy” jest uzupełnieniem].

<sup>287</sup> [Słowa: „gdy wróci ona do siebie” są uzupełnieniem na marginesie].

<sup>288</sup> [Pierwotnie: „jasny”].

ma nie cielesnego, tu jest obecne samo Bóstwo. „Skądże więc możemy mieć taką pewność o tym, czego nie widzimy? Tego ja nie wiem: są to sprawy Boże. To tylko wiem, że mówię prawdę... Wystarczy nam wiedzieć, iż jest Wszelomocny, który te rzeczy sprawia. I jakkolwiek byśmy się wysilali, żadną miarą nie jesteśmy w stanie zdobyć ich o własnych siłach; tylko Bóg może je dać. Dlatego nie będziemy się też trudzić<sup>289</sup>, by je pojąć”.

Nie zamierzając, św. Matka Teresa podjęła tu pewne próby wyjaśnienia. Jedną z nich był pogląd, że zamieszkiwanie Boga w duszy, które przeżyła z taką niezłomną pewnością, jest analogiczne do sposobu zamieszkiwania właściwego wszelkiemu stworzeniu. Inne wyjaśnienie zawiera się w jej uwadze: „Jeśli ktoś tej pewności nie ma, to nie wierzę, by dostąpił prawdziwego zjednoczenia całej swojej istoty z Bogiem; było to pewnie tylko częściowe zjednoczenie któreś władzy albo jakaś inna łaska z tych niezliczonych rodzajów łask, jakich Bóg udziela duszom”. Przy prawdziwym zjednoczeniu Bóg się łączy z całą istotą duszy.

Dla nas jest to nader cenne, że św. Teresa z całą bezstronnością opisuje swe doświadczenie, nie troszcząc się o możliwość teoretycznej interpretacji przeżycia, a także ocenę, z jaką mogła się spotkać jej prezentacja. Może jej wierny opis doprowadzi nas do rozpoznania, o jaki rodzaj zamieszkiwania tu chodzi i umożliwi nam zarazem ocenę jej własnych prób interpretacji. *Dusza ma pewność, że była w Bogu i Bóg był w niej*. Tę pewność pozostawiło w niej przeżycie zjednoczenia z Bogiem. Ona w samym tym przeżyciu tkwiła<sup>290</sup>, istotnie je współbudując, jakkolwiek dopiero *ex post* można ją w nim wyróżnić. Świadomo-

<sup>289</sup> [Pierwotnie: „wytrząść się”].

<sup>290</sup> [Pierwotnie: „do tego przeżycia należała”].

mość zjednoczenia nie zostaje dodana zjednoczeniu jako coś z zewnątrz, ale należy wprost do niego. Gdzie niemożliwa jest taka świadomość i występująca po niej pewność – jak w przypadku kamienia czy rośliny – tam nie może zaistnieć taki rodzaj zjednoczenia czy też zamieszkiwania. W rzeczywistości zamieszkiwanie, którego doświadczyła Teresa w modlitwie zjednoczenia, jest zupełnie innego rodzaju aniżeli to, które jest właściwe całemu stworzeniu. A nawet ten nowy rodzaj zamieszkiwania, tam gdzie zasadniczo jest możliwy, w praktyce nie zawsze zachodzi. Mówi o tym Święta, gdy stwierdza, że dusza ma pewność, iż Bóg był w niej, a ona w Nim. Oto stan, który przeminął, a zamieszkiwanie przez „obecność, istotę i moc” nie wygasa ani na chwilę, dopóki dana rzecz istnieje. Gdyby wygasło, oznaczałoby dla tej rzeczy pograżenie w nicłość.

Tak więc z Janem od Krzyża utrzymujemy, że zamieszkiwanie przez zjednoczenie w miłości jest czymś innym aniżeli to, które utrzymuje istnienie wszystkich stworzeń.

Z opisu św. Matki Teresy wynika także z całą pewnością i oczywistością, że ma na myśli takie zamieszkiwanie, które od zamieszkiwania przez łaskę różni się nie tylko stopniem, ale i sposobem. Święta z całą mocą żąda od swych córek, by się wszystkimi siłami starały o ten największy stopień życia łaski, osiągalny przez wierną z nią współpracę, o zjednoczenie woli ludzkiej z wolą Bożą przez doskonałe praktykowanie miłości Boga i bliźniego. Równocześnie jednak wyjaśnia, że byłoby nierozumnie zabiegać o to zjednoczenie, gdyż udzielił go może tylko sam Bóg. Nigdy własnym wysiłkiem, nawet wspomaganym łaską, dusza nie dojdzie do tego, aby wyczuwać obecność Bożą i jedność z Nim jako żywą oczywistość. Nigdy, choćby wspierana łaską, praca woli nie osiągnie

tego cudownego działania, które się dokonuje w krótkim czasie modlitwy zjednoczenia; tam dusza zostaje tak przemieniona, że tylko z trudem może się rozpoznać; gęstienica zmienia się w motyla. Własny wysiłek potrzebuje wielu lat twardej zmagania, aby coś osiągnąć.

