

Przegląd Religioznawczy 3(293)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

KAMILA ŻUKOWSKA

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filologiczny

e-mail: kamila.zukowska@filologia.uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2319-8040>

DOI: 10.34813/ptr3.2024.2

Symbol nocy w teorii św. Jana od Krzyża – źródła i konteksty

Symbol of the night in the theory of John of the Cross:
Sources and contexts

Abstract. This article aims to analyze the symbolism of night in the works of John of the Cross focusing on various sources from his era and cultural contexts. The issue of symbolic representation is a key aspect in the study of mystical theory, stemming from Neoplatonic and early Christian concepts of symbol understood as a tool to express what lies beyond logical discourse. Pseudo-Dionysius the Areopagite raised this topic, advocating for apophatic and symbolic theology, constituting an integral part of positive theology. This article examines the meanings of the symbol of night in Sanjuanist doctrine, citing potential inspirations of John of the Cross (such as biblical contexts, motifs from religious writings of the period, examples from secular poetry and its religious adaptations, and outlines the spiritual atmosphere of 16th-century Spain, with particular emphasis on the Alumbados movement). The questions addressed in this article pertain to the meanings of the symbolism of night, the hidden imagery it contains, and the values it brings to the mystical theory of St. John of the Cross.

Keywords: John of the Cross, Spanish mystic, night, symbol, Bible

Oto błogosławcie Pana,
wszyscy słudzy Pańscy,
którzy trwacie nocami w domu Pańskim
Psalm 134, 2

As painfully to pore upon a book,
To seek the light of truth, while truth the while
Doth falsely blind the eyesight of his look:
Light, seeking light, doth light of light beguile:
So ere you find where light in darkness lies,
Your light grows dark by losing of your eyes.

W. Shakespeare, *Love's Labour Lost*

Wprowadzenie

Obraz nocy jest dominującym symbolem w twórczości Jana od Krzyża (1542–1591), a zarazem jednym z najbardziej znanych symboli hiszpańskiej mistyki. Twórczość Juana de Yepes, bo tak naprawdę nazywał się przyszły doktor Kościoła, przypadła na Złoty Wiek Hiszpanii, który był czasem silnej potrzeby artykulacji indywidualnego doświadczenia religijnego i etapem najintensywniejszego rozwoju języka hiszpańskiego¹. Wbrew częstym opiniom o osobności twórczości Jana od Krzyża na tle literatury mistycznej XVI wieku można dziś wskazać kilka źródeł i inspiracji, bez których nie powstałyby jego dwa najważniejsze dzieła uznawane za dyptyk: *Droga na Górę Karmel* (*Subida al Monte Carmelo*) i *Noc ciemna* (*La noche oscura*)². Z przekazu świadków wiemy, że podczas pisania święty z Fontiveros korzystał z bibliotek klasztornych, a w swej celi zawsze miał Biblię, hiszpańskie żywoty świętych (*Flos Sanctorum*,

¹ W tym kontekście interesujący jest wzrost popularności symboliki „nocy ciemnej” (*noche oscura*, dziś *noche oscura*) w połowie XVI wieku w anonimowych romansach i poezji m.in. J. Vasqueza czy F. de la Torre (a więc krótko przed powstaniem *Drogi na Górę Karmel* i *Nocy ciemnej*, które były pisane w latach 1578–1585). Na uwagę zasługuje to, że takie zestawienie słów (które w korpusie językowym pojawiają się 273 razy) dominuje w poezji (33%) i prozie świeckiej (18%), lecz prawie wcale nie występuje w pismach religijnych (tylko 6% przykładów). Skłania to do wniosku, że jednym z głównych źródeł symbolu nocy była dla Jana ówczesna literatura świecka (CORDE, 2024).

² Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, oba teksty poprzedza ta sama pieśń, po drugie, są one zapisem drogi duchowej ku zjednoczeniu z Bogiem, po trzecie, dominującym symbolem jest w nich noc, po czwarte, tylko w nich Jan ujmuje Boga w kategoriach teologii negatywnej. *Droga na górę Karmel* zawiera opis zaleceń i przestróg służących oczyszczeniu w nocy czynnej zmysłów i ducha, natomiast *Noc ciemna* dotyczy oczyszczenia biernego i wyższych etapów mistyki wraz ze zjednoczeniem (Gaitán, 2009, s. 819).

edycja z 1578 r.) Pedro de Ribadeneyry oraz apologetykę św. Augustyna *O hereszach* (Crisógono de Jesus OCD, 1960, s. 284). Dzięki wykształceniu nieobce mu były również tomizm i neoplatonizm, podążające w XVI wieku w zupełnie nowych kierunkach, których wymagał imperialny rozwój Hiszpanii. Dlatego biorąc pod uwagę wykształcenie Jana od Krzyża, w tym edukację na jednym z największych uniwersytetów w Europie³, w Salamance, gdzie przez trzy lata studiował filozofię i rok teologię (1564–1568), nie można zadowolić się twierdzeniem, że Jan był „człowiekiem niewielu książek” (Crisógono de Jesus OCD, 1960, s. 13, 57; Llamas-Pombo, 2022, s. 147). Przeczą temu zarówno jego wczesne (niezachowane) próby pisarskie, świeckie poematy pasterskie czy satyryczny *vejamen*, który naraził go na krytykę Teresy z Ávili, jak i jego zaangażowanie w teologiczną obronę reform terezańskich (Crisógono de Jesus OCD, 1960, s. 278). Nie można też zapominać o wpływie ówczesnego życia intelektualnego na twórczość Jana. Z pewnością inspirowali go przyjaciele i mistrzowie: św. Teresa (1515–1582), Fray Luis de Leon (1527–1591) czy Jeronimo Gracián (1545–1614) – autorzy, których pisma ascetyczne, mistyczne i poetyckie w znacznej mierze ukształtowały złotą erę hiszpańskiej kultury.

Tym, co odróżnia Jana od reformatorki zakonu, prowincjała karmelitów bosych oraz jednego z najważniejszych przedstawicieli szkoły z Salamanki, jest jego hermetyczny język, pełen metafor i symboli, który ma oddawać wyjątkowość doświadczenia mistycznego. Najbardziej znane dzieła Jana, *Droga na górę Karmel* i *Noc ciemna*, stanowią zapis jego mistycznej drogi, w której dominujący jest symbol nocy, a nie występuje on wcale w twórczości jego mentorki, św. Teresy. Symbol nocy (zwłaszcza nocy ciemnej) pojawia się również w *Pieśni duchowej*, *Żywym płomieniu miłości* i mniejszych utworach poetyckich⁴. Pleonastyczna noc ciemna jest obrazem, który dzięki Janowi stał się jednym z najbardziej znanych symboli barokowej nyktofilii i sprawił, że mystyk zyskał miano doktora nocy (określenie Jacques’a Maritaina).

³ Uniwersytet w Salamance był znany z tego, że dawał przestrzeń do dyskusji zarówno zwolennikom realizmu, jak i nominalizmu, tomistom oraz szkotystom. Czas podjęcia studiów przez Jana od Krzyża to zarazem czas powstania formacji filozoficzno-ekonomicznej znanej jako szkoła z Salamanki, której najważniejszy przedstawiciel, Francisco de Vitoria (1483–1546), był tomistą. Szkoła z Salamanki przyczyniła się do odrodzenia arystotelizmu, scholastyki oraz studiów nad Biblią, które stanowiły podstawę interpretacji nowego porządku ekonomicznego, zwłaszcza w świetle sukcesów Hiszpanii w Nowym Świecie (Alves, Moreira, 2010, s. 2–3). Wśród przedstawicieli szkoły, którzy nauczali młodego Jana od Krzyża teologii, był następca de Vitorii, Mancio de Corpus Christi (1507–1596), oraz zastępca Domingo de Soto, Gregorio Gallo (1512–1579). Pośród nauczycieli Jana byli ponadto zwolennik teorii prawa w ujęciu św. Augustyna oraz jeden z najbardziej znanych teologów tamtych czasów – Fray Luis de Leon (1527–1529) (Llamas-Pombo, 2022, s. 57).

