

MARIAN ZAWADA OCD

## TRZY EPIZODY Z ŻYCIA ELIASZA W INTERPRETACJI DUCHOWO-MISTYCZNEJ

Eliasz pojawia się w literaturze patrystycznej w podwójnym kontekście: jako ojciec życia pustelniczego, monastycznego, poświęconego Bogu oraz jako człowiek kontemplacji. Potężna inspiracja kontemplatywna, która zawładnęła wyobraźnią pierwszych pustelników i zakonodawców, wywodzi się z wydarzenia, które miało miejsce na Horebie.

Wobec takiej tradycji nie sposób nie powracać do duchowej inspiracji, próbując odnaleźć w niej coraz to głębsze treści. Niniejszy artykuł jest zaproszeniem do ponownego podjęcia trudu, by prześledzić bogactwo znaczeń zachowań i słów tego niezwykłego proroka.

### 1. CZAS ELIASZA

Czas Eliasza, IX wiek przed Chr., to czas podziału narodu wybranego na królestwo północne – Izrael i południowe – Judę. W latach 887–873 królem Izraela był Ormi, a jego syn Achab przejął koronę w latach 873–853. Królestwo Judy swą stolicę miało w Jerozolimie, natomiast Izrael zmieniał ją kilkakrotnie: Sychem, Penuel, Tirsa, a Achab buduje nową – Samarię (1 Krl 16, 24). Druga stolica Izraela to Jizreel, gdzie Achab buduje swą zimową rezydencję obok winnicy Nobota. Kiedy Achab zaczął rządzić, wprowadził podział państwa na 12 kregów (*medinot*), co osłabiło wpływ naturalnych wodzów (ojców rodów), a podkreślało rolę mianowanych naczelników. Organizacja administracji państwa oraz rozbudowa armii powodowała, że dopuszczano się wielu niesprawiedliwości w celu uzyskania funduszy na inwestycje królewskie.

W tym czasie Fenicja, sąsiad Izraela nad morzem, przeżywa imponujący rozwój gospodarczy, rozwija handel, rozbudowuje porty i flotę, dominuje w basenie Morza Śródziemnego. Sąsiedzi z zazdrością patrzą na gospodarczy *boom* wybrzeża Lewantu, rozległe stosunki handlowe jego mieszkańców, słynących z wyrobu rzadkiej

purpury, a także na kolonie zakładane na Cyprze, w Afryce Północnej, czy nawet na Półwyspie Iberyjskim. Główne miasta, Tyr i Sarepta, stały się symbolami sukcesu i dobrobytu.

Ormi, zręczny polityk, zadbał, by również Izrael miał udział w tej prosperity, zabiegając skutecznie o rękę córki króla Tyru, Izebel, dla swego syna, Achaba. Izebel jednak równie zręcznie wykorzystuje sytuację, by zaprowadzić w Izraelu rodzimy kult Baala i Asztarty. Jesteśmy świadkami, jak pokusa wysokiej stopy życiowej i bogactwa prowadzi na bezdroża idolatrii.

## 2. DROGA ELIASZOWEJ GORLIWOŚCI

W takim kontekście społeczno-religijnym pojawia się Eliaz. Izebel rozwija okazały kult Baala, który jest bogiem najpierw żeglarzy, a następnie bogiem deszczu i płodności, odradzającego się życia, plonów, który walczy z bogiem suszy i śmierci – Mot. Ambitna królowa skutecznie pomniejsza kult Jahwe, rozpoczyna wielką rzeź proroków, eksponując świątynie i kapłaństwo służące Baalowi.

Wobec takich faktów Eliaz staje przed Achabem i kwestionuje boską moc Baala: „Na życie Pana, Boga Izraela, któremu służę! Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem” (1 Krl 17, 1). Przez trzy i pół roku Eliaz obnażał bezsilność boga deszczu. Konfrontacja kultów posiada jeszcze jeden istotny element – wynika niejako z samego rdzenia imion. Eliaz znaczy „moim Bogiem jest Jahwe”, Izebel – „moim bogiem jest Baal”.

Słowa skierowane do Achaba możemy dokładniej przetłumaczyć jako: „Na życie Pana, Boga, przed którym staję”. W mentalności hebrajskiej „stawanie przed Bogiem” wyraża to tyle, co: „Jemu służę”. Obecność Eliasza stającego przed Bogiem posiada strukturę „przed” Bogiem, „wobec” Boga. Nie jest ono bliskością zjednoczenia duchowego znanego wśród mistyków chrześcijańskich. Jest spotkaniem Boskiej obecności, która rzuca cień (hebr. *tselem* oznacza zarówno cień, jak i obraz) na obecność Eliasza i formuje go. Staje się on przez to bardziej *naznaczony* Boską obecnością, bardziej przez to zdolny do ofiary i duchowych rozwiązań. W ten sposób idea *stawania* może odnaleźć dwa zasadnicze sformułowania: modlitwę i służbę Bogu.

### 2.1. Gorliwość

Ta wielka gorliwość o prawdziwy kult znajduje wyraz w płomiennych słowach Eliasza, które umieszczono w banderoli karmelitańskiego herbu: „Żarliwością rozpałiłem się o chwałę Pana, Boga Zastępów” (1 Krl 19, 10). Rozpalająca się żarliwość jest uczuciem pomiędzy gorliwością a gwałtowną zazdrością.

Gorliwość to rozpłomienie ducha, wewnętrzny żar. Hebrajski termin *qui'ah* oznacza czerwień, stan wrzenia, rumieniec. Mahometanie wierzą, że człowiek łącząc się z Bogiem staje się *płonący*, pałający żarem i przedstawiają swych mężów Bożych z płomiennymi językami ognia wokół głowy. Już w pierwotnych religiach dostęp do świętości łączył się z cudownym przyrostem *żaru ducha*<sup>1</sup>. Można by mówić o całej *mistyce ognia*. Eliasz był rozumiany jako *prorok ognia*. Słowo jego płonęło jak pochodnia, sprowadzał ogień z nieba i odszedł w ogniu (por. Syr 48, 1–9).

Eliasz dzięki swej gorliwości został w mentalności żydowskiej symbolem trwałości przymierza pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Do dziś, w czasie obrzezania przewidziany jest tron dla Eliasza i zaraz po dokonanej obrzędzie kładzie się dziecko na tronie – „na kolanach” Eliasza – prosząc o wierność.

Również modlitwa dziękczynna przy wieczerzy jest związana z tym prorokiem: „Niech Miłosierny Pan obdarzy swym obfitym błogosławieństwem ten dom i stół przy którym jedliśmy. Niech pośle proroka Eliasza, który swym obfitym błogosławieństwem przekaze nam dobra nowinę o zbawieniu i pocieszenie”.

Znakomitą ilustracją gorliwości typu eliaszowego jest Juanita Solar – św. Teresa od Jezusa z Los Andes, z Chile. Jej życie to splot żywiołowej natury z niezwykłą głębią ducha. Poświęcała się z pasją dziewczęcym urokom życia i jednocześnie pozwalała się całkowicie zdobyć Chrystusowi. We wnętrzu drzemał rodzaj gniewu, który torował drogę do coraz bardziej zdecydowanych religijnych postaw. Struktura tego gniewu to zarazem upodobanie, zapal i ogień, gwałtowność miłości, której nie da się powstrzymać.

Pragnie jak Eliasz żyć gorliwością o chwałę Pana Zastępów. Co więcej, usiłuje tą chwałą wypełnić własne życie. W tajemnicy adoracji i wielbienia widzi drogę chwały. Adorując Boga „będziemy uwielbieniem chwały i będziemy żyć życiem Nieba. Co więcej, musimy coraz bardziej rozpalać się żarliwością o chwałę Bożą”<sup>2</sup>. „Aby służyć Bogu, musimy być obojętni na wszystko, co nie przynosi Mu chwały”<sup>3</sup>. W tym zdaniu odnajdujemy najlepsze strofy św. Jana od Krzyża. Tak ukształtowana miłość doznaje w kontekście chwały wypełnienia w sensie, który Juanita odkryła w pismach Elżbiety od Trójcy Świętej: „Chrystus cierpiał przez całe swoje życie i był uwielbieniem chwały swego Ojca. Będę cierpiała z radością za własne grzechy i za grzeszników”<sup>4</sup>. Upodobnienie paschalne osiąga swą pełnię. Juanita pragnie tak głęboko wpisać się w miłość, by żyć jedynie dla Umilowanego: „Pragnę nie umierać aż do

<sup>1</sup> Por. M. ELIADE, *Doświadczenie mistycznego światła*, [w:] *Pismo literacko-artystyczne*, cz. I, 5(1985), s. 99–129; cz. II, 6(1985), s. 70–95; tenże, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajne*, Kraków 1997, s. 127; tenże, *Przeżycia światłości mistycznej*, [w:] *Mefistofeles i androgyni*, opr. R. Reszke, Warszawa 1994, s. 13–77.

