

FRANCISZKANIZM

Grzegorz Chomiuk OFM

W NURCIE FRANCISZKAŃSKIM 13 (2004)

POSTAĆ JANA PILI DA FANO I JEGO ROZUMIENIE DROGI OCZYSZCZAJĄCEJ JAKO ETAPÓW W DOJŚCIU DUSZY DO BOGA W OPARCIU O JEGO DZIEŁO *UMIĘTNOŚĆ JEDNOCZENIA DUSZY Z BOGIEM*

Wstęp

Jak ogromna istnieje różnica między człowiekiem a Bogiem. Mistyka tę różnicę stara się nie tyle zrozumieć, co ją przeżyć. Dar istnienia człowieka jest dziełem miłości Boga, która domaga się, aby on – stworzenie – uczestniczył w Jego chwale żyjąc w komunii i obdarzając go jednocześnie wolnością, która jest warunkiem i podstawą miłości. W tej wolności właśnie człowiek zbliża się do Boga i wzrasta w miłości, przemieniając tę wolność siłą Bożej miłości od wewnątrz. Świętość Boga domaga się oczyszczenia *sanktuarium człowieka*¹, aby mógł On w nim przebywać. Każde więc działanie człowieka, czy to zewnętrzne, czy to wewnętrzne jest naznaczone poszukiwaniem jedności z Bogiem. To spotkanie dokonuje się dzięki istniejącej relacji między Bogiem a człowiekiem. Na wezwanie Boga człowiek odpowiada osobiście prowadząc z Nim dialog w świętej przestrzeni sumienia².

¹ KDK 16; VS. 54.

² Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 73.

Mówiąc o różnorodności etapów oczyszczenia człowieka według wypowiedzi Jana Pili da Fano zawartej w dziele *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, należy wziąć pod uwagę stopniowość tego procesu. W życiu duchowym, tak jak i innych dziedzinach postęp nie następuje od razu, lecz jest rozciągnięty w czasie oraz wielokrotnie jest wynikiem osobowego zaangażowania oraz trudu. Mówienie o etapach wydaje się konieczne, gdyż jest niemożliwe natychmiastowe oczyszczenie przestrzeni duchowej człowieka.

Sam proces oczyszczenia jest konieczny, dla wzrostu duchowego. Pod tym określeniem można ukryć kształtowanie sumienia, woli, postaw i życia modlitwy oraz miłości. Miłość człowieka rozwija się stopniowo dążąc ku miłości doskonałej³. Oczyszczenie, aby miało sens, winno być naznaczone miłością, która nadaje mu właściwy kierunek rozwoju.

Niniejszy artykuł jest próbą nakreślenia teologicznego szkicu o rozumieniu drogi oczyszczającej i różnorodności etapów oczyszczenia zaproponowanego przez Jana Pili da Fano, w napisanym przez niego i cytowanym wyżej dziele. Koncepcja drogi duszy do Boga, według Jana zakłada potrzebę przejścia przez trzy okresy życia duchowego, nazywane oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem⁴. Trzy okresy, zwane inaczej trzema drogami, nie stanowią celu same w sobie lecz są jednym ze środków prowadzących do doskonałości⁵. W duchowości franciszkańskiej klasyczny podział trzech dróg doskonałości zaznaczył się u samych początków⁶. Już św. Franciszek, wypowiadając słowa modlitwy, zwraca się do Boga mówiąc: „...abyśmy wewnątrznie oczyszczeni, wewnątrznie oświeceni i rozpaleni ogniem Ducha Świętego mogli iść śladami Syna Twojego Jezusa Chrystusa”⁷. Uzewnętrznia to, że naśladowanie Jezusa Chrystusa jest drogą do zjednoczenia z Bogiem Ojcem⁸. Podobnie ukazuje ten podział św. Bonawentura mówiąc, że „oczyszczenie prowadzi do wewnętrznego pokoju, oświecenie do prawdy, doskonalenie do miłości”⁹. Droga oczyszczająca uobecnia więc pierwszy etap w życiu duchowym człowieka pragnącego osiągnięcia świętości oraz zjednoczenia z Bogiem.

³ Por. S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, w: *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1987, t. 1, s. 43.

⁴ Po raz pierwszy rozróżnienie trzech dróg doskonałości (oczyszczenia, oświecenia, zjednoczenia) wprowadził do nauki ascetycznej Ewagriusz Pontyjski (345–399). Zob. M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Kraków 1993, t.1, s. 45n.

⁵ Por. Z. Kijas, *Wprowadzenie do modlitwy św. Bonawentury*, Kraków 1998, s. 47.

⁶ Por. A. Baran, *Franciszkańska droga do zjednoczenia z Bogiem*, w: *Św. Bonawentura, Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 15n.

⁷ *List skierowany do całego zakonu wraz z modlitwą: „Wszzechmogący, wiekuisty...”*, w: *Święci Franciszek i Klara z Asyżu, Pisma*, Kraków-Warszawa 2002, s. 257.

⁸ A. Baran, *Franciszkańska droga*, s. 53.

⁹ Bonawentura, *Trzy drogi*, tł. C. Niezgodą, w: *Św. Bonawentura, Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 15n.

Niniejsza praca jest próbą ukazania jednego z wielu możliwych aspektów duchowości Jana Pili da Fano. W punkcie pierwszym zajmiemy się przedstawieniem sylwetki Jana na tle epoki, w której żył i pośrednio jego wpływu na powstanie nowego zakonu w rodzinie franciszkańskiej, do którego zresztą później sam przeszedł. Ciągłe poszukiwanie przez Jana autentyzmu franciszkańskiego wpłynęło na powstanie bogatej spuścizny literackiej, wśród której znalazło się dzieło, którego części dotyczy analiza niniejszego artykułu. Wątek twórczości literackiej autora wiele wnosi w poznanie okoliczności i powstanie omawianego dzieła, dlatego zostanie umiejscowiony w punkcie drugim.

W trzecim punkcie artykułu przeprowadzona zostanie analiza drogi oczyszczającej i jej wpływu na proces kształtowania serca ludzkiego, czyli „sanktuarium człowieka”. Postaramy się przedstawić różnorodność etapów oczyszczenia i bogactwo myśli autora zawartych w omawianej części dzieła, jakim jest droga oczyszczająca¹⁰.

1. Rys biograficzny autora

Postać Jana Pili da Fano (1469–1539) jest związana z początkami Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Z tego względu wszyscy historycy i biografowie opracowując pierwszy wiek historii kapucyńskiego zakonu poświęcają osobie duchownego wiele miejsca¹¹.

Ojciec Jan urodził się w środkowych Włoszech we Fano, mieście leżącym nad Adriatykiem, między Rimini a Ankoną¹². Jego rodzice pochodzili z rodzin patrycjuszowskich, nacechowanych przywiązaniem do Kościoła. Potwierdzać to może pochodzenie i działalność ich krewnego, Andrzeja (+1477), który był biskupem diecezji Macerata i Recanati¹³.

O jego dzieciństwie i młodości nie można zbyt wiele powiedzieć z powodu braku wystarczających informacji oraz źródeł. Jako datę jego urodzenia podaje się w przybliżeniu rok 1469. Prawdopodobnie około roku 1485/6 wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów w Prowincji Marchii Ankońskiej¹⁴. Tam też odbył nowicjat. Po ukończeniu studiów otrzymał święcenia kapłańskie. Około 1492 roku rozpoczął wieloletnią¹⁵ pracę misyjno-kaznodziejską, będącą jedną

¹⁰ Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie tłumaczenia na język polski dokonanego przez S. Kafla OFM Cap, Jan Pili da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, Nowa sena, Kraków 1998, t. 1.

¹¹ Por. tamże, *Wprowadzenie*, t. 1, s. 5.

¹² *Encyklopedia Katolicka KUL (=EK)*, Lublin 1997, t. 7, kol. 887.

¹³ Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5.

¹⁴ EK, t. 7, kol. 887.

¹⁵ Trwała ona z przerwami przez całe życie o. Jana. Pierwszy okres jego kaznodziejskiej posługi obejmował dwadzieścia sześć lat, czyli do momentu wybrania go na stanowisko ministra prowincjalnego.

z głównych form apostołskiej działalności franciszkańskiego zakonu. W kronikach Prowincji Marchii Ankońskiej, które zachowały się, odnotowane są nie-liczne wzmianki mówiące, że „działalność kaznodziejską prowadził z dużym powodzeniem”¹⁶.

Zdecydowanie więcej dokumentów mówiących o Janie zachowało się dopiero od roku 1518, kiedy to został wybrany ministrem prowincjalnym. Wybór ten miał miejsce w skomplikowanej sytuacji wewnątrzzakonnej. Złożyło się na nią wiele przyczyn, z których główną wskazywała na ciągle tęsknoty braci pragnących wierniejszego sposobu życia według ideałów św. Franciszka. Jednym z głównych zadań, jakie zostały mu powierzone przez ojców kapitulnych, była ochrona prowincji i pośrednio także zakonu przed kolejnymi podziałami. Wewnątrz Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów wielu braci dążyło do zaostrzenia sposobu życia, gdyż ten istniejący wydawał się dla wielu z nich zbyt łagodny.

1.1 Obserwacja i nowe reformy

Wewnętrzną przyczyną reform w Zakonie Braci Mniejszych było pragnienie wierności ideałowi ubóstwa św. Franciszka, posuwające się wręcz do naśladowania wyglądu habitu, a nawet kaptura¹⁷. Ciągły niedosyt autentycznego zachowywania *Reguły* inspirował zakonników do surowszego sposobu życia i do kolejnych reform wewnątrz zakonu. To z kolei rodziło nowe podziały i konflikty, często powstające z braku dobrej woli oraz zrozumienia ludzkich inspiracji życiowych. Rozległość zakonu wpływała na złożoność problemów i wielość prób ich rozwiązywania.

Patrząc na całą historię franciszkańskiego zakonu można zauważyć, że przy powstawaniu każdej reformy w zakonie obecne były dwie tendencje wskazujące na dwa sposoby widzenia życia zakonnego. Do jednej z nich należeli bracia pragnący życia jak najbardziej radykalnego, do drugiej ci, którym bliższe było życie w złagodzonej formie. W każdym przypadku jako normę życia przyjmowano *Regulę* św. Franciszka, lecz różnie ją interpretowano. Po powstaniu reformy określanej mianem obserwacji, szybko pojawiła się w niej ta sama podwójna tendencja. Z jednej strony byli zakonnicy, którzy z powodu idealizmu i gorliwości chcieli zachowywać regułę co do litery, nawet za cenę niesubordynacji prawnej, a z drugiej strony zaś ci reprezentujący pobożność i ducha dyscypliny, lecz zgodnie z zaleceniami zawartymi w prawie zakonnym.

¹⁶ Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5. Wiąże się to z faktem traktowania pracy misjonarskiej i kaznodziejskiej głównie jako posługi. Z tego względu tylko w szczególnych przypadkach barwnie ją opisywano w kronikach, aby nie stwarzać powodów do nadmiernej chluby zakonników pełniących tę posługę.

¹⁷ L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 189.

Postać Jana Pili da Fano i jego rozumienie drogi oczyszczającej...

Jednym ze znaczących czynników, który przyczynił się do podziału wewnątrzakonnego, były *domy skupienia* będące do dyspozycji gorliwych zakonników¹⁸. Korzystając z tej możliwości, w XIV wieku w takich domach modlitwy powstawały pierwsze grupy obserwancji¹⁹. Udawali się tam ci, którzy pragnęli żyć w skrajnym ubóstwie, prowadząc życie modlitwy, milczenia i surowości. Na gruncie odnowy wewnętrznej pojawiały się kolejno ruchy obserwancji ściślejszej oraz najściślejszej, w tym przypadku na terenie Italii *reformy kapucyńskiej* i grupy *reformatów*. Bardzo często tzw. najlepsi zakonnicy opuszczali klasztory i kierowali się do domów skupienia, lub przyłączali się do zakonników żyjących w sposób bardziej surowy powiększając szeregi niezależnej reformy. Zjawisko to nasiliło się w sposób gwałtowny w łonie obserwancji w początkowych latach XVI wieku. Było wielu zakonników, a także przełożonych pragnących życia w ściślejszej obserwancji, ale nie zawsze te inicjatywy zyskiwały poparcie wyższych przełożonych zakonnych²⁰.

We Włoszech wspomniana reforma narodziła się w 1518 roku, m.in. w prowincji Marchii (Ankońskiej), jednej z ważniejszych w całym zakonie²¹. W takiej atmosferze w prowincji na przełożonego prowincjalnego został wybrany Jan z Fano. Obowiązki te spełniał po raz pierwszy w latach 1518–1521, a następnie w latach 1524–1527²². Ponieważ został wybrany na ten urząd ponownie, można przypuszczać, że jego sposób posługiwania w prowincji był dobrze odbierany wśród współbraci. Jednym z wyzwań, któremu miał sprostać, było uchronienie gałęzi franciszkańskiego zakonu (obserwantów) w obrębie zarządzanej przez niego prowincji zakonnej od ponownych podziałów²³.

Jako prowincjał, Jan Pili da Fano miał na uwadze odnowę sposobu życia wewnątrz prowincji. Pragnął jednak, aby ona zstąpiła z góry, czyli od kapitul i przełożonych. Takie podejście rzutowało na jego sposób postępowania. Iriarte twierdzi, że „jego szlachetnej i wytwornej naturze sprzeciwiała się każda postawa, która wylamywała się spod prawomocności”²⁴. Podczas pełnienia drugiej kadencji doświadczenie nauczyło go, że oficjalne reformy przychodzą zbyt późno i są często nieskuteczne. Wielu braciom obietnice realizacji reformy wydawały się być na nie-

¹⁸ Tamże, s.192.

¹⁹ Por. S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, t. 1, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 193, 200, 216.

²¹ S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

²² B. da Lapedonna, *Il Padre Giovanni da Fano, cappuccino (1469–1539)*, „L'Italia Franc.” 37 (1962), s. 29.

²³ S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

²⁴ L. Iriarte, *Historia*, s. 216.

zadowalającym poziomie i dlatego domagali się wolności, celem zachowywania *Reguły*, według ducha litery. Takimi zakonnikami byli ojcowie: Mateusz z Bascio i Ludwik Fossombrone, którzy dali początek *reformie kapucyńskiej*²⁵.

W celu uchronienia się przed atakami ze strony Jana Pili, o. Ludwik przeszedł pod obediencję konwentualnych. Dzięki poparciu księżnej Cibo, papież Klemens VII, wydał bullę *Religionis zelus* (3 VII 1528) zawierającą podstawy prawne istnieniu nowej wspólnoty braterskiej²⁶. Dało to początek trzeciej, niezależnej rodzinie pierwszego zakonu. Następstwem, jakie wywołała bulla *Religionis zelus*, było wstępowanie w szeregi kapucynów²⁷ wielkiej liczby obserwantów, w tym niektórych nowicjuszy. To pociągnęło za sobą potrzebę powiększenia ilości eremów i stworzenia zorganizowanej struktury zakonnej.

W łonie obserwancji nie brakło przeciwników nowej reformy kapucyńskiej, którzy chcieli ją sobie podporządkować. Na ich czele stał Paweł Pisotti, ponownie wybrany na generała, który ponadto chciał znieść domy skupienia popierane przez swego poprzednika generała Franciszka Quinonesa. Zaczął jednak od podporządkowania sobie kapucynów. Ponownie rozgorzała walka o rodzającą się reformę, która miała już swoje przywileje²⁸.