Modlitwa zjednoczenia nie udziela, jeszcze tego zjednoczenia, jakie ma zawsze na myśli Jan, ilekroć mówi o celu nocy ciemnej. Ale jest ona<sup>291</sup> już jego przedświtem i zapowiedzią. Pomaga duszy przygotować się do oddania się Bogu oraz wzbudza w niej palące pragnienie ponownego doznania tej łaski i posiadania jej już na zawsze. Widzimy to jasno w V i VI mieszkaniu *Twierdzy*; przedstawiają one przygotowanie i wypełnienie „zasłubin duchowych”. Analogiczny opis znajduje się w *Pieśni duchowej* w objaśnieniu trzynastej i czternastej strofy<sup>292</sup>. Jan i Teresa podają zgodnie, że zasłubiny dokonują się w ekstazie. Bóg z tak wielką mocą przyciąga do siebie duszę, że jej natura niemal umiera. Św. Matka Teresa podkreśla, że potrzeba wielkiej odwagi, aby wejść w te zasłubiny. W *Pieśni duchowej* z ust przerażonej oblubienicy wyrzywa się prośba, aby Oblubieniec zechciał odwrócić od niej swoje oczy, gdy padło na nią lego spojrzenie; to spojrzenie, za którym tak długo tęskniła i o które tak Go błagała. Dostrzegamy tu pewną sprzeczność: na innym bowiem miejscu Jan mówi, że posiadanie Boga przez łaskę i posiadanie Go przez zjednoczenie różnią się jak zaręczyny i zasłubiny. Pierwsze oznaczają to, co można osiągnąć przez wolę i łaskę – pełną zgodność woli ludzkiej z Bożą, przy doskonałym oczyszczeniu duszy; drugie – bezgraniczne, wzajemne oddanie i zjednoczenie<sup>293</sup>. Przeważnie to można by częściowo wy tłumaczyć termi-

<sup>291</sup> [W miejsce zainka „ono”, który pierwotnie tu występował].

<sup>292</sup> [PD 13; 14].

<sup>293</sup> *Zwiny płomieni miłości*, objaśnienie do strofy 3, wers 3. [ZPM 3, 9n.]

nologicznie: wyraz „zasłubiny” został widocznie w obu miejscach użyty w zupełnie innym znaczeniu. Prócz tego występuje jednak różnica merytoryczna: to, co jest właściwie mistyczne, zdaje się u Jana raz odnosić do stopnia najwyższego, innym razem już do stopni wcześniejszych<sup>294</sup>. Ale w kontekście pytania, które nam przewodzi we wszystkich tych rozważaniach, rozstrzygające jest, że Jan w odniesieniu do najwyższego stopnia zawsze eksponuje istotną różnicę pomiędzy maksimum, jakie można osiągnąć dzięki łasce i woli, a zasłubinami mistycznymi. Tym sposobem wychodzi poza opis z *Drogi na Górę Kar-mel*, który między zjednoczeniem przez łaskę a zjednoczeniem mistycznym widział jedynie różnicę stopnia. Ale prócz tego we wszystkich pismach Jana można znaleźć miejsca, które wyraźnie wskazują, że obecności tego, co we właściwym znaczeniu mistyczne, należy szukać już na znacznie niższym stopniu. W *Droże na Górę Kar-mel*<sup>295</sup>, mówiąc o „poruszeniach” w istocie duszy, wyjaśnia, że rozum wyczuwa w nich Boga we wzniosły i pełen rozkoszy sposób i że nie są one zależne od działań duszy; można się do nich przygotować, ale żadną miarą je spowodować; otrzymane w sposób całkowicie bierny, mogą doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem. A zatem poruszenia te leżą poza „normalną drogą łaski”: ukazują jakby zjednoczenie przejściowe, które daje smak zjednoczenia trwałego.

Dlaczego Jan od Krzyża nie wypowiedział się jasno i jednoznacznie w tej kwestii? Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimyśmy lepiej znać osobiste życie tego milczącego świętego; wiemy o nim to tylko, co sam ujawnia w swoich pismach, co zwierzył swym towarzyszom,

<sup>294</sup> Później zobaczymy, że również w *Pieśni duchowej* prezentacja nie jest w pełni jednolita.

<sup>295</sup> *Księga druga*, część IV, rozdz. 30, E. Cr., t. I, s. 264n. [DGK II, 32].

a także to, co sugeruje nam historia jego czasów i najnowsze badania przeprowadzone nad historią tekstu jego dzieł<sup>296</sup>.

Wielkie religijne walki epoki, szerzące się coraz bardziej herezje i niebezpieczeństwa niezdrowego mistycyzmu doprowadziły do ostrej kontroli pism religijnych. Każdy, kto pisał na temat życia wewnętrznego, musiał się liczyć, że inkwizycja położy swą rękę na nim i jego dziełach. Dlatego zapewne Jan stał się ostrożny i mocno odgraniczył swoją naukę od iluminizmu (co zaznacza wyraźnie) oraz starał się dostrzeganie mistyczne jak najbardziej zbliżyć do *normalnej drogi łaski*. Że takim celem kierowali się wydawcy jego pism, widać to wyraźnie z porównania wydań dawnych z rękopisami oraz z konfrontacji samych rękopisów. *Żywy płomień miłości* i *Pieśń duchowa* zachowały się jako manuskrypty w podwójnej redakcji. Opracowania późniejsze usiłują zapobiec mylnej interpretacji przez osłabienie śmielszych wyrażań i dółczenie objaśnień. Czy te zmiany pochodzą od samego Świętego, czy też poczyniła je obca ręka? *Droga na Górę Karmel* i *Noc* zachowały się w rękopisie tylko w jednej wersji. Różnica między tymi rękopisami a wszystkimi dawniejszymi wydaniem drukiem, aż do pierwszego wydania krytycznego o. Gerarda (podobnie różnica między starymi edycjami *Płomienia* a pierwszą redakcją rękopisu, na której się opierają), jest tak znaczna, że nie da się zaprzeczyć zniekształcenia dokonanego obcą ręką. *Droga na Górę Karmel* i *Noc* zachowały się we fragmentach. Brak im części omawiających wyzerpująco zjednoczenie i wyjaśniających kwestie, jakie nas zajmują. Czy te części nie

<sup>296</sup> W odniesieniu do tej kwestii por. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, t. 1. „Teksty” [s. 1–62], jak również wprowadzenia w najnowszym wydaniu krytycznym o. Sylweriusza. [BMC 10–13].

zostały nigdy napisane, czy też w czasie przepisywania uległy skróceniu? (Wszystkie cztery duże traktaty zachowały się jedynie w odpisie, żaden w oryginalu; tylko jeden odpis *Pieśni duchowej* ma poprawki poczynione ręką Świętego). Czy skróceń dokonano, kierując się wskazówkami Autora, czy wymagał ich ktoś inny? – na te wszystkie pytania nie mamy odpowiedzi<sup>297</sup>.