<sup>2</sup> TERESA Z LOS ANDES, *Dziennik*, Kraków 2000, s. 101.

<sup>3</sup> Tamże, s. 79.

<sup>4</sup> Tamże, s. 100.

końca świata, aby zawsze żyć u stóp Tabernakulum, pocieszając Pana w Jego agonii”<sup>5</sup>. Agonia Boga powtarza się za każdym razem, gdy jest on wyrzucany z serc i łaska ginie w oparach grzechu.

## 2.2. Zazdrość

Drugim wielkim imieniem duchowej żarliwości jest zazdrość, wywodząca się z *wnętrznosci Boga*. Tą samą zazdrością rozpala się Stwórca, gdyż mówi o sobie: „Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym” (Pwt 29, 19). „Nie będziesz oddawał pokłonu bogu obcemu, bo Pan ma na imię Zazdrosny: jest Bogiem zazdrosnym” (Wj 34, 14). O tej zazdrości mówi św. Paweł: „Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością” (2 Kor 11, 2). Biblijnym wyrażeniem właściwym w tym miejscu jest *zapalczywość* – rodzaj świętego gniewu, pożerająca, jak ogień trawiący (Pwt 4, 24). Bóg pozwala człowiekowi doświadczyć tego typu stanu.

Zazdrość zawsze wynika z braku. Święta zazdrość wywodzi się z braku świętości, z braku podobieństwa do Boga, z braku *odniesienia* do Stwórcy. Bóg pragnie odzyskać człowieka, gdyż ten, często nieświadom, zmierza ku przepaściom. Wtedy w świętych mężach „wnętrznosci kipią” (por. Hi 30, 27).

W czym objawia się zazdrość Eliasza? Znajdujemy odpowiedź w dramatycznej sytuacji, gdy prorok wątpi w swą misję, a następnie w obliczu boskich pytań odbudowuje jej sens. Na Horebie Bóg pyta Eliasza: „Co ty tu robisz, Eliaszu?” (1 Krl 19, 9). On odpowiada: „Żarliwością rozpalilem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze i Twoich proroków zabili mieczem. Tak że ja sam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie” (1 Krl 19, 10). Pada tu hebrajskie słowo *el kannu*, to znaczy płonąć z zazdrości. W samym centrum eliańskiej gorliwości stoi powaga Bożych spraw i sprzeciw idola tryczny. Prorocka misja jest wiązana świadomie z przymierzem, więzią jednoczącą Stwórcę i naród wybrany. Dramat jest ześrodkowany na opuszczeniu przymierza. Mamy zatem dwa elementy: świadomość i ważność przymierza, oraz lekkomyślność opuszczenia prawdziwego Boga.

Bóg naszej wiary przybliży się do człowieka poprzez słowa obietnicy, w nich objawia swe zainteresowanie, miłość przekraczającą grzech i wolę, by mówić z nim jak z przyjacielem. Chce nie tylko jego powrotu z grzechu, ale *związania* się z nim. Chce, aby był Jego *własnością*. Na tyluż miejscach przypomina to ludowi wybranemu, bo pragnie zachowania tego przymierza. Czyni z nich *dla siebie* lud *święty*, królestwo kapłanów (por. Wj 19, 3–6). W swej strukturze przymierze jest więc pochodzenia boskiego. Dzięki niemu lud uświadamia sobie, *kim jest*, rozeznaje drogę, może się odnowić i stawać się coraz bardziej *ludem*, a nie masą przypadkowych ludzi. Najsilniej jednak rozpoznaje, że jest *wybrany*. Uczy się świętości Boga, który prowadzi ich

<sup>5</sup> Tamże, s. 165.

poprzez walkę do ziemi wybranej, Ziemi Obiecanej, uczy się szczególnie tego, co znaczy *należać* do Pana. Dochowanie przymierza polega na *wierności słowom*, które On przekazał. Wiara Izraelitów rodziła się i potwierdzała w *słuchaniu*. W słuchaniu lud odkrywał ciągle na nowo sens obietnicy i sens swego posłuszeństwa, a odnowione serca wyśpiewywały coraz to nową pieśń chwały. Duch ludu odsłaniał się coraz mocniej jako duch Pana.

Tajemnica przymierza sięga głębiej. Jahwe wybierał po to, by sam przez nich *zostać wybranym* i uczynił ich swoim ludem po to, by oni tym bardziej uczynili Go *swoim* Bogiem. Uczył ich boskiej *wzajemności* i pragnął, by wzorowali się na Jego doskonałości. Wychowywał ich do darowania siebie, a sam w końcu daruje się jako Syn w Chrystusie. Wiąż pomiędzy Bogiem i ludźmi w unii hipostatycznej Chrystusa osiąga swą pełnię. Odwiecznym pragnieniem Boga Stwórcy było *powiązanie* z człowiekiem, powiązanie utracone w grzechu. Taka jest natura boskiego przymierza. Wiąż ta ma wzajemnie przenikać i przemieniać, Boga w człowieka i człowieka w Boga. Nieprawdopodobna moc wiążi.

Właśnie to zostało zaprzepaszczone w idolatrii. Eliasza odkrywa i uświadamia sobie, że idolatria staje się źródłem słusznego gniewu Boga, a co za tym idzie – skomplikowanej historii narodu. Eliasza uświadamia sobie dwie rzeczy: wynikające z *opuszczenia przymierza* osamotnienie Boga, oraz swe własne osamotnienie: „ja sam tylko zostałem” (1 Krl 19, 10).

Należy zauważyć zbieżność dramatu Eliasza z postawą św. Teresy od Jezusa. Potrzeba reformy rodzi się w podobnym kontekście: Teresa żyje dramatem zrywanego przymierza z Kościołem w dobie reformacji, oraz odkrywa osamotnienie Boga. W *Księdze życia* znajdujemy wyjaśnienie jej duchowej motywacji: „powstała we mnie ta boleść niewypowiedziana, jakiej doznaję na widok tyłu dusz, idących na potępienie szczególnie między tymi luteranami, tym nieszczęśliwymi” (Ż 32, 6).

Drugi wielki motyw pojawia się odnośnie opuszczonego, osamotnionego Boga:

„Tym gorętsze uczułam w sobie i dotąd czuję pragnienie, aby skoro Bóg ma tyłu nieprzyjaciół, a tak niewielu przyjaciół, ci niewielu przynajmniej prawdziwymi byli Jego przyjaciółmi” (DD 1, 2).

Teresa pragnie podejmować i czcić „Gościa tak drogiego” (DD 28, 3), jakim jest Bóg, rozumiejąc życie duchowe i modlitwę jako szczególnego rodzaju gościnność, wywodzącą się zapewne z gościnności Marty i Marii, z Betanii. Świadoma jest, że Bóg często zostaje opuszczony przez ludzi, którzy nie chcą ani dla Niego żyć, ani chodzić Jego drogami. Z takiego cierpienia rodzi się płomień miłości niepowstrzymanej.

Ale *nurt przymierza* nie wyczerpuje się w samym pragnieniu wiążi i sprostania jej wymaganiom. W zadzierzgniętej wiążi pojawia się idea głębokiego zjednoczenia.

### 2.3. Drogi ufności

Eliasz, mówiąc o *rozwalonych ołtarzach* (1 Krl 19, 10), wypowiada prawdę o istocie idolatrii, która polega nie tylko na *odwracaniu się* od Boga, ale jest poszukiwaniem odmiennych źródeł ufności. Wielka jest gorycz słów: „Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony?” (1 Krl 18, 23). Eliasz demaskuje źle uformowaną ufność, niewłaściwe liczenie na doczesne możliwości Tyru, czy przymierzy zawieranych z możnymi sąsiadami. Jeszcze istotniejszy jest kontekst religijny: za dobrobytem kryje się martwy bóg, który religijnie uzasadnia zewnętrzne sukcesy gospodarcze i polityczne.

