



KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
UNIwersytet Łódzki

BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA MYŚLI I EMOCJI? (2)

„Nie ma co się tak trzymać tego życia”

*Kamień na
kamieniu*

*„Kto ci daje tyle siły? – Miłość, której i ty w
końcu ulegniesz”*

Turandot

Paliatywy na rozłąkę

Wyczekiwanie i tęsknota stanowią doping dla mistycznego życia. Jakby w nawiązaniu do Eckharta [por. Eckhart 1986, K 182, 276 etc.] Teresa widzi duszę jako obdarowaną iskierką z „ogniska przedwiecznie płonącego, którym jest Bóg”; kiedy iskierka ta pada na duszę, „daje jej bolesne uczucie potęgi tego pożaru, a że jeszcze jest niezdolna, by ją pochłonęła cała, pozostawia ją z tym bólem tak rozkosznym, który jej samym dotknięciem swoim zadała. (...) w chwili, gdy już zdaje się, że cała spłonie, iskierka ona gaśnie, pozostawiając w duszy tylko tęsknotę do ponowienia tego bólu miłosnego, który w niej sprawiła” (T, III, 336). Chociaż Bóg, widząc cierpienia duszy zorientowanej ku posiadaniu Go, miłosiernie „w najgłębszym wnętrzu jej wzbudza (...) i w wielki płomień roznieca onę (...) iskierkę, iż cała płonąca odnawia się w tym ogniu jak feniks i pobożnie ufać może, iż są odpuszczone jej winy” (T, III, 350), to jednak nawet owe wzniosłe dary i wiara nie wynoszą życia mistyka poza preferowany przezeń mortalny horyzont. Życie to jest męką wskutek tęsknoty, ale tęsknota pojawia się właśnie dlatego, że

życie nie może zaspokoić mistycznych potrzeb: „Wszystko więc biedną duszę krępuje, wszystko staje na przeszkodzie jej miłości. (...) I nigdzie nasz biedny motyl nie może znaleźć sobie trwałego odpocznienia” (T, V, 154; T, III, 365). Życie ziemskie jest przenikniętym bólem oddaleniem od Boga: „Nie ma na tej ziemi odpocznienia, które by [duszom wyżej podniesionym] nie ciążyło, bo widzą siebie daleko od Tego, który sam jest prawdziwym ich odpocznieniem. (...) I nie ma takiego leku, który by uśmierzył ból tego oddalenia. Bo serce, gorąco miłujące, nie chce żadnej rady ani pociechy, jeno od Tego, który ją zranił, od Niego tylko czeka lekarstwa” (T, I, 346; V, 177-178).

Dotkliwa, aż po odczucie strasznej samotności, jest rozłąka z Umiłowanym: „Kiedy ma żyć rozłączona z jedynym dobrem swoim, co jej jeszcze po takim życiu? Czuje w sobie i wokoło siebie nieopisaną samotność. (...) Wszystko, cokolwiek jest na świecie, miast pociechy i ulgi, sprawia jej tylko mękę i udręczenie” (T, III, 407-408). Cierpienie Jana jest analogiczne: „nieobecność Umiłowanego wywołuje w duszy ciągle za Nim wzdychanie. Dusza bowiem, nie kochając poza Nim żadnej rzeczy, nie może w niczym znaleźć odpocznienia ni ulgi” (J, III, 539). Doświadczenia Teresy, zwłaszcza te szczególnego rodzaju, związane z przebywaniem „na samotności” i rozmowami z Jezusem, pozwalają jej poznać, „gdzie jest prawdziwa ojczyzna nasza i jak tu na ziemi jesteśmy tylko pielgrzymi i przechodnie” (T, I, 498). Nie mogą więc naprawdę dziwić bulwersujące żywych zawołania: „tak mocno częstokroć cierpię nad tym, że jeszcze zatrzymana jestem na tym wygnaniu. (...) Dopókiż jeszcze będę czekała szczęśliwości oglądania Twego oblicza? Jaki dasz ratunek duszy, która nie może znaleźć na tej ziemi odpoczynku poza Tobą? O życie długie! O życie gorzkie! O życie bez życia! O samotności najsamotniejsza! O cierpienie bez lekarstwa! Kiedyż, Panie, kiedyż? Co pocznę, Dobro moje, co pocznę?” (T, I, 294; V, 160-161). Łącznie ze skargą na długie życie: „Jakże mi się dłuży to wygnanie! Jakie ciężkości znoszę, tęskniąc do mego Boga! (...) Jakże długie jest życie człowieka, choć mówią, że jest krótkie!” (T, V, 176). Przyjmując za egidę, aktualną wszak tylko w życiu, słowa „kochać, pragnąć, tęsknić” (T, III, 406), Teresa nie może jednak oprzeć się instygacji śmierci jako najskuteczniejszego środka uśmierzenia tęsknoty. Kiedy w „jedwabnej metaforze” sięga po symbolicznie traktowane poczwarkę i motyla, de facto zaleca, byśmy, rozpoznając dystans między ziemską egzystencją a naszym „powołaniem”, umieli rezygnować z życia: „umierajmy już tak

jak umiera ten robak, gdy skończy robotę, do której został stworzony”. Determinację „białego motyla” ilustruje stan osiągany na wyższym stopniu modlitwy (w *mieszkanu piątym*). Dusza „takie czuje w sobie pragnienie chwaleń Pana, że chciałaby wniwecz się obrócić i tysiąc razy umrzeć dla Niego” (T, III, 303-304). Jan opisuje desperację i niedolę duszy „zranionej strzałą miłości” i nie widzi dla niej innego wyzwolenia oprócz oferowanego przez śmierć. Dusza „nie zaprzestaje szukać lekarstwa na swój ból. Nie tylko jednak nie znajduje go, lecz wszystko, co mówi i czyni, powiększa jeszcze jej ból. Poznaje wreszcie, że nie ma innego sposobu tylko oddać się w ręce Tego, który ją zranił, by uwolnił ją od cierpień i zadał jej śmierć nadmiarem miłości. (...) Nie skarży się, że ją zranił, bo kochający im głębsze otrzymuje rany miłości, tym większą ma zapłatę. Lecz skarży się, że zraniwszy jej serce, nie uleczył go przez położenie kresu jej życiu. Rany bowiem miłości są tak słodkie i pełne takiej rozkoszy, że jeśli nie zadają śmierci, nie mogą duszy zadowolić. Tak są słodkie, że chciałaby, aby ją raniły aż do zabicia i dlatego pyta: *Dlaczego, gdy rozdarłeś miłością me serce, nie dasz balsamu tej ranie?* Czyli innymi słowy: zraniwszy to serce tak głęboko, czemu nie leczysz go, zabijając je miłością? Jesteś przyczyną uzdrowienia przez śmierć z miłości!” (J, III, 565-566).

Rezerwuar natchnień

Mistyczną tęsknotę artykułują różne uniesienia i nastroje, tworzące – dla nie dość empatycznego dla nich oka – konfundujący pakiet egzaltowanych stanów. Chcąc właściwie określić intensywność miłosnego porywu duszy, Jan porównuje ją z zapalonym drewnem: „im większy jest żar ognia i im dłuższy czas ono w nim przebywa, tym więcej się rozpala, aż w końcu całe staje się [ogniem] i jednym płomieniem” (J, IV, 718). Objasnia też w komentarzu do Strofy 1 *Płomienia* rolę używanych przez roznamiętnioną duszę „wykrzykników” (por. J, IV, 721). Duszę stęsknioną, w nagrodę za jej żarliwość, Pan nawiedza „czule i z wielką siłą miłości”, powodując jej wstąpienie w „zachwyty i ekstazy” (J, III, 583). W stanie natchnienia, w którym „nie umie nic jak tylko kochać” (J, III, 658), dusza całkowicie odrywa się od świata; bo w istocie „powinna oddalić się od wszelkich rzeczy, uciekać od wszystkich spraw i żyć w całkowitej samotności, by nawet najmniejszym drobiazgiem, najmniejszym poruszeniem nie

niepokoić i nie zmacać spoczynku Umiłowanego!” (J, IV, 802). Muśnięta „tchnieniem wietrzyka” (obdarowana przez Pana Duchem Świętym), wstępuje tak wysoko, że może „przez uczestnictwo *tchnąć* w Bogu, tak jak Bóg *tchnie* w niej” („przebóstwienie” duszy) (J, III, 705).

Teresa pisze o duszy „z wielkiej rozkoszy i słodczy mdlejącej” w boskich objęciach, przytulonej do „świętego boku” i do „boskich piersi”, z których „chciwie pije boskie mleko” (T, IV, 131). Obrazowo przedstawia przywileje tych, którzy „wiele ucierpieli dla chwały [Pana] i pragną Jego miłości”, czyli sprzymierzonych z prawdą: tacy „nigdzie nie szukają dla siebie pociechy ani pokoju, ani ochłody, jeno tam, gdzie wiedzą, że prawdziwie je znaleźć mogą (...), siadają pod cieniem Pana i niczego więcej nie pragną. (...) O, jakże szczęśliwa ta dusza, która zasłużyła na to, by mogła mieszkać pod tym cieniem!” (T, IV, 136-137). Rekomenduje, z dydaktyczną intencją, wloty duszy porównywane do wzlotów pszczoł: „dobrze jest (...) wzlecieć niekiedy wyżej, do rozważania wielmożności Boga”. Dusza „lepiej tam pozna niskość swoją, niż w sobie samej (...). (...) prędzej urośniemy w dzielność i cnotę zapatrując się na Boga, niż ciągle tylko trzymając oczy utkwione w tym mule ziemskim” (T, III, 235). Wspomina moment tak radosnego uniesienia, że „dusza [jej] wyszła z siebie i gubiąc się w Bogu, więcej niż zgubiła, znalazła” (T, I, 454). Opiewa „prawdziwe i czyste oderwanie się”, „rajskie widzenia”, sprawiające, że dusza „chciałaby już na zawsze pozostać tam w niebie i nie wracać więcej do tego życia, bo wielką one [w niej] pozostawiły wzdargę dla wszystkich rzeczy tej ziemi” (T, I, 497). A gdy wymienia łaski uczynione jej przez Pana, pisze też o tym, jak „ujrzała siebie przeniesioną do nieba” (T, I, 495). Odbiera spektakularną wizytę anioła przesywającego włócznią miłości jej serce: „Tą włócznią, zdało mi się, kilkoma nawrotami serce mi przebijał (...). Za każdym wyciągnięciem włóczni miałam to uczucie, jakby wraz z nią wnętrzości mi wyciągał. (...) Tak wielki był ból tego przebicia, że wyrwał mi z piersi one jęki (...); ale taka mu towarzyszy słodka, między Bogiem a duszą, wymiana oznak miłości, że jej opisać nie zdołam, tylko Boga proszę, aby w dobroci swojej dał zakosztować jej każdemu, kto by mnie nie wierzył” (T, I, 386). W pewnym szczególnie uszczęśliwiającym zachwyceniu ujrzała nad sobą „gołębicę”, której blask napełnił ją „rozkoszą” i „nadziemskim spokojem” (T, I, 500-501). W innym wzniosłym i niespodziewanym doznaniu – „nagle przyszło na mnie zebranie wewnętrzne” (zaskakują niekiedy interwencje Pana,

