

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE  
WEDŁUG  
ŚWIĘTEJ TERESY OD JEZUSA  
ANALIZA FILOZOFICZNA

PUBLISHING HOUSE OF FACULTY OF THEOLOGY  
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

STUDIES AND TEXTS

224



Rafał Sergiusz Niziński

MYSTICAL EXPERIENCE  
ACCORDING  
TO SAINT TERESA OF JESUS  
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

PALLADIUM

POZNAŃ 2024

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

STUDIA I MATERIAŁY



224

Rafał Sergiusz Niziński

DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE  
WEDŁUG  
ŚWIĘTEJ TERESY OD JEZUSA  
ANALIZA FILOZOFICZNA

PALLOTINUM

POZNAŃ 2024

Rada wydawnicza

Malwina Kozłowska, Dariusz Kwiatkowski, przewodniczący – Mieczysław Polak,  
Maciej Szczepaniak, Przemysław Zgórecki

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Marek Tatar – Instytut Nauk Teologicznych, Zakład Teologii Systematycznej,  
Katedra Mistyki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
o. dr hab. Marian Zawada

Redakcja i korekta: Izabella Sariusz-Skąpska

Tłumaczenie na język angielski: Małgorzata Wiertelwska

Projekt okładki: Jacek Grześkowiak

Skład i łamanie: KEAMI HOUSE

Publikacja finansowana z subwencji na utrzymanie i rozwój potencjału badawczego  
Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ISBN 978-83-68027-05-1**

**Zam. nr 50/2024**

Wydawca

Wydawnictwo Pallottinum

Ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 poznań

Tel. 61 867 52 33; Faks 61 867 52 38

Księgarnia internetowa: [www.pallottinum.pl](http://www.pallottinum.pl)

e-mail: [pallottinum@pallottinum.pl](mailto:pallottinum@pallottinum.pl)

Wydawnictwo Wydziału Teologicznego

Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

[www.teologia.amu.edu.pl](http://www.teologia.amu.edu.pl)

e-mail: [publikacje@amu.edu.pl](mailto:publikacje@amu.edu.pl)

Druk

TOTEM, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

# SPIS TREŚCI

<b>WPROWADZENIE</b> .....	21
<i>Teresa jako osoba i mistyczka, teolog mistyki</i> .....	21
<i>Mistyka religijna</i> .....	22
<i>Zmiana perspektywy na filozoficzną</i> .....	23
<i>Dwa rodzaje filozofii mistyki</i> .....	23
<i>Dziewiczość doktryny</i> .....	24
<i>Pisanie z Bożą pomocą</i> .....	26
<i>Język</i> .....	28
<i>Doktryna osobista</i> .....	28
<i>Dystans do swojej doktryny</i> .....	29
<i>Źródła</i> .....	29
<b>1. BÓG</b> .....	31
<i>Mistyka religijna – Bóg obecny w Kościele</i> .....	32
1.1. Bóg jako miłość dająca się innym .....	33
<i>Historia tworzenia się jej koncepcji Boga</i> .....	33
<i>Metoda poznania jej koncepcji Boga</i> .....	34
<i>Bóg jako miłość dająca się innym</i> .....	34
<i>Dotknięci miłością Bożą pragną, by i inni tego zaznali</i> .....	34
<i>Miłość szukająca odwzajemnienia</i> .....	35
1.2. Oblubieńczy charakter miłości Boga .....	35
<i>Te same pragnienia</i> .....	36
1.3. Bóg jako życiodajne światło .....	37
<i>Bóg jako miłość zasadą mistyki terezańskiej</i> .....	37
<b>2. CZŁOWIEK</b> .....	39
<i>Antropologia mistyczna</i> .....	39