Wielkim sprzymierzeńcem, dającym niezwykle światło w tej dziedzinie, jest św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Kluczem jej doktryny jest właśnie ufność. Stosuje dwa określenia dla zdefiniowania swej drogi: *abandon* oraz *confiance*. Pierwsze oznacza opuszczenie, pozostawienie, drugie – ufność, zdanie się, powierzenie się, zawierzenie. *Abandon* dotyczy tajemnicy ubóstwa, natomiast *confiance* jest ufnością, która odpowiada na pytanie, jak znaleźć oparcie bez oparcia. Te dwa wymiary dopełniają się i wzajemnie wzmacniają. U podstaw jest szczególny obraz Boga ojcowskiego i miłosiernego. Teresa odkrywa powiązania pomiędzy ufnością, miłością Boga a żarliwością: „aby Miłość była w pełni zaspokojona, musi się zniżyć, zniżyć aż do głębin nicości i tę nicość przemienić w ogień”.

Aby odkryć drogę ufności, należy odsłonić tajemnicę własnej słabości. Zauważmy, że Eliasz stał się zdolny do wyższego poznania Boga dopiero po dramatycznym doświadczeniu własnej słabości, niemal bankructwa swej misji, gdy zrozpaczony prosi o śmierć (1 Krl 19, 4). Teresa stwierdza w *Rękopisie C* (4r): „Wszechmocny uczynił wielkie rzeczy w duszy dziecka... [mówi o sobie], a największą z nich jest to, że ukazał jej małość i jego niemoc”. Słabość, która interpretowana była jedynie jako furtka do grzechu, może okazać się niezwykle atutem duchowym. Staje się miejscem objawienia wielkości Boga.

Istnieją dwa teksty św. Pawła, które wyrażają najpełniej logikę „małej drogi”. Pierwsze pochodzą z Pierwszego Listu do Koryntian: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1, 27). Kluczowe wyrażenia w oryginale greckim brzmią: to, co głupie i to, co nie ma siły świata. Drugi tekst pochodzi z Drugiego Listu do Koryntian: „z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości” (2 Kor 12, 5). W oryginale greckim mamy: chępić się bezsilami. Powracający sens zarówno w pierwszym, jak i drugim wiąże się z doświadczeniem bezsilności, bezradności. Tak przybliżona słabość wiąże się z doświadczeniem wewnętrznego ubóstwa, które przyciąga piękno Boga.

Koncepcja „małej drogi” pozwala stosunek do słabości umieścić w centrum definicji świętości. Teresa pisze do Celiny: „cierpliwie znosić niedoskonałość, oto prawdziwa świętość”. A na innym miejscu: „Doskonała miłość bliźniego polega na

cierpliwym znoszeniu słabości innych, na tym by się nimi nie dziwić, a budować wszelkim najmniejszym przejawem dobra”.

Polega to nie tylko na *uznaniu* swej słabości, by ją znoś, co na umiłowaniu swej niedoskonałości. Natrafiamy tu na mocny opór natury i psychiki, która z trudem przyznaje się do słabości, a raczej dąży do jej ukrycia. W sensie religijnym *trud słabości* polega na świadomości, że człowiek wiele otrzymuje, ale nie może wiele dać. Teresa notuje: „Sposstrzegając to tak wielkie ubóstwo swoje, biedne małe dusze lękają się, że nie są już zdolne do niczego, skoro otrzymują wszystko od innych, a więc w zamian nic nie mogą dać”<sup>6</sup>. Ubóstwo duchowe posiada u Teresy charakter wybitnie personalny, jest *wcielonym ubóstwem*. Najbardziej wymownym znakiem tego człowieczego ubóstwa jest bezradność i bezbronność dziecka. Właśnie w takim ujęciu przeżywa swoją relację do Boga, odkrywając tajemnicę Bożego Narodzenia, Wcielenia Syna Bożego. Można to uchwycić jako teologię uniżenia, kenozy (gr. *kenó* znaczy czynić pustym, ogałacać).

Z drugiej strony, świadomość ubóstwa prowadzi ją do teologii daru. Teresa prezentuje się jako osobowa pustka i nicność, tzn. nie tylko, że nic nie posiada, że żadne dobro nie jest jej własnością, ale staje się czystym oczekiwaniem, czystą nadzieją. Jest doskonałym otwarciem na Boga, które nie zatrzymuje nic dla siebie. Teresa czuje się wezwana do zejścia na samo dno swej słabości. Tam wypowiada słowa: „Pozwólmy Mu [Jezusowi] brać i dawać wszystko, cokolwiek zechce”<sup>7</sup>. Słowem, uczynić siebie darem całkowitym w sensie ofiarowania siebie, oraz być darem, tzn. łożyskiem Bożej łaski.

Małeńkość i niemoc posiada swą teologiczną podstawę w ubóstwie duchowym. Teresa rozumie je w dwóch naświetleniach: pokora Maryi, oraz błogosławieństwo ubogich w duchu.

Idea ubóstwa duchowego musi być uzupełniona o *zuchwałą ufność*, jak to notuje matka Agnieszka w *Novissima verba* (3 sierpnia 1997). „Mała droga” polega na „usposobieniu serca, że jesteśmy małymi i pokornymi w objęciach Boga, uznającymi swą słabość i ufającymi do zuchwalstwa Jego dobroci ojcowskiej”<sup>8</sup>.

Ufność jest zatem pewnego rodzaju sposobem widzenia rzeczywistości, tak, że Teresa widzi nie siebie, ale Boga. Ufność jest sposobem istnienia *przejrzystego*, w którym *przeziiera* tylko Pan. Ten *podniesiony wzrok* ponad *inne możliwości* stanowi perłę Teresy. Tym zaufaniem, które *nie rozumie*, że Bóg może być niedobry, zwycięża każdą sytuację. Trzeba nam z naciskiem powtarzać, że dziś, w tak zagubionym świecie, gdzie zło i dobro miesza się niepostrzeżenie, nie ma innej drogi, jak droga takiego zaufania. Przeciwno całemu złu, które nas dotyka, osacza, przygniata, przenika tak dotkliwie, które jest tak dobrze zorganizowane, nie mamy nic innego do

<sup>6</sup> Za: G. GAUCHER, *Dzieje życia*, Kraków 1995, s. 129.

<sup>7</sup> TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Pisma*, t. I, Kraków 1971, s. 583.

<sup>8</sup> Tamże, t. II, Kraków 1971, s. 486.

przeciwstawienia, poza ufnością. To nie tylko heroizm przekonania, że Bóg *znajdzie* rozwiązanie, to wiara kształtująca historię, nasz czas powszedni. To pozwala ludziom spychanym na brzeg rozpaczy odnajdywać ufność *ocalenia*. I to właśnie dlatego, że już *nic* nie ma do *ocalenia*. Zostaje jedynie Pan. W ten sposób Teresa ofiaruje słabym i upadającym *nieuniknioną* bliskość Boga. Tego rodzaju ufność, w warunkach, rzec by można, *absolutnej* niemocy ludzkiej, gdy *wszystko* zostało utracone, wskazuje na *czystą* sytuację wiary, w której dwuznaczność francuskiego *abandon* nabiera ostrej wyrazistości. Utracone, przegrane może się w ten sposób *czysty* ofiarować, może się powierzyć, może zawierzyć.

Spór z idolatrią, który prowadził Elias, jest w istocie sporem o źródła ufności. Teresa w swej genialnej *doctrina eminens* pozwala dostrzec w ufności, w sposobie *pokładania* ufności, bezpieczną drogę pośród zagrożeń idolatrycznych.

### 3. PRZYWRACANIE CHWAŁY I UWIELBIENIE CHWAŁY

Słynne wyrażenie gorliwości: „Żarliwością rozpałem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze i Twoich proroków zabili mieczem” (1 Krl 19, 10) z jednej strony uwidacznia dramat proroka, z drugiej jest świadectwem jego duchowego *rozpalenia*. Zazdrosny Elias w swej żarliwości ducha chce odbudować prawdziwy kult. Z wielkim mozołem na górze Karmel, w scenie konfrontacji kultów Jahwe z Baalem, układa „kamienie na kształt ołtarza ku czci Pana” (1 Krl 18, 32).