owocujące „słodką raną”, z której dusza „chciałaby nigdy nie być wyleczona”) – widzi swoją duszę „w podobieństwie zwierciadła lśniącego”, w którym odbija się Jezus (T, I, 335, 531-532).

Intymny nastrój uniesień zdradzają słowa Teresy, która po tygodniu „ciemności”, „opustoszenia wewnętrznego” – rozproszenia umysłu, odjęcia „daru modlitwy”, jakby izolacji od Boga - doczekała się wreszcie spotkania: „Ale i to rzecz pewna, że dzisiaj rozkosznie powetowałam sobie z Panem za utrapienia moje” (T, I, 491-492). Kiedy pewnego razu, mimo „srożącej się ulewy” wyszła z klasztoru, „porwana niepowstrzymaną siłą [tajemniczego] pragnienia”, zaraz po przekroczeniu progu „przypadło na [nią] wielkie zachwycenie”: „Ujrzałam przed sobą nie furtę tylko do nieba, ale całe niebo otwarte”. Gdy zobaczyła już wiele rzeczy cudownych, jakiś niezidentyfikowany głos oświadczył jej, że „wobec tego objawienia nic innego nie ma do czynienia, jeno zrozumieć, że niczego tu zrozumieć nie zdoła i uznać, jak w porównaniu z tym dobrem niewidomym, wszystkie rzeczy widome są samym nicestwem” (T, I, 525-526). Wyznaje, że „rozmawiać o Bogu albo słuchać mówiących o Nim nigdy (...) [jej] się nie przykrzyło” i że prawdziwe życie otwarło się przed nią dopiero po tym, kiedy odrzuciła ufność w sobie, aby „położyć ją w Bogu”: „Pragnęłam żyć, bo dobrze to rozumiałam, że nie żyłam, tylko raczej szamotałam się w cieniu śmierci, a nie było kto by mi dał życie” (T, I, 178-179). W późniejszym życiu wielką dla niej „pociechą” jest klasztorna rezydentura, „wśród dusz tak oderwanych od świata”, które „innego przedmiotu rozmowy (...) nie znają jeno o Bogu” (T, I, 483). Buduje taksonomię uniesień, wskazując na trzy rodzaje wizji (zmysłową, wyobrazeniową, umysłową; por. T, I, 365), odróżniając na przykład „pociechy” od „nadprzyrodzonych smaków” (por. T, III, 267), zachwycenia od zwykłych omdleń (por. T, III, 354), a „lot ducha” („stan porwania”) od zjednoczenia (por. T, III, 358, 362-363; I, 274-277). Deliberuje nad pochodzeniem natchnień i ustala kryteria ich prawdziwości (pozwalające odróżnić te boskiej proveniencji, „mowę Boga do duszy”, od pokus) (por. T, III, 337-338, 340-348; I, 330-332, 334-337). Podejrzliwie i krytycznie traktuje ciągle entuzjazmy; przestrzega protegowane przed historycznymi kompulsjami i bezmyślnością, pomyleniem zachwycenia z „ogłupieniem”: notorycznie doznawane „pociechy”, dystansujące od rozmyślań nad „tajemnicami Męki Pańskiej”, to stan deliryczny, groźny dla „czystości serca i porządku w głowie” (inaczej niż Jan, który

ubolewa nad marnymi przewodnikami duchowymi wytrącającymi dusze z wzniosłych nastrojów „ciemnej kontemplacji” i często redukującymi je do „melancholii” [por. J, IV, 776-777, 780-781, 784, 787; I, 144-145], Teresa jest antykwietystką); wspomina o witalnej werwie i solidnej kompleksji, preferowanych w życiu zakonnym, a równocześnie podnosi wartość „zawieszenia myśli” i przewagi natchnienia nad pracą intelektu, do czego wszakże „potrzeba (...), aby pierwiej miłość była rozbudzona” (por. T, III, 267, 284, 289-291, 375-377, 381-382). Ma specjalną predylekcję do „modlitwy odpocznienia”, „łaski nadprzyrodzonej, całkiem niezależnej od woli i usilności naszej” (T, II, 152), do której „niczego więcej nie potrzeba, jeno cichości i nierobienia hałasu” (T, I, 234), i której sprzyja „widok pól, wody, kwiatów” (mimo rutynowych ataków na świat i zmysłowość Teresa, za sprawą proprzyrodniczych preferencji, docenienia „naoczności”, gdy pojawia się trudność z „przedstawianiem sobie rzeczy rozumem”, i promocji „podobizn”, jest, w odróżnieniu od Jana, prawdziwym ikonofilem) (por. T, I, 182). Emfaticznie objaśnia też *trzeci*, ostatni przed zjednoczeniową kulminacją, *stopień modlitwy*: „Dusza w tym stanie nie wie sama, co czynić (...). Jest to chwalebny nierozum, jest to niebieskie szaleństwo, z którego się czerpie mądrość prawdziwą; jest to dla duszy stan niewypowiedziane słodkiej pociechy”. Pogrążona w nim dusza „rozkosznym miotana [jest] zachwyceniem. Już tu otwierają się kwiaty i poczynają wonność swą wydawać” (T, I, 243).

Pochwała samotności

Przypominając opowieść Augustyna o poszukiwaniu Boga, którego w końcu „nigdzie (...) tak nie znalazł, jak we własnej duszy swojej” (T, I, 532), Teresa mocno intymizuje relację z Bogiem i wielokrotnie podnosi wartość najbardziej mimo wszystko zbliżającej ją do Niego samotności: „Często, Panie mój, zastanawiam się nad tym, że na to nieznośne cierpienie, jakim jest życie bez Ciebie, nie ma chyba innej ulgi, jeno samotność” (T, V, 154). Ostatecznie tylko samotność gwarantuje spotkanie, a niekiedy i rozmowę z Oblubieńcem. Choć nawet w *mieszkaniu szóstym* wciąż pokonywać trzeba przeszkody: „Już dusza tu niezachwiane ma postanowienie, że żaden inny nie będzie jej oblubieńcem, jeno Pan, ale jeszcze Oblubieniec, choć widzi gorące pożądanie jej, opóźnia chwilę zaślubin, aby ich jeszcze goręcej pragnęła,

aby też nieco własnej pracy i własnego dobra nałożyła dla osiągnięcia tego dobra nad wszystkie dobra” (T, III, 324). Oczekiwanie i „uczucie zupełnej samotności” sprawiają duszy ból równy „przedśmiertnemu konaniu”. Jest to jednak „ból słodki”, a z „konaniem idzie w parze wielkie uszczęśliwienie”, pozwalające powiedzieć: „Jedynym w tym stanie pragnieniem moim jest to, bym mogła umrzeć” (T, I, 280-281). Wzorem Augustyna i Teresa umieszczając Boga w duszy – „ukrywa się” On w jej „najgłębszej istocie” – Jan instruuje, że aby „Go znaleźć”, musi ona „wejść w siebie przez głębokie skupienie”. Takiemu poszukiwaniu Boga „z miłością” powinna się oddawać dusza kontemplacyjna: „Tu Go więc pożądaj, tu Go uwielbiaj, a nie wychodź Go szukać poza sobą, gdyż wówczas rozproszysz się i zmęczysz, i nie znajdziesz Go ani nie będziesz się Nim radować (...), potrzeba, abyś zapomniała o wszystkim i oddaliła się od wszystkich stworzeń; wtedy, ukryta w kryjówce twego ducha, znajdziesz Oblubieńca” (J, III, 535-536). Znow odpowiednio kwietystycznie głosi Jan pochwałę kontemplacji jako „przyjmowania” i nazywając ją „najwyższą mądrością i mową Boga”, sądzi, że nie można jej „dostać inaczej, jak tylko w duchu uciszonym, wycutym ze wszystkich pociech i poznania płynącego z rozmyślenia”. Zaleca więc duszy wprowadzanie „w całkowite ogołocenie i w możliwie jak największą samotność (...). W największym (...) spokoju i wyciszeniu winna bacznie słuchać, co mówi do niej Pan (...), gdyż pokój przemawia w samotności” (J, III, 772-774). Oblubieniec ceni samotność duszy i zarazem ją z niej wybawia. W dywagacji o „gnieździe”, czyli „odpocznieniu”, Jan wskazuje na tę dialektykę, opisując przejście od samotności jako dyskomfortu powodowanego niedoskonałością duszy wciąż jeszcze uwikłanej w świat do samotności, która uszczęśliwia: „W tej samotności duszy odnośnie do wszystkich rzeczy, w której trwa sama z Bogiem, On sam ją prowadzi, pobudza i podnosi do rzeczy boskich” (J, III, 688-689).