⁴ Występowanie pojęcia „nocy ciemnej” najłatwiej prześledzić w zestawieniach słów i wyrażen w twórczości Jana od Krzyża (Luis de San José OCD, 1948, s. 754–757).

Tekst koncentruje się na symbolicznym ujęciu nocy i nocy ciemnej, jako że za Paulem Ricoeurem symbol traktuję jako element łączący językowy i pozajęzykowy porządek dyskursu, co ma znaczenie w analizie tekstu religijnego, w którym język służy do opisu doświadczeń mistycznych (Ricoeur, 1970, s. 51). Symbol – w przeciwieństwie do metafory językowej – nie polega jedynie na zestawieniu dwóch słów czy wyrażen, ale zawiera nadwyżkę semantyczną, która nie musi być sprzeczna z jego znaczeniem dosłownym (co jest właściwością metafory). Jednym z najbardziej trafnych ujęć symbolu są słowa zawarte w jednej z *Maksym* Johanna Wolfganga von Goethego: „Symbol przekształca zjawisko w ideę, ideę w obraz, w ten sposób, że idea tkwi w nim wiecznie działająca i nieosiągalna, a wypowiedziana nawet przy pomocy wszystkich języków pozostaje niewypowiadalna” (Stankowska, 1995, s. 71). Poszukiwanie źródeł symbolu w bogatej tradycji ówczesnej Hiszpanii nie neguje bynajmniej wyjątkowości twórczości Jana od Krzyża, ale pozwala lepiej zrozumieć jego myśli.

Pytania postawione w niniejszym artykule dotyczą tego, jakie znaczenia niesie symbolika nocy, jakie uniwersum imaginatywne się za nią kryje i jaką wartość wnosi ona do teorii mistycznej św. Jana od Krzyża. Wszędzie, gdzie to będzie możliwe, postaram się wskazać źródła symboliki nocy.

Zarys teorii mistycznej św. Jana od Krzyża⁵

Kluczem do zrozumienia teorii Jana od Krzyża jest pojęcie nocy, a zwłaszcza jej najważniejszej odmiany – nocy ciemnej (pojęcie to jest nadrzędne wobec czynnej nocy zmysłów i ducha, składających się na noc ciemną), która w teorii hiszpańskiego mistyka ma zarazem pozytywne i negatywne znaczenie⁶. Ciemność nocy to nic innego jak stan, w którym dusza pozbywa się wszystkiego, co związane jest z jej ludzką naturą – to oczyszczenie zmysłów i ducha (trzech władz duszy: rozumu, pamięci i woli) za pomocą rozmyślań i wysiłku człowieka (noc czynna), a w drugiej kolejności – oczyszczenie za sprawą działania łaski i samego Boga. Mistyka Jana jest więc dwuetapowa, a te etapy dzielą się na mniejsze odcinki, począwszy od czynnej nocy zmysłów i ducha, po bierne odmiany tego procesu. Pierwszy etap oczyszczenia nosi nazwę nocy czynnej

⁵ Jeden z fragmentów w tej części został wcześniej opublikowany w monografii *Mistyczne marzenie* (Żukowska, 2022).

⁶ Badacze wyobraźni zwracali uwagę na ambiwalentność symbolu nocy, który obejmuje zarówno lęk przed opuszczeniem, jak i przekonanie o możliwej łączności z absolutem (Durand, 1981, s. 208).

zmysłów. Polega on na „uwolnieniu i oczyszczeniu [duszy – K.Ż.] ze wszystkich jej zmysłowych pożądań odnośnie do wszystkich rzeczy zewnętrznych na świecie, przyjemności ciała i upodobań woli” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 189). Etap ten ma charakter ascetyczny; podmiot uczy się panowania nad zmysłami i wymaga czynnej postawy jednostki. „Ogołocenie się ze wszystkiego”, jak pisał Jan, jest bowiem warunkiem przygotowania duszy na kontakt z Bogiem. Zmysły jako narzędzia odbioru świata w największym stopniu odpowiadają za oddalenie się duszy od tego, co boskie. Jako takie sprawiają też, że to, co świetliste, początkowo jawi się duszy jako mroczne i ciemne. Utrudniają więc w największym stopniu poznanie Boga, odnoszą się jedynie do tego, co materialne. Zarazem kontekst ciemności, w którą wchodzi dusza w procesie zjednoczenia, oznacza nieadekwatność organów poznania człowieka wobec istoty Boga: „Dusza powinna zawsze zamykać oczy na wszystkie wrażenia, które może dostrzec i zrozumieć wyraźnie, a które udzielając się zmysłom, nie mają tego oparcia i bezpieczeństwa, jakie daje wiara. Niech raczej polega na tym, czego nie widzi, a co dotyczy ducha, nie zmysłów i co nie podpada pod formy zmysłowe” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 298–299).

Po nocy biernej zmysłów może nastąpić noc bierna ducha, punkt, do którego wznosi się niewiele dusz. Pierwsza część nocy ciemnej jest bowiem raczej przystosowaniem przez Boga zmysłów do ducha, a nie do samego zjednoczenia. Oczyszczenie ducha jest procesem najbardziej dla duszy bolesnym, zaś jego skutki może odczuwać także ciało⁷. Wówczas Stwórca „[p]ozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a odczucia duszy w największym utrapieniu, goryczy i przykrości. Pozbawia ją odczucia i smaku, jaki przedtem miała z dóbr duchowych. To ogołocenie jest bowiem jednym z warunków, jakie są potrzebne dla ducha, dla wprowadzenia doń i złączenia z nim duchowej formy ducha, która jest zjednoczeniem w miłości” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 549–550).

Dusza nie ma już żadnego oparcia w tym, co było jej wcześniej znane, nie towarzyszą jej także wyobrażenia oparte na ludzkim doświadczeniu. Podczas nocy ciemnej wzrasta się działanie cnót teologicznych: wskazówką i drogowskazem jest dla duszy wiara, ochroną przed niebezpieczeństwem – nadzieja, a celem – miłość umożliwiająca zjednoczenie. Tutaj dopiero, po nocy czynnej i biernej zmysłów, duch poznaje wzniosłość Boga, a poznanie to jest początkowo „ciemną kontemplacją” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 556). Im bardziej Bóg oczyszcza duszę z jej nawyków, tym bardziej „niewidoczny promień”, znak Jego działania, staje się w duszy jasny (św. Jan od Krzyża,

⁷ Wówczas mogą pojawić się, tak jak w opisach zjednoczenia św. Teresy z Ávili, spontanicznie wylewane łzy, nudności i osłabienie ciała (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 571).

2010, s. 566). To rozpłomienienie duszy dokonuje się za sprawą miłości, a jego działanie ma charakter oczyszczający. Ostatni etap puryfikacji, jak pisze Jan, ma charakter bardzo nieprzyjemny i bolesny, a sam proces można porównać do ognia czyścowego (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 580–581).