W dążeniu do jasności uciekliśmy się do bezstronnych opisów naszej św. Matki. Dają nam one pewność tam, gdzie odmienne sformułowania Jana od Krzyża rodzą w nas wątpliwości. Opisy te jako całkowicie prawdziwa relacja o faktach, mająca nieocenioną wartość, są nie tylko podstawą, dzięki której można osiągnąć własne rozumienie teoretyczne. Mamy prawo przyjmować, że oboje Święci – przy całej różnicy charakteru, właściwości piarskich, także typu świętości i oceny wyjątkowych łask mistycznych – w zasadniczym ujęciu życia wewnętrznego byli jednowyślni. *Twierdza*, jak również pisma św. Jana zostały zredagowane po przeżyciu razem wielu lat w Awiłi, w atmosferze poufnej wymiany myśli. Św. Matka Teresa nazywała młodego współpracownika „ojcem swojej duszy”<sup>298</sup>, a Jan przy okazji odwoływał się do jej pism, ażeby sobie oszczędzić wywodów, które można było tam znaleźć<sup>299</sup>. Gdy więc w jej przedstawieniu różnych stopni zjednoczenia mistycznego dostrzegamy coś, co niezaprze-

<sup>297</sup> [Na temat dzisiejszego stanu badań zob. stosowne uwagi w każdorazowym wprowadzeniu do nowego niemieckiego wydania dzieł św. Jana od Krzyża (Freiburg 1995–2000)].

<sup>298</sup> List do Anny od Jezusa, nr 265; nowe niemieckie wydanie pism, t. IV, München 1939, s. 105. [List z listopada – grudnia 1578 roku].  
<sup>299</sup> *Pieśń duchowa*, objaśnienie do strofy 12 (13), wers 2, *Obras III* [BMC 12], s. 59 i 262. (Numeracja jest różna w każdej z wersji, ponieważ w wersji B została dodana strofa 11). [PD A 12, 6; PD B 13, 7].



czalnie różni się rodzajowo od zjednoczenia przez łaskę, możemy być przekonani, że Jan od Krzyża na pewno to aprobował. Przez zestawienie wyjaśnień obojga Rodziców naszego zakonu doszliśmy do potwierdzenia poglądu, że te trzy wymienione sposoby zamieszkiwania Boga różnią się nie tylko stopniem, lecz także rodzajem<sup>300</sup>, teraz chciałbyśmy jeszcze wyraźniej ustalić różnice przedmiotowe.

Ten sam Bóg, jeden w trzech Osobach, obecny jest w trojaki sposób, a mimo tej troistości, jako niezmienny byt, pozostaje zawsze ten sam. W samym zamieszkiwaniu zachodzi jednak różnica, gdyż to, w czym jedno i to samo niezmiennie Bóstwo mieszka, za każdym razem jest innego rodzaju, co zmienia też sposób zamieszkiwania<sup>301</sup>. Pierwszy rodzaj zamieszkiwania – albo lepiej obecności Bożej, bo nie ma jeszcze *zamieszkiwania* – wymaga od tego, w czym Bóg jest obecny, pozostawania w boskiej wiedzy, mocy oraz zależności od boskiego Bytu, co jest wspólne wszelkiemu stworzeniu. Byt boski i byt stworzony pozostają tu w całkowitym rozdzieleniu, a jedyną stroną zależność bytu od Boga nie oznacza właściwego pozostawania jednego w drugim, a zatem również – *zamieszkiwania*. Zamieszkiwanie bowiem wymaga, aby obie strony miały *byt wewnętrzny*, to znaczy wewnętrznie siebie obejmujący, który może w siebie przyjąć byt drugi, i bez naruszenia odrębności przyjmowanego, jak i przyjmującego, utworzyć nową jedność bytu. Dotyczy to wyłącznie bytu duchowego: jedynie to, co samo jest

<sup>300</sup> Pierwotnie: „że istnieją trzy różne formy zamieszkiwania Boga”].

<sup>301</sup> Gdy w jednym i tym samym bycie o charakterze stworzenia zmienia się zamieszkiwanie, faktycznie następuje *zmiana*, a nie dodanie jednej formy zamieszkiwania do drugiej: gdy dusza otrzymuje uświęcającą łaskę, Bóg nie mieszka w duszy na dwa różne sposoby, lecz zamieszkiwanie istotowe i zamieszkiwanie przez łaskę są jednością.