Tak bardzo upragniona reforma w łonie obserwancji zdawała się być w końcu rzeczywistością. Była ona pragnieniem wielu gorliwych zakonników, w tym także Jana z Fano. Dnia 16 listopada 1532 roku ukazała się bulla, która pozwalała *zelantom* na zachowywanie *Reguły* co do litery. Jednak Pisotti postarał się o zawieszenie bulli. Stało się to przyczyną przejścia do kapucynów znuudzonych i pozbawionych złudzeń najwybitniejszych bohaterów odnowy wewnątrz *wspólnoty*. Należeli do nich: „Bernardyn z Asti domagający się reformy już od 1518 roku, Franciszek z Jesi, który był doktorem prawa kanonicznego, Bernardyn Ochino – najsłynniejszy kaznodzieja włoski oraz sam Jan z Fano, który przyznał w końcu rację swoim ofiarom”²⁹.

1.2. Przejście do kapucynów

Od 9 czerwca 1527 Jan nie był już przełożonym prowincji Marchii Ankońskiej. Można przypuszczać, iż ten moment – związany z brakiem ponoszenia

²⁵ S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 6.

²⁶ Zob. L. Iriarte, *Historia*, s. 219.

²⁷ W bulli oraz w tytule pierwszych *Konstytucji* z kwietnia 1529 jest zawarta nazwa zakonu: *Bracia mniejsi od pustelniczego życia*, która jest używana później w dokumentach. L. Iriarte w *Historii*, s. 221 podaje historię pojawienia się potocznej nazwy zakonu, częściej używanej i bardziej rozpowszechnionej.

²⁸ Szczegółowe informacje dotyczące prób podporządkowania kapucynów opisuje L. Iriarte, *Historia*, s. 222.

²⁹ Tamże, s. 223.

odpowiedzialności za całą prowincję oraz więcej wolnego czasu – sprawił, że mógł on poddać analizie swe dotychczasowe postępowanie. Z dystansu mógł zatem oceniać sytuację w prowincji, do której przynależał, a także nowo powstałego zakonu kapucynów. Powrócił także do zajęć, jakie wykonywał przed sprawowaniem urzędu prowincjała, oddając się pracy misyjno-kaznodziejskiej. Ukoronowaniem tej posługi było otrzymanie w 1532 roku pozwolenia i przywileju „władzy głoszenia Słowa Bożego na terenie całych Włoch, gdzie tylko jego gorliwość i natchnienia Ducha Świętego skierują go, oraz swobodnego wyboru do tej Bożej posługi towarzyszy pobożnych i zupełnie jej oddanych”³⁰. Przywilej ten otrzymał od generała.

Był świadom faktu, że najgorliwsi i najlepsi współbracia z jego prowincji przeszli do kapucynów i czynili to inni. Wydarzenia te miały wpływ na jego osobiste przemyślenia³¹. Jan zdawał sobie sprawę z przemian, jakie się w nim dokonują. Więcej rozmyślał, modlił się i umartwiał. Walka zewnętrzna, jaką prowadził z reformą zakonu stała się jego wewnętrznym polem bitwy. To, co dotąd przeżył, nie było tak bolesne, męczące i wyczerpujące, jak nieustanna retrospekcja własnych decyzji z czasów prowincjalstwa. Było to formą jego oczyszczenia. Zaczął tęsknić za czymś bardziej radykalnym. W jego wnętrzu zaczęła rozwijać się nowa forma gorliwości³². Jego wewnętrzny opór stawał się coraz słabszy. To wydarzenie wywołało w nim dwie skrajne postawy. Z jednej strony odczuwał radość, uważając zatwierdzenie kapucynów za coś cudownego, z drugiej strony odczuwał smutek a nawet obawę i strach. Wracał do przeszłości, wspominając podejmowane walki o ideały obserwanckie i o jedność zakonu. Poświęcił tym staraniom wiele energii, uważając je za wartości fundamentalne. Dyskomfort wzbudzały w nim wspomnienia jego wybuchów nieopanowanego gniewu i złości. Oszczerstwa i obmowy, jakich się dopuszczał, wydawały mu się obecnie nadużyciami w miłości bratniej. Wspominał także twarde i ostre środki, których używał przeciw swoim własnym współbraciom zakonnym. Świadom był, że często brało w nim górę pragnienie postawienia na swoim i podporządkowania innych własnym decyzjom. Rozważając własny sposób postępowania, zaczynał pojmować, że popełnił wiele błędów. Porównywał nawet siebie do Szawła, prześladowcy chrześcijan, mimo, że „daleko mu było do wielkości jego ducha i serca”³³. Przez jego umysł przewalały się na zmianę: wątpliwości, zniechęcenia, uniesienia ducha. W tym wszystkim jednak przy-

³⁰ L. Wadding, *Annales Ordinis Minorum*. N. XXXIV pod datą 1532 roku, cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 9.

³¹ Cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 9.

³² Tamże, s. 10.

³³ Tamże.

świecała mu chęć doskonałego realizowania ideałów franciszkańskich. Ciężko przeżywał ten okres w swoim życiu, ale był to etap swoistego oczyszczania się w odniesieniu do jego zakonności. Nie przychodziło to jednak łatwo. Oczyszczeniu musiał ulec jego własny obraz. Z jednej strony – w oczach wielu – jego przeszłość była świetlana, z drugiej strony on sam miał poczucie winy, że w tej przeszłości szedł błędną drogą.

Poszukiwał więc najbardziej adekwatnej drogi w swej obecnej sytuacji. Wciąż zastanawiał się nad wyzwaniem podjęcia radykalniejszego sposobu życia. Nie potrafił zdobyć się równocześnie na odwagę uznania swoich mankamentów i pokorę. Własne ambicje nie pozwalały mu na uznanie swoich win i przyznanie się do nich wobec innych³⁴. Pytał się: „Skąd ma wziąć tyle siły on, pochodzący z patrycjuszowskiego rodu, on wykształcony, dwukrotny minister prowincjalny, jeden z najslawniejszych mówców swego czasu? Jak zdobyć się na to, by zatrzymać się... upaść na kolana i błagać o przebaczenie Boga i ludzi?”³⁵ W tych rozważaniach stanął wobec potrzeby konfrontacji z osobami, które, jak sam twierdził, były przez niego prześladowane i krzywdzone. Potrzeba wiele pokory, „aby przyznać się do winy wobec Mateusza z Bascio, Ludwika z Fossombrone i innych współbraci”, którzy byli jego podwładnymi.

Te ciągle pytania zmuszały go do podjęcia konkretnych decyzji, które byłyby formą zadośćuczynienia za zaniedbania wobec przykazania miłości. Formą wewnętrznej rehabilitacji mogło być przyłączenie się do kapucynów, aby realizować tak bardzo mu drogie ideały ewangeliczno-franciszkańskie. Widoczną przeszkodą w podjęciu tak radykalnej decyzji mógł okazać się jego wiek i niepewność obranej drogi. Potwierdzają to pytania: „Czy ma w wieku sześćdziesięciu lat zacząć życie niejako od nowa, wyrzekając się swej przeszłości? Czego więc szukać?”³⁶

Cierpienia, jakie z tego powodu przechodził świadczyły, że walka, jaka się w nim odbywała była godna wielkiego i męznego ducha. Dokonywało się w nim wzrastanie w kierunku większej miłości. Na wiążącą decyzję nie był jeszcze gotów. Nie był pewien, czy ma oddać się samotności czy też poświęcić się wirowi pracy.

Trudno też mu było podjąć decyzję, ponieważ ruch odnowy i reformy trwał nadal u Braci Mniejszych Obserwantów, a jej zwolennicy otrzymali od papieża Klemensa VII bullę *In superma militantis Ecclesiae* (16 XI 1532), ustalającą

³⁴ Pamiętać należy, że pochodził z rodziny o wielkich tradycjach patrycjuszowskich, co wywarło wpływ na ukształtowanie się ambicji oraz postawy życiowej podporządkowywania sobie ludzi. Uwidocznilo się to podczas sprawowania przez niego urzędu prowincjała.

³⁵ Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 10.

³⁶ Tamże.

zasady odnowy. Został także mianowany kustoszem nad kilkoma domami skupienia. Pomimo zmęczenia całą sytuacją, podjął się tego obowiązku³⁷.

Po prawie sześciu latach zmagania z samym sobą, trwając na ciągłych rozważaniach, modlitwach i surowych postach, podjął ostatecznie decyzję przejścia do kapucynów. Nie jest znana dokładna data przejścia, wiadomo, że był to rok 1534.

Przejście do kapucynów wraz ze swymi współbraćmi z klasztoru w Cinoli sprawiło poruszenie nie tylko wśród kapucynów, ale także u obserwantów³⁸. Reakcją na dalsze przechodzenie obserwantów do kapucynów były zabiegi przełożonych obserwancji wsparte osobą kardynała Quinonesa, mające na celu powstrzymanie ucieczek zakonników.

Jan pozostał u kapucynów. Jego decyzja była na tyle stanowcza, iż z obranej drogi już nie zawrócił. Dokonała się w nim ogromna przemiana, o której sam się wyraził w następujący sposób w dziełku *Dialog*. Píše tak: „Na początku sprzeciwiałem się tej reformie franciszkańskiego zakonu słowami i czynami. Przyznaję się do mojej ignorancji. (...) Spodobało się jednak Bożemu majestatowi oświecić mnie i dać mi poznanie prawdy, podobnie jak św. Pawłowi. Chcę być Mu wdzięczny aż do śmierci, ponieważ wezwał mnie z ciemności do swojego przedziwnego światła (zob. 1 P 2, 9)“³⁹. (...) „Ta moja przemiana nie była nierozważna czy chwilowa, nie nastąpiła także z powodu lekkomyślności czy z jakichś innych nieuzasadnionych względów, jak mówi wielu. Niech Pan przebaczy im w swym miłosierdziu te zuchwale posądzienia i niecne obmowy. Moja przemiana nastąpiła po głębokim namyśle; przez długi czas rozważałem to zagadnienie, bardzo dużo się modliłem, odprawiałem nocne czuwania i podejmowałem różne starania, by poznać wolę Boga“⁴⁰. Przemiana i jego *nawracanie się* trwały dłuższy okres czasu. Były jednak tak istotne, że wywarły wpływ na ostatni okres w jego życiu trwający pięć lat. Przypadł on na pobyt wśród kapucynów. Uważał, że w ten sposób powróci do wcześniejszej gorliwości i będzie ją w ten sposób realizował. W tym czasie wiele miejsca poświęcił modlitwie, głębokiej refleksji, medytacji, czego owocem stała się bogata działalność literacka. Był to wynik pragnienia podzielenia się i przekazania innym własnych przeżyć duchowych, których wyrazem jest *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*.

³⁷ B. da Lapedonna, *Il Padre Giovanni*, „L'Italia Franc.“ 38 (1963), s. 43n. oraz tamże 37 (1962), ss. 26–133; cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 5.

³⁸ Wydarzenie to opisał Zacheusz Boverio – jest ono przytoczone przez S. Kafła w cytowanym już *Wprowadzeniu*, s. 12.

³⁹ Giovanni Pili da Fano, *Dialogo de la Salute tra il frate Stimolato et il frate Rationabile circa la Regola degli Frati Minori et sue dichiarazioni con molte necessarie additioni, di nuovo ricomposto et ristampato*, Isola del Liri 1935, s. 2 nn.

⁴⁰ J.P. da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, w: *Antologia Mistyków Franciszkańskich*, Kraków 1998, t. 1, s. 31. Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 13.

1.3. Twórczość literacka autora po wstąpieniu do kapucynów

Styl życia, jaki prowadził Jan wskazywał na dużą samodyscyplinę oraz wielkie wymagania, jakie sam sobie stawiał. Ludzie, którzy się z nim spotykali byli urzeczeni jego dobrocią, uprzejmością i życzliwością. Pomimo wieku 65 lat odznaczał się dużą pracowitością i aktywnością. W ciągu tylko jednego roku, przebywając w miejscu odosobnienia napisał nowy *Dialog zbawienia*⁴¹, *Traktat o zachowywaniu ubóstwa według Reguly i testamentu św. Franciszka*⁴², *Dzielko o umiejętności jednoczenia duszy z Bogiem*⁴³, w którym podał wiele metod rozmyślenia przytaczając gotowe teksty medytacji⁴⁴. Sporządził także wiele notatek, „które przez niego samego, współpraci i lud chrześcijański były wykorzystywane w pracy apostołskiej”⁴⁵.

2. Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem

Dzieło *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*⁴⁶ napisał w latach 1534/35 po przejściu do kapucynów w pustelnicznym klasztorze w Scandriglia, w którym spędził rok. Język, jakim się posłużył pisząc *Umiejętność jednoczenia*, był językiem ojczystym i językiem potocznym używanym przez ludzi prostych i niewykształconych w filozofii i teologii. Dawało to możliwość dotarcia do szerszego grona odbiorców. Świadczy to o zamyśle autora, który miał konkretnie wytyczony cel napisania dzieła. Jego adresatami byli współbracia z zakonu i – co należy podkreślić – ludzie świeccy. Już w samym tytule zaznaczył „że jest ono bardzo pożyteczne, gdyż uczy jednoczenia duszy z Bogiem nie tylko zakonników, ale także uduchowionych i pobożnych ludzi świeckich”. Z tego powodu wiele trudnych i zawiłych problemów starał się przedstawić jasno, prosto, krót-

⁴¹ Giovanni Pili da Fano, *Dialogo de la Salute tra il frate Stimolato et il frate Rarionabile circa la Regola delli Frati Minori et sue dechiarazioni con molte necessarie additioni, di nuovo ricomposto et ristampato*, Isola del Liri 1935, C. Cargnoni, *I Frati Cappuccini – documenti e testimoniazze del primo secolo*, Edizioni Frate Indovino Perugia, Roma 1988, ss. 585nn.

⁴² Skrócony tytuł oryginału: *Breve discorso circa l'osservanza del voto della minoritica povertà*, Brescia 1536.

⁴³ Tytuł pierwszego wydania: *Operetta devotissima chiamata Arte de la Unione laquale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li Regulari ma ancora a li Seculari spirituali et devotio*, Brescia 1536. Cyt. za S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 266; por. EK, t. 7, kol. 887.

⁴⁴ M. Chmielewski [red.], *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 289.

⁴⁵ B. da Lapedonna, *Il Padre*, s.163. Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s.14.

⁴⁶ Dokładny tytuł pierwszego wydania: *Operetta devotissima chiamata Arte de la Unione la quale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li Regulari ma ancora a li Seculari spirituali et devoti*, Brescia 1536.

ko i praktycznie. Uczył także sztuki łączenia formy życia czynnego z kontemplacją. Zamiarem jego było ukazanie sposobu dojścia do doskonalszego zjednoczenia z Bogiem-Miłością poprzez praktykowanie cnoty miłości do Boga i człowieka urzeczywistniającej się w codziennym życiu. Mówiąc o jednoczeniu duszy z Bogiem, wyraził prawdę posłannictwa Chrystusa, który przyszedł po to, by ponownie zjednoczyć duszę z Bogiem, oddzieloną od Niego poprzez grzech, niepodobną w miłości i nieudolną w poznaniu Bożego światła oraz po to, „aby dać sposób duszy, żeby mogła przez gorącą miłość przekształcić się w słodkim Bogu”⁴⁷.