Bo jedna taka łza

Silne wewnętrzne poruszenie zdradzają łzy. U Teresy mogą być one wyrazem współczucia na wspomnienie męki Jezusa, przemieniając się, mocą uprzytomnienia sobie sensu Wcielenia, w łzy „słodkie” i „pociechę niosące do ducha” (T, I, 204). Mogą ornamentyzować „rzewność” po zjednoczeniu (por. T, I, 263). Lub stanowić powód dla

Pana do pocieszycielskiej interwencji: „i ulitował się nad tak wielkim łez moich wylaniem” (T, I, 183). Zalecając właściwe, wolne od histrionizmu czy niezdolnej dla niej płaczliwości, korzystanie z „daru łez”, i z lekka epatując hartem swego ducha – „nie jestem bynajmniej tkliwa z natury; przeciwnie, serce tak mam twarde, że nieraz aż mi przykro” – Teresa przyznaje się wszakże do obezwładniających wzruszeń: „Niekiedy jednak, gdy wewnątrz ogień wielki zapłonie, z serca tego, choć tak nieużytego, sączą się łzy jak z alembiku” (T, III, 369). „(...) bo jedna taka łza” – zaczyna frazę, w której chce wskazać na ważącą więcej niż „najcięższa praca tego życia” wartość łzy, jaką zareagować winniśmy na dobrze uświadomioną chwałę i poświęcenie dla nas Pana, i na naszą wobec niego niewdzięczność (por. T, I, 186-187).

Morir de amor

Miłość emblematyzuje zapewne najwyraźniej życie mistyków i rozstrzyga o specyfice ich ekspresji. W rywalizacji na miłosny ekstremizm, a także na miłosne eksperctwo (Jan potwierdza je taksonomiami i summami: *siedem piwnic* lub *dziesięć stopni schodów* miłości, *ogólne poznanie miłosne*; por. J, III, 648-649; II, 496, 499, 501-507; I, 233), mistycy odnieśliby niewątpliwie zwycięstwo nad najbardziej rozemocjonowanymi romantykami. Jan, niczym Katarzyna ze Sieny, admiratorka krwi i ognia, lubi płomienie i używa związanej z nimi metaforyki do opisanie miłosnej relacji duszy z Bogiem. Dusza objęta płomieniem, który „rani słodyczą życia Bożego”, zrazu cierpiąca w fazie oczyszczenia, w końcu „rozpływa się w miłości” (J, IV, 723). Również Teresa, mimo że spośród żywiołów preferuje wodę („Szczególnie też mam do tego żywiołu upodobanie i pilniej niż nad innymi rzeczami nad nim się zastanawiałam”; T, III, 276), wykorzystuje obraz ognia do objaśnienia predylekcji natchnionej duszy: „Rada by taka dusza, gdyby to było w jej możliwości, wynalazła sposób spłonięcia do szczętu w tym Bogu, który taki w niej ogień miłości swojej zapala” (T, III, 400). „Upalenie” duszy jest „słodkie”, tak jak „pełna uczucia błogiego” jest zadana przez nie „rana”, której pielęgnować nie można inaczej niż za pomocą ognia: „rana od upalenia miłości nie zagoi się za pomocą innego lekarstwa, tylko to samo upalenie, co ją zadaje, leczy ją, a lecząc znów ją zadaje”. Stan, do jakiego w ten sposób zostaje wyniesiona dusza, jest „najwyższym, jaki można osiągnąć w tym życiu”.

Oznacza on „substancjalne dotknięcie Boże”, powodujące upodobnienie duszy do Boga, które Jan objaśnia też sięgając po metaforę kryształu: „im więcej światła otrzymuje on, tym więcej go w sobie skupia i tym jaśniej błyszczy z powodu obfitości światła” (J, IV, 741-743, 726). Serafin, z wyobraźni Teresy przeniesiony do Janowej, dysponuje „grotem czy włócznią rozpaloną ogniem miłości”. Inspiracja duszy tą wizytą jest dogłębna: ogień „rozlewa się subtelnie po wszystkich duchowych i istotnych arteriach duszy (...). I zdaje się [jej] wtedy, że cały wszechświat jest jednym morzem miłości, w którym ona jest zatopiona, nie widząc miary ni kresu miłości” (J, IV, 743-744). Mogą wówczas pojawić się stygmaty, które są wyrazem miłosnego rozpalenia (por. J, IV, 744-745).

Teresa ubolewa, że wskutek zmyy grzechu, który „w taką niewolę podbił wolę naszą”, dusza „nie może, jakby chciała, ciągle być zajęta Bogiem” (T, I, 252). „Kochać!” pozostaje jej najważniejszym hasłem: „Miłość bowiem tylko nadaje wartość wszystkiemu” (T, V, 160). Podobnie dla Jana jest ona onnipotentnym żywiołem: „miłość nigdy nie spoczywa, lecz zawsze działa i jak ogień rozrzuca iskry na wszystkie strony” (J, IV, 723). W rankingu ludzkich dyspozycji pozwalających zbliżyć się do Boga miłowanie sytuuje się najwyżej: „nie o to nam chodzić powinno, byśmy dużo rozmyślały, jeno o to, byśmy dużo miłowały”. Pragnienie podobania się Bogu i nieobrażania Go są „znakami prawdziwej miłości”: „skoro myśl na chwilę się od nich odwróci, wszystko już jest stracone” (T, III, 270). Tak samo sądzi Jan: „I choćby dusza wzniosła się do najwyższego poznania Boga, do kontemplacji i odkrycia wszystkich tajemnic, jeśli nie ma miłości, «nic jej to nie pomoże» (1 Kor 13, 3) do zjednoczenia z Bogiem. (...) Nie ma bowiem działania pożyteczniejszego i konieczniejszego nad miłowanie” (J, III, 587, 662). Wzajemne oddanie w miłosnej relacji duszy z Bogiem postulowane jest jako absolutne (por. J, III, 676). Teresa gani w tym kontekście naszą podejrzliwość i małoduszność: „tak mało jesteśmy świadomi miłości Bożej i tak mało sposobni do miłowania Boga, iż zdaje się nam rzeczą niepodobną, by dusza mogła tak poufale obcować z Bogiem i takich z Nim używać rozkoszy”. Piętnując swój niegdysiejszy lęk przed miłowaniem, stwierdza, że jego rozkosze staną się nam dostępne pod warunkiem całkowitego zawierzenia Oblubieńcowi (por. T, IV, 95-96). I przypomina, że „nie ma takiej rzeczy, która niepodobną by się zdała temu, kto miłuje” (T, IV, 122). Pragnąc radować się z

Umiłowanym „w oddaleniu” – „miłość jest zjednoczeniem dwóch osób samotnych, które wobec tego chcą się udzielać sobie w samotności” (J, III, 690) – dusza usiłuje nadać tej relacji nieosiągalną, ale mobilizującą ją wciąż równowagę: „nie jest zadowolona, jeżeli nie czuje, że tak miłuje Boga, jak jest przez Niego miłowana. W tym stanie zaślubin duchowych, o których tu mówimy, nie ma jeszcze tej doskonałej miłości, jaka będzie w chwale wiecznej, lecz jest jej żywy obraz czy odbicie, i to tak doskonałe, że trudno to wyrazić” (J, III, 701). Zwrotność miłosnej relacji tak czy inaczej jest faktem: „ale tak mi się zdaje, że miłość jest to strzała, którą wola wypuszcza, a która, jeśli ma cały rozpęd i siłę, do jakich jest zdolna, to jest, jeśli jest swobodna od wszelkich rzeczy ziemskich i Bogiem tylko napełniona, nie może nie trafić w cel swój, którym jest serce Boga. Za czym, utkwivszy w tym sercu Bożym, które jest miłością samą, od niego z wielką korzyścią (...) powraca do tego, który ją wysłał” (T, IV, 142). Chociaż inicjatywa i przewaga pozostają w niej po stronie miłościwego i hojnego Pana; Jezus odpowiada na zapęły miłosne oblubienicy, które sam w niej zaszczerpił: „Widzi On (...) tę duszę wyzutą z siebie dla Jego miłości tak, iż sama siła miłości odjęła jej rozum i wszystkie inne władze, aby Go więcej jeszcze miłować mogła; miałaby więc nie oddać siebie tej, która Jemu cała siebie oddaje? To być nie może; nie zniosłoby tego wspaniałomyślne Jego serce. (...) bo niepodobna, by taka miłość boska poczęła się z tak niskiego źródła, jakim jest miłość moja. (...) O mój Boże, własna to sprawa Twoja! Ty, prawdziwy Miłośniku mój, pierwszy wszczynasz tę nawalność miłości!” (T, IV, 144; V, 178).