duchowe, pozostaje w sobie i może inne – także duchowe – w siebie przyjąć, co stanowi prawdziwe zamieszkiwanie. Pewne elementy tak rozumianego zamieszkiwania spotykamy w obecności Boga przez łaskę. Kto podlega boskiemu Bytowi, boskiej wiedzy i mocy, nie w sposób nieświadomy i wbrew swej woli, ale z pełnym oddaniem *tak*, ten bierze w siebie Boga, jego byt zostaje przeniknięty Bytem Bożym. To przeniknięcie nie jest całkowite, zależy od gotowości przyjmującego. Aby się stać całkowicie przenikniętą Bytem Bożym – a na tym opiera się doskonałe zjednoczenie w miłości – dusza musi być wolna od jakiegokolwiek innego bytu, wolna od wszystkich innych stworzeń i od samej siebie, jak to dobitnie przedstawił św. Jan. Miłość w swym najdoskonalszym wypełnieniu chce być jednym w wolnym, wzajemnym oddaniu; na tym polega wewnątrztrynitarnie życie Boże. Do tego wypełnienia wznosi się pożądająca miłość stworzona (*amor*, έρως) oraz zniza miłosierna miłość Boga (*caritas*, άγάπη). Tam, gdzie się te dwie miłości spotykają, może się stopniowo dopełnić zjednoczenie: oczywiście kosztem tego, co zjednoczeniu stoi jeszcze na przeszkodzie i w takiej mierze, w jakiej to zostaje usunięte. Jak wiemy, dokonuje się to poprzez noc ciemną – czynną i bierną. W procesie oczyszczania wola ludzka przechodzi stopniowo w wolę Bożą, tak jednak, że Bóstwo nie zostaje dostrzeżone jako obecna rzeczywistość, lecz jest przyjęte w ślepej wierze. Między zamieszkiwaniem przez łaskę a zjednoczeniem w miłości zachodzi tylko różnica w stopniu. W bolesnie doświadczanych oczyszczeniach pożerającego ognia Bożej miłości wola Boska przenika coraz bardziej wolę człowieka, jednocześnie pozwala się dostrzec jako aktualna rzeczywistość. Moim zdaniem tutaj właśnie następuje nowy sposób zamieszkiwania, różniący się od zamieszkiwania przez łaskę więcej niż stopniem.

Różnicę ukazuje jasno św. Augustyn, nawiązując do słów Ewangelii św. Jana: „Wielu uwierzyło w imię Jego... Jezus natomiast nie zawierzył im samego siebie”<sup>302</sup>. Augustyn odnosi to do katechumenów, którzy wyznają już Jezusa Chrystusa, ale On nie dał się im jeszcze w Najświętszym Sakramencie. Możemy to również odnieść do obu sposobów zamieszkiwania. Znając różnicę między nimi, rozumiemy jednocześnie różnicę między wiarą a kontemplacją. Zamieszkiwanie przez łaskę udziela duszy cnoty wiary, to znaczy mocy, aby przyjęła jako rzeczywistość to, czego aktualnie nie dostrzeża, i uważała za prawdziwe, czego nie może ściśle udowodnić rozumem. Sprawa ma się tu tak, jak z człowiekiem, o którym ktoś słyszał dużo dobrego i pochlebnego, doznał też jego dobrodziejstw, otrzymał od niego hojne dary, dlatego czuje wobec niego miłość i wdzięczność oraz wzrastające pragnienie, aby go osobście poznać. Lecz on jeszcze nie „powierzył” się swemu protegowanemu: nie udzielił mu nawet łaski spotkania, a tym mniej odkrył przed nim swoje wnętrze czy oddał mu swe serce. Tego wszystkiego udziela stopniowo Bóg człowiekowi przez trzeci stopień zamieszkiwania, zwany mistycznym: dochodzi wtedy do osobistego spotkania przez „dotknięcie” wewnętrzne. Bóg otwiera duszy swoje własne wnętrze przez oświecenia dotyczące swojej własnej natury i tajemnych postanowień. Daje swoje serce – najpierw jakby w chwilowym uniesieniu podczas osobowego spotkania (w modlitwie zjednoczenia)<sup>303</sup>, później w trwałym posiadaniu (w zaręczynach<sup>304</sup>

i zaślubinach mistycznych<sup>305</sup>). Nie jest to jeszcze widzeniem twarzą w twarz, i tutaj kończy się porównanie do wzrastającego zbliżenia pomiędzy ludźmi. Spotkanie osoby z Osobą, a przez to poznanie oparte na doświadczeniu następuje już na stopniu najniższym. Bóg swoją istotą porusza wnętrze duszy (Jan nazwał je też *istotą*). Istotą zaś Boga jest Jego *Byt* i On sam. On sam jest Osobą, Jego *Byt* – bytem osobowym. Wnętrze duszy to jakby serce i ośrodek jej życia osobowego, a jednocześnie właściwe miejsce spotkania z innym życiem osobowym. Spotkanie się osoby z osobą możliwe jest tylko we wnętrzu, gdzie jedna osoba daje drugiej znać o swej obecności<sup>306</sup>. Kto czuje takie wewnętrzne dotknięcie, nawiązuje żywy „kontakt”. Nie jest to jeszcze zjednoczenie, ale punkt zaczepienia. W porównaniu z zamieszkiwaniem przez łaskę, dusza przebija się do czegoś nowego: przez łaskę została obdarzona Bytem Boskim, ale jej ośrodek osobowy pozostaje jeszcze zakryty i nie doszedł do tego, aby mu się *Byt* w taki sposób udzielił; teraz ośrodek życia Bożego (jak dalece możemy o tym mówić) wchodzi w kontakt z ośrodkiem życia ludzko-duchowego, to zaś powoduje, że jego obecność staje się wyczuwalna. Jednakże ośrodek życia Bożego pozostaje jeszcze w ciemności i jest zamknięty. W oświeceniach dotyczących boskich tajemnic otwiera się „zamknięte wnętrze” Boga. Gdy w tym pełnym łaski udzielaniu dusza doświadcza przepływu Bytu Boskiego w swój byt jako podniesienie bytu własnego, wtedy wchodzi w *Byt* Boski. W takim zespoleniu (z różnymi jego

<sup>302</sup> „... *multi crediderunt in nomine eius... Ipse autem Jesus non crederet semetipsum eis*” (J 2, 23–24). Por. Aug. *Tract. in Joan.* 11–12, Migne, PL 35, 1474n. [CCSL 36, 109].

<sup>303</sup> Por. *Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie V, rozdział 1; *Noc ciemna*, strofa II, wers 2, § 3, rozdz. 19 [NC II 19]; *Pieśń duchowa*, strofa 13. [PD B 13].