O gorliwości w obrębie mentalności żydowskiej należy stwierdzić, że oznacza ona zapal w spełnianiu nakazów Pana: „Gorliwi podążają usilnie ku przykazaniom, mówi Pesachim”<sup>9</sup>. Gorliwość jest rodzajem inteligencji, która pozwala z jednej strony uniknąć siდეł *złej skłonności*, a z drugiej – jest umiejętnością przyswajania sobie największego dobra. Gorliwość jest rodzajem *pościgu przykazań* (hebr. *micwot*), *lekkości* ducha, jak u istot anielskich z Księgi Ezechiela: „Istoty żyjące biegały tam i z powrotem jak gdyby błyskawice” (Ez 1, 14). Gorliwość jest rodzajem *szybkości* w boskich sprawach, jak charyzmat Rebeki, która podaje Abramowi naczynie pełne wody: „Pij, panie mój – i szybko pochyliła swój dzban, i dała mu pić” (Rdz 24, 14); jest jak boska niecierpliwość służenia. To również *szybkość* Maryi, która „wybrała się i poszła z pośpiechem w góry” (Łk 1, 39). To pośpiech pasterzy, słyszających dobrą nowinę, którzy ostatecznie *znaleźli* Maryję, Józefa i Niemowlę (Łk 2, 16).

Gorliwość jest przedziwnie anielskim stylem życia, nie tylko życiem pod skrzydłami Pana, ale i niesieniem na Jego skrzydłach, dla których już nie ma ciężaru nie do uniesienia. O tej gorliwości Chrystus mówi: „jarzmo moje jest słodkie, a moje

<sup>9</sup> M.C. LUZZATTO, *Ścieżka sprawiedliwych (Mesilat Jeszarim)*, Kraków 2005, s. 77.

brzemie lekkie” (Mt 11, 30). Ta gorliwość to rodzaj miłości, która nie zna granic (*sine modo*), która nie obawia się dać życia za sprawę. Gorliwość jest drogą przekształcenia natury.

Eliaszowe *zelo zelatus sum* oznacza skwapliwość, płomiennosc działania na rzecz Boga. Ale nie tylko. Eliaz, zazdrosny o chwałę Jahwe, pragnie, aby był On otaczany czcią i uwielbieniem; co więcej, by całą chwałę oddawano Bogu, a nie rozpraszano jej na zachowania idolatryczne. Chce zatem, aby cała chwała, cały lud wybrany, całe stworzenie należało do Boga, to znaczy oddawało Mu chwałę. Postawa ta wywodzi się wprost z zazdrości Boga. Również św. Teresa od Jezusa zna smak zazdrości Chrystusa, i chce należeć do Niego całkowicie:

„Jest to piękne zaprawdę życie z Oblubieńcem tak żarliwie i zazdrośnie kochającym oblubienicę swoją, że zawsze ją pragnie mieć przy sobie, i nie chce, by szukała innego niż z Nim towarzystwa” (DD 22, 8).

Eliaszową zazdrość całkowicie *odzyskuje* bł. Elżbieta od Trójcy Świętej, pragnąc całe swe życie zamienić w *uwielbienie chwały* (*laus gloriae*). Żyje wewnątrztrynitarną tajemnicą chwały, która promieniuje na stworzenie.

O chwale możemy powiedzieć, że promieniuje z Boga, promieniuje z człowieka, odbija się w stworzeniu. Jak mówi Księga Syracha: „godne ukochania są wszystkie Jego dzieła, i zaledwie iskierek są te, które poznamy” (Syr 42, 22). Dzieło stworzenia zawiera swoistą *teologię iskierek*, boskiego odblasku, minimalnego refleksu boskiego piękna. Elżbieta, świadoma tej znikomości, jasno rozróżnia pomiędzy Bogiem a Jego darami. Stworzenie jest w sensie istotnym *stawą boskiej chwały*, jej uwielbieniem. O ile zatem do natury Boga należy chwała, tak do natury stworzenia – bycie *stawą chwały* lub, jak to najczęściej u Elżbiety znajdujemy, „uwielbieniem [Jego] chwały”: *la louange de sa gloire, laus gloriae*.

#### 4. NAJWYŻSZY STOPIEŃ KONTEMPLACJI

Jahwe pozwala Eliazowi doświadczyć mocy Boga żywiołów, zwłaszcza ognia, gdy ofiara zostaje przyjęta i strawiona na oczach zebranych. Korzystając z tego, wycina on na pniu zebranych tam, zmęczonych całodziennym tańcem, kapłanów Baala. Demonstracja potęgi Jahwe okazała się jednak niewystarczająca. Być może rezultat konfrontacji obnażył prawdę o sercach Izraelitów, skłonnych do idolatrii. Wpędził ich w przerażenie, ale nie w bojaźń przed prawdziwym Bogiem; w twórogę wobec tego, co utracili i co zostało zdemaskowane jako bezsilne. Eliaz zniechęcony ucieka na pustynię. Tu jednak Bóg nie daje mu spokoju.

Wydarzeniom na pustyni i wędrówce na Horeb można by nadać dwa znaczenia: jedno egzystencjalne, drugie duchowe. Zgodnie z logiką pierwszej interpretacji

widzimy, jak Eliaz, tuż po „rozprawieniu się” z kapłanami Baala, zamiast świętować zwycięstwo i przywracać religijny ład w kraju, w pośpiechu ucieka przed gniewem Izebel, która po zorientowaniu się co do przebiegu „konfrontacji” kultów, rzuca prorokowi wyzwanie: „Chociaż ty jesteś Eliaz, to jednak ja jestem Izebel! Niech to sprawią bogowie i tamto dorzucą, jeśli nie postąpię jutro z twoim życiem, jak się stało z życiem każdego z nich” (1 Krl 19, 1). W każdym razie doprowadza Eliasza do stanu, w którym zapragnął śmierci: „Wielki już czas, o Panie! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków” (1 Krl 19, 4). Ucieka na pustynię, by dokończyć swych dni, pogrążając się w śmiertelnym śnie.

Druga interpretacja odwołuje się do głębin ducha: Eliaz, myśląc o wypełnionym czasie, jednocześnie wchodzi w głębię logiki ofiary i śmierci. Niedawno złożył ofiarę całopalną, teraz – pragnąc śmierci – sam staje się ofiarą: *odbierz mi życie*, uderzając ogniem z nieba, by je pochłonąć. Gotowość do ofiary zostaje przyjęta i spełniona, ale odroczone. Bóg decyduje się na interwencję. Posyła anioła, który *trąca* Eliasza i podaje pokarm: „Wstań i jedz” (1 Krl 19, 5). Wyrażenie oddane w języku polskim jako „trącać” wyraża *stykanie się*, a w istocie znaczy *rozpalić, rozjaśnić*. Mamy do czynienia z doświadczeniem, które głęboko dotyka, przemieniając świadomość i stan ducha, z ożywieniem duchowym.

Eliaz powstaje i posłuszny Bogu idzie na górę Horeb. Czterdzieści dni spędzonych na wędrówce oczywiście nawiązuje do *drogi przymierza*, ale zarazem objawia sposób *Bożego żywienia*. Otrzymany od Boga anielski dar przypomina, że „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8, 3). Wcześniej, za Mojżesza – manna, teraz już wyraźniej – pożywienie w postaci podpłomyka i wody (1 Krl 19, 7), co stanowi znakomitą *aluzję* eucharystyczną.

Eliaz idzie tak długą drogą nie tylko dlatego, by *odnowić* łaskę przymierza, jeszcze raz *przejsć*, ale idzie uczyć nowej prawdy o Bogu. Kard. Ratzinger (Benedykt XVI) odsłania tę treść w swej refleksji:

„W tej właśnie chwili, gdy Eliaz porzuca swą wielkość, gdy nie wierzy już, że jest w stanie sam odbudować Boże królestwo, Bóg wskazuje mu nową drogę. Albowiem teraz Bóg może i musi działać sam. Ucieczka przeradza się w drogę wiary.

