

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny

rafal.nizinski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3566-0861

Doznania zmysłowe w doktrynie świętych Teresy od Jezusa i Jana od Krzyża a mistyka

The Sensual Experience in the Doctrine of Saint Teresa of Jesus and in Saint John of the Cross against Mysticism

Abstract

The article analyses the extent to which sensory experience is, according to Carmelite mystics, necessary in the mystical union with God. According to them, deepening one's knowledge of the content of faith through understanding the life of Jesus in its human aspect is dependent on such experience, whereas faith is one of the conditions for mysticism to appear. In the affective sphere, it is important to integrate sensual desires (passions) with the will, which is chosen by God. Only a fully integrated will can entirely submit to God and accept his love to unite with him, which is the basis for the mystical cognition of God. By contrast, the doctrine of Dionysius the Areopagite lacks the element of sensory experience. At the core of his difference from John of the Cross and Teresa of Jesus lies a different understanding of God's transcendence and revelation, as well as of human nature.

Keywords: mystical experience, sensual experience, affectivity, union with God, humanity of Christ

Słowa kluczowe: doświadczenie mistyczne, doświadczenie zmysłowe, afektywność, zjednoczenie z Bogiem, człowieczeństwo Chrystusa

Wstęp

Artykuł analizuje doktrynę mistyków karmelitańskich Świętej Teresy od Jezusa (1517–1582) oraz Świętego Jana od Krzyża (1542–1591) od strony związków między rolą, jaką święci ci w podobny sposób przypisują ludzkiej zmysłowości w życiu duchowym a poznawalnością Boga i wymogami mistycznego

z Nim zjednoczenia. W celu pełniejszego uświadomienia sobie tych zależności doktryna mistyków karmelitańskich jest porównana z poglądami Dionizego Areopagity, z którymi bywa utożsamiany Jan od Krzyża. Zasygnalizowany kierunek analiz można wyrazić w postaci pytania, na ile sfera zmysłowa służy pomocą w poznaniu Boga i zjednoczeniu się z Nim? Poniższe analizy są przeprowadzone przede wszystkim na płaszczyźnie filozoficznej, tzn. starają się uchwycić podobne w badanym obszarze u obu świętych istotne zasady rządzące poznaniem Boga. Nie bez znaczenia są także i wątki biograficzne dotyczące tytułowych mistyków, gdyż podkreślają postawę praktyczną, która potwierdza ich doktrynę.

Dlaczego to zagadnienie jest analizowane? Poglobiona analiza roli zmysłowości pozwoli lepiej zrozumieć, jaką pozycję przyjmują ci mistycy w kwestii niepoznawalności Boga. Jest to temat szczególnie delikatny a Jan od Krzyża nie zawsze bywa dobrze interpretowany. Jak zaznacza Federico Ruiz, jeden z największych znawców tego świętego, kwestia ta jest decydująca w zrozumieniu jego doktryny (Ruiz 1991: 270).

1. Pomocniczość doznań zmysłowych w życiu duchowym

Obydwoje święci uznają, że celem życia duchowego jest zjednoczenie z Bogiem. Osiąga się je na dwa sposoby: drogą zwykłego wierzącego żyjącego wiarą lub drogą doświadczeń mistycznych. Ta zwykła droga to ta, na której postępu polegającego na jednoczeniu się z Bogiem zazwyczaj się nie odczuwa. Natomiast, gdy jednoczenie się z Bogiem jest odczuwane, to droga mistyczna. Ta druga, według mistyków karmelitańskich, nie jest to ani drogą uprzywilejowaną ani bardziej pożądaną (Teresa od Jezusa [1994] 2016: 17,4; Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,4,2). Ci, którzy dążą do zjednoczenia z Bogiem, czy to idący zwykłą drogą, czy to mistycy, pod wieloma względami podlegają tym samym zasadom. Nie inaczej jest w kwestii roli, jaką odgrywa w życiu duchowym (mistycznym) sfera zmysłowa.

Rola zmysłów, czy to zewnętrznych, czy to wewnętrznych, dla obojga świętych jest pomocnicza, gdyż doznania, które są związane ze zmysłami pozwalają lepiej skoncentrować umysł, wolę i pamięć na Bogu. W ten sposób zmysły stają się „bramą” duszy dostarczając adekwatnej treści władzom duszy (Mas Arrondo 1993: 374–375, Jan od Krzyża [1988] 2001a: I,3,3). Ponadto podtrzymują kierunek miłości obrany przez człowieka (Mas Arrondo 1993: 376). Teresa i Jan zalecają także posługiwanie się wyobraźnią. Ta pozwala reprezentować choćby wydarzenia z życia Jezusa (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 13,12).

To, że dla Jana od Krzyża sfera doznań wzrokowych jest niezmiernie ważna, oddaje świadectwo Teresy, gdy odwiedziła go w jego klasztorze, który wraz z drugim ojcem sam zakładał (Teresa od Jezusa [1994] 2012: 14,6–7).

Niezmiernie ważnym elementem ich drogi jest pielęgnowanie pragnienia kochania Boga. Teresa zauważa, że istnieje związek między pragnieniami zmysłowymi, na które człowiek sobie pozwala a tym, co wybrała wola. Są takie, które potwierdzają kierunek, który obrała wola, ale są i takie, które od tego kierunku odwodzą (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 1,1,2). Jest tak, ponieważ doznania zmysłowe i uczucia z nimi powiązane oddziałują na wolę.

Z wielką wnikliwością Jan zauważa, że nieopanowane namiętności, to znaczy, gdy stają się celem samym w sobie, skupiają siły życiowe człowieka na stworzeniu (Jan od Krzyża [1988] 2001a: I,10,1). Podążanie za pożądaniem różnego rodzaju ogranicza ludzką wolność a także absorbuje ludzką energią, czyniąc człowieka coraz bardziej obojętnym w kwestiach odnoszących się do Boga „w jakimkolwiek

kierunku pójdzie któraś z tych namiętności, w takim kierunku pójdzie również cała dusza” (Jan od Krzyża [1988] 2001a: III,16,6; [1998] 2002: 18,4).