Na drugim etapie drogi mistycznej, czynnej nocy ducha, po wyzwoleniu się z władzy zmysłów, dusza ludzka powinna się skoncentrować na wyobrażeniach i pragnieniach przenikających jej władze: rozum, wolę i pamięć. Podobnie jak w przypadku zmysłów, „uciszenie” ich aktywności winno odbywać się poprzez ascezę. Władze duszy odpowiadają trzem cnotom teologicznym, które w trakcie ćwiczeń pojawiają się w ich miejsce: rozumowi odpowiada wiara, woli – miłość, a pamięci – nadzieja. Po wyrzeczeniu się siebie na poziomie duchowym cnoty te zaczynają odgrywać główną rolę w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Są zarazem drogowskazem podczas nocy ciemnej, w której podmiot został ogołocony zarówno ze zmysłów, jak i ze wspomnianych władz z ich pragnieniami, wyobrażeniami i pojęciami. Na tym etapie dusza powinna odrzucić nie tylko to, co jest związane z jej przyziemnymi dążnościami, ale także mogące pojawić się w trakcie praktyki widzenia i objawienia, za które może odpowiadać zarówno Bóg, jak i szatan. W stanie tym może pojawić się oschłość duszy, będąca efektem wyczerpania i trudu ascezy; jest to jednak stan przejściowy, właściwy dla odradzającej się w Bogu duszy (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 185). Oschłość jest też jednym z trzech znaków „brzasku kontemplacji”, z wyobraźnią zdolną trwać przy Bogu oraz rodzącą się w miejsce woli jednostkową miłością, która sprawia, że trud oczyszczenia nie wydaje się już tak wielki. Wówczas pojawia się stan odpocznienia, właściwy dla wyższych etapów mistycznych. Ma on tu jednak charakter przejściowy, przygotowujący duszę do największego trudu mistyki – przejścia przez noc ciemną, której celem jest poznanie Boga.

Mistyka Jana, jak zauważył Miguel de Unamuno, jest introspektywna (w przeciwieństwie do ekstrawertycznej włoskiej mistyki franciszkańskiej) i stanowi „egoistyczny kwietyzm pogrążony w nicości” (Unamuno, 1895, s. 34). Jan od Krzyża jest bowiem tak silnym indywidualistą, że – jak pisze hiszpański filozof – jeśli chce się ogołocić ze wszystkiego, to robi to po to, żeby wszystko było jego – łącznie z Bogiem (Unamuno, 1895, s. 31). Mistyk podąża tutaj ścieżką wytyczoną przez Teresę z Ávili, która w swych poezjach pisała: „Żyję bez życia w sobie/ tak życia w niebie wyczekując/ że umieram, bo nie umieram” (św. Teresa od Jezusa, 1997, s. 233). Złączenie mistyczne, choć wymaga odgródnienia się jednostki w sferze psychicznej i fizycznej od samego życia, jest – paradoksalnie – jego apoteozą. Jak pisał Georges Bataille: „Przestając żyć, pragnie się ekstremalnego stanu, na który chyba jedynie święta Teresa znalazła odpowiednie słowa: »I umieram, że nie umieram!« Ale umieranie od

tęgo, że się nie umiera, nie jest śmiercią, tylko skrajnym stanem życia; umieram od nieumierania dlatego, że żyję, i żyjąc, doznaję śmierci (Bataille, 2009, s. 234).

I Unamuno, i Bataille mają rację. Bezpośrednia droga do Boga jest dla Jana tym zaprzeczeniem i zaparciem się człowieka na wszystkich możliwych do wyobrażenia płaszczyznach: życiowej i duchowej, z próbą wyjścia poza krąg ludzkich wyobrażeń i pojęć rozumu; droga ta jest drogą nieznaną, ciemną i niejasną dla jednostki, ze względu na jej oderwanie się od tego, co rozumne, jasne i przyswajalne przez władze umysłu. By stać się wszystkim w Bogu, należy najpierw stać się niczym – z tego powodu Jan na ilustracji góry Karmel ścieżkę prowadzącą do doskonałości duszy wielokrotnie nazywa nicością (*nada... nada... nada... nada... nada... nada*)⁸. Zjednoczenie w tym ujęciu jest napełnieniem Boskim światłem duszy ogołoconej z pamięci, woli i rozumu, a nie połączeniem Boga i duszy człowieka na tych samych prawach, co w klasycznej *unio mystica*. Warto podkreślić, że Jan wyklucza możliwość pełnej unii za życia jednostki. Gdy w *Nocy ciemnej* przedstawia dziesięć stopni Boskiej miłości, zastrzega, że poznanie ostatniego z nich wymaga pełnej partycypacji duszy w Bogu, co nie jest możliwe w tym życiu. Droga mistyczna, którą Jan podąża, może sprawić, że jednostka odczuje Boską miłość w dziewiątym z dziesięciu stopni (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 611–612).

O Bogu, stwierdził Jan za Pseudo-Dionizym, można pomyśleć jedynie przez zaprzeczenie, opróżniając uprzednio władze duszy z wszelkich pojęć i wyobrażeń⁹. Jak pisze Pseudo-Dionizy: „boska ciemność przewyższa światłość” (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 173), ponieważ Bóg jest bowiem dla człowieka niepoznawalny i jako taki może być przedmiotem teologii negatywnej. W opozycji do ziemskiej racjonalności formuje się więc noc ciemna, stan zerwania więzów ze światem zmysłów, pragnień i jednostkowej woli. Stoi za tym przekonanie, że dwie przeciwności – natura ludzka i Boska – nie mogą się zjednoczyć w tym samym podmiocie. Dlatego dusza ludzka musi zostać oczyszczona ze wszystkiego, co przygodne i ludzkie; musi pozbyć się więzów nawyków i zrezygnować z intelektualnego poznania rzeczywistości, bo prawdziwej wiedzy nie da się objąć rozumem, a jedynie przez miłość (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 599).

⁸ Miguel de Unamuno widział w Janie protoplastę hiszpańskiego nihilizmu, który nazwał *nadaizmem* (Unamuno, 1974, s. 47).

⁹ „Istnieją też intelekty o boskim kształcie, które – na ile jest to możliwe – łączą się wzorem aniołów z jednością wtedy, gdy zrzekają się wszelkiej energii intelektualnej i wchodzą w związek ze światłością ponadboską, najodpowiedniej głosząc chwałę Boga przez negację wszystkiego, co istnieje” (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 53).

Doświadczenie symboliczne jako doświadczenie mistyczne

Jak stwierdził Helmut Hatzfeld, problem obrazowania symbolicznego jest jedną z najważniejszych kwestii w badaniu teorii mistycznej, ponieważ już wczesne definicje symbolu zwracały uwagę, że dzięki obrazowi symbolicznemu można przedstawić coś, co z natury wymyka się przedstawieniu (Hatzfeld, 1955, s. 27). Myślenie o Bogu w kategoriach symbolicznych wywodzi się wprost z Biblii, zaś jednym z największych zwolenników takiego ujęcia był Pseudo-Dionizy Aeropagita: „Po to, żeby opisać opatrnościowe zamierzenia boskiego intelektu, dary Boga, Jego objawienia, moce, własności, stany, trwanie i udzielanie się, zróżnicowania i jedności, wyszukuje się rozliczne symbole, czy to antropomorficzne, czy ze świata zwierzęcego (dzikich i domowych zwierząt), czy roślinne, czy jakieś minerały. Co więcej, ubiera się go w stroje kobiece czy w zbroję barbarzyńską [...]. Te wszystkie inne metafory, które zuchwale się wymyśla, żeby ewokować Boga, wydobywając na zewnątrz i pomnażając widzialne znaki tajemnicy, różnicując to, co jedyne i niezłożone, przydając wielokształtność temu, co nie posiada postaci i formy, tak że jeżeli ktoś potrafi odkryć wyrażone w tych wizerunkach piękno, to uzna, iż są one wszystkie pełne mistycznej głębi, naśladujące Boga i napełnione teologicznym blaskiem” (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 198–199).