<sup>304</sup> *Twierdza duchowa*, mieszkanie VI, część 4; *Pieśń duchowa*, strofy 13 i 14. [PD B 13, 14].

<sup>305</sup> *Twierdza duchowa*, mieszkanie VII, część 1; *Pieśń duchowa*, strofa 22. [PD B 22].

<sup>306</sup> Nie możemy się szczegółowo zająć kwestią, w jakiej mierze dotyczy to również obcowania ludzkich osób.

stopniami), formuje się jedność osobowego ośrodka życia przez wzajemne, osobowe oddanie.

Trzeba tu jeszcze zauważyć różnicę: samo dotknięcie w największym wnętrzu nie musi mieć za warunek zamieszkiwania dzięki łasce. Może ona<sup>307</sup> być udzielona nawet zupełnie niewierzacemu, aby go pobudzić do wiary i przygotować do przyjęcia łaski uświęcającej. Może służyć również jako środek, aby móc się niewierzającym posłużyć. Zachodzi tu pojedyncze oświecenie. Zjednoczenie zaś, jako dar wzajemny, nie może się dokonać bez wiary i miłości, to znaczy bez łaski uświęcającej. Gdyby natomiast dusza nie była w stanie łaski, zaraz na początku zjednoczenia zostałaby jej udzielona wraz z warunkującym ją zalem doskonałym. Taka możliwość potwierdza zasadniczą różnicę między jednością przez łaskę a jednością mistyczną oraz różnicę sposobu zamieszkiwania. Występują tu dwa różne stopnie drogi. Nie wyklucza się przy tym, że życie łaski może przygotować drogę do jedności mistycznej.

Wnętrze duszy jest z zasady miejscem osobowego spokania i zjednoczenia; rozumiemy zatem – jeśli Boskie tajemnice możemy w ogóle rozumieć – że Bóg wybrał sobie wnętrze duszy za mieszkanie. Skoro zjednoczenie jest celem, dla którego dusze zostały stworzone, musi być spełniony warunek jedności tę umożliwiający.

Duszy wolno swobodnie dysponować wnętrzem, gdyż oddanie w miłości może dotyczyć tylko istoty wolnej. Czy oddanie w miłości jest w zaślubinach mistycznych ze strony duszy jeszcze czymś innym, aniżeli bezwarunkowym poddaniem jej woli – woli Bożej? Oczywiście tak. Jest czymś innym z *poznawczego* punktu widzenia: gdy Bóg w zaślubinach oddaje się duszy, poznaje Go ona w taki

<sup>307</sup> [Pierwotnie: „ono”].

sposób, w jaki Go przedtem nie znała i żadną inną drogą poznać nie mogła; przedtem nie znała też swojej własnej głębi<sup>308</sup>. Nie wiedziała więc<sup>309</sup> jeszcze tak jak teraz, komu oddaje swą wolę ani co oddaje<sup>310</sup>, i jakiego oddania może od niej wymagać wola Boża. Zaślubiny są także czymś innym w *odniesieniu do woli* – ze względu na cel – gdyż w oddaniu woli chodzi o zjednoczenie własnej woli z *wolą* Bożą, a nie o *część Serca Bożego* czy Boskich Osób. Jest także czymś innym w *punkcie wyjścia*, bowiem dopiero teraz zostaje osiągnięty najgłębszy ośrodek; teraz dopiero wola obejmuje całkowicie siebie, bo obejmuje całą osobę z głębi swego osobowego ośrodka. Istnieje też różnica w *wypełnieniu* – ponieważ w miłosnym oddaniu własna wola nie zostaje jedynie poddana i podporządkowana woli Bożej. Bóg się wzajemnie oddaje duszy, dlatego oddanie własnej osoby Bogu jest jednocześnie najśmielszym, przechodzącym wszelkie pojęcie wzięciem Go w posiadanie. Jan od Krzyża wyraża to bardzo jasno, mówiąc, że teraz dusza może dać Bogu *wiecej* aniżeli to, czym jest sama w sobie, gdyż daje Bogu siebie, ale w Bogu<sup>311</sup>. Różnica między tym stanem a zjednoczeniem przez łaskę jest z *byłowego* punktu widzenia ogromna. Dokonuje się tutaj najgłębsze wciągnięcie w Byt Boży, które przeobstwia duszę, w jedność osób, która nie usuwa odrębności, lecz ją właśnie zakłada. Przeniknięcie to przewyższa jedynie wzajemne przenikanie się Osób Boskich, będące zresztą jego prawzorem. *Takie* zjednoczenie Jan ma bezpośrednio przed oczami jako cel, do którego mają prowadzić jego pisma, chociaż słowa „zjednoczenie” używa czasem

<sup>308</sup> [Całe zdanie jest uzupełnieniem na marginesie].

<sup>309</sup> [Pierwotnie: „przedtem”].

<sup>310</sup> [Słowa: „ani co oddaje” są uzupełnieniem między linijkami].

<sup>311</sup> *Żywy płomień miłości*, objaśnienie do strofy 3, wersy 5 i 6, *Obras* IV [BMC 13], s. 88n. oraz 199n. [ZPM 3, 78].

w innym znaczeniu i teoretycznie nie zaznacza wyrażenie jego właściwości w odróżnieniu od innych sposobów zjednoczenia, co usiłowaliśmy wykazać.

Już to uprzednio powiedzieliśmy: zaślubiny mistyczne są zjednoczeniem z Bogiem w *Trójcy Jedynym*. Dopóki Bóg dotyka duszy w ciemności i ukryciu, może ona tylko to osobowe dotknięcie jako takie wyczuć, nie wiedząc, czy powoduje je *jedna* Osoba, czy więcej. Kiedy jednak przez doskonałe zjednoczenie zostaje całkowicie wciągnięta w życie boskie, staje się dla niej jasne, że jest to życie trójosobowe; dusza jednoczy się ze wszystkimi trzema Osobami<sup>312</sup>.