Eliaz musi wędrować czterdzieści dni i czterdzieści nocy, by powrócić tam, gdzie tak naprawdę rozpoczęły się dzieje wiary: na górę Horeb. Okazało się bowiem, że wygasł już ogień tej góry, ogień poznania Boga, Jego słowa oraz wynikającego z tego słowa Prawa, czyli prawidłowego porządku życia i uwielbienia Boga. I nawet jeśli Izrael żyje we własnym kraju, to w rzeczywistości powrócił do Egiptu; popadł w pogaństwo i zasługuje na wypędzenie, sam siebie bowiem zatracił.

[...] Eliasz musi powrócić do źródła, musi niejako powtórzyć historię Izraela – czterdzieści lat przemieniło się w czterdzieści dni i nocy. Eliasz wędruje na nowo w zastępstwie całego Izraela”<sup>10</sup>.

„Przed tobą długa droga” do ofiary – Eliasz otrzymuje pokarm z nieba, który pozwala dojść do Bożej góry Horeb (hebr. *miejsce zniszczenia*), do miejsca ofiary, w ciągu symbolicznej liczby czterdziestu dni. Na Horebie dokonuje się tajemnica duchowej śmierci. Wtedy dopiero wyjaśnia się następstwo dwóch takich samych pytań: „Co ty tu robisz, Eliaszu?” (1 Krl 19, 9).

W słowach tych zostało poddane Bożemu *prześwietleniu* całe jego wnętrze, objawiona mu została prawda o nim samym, ale i została ona odebrana i zadana na nowo. Tę prawdę Eliasz odkrywał razem z Bogiem w formie sformułowanego pytania. Do czego on sam zmierza, do czego doprowadza go Bóg, co znaczy, że staje w tym świętym miejscu. To pytanie ma miejsce przed szczególną epifanią Boga w zupełnie nowy, nieznan dotąd sposób i powtarza się ono, w tej samej formie, po niej. Wynika z tego, że doświadczenie nie zmieniło tożsamości proroka, ale ją potwierdziło, gdyż odpowiada on na obydwa pytania w ten sam sposób. Nowe życie, dane w nowym doświadczeniu Boga, zostało potwierdzone: „Żarliwością rozpalilem się o chwałę Pana, Boga Zastępów...” (1 Krl 19, 10. 14).

Pytanie zostało skierowane przez Jahwe w szczególnym miejscu: w zagłębieniu skały, lub, jak mówi Pismo – w *grocie*. Oznacza to z jednej strony kryjówkę, a z drugiej chodzi o szczelinę, rozpadlinę skalną. Grota wiąże się z pierwotną symboliką w epifanii mojżeszowej, kiedy patriarcha zapragnął widzieć chwałę Boga: „Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę” (Wj 33, 22). Można by stwierdzić, że zarówno Mojżesz, jak i Eliasz, w „tym samym miejscu” otrzymali doświadczenie. Jak tłumaczy Izajasz, jest to miejsce prerażenia: „gdy wejdzie między rozpadliny skalne i w szczeliny opoki ze strachu przed Panem, i przed blaskiem Jego majestatu, kiedy powstanie, by przerazić ziemię” (Iz 2, 21). Dokonują się tam rzeczy przerastające możliwości człowieka. Lecz zarazem jest to miejsce miłości. Jak to znajdujemy w Pieśni nad pieśniami, „w *zagłębieniu skały*” ukrywa się oblubienica (Pnp 2, 14), chora i mdlejąca z miłości. Tam wyrażone jest podobne, jak mojżeszowe czy eliaszowe, pragnienie: „w szczelinach przepaści, ukaż mi swą twarz, daj mi usłyszeć swój głos! Bo słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku” (Pnp 2, 14).

W tej samej konwencji komentuje rozpadlinę skalną św. Jan od Krzyża, przedstawiając ją jako miejsce wzniosłego poznania:

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań, s. 79–80.

„Wszystkie te rzeczy dusza czuje i pojmuje każdą z osobna w tym wzniosłym odczuciu chwały, którą jej okazuje Duch Święty w słodkim i czułym płomieniu, z pragnieniem, by weszła już do chwały” (ŻPM 1, 28).

Eliasz został doprowadzony na niezwykle miejsce, jakby w rozpadlinę dziejów, w szczelinę pomiędzy tym, co ludzkie i co boskie, gdzie Bóg mu się objawił w zupełnie nowy sposób.

Eliasz staje w *miejscu zniszczenia*, gdzie zniszczona została jego dotychczasowa religijność, stosunek do Boga, dotychczasowe życie, gdyż został potraktowany jak ofiara całopalna. Wejście w grotę, w rozpadlinę skalną wiąże się z wejściem w szczelinę własnego istnienia, we własną pomrokę, w swe ciemne, zniszczone wnętrze. Można by to porównać z jednej strony z konfrontacją z najtrudniejszymi doświadczeniami życia, a z drugiej – z całkowitym ogołoceniem, o którym mówi św. Jan od Krzyża. Eliasz staje jako ofiara w miejscu niszczenia/składania ofiar i powierza się Bogu. Umiera, ale co istotniejsze – rodzi się w nowy sposób. Bóg, pokonując w nim „stare” religijne odniesienie, przechodzi przez jego życie w zupełnie nowy sposób. Stąd powtórzone pytanie o sens misji – „Co ty tu robisz, Eliaszu?” – nabiera zupełnie nowego znaczenia.

Epifania Jahwe wobec Eliasza była jedyna w swoim rodzaju. Po objawieniu – nazwijmy je w konwencji mojżeszowej – w kanonie żywiołów, następuje, jak to określa Biblia Tysiąclecia, „szmer łagodnego powiewu” (1 Krl 19, 12); w hebrajskim oryginale mamy: *qôl dāmāmā daqqâ*. Autor biblijny, najpierw ujawniając się żywiołów, stwierdza jednoznacznie *pustkę epifanijną*: Pan nie był, kolejno, ani w wichurze, ani w trzęsieniu ziemi, ani w ogniu. Wyrażenie „szmer łagodnego powiewu” (*qôl dāmāmā daqqâ*) bezpośrednio można przetłumaczyć jako „głos czułego milczenia” lub „szmer delikatnego milczenia”. Z mistycznego punktu widzenia ta syntagma opisuje najwyższą formę boskiej obecności. Dodajmy, że w literaturze hebrajskiej spotykamy następujące tłumaczenia: jeden z targumów tłumaczy – „głos tych, którzy chwalą Boga w ukryciu”<sup>11</sup>, *saadia* zaś – „głos chwały Boga w ciszy”, natomiast *peschitto* – „głos cichego słowa”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Za: M. MASSON, *Élie ou l'appel du silence*, Paris 1992, s. 20 (przypis). Ta interpretacja *qol demama daqqa* mogłaby pobudzić do rozważenia ze swej strony realnego sensu formuły, przez którą Targum parafrazuje tekst hebrajski, zakładając, że *qal di-mesabhin ba-hasay* literalnie znaczy: głos wielbiących [tych, którzy wielbią Boga] w milczeniu. Otóż wielbić Boga, to skoncentrować się na Nim będąc oczarowanym Jego wzniosłością, i wypowiedzieć to. Jeśli zwrócimy uwagę, że to uwielbienie dokonuje się w milczeniu, to podejmujemy tę samą definicję, usuwając z niej wyrażenie „i wypowiedzieć to”. Pozostaje więc ta żarliwa uwaga skierowana na boskość, daleka od jakiegokolwiek postrzegania [wyobrażenia, odczucia]. Parafraza Targumu koresponduje więc dokładnie ze stanem umysłu, który jest, jak się wydaje, wyrażony przez tekst hebrajski *qol demama daqqa*. Pod takimi warunkami, Targum nie zawierałby fałszywego znaczenia.

<sup>12</sup> Za: tamże, s. 20.

Istotne jest spostrzeżenie, że Eliasz tego nie widział, ale to usłyszał. Kiedy usłyszał szmer, „zasłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do grotty” (1 Krl 19, 13). Zakrył twarz podobnie, jak Mojżesz.