W celu przywrócenia podobieństwa duszy do Boga, czyli odpowiedniej sprawności rozumu i woli autor zalecił wprowadzenie w życie przedstawionych w dziele szeregu prawd religijnych, sugestii, rad i ćwiczeń duchowych. Cały ten proces opisał w trzech drogach życia duchowego: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. Najwięcej jednak miejsca poświęcił oczyszczeniu serca, mniej drodze zjednoczenia, natomiast bardzo mało oświeceniu⁴⁸. W ten sposób przekazał w dużym skrócie skarby kontemplacji i mistyki ludziom świeckim. Powstanie dzieła i jego ukazanie się drukiem na kilkadziesiąt lat wyprzedziło myśl św. Teresy Wielkiej (+1582), św. Jana od Krzyża (+1591) i św. Franciszka Salezego (+1622).

Dzieło, oprócz własnych przemyśleń autora, zawiera także odwołania do przeżyć i doświadczeń innych pisarzy. Tworząc *Sztukę zjednoczenia z Bogiem*⁴⁹ bezpośrednio korzystał z twórczości Henryka van Harpa (+1477), Garcii Jimenez de Cisnerosa (1510)⁵⁰ i Bartłomieja Cordoniego (+1535)⁵¹. Pośrednio na-

⁴⁷ Por. J. Pyrek, *Modlitwa Franciszkańska*, s. 400.

⁴⁸ Ilość rozdziałów poświęconych na rozwinięcie zagadnienia jest bardzo ciekawa. Oczyszczeniu poświęca dziewiętnaście rozdziałów, oświeceniu tylko dwa, a zjednoczeniu jedenaście. Pokazuje to wyakcentowanie drogi oczyszczającej, co po części było wynikiem akcentowania w tym czasie przez kapucynów potrzeby umartwienia i pokuty tak ważnej w prowadzeniu życia pustelniczego. Także w życiu ludzi świeckich pokutniczość była bardzo widoczna i akcentowana. Tak mało miejsca poświęconego oświeceniu może ukazywać niezbyt duże doświadczenie przez autora daru oświecenia.

⁴⁹ Takim tłumaczeniem tytułu posłużył się o. J. Pyrek, *Modlitwa*, s. 399.

⁵⁰ Garcia J. de Cisneros, benedyktyn ze sławnego klasztoru na Monserrat w Hiszpanii, jest zaliczany do pierwszych pisarzy religijnych złotego wieku mistyki hiszpańskiej. Jest autorem *Ćwiczeń w życiu duchowym*, które ukazały się po raz pierwszy w 1500 r., i które mają podobny układ tematyczny co *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*. Jego dzieło zostało omówione przez S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, tom 1, *Wcześni pisarze XVI wieku*, Kraków 1987, ss. 25–67.

⁵¹ Jeżeli chodzi o myśli, które zostały zapożyczone od innych pisarzy, to cytowanie małych fragmentów można przypisać samemu ojcu Janowi, natomiast cytaty z dzieł Henryka Harpa (w języku łacińskim: Henricus Harpius), franciszkańskiego obserwanta z prowincji kolońskiej (+ 1477) i Garcia de Cisneros, pochodzą od ojca Dionizego, „autora” wydania tej

tomiaśt odwoływał się do nauczania św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Grzegorza z Nazjanzu, Dionizego Pseudo-Areopagity, św. Anzelma z Canterbury, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, św. Bernardyna ze Sieny i św. Bonawentury⁵².

Dzieło to powstało u schyłku jego życia, czyli około cztery lata przed jego śmiercią. Pierwsze jego wydanie ukazało się drukiem w Bresci w 1536 roku⁵³, czyli po roku od momentu powstania. Dzięki temu, że autor w Bresci był znany poprzez pracę apostolską, mógł bez większych trudności znaleźć wydawcę. To pierwsze wydanie cieszyło się wielką poczytnością. Potwierdza to odnalezienie tylko dwóch egzemplarzy⁵⁴.

Podobnie stało się z drugim wydaniem z roku 1548, z którego zachowały się również tylko dwa egzemplarze⁵⁵. „Po roku 1565 dziełko to było wydawane bardzo wiele razy w różnych miastach europejskich”⁵⁶. Najwięcej jednak egzemplarzy zachowało się z wydania rzymskiego w 1622 roku, które zredagował o. Dionizy de Abbatibus da Montefalco. Ta redakcja dwa lata później ukazała się w Lionie w języku francuskim. Było to jednak dzieło poprawione zawierające liczne zmiany, łącznie z poprawieniem stylu o. Jana. Brak jest jednak w nim wyodrębnienia poprawek i dodatków od tekstu oryginalnego.

Arte dell'unione (Umiejętność jednoczenia) spełniło ważną rolę w literaturze ascetyczno-mistycznej i w rozwoju pierwszej generacji kapucynów. Wywarło znaczny wpływ na ich późniejszą duchowość. Było pierwszym dziełem, które rozpoczęło wielki dorobek duchowy kapucynów ze szczególnym uwzględnieniem życia i kierownictwa duchowego wiernych. Sam Jan Pili stał się mistrzem i przewodnikiem na ścieżkach życia duchowego przynajmniej przez pierwsze sto lat istnienia Braci Życia Eremickiego. Kapucyni tego pierwszego okresu korzystali z tej metody duchowej praktykując ją w osobistym i wspólnotowym życiu zakonnym. Wykorzystywali ją też w kierownictwie duchowym

książeczki w 1622 roku. Jest praktycznie niemożliwe, aby ojciec Jan posiadał w Scandriglia rękopisy H. Herpa, a także dzieła G. de Cisnerosa, które ukazały się drukiem na samym początku wieku XVI, ale jest bardzo mało prawdopodobne, by w ogóle znajdowały się one w posiadaniu kapucynów. Mogli je natomiast posiadać obserwanci.

⁵² J. Pyrek, *Modlitwa*, s. 399.

⁵³ L. Iriarte, *Historia*, s. 287.

⁵⁴ „Jeden egzemplarz znajduje się w Londynie w British Museum, sygn. C 53 gg34, drugi natomiast znajduje się we Włoszech w Bibliotece Miejskiej w Todi, Sala VI. I. 24”. Cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 28.

⁵⁵ Jeden znajduje się we wspomnianym Todi, natomiast drugi w Enghien w Belgii, w bibliotece Towarzystwa Jezusowego.

⁵⁶ Tamże.

ludzi świeckich przy udzielaniu sakramentu pokuty, jak i podczas głoszenia kazań, prowadzenia misji czy rekolekcji. Sama duchowość kapucyńska od swego początku wniosła godną uwagi liczbę i jakość książek z zakresu tematyki duchowej⁵⁷.

Ojciec Jan, pracując przez wiele lat wśród ludzi, poznał ich duchowe potrzeby i dlatego pragnął uprzystępnić im wielką mistykę. Korzystając z bogactwa własnego doświadczenia przekazał najistotniejsze i najbardziej potrzebne zasady życia duchowego oraz rady kierowania nie tylko własnym życiem duchowym. Jego więc dzieło jest „pomostem między nurtem duchowości chrześcijańskiej zwanym *devotio moderna*, a mistyką Jana Traulera OP i Jana Ruysbroeka”⁵⁸.

2.1. Szczegółowa analiza i kontekst historyczny

Do dziś nie jest znany główny powód powstania *Umiejętności jednoczenia duszy z Bogiem*. W pierwszym wydaniu autor napisał, „że całym sercem życzy najukochańszemu w Panu Jezusie Chrystusie Braciom Mniejszym Życia Pustelniczego, zwanym kapucynami, doskonałego zjednoczenia z Bogiem i tego dla nich pragnie”⁵⁹. S. Kafel korzystając z badań, które przeprowadził Fredegandus ab Antuerpia⁶⁰ stwierdził, że nie ma żadnych danych potwierdzających, jakoby Jan „uznał się za nauczyciela i mistra życia duchowego swych nowych współpracowników”. Ponadto stwierdził, że autor mógł brać udział w redagowaniu tekstu *Konstytucji* z 1536 roku „i że przy tej okazji zrodziła się myśl i koncepcja napisania” również *Umiejętności jednoczenia*. Należy wspomnieć, że wszystkie egzemplarze dzieła wydane w 1537 roku tak się rozplynęły, iż już w następnym wieku wątpiono czy w ogóle istniało. Na szczęście w roku 1926 odnaleziono jeden egzemplarz i wydano je drukiem w 1928 roku.

S. Kafel sugeruje, że pomysłodawcą napisania dzieła mógł być o. Ludwik z Fossombrone, który jako pierwszy „prawodawca” w zakonie akcentował jego pustelniczko-kontemplacyjny charyzmat. To on bowiem nakazał braciom oziębłym, aby poświęćali na modlitwę dwie do czterech godzin, zakładając, że „bracia bardziej gorliwi cały swój możliwy czas poświęćą modlitwie, medytacji i kontemplacji”⁶¹. Mógł więc prosić o. Jana o napisanie książki, która byłaby pomocna w rozwijaniu życia modlitwy.

⁵⁷ Szczegółowe omówienie poszczególnych pozycji o tematyce ascetyczno-mistycznej można znaleźć w: L. Iriarte, *Historia*, ss. 286–289.

⁵⁸ Cyt. za: S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 28.

⁵⁹ Cyt. tamże, s. 29.

⁶⁰ Fredegandus ab Antuerpia, *De arte unionis cum Deo juxta P. Jnem a fano*, Ord. FF. Minorum Capuccinorum, Romae 1924.

⁶¹ Tamże.

Nie można jednak wykluczyć wpływu innych osób na powstanie książki. Tą osobą mógł być także Jakub z Gubbio, ówczesny gwardian w Scandriglia, za którego pośrednictwem ojciec Jan prosił ojca Ludwika o pozwolenie na zamieszkanie w samotni, znajdującej się w lesie nieopodal klasztoru. Tam właśnie napisał „pobożne i święte dziełko, podzielone na dwie części. W pierwszej przedstawia drogę oczyszczającą, a w drugiej – kontemplatywną”⁶².

Nie można również wykluczyć, że inicjatywa napisania dzieła zrodziła się w samym autorze, który widział potrzebę kierownictwa w sferze modlitwy wśród franciszkańskich pustelników oraz u ludzi świeckich. Jan był przecież przez szereg lat wielkim kaznodzieją ludowym, który podczas głoszenia kazań nie tylko rozkrzewiał wiarę, ale też jej bronił. Dzieło więc mogło być próbą zaznajomienia prostego ludu z głębszym życiem duchowym⁶³.

2.2. Treść dzieła

Wyżej zostały wyliczone różne wydania dzieła *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*. Poniższe omówienie zostanie przekazane na podstawie wydania z 1622 roku⁶⁴.

Cztery części dziełka poprzedza *Prolog*. Po nim następuje część pierwsza, określona mianem *drogi oczyszczającej*. Część ta zawiera dziewiętnaście rozdziałów, gdzie zostały poruszone zagadnienia, „które jako rzeczywistości przeżywane czy doświadczane” mają miejsce w życiu duchowym na etapie oczyszczenia⁶⁵. Omówione zostają tu kolejno następujące zagadnienia: bojaźni Boga, jako początku każdej dobrej drogi (rozdz. 1), miłości Boga i miłości siebie (rozdz. 2), opanowywania się albo umartwienia „trzech miłości” (rozdz. 3), rodzajów „intencji albo postaw wobec Boga” (rozdz. 4), „oczyszczania sumienia” (rozdz. 5), „umartwiania zmysłów i wszelkich przyjemności zmysłowych” (rozdz. 6), „drogi umartwienia” jako „drogi właściwej” (rozdz. 7), „zazdrosnego zgorzknienia” (rozdz. 8), „skrupułów” (rozdz. 9), „rozważnego sprzeciwiania się pokusom” (rozdz. 10), „panowania nad niepokojem ducha, budzącym się pod wpływem utrapień” (rozdz. 11), „rozpoznawania niewierności” (rozdz. 12),

⁶² Takie sformułowanie hipotezy wynika z *Simplice et divota Historia dell'origine della Congregazione de' Frati Cappuccino*, t. 2, s. 695. Por. cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 30. Jest to manuskrypt przechowywany pod powyższym tytułem w Archiwum Generalnym OO. Kapucynów w Rzymie.

⁶³ Por. S. Gryga, *Nowe drogi. Okres zmagania i cierpienia duchowych (1525–1570)*, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1996, t. 2, s. 4.

⁶⁴ Tytuł z wydania w roku 1622 brzmiał: *L'arte d'unirsi con Dio del R.P. Giovanni da Fano (...). Ridotta in miglior forma, acceresciuta e in quatro parti divisa (...) da F. Dionisio da Montefalco*, Roma 1622.

⁶⁵ Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 31.

„umartwiania duchowych pociech i intelektualnej ciekawości” (rozd. 13), „umartwiania własnej woli” (rozd. 14), „prawdziwej pokory” (rozd. 15), „potrzeby wiary w Boga i zaufania Mu” (rozd. 16) będącej „właściwym skutkiem miłości” (rozd. 17), uzasadnień potrzeby różnych „ćwiczeń duchowych” (rozd. 18) oraz „warunków różnych praktyk życia duchowego” (rozd. 19)⁶⁶.

Drugą część dzieła stanowi o *drodze oświecającej*. Autor podobnie jak w pierwszej części nie wyjaśnia tytułu, omawia natomiast w kolejnych rozdziałach: „potrzebę modlitwy o łaskę wejścia na drogę oświecającą” (rozd. 1), „przejście z drogi oczyszczającej na oświecającą” (rozd. 2), potrzebę „równoczesnego oczyszczania rozumu i woli” (rozd. 3), „przeszkody na drodze oświecającej i kontemplacyjnej” (rozd. 4), „oświecenie rozumu jako władzy duszy przez rozum jako dar Ducha Świętego” (rozd. 5), „dar rozumu jako przyczynę powstania jasnego i duchowego dnia w oświeconej duszy” (rozd. 6), oraz relację między darem rozumu a duchową ucztą (rozd. 7)⁶⁷.

Trzecią część dzieła autor zatytułował *droga jednocząca*. Poruszył w niej takie zagadnienia jak: „wejście na drogę jednoczącą i osiągnięcie szczytu mądrości” (rozd. 1), „dwa sposoby wznoszenia się drogą miłości do prawdziwej mądrości i zjednoczenia z Bogiem” (rozd. 2), „droga miłości i droga poznania a zjednoczenie z Bogiem” (rozd. 3), dziesięć skutków miłości jednoczącej z wyszczególnieniem najistotniejszego (rozd. 4 i 5), „przekształcenie i zjednoczenie duszy z Bogiem” (rozd. 6), „duchowe przeżycia i doznania w stanie kontemplacji pełnej miłości” (rozd. 7), „rozwój życia kontemplatywnego i niższe władze duszy” (rozd. 8), „niektóre przyczyny pozbawienia duszy duchowych słodyczy” (rozd. 9), „kontemplacja, a inne obowiązki człowieka” (rozd. 10), „przerwanie kontemplacji z powodu miłości bliźniego” (rozd. 11)⁶⁸.

W czwartej części *różne praktyki ćwiczenia duchowe na trzech drogach życia wewnętrznego* podał m.in.: dziesięć zasad i wskazówek w ćwiczeniach duchowych (rozd. 1), „pięć sposobów odprawiania modlitw, rozmyślań, duchowych ćwiczeń w poszczególne dni tygodnia oraz teksty modlitwy zwanej aktami strzelistymi i ich wartość dla życia wewnętrznego” (rozd. 2–9), a także „ćwiczenia duchowe i praktyki polecane przez św. Bonawenturę” (rozd. 10)⁶⁹.

To zestawienie ukazuje jak wiele zagadnień dotyczących rozwoju życia duchowego zostało przez autora poruszonych. Wydaje się, że „dużą zasługą ojca

⁶⁶ Por. tamże, s. 31.