2.1.	Otwartość na Boga .....	41
	<i>Otwartość człowieka</i> .....	41
	<i>Powołanie do napełniania się miłością Boga</i> .....	41
	<i>Odczuwanie napełniania się Bogiem</i> .....	42
2.2.	Bytowe dopasowanie do Boga .....	44
	<i>Niekompletność człowieka bez Boga</i> .....	44
	<i>Dynamiczność relacji dopełniającej człowieka</i> .....	47
2.3.	Dopełnianie się Bogiem .....	47
	<i>Dopełnianie się Bogiem i jego skutki</i> .....	47
	<i>Pragnienie cierpienia</i> .....	48
	<i>Charakter relacji z Bogiem</i> .....	48
	<i>Czyśćciec</i> .....	49
	<i>Piekło</i> .....	50
2.4.	Centrum duszy – miejsce styczności Boga z człowiekiem .....	50
	<i>Trzy języki opisujące drogę do Boga</i> .....	51
	<i>Stan zjednoczenia wyrażony trzema językami</i> .....	52
	<i>Centrum duszy – wstępna definicja</i> .....	53
	<i>Bierność i wyjątkowość doznań pochodzących z centrum duszy</i> .....	54
	<i>Mistyka – dar odczuwania Boga w centrum duszy</i> .....	56
	<i>Dusza, duch i centrum duszy</i> .....	56
2.5.	Stopnie zjednoczenia .....	58
	<i>Bycie w sobie i poza sobą – zamek wewnętrzny</i> .....	58
	<i>Bycie poza zamkiem</i> .....	58
	<i>Fazy wchodzenia do zamku</i> .....	59
2.6.	Warunki jednoczenia się .....	60
	<i>Wewnętrzna struktura człowieka</i> .....	60
	<i>Co odrzucić?</i> .....	61
	<i>Modlitwa</i> .....	62
	<i>Liczą się cnoty</i> .....	62
	<i>Praktyka cnót</i> .....	63
	<i>Dlaczego modlitwa i praktyka cnót?</i> .....	63
2.7.	Warunki postępu w jednoczeniu się .....	64
	<i>Miłość bliźniego</i> .....	64
	<i>Pokora</i> .....	64

	<i>Przyjaźń i inne rzeczy pośrednie</i> .....	66
	<i>Posłuszeństwo Kościołowi</i> .....	66
	<i>Podsumowanie</i> .....	67
2.8.	Chrystus – podstawa jednoczenia się .....	67
	<i>Doniosłość tej doktryny</i> .....	67
	<i>Nasza natura domaga się pośrednictwa człowieczeństwa Chrystusa</i> .....	68
	<i>Argumenty teologiczne</i> .....	69
	<i>Chrystus – wzór bycia człowiekiem</i> .....	72
	<i>Pustka Dalekiego Wschodu a Chrystus</i> .....	74
	<i>Podsumowanie</i> .....	75
2.9.	Napełnianie Bogiem różnych władz – wizje i lokucje mistyczne .....	76
	<i>Władze człowieka a doświadczenie mistyczne</i> .....	76
	<i>Wizje i lokucje intelektualne</i> .....	77
	<i>Komunikacja zmysłowa</i> .....	79
	<i>Zawsze są mieszane</i> .....	80
	<i>Podsumowanie pierwszych dwóch rozdziałów</i> .....	80
3.	<b>CECHY DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO</b> .....	81
	<i>Poznanie w oparciu o wiarę</i> .....	81
	<i>Poznanie w oparciu o wiarę jest pośrednie</i> .....	81
	<i>Pewność wiary</i> .....	82
	<i>Wiara i nadzieja</i> .....	82
	<i>Mistyka a wiara</i> .....	83
3.1.	Bezpośrednie .....	85
	<i>Z centrum duszy bez mediacji pojęć i słów</i> .....	85
	<i>Bez pośrednictwa władz</i> .....	86
	<i>Władze różnie się zachowują w tym czasie</i> .....	86
	<i>Dlaczego bezpośrednie?</i> .....	87
3.2.	Bierne .....	87
	<i>Sama nie może tego wytworzyć, tylko przyjmuje</i> .....	87
	<i>Rzeczy wytworzone przez człowieka mają inny charakter</i> .....	88
	<i>Bierność wynika z bezpośredniości doświadczenia</i> .....	89
	<i>Bierność tylko wtedy, gdy Bóg ją wprowadzi we władze</i> .....	89
	<i>Bierność jest stopniowalna</i> .....	89