### ☞ *Wiara i kontemplacja.*

#### *Śmierć i zmartwychwstanie*

Różnica w sposobie zamieszkiwania Boga w duszy przez łaskę i przez jedność mistyczną może nam służyć za podstawę do wyraźnego rozgraniczenia *wiary* i *kontemplacji*. Św. Ojciec Jan często mówi o nich obu, ale właściwego przeciwstawienia nie rozwija w taki sposób, by<sup>313</sup> można go było powiązać z jednoznacznym określeniem ich wzajemnego stosunku. Niejednokrotnie jego wyjaśnienia brzmią tak, jak gdyby w ogóle się nie dało przeprowadzić żadnej granicy. Wiara i kontemplacja oznaczają u niego i drogę do zjednoczenia, i ciemne, młotne poznanie. O ciemności wiary traktuje przede wszystkim *Droga na Górę Karmel*<sup>314</sup>: wszak wiara zostaje tu określona jako

<sup>312</sup> Omawiając *Żywy płomień miłości*, zaraz natknieniemy się na tę kwestię. Św. Teresa w *Twierdzy wewnętrznej*, mieszkanie VII, rozdział I, opisuje zastępowanie Trójcy Świętej ku zaślubinom mistycznym.

<sup>313</sup> [Pierwotnie w miejscu słów „w taki sposób, by” widniały słowa „i wydale mi się niemal niemożliwe, by”].

<sup>314</sup> Księga II, część I, rozdz. In, E. Cr., t. I, s. 100n. [DGK II, In.].

ciemność późno, ponieważ musimy całkowicie porzucić światło poznania naturalnego, aby zdobyć światło wiary. Idąc za Areopagitą, Jan często nazywa kontemplację „teologią mistyczną” (tajemna mądrość Boża) i „promieniem ciemności”<sup>315</sup>. Kontemplacja i wiara zbiegają się szczególnie blisko w twierdzeniu, że Bóg, udzielając się duszy, ukrywa się w ciemności wiary<sup>316</sup>. Z rozważań *Drogi* wynika jasno, że wiara i kontemplacja nie są równoznaczne, albowiem noc wiary ma być, według Jana, przewodniczką w osiągnięciu rozkoszy czystej kontemplacji i zjednoczenia. Zakłada też różnicę, gdy w słowie wstępnym do *Pieśni duchowej* mówi, że „mądrość mistyczna” nie wymaga określonego rozumienia; w tym właśnie jest podobna do wiary, przez którą również Boga kochamy, choć Go dokładnie nie pojmujemy<sup>317</sup>. Gdyby jedno i drugie znaczyło to samo, nie można by mówić o podobieństwie. Różnica i bliskie podobieństwo występują najwidoczniej tam, gdzie Jan kontemplację – jako niewyraźne, ciemne i ogólne poznanie Boga – przeciwstawia wyraźnie poznawalnym i wyodrębnionym pojęciom nadprzyrodzonym: „Pojęcie ciemne i ogólne jest tylko jedno: kontemplacja, którą otrzymuje się przez wiarę”<sup>318</sup>.

Aby zrozumieć to zdanie oraz stosunek wiary do kontemplacji, trzeba przypomnieć to, co już wcześniej powie-

<sup>315</sup> Między innymi *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., rozdz. 7, zakończenie. [DGK II, 8, 6]. Dionizy używa wyrażenia „promień ciemności” w rozdz. 1 *Teologii mistycznej*, Migne, PG 3, 999n. [CD II, 142].

<sup>316</sup> *Droga na Górę Karmel*, księga II, część 2, rozdz. 8, E. Cr., t. I, s. 132. [DGK II, 9].

<sup>317</sup> Mamry tu zarazem świadectwo ujmowania wiary jako miłującego poznania; w odniesieniu do kontemplacji por. zwłaszcza *Droga na Górę Karmel*, księga II, rozdz. 12 i 13, E. Cr., t. I, s. 153 i 163. [DGK II, 14 i 15].

<sup>318</sup> *Droga na Górę Karmel*, księga II, część 2, rozdz. 9 (zakochanie), E. Cr., t. I, s. 136. [DGK II, 10, 4].

dziano o różnorodności znaczeń słowa „wiarą”, a także o wieloznaczności słowa „kontemplacja”. Wiara to treść objawienia Boga i jego przyjęcie, a także oddanie się w miłości Bogu, o którym mówi Objawienie i któremu je zawdzięczamy. Wiara dostarcza treści do rozmyślenia: do wręgnięcia duchowych sił w to, co przyjęliśmy w wierze, w obrazowym uprzytomnieniu i w rozumowym rozważaniu oraz zaakceptowaniu. Rozmyślenie prowadzi do stanu miłującego poznania<sup>319</sup>. Dusza przebywa w cichym, pełnym spokoju oddaniu miłosnym, w obecności Boga, poznanego przez wiarę; nie rozważa już żadnej poszczególnej prawdy. Owocem rozmyślenia jest „kontemplacja nabyta”. Przeżycie kontemplacyjne nie różni się od wiary w trzecim jej znaczeniu, jako *credere in Deum*, to znaczy od pochodzącego z wiary miłosnego wejścia w Boga. Jan, mówiąc o kontemplacji, ma na uwadze najczęściej coś innego. Bóg może sam udzielić duszy ciemnego, miłosnego poznania siebie, choćby poprzednio nie praktykowała rozmyślenia. Może ją zupełnie niespodziewanie obdarzyć kontemplacją i miłością – dając jej kontemplację „wlaną”. Lecz nawet i to nie dzieje się bez wiary. Z reguły otrzymują ją dusze przygotowane przez żywą wiarę i życie w duchu wiary. Jeśli ją otrzymał niewierzący, nie przyjęta dotąd nauka wiary pomoże mu poznać to, co go tak poruszyło. Dusza wierna z ciemności kontemplacji będzie się także uciekała do bezpiecznej jasności nauki wiary, by przez nią rozumieć łaskę, jaka ją spotkała<sup>320</sup>. To jednak, co ją spotkało, mimo całej zgodności z wiarą, jest przecież czymś zasadniczo różnym od „kontemplacji nabytej” i od oddania się Bogu w czystej wierze, gdzie treść przeżycia pokrywa się z treścią kontemplacji nabytej.