⁶⁷ Por. tamże, s. 31, oraz poszczególne tytuły rozdziałów *drogi oświecającej* w: J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 31.

⁶⁸ Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 32, oraz poszczególne tytuły rozdziałików *drogi jednoczącej* w: J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 31.

⁶⁹ J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 261.

Jana jest zwięzłość pisania, praktyczność i znajomość działania Ducha Świętego, a zwłaszcza uwarunkowań psychicznych, pedagogicznych, społecznych i teologicznych natury ludzkiej. To pozwoliło mu przedstawić tak bardzo wiele obszernych i ważnych problemów” w stosunkowo małym dziele⁷⁰.

2.3. Powołanie człowieka do przeobstwienia

Człowiek ze swej natury jest istotą poszukującą, a pragnienie poznawania jest wspólną cechą wszystkich ludzi. Wszystkie religie świadczą o tym właściwym poszukiwaniu dla człowieka. Będąc „obrazem swego Stwórcy” odkrywa w sobie zakodowany nienasycony głód prawdy i miłości⁷¹. Poszukuje więc tego, co mogłoby nadać jego życiu sens, wartość i uczynić go szczęśliwym. Osoba ludzka pragnie zrealizować się, poprzez dążenie do zrozumienia siebie i rzeczywistości otaczającego go świata⁷². Będąc istotą społeczną, ukierunkowany jest na dialog i na spotkanie. Proces rozwoju człowieka wskazuje na wzajemne oddziaływanie świadomości ludzkich oraz na wzajemne ubogacanie się przy zachowaniu własnej tożsamości⁷³.

Istnienie duszy domaga się odniesienia i relacji do Stwórcy. Relacja Bóg – człowiek odbywa się na płaszczyźnie bytu w ogóle. „Jeśli Bóg spojrzy na stworzenie, to tym samym nada mu istnienie; jeśli stworzenie spojrzy na Boga, tym samym otrzyma swoje istnienie. Dusza ma być rozumny, poznający; dlatego tam gdzie jest Bóg, jest dusza, tam gdzie jest dusza, jest Bóg”⁷⁴. To z kolei realizuje się w pragnieniu człowieka, aby osiąść *jedność z Bogiem*⁷⁵.

Byt Boga pozostaje tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie ogarnąć. Hiob wyraził to mówiąc: „Wieki jest Bóg, choć nieznany” (36, 26). Rozum ludzki, nigdy nie jest zdolny do przeniknięcia i poznania prawd Bożych tak jak tych, które stanowią jego własny, właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice, ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę pozostają tajemnicą w tym śmiertelnym życiu i do której nie można dotrzeć ani przez wiedzę, ani przez doświadczenie⁷⁶. Mający naturalne granice poznawalności umysł człowieka nie ma takich zdolności, aby ogarnąć nieograniczoność Boga⁷⁷. Takie nieograniczone poznanie przerasta jego

⁷⁰ Cyt. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 32.

⁷¹ Por. KKK 2566.

⁷² Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 8.

⁷³ Por. Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak [red.], *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 92.

⁷⁴ Cyt. J. Sudbrack, *Mistyka*, Kraków 1996, s. 43n.

⁷⁵ Por. Z. J. Kijas, *Wprowadzenie do modlitwy św. Bonawentury*, Kraków 1998, ss. 115–124.

⁷⁶ Por. J. Sudbrack, *Mistyka*, s. 27.

⁷⁷ Por. M. Sokolowski, *Ku realnemu zjednoczeniu z Bogiem*, w: „Studia Bobolanum” 9 (1998), s. 443.

ludzką naturę. Człowiek musiałby być równy Bogu, by poznać nieskończoność Boga⁷⁸. Dlatego mówi św. Paweł, że my, ludzie „pielgrzymujemy w wierze, a nie w widzeniu” (2 Kor 5, 6n). Wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Bóg, który objawił tajemnicę i wszczepił wiarę, obdarzył też duszę ludzką światłem rozumu⁷⁹. Potrzeba więc uwierzyć Bogu, który w swojej tajemnicy jest tak nieskończenie bogaty, tak, iż każdy człowiek może siebie i swą osobowość odnaleźć w spotkaniu z Nim. Takie spotkanie oznacza relację osobową opartą nie na czysto rozumowym poznaniu, ale poznawaniu przez miłość. Nie da się zrozumieć Boga, można Go jedynie pokochać⁸⁰. Na drodze miłości obecny jest Boży Duch, który może nauczyć wszystkiego i doprowadzić do całej prawdy (J 16, 13).

Uczestnictwo w Bożej naturze i Bożym synostwie w Jednorodzonym Synu Boga daje podstawy powołaniu człowieka do świętości. Świętość chrześcijańska nie istnieje bez usytuowania jej w Bogu Trójjedynym, który jest jej źródłem i wzorem. Bóg wybrał człowieka, aby ten osiągnął świętość, która jest niczym innym jak odzwierciedleniem świętości Boga⁸¹.

Wybraństwo Boże zakłada nieśmiertelność, czyli perspektywę życia wiecznego, określoną przez św. Pawła jako udział z Chrystusem „w Jego chwale” (por. Rz 8, 17), czyli pełni. Jest to najpiękniejsza i najwznioślejsza definicja życia wiecznego i zbawienia: „zawsze być z Panem” (1 Tes 4, 17)⁸². Podobnie ten fakt stwierdza Księga Mądrości: „do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (2, 23)⁸³. Każde więc działanie ludzkie jest podporządkowane ostatecznemu celowi człowieka, jakim jest zjednoczenie z samym Bogiem.

2.4. Wezwanie człowieka do doskonałości

Trwanie przed Bogiem niemożliwe jest bez miłości. Ta miłość do Boga rozwija się jednak stopniowo, poprzez poszczególne etapy na drogach życia duchowego⁸⁴. Ten rozwój świadczy o życiu duchowym człowieka, którego fundamentem jest wiara. Bóg wiary chrześcijańskiej jest żywą, choć niewidzial-

⁷⁸ Św. Augustyn powiedział, że gdyby człowiek rozumiał Boga, On nie byłby już Bogiem. Por. *Sermones* 38, 360.

⁷⁹ Por. BF. I.62.

⁸⁰ S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, w: *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, Kraków 1987, s. 45.

⁸¹ W. Słomka, *Wizja świętości w dokumentach Soboru watykańskiego II*, [w:] red. M. Chmielewski, *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 93 i 100.

⁸² W. Misztal, *Chrystus – misterium obecności i drogi do Ojca*, w: M. Chmielewski [red.], *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 131.

⁸³ Niektóre rękopisy greckie mają: „własnej natury”, co inni zatrzymują. Por. przypis Mdr 2, 23. *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2000.

⁸⁴ S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, s. 43.

nią Osobą, którą poznawać, uznawać i czynić wszystko dla Niej oznacza miłować całym sercem, całym umysłem i całą duszą (por. Pwt 6, 5)⁸⁵.

To ludzkie wzrastanie do pełni, czyli do zbawienia jest zamierzone przez Boga⁸⁶. W praktyce życia chrześcijańskiego istotą doskonałości stanowi planowy, systematyczny i wytrwały wysiłek ludzki, czyli to wszystko, co można by nazwać ascezą. Doskonałość w życiu religijnym oznacza świętość. W duchowości chrześcijańskiej jest ona udzielaniem się życia Bożego, w wyniku którego człowiek staje się rzeczywistym uczestnikiem Bożej natury, czyli dzieckiem Bożym (por. 1J 3,1). Bóg jako Miłość jest Źródłem wszelkiego życia. Od Niego też pochodzi inicjatywa powołania człowieka do przyjaźni z Nim Samym poprzez przyjaźń z Chrystusem. Chodzi więc o taką jedność z Bogiem, która byłaby miłosnym zjednoczeniem dokonującym się w spotkaniu z Jezusem⁸⁷.

Niezależnie od stanu życia każdy ochrzczony powinien wykorzystać wszystkie dane mu w tym względzie możliwości, aby być świętym i nieskalanym przed Jego obliczem (por. Ef 1,4). Samo przyjęcie chrztu zakłada obecność łaski jako daru, czyli innymi słowy mocy Bożej, która udzielana jest za pośrednictwem Ducha Św. W chwili chrztu zstępuje Duch Św. i wtedy następuje uświęcenie człowieka. Staje się on mieszkaniem Boga, świątynią czy też – jak wyraził się Jan Paweł II mówiąc o sumieniu – sanktuarium człowieka, w którym przebywa on sam z Bogiem⁸⁸.

2.5. *Przebóstwienie człowieka*

Duch Święty nie tylko prowadzi człowieka do życia Bożego, ale też podtrzymuje życie mistyczne, umacniając je i kształtując za pośrednictwem miłości⁸⁹. Nie da się bowiem zrozumieć Boga, można Go jedynie pokochać⁹⁰. Nieustanny rozwój życia duchowego winien być celem każdego chrześcijanina i całego Kościoła. Udział człowieka w wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej, czyli proces zdążania ku pełni życia mistycznego nie jest bynajmniej tylko niedościgłym ideałem. Jest możliwe już tu, w życiu doczesnym, poprzez poznanie Ojca i Syna doświadczenia życia wiecznego, którego fundamentem jest zjednoczenie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, co oznacza zjednoczenie mistyczne.

⁸⁵ Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 15.

⁸⁶ Por. W. Misztal, *Chrystus – misterium obecności*, s.131.

⁸⁷ Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak [red.], *Teologia duchowości Katolickiej*, Lublin 1993, s. 52 n.

⁸⁸ Por. KDK 16, VS 55.

⁸⁹ J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 20.

⁹⁰ S. Gryga, *Wcześni pisarze XVI wieku*, s. 45.

Postać Jana Pili da Fano i jego rozumienie drogi oczyszczającej...

Doświadczenie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, którego na przestrzeni wieków doświadczali liczni święci, zwłaszcza mistycy, nieustannie inspiruje Kościół do ciągłej odnowy i ożywienia ewangelicznego zapachu. Pozostawione przez nich dzieła powstałe dzięki głębokiemu dynamizmowi w nich życia łaski, cnót wlnych i darów często nie oddają całości bogactwa owych przeżyć i doznań mistycznych⁹¹.

Zjednoczenie z Bogiem Ojcem, do którego ma człowiek przystęp w Synu, dokonuje się poprzez Ducha Świętego, „który jest aktywną siłą wszelkiego Bożego działania”⁹². Droga do duchowych zaślubin, czyli do przeżywania, już za życia na ziemi, mistycznego zjednoczenia z Bogiem przez miłość, często dokonuje się drogą mozolnych wysiłków i prób zsyłanych przez Boga⁹³. Często te doświadczenia oczyszczają sumienie, wolę i miłość człowieka i ukierunkowują go na pełnienie woli Bożej.

3. Etapy w procesie oczyszczania duszy i kształtowania „sanktuarium człowieka”

3.1. Potrzeba procesu oczyszczenia duszy i „sanktuarium człowieka”

Obecność Ducha Świętego w sercu człowieka naznaczona jest mocą Boga i licznymi darami, również darem zjednoczenia z samym Bogiem. Kondycja ludzka wymaga jednak przygotowania serca na przyjęcie tego daru. Łaska jest udzielana, ale człowiek nie zawsze jest zdolny do jej przyjęcia. Taki stan człowieka wymaga, według wielu mistyków, również Jana Pili da Fano oczyszczenia, by nastąpiło pełne otwarcie na działanie Bożych darów oraz by tego przepływu łaski nic nie tamowało. Potrzeba więc oczyszczenia duszy, aby dom Ojca był wysprzątany, czyli sanktuarium człowieka przygotowane na przebywanie Świętości Boga.

Przebywanie w jedności z Bogiem jest tajemnicą, często niewyraźną z powodu ograniczoności językowych człowieka. Zawsze jednak przewodnikiem na drodze zjednoczenia jest Duch Święty, który zsyła tę łaskę. Nawet jeśli człowiek czy też „serce człowieka obmyśla drogi”, to i tak „Pan utwierdza kroki” (Prz 16, 9). W sercu człowieka ma miejsce więź osobowa między jego wolnością a prawem Bożym. Człowiek jest zaproszony do świętości. W tym zjednoczeniu wewnętrznym z Bogiem jest wezwany, by wielką doskonałością miłować Boga i bliźniego, ponieważ „miłość jest zawsze na drodze normatywnej, ponieważ przykazanie miłości nie ma granic”⁹⁴.

⁹¹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 9.

⁹² Cyt. Z. Kijas, *Przebóstwienie*, s. 47.

⁹³ M. Sokołowski, *Ku realnemu zjednoczeniu z Bogiem*, „Studia Bobolanum” 9 (1998), ss. 442–444.

⁹⁴ Cyt. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s. 29.

3.2. *Oczyszczenie wg Jana Pili da Fano*

Człowiek jest istotą złożoną, potrzeba więc wielu etapów, by dokonał się proces oczyszczania wielu sfer w człowieku i nastąpiło usunięcie tego, co przeszkadza w zjednoczeniu duszy z Bogiem. Zjednoczenie to może dokonać się w miłości i poprzez miłość.

Droga do zjednoczenia osoby ludzkiej z Bogiem u Jana Pili jest podzielona podobnie jak u wielu mistyków Kościoła na trzy okresy – oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Okresy te wskazują drogę, jaką przemierza człowiek pragnący zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Sam tytuł dzieła wskazuje jednak na postawę ludzką. Jan mówi bowiem o umiejętności, czyli o czynności i wysiłku człowieka. Wysiłek ten jest konieczny w okresie oczyszczenia jak i w całej drodze do jedności. Stanowi on o pozytywnym nastawieniu osoby ludzkiej do daru przebywania z Panem. Zdobyć takiej umiejętności czy też wypracowanie takiej zdolności wymaga według autora przejścia drogi oczyszczającej.

Droga oczyszczająca według Jana Pili jest pierwszym okresem w życiu człowieka i od niej zaczyna przedstawiać swoje duchowe wskazówki. Opisuje wiele rzeczywistości, które mają wpływ na życie duchowe. Poprzez te rzeczywistości dokonuje się wewnętrzne oczyszczenie człowieka. Związane jest to z wyzwaniem się z różnych form uzależnień, wad, grzechów, niedoskonałości w celu rozpalenia miłości i pragnienia zdobycia świętości⁹⁵. Nie należy jednak rozumieć, że człowiek pragnący zjednoczenia z Chrystusem zmuszony jest do przejścia przez wszystkie etapy oczyszczenia podane przez Jana. Łaska Boża prowadzi ludzi tak różnymi drogami, że nie jest możliwe z góry narzucenie poszczególnych etapów czy kroków, które każdy rozwijający się duchowo musi przebyć. Potwierdza to życie mistyków. Każdy z nich miał jednak swoją własną drogę. Owszem, są wspólne elementy, ale nie zawsze proces oczyszczenia przebiega identycznie. Związane jest to z niepowtarzalnością osobowości ludzkich, ale przede wszystkim z tym, że inicjatywa leży po stronie Boga, który jest nieprzewidywalny w swych wyrokach, gdyż On udziela łaski zażyłości spotkania. Jan nie dzieli też oczyszczenia na bierno i czynne. W jego drodze są elementy jednego i drugiego oczyszczenia, lecz sensu stricto nie podaje takiego podziału.