3.3.	Dotykające poszczególnych władz: umysłu, woli, emocji, ciała .....	90
	<i>Zazwyczaj dotyka woli .....</i>	90
	<i>Może po kolei wprowadzać poszczególne władze w stan bierności .....</i>	90
	<i>Po doświadczeniu władze mogą być jeszcze częściowo nieaktywne .....</i>	91
	<i>Maksymalna intensywność tylko przez chwilę .....</i>	91
	<i>Absorbowanie zmysłów .....</i>	91
3.4.	Niespodziewane .....	92
	<i>Bez uprzedzenia .....</i>	92
3.5.	Dające poczucie pewności bycia w Bogu, a Boga w duszy .....	92
	<i>Pewność spotkania z Bogiem .....</i>	92
	<i>Wątpliwości po doświadczeniu mogą się pojawić .....</i>	93
	<i>Wątpliwości, gdy dotykają tylko jednej władzy .....</i>	93
3.6.	Wymagające potwierdzenia zewnętrznego .....	93
3.7.	O wyjątkowej treści i intensywności .....	94
	<i>Treść co do doskonałości o wiele większej niż ludzkich wytworów .....</i>	94
	<i>W jednej chwili bez potrzeby wysiłku zrozumienia .....</i>	95
	<i>Braki intelektualne nie są żadną przeszkodą w poznawaniu prawd mistycznych .....</i>	95
	<i>Wyjątkowa intensywność odczutej miłości .....</i>	96
3.8.	O tajemniczej naturze .....	97
	<i>Nie rozumie, jak to się dzieje .....</i>	97
	<i>Nie należy chcieć tego zrozumieć .....</i>	98
	<i>Mimo zrozumienia coś pozostaje tajemnicą .....</i>	98
3.9.	Niewyraźalne co do treści .....	98
	<i>Dlaczego niewyraźalne? .....</i>	98
	<i>Sama natura doświadczeń mistycznych czyni je niewyraźalnymi .....</i>	99
	<i>Powód, że są nie do zapomnienia .....</i>	100
3.10.	Przekraczające ludzką zdolność przyjmowania .....	100
	<i>Człowiek musi być do nich przygotowany .....</i>	100
	<i>Jeśli potrafi je długo znieść, wtedy nie jest prawdziwe .....</i>	101
	<i>Ciało jest tu przeszkodą .....</i>	101
3.11.	Oczyszczające i uwalniające .....	101
	<i>Daje dystans do rzeczy stworzonych .....</i>	101
	<i>Daje dystans do innego rodzaju wiedzy .....</i>	102

<i>Uwalnia od złych skłonności</i> .....	102
<i>Oczyszcza pamięć, boleśnie przypominając grzechy</i> .....	102
<i>Daje pokorę</i> .....	103
<i>Wzrost w pokorze znakiem autentyczności doświadczenia mistycznego</i> .....	103
<i>Ta pokora nie niszczy człowieka</i> .....	104
3.12. Wzmacniające .....	105
<i>Wzmacnia cnoty</i> .....	105
<i>Dostosowane</i> .....	105
3.13. Przemieniające życie .....	105
<i>Nie może nie przemieniać życia</i> .....	105
<i>Dają wielką siłę do przemiany</i> .....	106
<i>Relatywizują podejście do piękna stworzenia</i> .....	106
<i>Efekty w życiu Teresy</i> .....	107
<i>Cnoty świadczące o autentyczności mistyki – kryteria prawdziwości</i> .....	108
<i>Podsumowanie</i> .....	109
<b>4. DYNAMIKA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO</b> .....	110
4.1. Obszary wzrostu .....	110
<i>Szczytem zjednoczenie woli</i> .....	110
<i>Źródło łask mistycznych</i> .....	112
<i>Doskonała miłość na wzór miłości Chrystusa</i> .....	113
<i>Kierunek rozwoju doznań mistycznych</i> .....	113
<i>Poznanie tajemnic Bożych</i> .....	118
<i>Poznanie Trójcy Świętej</i> .....	119
<i>Antycypacja oglądania Boga</i> .....	121
<i>Pamięć skoncentrowana na Bogu</i> .....	122
<i>Przemiana w Boga co do pragnień</i> .....	123
<i>Zmienia się sposób przeżywania doświadczeń życia codziennego</i> .....	123
4.2. Bolesny aspekt wzrostu duchowego .....	124
<i>Cierpienie to konieczne oczyszczenie</i> .....	124
4.3. Małżeństwo duchowe – szczyt życia mistycznego .....	125
<i>Szczyt zjednoczenia dzięki Chrystusowi</i> .....	125
<i>Życie służbą</i> .....	126
<i>Trzy języki opisujące postęp duchowy</i> .....	128