<sup>319</sup> W odniesieniu do tej kwestii por. *Droga na Górę Karmel*, księga II, część 2, rozdz. 12, E. Cr., t. I, s. 154n. [DGK II, 14, 2n.].

<sup>320</sup> Por. *Pieśń duchowa*, objaśnienie do strofy 11 (12). [PD A 12, 2].

Nowym jest tu uniesienie, dane przez Boga wyczuwalnie obecnego, albo – w przeżyciach nocy ciemnej, w której dusza pozbawiona jest tej odczuwalnej obecności – bolesna rana miłości i pożądanie pełne tęsknoty, spowodowane Jego ukryciem się przed duszą. Jedno i drugie stanowi doświadczenie mistyczne, polegające na rodząju zamieszkiwania, będącym we wnętrzu duszy spotkaniem Osoby z osobą. Wiara zaś i wszystko to, co jest z nią związane, opiera się na zamieszkiwaniu przez łaskę.

Przeciwnieństwo między wyczuwalną obecnością i odczuwalnym odejściem Boga w kontemplacji mistycznej wskazuje na coś, co może pomóc do ustalenia granicy wiary. Wiara jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu. Jeśli nawet w przypadku „przyjęcia” wiary wyraża się udział woli, jest to przecież przyjęcie poznania. „Ciemność” wiary określa swoistość tego poznania. Kontemplacja jest sprawą serca, to znaczy najgłębszego wnętrza duszy, a stąd i sprawą wszystkich jej sił. Obecność i pozorne<sup>321</sup> oddalenie Boga odczute jest sercem jako uszczęśliwienie albo bolesna tęsknota. Tutaj, we wnętrzu, gdzie dusza znajduje się całkowicie u siebie, dostrzega też siebie samą i swe usposobienie<sup>322</sup>; dopóki nie jest do końca oczyszczona, odczuwa z bólem, że jest przeciwnieństwem przeżywanej świętości obecnego w niej Boga. „Noc” kontemplacji oznacza więc nie tylko ciemność poznania, lecz także ciemność nieczystości i mękę oczyszczenia.

<sup>321</sup> Słowo „pozorne” jest uzupełnieniem między linijkami].

<sup>322</sup> Owo odczuwanie siebie we wnętrzu jest czymś innym niż proste poznawanie siebie, które św. Manka w *Twierdzy wewnętrznej* łączy już z mieszkaniem VII. Jest to „odbior od wnętrza” samego siebie – bez przekraczania samego siebie. Własna istota pozostaje tu tajemnicą podobnie jak obecność w niej Boga. Zakres terminu „najgłębsze wnętrze” nie ogranicza się tutaj do mieszkania VII, gdzie następują zaślubiny, lecz obejmuje całą dziedzinę przeżyć mistycznych.

W wierze i kontemplacji dusza zostaje ogarnięta przez Boga. Przyjęcie prawdy objawionej nie dokonuje się po prostu przez naturalną decyzję woli<sup>323</sup>. Oredzie wiary dociera do wielu, którzy go nie przyjmą. Mogą ich usprawiedliwiać powody naturalne, ale są przypadki, gdzie u podstaw leży tajemna niemoc – nie nadeszła godzina łaski. Nie dokonało się jeszcze zamieszkiwanie Boga przez łaskę. W kontemplacji natomiast dusza spotyka samego Boga, który ją ogarnia<sup>324</sup>.

Bóg jest miłością. Dlatego ogarniając człowieka, rozpała w nim miłość – jeśli duch jest do tego przygo-

<sup>323</sup> [Na stronie 307 manuskryptu Edyty Stein przekreśliła słowa: „znaleziona, która jest zdana do kontemplacji: «*eredere in Deum*», wierzące i miłujące wejście w Boga – Nieuchwytnego i Niepojętego. W wielu miejscach obie – wiara i kontemplacja – zostały określone jako ciemne, ogólne, miłujące poznanie. Za tego, że nie ma to oznaczać ich pełnej zbieżności, z pewnością natomiast ich bardzo bliski związek, przemawia ustęp, gdzie czytamy: *wiara daje* nam kontemplację. Dalej czytamy o «mądrości mistycznej», że nie wymaga określonego rozumienia i jest «pod tym względem podobna do wiary, dzięki której też miłujemy Boga, nie ujmując Go dokładnie» (przedmowa Świętego do *Pieśni duchowej*). Podobnie sta za przesłankę ma wszak odmiennosc:

Być może, należy to tak pojmować: Gdy w ciemności wiary oddajemy się Bogu, Nieuchwytnemu i Niepojętemu, którego przedstawia nam nauka wiary, On sam z siebie pozwoli nam, byśmy Go znaleźli (co obiecał tym, którzy Go szukają z całego serca): doświadczenie spotkania Go w kontemplacji – jako Nieuchwytnego i Niepojętego, jak wierzyliśmy. Ciemność wiary utrzymuje się w kontemplacji; znika dopiero na ostatnim szczereblu niebiańskiej drabiny, gdy rozpoczyna się brzask wiecznego dnia.