*Qôl* jednoznacznie wiąże się z możliwością *usłyszenia*, czymś, co przychodzi jako [od]dźwięk, szmer, powiew, krzyk, jako wibrujące powietrze. *Qôl* to wołanie, jak woła krew Abła (Rdz 10, 4), „głosem trąby” (Wj 19, 19), „szmer unoszonego wiatrem liścia” (Pwt 26, 36), ale też delikatny odgłos kroków nadchodzącego oblubieńca: „Cicho! Ukochany mój! Oto on! Oto nadchodzi! Biegnie przez góry, skacze po pagórkach” (Pnp 2, 8). O tym samym doświadczeniu pisze Księga Joba: „Doszło mnie tajemne słowo, jakiś szmer przyjęło me ucho w zgłębianiu nocnych rozmyślań, gdy sen człowiekiem owładnął. Strach mnie ogarnął i drżenie, że wszystkie się kości zatrzęsły, tchnienie mi twarz owionęło, włosy się na mnie zjeżyły. Stał. Nie poznałem twarzy. Jakaś postać przed mymi oczami. Szelest” (Job 4, 10–15). W tekście wyraźnie pojawia się o wiele głębsza wrażliwość na głos, niż na poznanie za pomocą wzroku. Job również dokładnie usłyszał, ale dokładnie nie zobaczył. *Qôl* oznacza *uchwycone przez ucho*, percepcję inną od spojrzenia czy widzenia; jest to zatem rodzaj ekstazy wobec delikatnej formy Słowa, która osiada w całkowitym milczeniu, by Słowo mogło brzmieć zgodnie ze swą naturą. W sensie duchowym chodzi nie tylko o powstrzymanie się od słów, ale o śmierć człowieka, czego pragnął na początku swej drogi Eliasz.

*Qôl* domaga się oczekiwania, zaśluchania, jak u ewangelicznych dziewcząt, gdy o północy rozległo się wołanie: „Pan młody idzie, wyjdźcie mu na spotkanie!” (Mt 25, 5). „Wołanie nadchodzącego” – tak oto można przetłumaczyć *qôl*. Tym samym wołaniem wzywał św. Jan Chrzciciel do nawrócenia.

Słowo *damāmā* w hebrajskim znaczy tyle, co milczenie, cisza. Nie chodzi zatem o wiatr, wieczorną bryzę, ale o głębię objawiającego się Boskiego milczenia. Wydaje się, że właśnie w taki sposób Adam i Ewa „usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru” (Rdz 3, 8): czas powiewu, powiew zwiastujący obecność Stwórcy, czas Boga wychodzącego do człowieka. Wyrażenie *damāmā* oznacza milczenie i głębokie skupienie, a zarazem niemożność uchwycenia przedmiotu poznania – dlatego jawi się jako puste wewnątrznie. Jest to swego rodzaju *czysta uwaga* skierowana na czyste istnienie Boga.

W doświadczeniu Eliasza mamy do czynienia z paradoksem mistyki Boga. Przeciwstawia się to gwałtownemu wichrowi, znanemu z epifanii synaickiej, który nadciągnął, by przerazić. Ale nie poruszył Eliasza. Wszystko wskazuje na to, że była to cisza *utwierdzenia*, osadzenie, z którego nie można wyrwać. Gwałtowny wichur nie potrafił naruszyć postawy Eliasza, który wiedział, co robi na tej górze. Nie potrafił on ani przerazić, ani zmięść Eliasza, a w sensie duchowym – zmienić jego nastawienia. Dlatego, po tym wydarzeniu, Eliasz odpowiada twierdząco i tak samo, jak poprzednio, przed doświadczeniem: *rozpaliłem się żarem gorliwości...*

Moglibyśmy to skomentować za pomocą trzech kategorii św. Jana od Krzyża – nocy ciemnej, głębokiego milczenia i nasłuchiwania duchowego – jako kontemplację, jako „poznanie bez poznawania” (PD 39, 12).

Gdy więc dusza znajdzie się już w stanie takiego milczenia i nasłuchiwania, powinna wówczas zapomnieć nawet o tej miłosnej uwadze, o której mówiłem, by była zupełnie wolna i podatna na działanie Pana. W tej uwadze miłosnej powinna tylko tak długo trwać, dopóki się sama nie poczuje pogrążoną w samotności, bierności wewnętrznej, zapomnieniu i nasłuchiowaniu duchowym. Stan ten, by go dusza mogła rozpoznać, przychodzi zawsze z chwilą pewnego, spokojnego wewnętrznego pogrążenia się w Bogu (por. PD 3, 35–36).

Bóg zatem objawia się w ciszy, w cichej słodczy delikatnego tchnienia. Jest to najdalej idący obraz delikatnego Boga, Boga miłosiernego, który dopuszcza do siebie tych, których nie przeraził swym „gniewnym” i „sprawiedliwym” obliczem. Eliasz zostaje zaproszony do uczestniczenia w miłosierdziu Boga.

Ostatni element słynnego wyrażenia stanowi *daqqâ*, czyli subtelny, delikatny, czuły, cichy<sup>13</sup>. Można je wywieść od słowa *daq*, które znaczy tyle, co pył, proch, a w formie czasownikowej – być startym na proch. „Być prochem” oznacza powrócić do prawdy o stworzeniu. Słowo *daqqâ*, odniesione do milczenia, nadaje jeszcze większej mocy temu szczególnemu rodzajowi uwagi. W istocie bowiem przymiotnik „cienki, delikatny”, określa proch, pył (Iz 29, 5), a odpowiadający mu czasownik *daqaq* oznacza – zredukować, zmienić w proch, w pył (w Biblii: góry, zboże, spalone mięso). Oznacza więc uwagę skierowaną zawsze na milczenie jako na kwintesencję czystej istoty – milczenie, które ma taką moc, że jeśli napotkałoby na skałę, zredukowałoby ją do pyłu. To milczenie absolutne nie jest bynajmniej pasywne, lecz jest milczeniem zdobywym, a wręcz milczeniem zdobywającym<sup>14</sup>.

Podsumowując analizę wyrażenia *qôl damâmâ daqqâ*, należy zwrócić uwagę, że poszczególne jego człony są zaprzeczeniem pierwotnych żywiołów:

- gwałtownej wicherze – przeciwstawiony zostaje szmer, szelest, delikatny głos;
- trzęsieniu ziemi – milczenie, nieporuszenie;
- ogniu – delikatność, cisza.

Tym, co zaskakuje w doświadczeniu Eliasza jest swoiste *zastąpienie* potęgi Boga Jego delikatnością. W *Żywym płomieniu miłości* Jana od Krzyża znajdujemy ślady tej samej fascynacji, gdzie święty Autor umieszcza mistrzowskie strofy o delikatności potęgi Oblubieńca nawiedzającego duszę, o „nieskończenie miłych dotknięciach Słowa” (ŻPM 2, 17–19).

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 35–36.

Wiążąc to z jobowym skojarzeniem szelestu Boga z czystością, uzyskujemy niezwykle czysty stan ducha, czysty stan poznania i miłowania. Eliasza chroniąc się w skale, chroni się w Chrystusie, a jednocześnie na skale (na kamieniu) wypisane jest jego nowe imię, objawione w pytaniu: „Co ty tu robisz, Eliaszu?”...

Jest to doświadczenie mistyczne Boga, najwyższe ze znanych w Biblii, którego dostępuje Eliasza po przejściu oczyszczenia i uświęcenia, poprzez pustynię, samotność, post, milczenie i pozostanie w jednym miejscu (swoista nieporuszoność, odnośnie do celów duchowych i stanowcze „trwanie” podczas doświadczenia)<sup>15</sup>. Powiew, szum, szept cichego głosu, odgłos delikatnego milczenia jest objawieniem samej istoty Boga, w czystym stanie bez kształtu, dlatego nie jest widziany, a bardziej – słyszany. Wydaje się być on wyższy, niż widzenie pleców Boga, jak to mamy u Mojżesza: „ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukażę” (Wj 33, 23), a najwyższym, już zbawczym oglądem jest widzenie Boga twarzą w twarz.

Przez połączenie dwóch przeciwstawnych słów *qôl* i *damāmā* (oddźwięku, głosu i [za]milczenia) został znakomicie podkreślony paradoksalny charakter poznania, w którym umysł jest w swoim punkcie szczytowym, ekstatycznym, w poznawczym apogeum. Swego rodzaju metaforą poznawczą może być rozpadlina skalna, grot, w której Eliasza czekał na Boga. Poznanie przez szczelinę (*hiatus*) i poznanie bezpośrednio, lecz przy zasłoniętym umyśle, są dwoma najwyższymi stopniami poznania mistycznego. Można je porównać z tym, co św. Paweł nazywa poznaniem przez Ducha, który przenika głębokości Boga (1 Kor 2, 10), czy też z poznaniem myśli albo zamysłu Boga (*sensum Dei*), ale można przetłumaczyć także „umysłu” Boga (*mentis*) (1 Kor 2, 16).