<i>Symbol zaślubin duchowych</i> .....	130
<i>Intensyfikacja doświadczeń mistycznych</i> .....	132
<i>Wcześniejsze etapy – symbole</i> .....	133
<i>Inne skutki</i> .....	134
<i>Osoba zjednoczona z Bogiem włada całym stworzeniem</i> .....	136
<i>Podsumowanie – nie teologia, ale skutki działania Trójcy w człowieku</i> .....	137
<b>5. WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W OCZACH TERESY</b> .....	138
5.1. Doświadczenie mistyczne a świętość .....	138
<i>Świętość to oddawanie swojej woli Bogu, a nie mistyka</i> .....	138
<i>Rola miłości bliźniego</i> .....	139
<i>Nie ma pewności co do autentyczności łask mistycznych, więc kryteria zewnętrzne są ważne</i> .....	140
<i>Świętość bez mistyki</i> .....	141
<i>Mystyka dla słabszych</i> .....	142
5.2. Po co mistyka? .....	143
<i>Mystyka to wielki dar</i> .....	143
<i>Nie wywoływać łask mistycznych</i> .....	143
<i>Brak pokory w szukaniu mistyki</i> .....	144
<i>Bez mistyki więcej zasług</i> .....	144
<i>Mystyk ma większe trudy</i> .....	145
<i>Po co mistyka?</i> .....	145
<b>6. NATURA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO</b> .....	147
6.1. Natura doświadczenia mistycznego w ramach chrześcijaństwa .....	147
<i>Życie duchowe</i> .....	147
<i>Życie mistyczne</i> .....	149
<i>Cechy doświadczenia (poznania) mistycznego</i> .....	151
<i>Kontemplacja – powód powstania doświadczenia mistycznego</i> .....	153
<i>Fenomeny mistyczne</i> .....	156
<i>Doświadczenie mistyczne czy fenomen?</i> .....	159
<i>Podsumowanie</i> .....	160
<i>Inne przejawy życia mistycznego</i> .....	161

## SPIS TREŚCI

---

6.2. Mistyczne doświadczenie terecjańskie na tle innych koncepcji doświadczenia mistycznego .....	162
<i>Racjonalność mistyki terecjańskiej</i> .....	163
<i>Prawdziwość doświadczenia mistycznego</i> .....	164
<i>Niewyraźalność doświadczenia mistycznego</i> .....	167
<i>Przedmiot doświadczenia mistycznego – Jedno</i> .....	169
<i>Ja empiryczne – ja prawdziwe</i> .....	170
<i>Bezczasowość</i> .....	172
<i>Connaturalitas – podstawa doświadczenia mistycznego</i> .....	172
<i>Doświadczenie mistyczne – jedno czy wiele?</i> .....	173
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	177
<b>SUMMARY</b> .....	179
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	181
<b>SPIS SKRÓTÓW</b> .....	189
<b>INDEKS NAZWISK</b> .....	191



# CONTENTS

<b>INTRODUCTION</b> .....	21
<i>Teresa as a person, mystic, and theologian of mysticism</i> .....	21
<i>Religious mysticism</i> .....	22
<i>Change of perspective to a philosophical one</i> .....	23
<i>Two types of philosophy of mysticism</i> .....	23
<i>Virginity of the doctrine</i> .....	24
<i>Writing with God's help</i> .....	26
<i>Language</i> .....	28
<i>Personal doctrine</i> .....	28
<i>Keeping distance from one's doctrine</i> .....	29
<i>Sources</i> .....	29
<b>1. GOD</b> .....	31
<i>Religious mysticism – God present in the Church</i> .....	32
1.1. God as self-giving love .....	33
<i>The history of the emergence of her concept of God</i> .....	33
<i>A method of knowing her concept of God</i> .....	34
<i>God as self-giving love</i> .....	34
<i>Those touched by God's love want others to experience it too</i> .....	34
<i>Love seeking reciprocation</i> .....	35
1.2. The spousal nature of God's love .....	35
<i>The same desires</i> .....	36
1.3. God as life-giving light .....	37
<i>God as love – the principle of Teresian mysticism</i> .....	37
<b>2. MAN</b> .....	39
<i>Mystical anthropology</i> .....	39