Twórczość Jana od Krzyża jest zdominowana przez symbole, z których noc, jak stwierdził Jean Baruzi, jest symbolem totalnym, wyrażającym biegunowość świata (Baruzi, 1991, s. 328). Poruszając się w logice mistycznej Pseudo-Dionizego, można stwierdzić, że symbol nocy jest jednym z „imion jednoczących” Boga i odpowiada teologii pozytywnej (katafatycznej), o której Pseudo-Dionizy wspomina w *Imionach Boskich* (Stępień, 1997, s. 20). Imionami jednoczącymi Boga, takimi jak „życie”, „byt” czy „mądrość”, tajemniczy autor zajmuje się w wymienionym dziele. Nieznany jest dziś natomiast jego traktat o imionach bożych z perspektywy symbolu opartego na ludzkim doświadczeniu zmysłowym, a więc nazwach nadawanych Bogu w przenośnym sensie – takim właśnie, jak noc w koncepcji Jana od Krzyża¹⁰. W tradycji neoplatonickiej, na której bazował Pseudo-Dionizy – a za nim hiszpański mistyk – symbol ma charakter zarówno zasłaniający, jak i odsłaniający (jest on zagadką, możliwą do rozwiązania jedynie dla wiernych). Ten dwojaki aspekt symbolu podkreślał Manfred Lurker: „W neoplatonizmie symbol mógł zarówno prowadzić do boskiej prawdy, jak i tę prawdę zasłaniać. W słońcu, drzewie czy źródle odbija się relacja między podstawą życia i świata (*hen kai pan* – jedno i wszystko)

¹⁰ Traktat ten miał nosić nazwę *Teologia symboliczna* (Stępień, 1997, s. 31–32).

a jej hierarchicznie uporządkowanymi częściami” (Lurker, 2023, s. 18). Ideą symbolu jest łączenie (*symbollein*) obrazu, takiego jak noc, i tego, co w tym obrazie się uobecnia (Bóg). To właśnie dzięki symbolowi „[n]ajgłębszy byt jest olśniewającym światłem, a jednocześnie nieprzeniknioną ciemnością” (Lurker, 2023, s. 18).

Można by zapytać, dlaczego Jan uczynił poezję integralną częścią swoich rozważań. Sądzę, że przemawia za tym właśnie logika symboli, które domagają się nie tylko reinterpretacji (np. w kontekście biblijnego obrazu nocy), ale także pogłębienia znaczenia w sposób, który nigdy nie wyczerpie całego uniwersum znaczeń symbolu totalnego. Myślenie symboliczne nie jest myśleniem logicznym, co zbliża je do doświadczenia mistyki, które powszechnie uznawane jest za niewyrażalne w dyskursie logicznym. Jego przedstawienie może się jednak dokonać poprzez symbol, element semantyki wyobraźniowej, którego natura, wyrażona poprzez *coincidentia oppositorum*, jest także cechą doświadczenia mistycznego (Valente, Garrido, 1995, s. 11). Opis tego doświadczenia jest jednak zarazem największym wyzwaniem dla języka, ponieważ jego kulminacją jest absolutna cisza obnażająca zarazem granice tego, co można wypowiedzieć i zrozumieć (Llamas-Pombo, 2022, s. 150–151). Baruzi, jeden z najbardziej znanych komentatorów teologii mistycznej Jana od Krzyża, właśnie w symbolu językowym dostrzegł szansę najpełniejszego wyrażenia doświadczenia mistycznego: „Ponieważ pojawia się doświadczenie, które oderwane jest od wszelkich form reprezentacji, a konstrukcja mistyczna przenosi do słów owo doświadczenie, które nie ma nic wspólnego z światem, język, który, można by rzec, również nie miałby nic wspólnego ze światem, mógłby nas wprowadzić w subtelny symbolizm. Nastąpiłby tak intymny związek między obrazem a doświadczeniem, że już nie moglibyśmy mówić o próbie plastycznego przedstawienia dramatu wewnętrznego. Symbolizm być może ujawniłby nam bezpośrednio fakt, do którego żaden inny sposób myślenia nie pozwoliłby nam dotrzeć. Od tego momentu nie byłoby już tłumaczenia doświadczenia poprzez symbol; byłoby, w ścisłym tego słowa znaczeniu, doświadczenie symboliczne” (Baruzi, 1991, s. 333)¹¹.

Doświadczenie symboliczne jest doświadczeniem paradoksalności, amorficzności oraz nieskończoności świata, w którym symbole wchodzą ze sobą w rozliczne interakcje i kreują nowe rzeczywistości znaczeniowe. Jan wykorzystał ich naturę w budowie systemu mistycznego, poprzez deleksykalizację znaczenia nocy (*Droga na górę Karmel, Noc ciemna*), snu (*Pieśń duchowa*) oraz płomienia (*Żywy płomień miłości*). Technika ta sprawiła, że jego dyskurs mistyczny jawi się krytykom jako niezrozumiały i osobny, choć to przecież

¹¹ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia tekstów pochodzą od autorki.

symbol nadaje siłę i nośność wyobrażeniom religijnym, a także sprawia, że tekst mistyczny staje się koherentny. Symbole przedstawiają paradoksy tajemnic wiary, a ich poliwalencja jest przez autora *Nocy ciemnej* wykorzystywana do tego, by zarysować przed czytelnikiem horyzont teologiczny (Castro, 2022, s. 849). I gdy Jan wyobraża sobie noc, czytelnik wie, że jest to noc będąca czymś więcej niż brakiem słońca, podobnie jak wie to chrześcijanin patrzący na krzyż, który jest dlań czymś więcej niż narzędziem kaźni. Oba symbole w porządku religijnym będą bowiem oznaczały pełnię istnienia (Stępień, 1997, s. 27). Pełnię tę, niedającą się wyrazić w pojęciach, można też spróbować oddać poprzez symbol, ponieważ dla mistyków prawdziwa wiedza przekraczała możliwości ludzkiego rozumu. Znaczenie symbolu będzie jednak zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych (innych mistyków oraz zwolenników mistycyzmu, teorii dopuszczającej bezpośrednie poznanie Boga).

Źródła symboliki nocy

Symbol nocy w teorii Jana od Krzyża ma wiele źródeł. Można je jednak podzielić na kilka kategorii. Są to źródła biblijne, teksty z nurtu *devotio moderna*, w tym teksty mistyczne oraz poezja świecka i jej religijne adaptacje postulowane zwłaszcza przez pedagogikę jezuicką. Poniżej przedstawiono najważniejsze z nich, pamiętając zarazem o wielkiej tradycji mistycznej, rozciągającej się co najmniej od pism Pseudo-Dionizego, dzięki którym opozycja *lux – tenebrae* na stałe gościła w kulturze religijnej Zachodu.

W niezachowanym (lub nienapisanym¹²) traktacie *Teologia symboliczna* Pseudo-Dionizy miał przedstawić nazwy Boga, które człowiek mu nadaje, bazując na doświadczeniu zmysłowym. Należy zauważyć, że w teologii sanjuanistycznej „noc” należy do symboli negatywnych (oznacza ciemność intelektu, który musi zaprzecić się sam siebie), a zarazem pozytywnych (Bóg jawi się niedoskonałej jednostce jako nieprzenikniona ciemność); jest elementem, który paradoksalnie łączy się z postulowaną przez Pseudo-Dionizego teologią katafatyczną i teologią apofatyczną. Noc jest zarówno negacją światła, który to symbol najczęściej jest kojarzony z Bogiem, jak i czymś więcej niż światło¹³.

¹² Taką tezę stawia autor przedmowy do polskiej wersji *Corpus Dionysiacum*, ks. T. Stępień (1997, s. 14). Streszczenie tego nieznanego dzieła zawiera *List do Tymoteusza*, będący jednym z dziesięciu zachowanych listów Pseudo-Dionizego.