Tajemnicę szmeru czy powiewu możemy pogłębić dzięki lekturze św. Jana od Krzyża o pneumatologiczny wymiar. W 13 i 14 strofie *Pieśni duchowej* mistyk z Fontiveros uświadamia nam, że zarówno *szmer* jak i *powiew* są znakami obecności Ducha Świętego: sam bowiem Duch Święty, który jest miłością, przyrównany jest w Piśmie Świętym do *powiewu* (Dz 2, 2), jest bowiem tchnieniem i mądrością Ojca i Syna (PD 13, 11).

Autor używa określenia *powiew lotu* (*aire de vuelo*), które jest tożsame z kontemplacją, a dokładnie jest *tchnieniem z kontemplacji* Ojca i Syna. Miłość w tym przypadku jest nazwana „powiewem, ponieważ rodzi się z kontemplacji i poznania Boga, jakże dusza otrzymuje” (PD 13, 11). Bóg udziela się duszy przez powiew, to znaczy, przez miłość rodzącą się z tego poznania. Tutaj najmocniej miłość pojawia się zgodnie z pawłowym określeniem – jako „więź doskonałości” (Kol 3, 14). Samo poznanie nie pozwala dostąpić zjednoczenia, które dokonuje się za pomocą miłości.

Ponadto, św. Jan od Krzyża łączy *powiew* z orzeźwieniem ducha, zwłaszcza, gdy doskwiera żar i pragnienie, zmęczenie upałem (por. PD 13, 12).

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 40–41.

Rozbudowując metaforę św. Jana od Krzyża, można zinterpretować doświadczenie Eliasza w sposób jeszcze bardziej duchowy: góra Horeb jest nie tylko górą wzniesłego doświadczenia, ale samym Bogiem, jak to możemy wyczytać w 14–15 strofie *Pieśni duchowej*: „Mój Ukochany jest jak gór wyżyny”; powiew zaś jest mistyczną łaską *dotknięcia umysłu*.

Jan rozróżnia dwa doświadczenia: powiew (*toque*) i szum (*silbo* czy też *sonido*). Ma na myśli *dotknięcie wiatru*, które wyczuwa się słuchem (rozumem), i jednocześnie powoduje on najwyższą rozkosz duchową (PD 14–15).

Doświadczenie odnosi się do istoty duszy, do której miłosne tchnienie mistycznego wiatru dociera za pomocą słuchu, to jest – łaski *otwarcia ucha*. Można to również zinterpretować w kontekście konsekracji, czy też nowej jakości misji: „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiady, lecz otwarłeś mi uszy” (Ps 40, 7). Dopiero teraz pytanie „Co ty tu robisz, Eliaszu?” (1 Krl 19, 9) i odpowiedź proroka nabierają właściwej głębi. Eliaz doznaje łaski otwarcia uszu, otwarcia sięgającego samego rdzenia jego istoty, otwarcia nie tylko na Słowo (a w konsekwencji na obecność Mesjasza), ale i nowego rodzaju konsekracji, która polega na ofiarowaniu siebie, a nie czegoś zewnętrznego (zwierząt czy płodów ziemi). Z tego wydarzenia na Horebie wywodzi się misja, która pozwala czynić go patronem życia monastycznego.

Doświadczeniu Eliasza na Horebie należy nadać jeszcze jedno imię: objawienie Boga ubogiego, lub też ubóstwo teofanii. Nowy etap objawienia pojawia się w łagodnym tchnieniu Ducha Świętego. Niewątpliwie możemy nadać mu cechy chryzologiczne: „Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zagasi [ledwo] tlejącego się knotka” (Iz 42, 2–3). Do tego nawiązuje kard. Ratzinger w obszernym akapicie. Objawia się Bóg „*ubogi*, dysponujący wyłącznie pokorną bronią miłości i prawdy, który z tego względu zawsze wydaje się przegrany, a który jednak jest jedyną prawdziwą i ocalającą mocą tego świata”<sup>16</sup>. Objawia się tajemnica *bezsilności* Boga.

Rzeczą znamioną jest fakt, że po doświadczeniu na Horebie Eliaz wycofuje się z prorockiej działalności, namaszcza Elizeusza, syna Szafata z Abel-Mechola, na następcę po sobie (1 Krl 19, 16); usuwa się na bok, to znaczy ukrywa – by wieść życie kontemplatywne. W doświadczeniu Horebu prorok dostępuje najwyższego stopnia miłości, która pozwala wieść życie jedynie dla Stwórcy.

## 5. MARYJNY TROP ELIASZA

Początek „mistycyzmu maryjnego” ma podobne osadzenie, co późniejsze doświadczenie na Horebie. Eliaz mówi Achabowi: „Idź! Jedz i pij, bo słyszę odgłos

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Wielość religii*, s. 80–82.

deszczu” (1 Krl 18, 41). Słyszany szmer (*qôl*) deszczu może być tego samego rodzaju *zwiastunem*, co *szmer milczenia* nowej teofanii (por. 1 Krl 19, 12).

Biblia zaznacza w bardzo uroczystym tonie, że Eliasz „wszedł na szczyt Karmelu” (1 Krl 18, 42). Szczyt góry ma tu podwójne znaczenie. Z jednej strony oznacza możliwe najwyższe do osiągnięcia miejsce, ukoronowanie drogi, dzieła, obecność w miejscu niezwykłym i uprzywilejowanym, jedynym w swoim rodzaju, zdobytym z niemal nadludzką siłą, a z drugiej – maksymalny zasięg, osiągnięcie szczytu możliwości. Autor biblijny wydaje się podkreślać, że Eliasz osiąga pewien pułap w swej misji. Pomiędzy doświadczeniem na górze Karmel i na górze Horeb istnieje mocny związek. Eliasz uczy się *natury odgłosu*, szmeru. Pomiędzy szmerem deszczu, który jest gwarantem urodzajności natury, a szmerem Boga, który jest gwarantem duchowego owocowania, istnieje związek, odsłaniany jako powiązanie stworzenia ze Stwórcą. Można by powiedzieć, że Eliaszowi dane jest przejść od tajemnicy (szmeru) natury na Karmelu do tajemnicy (szmeru) Boga na Horebie. Góra, z natury niedostępna i trudna do zdobycia, staje się przestrzenią wtajemniczenia, gdzie Bóg objawia swe misteria. Samo *wstępowanie*, wchodzenie posiada już symbolikę inicjacyjną. W hebrajskim szczyt (*rôš*) oznacza zarówno głowę (Rdz 48, 17), jak i początek (Wj 12, 2). Zatem Eliasz *wychodzi* na najwyższy punkt poznania, jak i zmierza do początku, do pierwotności Bożych planów. Jest dopuszczony, jak wcześniej Abraham, który dzięki wierze „wytrwał, jakby na oczy widział Niewidzialnego” (Hbr 11, 27) oraz patrzył na spełnienie obietnicy z *daleka* (Hbr 11, 12), oraz jak Mojżesz, „który patrzył na zapłatę” (Hbr 11, 26). Eliasz na Karmelu dostąpił *objawienia nadziei*. Wszedł wysoko, by uzyskać właściwą perspektywę spraw, wszedł na szczyt, by dotrzeć do początku boskiego planu, by „wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy” (Ef 3, 9). Tym planem było pojawienie się Odkupiciela z potomstwa Niewiasty, która miażdży głowę wężowi.

Eliasz, osiągnąwszy szczyt, „wtulił twarz między swoje kolana” (1 Krl 18, 42). Hebrajskie *wayyighar* znaczy *położyć* twarz, pochylić się nad kimś, ku czemuś. Tak samo Elizeusz pochylał się nad chłopcem, któremu przywrócił życie, tuląc twarz do twarzy (2 Krl 4, 34). Wtulenie wiąże się ze zbliżeniem twarzy, z poznawczym oglądem, z bezpośredniością prawdy, odwagą trwania wobec ujawniającej się prawdziwości rzeczy, boskiego planu. Ważne znaczenie posiada fakt, że Eliasz wtulił głowę pomiędzy kolana. Jest to głęboka symbolika pokory, pochylania się nad prawdą, a z drugiej strony – głębia skupienia. Hebrajskie *birkâyw* wyraża: upaść na kolana, a zatem chodzi o postawę uniżenia – Eliasz upadł na kolana z twarzą ku ziemi.