2.1. Openness to God .....	41
<i>Human openness</i> .....	41
<i>The calling to be filled with God's love</i> .....	41
<i>Feeling filled with God</i> .....	42
2.2. Existential adjustment to God .....	44
<i>The incompleteness of man without God</i> .....	44
<i>The dynamics of a relationship that completes a person</i> .....	47
2.3. Completing oneself with God .....	47
<i>Completing oneself with God and its effects</i> .....	47
<i>The desire to suffer</i> .....	48
<i>The nature of the relationship with God</i> .....	48
<i>Purgatory</i> .....	49
<i>Hell</i> .....	50
2.4. The center of the soul – the place of encounter between God and man .....	50
<i>Three languages describing the way to God</i> .....	51
<i>The state of union with God expressed in three languages</i> .....	52
<i>The center of the soul – a preliminary definition</i> .....	53
<i>Passivity and uniqueness of sensations coming from the center of the soul</i> .....	54
<i>Mysticism – the gift of sensing God in the center of the soul</i> .....	56
<i>Soul, spirit and the center of the soul</i> .....	56
2.5. Degrees of union with God .....	58
<i>Being inside and outside oneself – interior castle</i> .....	58
<i>Being outside the castle</i> .....	58
<i>Stages of entering the castle</i> .....	59
2.6. Conditions of union with God .....	60
<i>Man's inner structure</i> .....	60
<i>What to reject?</i> .....	61
<i>Prayer</i> .....	62
<i>It is the virtues that count</i> .....	62
<i>The practice of virtues</i> .....	63
<i>Why prayer and the practice of virtues?</i> .....	63
2.7. Conditions for progress in union with God .....	64
<i>Love of neighbor</i> .....	64
<i>Humility</i> .....	64

## CONTENTS

---

	<i>Friendship and other intermediary things</i> .....	66
	<i>Obedience to the Church</i> .....	66
	<i>Summary</i> .....	67
2.8.	Christ – the basis of union with God .....	67
	<i>The importance of this doctrine</i> .....	67
	<i>Our nature demands the mediation of Christ's humanity</i> .....	68
	<i>Theological arguments</i> .....	69
	<i>Christ – the model of being human</i> .....	72
	<i>The emptiness of the Far East and Christ</i> .....	74
	<i>Summary</i> .....	75
2.9.	Filling particular faculties with God – visions and mystical locutions .....	76
	<i>Human faculties and mystical experience</i> .....	76
	<i>Visions and intellectual locutions</i> .....	77
	<i>Sensory communication</i> .....	79
	<i>They are always mixed</i> .....	80
	<i>Summary of the first two chapters</i> .....	80
3.	<b>THE FEATURES OF MYSTICAL EXPERIENCE</b> .....	81
	<i>Knowledge based on faith</i> .....	81
	<i>Knowledge based on faith is indirect</i> .....	81
	<i>Certainty of faith</i> .....	82
	<i>Faith and hope</i> .....	82
	<i>Mysticism and faith</i> .....	83
3.1.	Directness .....	85
	<i>From the center of the soul without the mediation of concepts and words</i> .....	85
	<i>Without the mediation of the faculties</i> .....	86
	<i>Sensory faculties behave variously during this time</i> .....	86
	<i>Why direct?</i> .....	87
3.2.	Passivity .....	87
	<i>The soul cannot produce it herself, she only accepts it</i> .....	87
	<i>Man-made things have a different nature</i> .....	88
	<i>Passivity results from the directness of experience</i> .....	89
	<i>Passivity occurs only when God brings it into the faculties</i> .....	89
	<i>Passivity is gradable</i> .....	89