Jak pisze Adam Wysocki: „Lekarstwem, jak podaje Mistrz Karmelitański, jest ‘wyzbycie się’, czyli wyrzeczenie się tego, co podpada pod zmysły polegające na zatrzymaniu afektu, przecięciu lgnięcia do przedmiotu przysługującemu danej władzy, i skierowanie go na Boga” (Wysocki 2008: 75). To dlatego pragnienia są tak ważne. Jak zauważa Mark Murphy, pominięcie roli pragnienia w życiu duchowym, skutkuje osłabieniem siły poruszającej człowieka w kierunku Boga (Murphy 2013: 25–27, 48).

2. Dlaczego doświadczenie zmysłowe jest pomocne

Argumentację, jaką przedstawiają analizowani mistycy na rzecz konieczności posługiwania się w jakimś zakresie doświadczeniem zmysłowym, zasadniczo nawiązuje do natury ludzkiej. Jak to wspomniano wyżej, w człowieku początkiem myśli i uczuć jest między innymi doznanie zmysłowe. Jan od Krzyża wyjaśnia, że inną naturalną drogą duch nasz niczego nie otrzymuje, jak przez zmysły (Jan od Krzyża [1988] 2001a: I,3,3). Innymi słowy, nasza natura nakazuje nam posługiwać się doznaniem zmysłowymi. Bez tego popadlibyśmy w otępiającą i wyjaławiającą duchowo pustkę. Teresa stwierdza jednoznacznie: „my nie jesteśmy aniołami, lecz posiadamy ciało. Chcieć zrobić z nas aniołów, podczas gdy znajdujemy się na tej ziemi, [...] to niedorzeczność, gdyż czymś zwyczajnym jest, że myśl potrzebuje oparcia” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 22,10). Teresa zarzuca brak pokory tym, którzy usiłując zrezygnować doznań zmysłowych (Teresa od Jezusa ([1994] 2007: 12,5). Niekorzystne skutki pozostawiania bez wsparcia zmysłów Teresa przeżywa w następujący sposób: „moje myśli błąkały się to tu, to tam, [...] nie odnosząc pożytku w cnotach ani nie rozwijając się w modlitwie” (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 6,7,15).

Obydwoje zgodnie uważają, że choć doświadczenie mistyczne zawiesza działanie zmysłów (a także i władz duchowych), wprowadzając je w stan bierny, gdyż wówczas sam Bóg zaczyna sobą wypełniać ludzkie władze, to jednak, dopóki to się nie stanie, koniecznym jest napełnianie naszych zmysłów (i ducha) pobożnymi treściami. Ma to na celu zapobiec sztucznemu wymuszaniu stanu bierności, który i tak nie jest w stanie sprowokować Boga do przyjścia do człowieka w formie mistycznej. Stąd dopóki nie doświadczamy mistycznej obecności Boga w sobie, dopóty jest rzeczą niewskazaną niezajmowanie władz niczym (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,13,2–5; Teresa od Jezusa [1994] 2007: 12,5).

Dla obojga świętych świat, nosząc w sobie ślady Boga, oglądany z perspektywy wiary, pomaga skierować umysł ku Bogu. Teresa pisze: „We wszystkich bowiem rzeczach, które stworzył tak wielki Bóg, tak mądry, z pewnością znajduje się mnóstwo sekretów, z których możemy skorzystać” (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 4,2,2). Jan od Krzyża odkrywa obecność Boga wśród rzeczy stworzonych – przyrody, twierdząc, że dla duszy rzeczy te są: „śladałmi piękności swego Oblubieńca, jakie poznała wśród stworzeń” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 6,1). Sam, gdy jest mistrzem duchowym swoich braci, niejednokrotnie uczy ich modlić się, patrząc na piękno przyrody (Rodríguez [2012] 2019: 991), gdyż: „Niewidzialne doskonałości Boga poznaje dusza z Jego dzieł stworzonych, tak widzialnych, jak i niewidzialnych” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 4,1). Uznaje on, że istnieje pewne, choć nie istotowe podobieństwo dzieła do Stwórcy (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,8,3). Komentatorzy mówią w tym miejscu o analogii bytu, której istnienie Jan zakłada (García 2000: 1380).

3. Choć konieczne, to jednak z umiarem

164

Omawiani mistycy choć zachęcają do korzystania z materialnych znaków pomagających skierować wewnętrzny wzrok ku Bogu, to jednak ustanawiają pewne zasady rządzące posługiwaniem się tymi środkami, aby uniknąć podążaniem za pożądlivością, także i tą duchową. Uleganie jej prowadzi do postawienia w miejscu Boga doznań związanych z pobożnymi uczuciami, zamiast na jakimś etapie zostawić je, aby ostatecznie zwrócić się ku Bogu (Jan od Krzyża [1988] 2001a: III,40,1; Teresa od Jezusa [1994] 2016: 17,4).

To też jest powodem, dla którego obydwójce święci uczą, że owszem, doznanie zmysłowe jest ważne i należy nim się posługiwać, ale z umiarem, bez poszukiwania coraz to nowych wrażeń (Teresa od Jezusa [1994] 2012: 6,18–19; Jan od Krzyża [1988] 2001a: III,37,2). W przeciwnym wypadku człowiek będzie się kierował własnym upodobaniem a nie szukaniem Boga (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 1,2,16).