¹³ Podążając za teologią Pseudo-Dionizego, można stwierdzić, że nazwanie Boga nocą jest imieniem jednoczącym także dlatego, że noc jest jakby supernegacją – jest negacją światłości, słońca, życia, rozumu, a zarazem pozytywnym symbolem nieskończoności i nieprzeniknioności Boga.

Wykorzystując go, Jan chciał pokazać, że światło, podobnie jak dobro, substancjalność, życie czy inne określenia Boga, są nazwami niewystarczającymi, gdyż Stwórcą przekracza każdy z tych porządków wyobrażeniowych. Noc, rozumiana jako sprzeciw wobec ograniczania Boga do granic wyznaczonych przez popularne zjawiska, sama staje symbolem braku granic, a więc symbolem Boga. Ten paradoks ujął najtrafniej Pseudo-Dionizy, który w Bogu rozumianym jako dobro dostrzegał cechy, które my łączymy z nocą: „Jeżeli [dobro – K.Ż.] wznosi się ponad wszystkie byty, samo nie mając formy, tworzy wszystkie formy, to w nim jednym brak substancji przekracza każdą substancję, brak życia jest najobfitszym życiem, a brak rozumności jest najdoskonalszą mądrością” (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 79). Noc – podobnie jak dobro – kojarzy się nam z brakiem formy i brakiem życia, a w niektórych kontekstach może nawet symbolizować szaleństwo i odejście od zmysłów. Jan, decydując się na wybór symboliki nocy, zapewne chciał wyrazić swój sprzeciw wobec klasycznej tradycji, w której Bóg niemal zawsze był utożsamiany ze światłem, co przecież znacznie ogranicza *sacrum*. Poza tym zauważył, że bogactwo znaczeń nocy w paradoksalny sposób łączy się z przypisywanymi Bogu atrybutami (choćby takimi jak dobro), a sama noc bynajmniej nie neguje światła, lecz może stanowić jego apoteozę.

Swoją neoplatonicką światopogląd Pseudo-Dionizy silnie nasycił tradycją biblijną (również w celi Jana od Krzyża zawsze znajdowała się Biblia). W psalmie 139 (w. 12) psalmista zwraca się do Boga słowami: „sama ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie, a noc jak dzień zajaśnieje: »mrok jest dla Ciebie jak światło«”¹⁴, a w Księdze Wyjścia Jahwe objawia się wrogom Mojżesza jako „obłok ciemności”, zaś Izraelitom jako obłok, który „oświecał noc” (Wj 14,20), udzielając światła nocy narodowi wybranemu. W Ewangeliach noc jest oznaką śmierci Chrystusa i w ciągu dnia ogarnia całą ziemię (Mt 27,45, Łk 23,44, Mk 15,33), a wraz z nią pojawia się księżyc w pełni jako znak hierofanii Boga. Noc jest tu również symbolem śmierci „starego człowieka” przed narodzinami „nowego” – Pawłowego człowieka „cielesnego”, będącego w niewoli grzechu, który umiera dla człowieka „duchowego” (Rz 7,14–24). Przykłady te potwierdzają, że noc w Biblii nie ma charakteru negatywnego (wszak najważniejsze święto dla chrześcijan to Wielkanoc). Noc jest ważna nie tylko ze względu na to, że sprowadza na człowieka odpoczynek i sen, ale także dlatego, że to właśnie podczas nocy objawiała się człowiekowi boska moc; to podczas nocy Izraelitom udało się uciec z Egiptu i to w nocy zmartwychwstał Chrystus.

Zarazem ciemność, często utożsamiana z nocą, jest w Biblii synonimem zagrożenia lub zagubienia, jak ma to miejsce w Księdze Wyjścia czy Pieśni

¹⁴ Wszystkie cytaty biblijne podaję za Biblią Tysiąclecia.

nad Pieśniami, z której Jan zaczerpnął wiele symboli mistycznych, zwłaszcza w poezjach zawartych w *Pieśni duchowej i Żywym płomieniu miłości*. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na refleksję Pseudo-Dionizego, że mistykę charakteryzuje nie tyle ruch wstępujący, ile spiralny (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 85). Symbolika nocy i dnia przynależy z kolei do mitycznego czasu kołowego, w którym symbole te funkcjonują jako znaki stałości (dzień i słońce) oraz zmiany (noc), gdyż ciemność nocy jest zapowiedzią poranka, etapem, który przemija (Frye, 1998, s. 173; Mancho Duque, 1987, s. 149). Z tego powodu noc często jest scenerią podróży, ucieczki (Wj) lub poszukiwania (Pnp). Odzwierciedla to Janowe rozumienie nocy, bowiem noc jest określeniem właściwym dla procesu mistycznego, w którym „dusza idzie jakby w nocy, po ciemku” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 189). Podzielony na etapy proces mistyczny jest podróżą duszy ku przyczynie celowej wszystkich istot, czyli Bogu. Autor *Teologii mistycznej* pisał, że „tajemnice teologii kryją się w ciemności przewyższającej światłość; w głębi mistycznej ciszy; tam w niezgłębionym mroku promienieje całkowicie niepoznawalne i niewidzialne, to, co jest najwyższą jasnością, nieskończenie napełniając oślepione intelektu blaskami przekraczającymi każde piękno” (Pseudo-Dionizy Aeropagita, 1997, s. 163).

Myśl Pseudo-Dionizego rozprzestrzeniała się w Hiszpanii XVI wieku także za sprawą innego mistyka, Jana Taulera (ok. 1301–1361). Ten przedstawiciel *devotio moderna* był niezwykle popularny w Niderlandach Hiszpańskich, skąd jego dzieła przewożono na Półwysep Iberyjski (Menendez Pelayo, 1880, s. 524; Clark, 1978, s. 297–298). Tauler w *Kazaniu* 83 pisze o Bogu rozumianym jako ciemność: „Zanurz się, skryj się w tajemnicy Boga, jak najdalej od wszystkich stworzeń i od wszystkiego, co jest obce bytowi i do niego niepodobne [...] Rozważaj następnie boskie ciemności. Z powodu swej niewymownej jasności są one mrokiem dla każdego umysłu ludzkiego i anielskiego – tak samo, jak blask słońca staje się ciemnością dla słabego oka. [...] Blask ten przenosi nas na powrót w niewiedzę i ślepotę właściwą nam jako stworzeniom. W tym blasku umieść z kolei swoje niezgłębione ciemności, które, gdy nie mają światła prawdziwego, pozbawione są wszelkiej jasności. Pozwól, niech oświecą cię boskie ciemności, niedostępne żadnemu stworzeniu, sobie same jedynie znane. Te nieznane, bezimienne i uszczęśliwiające ciemności w większym stopniu rozpalają miłość i żarliwość duszy niż wszystko, co w szczęśliwej wieczności można poznać z Bożego bytu. To błogosławiona Otchłań, niepojęta i niewyraźna [...]” (Tauler, 2016, s. 376–377).