3.3.	Mystical experience affects various faculties: mind, will, emotions, body .....	90
	<i>It usually affects the will .....</i>	90
	<i>It may lead particular faculties one by one into a state of passivity .....</i>	90
	<i>After the experience, the faculties may still be partially inactive .....</i>	91
	<i>Maximum intensity lasts only an instant .....</i>	91
	<i>Absorption of the senses .....</i>	91
3.4.	It is unexpected .....	92
	<i>Without notice .....</i>	92
3.5.	It gives a sense of certainty of being in God and God in the soul .....	92
	<i>Certainty of meeting God .....</i>	92
	<i>Doubts may arise after the experience .....</i>	93
	<i>Doubts when only one faculty is affected .....</i>	93
3.6.	It requires external confirmation .....	93
3.7.	It is of exceptional content and intensity .....	94
	<i>The content is of much greater perfection than any human creation .....</i>	94
	<i>It occurs in an instant and without the need of any effort to understand it .....</i>	95
	<i>Intellectual deficiencies are no obstacle to knowing mystical truths .....</i>	95
	<i>Exceptional intensity of the love felt .....</i>	96
3.8.	It is of a mysterious nature .....	97
	<i>One does not understand how this happens .....</i>	97
	<i>One should not want to understand it .....</i>	98
	<i>Despite being understood, something remains a mystery .....</i>	98
3.9.	It is inexpressible in terms of content .....	98
	<i>Why is it inexpressible? .....</i>	98
	<i>The very nature of mystical experiences makes them inexpressible .....</i>	99
	<i>The reason why they are unforgettable .....</i>	100
3.10.	It exceeds the human capacity to receive .....	100
	<i>One must be prepared for mystical experiences .....</i>	100
	<i>If one can bear them for a long time, then they are not real .....</i>	101
	<i>The body is an obstacle here .....</i>	101
3.11.	It is purifying and liberating .....	101
	<i>It gives one a sense of distance to created things .....</i>	101
	<i>It gives one a sense of distance to a different type of knowledge .....</i>	102
	<i>It frees one from evil tendencies .....</i>	102

## CONTENTS

---

<i>It purifies the memory, making one painfully recall one's sins</i> .....	102
<i>It gives humility</i> .....	103
<i>Growth in humility is a sign of the authenticity of mystical experience</i> .....	103
<i>This humility does not destroy a person</i> .....	104
3.12. It is strengthening .....	105
<i>It strengthens the virtues</i> .....	105
<i>It is adjusted to the person</i> .....	105
3.13. It is life transforming .....	105
<i>It cannot be other than life transforming</i> .....	105
<i>It gives great strength for transformation</i> .....	106
<i>It relativizes the approach to the beauty of creation</i> .....	106
<i>The effects of mystical experience in Teresa's life</i> .....	107
<i>Virtues proving the authenticity of mysticism – criteria of truthfulness</i> .....	108
<i>Summary</i> .....	109
<b>4. THE DYNAMICS OF MYSTICAL EXPERIENCE</b> .....	110
4.1. Areas of growth .....	110
<i>The pinnacle of unity of will</i> .....	110
<i>Source of mystical graces</i> .....	112
<i>Perfect love imitating Christ's love</i> .....	113
<i>The direction of development of mystical experiences</i> .....	113
<i>Knowledge of Divine mysteries</i> .....	118
<i>Knowledge of the Holy Trinity</i> .....	119
<i>Anticipation of seeing God</i> .....	121
<i>God-centered memory</i> .....	122
<i>Transformation into God regarding desires</i> .....	123
<i>The way everyday experiences are lived changes</i> .....	123
4.2. The painful aspect of spiritual growth .....	124
<i>Suffering is a necessary purification</i> .....	124
4.3. Spiritual marriage – the pinnacle of mystical life .....	125
<i>The pinnacle of unity through Christ</i> .....	125
<i>A life of service</i> .....	126
<i>Three languages describing spiritual progress</i> .....	128
<i>A symbol of spiritual espousal</i> .....	130