3.3. *Konieczność daru bojaźni Bożej*

Drogę oczyszczającą Jan Pili rozpoczyna od refleksji nad bojaźnią, która jest początkiem każdej dobrej drogi, również tej w postępie duchowym. Cnotę tą rozpatruje jako dar, następnie omawia jej rodzaje, kończąc podaniem jej przyczyn. Mówiąc o tym darze, stwierdza, że jest ona fundamentem duchowego gmachu człowieka. Gmach ten utożsamia z sercem, które bez bojaźni jest jak „wyschlą,

⁹⁵ Por. S. Kafel, *Wprowadzenie*, s. 269.

twarda i nie dająca się pokruszyć ziemia". Cytując księgę Mądrości Syracha mówi, że jest ona „początkiem mądrości”(1,16) i jednocześnie darem Bożym. Bóg zawsze może dotknąć żelazem swej ręki, tak by skalista góra, oznaczająca człowieka światowego, nie starającego się o zbawienie zaczęła płonąć ogniem miłości⁹⁶.

Kontynuując refleksje wyróżnia cztery rodzaje bojaźni. Pierwszy nazywa „bojaźnią światową, czysto ludzką i zmysłową”. Mówi, że występuje ona wtedy, gdy ktoś ze względu na utratę przywilejów, dobrego imienia czy też nieszczęścia, jakie może go spotkać z powodu obrazy Boga jest bojaźliwy. Ukazuje tym samym, że jest ona powiązana z nadmierną miłością samego siebie i świata.

Drugi rodzaj bojaźni określa mianem „niewolniczej”, która ma miejsce wówczas, gdy ktoś nie popełnia grzechu tylko dlatego, że boi się kary i wiecznego potępienia. Mówiąc o tym rodzaju bojaźni i nazywając ją hamulcem, korzystając z myśli św. Augustyna (+430), św. Bernarda (+1153), Kasjana (+435), św. Anzelma (+1109) i św. Bazylego (+379). Może ona jednak doprowadzić do wyrzeczenia się świata i posłużyc do służenia miłością Bogu, który może wprowadzić dusze biegnące na zatracenie na drogę zbawienia. Mówiąc dalej stwierdza, że dusza niedawno nawrócona śpiewa swemu Panu pieśń sprawiedliwości za łaskę dostąpienia miłosierdzia. Zaznacza tym samym, że bojaźń przygotowuje mieszkanie i w chwili, gdy przychodzi miłość, opuszcza je. Bowiem w „miłości nie ma lęku, gdyż doskonała miłość usuwa lęk” (1J 4, 18). Podaje tu zależność między bojaźnią a miłością mówiąc, że „im większa staje się miłość, tym mniejsza staje się bojaźń. Większa miłość – mniejsza bojaźń, doskonała miłość – żadna bojaźń”⁹⁷.

Trzecim rodzajem bojaźni nazywa bojaźń ludzi rozpoczynających życie duchowe. Według niego zajmuje ona miejsce między bojaźnią niewolniczą a bojaźnią dziecięcą. Bojaźń dziecka Bożego powstrzymuje od popełniania grzechu, gdyż boi się obrazić Boga, by nie sprawić przykrości najlepszemu Ojcu. Zaznacza, że bojaźń dziecięca jest wynikiem rodzącej się miłości do Boga⁹⁸.

Mówiąc o czwartym rodzaju bojaźni, przyrównuje ją do bojaźni dziecięcej, czystej i doskonałej, która polega na lęku przed obrazą Oblubieńca z powodu miłości wobec Niego. „Nie odważyłaby się sprawić mu przykrości, chociaż byłaby zupełnie pewna, że nie spotka ją za to żadna kara”. Powołując się na Jana Kasjana stwierdza, że „mają ją ci ludzie, którzy zachowują w sobie żywy i piękny obraz podobieństwa Boga”⁹⁹.

⁹⁶ Por. Jan Pili da Fano, *Umiejętność jednoczenia duszy z Bogiem*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich, Nowa seria*, Kraków 1998, t. 1, s. 41.

⁹⁷ Por. tamże, s. 42.

⁹⁸ Można tu wykazać zbieżność z myślą św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

⁹⁹ Cyt. za J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 43.

Zastanawiając się nad przyczynami bojaźni autor podaje kilka motywów. Pierwszy to brak pewności człowieka „czy jest miłości, czy nienawiści godzien” (por. Koh 9, 1). Drugi, to konieczność prowadzenia walki ze światem, szatanem i ciałem. Trzeci, to ludzka nieudolność w sprzeciwianiu się złu, czyli brak silnej woli. Jako czwarty wymienia surowość sprawiedliwości Bożej. Za piąty uznaje nieznajomość chwili śmierci człowieka i związanej z tym gotowości na spotkanie z Bogiem. Szósty, siódmy i ósmy motyw, to kolejno następujące po sobie: sąd Boży, kara czyścica i okropność wiecznej kary w piekle. Jan kończy te rozważania stwierdzeniem, że prawdziwa i jedyna miłość zwycięża wszystko. W ten sposób autor potwierdza tezę mówiącą o wyższości miłości nad grzechem.

3.4. Postawa miłości wobec Boga

W drugim rozdziale *drogi oczyszczającej* autor poddaje analizie dwie miłości: „miłość Boga i miłość siebie”. Opierając się na słowach Ewangelii o obumieraniu ziarna (zob. J 12, 24) wyprowadza tezę, iż podobnie człowiek powinien odrzucić wszystko, co staje w opozycji do miłości Boga. Dzięki miłości Boga, której zasadniczym zadaniem jest uwielbianie Jego majestatu, człowiek może doświadczać jedności ze swym Stwórcą. Warunkiem jest jednak wyrzekanie się nieuporządkowanej miłości własnej tak, aby nie pragnąć „niczego innego, jak tylko jego chwały i pełnienia Jego Boskiej woli”. Miłość do Boga stawia więc w centrum pragnień człowieka, co potwierdzają zacytowane przez autora słowa św. Bernarda: „miłuję dlatego, ponieważ miłuję i miłuję w tym celu, abym miłował”¹⁰⁰.

Miłość własną nazywa „niewolniczą” wtedy, kiedy człowiek wykonuje coś dobrego w tym celu, aby uniknąć osobistej przykrości, nagany ze strony innych ludzi, wyrzutów sumienia, kary piekła lub też z powodu zdobycia uznania wśród ludzi czy też otrzymania jakiś dóbr doczesnych. Taką miłość, ogólnie mówiąc, można rozpoznać po zamiarach, jakie przyświecają czynieniu określonego dobra. Mogą nimi być: chęć dobrego samopoczucia jak i przyjemności na modlitwie czy otrzymanie określonych dóbr duchowych, według kupieckiej zasady „daję, abys dał”. Autor tym samym nawołuje do zwrócenia uwagi na czystość intencji w postępowaniu, potrzeby odrzucenia chorych ambicji. Zwraca uwagę na potrzebę postępowania w prawdzie tak, by nie żyć w zakłamaniu i faryzejskiej postawie, która jest niesprawiedliwością. Sprzeciwia się wszelkiemu rodzajowi pozoractwa, gdyż w człowieku żyjącym w obludzie nie ma miejsca na prawdziwą miłość, a tylko ta jest więzią doskonałości.

Następnie wylicza drugi rodzaj objawów „służalczej miłości siebie”. Stwierdza, że występuje ona u ludzi pysznych, zarozumiałych, bardziej rozmilowa-

¹⁰⁰ Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 45.

nych we własnych zasługach niż we „wspaniałomyślnym miłosierdziu Syna Bożego”. „Oni często – pisze – wpadają w próżną pychę, śmieszne przecenianie samych siebie i niedoceniaenie innych ludzi”¹⁰¹. Sobie przypisują „słodczyce duchowe na modlitwie” a nie Bogu, dawcy wszelkich łask. W chwili, gdy zostaną ich pozbawieni wpadają w przygnębienie, zniechęcenie, niecierpliwość a nawet złośliwość.

Trzeci rodzaj przerażającej miłości własnej zaistniałby wówczas, gdy ludzie próżni i zakłamanymi straciliby nadzieję, że mogą uniknąć form zła, o których była wyżej mowa i osiągnąć upragnione Dobro, a także wtedy, gdyby przestali liczyć się z Bogiem i z tym, co jest dobre. Sytuacja, w której by się znaleźli byłaby niebezpiecznym stanem w życiu duchowym¹⁰².

W trzecim rozdziale na *drodze oczyszczenia* zaleca opanowanie trzech rodzajów miłości, które nie powinny w hierarchii stać wyżej nad miłość do Jezusa. Są to: „miłość światowa”, „miłość naturalna” i „miłość nabyta”. Każda z nich stawiana ponad miłość do Boga pozbawia człowieka – według słów Chrystusa: „kto kocha ojca lub matkę bardziej niż mnie nie jest mnie godzien” (Mt 10, 37) – możliwości przebywania z Jezusem. „Uczucie bowiem miłości jest ze wszystkich uczuć najmocniejsze i swoją żywotnością przewyższa wszystkie inne”. A skoro tak, to Jezusowi należy się pierwsze miejsce wśród osób, które człowiek obdarza swoją miłością. Przedkładanie tych trzech wymienionych wyżej miłości nad Bożą, staje się przeszkodą do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Jest to kolejny, ważny etap oczyszczenia sfery uczuć człowieka. Miłość Boga do człowieka „domaga się całego serca, całej duszy, całego umysłu, a więc w istocie całego człowieka. (...) Tylko sam Bóg powinien być wszczepiony w nasze serce, aby tylko On był obecny w naszej duszy”. Jan stwierdza, że miłość unosi człowieka w górę, aby mógł doświadczyć „raju, którym to jest sam Bóg”, jednocześnie przemienia człowieka w Boga. Jest to wielkim zobowiązaniem w pracy duchowej, aby osiągnąć taki stan, w którym troski zewnętrzne nie spychałyby życia wewnętrznego na dalszy plan. Myśl tę kończy słowami z Pierwszego listu św. Jana, że „Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (4, 16)¹⁰³.

Następnie omawia kolejno wymienione wyżej rodzaje miłości. Mówi, że „miłość światowa” powinna być umartwiona i opanowana. Niebezpieczeństwa, jakie ona niesie ze sobą, dotyczą nastawienia, jakie towarzyszy człowiekowi w czynieniu dobrych czynów. Niebezpieczeństwem są tutaj pragnienia pochwał ludzkich, uznania, związanej z tym czci ludzkiej. Miłość Boża w takim wypadku

¹⁰¹ Cyt. tamże, s. 47.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ Por. tamże, ss. 48–49.

schodzi na dalszy plan. Kolejnym rodzajem miłości, jaka według autora powinna być opanowana, to „miłość naturalna” polegająca na miłości wobec samego siebie, rodziców, sióstr i braci oraz krewnych. Autorowi nie chodzi o jej piętnowanie, lecz o umiejętność kierowania i panowania nad nią. Myśl tę zaczerpnął ze św. Bernarda, który mówi, że „człowiek w niczym się tak nie myli, jak w wydawaniu sądów o sobie samym”¹⁰⁴. Często bowiem nie jest w stanie zachować dobrych relacji między miłością własną (i tą do krewnych), a umiłowaniem Boga, „Rodzica wszystkich”, gdyż jest to jedna z najtrudniejszych rzeczy do osiągnięcia. Życie ludzkie polega na nieustannych wyborach, które każdorazowo potwierdzają prawdziwość miłości Bożej.

Trzecim rodzajem miłości, nazwanej przez autora „miłością nabytą”, jest miłość, jaka może się zrodzić poprzez częste spotkania z kimś, okazywanie tej osobie specjalnych względów i podtrzymywanie z nią kontaktów. Ma ona silny wymiar ludzki i dlatego niepokonanie takiej miłości niesie wielkie zagrożenie w życiu duchowym. Jan Pili jest świadomy, że „serce ludzkie nie może być pozbawione miłości i pragnień. Jednak kwitnąca miłość do Boga i pragnienie nieba gasi każdą głupią miłość i pragnienia światowe”. Świadom jest jednak, że „trudną sprawą jest dla duszy ludzkiej, by nie kochała, a konieczną to, by na kogoś przelewała swe uczucia”. Zawsze jednak „miłość duchowa przewyższa miłość cielesną”. W życiu duchowym ważna jest potrzeba kierowania się ogólną zasadą, iż każda miłość czy to światowa, czy też naturalna, nabyta, czy jakakolwiek inna, która niepokoi duszę i serce, jest w oczach Boga bardzo błędna, ułomna i szkodliwa”, a dla postępu duchowego stanowi poważną przeszkodę. Świadomość tego powinna pobudzać do podjęcia trudu ukierunkowania życia na najważniejszy cel – zjednoczenie z Bogiem¹⁰⁵.

3.5. *Oczyszczenie intencji i postaw wobec Boga*

Temu zagadnieniu Jan poświęca czwarty rozdział *drogi oczyszczającej*. Stwierdza, że ważną rzeczą w postępie duchowym jest oczyszczenie własnych postaw wobec Boga i właściwe ukierunkowanie intencji. Dobra intencja stanowi fundament i podstawę wszelkiego dobrego postępowania. „Jak budowla jakaś opiera się na filarach czy kolumnach, a te na swoich podstawach, tak i nasze życie duchowe opiera się na cnotach, a te pozostają w ścisłym związku z intencją i są od niej przynajmniej częściowo uzależnione. Podobnie jak życie ciała jest uzależnione od duszy, tak „życie dobrych uczynków od intencji”. Rozróżnia trzy rodzaje intencji: „dobrą, lepszą i najlepszą”. Pierwszą nazywa także właściwą, którą ma człowiek wtedy, gdy czyni coś dobrego lub też unika złego

¹⁰⁴ Cyt. za tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 51.

ze względu na samego Boga. Jest ona jednak niewystarczająca do osiągnięcia doskonałości, ponieważ postawy wobec Boga, które ona kształtuje nie mają znamienia prostoty i jedności, ale są wielokrotnie i zróżnicowane, ponieważ człowiek żyjąc w świecie jest zmuszony do zwracania uwagi na wiele różnych spraw związanych z życiem doczesnym¹⁰⁶.

Prostota i jedność charakteryzuje drugą intencję – lepszą. Autor wypowiada zdanie, że człowiek posiadający tę intencję należy do osób, które prowadzą kontemplacyjny styl życia. Pod wpływem tej intencji „człowiek robi wszystko ze względu na Boga, na Jego chwałę i według tego, co podoba się Bożemu majestadowi”. To, co czyni świadczy o tym, że nie jest rozbity wewnętrznie, gdyż w jego postawie jest wewnętrzna zgoda na takie postępowanie. On „raduje się Bożą obecnością i odpoczywa w niej”. Dzięki takiej intencji rodzi się postawa „miłosego przyłgnięcia duszy do Boga”. Człowiek o takiej postawie nie jest jednak pozbawiony zniekształceń i braków wypływających z doczesnych potrzeb. Z tego powodu wylicza trzeci rodzaj intencji, którą nazywa najlepszą. Pod jej wpływem kształtuje się postawa upodabniająca człowieka do Boga wynikająca z głębokiego pragnienia „bycia z Bogiem i trwania w Bogu” nie pragnąc niczego „jak tylko Jego chwały i czci (...) zapominając o własnych upodobaniach i wygodzie”. Jest tu ukazane nawiązanie do Jezusowej postawy pełnienia woli Boga, ze względu na Niego samego. Powołując się na św. Augustyna zachęca do bezinteresownego czczenia Boga, mówiąc: „czcij Go bezinteresownie, a otrzymasz Jego samego”¹⁰⁷.