W związku z pożądlivością także i w sferze ducha Jan od Krzyża wprowadza regułę, że człowiek nie powinien stawiać niczego ponad Boga. To Janowe „*nic*” (*nada*) rozciąga się także na pobożne doznania, aby nie konkurowały z Bogiem (Jan od Krzyża [1988] 2001a: I,13,12).

W nauczaniu Jana od Krzyża pojawia się wątek mistycznego działania Boga, pozwalający dostosowanie sfery zmysłowej do priorytetów duchowych. Jest to tak zwana „noc bierna”. Przeżywa się ją jako pewien etap życia duchowego, podczas którego wszelkie doznania zmysłowe mające prowadzić do powstania pobożnych rozważań i uczuć, efektu tego nie wywołują. Jest to doświadczenie oschłości. Jan pisze: „Przyczyną oschłości w ciemnej nocy jest to, że Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe” (Jan od Krzyża [1988] 2001b: I,9,4). O oschłościach, jako koniecznym etapie życia duchowego i mistycznego, wspomina także Teresa, choć nie umieszcza go kategorii doświadczenia mistycznego (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 6,1,8).

Jak zauważa José Damián Gaitán, sfera zmysłowa poddana oczyszczeniu ma ulec przeorientowaniu pożądlivości a nie jej wykorzenieniu. Ma być poddana duchowi, aby go wspierać w dążeniu ku Bogu. Nie ma tu mowy o dążeniu do obiektywnej pustki, lecz o napełnianiu się Bogiem (Gaitán 2000: 1503). Podobnie zauważa Miguel Fermín de Haro Iglesias: podczas oczyszczenia zmysły mają być uwolnione z egoizmu i nieporządku, aby wykorzystać ich moc kierując je ku Bogu i stworzeniu, ale widzianemu na boski sposób (de Haro Iglesias 2000: 28).

Nie inaczej zauważa Sam Hole, stwierdzając, że chodzi przede wszystkim o taką przemianę pragnień (*desires*) w człowieku, aby te uległy pogłębieniu dzięki oderwaniu się od własnych projekcji odnośnie do Boga (Hole 2020: 162). Oczyszczenie i transformacja ludzkiej pożądlivości zmierza w tym kierunku, który z biegiem czasu jest coraz bardziej zgodny z pragnieniami, które są w Bogu (Hole 2020: 190). Jest tak, ponieważ dla Jana „siła duszy polega na jej władzach, namiętnościach i požądaniach” (Jan od Krzyża [1988] 2001a: III,16,2). Nie może zatem być mowy o eliminacji zmysłowej witalności, ale o ukierunkowanie jej w ten sposób, aby wspomagała wolę w jej wyborach.

Doświadczenia mistyczne przekształcają całego człowieka, dostosowując go do przyszłego spotkania z Bogiem. To dlatego także i zmysły uczestniczą w jakiś sposób w tych doświadczeniach oczyszczając się (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 4,2,4). Ostatecznie doświadczenie mistyczne modyfikuje rolę zmysłów w drodze do Boga. Po licznych doświadczeniach mistycznych Teresa stwierdza, że jej podejście do piękna przyrody i śladów w niej Boga ulega ewolucji. Piękno przyrody przestaje ją wewnętrznie poruszać, gdyż w zestawieniu z bezpośrednim oglądaniem Boga, utraciło swój blask (Álvarez 2000a: 411). Zauważa ona:

„I do takiej doszłam obojętności względem tych rzeczy, że z wyjątkiem chyba pierwszego, mimowolnego poruszenia, żadnego one na mnie wrażenia nie robią” (Teresa od Jezusa [1954] 1995: 1,11).

Ewolucja ta dotyczy także jej sposobu korzystania z innych dla niej osobiście do tej pory bardzo ważnych doznań zmysłowych. Odtąd „nie mogłam zawrzeć trwałej przyjaźni, ani znaleźć pocieszenia, ani odczuwać szczególnej miłości, jak tylko wobec osób, o których wiem, że darzą nią Boga i starają się Mu służyć” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 24,6). Reasumując: Teresa jest w stanie cieszyć się rzeczami stworzonymi, ale tylko o tyle, o ile prowadzą ją do Boga. Inaczej nie mają dla niej wartości, chociaż miały ją wcześniej.

Podobne doświadczenie towarzyszy Janowi od Krzyża. Ogólnie stwierdza on, że człowiek, który do tej pory odnajdował ślady Umiłowanego w świecie stworzonym, nagle zaczyna odczuwać, że tego typu kontakt z Bogiem już mu nie wystarcza. Jan chce spotkać Boga osobiście, czując się zranionym Bożą miłością, Bóg tymczasem się skrył: „Dlatego dusza, pobudzona do miłości tymi śladami piękności swego Oblubieńca, jakie poznała wśród stworzeń, udręczona pragnie ujrzeć to piękno niewidzialne, które było przyczyną piękna widzialnego” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 6,1).

Widać jak narasta u obojga mistyków pragnienie spotkania samego Boga. Oczyszczona sfera zmysłowa wspomaga a nie rozprasza miłość nakierowaną na Boga.

4. Konieczność życia wiarą

Inny przejaw niezbywalności doświadczenia zmysłowego wynika z konieczności życia wiarą. Zdaniem hiszpańskich mistyków, choć inaczej stawiają akcenty, jest ona niezbędna na każdym typie drogi do zjednoczenia z Bogiem. W przypadku doktryny terezańskiej konieczność odwołania się do zmysłów jest powiązana z chrystocentryzmem jej doktryny. Jej opinia w tej kwestii z czasem ulega radykalizacji. Jej pogląd w tej materii zaczął się krystalizować, gdy z naciskiem zaczęto jej sugerować, że ma uwolnić swój umysł od wszystkiego, co materialne, a więc i od człowieczeństwa Chrystusa, aby móc go zjednoczyć z niematerialnym Bogiem (Castro [1991] 2015: 159–161). Myśl Teresy można sumarycznie przedstawić tak: skoro Bóg objawił się nam w materii, stając się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, przyjmując ludzkie ciało, to i droga do Niego musi to Jego ciało uwzględniać (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 6,7,5). Stąd święta zaleca nieustanne powracanie do przykładu życia, jaki zostawił nam Chrystus w Ewangelii. Należy przy tym wyobrażać sobie różne sceny z życia Jezusa i w ten sposób kierować umysł i uczucie ku Bogu (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 22,10).