Bóg *rozkochuje* nas w sobie przez to, że sam rozkochuje się w nas: „udzielając duszy swej łaski, czyni ją tym samym gotową i zdolną do przyjęcia Jego miłości” (J, III, 678). Niekiedy wydaje się, iż rozkochuje nas i strzeże tego uczucia prawdziwie namiętnie. Kiedy miłosne rozjątrzenie oblubienicy osiąga szczyty, Pan „dolewa jeszcze oliwy do tego ognia” (T, III, 406). Teresa, doświadczona w zakresie wzniosłej komunikacji, nie wzbrania się nawet przed docenieniem zazdrości Umiłowanego: „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” (T, II, 115). Przyjmuje też – w *mieszkanu siódmym* – poselstwo od Pana, otrzymuje od Niego „list miłosny” (T, III, 430) i odbiera „słowo, pełne szczególnej czułości i niewypowiedzianej

łaskawości” (T, I, 130). Chcąc nazwać tę intymność, Jan odwołuje się do najdosłowniej rozumianej „jedności”: „Miłość może być doskonała dopiero wówczas, gdy kochający się dojdą do takiej jedności, że się przemieniają niejako jeden w drugiego”. Dopiero w takim zespoleniu dusza zyskuje „zdrowie”, tak jak wtedy, gdy „nie ma w sobie nic z miłości, jest umarła” (J, III, 577). Jako tak obdarowująca miłość koreluje się z oderwaniem i abnegacją – dusza miłością pochłonięta „nie zajmuje się obcymi sprawami (...) pozostaje w *niewiedzy rzeczy* przedtem znanych” (J, III, 653), „miłuje Boga ponad wszystkie rzeczy”, aprobeuje „ogłoszenie i wyzbycie się wszystkiego” (J, III, 653; I, 780). Wzmaga się trawiący ją poryw, aż po ewokację alternatywy: albo miłosne zaspokojenie, albo śmierć (por. J, IV, 766). Życie okazuje się dla duszy zawadą w miłości – „boleje [ona], że życie tak kruche, w śmiertelnym ciele, może przeszkadzać jej w radowaniu się życiem tak trwałym, prawdziwym, rozkosznym, jakie ma w Bogu z natury i przez miłość” (J, III, 564). Dusza graduacyjnie miłością dręczona – odpowiednio do trzech rodzajów wzrastającego poznania pojawiają się trzy miłosne „udręki”: „rana”, „rozdarcie duchowe”, „umieranie z miłości” – w końcu sytuuje się na tym trzecim poziomie i „umiera [wówczas] dlatego, że nie może umrzeć z miłości” (J, III, 559-560). Wszelako, jakkolwiek zabsolutyzowana, a przez to relatywizująca miłości umieszczone w czasie (por. T, IV, 146), miłość do Boga oferuje niezrównaną gratyfikację: Oblubieniec „tę ma wyższość nad wszystkim, cokolwiek miłować można na tej ziemi, że miłując Go, mamy pewność niezawodną, że On nas miłuje” (T, II, 205).

Ta miłość żarliwa, i z nadwyżką szczodrości odwzajemniana – „wyrrywająca duszę ze świata”, synonimiczna wobec „konania”, przywołująca śmierć: nie byłaby ona duszy „przykra, przeciwnie, byłaby największą dla niej pociechą, bo tego tylko pragnie. O, jakże szczęśliwa byłaby to śmierć, ponieść cios śmiertelny z ręki takiej miłości!” (T, IV, 147) – nie dewaloryzuje jednak miłości bliźniego. Chociaż nostalgicznie przywołuje intymność obcowania z Bogiem, wyzwalającą z „męki, jaką sprawia konieczność przestawiania ze stworzeniami i opuszczania dla nich samotnej ze Stwórcą rozmowy” (T, V, 154), Teresa pamięta o dwu niezbywalnych Boskich żądaniach i podnosi empatię wobec bliźniego do rangi miernika miłości: „Od nas Pan tylko dwóch rzeczy żąda: byśmy miłowali Jego i byśmy miłowali bliźniego (...). (...) bo czy kochamy Boga tak, jak należy, tego, mimo

wielu wskazówek potwierdzających, że Go kochamy, na pewno jednak nigdy wiedzieć nie możemy; ale łatwo jest poznać, czy kochamy bliźniego. (...) gdyby między nami zabrakło tej miłości, całe nasze życie duchowe poszłoby wniwecz” (T, III, 313, 316). Mimo żaru, jaki łączy z miłością, nie pozwala, by wynosiła ona w regiony, w których błogość kazałaby zapomnieć o „Człowieczeństwie Chrystusa”. Kwietystyczne zapały są dla Teresy podejrzane: „Nic wspólnego nie mieć z ciałem i z żadną rzeczą cielesną, wiecznie płonąć jednym nieprzerwanym nigdy zapalem miłości, to rzecz duchów niebieskich (...)” (T, III, 376). Ale też, z drugiej strony, prawdziwą nie jest dla niej miłość zmysłowa czy też, ściślej biorąc, miłość z domieszką namiętności, które typują, wyróżniają, selekcjonują: „Gdzie bowiem miłość jest prawdziwa, dążąca do miłości Bożej, tam wola nie powoduje się żadną namiętnością”. Siostron, okazującym niekiedy słabość w tym względzie i ryzykującym „rozstrojeniem wewnętrznej harmonii duszy”, zaleca: „Najlepsza na to rada, starać się wcale o tym nie myśleć ani się troszczyć o to, czy kochasz, czy nie kochasz. Czujesz, że kochasz? Więc kochaj i bądź spokojna” (T, II, 26, 29). Domaga się też, by w horyzontalnych relacjach nie popolitować „czułości”, które warto raczej zachować „do rozmowy z Panem” (T, II, 46). Dusze wzniosłe, objaśnia, kochają to, co nieprzemijające: „Pomijając ciało, wzrokiem duchowym sięgają do duszy tego, kogo miłują i patrzą, czy jest w niej co godnego miłości; jeśli znajdą w niej choćby tylko jaki zaród dobra i cnoty, choćby jaką skłonność i usposobienie wewnętrzne, z którego da się może wydobyć miłość Bożą (...), wtedy dla dobra tej duszy żadnego trudu nie żałują, i nie ma takiej ofiary, której by ohotnie z siebie nie uczyniły, dla pozyskania jej Bogu”. Takie dusze pryncypialnie niełatwo zwieść czy uwieść „urokiem znikomych blasków”. Potrafią one zdemaskować zabiegi innej duszy podszyte niepoważną intencją: „Widzą, że dusza ta nie dąży z nimi do jednego celu, że zatem niepodobna, aby była między nimi miłość trwała i skończy się ze śmiercią tam, gdzie nie ma zachowania przykazań Bożych i obie strony rozejdą się na zawsze w przeciwnych kierunkach” (T, II, 40). W relacji z *innym* dusza subtelna obawia się zwłaszcza jego zguby na wieki i zabiega o jego przyszłą chwałę, relatywnie mało troszcząc się o siebie i orientując ku substytucji: „Bo to chwilowe rozłączenie, które sprawia śmierć, niczym jest w jej oczach; ona miłuje w Bogu i dla Boga, więc i w tym, kogo miłuje, nie przywiązuje się do tego, co w nim jest znikomego, co lada

powiew wiatru wyrwie jej z ręki, czego, choćby chciała, zatrzymać nie może. Jest to, powtarzam, miłość w najmniejszej mierze dbająca o siebie; o to jedynie dba, by tę duszę, którą kocha, ujrzała bogatą w dobra niebieskie. Taka miłość warta jest zwać się miłością, nie one mizerne miłostki, nie mówię już grzeszna, od których niech nas Bóg uchowa. (...) Jest to miłość zupełnie bezinteresowna, podobna do tej, jaką nas miłował Chrystus. Dlatego też ci, którzy dojdą do tego stanu i tego stopnia miłości, tyle wokoło siebie czynią dobrego. Dla siebie tego tylko pragną, by mogli wziąć wszystkie bóle i ciężary drugich” (T, II, 41, 42). W duszy tak heroicznej tkwi jednak potrzeba wymiennej empatii i przymierza: „Wielkie to szczęście dla zranionego miłością Bożą, gdy spotka drugiego takąż ranę w sercu swym noszącego” (T, I, 453).

Śmierć wytęskniona

Miłosny poryw ku Bogu z konieczności przekracza temporalne granice i owocuje u mistyków dezynwolturą wobec śmierci. Doprowadzona „życiem w wiecznej szczęśliwości”, pragnieniem „oglądania Boga”, dusza dąży do wyrwania się ku „doskonałemu życiu duchowemu”, które „osiąga się dopiero przez śmierć naturalną”. Orientując się cała na życie „życiem Boga”, dusza namiętnie inwestuje w śmierć, która „zamieniła się w życie” (J, IV, 753-754). Westchnienie Teresy ilustruje tę mortalną determinację: „Widziałam siebie umierającą z pragnienia oglądania Boga, a nie wiedziałam, gdzie szukać tego życia jak chyba w śmierci” (T, I, 382). Dla duszy rozmiłowanej w Bogu – która „żyje raczej w życiu wiecznym niż doczesnym, gdyż więcej żyje tam, gdzie miłuje, niż tam, gdzie żyje” - śmierć nie jest straszna ani gorzka, lecz entuzjazmuje i zapowiada radość: „Dusza zatem uważa śmierć za przyjaciółkę i oblubienicę, a na jej wspomnienie cieszy się jak na dzień swych zaślubin i wesela” (J, III, 575, 576). Umierając z miłości, a nie mogąc umrzeć, boleje nad „przedłużaniem się życia ziemskiego” (J, III, 563), egzaltuje się tamtym światem – „wszystka myśl (...) rozkosznie się zatapia w tej rajskiej krainie” (T, I, 498) – niecierpliwie wyczekuje śmierci (por. T, I, 242), bez ogródek błagając Boga o jedyne wybawienie: „odłącz mnie, Panie, od tego świata (...), zabierz mię z niego!” (T, I, 245).