3.6. Kształtowanie „sanktuarium człowieka”

Jan mówiąc o wejściu na „drogę ducha”, rozumianą jako drogę wzrostu duchowego, stawia wymóg dbania o czystość sumienia, aby nieustannie żyć w stanie łaski uświęcającej. Serce nazywa „mieszkaniem”, z którego powinno się jak najszybciej usuwać wszelki „brud gniewu, sporów zazdrości i to wszystko, co sprzeciwia się pokojowi z braćmi”¹⁰⁸. Tak wysprzątane mieszkanie powinno „być przystrojone kwiatami dobrych czynów i chwalebnych wysiłków” w tym celu, aby można było tam „spokojnie zapraszać Oblubieńca”.

Jednoczenie duszy z Bogiem nazywa ćwiczeniem, które powinno dokonywać się z zastosowaniem dwóch sposobów. Pierwszy to odprawienie spowiedzi generalnej z całego życia z mocnym postanowieniem poprawy. Po takiej spowiedzi zaleca podjęcie wysiłku opanowywania złych skłonności, aby wypracować postawę „wstrętu do grzechów lekkich”. Mówiąc o grzechach ciężkich analizuje skutki ich popełniania. Mówi, że „każdy grzech ciężki zdiera z duszy ewangelicz-

¹⁰⁶ Tamże, ss. 52–53.

¹⁰⁷ Cyt. tamże, s. 54.

¹⁰⁸ Cyt. tamże, s. 57.

ny strój weselny (zob. Mt 22, 12), pozbawia duszę piękna, które miała dzięki cnotom”, a przede wszystkim sprawia, że taka „dusza staje się mieszkaniem demonów”¹⁰⁹ i „zabija zasługujące na życie wieczne akty i czyny, które zostały wykonane w stanie łaski uświęcającej”. Zalecając ponadto wypracowanie postawy wstrętu do grzechów lekkich, mówi, że one powodują pozbawienie zażyłości, bliskości i serdeczności względem Boga. Grzechy lekkie według niego oziębiają też miłość, ostudzają żar ducha, osłabiają dobre pragnienia i moc wewnętrzną oraz ukierunkowują człowieka na rzeczy ziemskie. Są więc również przeszkodą w życiu i postępie duchowym. Aby trwać na drodze zjednoczenia, serce ludzkie powinno być czyste i nieskalane, tak by być przygotowane na przyjęcie obecności i oświecenia Bożego. W celu jeszcze barwniejszego podkreślenia wypowiedzianych myśli, przywołuje porównanie duszy do lustra, które jeśli jest zabrudzone i poplamione to nie ukazuje wiernie odbicia. Tylko dusza obmyta i czysta patrząc w swoje wnętrze może zobaczyć Tego, na obraz którego została stworzona¹¹⁰.

W opisie postępowania drogą ducha Jan nie ogranicza się tylko do zajęcia właściwej postawy wobec grzechów ciężkich i lekkich czy też dbania o czystość. Zaleca kolejny etap polegający na sprawiedliwym postępowaniu i świętym życiu według ducha w ciągłym rozwijaniu swojej miłości do Boga. W opisie procesu przygotowania duszy na zjednoczenie, zapożycza myśl z Psalmu 14 wprowadzając pojęcie „przybytku Bożego” oraz tłumaczy jednocześnie, że jest on także przybytkiem dusz.

Drugim, zalecanym na koniec, sposobem oczyszczania duszy, również dla ludzi nie będących zakonnikami, jest codzienna praktyka rachunku sumienia z zastosowaniem podanych wskazań do jego przeprowadzenia, zawsze jednak z dziękczynieniem dopełniającym tę praktykę¹¹¹.

3.7. *Kierowanie zmysłami i postawa wobec umartwienia*

W procesie kształtowania sumienia, powołując się na zalecenia „wszystkich mistrzów duchowych”¹¹², Jan poleca w rozdziale szóstym swego dzieła etap

¹⁰⁹ Jest to bardzo ostre i radykalne stwierdzenie. Może ono pokazywać ogólną sytuację panującą na początku XVI wieku, gdzie nauka o grzechu była akcentowana dosyć ostro. Pokazuje to także, że nasz autor traktuje sumienie, czy też duszę mechanicznie, jak jest w stanie łaski uświęcającej to jest w niej Bóg, a jak jest w grzechu śmiertelnym to jest w niej szatan. Być może jest to tylko próba zaakcentowania potrzeby życia w łasce uświęcającej. Człowiek jest obrazem Boga, nawet jeśli grzeszy, to traci łaskę i dyspozycję, ale to Duch Święty jest sprawcą nawrócenia, które jest też łaską Bożą. Traci więc dyspozycję łaski. Aby jednak nie wypaczyć myśli Jana Pili da Fano, warto skorzystać z samego dzieła.

¹¹⁰ Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, ss. 55–56.

¹¹¹ Tamże, s. 58.

¹¹² Wymienia tu: św. Pawła pierwszego pustelnika (ok. +342), św. Antoniego (+356), św. Benedykta (+543), św. Bernarda (+1153), św. Dominika (+1221), św. Franciszka z Asyżu (+1226). Zob. tamże, s. 59.

pracy prowadzący do zapanowania nad pięcioma zmysłami tak, aby było możliwe kierowanie nimi. Metodą, jaką powinni zastosować postępujący na *drodze oczyszczenia*, ma być umartwienie, które dotyczy w dużej mierze ciała. Idąc za wskazaniem św. Pawła mówi, że „jeżeli ktoś żyje według ciała, to czeka go śmierć, a jeżeli przy pomocy Ducha uśmiercać będzie popędy ciała, będzie żył” (Rz 8, 12–13). Zwraca ponadto uwagę na to, że „przeklęty jest ten, kto dzieło Pańskie wypełnia zdradliwie” (Jr 48, 10). *Zdradliwość* tłumaczy tu jako niepanowanie nad swoim ciałem.

Analizując poszczególne zmysły, takie jak: smak, dotyk, słuch, węch czy wzrok podaje szereg rad, zawsze jednak z podkreśleniem skromności i roztropności. Uważa, że powinno się umartwiać wszelkie pragnienie tego, co jest zbyt dobre, wyszukane, wykwintne i dogadzające zmysłom w odżywianiu się, ubieraniu i w tym wszystkim, co jest potrzebne do życia, gdyż to przeszkadza i opóźnia rozwój duchowy człowieka. Ciekawym wydaje się porównanie świata, czyli ziemskiej rzeczywistości i określenie jej jako marność, określającą to, co jest niestałe, zwodnicze, bezużyteczne. Możliwe jest również tłumaczenie czy zastąpienie pojęcia *marność* słowem *mgła*¹¹³.

Całość rad udzielanych odnośnie umartwień, postów i biczowań zgodna była z duchem epoki. Bardzo mocno akcentuje tu poznawanie swojej niegodności i małowartościowości. Nawet, jeżeli ktoś pełni zaszczytne godności, to powinien tym bardziej się umartwiać i uniażać, co jest zgodne z duchowością św. Franciszka.

Ciekawy jest jego pogląd na ciało ludzkie. Za św. Bernardem wyraża się o ciele ludzkim, że jest ono „siedłem szatana, które ciągle nosimy ze sobą”¹¹⁴. Z tego względu koniecznym jest ciągle czuwanie i umartwienie ciała, by do końca życia nim kierować. Ułuda świata prowokuje ciało i przyciąga do siebie, ponieważ jest bliższe ciału. Dusza jednak, jako *ciało duchowe*, powinna panować nad ciałem zmysłowym. Autor nie nazywa właściwą drogą przekonania utrzymującego ideę zgody ciała i duszy. Jest to „łączenie nieba z ziemią”, „dnia z nocą i ściąganiem dwóch zajęcy” oraz sprzeciwia się nauce i sposobowi życia samego Jezusa Chrystusa. W celu lepszego wyrażenia potrzeby umartwiania ciała, Jan posługuje się przykładem przeciwstawienia Chrystusa i świata duchowego światu ziemskiemu, który jest polem działania szatana. W takim przeciwstawieniu nie jest możliwe łączenie tych dwóch rzeczywistości. „Jeżeli diabeł odcina się od Chrystusa Pana, to o ileż bardziej my powinniśmy się odciąć od szatana i całego jego stronnictwa”.

¹¹³ Słowo marność zostało wprowadzone przez św. Hieronima w Wulgacie. Jest jednak możliwe zastąpienie słowa marność słowem mgła. Jeżeli wszystko jest mgłą, to po opadnięciu mgły pozostaje tylko rzeczywistość Boska. Jest to dowód na wielką mistykę Koheleta, z czego skorzystał Jan.

¹¹⁴ Autor odwołuje się do Psalmu 127,6 odnosząc się do ciała i bogactw. Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 63.

Dlatego „tylko jedna droga jest dobra”¹¹⁵ – droga umartwienia. „Aby zbłądzić, wystarczy ją zgubić”. Wskazuje, że należy podążać do nieba drogą ciasną i wąską, nie poddając się pokusie zbaczania na lewo i prawo. Droga wyrzeczenia i umartwienia jawi się jako najkrótsza, którą szybko dochodzi się do Celu.

3.8. Zgorzknienie i skrupuły

Kolejnym etapem kształtowania *sanktuarium serca* według Jana jest zwrócenie uwagi na podejście do ludzkich zazdrości i zgorzknienia. W rozdziale ósmym podaje pięć głównych przyczyn powstawania zgorzknień. Umartwienie i wszystkie formy ascezy nie powinny prowadzić do własnej chluby, gdyż wtedy łatwo poprzez porównywanie się z innymi ludźmi skłonić się do podejrzeń, oskarżeń i oburzania się na innych. Powołuje się tu na myśl św. Grzegorza: „prawdziwa świętość okazuje współczucie, a fałszywa oburza się”¹¹⁶. Również szemranie zalicza do przeszkód w życiu zakonnym i duchowym, mówiąc, że „szemranie jest ulubionym dzieckiem Lucyfera”¹¹⁷. Kolejną przyczyną, jaką wymienia, jest zachowywanie w sobie uraz z powodu przykrości i krzywd wyrządzonych przez innych ludzi. Zaznacza, że taki stan w człowieku powoduje brak pokoju z samym sobą, z Bogiem i z bliźnim. Jest to potwierdzenie zasady, że miłość bez przebaczenia umiera, a brak miłości wyklucza postęp duchowy. Podobnie też pragnienie własnej chwały i zadowolenia z uznania i doceniania przez innych jest przyczyną rozgoryczeń. Człowiek sam dla siebie może stać się przyczyną utrapień. W celu uzyskania Boskiego oświecenia człowiek powinien usunąć wszystkie niepokoje i rozgoryczenia serca i duszy.

Traktując o skrupułach stwierdza, że są przyczyną braku „spokojnego przybytku sumienia”, podobnie jak niepotrzebne lęki i zmartwienia, niepokoje. Taki stan uniemożliwia przyjęcie „oświeceń z nieba”. Do przyczyn powstawania takiego stanu w człowieku zalicza niedoskonałości, ludzkie braki i obawy przed grzechem oraz małą ufność w Boże miłosierdzie. Omawiając szczegółowo przyczyny skrupułów, Jan podaje jako pierwszą „brak miłości do Boga”. Nikła miłość jest przyczyną małej ufności. „Tylko prawdziwa i płomienna miłość do Boga prowadzi dusze do prawdziwej i żywej nadziei, do zaufania łasce Bożej i miłosierdziu Boga”. W życiu duchowym również istnieje odwrotność tej zasady, gdyż „im ktoś mocniej ufa, tym większe robi postępy w miłości”¹¹⁸.

Drugą przyczyną powstawania skrupułów jest nieuporządkowana miłość własna. Ona wpływa na powstanie pewnego rodzaju lęku przed karą i cierpie-

¹¹⁵ Cyt. tamże s. 66.

¹¹⁶ Jest to myśl św. Grzegorza, którą autor cytuje. Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 68.

¹¹⁷ Cyt. tamże, s. 69.

¹¹⁸ Cyt. tamże, ss. 71–72.

niem, który nie jest lękiem syna, ale lękiem niewolnika. Radą, jaką poleca Jan w sytuacjach lękowych, jest przepelnienie serca miłością i ufnością względem Boga. Wszystkie zajęcia i czynności wykonywane w takim stanie nie będą przyczyną powstawania w człowieku sytuacji lękowych.

Wyznaczanie przez człowieka granic miłosierdziu i miłości Boga ku niemu jest według autora praktyką niewłaściwą. Boża natura, będąc samą dobrocią, sama z siebie pragnie udzielać człowiekowi miłosierdzia bardziej, niż wymierzać należną karę. Pomocną radą w zjednoczeniu człowieka z Bogiem jest to, „by on sam, zapomniawszy o sobie samym i całej reszcie świata ulatywał na skrzydłach miłości i nadziei do Boga, swego Pana i Oblubieńca”. Leczenie choroby skrupułów bywa często długie i trudne, zwłaszcza jeżeli rozwijała się ona przez dłuższy czas. Nigdy jednak człowiek nie powinien zapominać o uzdrawiającej łasce Pana i o tym, że On sam prowadzi swoje sługi na szczyt doskonałości według swoich opatrnościowych planów¹¹⁹.

Wszystkie skrajności w życiu duchowym są niewłaściwe: ani nadmierny lęk, ani jego brak. W rozdziale dziesiątym podaje dwanaście porad sprzeciwiania się różnym pokusom w drodze do osiągnięcia własnego zbawienia. Istota prawdziwego szczęścia polega na zrzuceniu ciężaru wszelkich grzechów i trwaniu całym rozumem, wolą i sercem w Bogu i Jego prawach. Każdy grzech męczy człowieka, a wyrzuty sumienia mają sprowokować go do wyznania grzechów i zwrócenia się ku Bogu, będącym źródłem prawdziwej mądrości i radości. Nawet, jeżeli człowiek źle postępował, to nie powinien siebie skazywać na potępienie. Powołaniem człowieka nie jest piekło, ale niebo. Bóg w swej miłości nie chce, aby człowiek był potępiony, dlatego zsyła łaski, przy pomocy których człowiek może oprzeć się wszelkim pokusom odnosząc zwycięstwo nad grzechem i piekłem. Wszelkie wątpliwości i lęki w sprawie wiecznego potępienia człowieka pochodzą – według Jana – od szatana. Działanie Boga natomiast przejawia się w nieustannym Jego pukaniu do bram ludzkiego serca, aby udzielać samego Siebie. Każdy człowiek, który nie miałby nadziei na odpuszczenie swoich grzechów przeczyłby prawdzie, że Bóg jest miłosierny. Kończąc kolejny rozdział rozważań Jan poleca, aby w czasie doświadczania jakichkolwiek pokus nie wdawać się w dialog z nimi i nie zatrzymywać się na nich, a w razie potrzeby „zwycięzać je ucieczką od nich”¹²⁰.

3.9. Spojrzenie na miłość i rozumienie wolności

Wędrówka Chrystusowego ucznia na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem jest nieustannym podejmowaniem i niesieniem własnego krzyża (por. Łk 9, 23).

¹¹⁹ Por. tamże, ss. 73–74.

¹²⁰ Cyt. tamże, ss. 76–79.

ny strój weselny (zob. Mt 22, 12), pozbawia duszę piękna, które miała dzięki cnotom”, a przede wszystkim sprawia, że taka „dusza staje się mieszkaniem demonów”¹⁰⁹ i „zabija zasługujące na życie wieczne akty i czyny, które zostały wykonane w stanie łaski uświęcającej”. Zalecając ponadto wypracowanie postawy wstrętu do grzechów lekkich, mówi, że one powodują pozbawienie zażyłości, bliskości i serdeczności względem Boga. Grzechy lekkie według niego oziębiają też miłość, ostudzają żar ducha, osłabiają dobre pragnienia i moc wewnętrzną oraz ukierunkowują człowieka na rzeczy ziemskie. Są więc również przeszkodą w życiu i postępie duchowym. Aby trwać na drodze zjednoczenia, serce ludzkie powinno być czyste i nieskalane, tak by być przygotowane na przyjęcie obecności i oświecenia Bożego. W celu jeszcze barwniejszego podkreślenia wypowiedzianych myśli, przywołuje porównanie duszy do lustra, które jeśli jest zabrudzone i poplamione to nie ukazuje wiernie odbicia. Tylko dusza obmyta i czysta patrząc w swoje wnętrze może zobaczyć Tego, na obraz którego została stworzona¹¹⁰.