Nie inaczej jest z opinią Jana od Krzyża, choć ten zdaje się odrzucać wszelkie wytwory ludzkiego myślenia o Bogu, stwierdzając: „że wszystko, co wyobraźnia może przedstawić, a umysł pojąć i zrozumieć o Bogu w tym życiu, nie jest i nie może być najbliższym środkiem zjednoczenia z Nim. [...] więc nie można tu wykorzystać zdolności naturalnej (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,8,4). To stanowiska Jana jest powszechnie znane i przyjmowane jako całość jego wypowiedzi w materii oczyszczenia człowieka w drodze do Boga (Bondarewicz 2021: 148). Dotyczy ono jednak jedynie „zdolności naturalnej”.

Jeśli często powraca się do stwierdzenia, że droga na Górę Karmel to sławne *nada*, czyli nic, to zawsze trzeba je rozumieć, że owo *nada*, to skutek życia wiarą, nadzieją i miłością – cnotami teologicznymi. „Do tych więc cnót [wiary, nadziei i miłości] nakłonić nam trzeba trzy władze duszy, kształtując każdą z nich w odpowiedniej cnocie, ogoławając je i wprowadzając w ciemność względem tego wszystkiego,

co nie jest tymi trzema cnotami (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,6,6)”; „dusza w tym życiu nie łączy się z Bogiem przez rozumowanie, [...] tylko przez wiarę w stosunku do rozumu [...]. Wspomniane trzy cnoty teologiczne [wiara, nadzieja, miłość] sprawiają próżnię w trzech władzach duszy. Wiara sprawia w rozumie ciemność i próżnię pojęć rozumowych” (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,6,1–2; Niziński 2021: 83; O’Keefe 2020: 133).

W tym miejscu należy poczynić jeszcze inną uwagę: wiara w nauczana Jana w pewnych aspektach nawiązuje do rzeczywistości zmysłowo poznawalnej. Jest tak, ponieważ i dla niego wiara powinna być chrystocentryczna. Chrystocentrym jego doktryny nie jest tak mocno wyeksponowany, jak to ma miejsce u Teresy, niemniej pominięcie go, zniekształciłoby jego doktrynę. Wyraża się on w trzech kwestiach: naśladowaniu Chrystusa (Jan od Krzyża [1988] 2001a: I,5, I,13,3–4; II,7), poznaniu przymiotów Bożych obecnych w Chrystusie (Niziński 2021: 67, Wysocki 2008: 73) oraz pragnieniu zjednoczenia się z Nim. „Dusza powodowana tak wielkim pragnieniem zjednoczenia z Oblubieńcem [Chrystusem], nie znajdując do tego żadnego środka ni sposobu zaradczego wśród wszystkich stworzeń, zwraca się do wiary jako do tej, która najlepiej pozwala jej poznać Umiłowanego, i używa jej za pośrednika. Bo rzeczywiście nie ma innego środka do prawdziwego zjednoczenia i do zaręczyn duchowych z Bogiem oprócz wiary (Jan od Krzyża [1988] 2002: 12,2)”.

Mocny wyraz chrystocentryczności znajdujemy i w tych wypowiedziach mistyka: „Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia” (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,22,3). „jeśli zaś na Niego [Chrystusa] wejrzysz, znajdziesz wszystko w pełni. On jest całą moją [Boga-Ojca] mową, odpowiedzią, całym widzeniem i objawieniem” (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,22,4–5).

Tym samym w doktrynie i Teresy i Jana wiara ma konkretną treść, o czym często się zapomina (Álvarez-Suarez 2000: 621). W uzyskiwaniu tej treści pomocne jest doświadczenie zmysłowe jak choćby wizualizacje scen z Ewangelii. Dla obojga Bóg, stając się człowiekiem, nawiązał do naszego naturalnego sposobu postrzegania rzeczywistości, aby pouczyć człowieka o sobie. Sceny z życia Jezusa mówią o boskim miłosierdziu, wszechmocy, miłości, sprawiedliwości, itp. Unaocniają one to, co w swej istocie jest niepojęte.

W wierze – pisze Jan, Bóg jest obecny na zasadzie szkicu. „Ponieważ zaś poznanie [przez wiarę] tych prawd nie jest zupełne, mówi, że są one nakreślone. Jak bowiem szkic obrazu nie jest wykończonym obrazem, tak poznanie przez wiarę nie jest doskonałym poznaniem. Prawdy więc udzielane duszy przez wiarę są jakby zarysem obrazu, a dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym będą jak doskonały i wykończony obraz” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 12,6). Dlatego dla tych dwojga mistyków chrystocentryzm jest afirmacją tego, że Boga poznaje pośrednio się przez ludzką postać Chrystusa. Jest to poznanie niezbędne, aby Boga znaleźć na każdym (!) etapie życia. Przestając odnosić się do Chrystusa, człowiek nie zmierza do Boga. Trwając w wierze przy Nim częściowo przekraczamy niepoznawalność Boga i przewyżczamy niewiedzę. Bez tego odniesienie nie ma mowy o życiu mistycznym. Obydwoje święci pod tym względem są jednomysłni.