Owszem, pojawiają się też u Jana i Teresy wypowiedzi o śmierci nieco bardziej utemperowane. Teresa uznaje istnienie spontanicznego

strachu przed śmiercią – „mimowolnego odruchu ułomnej natury” (T, III, 410) – a wyobrażoną, gwoli pedagogicznego rezultatu, zbyt gorliwą akolitkę nawołuje, by, w imię ziemskich zasług, uśmierzała pragnienie umierania, „mówiąc sobie na przykład, że dłużej żyjąc, więcej się przysłuży chwale Bożej, że może otworzy oczy jakiej duszy zbłąkanej, która by bez niej zginęła etc.” (T, II, 99). Z kolei Jan, wyrażając skądinąd pewność, że olśniona pięknem Boskiego majestatu dusza „poniosłaby z radością tysiące najboleśniejszych śmierci”, zastrzega: „dusza pragnąc, by jej Bóg *zadał śmierć widokiem swej piękności*, czyni to warunkowo i dlatego tylko, iż czuje, że inaczej nie może Go ujrzeć. Bo gdyby bez tego mogła Go widzieć, nie prosiłaby o śmierć, gdyż pragnienie śmierci jest niedoskonałością naturalną” (J, III, 574). Uzasadnienie dla miłosnego impetu, który przywołuje śmierć, może też być quasi-doktrynalne; Jan łączy pragnienie rozstania z tym światem i ujrzenia Boga twarzą w twarz z apologią tajemnicy Wcielenia, umożliwiającej „wejście w *gęstwinę* Bożej Mądrości” (J, III, 695-696). Teresa, pragnąca poświęcenia dla Boga i domagająca się cierpień – „Kto szczerze i naprawdę zaczął służyć Bogu, ten, sądzę (...), nic mniejszego oferować Mu nie może, niż tę trochę życia swego. (...) będzie pragnął umrzeć dla Niego i ponieść męczeństwo” (T, II, 61) – waha się jednak niekiedy w sprawie tempa umierania; to chce umrzeć, to nie chce, to znowu chce; bo pożąda spotkania z Panem („Śmierć bynajmniej nie jest jej straszną, przeciwnie, przedstawia jej się jako słodkie zachwycenie”) i zarazem pragnie gorliwie służyć Mu tutaj: „już nie tylko nie chce umrzeć, ale raczej chciałaby najdłuższe lata żyć w najsroźszych cierpieniach, byleby przez nie mogła oddać chwałę Panu, choćby w rzeczy najmniejszej” (T, III, 428-429).

Ostatecznie jednak miłosno-mortualny poryw wydaje się przeważać nad obiekcjami. Alternatywa jest faktycznie u Teresy koniunkcją: „O Chwało moja, czyń, co chcesz: albo potęguj ból duszy, mnożąc w niej miłość, albo od razu połóż mu koniec i zabierz mię do siebie! O śmierci, śmierci, nie wiem, jak można bać się ciebie, kiedy w tobie jest życie!” (T, V, 161). Rozmyślając nad „bojaźnią śmierci”, Teresa wyznaje, że kiedyś „miała ją bardzo wielką”. Dokonała się w niej jednak przemiana: „Dziś, dla duszy wiernie służącej Bogu, śmierć wydaje mi się rzeczą najłatwiejszą w świecie, skoro przez nią dusza widzi siebie w jednej chwili wyzwoloną z tego więzienia i przeniesioną na odpocznienie” (T, I, 498). Z tego nowego poziomu dobiega eksklamacja:

„Nie rozumiem, jak można kochać to życie, tak ze wszech miar niepewne!” (T, I, 154). I podszyte niepokojem pytanie: „Co mi po życiu, gdybym miała przez nie co dzień bardziej zasługiwać sobie na śmierć wieczną?” (T, II, 171). Teraz dusza – wolna od pożądań, oderwana od rzeczy, „już przygotowana, przysposobiona i mocno *oparta na swoim Oblubieńcu*” – zdolna jest „przejsć przez pustynię śmierci” i przedstawiając Oblubieńcowi „pięć rzeczy” potwierdzających jej gotowość, przynagla Go, by „dokonał już tego dzieła” (J, III, 711-712).

Jest już może zresztą dość znużona. Jak Jezus według Teresy – „bo jak był znużony tym życiem, jasno to widzimy z tych słów, które w czasie Ostatniej Wieczerzy rzekł do Apostołów” (T, II, 212) – czy jak ona sama, kiedy na końcu *Żywota* występuje z dyskretną lamentacją: „opanowuje mię ogólna jakaś obojętność i ciemność wewnętrzna; może to wskutek wielkich (...) cierpień, których często doświadczam” (T, I, 539); lub kiedy na końcu *Drogi doskonałości* wypowiada swoje *Ich habe genug*: „Nie mam tu na myśli prośby o skrócenie cierpień, ale ponieważ tak źle żyłam, lękam się żyć dłużej i nużą mnie te ziemskie troski. Ci, którzy choć w cząstce jakiej zakosztowali pociech Bożych, pragnęliby oglądać je już w zupełności. Pragnęliby już wyjść z tego życia, gdzie tyle różnych zawad tamuje im swobodne używanie tak wielkiego dobra. (...) O, zaprawdę, jakże mało znajduje zadowolenia w tym życiu ten, kto już zaczął cieszyć się Bogiem i kto już ma w duszy swojej królestwo Jego” (T, II, 214). Bodaj tylko tak w znużenie i tęsknotę uposażona mogła napisać dwa poematy z czysto brzmiącymi w jej ujęciu refrenami: „*Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę*” i „*Już, Panie, umrzeć chcę*” (por. *Poezje*, 232-234, 240-243).

Zjednoczenie, czyli dusza przywrócona sobie

W *zjednoczeniu* „już nic poza Bogiem nie może przynieść pociechy”; aby je osiągnąć, dusza, według Bonawentury, „musi upodobnić się do dziewięciu chórów anielskich”, działając równocześnie w trzech rytmach: „*ascensus* (wznoszenie się do Boga), *descensus* (zstępowanie do własnego serca i odbiór oświeceń Boskich), *regressus* (ustępowanie miejsca Bogu)” [Gogacz 1985, 173]. Szczytem osiąganym w trakcie wędrówki, jaką odbywa pobożny chrześcijanin, wspomagany narastającą łaską, aż po eteryzujące naturalny podmiot charyzmaty Ducha Świętego, pozwalające obdarowanemu „zrozumieć

objawione prawdy o istocie Boga” lub wprost stwierdzić Go w sobie - „Bo i my także byliśmy pierwotnie wizerunkiem Boga, i powinniśmy stać się nim z powrotem” [Weil 1986, 145]– byłaby komunikacja z Bogiem.

Niepewność instygująca tęsknotę

Mistycy konfrontują się tutaj z ortodoksyjną wykładnią o jej aproksymacyjnym tylko charakterze na ziemi i jej dopełnianiu się w niebie pod postacią uszczęśliwiającego *ogłądania*, bycia „twarzą w twarz”. Jan uznaje, że dolą wyznawcy w rzeczywistości temporalnej jest napięcie permanentnego dążenia „ku największej głębokości Boga” (J, IV, 725). Nawet najsubtelniejsza bliskość z Bogiem w tym życiu nie jest poznaniem jego istoty. Duszy pozostaje „uważać [Go] za ukrytego i jako ukrytego szukać, wołając: *Gdzie się ukryłeś?*” (J, III, 534). W relacjach z Bogiem udziałem człowieka na ziemi jest niepewność. Nawet Teresa doświadcza sporadycznego, ale intensywnego niepokoju: „Czasem tylko, ale rzadko, bardzo ją dręczy obawa postradania Boga. (...) Skąd mogę wiedzieć, że nie jestem odłączona od Ciebie? O biedne moje życie, że musisz żyć w takiej niepewności, nie mogąc mieć bezpieczeństwa w rzeczy tak nieskończenie ważnej!” (T, III, 374; V, 154). Ani przeżywanie z Nim „nadzwyczajnej łączności” nie powinno wpędzać w dumę z wyróżnienia, ani doświadczenie „oschłości, ciemności i osamotnienia” nie powinno deprymować. Sięgając po passus z 9. rozdziału Koheleta („Nie wie człowiek, czy jest miłości czy nienawiści godzin przed Bogiem”), Jan przypomina, że w gruncie rzeczy „ani przez jedno, ani przez drugie [dusza] nie może z pewnością poznać, czy jest w Jego łasce czy nie” (J, III, 534). Co prawda, ta poznawcza bariera jest w mistyce labilna; mamy w niej bowiem do czynienia z dialektyką momentów poszukiwania, ukrycia i znajdowania. Sprawę ułatwia i komplikuje to, że Bóg – iście dialektycznie – jest omnipotentny i zarazem ma „schronienie” w naszej duszy. Zalecenie, by tam „szukał Go z miłością człowiek kontemplatywny”, nie anuluje napomnienia: „Wiedz jednak, że chociaż jest w tobie, to jednak pozostaje tam ukryty” (J, III, 535-536). Wszystkie te perturbacje nie powodują wszakże u mistyka rozprężenia czy indyferencji ani nie grożą nihilizmem. Postawa mistyczna jest klarowna, pryncypialna i umożliwia osiągnięcie celu. Zasadza się na ascetycznym wyrzeczeniu, dezawuacji światowego blichtru i dystansie

wobec ambicji poznawczych. Promulgowana przez mistyków miłość jest korelatem tej negatywności. Jan stwierdza: „Kto Go kocha prawdziwie, w żadnej rzeczy nie znajduje zadowolenia, tylko w Nim samym” (J, III, 539); i zaleca duszy wyczekującej spotkania z Oblubieńcem: „Szukaj Go przez wiarę i miłość, nie zadowalając się żadną inną rzeczą i nie pragnąc niczego posiadać czy poznać poza tym, co musisz z konieczności. Te dwie cnoty są przewodnikami ślepego i zaprowadzą cię tam, gdzie sama nigdy byś dojsć nie mogła, czyli do tego ukrycia, gdzie Bóg przebywa” (J, III, 537). W końcu skrywanie się Boga uznać można za aprobowaną przez samoświadomą i pokorną duszę jego właściwość: „im mniej kto pojmuje Boga, tym więcej zbliża się do Niego” (J, III, 538). Albo nawet, w bardziej podejrzliwym ujęciu, za postulat duszy: tylko ukrycie chroni wzniosłość przed redukcją do rzeczy; i zapobiega redukcji ludzkiego serca do trywialnej instancji zadowolającej się rzeczami: „Serce zaś nie może się zaspokoić czymś mniejszym niż Bóg” (J, III, 687); eteryczny Bóg ocalałby w ten sposób rewindykujące człowieka „tęsknotę” i „wzdychanie”.