W opisie postępowania drogą ducha Jan nie ogranicza się tylko do zajęcia właściwej postawy wobec grzechów ciężkich i lekkich czy też dbania o czystość. Zaleca kolejny etap polegający na sprawiedliwym postępowaniu i świętym życiu według ducha w ciągłym rozwijaniu swojej miłości do Boga. W opisie procesu przygotowania duszy na zjednoczenie, zapożycza myśl z Psalmu 14 wprowadzając pojęcie „przybytku Bożego” oraz tłumaczy jednocześnie, że jest on także przybytkiem dusz.

Drugim, zalecanym na koniec, sposobem oczyszczania duszy, również dla ludzi nie będących zakonnikami, jest codzienna praktyka rachunku sumienia z zastosowaniem podanych wskazań do jego przeprowadzenia, zawsze jednak z dziękczynieniem dopełniającym tę praktykę¹¹¹.

3.7. *Kierowanie zmysłami i postawa wobec umartwienia*

W procesie kształtowania sumienia, powołując się na zalecenia „wszystkich mistrzów duchowych”¹¹², Jan poleca w rozdziale szóstym swego dzieła etap

¹⁰⁹ Jest to bardzo ostre i radykalne stwierdzenie. Może ono pokazywać ogólną sytuację panującą na początku XVI wieku, gdzie nauka o grzechu była akcentowana dosyć ostro. Pokazuje to także, że nasz autor traktuje sumienie, czy też duszę mechanicznie, jak jest w stanie łaski uświęcającej to jest w niej Bóg, a jak jest w grzechu śmiertelnym to jest w niej szatan. Być może jest to tylko próba zaakcentowania potrzeby życia w łasce uświęcającej. Człowiek jest obrazem Boga, nawet jeśli grzeszy, to traci łaskę i dyspozycję, ale to Duch Święty jest sprawcą nawrócenia, które jest też łaską Bożą. Traci więc dyspozycję łaski. Aby jednak nie wypaczyć myśli Jana Pili da Fano, warto skorzystać z samego dzieła.

¹¹⁰ Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, ss. 55–56.

¹¹¹ Tamże, s. 58.

¹¹² Wymienia tu: św. Pawła pierwszego pustelnika (ok. +342), św. Antoniego (+356), św. Benedykta (+543), św. Bernarda (+1153), św. Dominika (+1221), św. Franciszka z Asyżu (+1226). Zob. tamże, s. 59.

pracy prowadzący do zapanowania nad pięcioma zmysłami tak, aby było możliwe kierowanie nimi. Metodą, jaką powinni zastosować postępujący na *drodze oczyszczenia*, ma być umartwienie, które dotyczy w dużej mierze ciała. Idąc za wskazaniem św. Pawła mówi, że „jeżeli ktoś żyje według ciała, to czeka go śmierć, a jeżeli przy pomocy Ducha uśmiercać będzie popędy ciała, będzie żył” (Rz 8, 12–13). Zwraca ponadto uwagę na to, że „przeklęty jest ten, kto dzieło Pańskie wypełnia zdradliwie” (Jr 48, 10). *Zdradliwość* tłumaczy tu jako niepanowanie nad swoim ciałem.

Analizując poszczególne zmysły, takie jak: smak, dotyk, słuch, węch czy wzrok podaje szereg rad, zawsze jednak z podkreśleniem skromności i roztropności. Uważa, że powinno się umartwiać wszelkie pragnienie tego, co jest zbyteczne, wyszukane, wykwintne i dogadzające zmysłom w odżywianiu się, ubieraniu i w tym wszystkim, co jest potrzebne do życia, gdyż to przeszkadza i opóźnia rozwój duchowy człowieka. Ciekawym wydaje się porównanie świata, czyli ziemskiej rzeczywistości i określenie jej jako marność, określającą to, co jest niestałe, zwodnicze, bezużyteczne. Możliwe jest również tłumaczenie czy zastąpienie pojęcia *marność* słowem *mгла*¹¹³.

Całość rad udzielanych odnośnie umartwień, postów i biczowań zgodna była z duchem epoki. Bardzo mocno akcentuje tu poznawanie swojej niegodności i małowartościowości. Nawet, jeżeli ktoś pełni zaszczytne godności, to powinien tym bardziej się umartwiać i uniażać, co jest zgodne z duchowością św. Franciszka.

Ciekawy jest jego pogląd na ciało ludzkie. Za św. Bernardem wyraża się o ciele ludzkim, że jest ono „sidłem szatana, które ciągle nosimy ze sobą”¹¹⁴. Z tego względu koniecznym jest ciągle czuwanie i umartwienie ciała, by do końca życia nim kierować. Ułuda świata prowokuje ciało i przyciąga do siebie, ponieważ jest bliższa ciału. Dusza jednak, jako *ciało duchowe*, powinna panować nad ciałem zmysłowym. Autor nie nazywa właściwą drogą przekonania utrzymującego ideę zgody ciała i duszy. Jest to „łączenie nieba z ziemią”, „dnia z nocą i ściganiem dwóch zajęcy” oraz sprzeciwia się nauce i sposobowi życia samego Jezusa Chrystusa. W celu lepszego wyrażenia potrzeby umartwiania ciała, Jan posługuje się przykładem przeciwstawienia Chrystusa i świata duchowego światu ziemskiemu, który jest polem działania szatana. W takim przeciwstawieniu nie jest możliwe łączenie tych dwóch rzeczywistości. „Jeżeli diabeł odcina się od Chrystusa Pana, to o ileż bardziej my powinniśmy się odciąć od szatana i całego jego stronnictwa”.

¹¹³ Słowo marność zostało wprowadzone przez św. Hieronima w Wulgacie. Jest jednak możliwe zastąpienie słowa marność słowem mгла. Jeżeli wszystko jest mгла, to po opadnięciu mgły pozostaje tylko rzeczywistość Boska. Jest to dowód na wielką mistykę Koneleta, z czego skorzystał Jan.

¹¹⁴ Autor odwołuje się do Psalmu 127,6 odnosząc sidło do ciała i bogactw. Zob. J. P. da Fano. *Umiejętność*, s. 63.

Dlatego „tylko jedna droga jest dobra”¹¹⁵ – droga umartwienia. „Aby zbłądzić, wystarczy ją zgubić”. Wskazuje, że należy podążać do nieba drogą ciasną i wąską, nie poddając się pokusie zbaczania na lewo i prawo. Droga wyrzeczenia i umartwienia jawi się jako najkrótsza, którą szybko dochodzi się do Celu.

3.8. Zgorzknienie i skrupuły

Kolejnym etapem kształtowania *sanktuarium serca* według Jana jest zwrócenie uwagi na podejście do ludzkich zazdrości i zgorzknienia. W rozdziale ósmym podaje pięć głównych przyczyn powstawania zgorzknień. Umartwienie i wszystkie formy ascezy nie powinny prowadzić do własnej chluby, gdyż wtedy łatwo poprzez porównywanie się z innymi ludźmi sklonić się do podejrzeń, oskarżeń i oburzania się na innych. Powołuje się tu na myśl św. Grzegorza: „prawdziwa świętość okazuje współczucie, a fałszywa oburza się”¹¹⁶. Również szemranie zalicza do przeszkód w życiu zakonnym i duchowym, mówiąc, że „szemranie jest ulubionym dzieckiem Lucyfera”¹¹⁷. Kolejną przyczyną, jaką wymienia, jest zachowywanie w sobie uraz z powodu przykrości i krzywd wyrządzonych przez innych ludzi. Zaznacza, że taki stan w człowieku powoduje brak pokoju z samym sobą, z Bogiem i z bliźnim. Jest to potwierdzenie zasady, że miłość bez przebaczenia umiera, a brak miłości wyklucza postęp duchowy. Podobnie też pragnienie własnej chwały i zadowolenia z uznania i doceniania przez innych jest przyczyną rozgoryczeń. Człowiek sam dla siebie może stać się przyczyną utrapień. W celu uzyskania Boskiego oświecenia człowiek powinien usunąć wszystkie niepokoje i rozgoryczenia serca i duszy.

Traktując o skrupułach stwierdza, że są przyczyną braku „spokojnego przybytku sumienia”, podobnie jak niepotrzebne lęki i zmartwienia, niepokoje. Taki stan uniemożliwia przyjęcie „oświeceń z nieba”. Do przyczyn powstawania takiego stanu w człowieku zalicza niedoskonałości, ludzkie braki i obawy przed grzechem oraz małą ufność w Boże miłosierdzie. Omawiając szczegółowo przyczyny skrupułów, Jan podaje jako pierwszą „brak miłości do Boga”. Nikła miłość jest przyczyną małej ufności. „Tylko prawdziwa i płomienna miłość do Boga prowadzi dusze do prawdziwej i żywej nadziei, do zaufania łasce Bożej i miłosierdziu Boga”. W życiu duchowym również istnieje odwrotność tej zasady, gdyż „im ktoś mocniej ufa, tym większe robi postępy w miłości”¹¹⁸.

Drugą przyczyną powstawania skrupułów jest nieuporządkowana miłość własna. Ona wpływa na powstanie pewnego rodzaju lęku przed karą i cierpie-

¹¹⁵ Cyt. tamże s. 66.

¹¹⁶ Jest to myśl św. Grzegorza, którą autor cytuje. Zob. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 68.

¹¹⁷ Cyt. tamże, s. 69.

¹¹⁸ Cyt. tamże, ss. 71–72.

niem, który nie jest lękiem syna, ale lękiem niewolnika. Radą, jaką poleca Jan w sytuacjach lękowych, jest przepiętnienie serca miłością i ufnością względem Boga. Wszystkie zajęcia i czynności wykonywane w takim stanie nie będą przyczyną powstawania w człowieku sytuacji lękowych.

Wyznaczanie przez człowieka granic miłosierdziu i miłości Boga ku niemu jest według autora praktyką niewłaściwą. Boża natura, będąc samą dobrocią, sama z siebie pragnie udzielać człowiekowi miłosierdzia bardziej, niż wymierzać należną karę. Pomocną radą w zjednoczeniu człowieka z Bogiem jest to, „by on sam, zapomniawszy o sobie samym i całej reszcie świata ulatywał na skrzydłach miłości i nadziei do Boga, swego Pana i Oblubieńca”. Leczenie choroby skrupułów bywa często długie i trudne, zwłaszcza jeżeli rozwijała się ona przez dłuższy czas. Nigdy jednak człowiek nie powinien zapominać o uzdrawiającej łasce Pana i o tym, że On sam prowadzi swoje sługi na szczyt doskonałości według swoich opatrnościowych planów¹¹⁹.

Wszystkie skrajności w życiu duchowym są niewłaściwe: ani nadmierny lęk, ani jego brak. W rozdziale dziesiątym podaje dwanaście porad sprzeciwiania się różnym pokusom w drodze do osiągnięcia własnego zbawienia. Istota prawdziwego szczęścia polega na zrzuceniu ciężaru wszelkich grzechów i trwaniu całym rozumem, wolą i sercem w Bogu i Jego prawach. Każdy grzech męczy człowieka, a wyrzuty sumienia mają sprowokować go do wyznania grzechów i zwrócenia się ku Bogu, będącym źródłem prawdziwej mądrości i radości. Nawet, jeżeli człowiek źle postępował, to nie powinien siebie skazywać na potępienie. Powołaniem człowieka nie jest piekło, ale niebo. Bóg w swej miłości nie chce, aby człowiek był potępiony, dlatego zsyła łaski, przy pomocy których człowiek może oprzeć się wszelkim pokusom odnosząc zwycięstwo nad grzechem i piekłem. Wszelkie wątpliwości i lęki w sprawie wiecznego potępienia człowieka pochodzą – według Jana – od szatana. Działanie Boga natomiast przejawia się w nieustannym Jego pukaniu do bram ludzkiego serca, aby udzielać samego Siebie. Każdy człowiek, który nie miałby nadziei na odpuszczenie swoich grzechów przeczyłby prawdzie, że Bóg jest miłosierny. Kończąc kolejny rozdział rozważań Jan poleca, aby w czasie doświadczania jakichkolwiek pokus nie wdawać się w dialog z nimi i nie zatrzymywać się na nich, a w razie potrzeby „zwyciężać je ucieczką od nich”¹²⁰.

3.9. Spojrzenie na miłość i rozumienie wolności

Wędrowka Chrystusowego ucznia na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem jest nieustannym podejmowaniem i niesieniem własnego krzyża (por. Łk 9, 23).

¹¹⁹ Por. tamże, ss. 73–74.

¹²⁰ Cyt. tamże, ss. 76–79.

Taki wybór naśladowania musi jednak być wyborem dobrowolnym, gdyż w przeciwnym wypadku będzie nietrwałym. Jan, komentując branie i niesienie krzyża na wzór Jezusa, podaje szereg rad pomocnych w kształtowaniu moralnej postawy człowieka. To, co powinno wyróżniać taką osobę, to przygotowanie na przyjęcie cierpień i znoszenie ich w pokoju ze względu na samego Chrystusa. Ziemskie cierpienia mają – wg Jana – zmuszać człowieka do refleksji i ukazywać ludzkim oczom niebieską ojczyznę. Ucisk wyrabia wytrwałość, wytrwałość – wypróbowaną cnotę, ta zaś nadzieję (por. Rz 5, 3). Cierpienia okazują się „kamieniem probierczym, dzięki któremu Bóg sprawdza, którzy są Jego dobrymi sługami” i pragną osiągnąć szczyt doskonałości, gdyż po sposobie znoszenia cierpień poznaje się czy ktoś jest godny Boga, czy też nie (por. Mdr 3, 5). „Tak jak żołnierza poznaje się w czasie bitwy, (...) tak człowieka wielkodusznego i wspaniałomyślnego w nieszczęściu, a sprawiedliwego i świętego w cierpieniach”¹²¹. W cierpieniu człowiek najlepiej poznaje samego siebie oraz swoją wartość. Idąc za tokiem myślowym autora należałoby stwierdzić, że gdyby człowiek wiedział, jak wielką miłością kieruje się ku niemu Bóg, dopuszczając na niego cierpienia, to przyjmowałby je z największą radością i przyjemnością, z jaką zazwyczaj przyjmuje się to, co jest najdroższe i czego się najbardziej pragnie. Cierpienia upodabniają nas do Jezusa, a dzięki nim rzeźbiony jest w nas Boży obraz, który pozostanie wielką tajemnicą.

W dążeniu człowieka do zjednoczenia z Bogiem ważną rolę odgrywają uczucia i woła. Nie można jedynie pragnąć zjednoczenia z Bogiem w sposób czysto rozumowy. Pomija się wtedy osiągnięcie coraz większego żaru miłości do Boga, skupiając się tylko na poznaniu rozumowym. Zagrożeniem, które często się bagatelizuje, jest pycha, próżność, pożądanie zaszczytów i uleganie egoizmowi. Jedynie poprzez drogę miłości możliwe jest upodobnienie się duszy do Boga, a nie przez światło poznania i rozumienia, a do tego potrzeba ducha pokory.