Jana pogląd na rozumienie wiary, stwierdzając, że nie ma ona charakteru tylko informacyjnego, ale także daje dostęp Bogu do nas i umożliwia Mu wprowadzenie człowieka w fazę mistyczną stwarzając osobową więź z Bogiem. Jan pisze: „Bóg jest treścią (substancją) wiary i jej przedmiotem” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 1,10); „W istocie bowiem wiara daje nam i udziela samego Boga, lecz osłoniętego srebrem teje wiary” (Jan od Krzyża [1988] 2002: 12,4; Niziński 2021: 58).

Chrystocentryzm Jana widoczny jest w jego codziennym życiu. Istnieje świadectwo, przekazane nam ustami jego brata, któremu Jan się zwierzył. Dotyczy ono ostatnich lat jego życia, gdy ten już osiągnął szczyty życia mistycznego. Jan opowiedział bratu, jak przemówił do niech Chrystus z obrazu, który wyeksponował w kościele (Rodríguez [2012] 2019: 866). Podobnie jest i z kolejną wizją, która owocuje rysunkiem Chrystusa na krzyżu (Rodríguez [2012] 2019: 299). Wspomniane dwa wydarzenia z życia Jana pozwalają we właściwym świetle interpretować jego doktrynę jako chrystocentryczną, a którą chętnie sprowadza się do wyakcentowania elementów nicości i pustki.

Teresa stwierdza jednoznacznie, że odniesienie do Chrystusa w jego człowieczeństwie jest zawsze niezbędne i nigdy nie można z niego zrezygnować: „Sam Pan mi to powiedział. Widziałam wyraźnie, że musimy wchodzić tymi drzwiami, jeśli pragniemy, aby suwerenny Majestat ukazał nam wielkie sekrety” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 22,6). „Tym, co chciałabym dać zrozumieć, jest to, że nie może to [oddalanie się od tego, co cielesne] odnosić się do najświętszego Człowieczeństwa Chrystusa. I oby ten punkt został dobrze zrozumiany” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 22,8).

Tomas Álvarez, największy znawca Teresy, podkreśla, że najważniejsze momenty jej życia duchowego zawsze są naznaczone obecnością Chrystusa wraz z jego człowieczeństwem (Álvarez 2000b; 845). Także wizjom Trójcy Świętej, jakich zaznaje pod koniec życia, towarzyszy obecność Chrystusa wraz z jego człowieczeństwem (Teresa od Jezusa [1954] 1995: 18,1)

5. Poznanie dzięki miłości

Salvador Ros García omawiając charakter poznania mistycznego, podkreśla, że powodem jego bezpośredniości jest miłość jednocząca człowieka i Boga (Ros García 2000: 991–992). Jan stwierdza, że: „Jedynie bowiem miłość jest tym czynnikiem, który jednoczy i łączy duszę z Bogiem” (Jan od Krzyża [1988] 2001b: II,19,5; Niziński 2021: 136) oraz „Duch Boży sprawia, że wiedzą to, co powinny wiedzieć” (Jan od Krzyża [1988] 2003: III,2,9). Nie inaczej sądzi Teresa (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 7,1,6; Niziński 2024: 125; 128). Dla obojga świętych, jeśli do tej pory akty rozumu oparte na wierze dawały poznanie Boga, tak coraz bardziej jednocząc się z Bogiem funkcję tę zaczyna pełnić miłość, która daje bliskość o rozum w tej bliskości uczestniczy. Miłością tą jest sam Bóg, który w ten sposób ustanawia jedność człowieka ze sobą, dając mu wgląd w siebie. „Miłość ta ma charakter odczuwania i smakowania Boga obecnego w duszy. To najdoskonalsza forma poznania, gdyż poznanie i miłość stanowią tu jedno w tym doświadczeniu Boga, którego się kocha. Z tego typu poznania wynika to, że nie ma ono charakteru konceptualnego [...]. Mistyk poznaje o wiele więcej, gdyż poznaje Boga obecnego w sobie jako miłośnię się mu udzielającego. To dlatego działanie rozumu zostaje tu zawieszono” (Niziński 2024: 87). Tego typu poznanie, jest poznaniem z doświadczenia, pewnym współodczuwaniem możliwym dzięki wspólnej miłości i nie pojawia się dzięki myśleniu (O’Keefe 2020: 115–116).

Wątek jednoczenia się z Bogiem przez miłość i poznania wynikającego z tej jedności, jest tu poruszany z tej racji, że początek tego typu więzi między Bogiem a człowiekiem ma miejsce dzięki pielęgnowaniu przez człowieka pragnienia kochania Boga, poznania Go i zjednoczenia się z Nim. Pragnienie to, owszem, ma swoje źródło w ludzkiej woli, ale jest także przeżywane w sferze zmysłowej. Dbając o koherencję między szukaniem Boga przez wolę a pragnieniami (pożądaniemi, namietnościami) i radościami zmysłowymi, które wolę w jej wyborze wspomagają, człowiek bardziej jednoznacznie podąża

ku Bogu. Brak dbałości o zgodność między tym, czego się pragnie i zaznaje na poziomie zmysłów a tym, do czego dąży wola, powoduje niespójność ludzkiego działania a w konsekwencji oziębłość w sprawach związanych z dążeniem do Boga.

Tak zatem w człowieku pragnienie nie jest jedynie funkcją woli, ale także i jego sfery zmysłowej. Owszem, stan finalny, jakim jest zjednoczenie przez miłość jest dziełem Boga w człowieku, ale zgoda, które ze strony człowieka towarzysząca temu boskiemu działaniu, została wypracowana i jest podtrzymywana przez całego człowieka a więc i przez jego sferę zmysłową. Człowiek dąży do Boga całym sobą. To dlatego obydwójce mistycy nie pozwalają, aby pożądlliwość jakiegokolwiek typu oponowała człowiekowi. Świadełstwo, jak ważne jest ukierunkowanie pragnienia na Boga jest szczególnie widoczne w *Pieśni duchowej* Jana od Krzyża oraz *Zamku wewnętrznym* Teresy od Jezusa.