Wiara i kontemplacja oznaczają pochodzenie przez Boga. Również wiara w tradycyjnym sensie przyjęcia prawdy objawionej. Albowiem nie odbywa się to po prostu“...]

<sup>324</sup> [Dwa ostatnie zdania są uzupełnieniem na marginesie. Przekreślone zostało następujące zdanie: „Ale w kontemplacji pochodzenie jest przede wszystkim odczuwalne”].

towny. Wieczna miłość jest ogniem pożerającym dla wszystkiego, co przemija. A tym są wszelkie poruszenia, jakie w duszy wyzwalają stworzenia. Zwracając się ku stworzeniom, dusza oddala się od miłości Bożej; uciec przed nią jednak nie może. Miłość staje się dla niej wówczas trawiącym ogniem. Duch ludzki jako duch jest ujmowany w perspektywie bytu nieprzemijającego. Objawia się to w niezmienności, jaką duch przypisuje swoim własnym stanom; zdaje mu się, że będzie zawsze taki, jak obecnie<sup>325</sup>. Jest to złudzenie, bo w swoim czasowym bycie podlega on przemianie. To zaś świadczy, że byt nie wrasta tylko w doczesność, lecz zakorzeniony jest w wieczności. Na skutek swej natury nie może on zginąć tak, jak giną twory materialne. Kiedy człowiek świadomie trwa w doczesności, odczuje rękę Boga Żywego, który w swej wszechmocy może go zniszczyć przez ogień pomsty odrzuconej miłości albo zatrzymać w ogniu wiecznym, jak upadłych aniołów. Ta druga śmierć, która jest śmiercią w najprawdziwszym znaczeniu tego słowa, byłaby losem nas wszystkich, gdyby między nas a Boga sprawiedliwość nie wkroczył Chrystus ze swoją męką i śmiercią i nie otworzył drogi miłosierdziu.

W Chrystusie, ze względu na Jego naturę i wolną decyzję, nie było niczego, co by się przeciwstawiło miłości, gdyż był nieustannie bezgranicznie oddany miłości boskiej. Lecz we wcieleniu wziął On na siebie cały ciężar win ludzkich, objął je swą miłością miłosierną i ukrył w swojej własnej duszy przez „*Ecce venio*”<sup>326</sup>, którym rozpoczął swe ziemskie życie, a odnowił w swym chrzcie oraz przez „*Fiat*” w Getsemani. Tak oto wnętrze Jego duszy nieustannie trawi ekspiacyjny ogień cierpień całego

<sup>325</sup> „Noc ducha”, § 3, rozdz. 7, objaśnienie do strofy 1, wers 1, [NC II, 7, 4n.].

<sup>326</sup> [„Oto idę”, Hbr 10, 7a].

Jego ludzkiego życia; najostrej w Ogróju i na Krzyżu, ponieważ tutaj nastąpił kres odczuwalnej szczęśliwości nie dającego się usunąć zjednoczenia, aby Go wydać na łup cierpienia, cierpieniu temu dozwolić, by stało się skrajnym opuszczeniem przez Boga. „*Consummatum est*”<sup>327</sup> oznaczało koniec odkupicielskiego ognia, a „*Pater, in manus Tuas commendo spiritum meum*”<sup>328</sup> ostateczne przejście do wiecznego i niezgaconego zjednoczenia w miłości.

W męce i śmierci Chrystusa ogień pochlonał nasze grzechy. Kiedy w to wierzymy i w płynącym z wiary oddaniu przyjmujemy całego Chrystusa, wybieramy drogę naśladowania Go; tą drogą poprowadzi On nas „przez mękę i krzyż do chwaly zmartwychwstania”<sup>329</sup>. Tego właśnie doświadcza się w kontemplacji: przejścia przez ogień ekspiacyjny do szczęśliwego zjednoczenia w miłości. Wyjaśnia to podwójny jej charakter: jest śmiercią i zmartwychwstaniem. Po *ciemnej nocy* jaśnieje *żywy płomień miłości*.

### 3. CHWAŁA ZMARTWYCHWSTANIA

#### § 1. W płomieniach boskiej miłości

LLAMA DE AMOR VIVA<sup>330</sup>

I

*Oh llama de amor viva,  
Que tiernamente hieres  
De mi alma en el más profundo centro,*

<sup>327</sup> [„Dokonało się!”, J 19, 30].

<sup>328</sup> [„Ojcie, w Twoje ręce powierzam ducha mego”, Łk 23, 46].

<sup>329</sup> [Zob., s. 106, przyp. 37].

<sup>330</sup> *Obras IV* [BMC 13], s. 6 oraz 108n.

*Pues ya no eres esquiva,  
Acaba ya, si quieres;  
Rompe la tela de este dulce encuentro.*

O żywy płomieniu miłości,  
Raniący czułością  
Tajemny środek wnętrza mej duszy!  
Skoro nie sprawiasz już bólu,  
Dokonaj, jeśli chcesz;  
Rozerwij płótno zasłony szczęśliwego spotkania.

II

*Oh camerio suave!  
Oh regalada llaga!  
Oh mano blanda! Oh toque delicado!  
Que a vida eterna sabe  
Y toda deuda paga!  
Matando, muerte en vida la has trocado.*

O upalenie rozkoszne,  
O pieszczotliwa rano,  
O dłoń wabiąca, o zwierny dotyku  
Mający woń wiecznego życia  
I moc wyrównania winy.  
Zabijając ze śmierci wskrzeszasz nowe życie.

III

*Oh lámparas de fuego,  
En cuyos resplandores  
Las profundas cavernas del sentido,  
Que estaba oscuro y ciego,  
Con extraños primores  
Calor y luz dan junto a su querido!*