Cnota miłości do Boga domaga się praktykowania cnoty miłości bliźniego. Życie człowieka w świecie domaga się miłości i otwartości na bliźniego, a za jego pośrednictwem okazania jej Panu Bogu. Bez prawdziwej miłości człowieka niemożliwe jest narodzenie się do prawdziwej miłości Boga. W wieczności obecni będą ci, którzy żyją obok nas na ziemi. Istnieje więc potrzeba wzrastania w miłości bliźniego i kształtowania według niej własnych postaw. Jan przypomina, że człowiek powinien korzystać z kierownictwa duchowego, gdyż poprzez właściwe ćwiczenia duchowe następuje oczyszczenie. Oczyszczona musi zostać przede wszystkim miłość ludzka.

Odpowiedź człowieka na wołanie Bożej miłości winna być postawą ukształtowaną przez wolność, gdyż wtedy taka odpowiedź ma jedynie sens. „Wolna

¹²¹ Cyt. tamże, s. 83.

wola w człowieku jest największym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga¹²². Dzięki niej jesteśmy najbardziej podobni do Stwórcy. Wolna wola sprawia, że człowiek jest panem wszystkich swoich czynów. Ona jest podstawą wszelkich ludzkich wyborów. Jeżeli ktoś dobrowolnie wypełnia przykazania i jest im posłuszny, to postępuje drogą światła. W wolności przyjęte nakazy Pana – jak mówi Psalm 19 – radują serce i powodują nieustanny wzrost na drodze ku zjednoczeniu z samym Bogiem. Wolność woli w człowieku jest bardzo istotnym czynnikiem w życiu duchowym. Dzięki niej człowiek może zgadzać się na spełnianie natchnień Bożych¹²³.

Na kanwie tego wspomina również o zagrożeniach, jakie może również nieść ze sobą wolna wola, która leży u podstaw wszystkich ludzkich grzechów. Wydaje się więc koniecznym, aby człowiek panował nad własną wolą, umartwiał ją i kontrolował nią w konfrontacji z wolą Bożą. Wszystkim zakonnikom radzi, aby tak kierowali własną wolą i własnymi zachciankami, by odnosić nad nimi zwycięstwo. Tylko wtedy będzie możliwe zdobycie prawdziwej pokory serca i zachowanie pokoju ze swymi współbraćmi. Dzięki cnotce pokory człowiek w swoim sercu może gościć Boga. W całej duchowej pracy nad własną wolą zakonnik powinien się starać, aby osiąść cnotę pokory, która według św. Bernarda, z którego myśli Jan korzysta, polega na całkowitym poddaniu ludzkiej woli Bogu¹²⁴. Cnotę pokory szereguje w dwanaście stopni. To, co określa człowieka na pierwszym stopniu pokory to pokora serca. Pozostałe stopnie są próbą określenia zewnętrznej postawy ludzkiej współmiernej do wnętrza serca. W dalszej kolejności autor z cnotą pokory łączy konieczność zgłębienia dwóch wielkich tajemnic. Pierwszym jest poznanie – na ile jest to tylko możliwe – Boga, drugim natomiast poznanie własnej, ludzkiej kondycji naznaczonej brakami i niedoskonałością. Bardzo twórcza dla kontemplacji – według autora – jest próba konfrontacji tych dwóch obszarów poznania. „W poznawaniu jednego dokonuje się poznawanie drugiego i odwrotnie”¹²⁵. Przytacza tu przykład św. Franciszka i jego słynnej modlitwy, podczas której pytał on: „Panie mój. Boże mój. Kim jesteś Ty, a kim jestem ja”? Dzięki tej modlitwie św. Franciszko wi dane było większe poznanie Boga i jego przymiotów a w konfrontacji z własnym wnętrzem i doświadczeniem własnej małości i nicości. Każda próba zgłębienia „księgi poznania samego siebie”, prowadzi do głębokiej pokory, naznaczonej poznaniem prawdy o sobie. Takie poznanie daje autentyczną mądrość i pokój serca. Wtedy człowiek staje się mieszkańcem nieba, ponieważ tam znaj-

¹²² Cyt. tamże, s. 92.

¹²³ Por. tamże, s. 93.

¹²⁴ Cyt. za tenże, s. 95.

¹²⁵ Cyt. tamże, s. 97.

duje się już jego serce. Dzięki temu osiągnie też prawdziwą wolność dziecka Bożego. „Człowiek pyszny jest niewolnikiem nie tylko opinii innych ludzi, ale także samego siebie”¹²⁶. Pycha zniewala człowieka i czyni go niewolnikiem, a w życiu duchowym bez wolności nie jest możliwy postęp. Na zakończenie rozważań o pokorze Jan daje propozycję modlitwy człowieka pokornego, zapewniając, że według słów psalmu, Bóg nie gardzi sercem pokornym i skruszonym (por. Ps 50, 19). Boża nieskończoność przewyższa możliwość wyrażenia jej jakimkolwiek językiem, myślą, a także poznaniem rozumowym. Im pełniej pragniemy poznać rzeczywistość Boga tym pełniej możemy poznać istotę człowieczeństwa. Pragnienie zgłębienia tej tajemnicy pozostanie żywe i inspirujące człowieka kroczącego dalszymi etapami duchowej drogi, wyrażającej się również poprzez cnotę wiary. „Ona jest podstawą duchowego gmachu [...], jest fundamentem, a wszystko inne nadbudową”. Tarcza, którą stanowi wiara, jest skuteczną obroną przed atakami nieprzyjaciela duszy. Autor zaleca, aby w przewyciężaniu pokus uzbrajać się w moc wiary. Ona „jest darem Boga oraz pierścieniem, dzięki któremu dusza poślubia Boskiego Oblubieńca”¹²⁷. Przez wiarę serce człowieka staje się mieszkaniem, w którym przebywa Chrystus.

Przykładem jest wiara Maryi, dzięki której Syn Boży zstąpił z nieba na ziemię i stał się człowiekiem. Dzięki wierze, również i człowiek może stać się Bogiem. Wiara nadaje piękno duszy i ma wielką moc, gdyż „wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy” (por. Mk 9, 23). Jan twierdzi, że „każdy człowiek może przy pomocy łaski Bożej mieć taką wiarę, jakiej pragnie”. Dzięki wierze człowiek może wielbić Boga, którego nie widzi. Bóg pozostawia miejsce człowiekowi na wiarę, aby nie widząc tego, w co wierzy, mógł osiągnąć zasługę na życie wieczne. Wiara wobec tego, czego nie może zgłębić poznaniem zmysłowym, jest wielkim sprawdzianem wobec Miłości. Wiara potrzebuje okazania miłości bliźniemu. Inaczej będzie martwa sama w sobie (por. Jk 2, 26). Miłość bowiem ożywia wiarę i tylko taka wiara się liczy, która nie działa bez miłości. „Wiara połączona z miłością jest wiarą chrześcijanina, a wiara bez miłości jest wiarą szatana”¹²⁸. Należy więc kształtować wiarę i prosić na modlitwie o łaskę jej wzrostu.

Rozdział siedemnasty poświęcony jest zagadnieniu ufności. Jej źródłem jest miłość. Zaufanie jest wyrazem miłości, ponieważ ta usuwa strach i lęk. Na drodze miłości człowiek ma przystęp do Bożego majestatu i może zbliżyć się do Boga. „Miłość zniża niebo do ziemi, a ziemię podnosi ku niebu”¹²⁹. Dzięki miło-

¹²⁶ Cyt. tamże, ss. 100–101.

¹²⁷ Cyt. tamże, ss. 103–104.

¹²⁸ Cyt. za tenże, s. 107.

¹²⁹ Cyt. tamże, s. 110.

ści można odczuć bliskość Boga. W stanie odczuwania bliskości człowiek nieustannie modli się spontaniczną *modlitwą serca* i głęboko pragnie doświadczenia zjednoczenia z samym Bogiem. Człowiek, który kocha Boga może stać się Jego zastępcą na ziemi i dokonywać w Jego imię tego, czego sprawcą może być sam Bóg¹³⁰. Miłość w działaniu jest nieograniczona i może dokonywać wspaniałych rzeczy. Również dzięki miłości jest możliwe odpuszczanie grzechów. Żal doskonały wyraża się w miłości i jest przez nią kształtowany. Prawdziwy żal to żal miłości i z miłości ku Bogu.

Autor mówiąc o postawie ufności, przestrzega, aby nie nadużywać zaufania ku Bogu. Niebezpieczeństwem takiego nadużycia może być zrodzenie się zuchwałości oraz pychy, czego powodem może być brak rozsądku. W miłości nie ma lęku, ale nie wolno przeceniać własnych sił narażając się na pokusy.

3.10. Praktyczne aspekty życia duchowego

Łaska modlitwy jest warunkowo konieczna do osiągnięcia wyższej świętości, szczególnie u ludzi oddających się apostołstwu¹³¹. Wszystkie dobre natchnienia otrzymane podczas modlitwy – mówi Jan – wymagają wprowadzenia w życie. Dążenie do doskonałości jest rzeczą trudną. Wymaga więc silnej i dojrzałej woli, zdecydowania i wytrwałości w poskramianiu lenistwa i niedbalstwa.

Doskonałość Boga domaga się odpowiedzi człowieka poprzez miłość. Głębokie pragnienie własnego doskonalenia duchowego ma stać się jedną z form takiej odpowiedzi. Z tego względu poleca szereg tematów do rozważań indywidualnych, których stosowanie może być wyrazem zaangażowania człowieka we wznoszeniu się do Boga. Przeszkodą, która powinna być przezwyciężona na tej drodze, to obłuda i niedbalstwo.

Koniecznym więc w życiu duchowym wydaje się kierowanie się zmysłem rozważliwym. On nadaje, podobnie jak ewangeliczna sól, smak życiu duchowemu. Bez rozważliwosti niemożliwy jest postęp i duchowy wzrost, gdyż cnota bez rozważliwosti może szybko przemienić się w wadę¹³². Rozważliwostć winna porządkować i kierować życiem duchowym. Podobnie też miłość nie powinna być pozbawiona rozsądku. Korzystanie z wszelkich darów Ducha Świętego łącznie z darem miłości powinno być nacechowane uporządkowaniem. Droga roztropności jest według Jana drogą właściwą, ponieważ eliminuje skrajne postawy.

Druga cecha życia duchowego przejawia się w wytrwałości w kroczeniu duchową drogą w zdążaniu do doskonałości. Autor przestrzega jednak przed częstymi zmianami podjętych postanowień. Wszelkie nowości, które przyjmowane

¹³⁰ Por. tamże, s. 112.

¹³¹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s. 12.

¹³² J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 119.

są bezkrytycznie mogą świadczyć o pochopności, która stoi w opozycji do rozwoju życia duchowego. Nieocenioną pomocą wydaje się tu korzystanie z porad kierownika duchowego. Podkreśla też potrzebę bycia naturalnym podczas wewnętrznej wędrówki – człowiek duchowy powinien być „po prostu sobą”¹³³.

Wybór ćwiczeń i wszelkiego rodzaju praktyk religijnych powinien odbywać się z odpowiedzialnością. Każdy człowiek ze względu na własną naturę i możliwości powinien wybierać odpowiednie dla siebie i swego stanu ćwiczenia, które w sposób łagodny i spokojny rozwijałyby w nim ducha pobożności. Zawsze jednak podejmowanie ćwiczeń duchowych powinno być zgodne z treścią Pisma Świętego i nieustannym odwoływaniem się do zasad Ewangelii tak, aby nie zapominać o naśladowaniu przykładu życia i słów samego Jezusa.

Cenną myślą Jana wydaje się być postulat, żeby w duchowej pracy nie zabrakło wewnętrznej radości i gorliwości płynącej z czystego serca. Postępowanie „bez serca (...) i bez uczuć ludzkich (2Tm 3, 3) sprzeciwia się postępowi i jest wadą”¹³⁴.

Ostatnim, polecanym przez Jana warunkiem praktyk religijnych i ćwiczeń duchowych, jest wytrwałość. Podkreśla jej znaczenie, zważywszy fakt, że ona cechuje ludzi wielkich, którzy rozpoczęte dzieło wykonują do końca. Wytrwałość jest gwarancją zbawienia¹³⁵. Słusznym wydaje się zdanie św. Bernarda, który powiedział, że „bez wytrwania w dobrem aż do końca nikt nie zobaczy Boga”¹³⁶. Zejście z drogi życia duchowego często obraca się w upadek moralny człowieka. Nawet jeśli przychodzi czas oschłości warto wytrwać, gdyż postawa wytrwałości przynosi koronę szczęścia¹³⁷.

Zakończenie

Podsumowując te rozważania, należy jeszcze raz stwierdzić, że bez procesu oczyszczenia postęp duchowy wydaje się niemożliwy. Oczyszczenie człowieka ma za zadanie przygotować go na przyjęcie Bożych łask oraz na spotkanie z Bogiem. By zaistniała zażyłość w spotkaniu z Bogiem, jest potrzebne oczyszczenie „świątyni człowieka” – miejsca spotkania z Nieuniknionym. Pomimo, że człowiek nosi w sobie obraz Boga i po chrzcie św. jest świątynią Ducha Świętego, to na drodze do zjednoczenia mistycznego wymagane jest oczyszczenie, które Jan najobszerniej opisał. Tym samym przyczynił się na gruncie włoskim do rozwoju życia skupienia, modlitwy i kontemplacji.

¹³³ Cyt. tamże, s. 121.

¹³⁴ Por. tamże, s. 124.

¹³⁵ Por. Mt 10, 22; 24, 13 i Mk 13,13.

¹³⁶ Cyt. J. P. da Fano, *Umiejętność*, s. 126.

¹³⁷ Por. tamże, s. 127.

Oczyszczenie, aby miało sens i znaczenie w postępie duchowym musi dokonywać się na każdym etapie w miłości i być kształtowane przez miłość, a w procesie tym bierze udział cały człowiek. Kluczem do pogłębienia tego zagadnienia jest poznanie myśli Kościoła wypracowanej przez św. Augustyna i rozwijanej w wiekach późniejszych przez wielkich mistrzów Kościoła, czego wyrazem jest także dzieło Jana Pili da Fano.

Summary

John Pila da Fano and his understanding of the Way of Purification through Stages in the Soul's Approach to God concerning his Work:
The ability of unification of the soul with God

The gift of human existence is result of God's love, which wants one to participate in His Glory. God simultaneously gives the human being freedom, which is both the condition and foundation of love. The holiness of God requires the purification of the human sanctuary to allow Him to dwell within. So each human activity, extra- or intraordinary is marked with seeking unity with God. An individual answers Gods call in a personal dialogue with Him with a holy and clear conscience.

Speaking about the diversity of levels of human purification according to John Pila da Fano in his work: *The ability of unification of soul with God* we need to recognize the levels of this process. In the spiritual life, like in each other, progress is not immediate, but is extended over time and is a result of personal commitment. There is a necessary process of purification for spiritual growth. This consists in the molding of the character, will, attitudes, life of prayer and love.

Our author writes about the way of soul to God through the 3 levels of spiritual life, which we can know as 3 ways. They are not an end in themselves but are one of the ways leading to perfection.

He wrote extensively about the way of purification which he called the first level of one who wants to reach salvation. A trial to analyze this way and its influence on the process of molding of the human heart – the human sanctuary – shows one of many possible aspects of spirituality of John Pila on the way of seeking Franciscan authenticity. A spiritual movement without purification seems to be impossible. This purification prepares one for an encounter with God.

The author and his work contributed to the development of the already existing contemplative life in Italy. It served to enhance the prayer life of the Capuchins as well as the laity.