Odzwierciedleniem tego, że to miłosne odczuwanie, które jest ponad poznaniem pojęciowym, stanowi podstawę poznania Boga, jest słownictwo, którym się posługuje Jan od Krzyża, mówiąc o doświadczeniu mistycznym. Ruiz podsumowuje: „W doktrynie Jana od Krzyża] tylko w bardzo niewłaściwym sensie można mówić o ‘poznaniu mistycznym’. W opisach przeważają wyrażenia o charakterze zmysłowym: czuć (*sentir*), rozkoszować się (*gozar*), upajać się (*deleitarse*) itp.” (Ruiz 1986: 278–279). Trzeba zaznaczyć, że mowa tu o uczuciach duchowych, których natura jest zupełnie inna aniżeli uczuć zmysłowych. Niemniej jest tu pewna zbieżność co do charakteru poznania: nie jest ono związane z pojęciami, ale z przeżywaniem pewnej wspólnoty z Bogiem (Jan od Krzyża [1988] 2001a: II,32,3–4).

Także dla Teresy poznanie mistyczne nie jest funkcją rozumu, gdyż nie ma tu mediacji pojęć i słów. Wyrasta ono ze zjednoczenia woli, czyli wspólnej miłości, której Bóg użycza człowiekowi: „Pan chce, aby ta dusza na wszelkie sposoby miała pewną świadomość tego, co ma miejsce w niebie, i wydaje mi się, że tak jak tam bez mówienia porozumiewa się [...] tak właśnie jest i tutaj. Bóg i dusza porozumiewają się, gdy tylko Jego Majestat zechce, by ona bez żadnych innych środków odbierała Go i aby w ten sposób dane im było zrozumieć tę miłość, którą darzy się tych dwoje przyjaciół” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 27,10). „Tutaj nie ma nic z tego, ani nie widzi się ciemności, a jedynie Pan uobecnia się duszy poprzez świadomość jaśniejszą niż słońce. [...] pewne światło, które rozświetla rozum bez widzenia światła, aby dusza cieszyła się doświadczeniem tak wielkiego dobra” (Teresa od Jezusa [1994] 2007: 27,3).

Jest to pewna analogia do odczuwania zmysłowego: nie rozumuje się, ale się współodczuwa. To dlatego pielęgnowanie pragnienia kochania Boga jest tak nośną siłą pozwalającą dążyć do Boga i Go poznawać. Dzięki niej, to On zaczyna przejmować inicjatywę i to On sam wlewając w człowieka jednoczącą miłość zaczyna go o sobie pouczać w mistyczny sposób, czyli przez współodczuwanie.

6. Teresa i Jan a Dionizy Areopagita

Aby lepiej sobie uzmysłowić pozycję w kwestii roli doświadczenia zmysłowego, którą przyjmują karmelitańscy mistycy, jest ona w omawianym obszarze skonfrontowana z poglądami Pseudo-Dionizego Areopagity. Wspólnym przekonaniem świętych karmelitańskich i Dionizego jest to, że Bóg daje się doświadczyć mistycznie w sposób ponadpojęciowy. Jednak wyraźna różnica między nimi zarysowuje się na wcześniejszym etapie, czyli w okresie poprzedzającym mistyczne doświadczenie i je umożliwiającym.

Różnica ta wynika z innego rozumienia stopnia transcendencji Boga wobec świata. Dla Dionizego Bóg jest całkowicie do świata niepodobny (Stępień 1997: 29). Gdyby to wyrazić w kategoriach analogii bytu, ta dla Dionizego nie ma miejsca. W konsekwencji wszelkie określenia Boga, czy też jego imiona, nic nam o Bogu nie mówią, gdyż Bóg nie ma imienia (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997a: I,8; 1999: II, 3). Dlatego dobrze jest pozytywnym określeniom Boga przeciwstawić te negatywne a ostatecznie wznieść się ponad twierdzenie i przeczenie negując oba (Stępień 1997: 33; Howells 2018: 5).

Dla Dionizego objawienie chrześcijańskie nie mówi o Bogu, ale o Jego działaniu, czyli o boskich hipostazach (opatrnościach) a hipostazy pośredniczą w stworzeniu świata (Stępień 1997: 22–29). Zawarte w Piśmie Świętym imiona Boże odnoszą się jedynie do opatrności a więc do procesu emanacji (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997a: V,1; Stępień 1997: 21).

Aby przygotować się na mistyczne doświadczenie, które w swojej wolnej decyzji Bóg może w człowieku sprawić, człowiek winien pozbawić się wszystkiego, co pojmuje jego umysł. Dionizy zaleca osiągnięcie stanu niewiedzy odnośnie do Boga (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997b: I,1; Manikowski 2018: 18–19). Osiągnięcie pustki uzasadnia w ten sposób: „Nie można Go objąć ani myślą, ani wiedzą; nie jest ani prawdą, ani królem, ani mądrością [...] nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; [...] twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy” (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997b: V). Słownictwo, jakim się posługuje Dionizy, aby określić naturę poznania mistycznego, nawiązuje do wiedzy: światło, ciemność, widzenie, niewiedza, wiedza, oglądanie, niewidzialny Bóg (Pseudo-Dionizy Areopagita 1997b: II; 1997c: List V).

Zestawiając zalecenia Dionizego dotyczące etapu przygotowawczego do mistycznego zjednoczenia z nauką hiszpańskich mistyków, widać, że nie ma tu miejsca na pomocniczość doświadczenia zmysłowego, gdyż stworzenie w żadnej postaci nie zawiera w sobie śladów obecności Boga. W konsekwencji i wiara, wraz centralną pozycją, jaką zajmuje w niej Chrystus, nie służy pomocą (Niziński 2021: 151). Dionizy nie eksponuje konieczności opanowania namiętności, gdyż to nie miłość jest siłą napędową jednoczącą z Bogiem i ostatecznie umożliwiającą poznanie Go a jedynie wiedza sprowadzona do niewiedzy. Dionizy, jakby mimochodem wspomina o miłości, ale ją rozumie jako oczyszczanie właśnie rozumu (Pseudo-Dionizy Areopagita 1999: I, 3).