Nastawienie na pobożność indywidualną, którą Kościół propagował (w reakcji na luteranizm chociażby w postaci *Ćwiczeń duchowych* Loyoli, 1996) i w której zarazem upatrywał zagrożenia (religijność indywidualna groziła odrzuceniem autorytetu Kościoła), przyczyniło się do rozkwitu kul-

tury duchowej znanej jako *alumbradismo* (iluminizm). Był to niejednorodny ruch religijny mający źródła zarówno w *devotio moderna*, jak i braku kontroli Kościoła nad zakonami, zwłaszcza tymi, które powstawały na hiszpańskiej prowincji, na której silna była religijność ludowa (o bycie *alumbrados* posądzano np. wszystkich jezuitów z Estremadury, a sam zakon jako propagujący duchowość indywidualną był nękanym przez inkwizytorów)¹⁵. Iluminizm cechował się dużym synkretyzmem, ale większość grup *alumbrados* łączyła wiara w to, że w czasie kontemplacji Boga dusza traci swą indywidualność, zaś wszystkie popełniane wówczas czyny, nawet jeśli byłyby złe, nie mogą być grzeszne, co prowadziło do millenarystycznych ekscesów, które spędzały sen z powiek inkwizytorom (Menendez Pelayo, 1880, s. 522). Warto zwrócić uwagę na szerokie spektrum zachowań członków ruchu – od rezygnacji z aktywnego życia, na którą decydowali się tzw. *dejados*, po zachowania ekstatyczne właściwe dla *alumbrados* z terenu Andaluzji (Fowler, 2016, s. 253). O przynależność do grupy posądzano niemal wszystkich, którzy odeszli od kościelnej ortodoksji: erasmianistów, luteranów i morysków, czyli schrystianizowanych muzułmanów (Gallego-Benot, 2023, s. 953). Korzenie iluminizmu, podobnie jak mistyki chrześcijańskiej, tkwią w neoplatonizmie, dlatego nie dziwi fakt, że Jan od Krzyża był posądzany przez Inkwizycję o związki z *alumbrados* z Sewilli i „upicie się kontemplacją”, z którego to powodu został nawet na krótko uwięziony (Menendez Pelayo, 1880, s. 532). Co ciekawe, podczas procesu inkwizycyjnego sewilskich członków ruchu, który miał miejsce w 1623 r., odkryto, że główną inspiracją dla ich doktryny był traktat *Noc ciemna* Jana od Krzyża, w którym *alumbrados* dopisali swoje komentarze (Gallego-Benot, 2023, s. 966). Imaginarium ciemności, które stworzył Jan, posłużyło oświeconym do stworzenia własnego symbolu nocy – nocy będącej znakiem tajemnicy, w której z dala od Kościoła mogą się oni w ukryciu oddawać ćwiczeniom mistycznym (Gallego-Benot, 2023, s. 969).

Najbardziej znanym członkiem *alumbrados* był reformator Kościoła Juan de Valdés (1490–1541). Uważany za jednego z pierwszych przedstawicieli protestantyzmu w Hiszpanii, podobnie jak *alumbrados* z Sewilli, pisał o symbolice nocy, choć w bardziej spekulatywny sposób. Autor w komentarzach do Ewangelii św. Mateusza podkreślał, że odosobnienie i noc same w sobie

¹⁵ Pierwsi *alumbrados* (oświeceni) pojawili się w Toledo około 1520 r., ostatni zaś istnieli w Sewilli jeszcze w latach 20. XVII wieku. Później iluminizm traci popularność na rzecz molinizmu. Głównymi ośrodkami herezji były Toledo, Baeza, rejon Estremadury i Sevilla (Menendez Pelayo, 1880, s. 527). W ostatnich latach coraz częściej pisze się o umowności terminu *alumbradismo*, który z nazwy stosowanej przez Inkwizycję hiszpańską stał się określeniem religijnej heterodoksji o różnych formach, które były wyrazem religijności nieinstytucjonalnej (Fowler, 2016, s. 253).

są czasem próby, ale i scenerią, w której pojawia się zagrożenie: „Tak jak Mojżesz był przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy na górze przed ogłoszeniem prawa, tak Bóg mógłby pragnąć, aby Chrystus był przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy na pustyni przed ogłoszeniem Ewangelii [...]. Nie sądzę, że celem diabła, który kusił Chrystusa, było przekonanie się, że był On Synem Bożym, ponieważ, o czym dowiemy się później, diabeł już to wiedział. Raczej uważam, że było to podobne do kuszenia pierwszego człowieka; chcę powiedzieć, że tak samo jak szatan kusił pierwszego człowieka, aby nie wierzył w głos Boga, który powiedział: »gdy zjesz, umrzesz«, tak próbował przekonać Chrystusa, aby w ciemności nie wierzył w głos Boga [...]” (Valdes, 1880).

Noc jest czasem kuszenia, ponieważ stanowi porę odpoczynku dla ciała i ducha, oraz czasem symbolicznej nagości, którą Jan przedstawiał w postaci огоłocenia duszy. Związki świętego z *alumbados* są dobrze udokumentowane i z całą pewnością można stwierdzić, że jego traktaty wyrastają z tej samej żywotnej formacji duchowej, która w XVI wieku była cechą hiszpańskiej kultury.

Kolejnym rezerwuarem symboliki sanjuanistycznej jest twórczość świeckich autorów. Jan, podobnie jak Teresa, czytał w młodości wiele romansów rycerskich i poezji miłosnej (o wpływie tego rodzaju lektur na umysłowość epoki świadczy *Don Kichot* Miguela de Cervantesa, pierwszy raz wydany w 1605 r.)¹⁶. Co więcej, autor *Nocy ciemnej* większość swych wierszy oparł na świeckich motywach (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 31, przypis). Jak już wspomniano, w drugiej połowie XVI wieku mamy do czynienia z większą niż wcześniej frekwencją słów „noc” i „noc ciemna”, które występują przede wszystkim w poezji. Ilustracją tego zjawiska jest zagadkowy *Śpiewnik z Uppsali* (Wenecja 1556) zawierający wiele anonimowych utworów w większości napisanych w języku starohiszpańskim. Można wśród nich wyróżnić utwory *Si la noche se haze oscura* (Skoro noc staje się ciemna), *Estas noches son tan largas* (Noce są takie długie) czy *Ay luna que reluzes* (Księżycu, zaświeć), w których noc stała się przestrzenią dla skargi kochanka i scenerią jego samotności (*Cancionero de Upsala*, 1556, XIV, XXVI–XXVII). Dzięki kompozycjom

¹⁶ Jan zapoznał się z twórczością świecką w szkole w Medina del Campo, w której ćwiczył się również w pisaniu poezji (Llamas Pombo, 2022, s. 143). Warto wspomnieć też wyznania jego mentorki, św. Teresy z Ávili, które świadczą o ówczesnej popularności literatury romanowo-przygodowej: „Bardzo mi, jak sądzę, poczęła szkodzić jedna rzecz, o której teraz mówić będę [...]. [Matka – K. Ż.] lubiła bardzo czytać historie rycerskie, dla niej była to rozrywka nieszkodliwa, ja jej na złe używałam; ona dla tego czytania nie zaniedbywała obowiązków swoich, złe tylko, że nam takie rzeczy czytać pozwalała [...]. Powoli czytanie to stawało się dla mnie nałogiem; mała ta usterka matki, z której przykład brałam, studziła dobre pragnienia moje i była mi powodem do przewinień coraz większych [...]. Do tego stopnia pochłaniała mnie żądza tej przyjemności, że gdy skończywszy jedną książkę, nie miałam pod ręką nowej, uspokoić się nie mogłam” (św. Teresa od Jezusa, 1997, s. 31).

muzycznym Juana Vazqueza (1500–1560) krótkie utwory o treści miłosnej z wyraźnie zaznaczonym refrenem (*villancicos*) stały się popularne nie tylko w kulturze ludowej, ale także wysokiej¹⁷. Postępujący proces chrystianizacji motywów i symboli poetyckich, który miał miejsce w niemal całej Europie XVI wieku, objął także znanych autorów renesansowych, takich, jak Garcilaso de la Vega (1501–1536). W pobożnej wersji jego dzieł, *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas* (Granada, 1575) autorstwa Sebastiana z Kordoby (1545–1604), „noc” zostaje wymieniona prawie siedemdziesiąt razy, zawsze w kontekście drogi do Boga. Co więcej, w jednym z sonetów (LXXXVI) pojawiają się władze duszy (pamięć, rozum, wola), zmysły oraz obraz nocy i ciemności:

Niech uniesie moje zmysły i pamięć,
Nowa pieśń radości i ukojenia,
Niech mój intelekt (*entendimiento*) zanurzy się w jego głosie,
Niech moja wola objawi swój dobroczynny blask i chwałę.
W tej nowej wspańialej opowieści,
Nie ma niczego, co oddaliłoby moje myśli,
Od tego, co nie przekształciłoby się w jednym momencie
W wielki blask i zwycięstwo Pana.
Jak na morzu po ciemnościach,
Wschód dnia wzbudza radość,
A noc ciemna staje się przyjemnością,
Tak w moim sercu, kiedy mgła ustępuje,
Radość wzrasta do najwyższego punktu,
Przesłaniając dawny ból i smutek (Sebastián de Cordoba, 2013, s. 292).