Pokora Eliasza polega na takim zanurzeniu się w historię, by dostrzec w niej ślady czasu łaskawego, drożność łaski, oraz pewność spełnianych Bożych obietnic. Po drugie, Eliasz tak mocno przywarł pokorą do ziemi, że utworzył coś na kształt *pomostu* pomiędzy niebem a ziemią, a jego modlitwa tak mocno przyciągała Bo-

ga, że nie tylko pozwala to wypełnić czas obietnicy, ale burzliwie przyspiesza jej wypełnienie.

Eliasz zgodnie z tekstem księgi Syracha, „modlitwa pokornego przeniknie obłoki” (Syr 35, 17), pokazany jest jako człowiek pokory i przenikający obłok tajemnicy zarazem. Ten sam boski obłok pojawia się w Zwiastowaniu, gdzie Duch Święty *zacienia* Maryję, ogarnia ją i pozwala wydać światu Zbawiciela.

Autor biblijny informuje, że Eliasz zwrócił się do swego sługi: „Podejdz no, spójrz w stronę morza!» On podszedł, spojrział i wnet powiedział: «Nie ma nic!» Na to mu odrzekł: «Wracaj siedem razy!»” (1 Krl 18, 43). Bardzo istotne wydaje się, iż prorok musiał korzystać z pośrednictwa sługi, nie mając niejako osobiście dostępu do tajemnicy. Być może jest to symbol tych, którzy oczekiwali zbawczych tajemnic i tych, którym było dane je widzieć. Pomiedzy prorokiem a sługą nawiązała się relacja oczekiwania i wzajemnego świadczenia. Być może sam Eliasz nie mógł *patrzyć* w kierunku morza – w szerokiej metaforze: w kierunku grzechu – dlatego *zapośrednicza* poznanie.

Liczba *siedmiu powrotów* to liczba doskonałego poznania, a może nawet liczba kolejnych siedmiu niebios, niejako siedmiu stopni wtajemniczenia. Jest to również liczba *całości*, pełni miary, oraz liczba *sytości*, zwłaszcza dla tych, którzy szukają boskich postanowień. Św. Augustyn widzi w liczbie siedem liczbę zbawienia.

Za siódmym razem sługa wraca mówi: „Oto obłok mały, jak dłoń człowieka, podnosi się z morza!” (1 Krl 18, 44). W Wulgacie zamiast „dłoni”, mamy *vestigium hominis*, czyli dosłownie ślad, znak, cień człowieka, po grecku *ichnos* – trop. Człowiek zostawia ślad raczej za pomocą stopy. To samo słowo występuje w Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie Jahwe obiecuje oddać ziemię, na której naród wybrany pozostawi ślady swych stóp: „każde miejsce, po którym będzie chodzić stopa waszej nogi, będzie wasze” (Pwt 11, 24). Mając na uwadze maryjną interpretację, możemy w *vestigium* widzieć ślad stopy Maryi, która miażdży głowę węża (Rdz 3, 15). Eliasz jest świadkiem *czasu spełnienia* obietnicy, dostrzega czas pokolenia Niewiasty miażdżącej.

Określenie *vestigium* wydaje się być ważne, ponieważ autor Listu do Hebrajczyków rozróżnia dwa rodzaje poznania: „cień przyszłych dóbr oraz obraz rzeczy” (Hbr 10, 1). W tym przypadku mamy do czynienia bardziej z cieniem.

Obłok zaś z jednej strony przybliży duchową, delikatną stronę niepokalaną natury Maryi, z drugiej zaś jest zobrazowaniem łaski – przyjscia Pana na wyschlą ziemię. Spełnia się podwójna obietnica: „rozleję wody po spragnionej glebie i zdroje po wyschniętej ziemi. Przeleję Ducha mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków” (Iz 44, 3), oraz „pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków” (Ez 36, 25–26). Obłok błogosławieństwa – sycenie wyschniętej ziemi, wylanie Ducha.

Tradycja Karmelu, zwłaszcza w osobie Filipa Ribota (†1391), odkrywa maryjny wymiar obłoku. Wymiar ten pojawia się w podwójnym sensie: najpierw dotyczy tajemnicy samej Maryi, następnie – jej macierzyństwa i Chrystusa. Ribot pisze o czterech tajemnicach zawartych w obłoku:

„pierwsza, w jaki sposób narodzi się z łona matki dziewczynka wolna od jakiegokolwiek grzechu; druga, w jakim czasie to się stanie; trzecia, w jaki sposób dziewczynka zachowa nienaruszone dziewictwo na wzór Eliasza; czwarta, w jaki sposób Bóg, przyjmując ludzką naturę, narodzi się z tej dziewczyny”<sup>17</sup>.

Symbol Maryi Ribot buduje na zasadzie kontrastu: ciężkiej i słonej wody morskiej, natury obciążonej ciężarem grzechu oraz lekkiego i pełnego słodyczy łaski obłoku, nawiązując do obłoku towarzyszącemu narodowi wybranemu na pustyni<sup>18</sup>. Ribot interpretuje w sposób symboliczny słowa proroka: „Wracaj siedem razy!” (1 Krl 18, 43). W sześciu powrotach widzi dekady kolejnych pokoleń, oczekujących na Chrystusa, Maryja zaś pojawia się jako *obłok siódmej dekady*. Wspomniany autor odsłania przed nami powiązanie pomiędzy Eliaszem a osobą Maryi:

„błogosławiona Matka Boga potrafiła, na wzór Eliasza, odrzucić od siebie w sposób radykalny wszelką pożądlivość, gdy *śladem tego mężczyzny* jako pierwsza spośród kobiet wybrała życie w nienaruszonym dziewictwie ze względu na miłość Bożą”<sup>19</sup>.

Interesujące w przytoczonym tekście jest, że to Maryja naśladuje Eliasza, a nie stanowi on *figury* Maryi. Obłok w sensie dosłownym kończył czas udręki wypalanej grzechem ziemi i objawiał czas zbawienia. W metaforze obłoku ważne jest to, iż on wywodzi się z morza, tzn. pochodzi z odmętów doczesności, z pokoleń skażonych grzechem, ale sam w sobie niesie deszcze łaski, wodę zbawienia – pozwala nadejść wodom chrztu.

\*\*\*

Reasumując, możemy stwierdzić, że ukazano trzy najważniejsze wydarzenia z życia proroka Eliasza: niejako apogeum religijnego zaangażowania (Kiszon); apogeum kontemplacji (Horeb); apogeum tajemnicy zbawienia (Karmel). Z jednej strony dokonują one radykalnych zmian w życiu samego proroka, z drugiej są zaproszeniem, zwłaszcza spadkobierców jego charyzmatu, do ciągłej refleksji nad prawdami zawartymi w jego życiu.

<sup>17</sup> F. Ribot, [w:] *Antologia karmelitańska*, red. M. Zawada, Kraków 2005, s. 47.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>19</sup> Tamże, s. 53.

**RIASSUNTO**

MARIAN ZAWADA OCD

*Tre episodi della vita di Elia nell'interpretazione spirituale-mistica*

Nell'articolo si esaminano tre episodi della vita del profeta Elia, riconosciuto dalla tradizione padre della vita monastica e, dal Carmelo, capostipite dell'Ordine. Lo zelo per la santità e per la gloria di Dio provoca l'„opposizione idolatrica”, e una più profonda relazione divina con la sua gloria nella contemplazione. Sull'Horeb Elia partecipa ad una epifania di Dio completamente nuova, nel „sussurro dell'affettuoso tacere”, che possiamo considerare come la conoscenza extrasensoriale più alta del suo mistero. Nella preghiera che impetra la pioggia sul Carmelo, Elia intravede „l'impronta” di Maria ed i futuri avvenimenti della salvezza. La nube, „vestigium hominis”, è orma del piede di Maria che schiaccia la testa al serpente. Nell'articolo si sono usate interpretazioni mistiche di altri scrittori carmelitani.