W tym zestawieniu jeszcze mocniej wybrzmiewa konieczność doświadczenia zmysłowego w szkole mistyków karmelitańskich. Dla Jana doświadczenie mistyczne, to smakowanie tego, w co się wierzy a wiara to nierozwinięta forma tego doświadczenia (Niziński 2021: 152). Dla Teresy natomiast mistyka to oglądanie tego, w co się wierzy (Teresa od Jezusa [1994] 2009: 7,1,7). Za każdym razem mistyk przekracza wiarę, która jest dla niego punktem wyjścia naprowadzającym na Boga. A wiara dla karmelitów jest nierozzerwalnie złączona z doświadczeniem zmysłowym. Ponadto to wiara umożliwia Bogu działanie w człowieku. To dlatego u karmelitów mistyka jest tylko niekoniecznym dodatkiem w drodze do zjednoczenia z Bogiem. W przypadku Dionizego, gdy człowiek nie jest mistykiem, pozostaje mu tylko agnostycyzm (Niziński, 2021: 151). Ponadto niedoskonałość wiary z racji jej pośredniości jest przezwyciężana przez hiszpańskich świętych bezpośredniością więzi z Bogiem uzyskaną dzięki miłości a ta ostatnia wzrasta dzięki podporządkowaniu sfery pożądań zmysłowych miłości do Boga.

Zakończenie

170

Konsekwentnie uzależniony od istoty chrześcijaństwa sposób rozumienia transcendencji Boga oraz Jego objawienia oraz koncepcja natury ludzkiej uznającej zmysłowość jako jej integralną część, skutkują ukazaniem przez hiszpańskich mistyków doświadczenia zmysłowego, jako niezbywalnego elementu w drodze ku Bogu a w konsekwencji także umożliwiającą mistykę.

Doświadczenie zmysłowe, jest jednym z czynników, który pomaga wierzyć w Boga. Wiedza ta, co prawda pośrednia, jest oparta na poznaniu Chrystusa, to znaczy także Jego widzialnego aspektu. Poznanie Chrystusa wpływa na kształt wiary a wiara w swej naturze jest poznaniem pewnym. Bez tego zmysłowego odniesienia ludzki umysł, zdaniem karmelitów, pominąłby treści, które są istotne dla poznania Boga w takiej formie, jak On się objawił. Wiara, oprócz niesienia pewnych treści o Bogu, także jest już jakąś postacią, choć nierozwiniętą, doświadczenia mistycznego (szczególnie dla Jana od Krzyża).

Drugim aspektem konieczności oparcia się na doświadczeniu zmysłowym jest niezbywalność wymiaru afektywnego w relacji z Bogiem. Jeśli wiedza (wiara) wyznacza kierunek, tak miłość jednoczy z celem, do którego się zmierza, tym bardziej, że cel ten, w swej istocie dla hiszpańskich mistyków jest miłością. Wiara daje tylko pośrednie poznanie Boga, gdyż nie jest widzeniem. Z biegiem czasu to miłość skraca dystans do Boga i ostatecznie z nim jednoczy wprowadzając bezpośredniość w poznanie Boga. To dlatego nakierowanie każdego rodzaju pragnienia, jakie są obecne w człowieku a więc i tego zmysłowego wyrażonego w pożądlivość (namiętności), skutkuje podporządkowanie całego człowieka celowi, do którego zmierza. Dopiero tak zintegrowane w człowieku pragnienie Boga w pełni otwiera go na Jego miłość, pozwalając jej zjednoczyć człowieka z Bogiem. Miłość w ten sposób jest podstawą wspólnoty przeżyć. Tak osiągnięta wspólnota przeżywania stanowi pełnię poznania Boga, gdy człowiek całym sobą uczestniczy w tym, co boskie w sposób bezpośredni i bierny. Boga poznaje cały człowiek a Bóg do cielesno-duchowej kondycji człowieka się dostosowuje, tak mu się objawiając.

Gdyby próbować znaleźć miejsce, gdzie można mówić o apofatyzmie (poznawalności Boga jedynie przez zaprzeczenia) w duchowości Jana i Teresy, to z pewnością nie można go umiejscawiać w analizowanym obszarze, gdzie istnieje konieczność korzystania z pomocniczości doświadczenia zmysłowego budującego wiarę, gdyż ono odnosi do Chrystusa, który niesie w sobie jakąś pozytywną i pewną informację o Bogu, choć pośrednią, to jednak niezbywalną (Howells 2018: 14; 17).

Bibliografia

- Álvarez, Tomas (2000a) „Contemplación”. [W:] Tomas Álvarez (red.) *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 410–418.
- Álvarez, Tomas (2000b) „Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa”. [W:] Tomas Álvarez (red.) *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 836–855.
- Álvarez-Suarez, Aniano (2000) „Unión con Dios”. [W:] Eulogio Pacho (red.) *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 1498–1505.
- Bondarewicz, Jacek (2021) „Funkcje obrazów w epistemologii św. Jana od Krzyża”. [W:] Paweł P. Wroblewski (red.) *Philosophia in transitu: między granicami filozofii a filozofią bez granic*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski; 117–154.