Nie jest wykluczone, że Jan znał autora tej poezji osobiście, ponieważ byli niemal równolatkami i obaj przez jakiś czas mieszkali w Ubedzie (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 880; Valladares Reguero, 2013, s. 16–18).

Rangę nocy przed Janem podkreślali również inni luminarze hiszpańskiej duchowości, począwszy od Ignacego Loyoli (1491–1556), który w swym podręczniku zalecał wykonywanie ćwiczeń duchowych zarówno o północy, jak i o pierwszym blasku (1996, s. 128). Zapewne bazując na tradycji modlitwy myślniej, którą spopularyzował Loyola, dominikanin i asceta Ludwik z Granady (1505–1588) podkreślał, że noc zarezerwowana jest na medytację

¹⁷ Vazquez sam również skomponował krótki utwór, w którym pojawia się noc ciemna jako przestrzeń podróży ¿*De donde venis, amores?* (Vazquez, 1946, s. 44). Zalety poezji ludowej szybko odkryły władze nowych potrydenckich zakonów (jezuitów, karmelitów bosych), którzy zalecali adaptację tekstów ludowych *a lo divino* po to, by łatwiej spopularyzować własną wersję duchowości. Twórczość religijna oparta na kontrafakturze, czyli wykorzystaniu świeckich utworów w kompozycjach na lutnię lub vihuelę (hiszpańską poprzedniczkę gitary).

o znikomości świata, naturze grzechu i zbliżającej się śmierci. W swej książce *Libro de la oración y meditación* (1566) autor stwierdził, że noc jest najlepsza dla modlitwy, ponieważ „gdy wszystko jest uspokojone, modlitwa staje się najczystsza” (Luis de Granada, 1768, s. 104)¹⁸. Źródeł takiego myślenia można doszukiwać się w Biblii, ponieważ Chrystus modlił się również w nocy (Jan 8,1, Łukasz 6,12, Marek 6,46). Tym tropem podąża nauczyciel Jana od Krzyża z Salamanki Fray Luis de Leon (1855), często łączący w swoich wierszach symbolikę światła i ciemności, gdy pisze, że „w ślepą noc staje się jasny dzień” (*Vida retirada*, w. 66), „najjaśniejsze czyste światło, które nigdy nie zamienia się w ciemność” (*Noche serena*, w. 71). Zarazem poecie i teologowi ciemność kojarzy się z ziemią, której „pył kradnie dzień i go zaciemnia” (*Profecia del Tajo*, w. 45). W przywołanej twórczości literackiej zauważamy więc te aspekty symboliki nocy, które albo wskazują na samotność i cierpienie jednostki, albo zostały już zreorientowane na *sacrum* i odnoszą się do niepoznawalnej dla intelektu natury Boga. Ogromną rolę odegrał tu Pseudo-Dionizy, który jak żaden inny teolog przyczynił się do rozprzestrzenienia metafizyki świetlnej w kulturze hiszpańskiej XVI wieku.

W badaniu symboliki nocy w twórczości Jana od Krzyża należy także wziąć pod uwagę biografię autora, w tym jego traumatyczne uwięzienie przez przeciwników reform terecjańskich w zakonie karmelitów. Być może „niespostrzeżone wyjście” duszy, ze strofy poprzedzającej tekst *Drogi na Górę Karmel* (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 189), jest jakąś aluzją do biografii Jana, który w 1578 r. uciekł z celi w klasztorze w Toledo właśnie w nocy. Co więcej, cela, w której przebywał ponad sześć miesięcy, była wąską szczeliną za salą bez okna, do której światło wpadało jedynie przez szparę w suficie¹⁹. Z pewnością uwięzienie w klaustrofobicznej przestrzeni (trzy na niecałe dwa metry), w której nie pozwolono Janowi na używanie lampy, wpłynęło na jego religijne doświadczenie i być może również rozwinęło wyobraźnię na temat ciągle trwającej nocy i ciemności. Z tej perspektywy „egoistyczny kwietyzm”, o który oskarżał św. Jana od Krzyża Unamuno, ma źródła w pragnieniu śmierci, która stanowi ostatnią przeszkodę w zjednoczeniu z Bogiem. Substytutem zaś

¹⁸ Znamienne, że autor używa tu imiesłowu przymiotnikowego *sosegado* (uspokojony, uciszony), który wykorzystał Jan w pieśni poprzedzającej *Drogę na Górę Karmel* i *Noc ciemną*: „W noc jedną pełną ciemności,/ dręczeniem miłości rozpalona,/ O wzniosła szczęśliwości!/ Wysłałam niespostrzeżona/ Gdy chata moja była uciszona [*sosegada* – K.Ż.]” (św. Jan od Krzyża, 2010, s. 182).

¹⁹ W Toledo Jan był uwięziony przez osiem miesięcy w nieistniejącym dziś zakonie karmelitów trzewickowych. Przyczyną był konflikt z władzami zakonu o reformy terecjańskie. Autor *Pieśni duchowej* zdołał uciec z więzienia nocą 15 sierpnia podczas snu swego strażnika, używając do tego liny zrobionej z prześcieradeł (Crisógono de Jesus OCD, 1960, s. 155–157).

śmierci jest sen, nawiedzający najczęściej nocą, która w więzieniu w Toledo musiała Janowi wydawać się nieskończona²⁰.

Wnioski

Noc stała się głównym symbolem mistyki Jana od Krzyża z trzech powodów. Po pierwsze, jako wynikający z ludzkiego doświadczenia czasu i przestrzeni, jest on wyjątkowo nośny. Po drugie, w XVI wieku był często wykorzystywany w poezji świeckiej i poezji religijnej, która adaptowała *a lo divino* utwory o ziemskiej miłości. Po trzecie, od Pseudo-Dionizego Aeropagity rozpoczęła się tradycja łączenia zjawiska nocy z *sacrum* jako symbolu tego, co niewyraźne i paradoksalne (noc rozumiana jako oślepienie od nadmiaru światła, a zarazem coś więcej niż światło, które w teologii negatywnej domaga się zaprzeczenia). Język symboliczny z jego wieloznacznością i prelogicznością jest najbardziej adekwatną formą opisu doświadczenia mistycznego. W naturze symbolu leży bowiem łączenie przeciwieństw oraz wychodzenie poza logikę w stronę wyobraźni, emocji i lęków. Z tego powodu Pseudo-Dionizy wiele miejsca poświęcił imionom Boga, z których noc, ze względu na swą naturę, byłaby najbardziej adekwatnym imieniem symbolicznym Stwórcy.