Widzieć tu i teraz

Chociaż mistycy wiedzą, że trzeba czekać, to skądinąd czekać nie mogą. Przestrzegając przed rozjątrzanym pragnieniem i wzywając do pokory, ciągle jednak folgują swemu miłosnemu impetowi. Ulega mu nawet kostyczny Jan, ujawniając neodpartą inklinację duszy: „(...) prosi Go wprost (...), by się jej ukazał i oddał całkowicie. (...) Wola bowiem nie zaspokoi się niczym mniejszym niż widok Jego i obecność, niż Jego oddanie się w pełnej i doskonałej miłości. (...) Dusza bowiem prawdziwie kochająca Boga nie może znaleźć zadowolenia i zaspokojenia, dopóki Go rzeczywiście nie posiadzie”. – „(...) nie chciej już odtąd, bym miała tylko to skąpe poznanie Ciebie, które mi dają rozum i zmysły, będące jakby *zwiastunami*. To poznanie bowiem jest dalekie od tego, co pragnę wiedzieć o Tobie i jest od tego odmienne. (...) Chcę Cię całego, a oni nie umieją i nie mogą wyrazić Ciebie całego, bo żadna rzecz na ziemi czy na niebie nie może dać duszy tego poznania, jakie ona pragnie mieć o Tobie. W rezultacie nie zaspokoją mojego pragnienia. Bądź zatem Ty sam, zamiast nich, posłańcem dla mnie i samą wieścią!” (J, III, 557, 558). Zarazem mistyk zna cenę kontemplacji umożliwionej przez najwyższe porwanie: „Dusza pragnąca zagubić się

w wielkości swego Boga, którego miłość owładnęła i zraniła jej serce, nie mogąc już znieść udręki, błaga Go (...) już nawet wprost, by odsłonił jej i ukazał swą piękność, czyli swą boską istotę. Prosi, aby tym widokiem zadał jej śmierć i odłączył ją od ciała, w którym pozostając nie może Go widzieć ni radować się Nim tak, jak tego pragnie” (J, III, 572). I nie waha się prosić o spełnienie warunku uszczęśliwiającego widzenia: „(...) gdy tak wielką jest rozkosz oglądania Twego bytu i piękna, że nie może znieść jej dusza moja i muszę umrzeć, skoro ją zobaczę, *zadaj mi śmierć widokiem Twej piękności*” (J, III, 574).

Zawierzenie i zatrata

Żywiołem instygującej duszę komunikacji jest miłość. Im więcej miłości, tym głębsze zjednoczenie z Bogiem, sądzą Teresa i Jan. To miłość sprawia, że zgadzają się ze sobą wola duszy i wola Boga. Zjednoczenie opiera się na absolutnym zawierzeniu: dusza „widzi i rozumie bowiem, że lepiej wie Pan, co czyni, niż ona wie, czego pragnie” (T, III, 311). Jan uznaje za warunek wyższego, *nadprzyrodzonego* (a nie tylko *substancjalnego, naturalnego*, określanego przez konieczny udział Boga we wszelkim stworzeniu) zjednoczenia to *upodobnienie*, wymagające od duszy *ogołocenia*, jej świadomej i ochoczej rezygnacji „ze swych czynności i sprawności, to znaczy ze swej wiedzy, ze smakowania i odczuwania” (J, I, 197). W miłosną relację z Bogiem wejść może tylko dusza przeobrażona, czysta, wolna od „zmazy niedoskonałości”, czyli odwrócona od świata i swych starych upodobań. By objaśnić rolę jej autoeksterminacyjnej inicjatywy, Jan posługuje się porównaniem Boga do słonecznego promienia, a duszy do szklanej tafli (por. J, I, 198-199). Promień tak samo oświeca tafelę brudną i matową, jak przejrzystą, ale przebić może się tylko przez tę drugą: wymogiem zjednoczenia jest więc ogołocenie i zaangażowane *uczestnictwo* duszy: „W zjednoczeniu tym ma dojść dusza do miłowania wszystkimi swymi siłami, pożądaniemi duchowymi i zmysłowymi, jakie w niej są. Tego zaś nie mogłaby osiągnąć, gdyby one zwróciły się do jakiegokolwiek innej rzeczy” (J, II, 478). W języku *niewiedzy*, jakim chętnie operuje w *Księdze życia* („Jaka jest istota i jaki sposób tego, jak zwykle je zowią zjednoczenia, tego wytłumaczyć nie umiem”), Teresa wskazuje na tę samą ekskluzywną podmiotowej autonomii: „w tym zupełnym zjednoczeniu wszystkich władz z Bogiem dusza – póki jest w tym stanie

– nie może, chociażby chciała, zająć się czym innym, a jeśli może, nie jest to już zjednoczenie” (T, I, 255).

Oparte na zmysłowym wyrzeczeniu, dostępne tylko po efektywnym przejściu przez jeszcze boleśniejszą *noc ducha* – w końcu „szczęśliwą”, bo „zaciemnia [go ona] tylko w tym celu, aby dać mu światło odnośnie wszystkich rzeczy” (J, II, 469) – zjednoczenie, czyli apogeum miłości, jest najwyższym celem chrześcijańskiej peregrynacji, opisaney przez Jana jako sygnująca szczyt i wzniosłość „droga na Górę Karmel”. Podobnie jako sens i wartość życia widzi zjednoczenie Teresa: „w tym życiu nie proszę Cię, Panie, jeno o to, byś mię pocałował «pocałunkiem ust Twoich» i tak mię (...) do siebie przywiązał, iżbym nigdy już nie zdołała, odłączyć się od tego zjednoczenia z Tobą! (...) Jeśli nie żyję zjednoczona z Tobą, cóż jestem warta? Jeśli choć na krok jeden odejdę od Boskiego Twego Majestatu, dokąd zajdę?” (T, IV, 128, 134). Co prawda, niekiedy mówi o nim pobożnie i przykładowo (warunkiem zjednoczenia jest miłość Boga i bliźniego), niekiedy zaś artykułuje je, ekstremistycznie, jako „odejście od siebie i pochłonicie w Bogu” (T, IV, 142), jako czystą miłosną zaturę: „Widzi On bowiem tę duszę wyzutą z siebie dla Jego miłości tak, iż sama siła miłości odjęła jej rozum i wszystkie inne władze, aby Go więcej jeszcze miłować mogła (...). Wie tylko, że miłuje, ale w jaki sposób miłuje i co to jest, co miłuje, tego nie rozumie. (...) Jakże rozum może pojąć taką miłość, tak prawdziwie ukrytą w Bogu i z Bogiem złączoną? Światło jego tak wysoko nie sięga, i wzrok jego w tej tajemnicy się gubi” (T, IV, 144). Odróżniając „modlitwę odpocznienia”, jeszcze poniekąd zmysłową, od zjednoczenia, Teresa wskazuje na jego totalny i nadprzyrodzony charakter: „już nie usta, jak dziecko u piersi matki, wchłania w siebie boski ten pokarm, ale go znajduje już gotowy we wnętrzu swoim, choć pojąć nie zdoła, jakim sposobem Pan go tam wprowadził” (T, II, 154). W *zjednoczeniu* dusza wznosi się na najwyższy, czwarty poziom modlitwy, czyli, sięgając do akweniczej metafory Teresy, najbardziej efektywny sposób *podlewania ogrodu*- „za pomocą deszczu obfitego” (T, I, 196).

Skaza letniości

Choć słodczy zjednoczenia z niczym nie da się porównać – dusza „żyje samą tylko wolą, całkowicie pogrążona w tej słodkości, obecnego z nią Boga. (...) I to jest właśnie to, o co chodzi według mego

założenia, a co wyraża oblubienica mówiąc, że zostały jej dane piersi Oblubieńca o zapachu wspanialszym niż najlepsze pachnidła” (T, IV, 130) – to u Jana miłosna kulminacja obwarowana jest trudnymi warunkami i wymaga finezji: „Jedna bowiem skłonność uczuciowa lub jakaś jedna poszczególna rzecz, do której duch się przywiązuje aktualnie czy habitualnie, wystarczy, by jej przeszkodzić w odczuciu tego delikatnego i wewnętrznego smaku ducha miłości” (J, II, 469). Nie może więc dziwić nieduża liczba beneficjentów zjednoczenia. Wymaga ono dzielności, nieczęstej na tle popularnego konformizmu i kunktatorstwa. Teresa, w wielu miejscach piętnująca je bezwzględnie, promująca „bohaterskie czyny zaparcia i poświęcenia siebie” (T, IV, 118), w *Podnietach* eksponuje dystans między żalnymi preferencjami człowieka a szczodrością Boga, która, szczęśliwie, jest dla niektórych farą: „jakże niskie są nasze pragnienia w porównaniu z nieograniczoną hojnością Twojej wielmożności! Jakże poziomo słaniałyby się dusze nasze, gdybyś Ty, Panie, w udzielaniu łask ograniczał się do miary naszej prośby!” (T, IV, 139). Jest pogromczynią „umiarkowania i roztropności”, ulubionych cnót asekurantów: „W zasadzie mają postanowienie i gotowość cierpienia dla miłości Boga (...), ale gdy się zdarzy jaka sprawa ważna, w której chodzi o sprawę Bożą, u nich (...) wypływa na wierzch wzgląd na własny interes.(...) Nie pochłania w nich tej roztropności ludzkiej, jak pochłaniał w Apostołach, wielki ogień miłości Bożej i dlatego ten płomień ich mało grzeje. (...) tak dalece świat na nich wpływ swój wywiera, tak dalece poszły w zapomnienie sprawy doskonałości chrześcijańskiej i wielkie one ogniste uniesienia i zapały Świętych. (...) Nie zabijają się one [dusze] surowościami (...), bo rozum mają rozważny i chłodny, a miłości takiej, która by je wyżej uniosła nad rozum, nie ma w nich. Wolałabym jednak, żeby ją miały; nie poprzestawałyby wówczas na takim ściśle obliczonym sposobie służenia Bogu, i przekonałyby się, że idąc wciąż takim krokiem akuratnie odmierzonym, nigdy do końca drogi nie dojdą. Zdaje się im bowiem, że postępują naprzód, ale w rzeczy samej tylko się męczą (...), i wielkie to jeszcze będzie szczęście, jeśli nie zabłądzą” (T, IV, 118; I, 247, 360; III, 260-261). Naszą skłonność do mieszania „przywiązań ziemskich” z pragnieniem „pociech duchowych” komentuje: „To chyba nie uchodzi i jedno nie zgadza się z drugim” (T, I, 194). Odmowa kolaboracji ze standardem światowości i poświęcenie wydają się jej prawdziwymi wartościami w perspektywie enigmatycznego życia: „na