- Castro, Secundino ([1991] 2015) [*Cristo, Vida Del Hombre*. Madrid: EDE.] *Chrystus życiem człowieka*. Tłum. pol. Józef Kucharczyk. Poznań: Flos Carmeli.
- Gaitán, José Damián (2000) „Mortificación”. [W:] Eulogio Pacho (red.) *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 965–972.
- García, Ciro (2000) „Teología mística”. [W:] Eulochio Pacho (red.) *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 1379–1395.
- Haro Iglesias, de Miguel Fermín (2000) „Afectos”. [W:] Eulogio Pacho (red.) *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 22–29.
- Hole, Sam (2020) *John of the Cross. Desire, Transformation, and Selfhood*. Oxford: Oxford University Press.
- Howells, Edward (2018) „Teresa of Avila: Negative theologian?” [W:] Peter Tyler, Edward Howells (red.) *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*. London, New York: Routledge; 51–64.
- Jan od Krzyża [1542–1591] ([1988] 2001a) [„Subida del Monte Carmelo”. Madrid: EDE.] „Droga na Górę Karmel”. [W:] *Dzieła*. Tłum. pol. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Jan od Krzyża [1542–1591] ([1988] 2001b) [„Noche oscura”. Madrid: EDE.] „Noc ciemna”. [W:] *Dzieła*. Tłum. pol. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Jan od Krzyża [1542–1591] ([1988] 2002) [„Cantico espiritual”. Madrid: EDE.] „Pieśń duchowa”. [W:] *Dzieła*. Tłum. pol. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Jan od Krzyża [1542–1591] ([1988] 2003) [„Llama del amor viva”. Madrid: EDE.] „Żywy płomień miłości”. [W:] *Dzieła*. Tłum. pol. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- O’Keefe, Mark (2020) *In Context. Teresa of Avila, John of the Cross, and their World*. Washington: ICS Publications.
- Manikowski, Maciej (2018) „Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne”. [W:] *Filozofia Chrześcijańska*. Vol.15; 9–29.
- Mas Arrondo, Antonio (1993) *Teresa de Jesus en el matrimonio espiritual*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial.
- Murphy, Mark (2013) „The Direction of Desire”. [W:] *Vinayasādhana: Dharmaram Journal of Psycho-Spiritual Formation*. Vol. IV/2; 24–50.
- Niziński, Rafał S. (2021) *Doświadczenie mistyczne w doktrynie świętego Jana od Krzyża. Analiza filozoficzna*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Niziński, Rafał S. (2024) *Doświadczenie mistyczne według Świętej Teresy od Jezusa. Analiza filozoficzna*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Pseudo-Dionizy Areopagita¹ (1997a) [Περὶ θεῶν ὀνομάτων]. „Imiona Boskie”. [W:] *Pisma teologiczne*. Tłum. pol. Maria Dzielska. Krakow: Znak; 45–160.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1997b) [Περὶ μυστικῆς θεολογίας]. „Teologia mistyczna”. [W:] *Pisma teologiczne*. Tłum. pol. Maria Dzielska. Krakow: Znak; 161–170.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1997c) „Listy”. [W:] *Pisma teologiczne*. Tłum. pol. Maria Dzielska. Krakow: Znak; 171–207. [Tytuł został nadany przez późniejsze redakcje i odnosi się do zbioru listów].
- Pseudo-Dionizy Areopagita (1999) [Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας]. „Hierarchia kościelna”. [W:] *Pisma teologiczne II*. Tłum. pol. Maria Dzielska. Krakow: Znak; 115–198.

1 Pseudo-Dionizy Areopagita – autor wczesnochrześcijański podszywający się pod ucznia św. Pawła, piszący w duchu neoplatoniskim żyjący prawdopodobnie w VI wieku. Jego pisma filozoficzno-duchowe wywarły wielki wpływ na teologię duchowości kolejnych wieków [przyp. autora].

- Rodríguez, José Vicente ([2012] 2019) [*San Juan de la Cruz. Biografía*. Madrid: San Pablo]. *Święty Jan od Krzyża. Biografia*. Tłum. pol. Dariusz Wandzioch, Elżbieta Strach. Poznań: Flos Carmeli.
- Ros García, Salvador (2000) „Mística teología”. [W:] Tomas Álvarez (red.) *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo; 971–1001.
- Ruiz, Federico (1986) *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Ruiz, Federico (1991) „Síntesis doctrinal”. [W:] Salvador Ros García (red.) *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo; 203–280.
- Stępień, Tomasz (1997) „Przedmowa”. [W:] *Pseudo-Dionizy Areopagita. Pisma teologiczne*. Tłum. pol. Maria Dzielska, Kraków: Znak; 9–36.
- Teresa od Jezusa [1515–1582] ([1994] 2007) [*Libro de la vida*. Burgos: Editorial Monte Carmelo]. *Księga mojego życia*. Tłum. pol. Dariusz Wandzioch. Poznań: Flos Carmeli.
- Teresa od Jezusa [1515–1582] ([1994] 2012) [*Libro de las fundaciones*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.] *Księga fundacji*. Tłum. pol. Dariusz Wandzioch, Wojciech Ciak. Poznań: Flos Carmeli.
- Teresa od Jezusa [1515–1582] ([1994] 2009) [*Castillo interior o las Moradas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.] *Zamek wewnętrzny*. Tłum. pol. Dariusz Wandzioch, Wojciech Ciak. Poznań: Flos Carmeli.
- Teresa od Jezusa [1515–1582] ([1994] 2016) [*Camino de perfección*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.] *Droga doskonałości*. Tłum. pol. Dariusz Wandzioch, Wojciech Ciak. Poznań: Flos Carmeli.
- Teresa od Jezusa [1515–1582] ([1954] 1995) [„Relaciones”. Burgos: El Monte Carmelo.] [W:] *Dzieła*. Tłum. pol. Henryk P. Kossowski. “Sprawozdania duchowe.” Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych; 7–91.
- Wysocki, Jan (2008) „Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża.” [W:] *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie*. t. XVII; 69–92.