Jan porusza się ścieżką wytyczoną przez Pseudo-Dionizego. Jego noc ma zarazem charakter zasłaniający i odsłaniający (są to echa neoplatonickiej koncepcji symbolu, jako znaku niedostępnego dla profanów, co wykorzystali *alumbrados* z Sewilli, dla których Jan był największym mistrzem), oraz łączy pojęcia teologii katafaticznej i apofaticznej. Pozytywna tradycja wartościowania nocy wywodzi się wprost z Biblii, w której stanowi przestrzeń hierofanii Boga i czas umożliwiający ucieczkę uciśnionym (narodowi wybranemu z Księgi Wyjścia, ale i samemu Janowi, który pod osłoną nocy uciekł z więzienia w Toledo). Jest także scenerią poszukiwania kochanka i oddania się miłości (Pnp, świecka poezja hiszpańska XVI wieku), jak i idealnym czasem na spokojną modlitwę, która sprzyja kontemplacji (psalmy, ewangelie, *Ćwiczenia duchowe* Loyoli). Noc jest także czasem snu, nagości i uspokojenia, które u Jana przybierają formę ogołoceń zmysłów i duszy, oraz czasem zagrożenia, w którym powinniśmy trzymać się na baczności (jak Chrystus na pustyni). Symbol nocy w teorii sanjuanistycznej stał się również jednym z elementów teologii apofaticznej, ponieważ noc może być rozumiana również jako zaprzeczenie światła, rozmycie granic i kształtów, odrzucenie racjonalności, a nawet znak

²⁰ W tym kontekście ważne są dla nas teksty źródłowe, które opisują depresję i uwięzienie Jana w Toledo. Decyzja o ucieczce miała pojawić się nagle, gdy Jan był już na granicy śmierci z niedożywienia (Crisógono de Jesus OCD, 1960, s. 158).

zagrożenia i śmierci. Jako symbol tego, co wykracza poza poznanie rozumowe, jest ona niemal doskonałym imieniem Boga nieskończonego, niedającego się objąć rozumem, dla którego żadna nazwa – czy to abstrakcyjna (np. Bóg rozumiany jako Dobro), czy wywodząca się z ludzkiego doświadczenia (Bóg jako światłość) – nie może być wystarczająca. Z tych powodów to właśnie symbol nocy sprawił, że teoria mistyczna Jana jest uważana za tajemniczą i niejasną – i nie może być inna, ponieważ tego domaga się symbol i jego ucieleśnienie w postaci dwuznacznie postrzeganej przez człowieka nocy.

Jan od Krzyża był zarazem dzieckiem Złotego Wieku hiszpańskiej kultury filozoficznej, teologicznej i literackiej. Nie można więc wskazać w jego twórczości jednego źródła symbolu nocy (takiego jak Biblia). Mistyk z Fontiveros był dobrze wykształcony, a studia w Salamance pozwoliły mu zapoznać się z tradycją tomistyczną i tradycją neoplatońską w chrześcijaństwie, której głównym przedstawicielem był Pseudo-Dionizy Aeropagita. Ten zagadkowy autor wpłynął z kolei na wielu mistyków, zarówno mieszczących się w ramach zinstytucjonalizowanego Kościoła, jak i tych, których ścigała Inkwizycja (np. *alumbrados*). Równie ważne w koncepcji Jana od Krzyża okazały się dzieła literackie, zarówno świeckie, jak i sparafrazowane *a lo divino*, z której to techniki sam autor *Nocy ciemnej* wielokrotnie korzystał w swej poezji.

W artykule przedstawiono najważniejsze źródła kontekstowe dla zrozumienia symboliki nocy, pomijając wiele innych (choćby mistykę Mistrza Eckharta, Jana Ruysbroeckę znanego w Hiszpanii dzięki łacińskiej edycji z 1555 r. czy myśl Ibn Abbada z Rondy, sufickiego teologa, który podkreślał konieczność ogołocenia duszy z pragnień i z boskich łask), przy zastrzeżeniu, że każde ze wskazanych źródeł mogłoby stać się przedmiotem odrębnego studium. Dla przyszłych autorów ten artykuł może być inspiracją.

Literatura

- Alves, A., Moreira, J.M. (2010). *The Salamanca School*. New York – London: Bloomsbury.
- Baruzi, J. (1991). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Bataille, G. (2009). *Erotyzm*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Cancionero de Upsala. (1556). Pobrane z: <https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2017/12/CANCIONERO-DE-UPSALA.pdf>.
- Castro, G. (2009). Noche oscura del alma. W: *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Clark, J.P.H. (1978). The Cloud of Unknowing, Walter Hilton and St John of the Cross: A Comparision. *The Downside Review*, 325, 281–298.

- CORDE, banco de datos (21 września 2024). *Noche oscura*. Pobrane z: <https://www.rae.es/banco-de-datos/corde>.
- Crisógono de Jesus OCD (1960). *Vida de San Juan de La Cruz*. W: Lucinio de SS Sacramento (red.), *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Fowler, J.J. (2016). *Assembling Alumbradismo: The Evolution of a Heretical Construct*. W: M. García Arenal (red.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden – Boston: Brill.
- Fray Luis de León (1855). *Obras propias*. Pobrane z: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias--3/html/01e9471c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_17_.
- Frye, N. (1998). *Wielki kod. Biblia i literatura*. Kraków: Homini.
- Gaitán, J.D. (2009). *Negación*. W: E. Pacho (red.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Gallego-Benot, J. (2023). La noche oscura de San Juan de la Cruz en el alumbradismo tardío sevillano. *Hipogrifo*, 11, 961–972.
- Hatzfeld, H.A. (1955). *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos.
- Jan od Krzyża, św. (2010). *Dzieła*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Llamas-Pombo, E. (2022). *Lectura y lectores de San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca*. W: E. Fernández Vallina, A. Heredia Soriano (red.), *Los santos en la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Loyola, I. (1996). *Ćwiczenia duchowe*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Luis de Granada (1768). *Libro de oración*. Madrid: Imprenta de Manuel Martín.
- Luis de San José OCD (1948). *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia*. Burgos: El Monte Carmelo.
- Lurker, M. (2023). *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Warszawa: Aletheia.
- Mancho Duque, M. (1987). Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la „Noche” de San Juan de la Cruz. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 63, 125–155.
- Menendez Pelayo, M. (1880). *Historia de los heterodoxos españoles*. T. II. Madrid: Librería Católica de San José.
- Pseudo-Dionizy Aeropagita. (1997). *Pisma teologiczne*. Kraków: Znak.
- Riceur, P. (1970). *An Essay on Interpretation*. New Haven – London: Yale University Press.
- Sebastián de Córdoba (2013). *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*. Würzburg – Madrid: Clásicos Hispánicos.
- Stankowska, A. (1995). Trop w imadle historii idei. O literaturoznawczej koncepcji symbolu. *Teksty Drugie*, 6, 69–81.
- Stępień, T. (1997). *Przedmowa*. W: Pseudo-Dionizy Aeropagita, *Pisma teologiczne*. Kraków: Znak.
- Teresa od Jezusa, św. (1997). *Dzieła*. Kraków: Wydawnictwo OO Karmelitów Bosych.
- Tauler, J. (2016). *Kazania*. Poznań: W drodze.

- Unamuno, M. de (1895). En torno al casticismo. De mística y humanismo. *La España Moderna*, 27, 29–52.
- Unamuno, M. de (1974). *The Agony of Christianity and the Essay on Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- Valdés, J. de (1880). El evangelio según San Mateo. Pobrane z: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-evangelio-segun-san-mateo--0/html/fee74f46-82b1-11df-acc7-002185ce6064_24.html#I_0_
- Valente, J.Á., Garrido, J.L. (1995). *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos.
- Vallardes Reguero A. (2013). Introducción. W: Sebastián de Córdoba, *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*. Würzburg – Madrid: Clásicos Hispánicos.
- Vazquez, J. (1946). *Recopilación de Sonetos y Villancicos a quatro y a cinco*. Barcelona: Instituto Español de Musicología.
- Żukowska, K. (2022). *Mistyczne marzenie. O „Pieśniach sobie śpiewanych” Konstancji Benisławskiej na tle kobiecej literatury dawnej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.