jakie niebezpieczeństwa wystawia siebie dusza nie mająca odwagi stanowczego i zupełnego oderwania się od wszystkich rzeczy tego świata; i jak wiele oszczędziłaby sobie upadków i zgryzot, gdyby się na tę odwagę zdobyć chciała. (...) Ale jakie, pytam, może być większe szaleństwo nad to, gdy człowiek na takim roztroprnym uchylaniu się od wszelkiej ofiary strawi to krótkie i marne jak sen życie doczesne?" (T, IV, 115, 125). Koncyliującym przeciwieństwa – czyny przyjemne ludziom i Bogu – wyjaśnia, skąd ich niepokoje i idiosynkrazje: „Nie chwytają się oburącz krzyża, tylko go wloką za sobą i dlatego krzyż je dręczy i męczy, i serce im rozdziera" (T, IV, 117). Zgubne wahania i przeszkody zniosłaby mężna decyzja o wyrzeczeniu się siebie¹: „Zbytńo dziś miłujemy samych siebie, zbytńia dziś roztropność i ostrożność nasza, byśmy snadź w czymkolwiek praw naszych nie uronili. O jakże wielki to błąd nasz! Niechaj Pan w miłosierdziu swoim raczy nas oświecić, byśmy nie wpadli w takie nieszczęsne ciemności!(...) Z powodu tego wyrachowania, jakim kierujemy się w służbie Bożej, wszystko nam się staje zawadą, bo wszystkiego się boimy. (...) Tym samym, że nie umiemy się wyrzec siebie, sami sobie czynimy drogę uciążliwą i trudną, wszędzie nosząc z sobą ciężkie brzemie własnej nędzy swojej; gdy przeciwnie ci, co mężnie zwyciężyli samych siebie, swobodnie i lekko wstępują ku mieszkaniom wyższym"(T, III, 320, 261-262). By w końcu dotrzeć do *mieszkania siódmego*, w którym dusza w przymierzu z Oblubieńcem zaznaje prawdziwego pokoju: „On sam z duszą samą, a dusza z Nim cieszą się w najgłębszym milczeniu. (...) Tu łania zraniona w obfitości znajduje zdroje wód, których pragnęła" (T, III, 431-433).

Radosne wyniszczenie

Jan wierzy w oczyszczającą i umacniającą wartość „wewnętrznych i zewnętrznych utrapień”, które uznaje za wyróżnienie i znak pochodzącej od Boga chlubnej nominacji (por. J, IV, 750-752). Miłosny zapał *de facto* oznacza u niego *wyniszczenie*, czyli zgodę na

¹ Dopingując duszę, Teresa nie zapomina nigdy o jej wspieraniu przez łaskę: „pozostawia [ona] w duszy takie męstwo serca, że gdyby jej ciało dla miłości Boga poszarpano na strzępy, wielkie miałyby z tego wesele. Tu się rodzą bohaterskie obietnice, postanowienia i gorącość pragnień świętych; tu dusza poczyna brzydzić się światem i jasno widzieć jego marność" (T, I, 263).

spotkanie z nicością: „im więcej się ktoś wyniszczy dla Boga w swej części zmysłowej i duchowej, tym więcej się z Nim zjednoczy i tym większego dzieła dokona. A jeśli ktoś dojdzie mężnie do tego całkowitego *nic*, które jest najgłębszą pokorą, dokona się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy i najwyższy stan, jaki można osiągnąć w życiu” (J, I, 207). Efekt ten można też określić jako „*przeobrażenie w Boga przez miłość*” (J, III, 648), przebywanie przez duszę w „*piwnicy*”² lub *przebóstwienie* duszy, jej stawanie się Bogiem. Oczywiście tylko „*przez uczestnictwo*”, jako że *substancjalne* zjednoczenie „dopełni się całkowicie w życiu przyszłym”³. Chociaż osiągnięty przez duszę w życiu ziemskim „*stan doskonały*” jest już „wyraźnym zadatkem i przedsmakiem” zaświatowej harmonii (por. J, III, 705-707). Stanowi ona idealny wzór dla tego, co tutaj realizuje się w najsubtelniejszym rodzaju temporalnej więzi, czyli w *zaślubinach duchowych*⁴. W najwykwintniej nazwanym w ten sposób *zjednoczeniu* „udziela się Bóg duszy z miłością tak prawdziwą, że nie ma uczucia matki, która z taką czułością pieści swe dziecko, ani miłości brata, ani życzliwości przyjaciela, którą by można z nią porównać” (J, III, 655). Doczesnym emblematem Boskiego oblubieńca jest w jednakowej mierze potwierdzająca wybraństwo, jak ekskludująca „*nadprzyrodzona*

² „Przez *piwnicę* wyrażą dusza ostateczny i najściślejszy stopień miłości, jaki można osiągnąć w tym życiu” (J, III, 648). Tam dokonuje się najwyższe obdarowanie oblubienicy i odsłonięcie przed nią Pańskich tajemnic. Por. strofa 27 *Pieśni duchowej*: „*I tam mi piersi dał Jedyny*” (J, III, 656). – O „*piwnicy Pańskiej*” jako błogosławionym źródłu duszy, z którego „pić może [ona] dowoli”, mówi też Teresa. Wiedząc, że to azył nie do przelicytowania, woła: „niechby umarła w tym raju z rozkoszy!” (T, IV, 141).

³ Żadne porywy nie mogłyby u Jana legalizować przekroczenia doktrynalnej granicy. W życiu doczesnym możliwe jest tylko zbliżanie się do ideału zjednoczenia. Nawet wybrańcom Bóg ukazuje co najwyżej plecy, a nie twarz (por. J, III, 537).

⁴ Jan, podobnie jak Teresa, odróżnia *matrimonio espiritual*, zaślubiny (posiadanie Boga przez zjednoczenie), od *desposorio espiritual*, zrękowin czy zaręczyn (posiadanie Go przez łaskę) (J, IV, 767). Teresa czuje się zresztą zobowiązana zastrzec, że porównanie „zjednoczenia duchowego” z „sakramentem małżeństwa” nie jest zręczne (T, III, 317). Uprzedza w ten sposób „anylacanowską” myśl Simone Weil: nie mistyka naśladuje zmysłową erotykę, lecz ta naśladuje mistykę. – „Zrękowiny duchowe” podniesione zostają do wymiaru „zaślubin” w „siódmym mieszkaniu” duszy. Różnicę rangi między obiema miłosnymi instancjami objaśnia Teresa za pomocą porównań, w których wiodącymi motywami są płomień świec, światło i różne postaci jej ulubionego żywiołu - wody (por. T, III, 421-422).

mądrość”. Dla duszy zainspirowanej miłością, która totalnie odwraca wektor pragnienia, „*wiedza naturalna* i świecka jest raczej *niewiedzą* niż wiedzą”; rycerz miłości uosabia głupstwo w oczach mędrców tego świata, powtarza Jan za Apostołem (por. J, III, 651-652).

Mistyczne impasy

Niewyraźalna intymność

Inkryminujące mistykę zarzuty egzaltacji, estetyzacji i erotyzacji uzupełnia jeszcze podejrzenie konfabulowania, a przynajmniej nieweryfikowalności jej tez czy właściwego dla niej doświadczenia. Sami mistycy często deklarują, że to, co w przeżyciu było ich udziałem, nie poddaje się rutynowym kodom rejestracji i opisu. W najgłębszej treści doświadczenie mistyczne pozostaje niewyraźalne, potrafi interioryzować i przechować tajemnicę, ale nie jest zdolne do jej artykulacji, która spełniałaby kryteria obiektywności. Rozumowa refleksja i skodyfikowana relacja nie sprawdzają się w odniesieniu do „przedmiotu”, który uchwycić może tylko serce lub intuicja. Porwanie w Boże ciemności zawiesza pojęciowe poznawanie i uniemożliwia interkomunikowalność: tego, co się przeżyło, nie da się ani samemu zrozumieć, ani nikomu objaśnić. Domyślając się rozkoszy tych, którzy „siadają pod cieniem Pana”, Teresa stwierdza, że to, „co dusza sama w sobie tu poznaje i czuje, są to (...) rzeczy tak wzniosłe i wielkie, że ich żaden język nie wyrazi” (T, IV, 137). Podobnie jest z „tajemnicami” – „Daj nam Boże odczuć je sercem, bo wypowiedzieć je usty niepodobna” (T, IV, 129) – i „rzeczami nadprzyrodzonymi”, „które niezmiernie jest trudno objaśnić w sposób zrozumiały, jeśli Pan sam tego nie sprawi” (T, III, 266). Kiedy wspomina stany „tęsknoty, łez i wzdychań, i gwałtownych porywów”, gdy „dusza ustaje z miłości”, a wreszcie rani ją przeszywający na wskroś „ognisty grot”, zauważa, że posądzenie jej o „przesadę” byłoby niefortunne: „przeciwnie, czuję to i widzę, że mało jest tego, co mówię, a słów mi nie staje na powiedzenie więcej, bo są to rzeczy niewypowiedziane” (T, III, 406). Analogicznie w przypadku „ekstazy” („O wewnętrznej treści tego, co dusza tu czuje, (...) niech powie Ten, który sam wie; bo są to rzeczy, których człowiek nie zdoła pojąć, a tym bardziej wypowiedzieć”), „zachwycenia” („oderwanie się tak dziwne, że brak mi wyrazów na [jego] określenie”) lub „zapałów miłości” („Jaka jest [ich] siła, tego nikt nie zrozumie, kto ich sam nie

doświadczył”) (T, V, 261, 277, 382-383)⁵. Także Jan wielokrotnie przypomina o niemożności wyrażenia „rzeczy duchowych”, „wzniosłych przeżyć”, „rzeczy boskich” (por. J, IV, 717; III, 628, 649; II, 498). Na opisanie rozkoszy „tchnienia wietrzyka” (przebóstwiającej duszę inspiracji Ducha Świętego) „nie ma w mowie ludzkiej słowa” (J, III, 705). Wobec tej nieuniknionej afazji Jan ustala, iż najlepszą „mową” w odniesieniu do „wzniosłych rzeczy Bożych” jest „rozumieć je dla siebie, odczuwać je dla siebie, radować się nimi dla siebie i milczeć o nich” (J, IV, 748). A kwestię udręk miłosnych dedykowanych Oblubieńcowi w *nocy ciemnej* rozstrzyga lakonicznie: „Nie miejsce tu, by mówić o tym – co się zresztą nie da wyrazić słowami – gdyż lepiej to przeżyć i odczuć, niż opisać” (J, I, 185). Bonawentura, dociekający przyczyn obdarzenia takimi afatycznymi emocjami, wskazuje na *actus gloriae*, cudownie eksperymentowany przez duszę *tutaj*, mimo że zastrzeżony dla pozaczasowej *visio beatifica*.

Rola metafory i charyzmat pisania

Podlegając wszakże przymusowi mówienia bądź realizując apologetyczną czy pedagogiczną misję, mistycy sięgają często po opis poetycki, symbol lub metaforę. Jan jest nawet pod tym względem metodologiem, gdy wskazuje na heurystyczną rolę „przenośni, obrazów i porównań”, zastrzegając przy tym, że do ich odczytania bardziej od impotentnych „wysiłków doktorów” nadaje się „prostota ducha miłości” (J, III, 524). W pomocnej dla „wyartykułowania” osobliwych stanów ducha metaforyce przejawia większą inwencję (jakkolwiek mediowaną w *Pieśni nad pieśniami*) od potrafiącej też tworzyć efektowne obrazy (zwłaszcza akweniczne, ale i ogniste) Teresy. W *Pieśni duchowej* Umiłowany zostaje porównany do *jelenia*: „jest On tajemniczy, samotny, uciekający od zgiełku jak jeleń” (J, III, 540). Oblubienica jest zaś *gołąbką* o trzech miłych Ukochanemu atrybutach: „kontemplacji, miłości, jaką płonie, prostoty, z jaką postępuje”; jest „łagodna i bez goryczy, lecz również ma oczy jasne i rozmiłowane” (J, III, 586, 685). Może być też

⁵ Z premedytacją ezoteryzując ekstazę, Teresa, nękana obawą, że jest łupem sił demonicznych lub że padnie wobec niej zarzut konfabulacji, usiłuje zarazem uprawomocnić swoje doświadczenie. Temu zamiarowi legalizacji służy obiektywna „demonstracja”: „Aby nie czuć się samotną ani «nawiedzoną», Teresa przekłada swe niewysłowione intensywne doznania na słowa i pojęcia” [Vuarnet 2003, 108].

symbolizowana przez *turkawkę*, której determinacja w poszukiwaniu towarzysza nadaje się do zobrazowania stanu duszy chcącej podobać się Oblubieńcowi (por. J, III, 686). Dawid kontemplujący jest jak *wróbel samotny*, gdyż w „stanie kontemplacji znamionują ducha podobne właściwości jak ptaka samotnego” (J, III, 600). *Śpiew słowika* oznacza *unisono* Umiłowanego i duszy po jej dotknięciu *tchnieniem wietrzyka* (J, III, 707). *Lot* i *powiew* wskazują odpowiednio na kontemplację duszy w zachwyceniu i na miłość duszy, jaką otrzymuje ona w toku poznawania Boga (por. J, III, 587). Współbycie i współdziałanie duszy i Umilowanego oddaje też obraz „wicia lub splatania *wieńców*”; łącznikiem jest tutaj *włos*, czyli „wola duszy i miłość, którą płonie dla Umilowanego. Ta miłość służy (...) za nić do splatania wieńca. Jak bowiem nicią łączy się i wiąże kwiaty w wieńcu, tak miłością łączy się i utrzymuje cnoty w duszy” (J, III, 670, 671). *Piwnica* oznacza najwyższy spośród dziesięciu stopni *tajemniczych schodów* kontemplacyjnej miłości (por. J, III, 648; II, 496). *Gniazdo* jest stanem „odpocznienia i orzeźwienia” w natchnionej samotności (por. J, III, 688). *Gęstwiny* to cierpienie jako „środek do głębszego wniknięcia w gęstwinę mądrości Bożej” (J, III, 694). *Kielich* symbolizuje wraz „umartwienie i życie” (por. J, I, 205-206). *Łąki lesiste* wyrażają zrozumienie przez duszę „Boga jako Stwórcę wszechrzeczy” (J, III, 708), a *Oblężenie* – namiętności i pożądania duszy, które wskutek duchowego rozwoju zostają „uporządkowane” i „umartwione” (por. J, III, 713). *Noc* jest kontemplacją, podczas której „w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie” (J, III, 709). A metafora *światła* służy opisaniu prawdziwej aury wędrowki w ciemności wyrzeczeń i ogołocenia, czyli ku Bogu (por. J, II, 493). Gwoli dotarcia do względnie pomyślnych rezultatów, mistycy mogą być też obdarowywani, jak Teresa, charyzmatem wysławiania (*charisma affabilitatis*). Ich mroczne dla krytycznego rozumu i pielęgnowanej przezeń racjonalności enuncjacje są jednak koherentne w perspektywie, jaką otwiera przemiana temporalnej egzystencji w chrześcijańskie życie w wierze, będącej „poznawaniem i miłowaniem Boga w Chrystusie” i niemogącej uniknąć kolizji z „czysto ludzkimi sposobami poznawania” [Bouyer 1982, 209].

Finalnie

Podjmując problem mistyki – zresztą tylko lokalnie: zagadnienia można by mnożyć, a postaci, które należałoby przywołać, chcąc przedstawić go panoromicznie, jest przecież legion, skutecznie mobilizujący hagiograficznych autorów – zrezygnowałem z zamiarów scjentystycznych w rygorystycznym znaczeniu. Nieadekwatne wydawało mi się użycie naukowych narzędzi do badania fenomenu, który bardziej niż do analitycznych dociekań pobudza mnie do egzystencjalnego namysłu. Wolałem rozmowę, w której na dyskretne pytania, przemycane pod nazwami paragrafów tekstu, odpowiedzi udzielają eksperci od duchowej wiwisekcji. Owszem, ich wartość usiłuje podważyć medykalizacja, czyniąca z wzniosłości symptom, ostatecznie nawet fizjologiczny. Uczestniczymy zresztą w kulturowym procesie, który, napędzany trywializującą życie techniką i fetyszyzacją nauki, żywiołowo ekskluduje sacrum z ludzkiego świata. Zapory te wydają mi się jednak akcydentalne wobec mistycznego tembru. Czy w ogóle może być on stłumiony? Nie jest to aby kwestia wrażliwości naszych uszu?

BIBLIOGRAFIA

- Św. Teresa z Awili, 1997, *Księga życia (Dzieła, t. I, wyd. czwarte)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, I).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Droga doskonałości (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, II).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Twierdza wewnętrzna (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, III).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Podniety miłości Bożej (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, IV).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Wołania duszy do Boga (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, V).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Poezje (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Droga na Górę Karmel (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, I).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Noc ciemna (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, II).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Pieśń duchowa (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, III).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Żywy płomień miłości (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, IV).
- Bouyer, Louis, 1982, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: PAX.
- Gogacz, Mieczysław, 1985, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Eckhart, Johannes, 1986, *Kazania*, Poznań: W drodze.

Vuarnet, Jean-Noël, 2003, *Ekstazy kobiece*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Weil, Simone, 1986, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa: PAX.

ABSTRACT

BAROQUE AND MYSTICISM – HYPERTROPHY OF THOUGHTS AND EMOTIONS? (2)

In the stage of illumination, the soul is dying from the longing for the Spouse. It finds the most efficient way of moderating the pain of inevitable temporal separation in contemplative solitude. Since this solitude does not eliminate the distance, the soul craves for death, which promises it a beatifying meeting. It becomes the supreme goal for the soul and is presented by mystics as a fulfilled communication, or *unification*. The soul tends to it in a desperate trust in God, filled with a desire for self-loss. The soul tries to overcome with love the uncertainty, which shrouds its relation with the hidden God. This love incites in the soul the desire to see here and now, the impossibility of which is overcome by the ecstasy granted by grace. An ineffable inspiration, which allows the soul to communicate with God, is articulated in the mystical communication thanks to the gift of writing (*charisma affabilitatis*) and successful use of the metaphor.

KEYWORDS: inspiration, solitude, unification, love, longing, self-loss, life, death, metaphor

SŁOWA KLUCZOWE: natchnienie, samotność, zjednoczenie, miłość, tęsknota, zatrać, życie, metafora