<i>Intensification of mystical experiences</i> .....	132
<i>Earlier stages – symbols</i> .....	133
<i>Other effects</i> .....	134
<i>A person united with God rules over all creation</i> .....	136
<i>Summary – not theology, but the effects of the action of the Trinity in man</i> .....	137
<b>5. THE VALUE OF MYSTICAL EXPERIENCE IN TERESA’S EYES .</b>	<b>138</b>
5.1. <i>Mystical experience and holiness</i> .....	138
<i>Holiness is not mysticism, but giving one’s will to God</i> .....	138
<i>The role of love of neighbor</i> .....	139
<i>There is no certainty as to the authenticity of mystical graces, so external criteria are important</i> .....	140
<i>Holiness without mysticism</i> .....	141
<i>Mysticism for the weaker</i> .....	142
5.2. <i>Why mysticism?</i> .....	143
<i>Mysticism is a great gift</i> .....	143
<i>Do not invoke mystical graces</i> .....	143
<i>Lack of humility in seeking mysticism</i> .....	144
<i>One gains more merit without mysticism</i> .....	144
<i>The mystic has greater difficulties</i> .....	145
<i>Why mysticism?</i> .....	145
<b>6. THE NATURE OF MYSTICAL EXPERIENCE</b> .....	<b>147</b>
6.1. <i>The nature of mystical experience within Christianity</i> .....	147
<i>Spiritual life</i> .....	147
<i>Mystical life</i> .....	149
<i>Features of mystical experience (cognition)</i> .....	151
<i>Contemplation – the reason of the occurrence of mystical experience</i> .....	153
<i>Mystical phenomena</i> .....	156
<i>Mystical experience or phenomenon?</i> .....	159
<i>Summary</i> .....	160
<i>Other manifestations of mystical life</i> .....	161
6.2. <i>Teresian mystical experience versus other concepts of mystical experience</i> ...	162
<i>The rationality of Teresian mysticism</i> .....	163

## CONTENTS

---

<i>The truth of mystical experience</i> .....	164
<i>The inexpressibility of mystical experience</i> .....	167
<i>Object of mystical experience – the One</i> .....	169
<i>Empirical self – real self</i> .....	170
<i>Timelessness</i> .....	172
<i>Connaturalitas – the basis of mystical experience</i> .....	172
<i>Mystical experience – one or many?</i> .....	173
<b>CONCLUSION</b> .....	177
<b>ABSTRACT</b> .....	179
<b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	181
<b>LIST OF ABBREVIATIONS</b> .....	189
<b>INDEX</b> .....	191



## WPROWADZENIE

### **Teresa jako osoba i mistyczka, teolog mistyki**

W 1970 roku święta Teresa od Jezusa (1515–1582), zwana też Teresą Wielką lub Teresą z Ávila, została ogłoszona przez Kościół katolicki Doktorem Kościoła. Powodem nadania tego tytułu są jej zasługi w tworzeniu doktryny objaśniającej prawidła życia wewnętrznego oraz mistyki. W Kościele katolickim święta z Ávila cieszy się opinią jednej z największych mistyczek. Zaznaje wiele różnorodnych łask mistycznych, które mają olbrzymi wpływ na jej życie osobiste oraz dzieła (fundatorka klasztorów, reformatorka, pisarka duchowa), jakich się podejmuje. Bez tych doświadczeń Teresa byłaby inną osobą.

Mając taki zasób doświadczeń mistycznych (szeroko rozumianych), Teresa posiada rzadką zdolność precyzyjnego opowiedzenia trudnych do wyrażenia treści, dotyczących tego wszystkiego, co mistycznie przeżywa. Co więcej, Teresa w oparciu o własne przeżycia stwarza doktrynę życia duchowego i mistycznego. Owszem, wie, że jest to forma bardzo uboga wyrażania tego, co boskie i ludzkie, a jednocześnie zakryte przed naszymi oczami. Jak stwierdza Mauricio Martín del Blanco, Teresa wypowiada i objaśnia treść swoich doświadczeń oraz naturę doświadczenia mistycznego, jak tego dotąd nikt w historii duchowości nie uczynił<sup>1</sup>.

W odróżnieniu od wielu innych mistyków, święta Hiszpanka nie jest jedynie wyjątkową wizjonerką, ale także mistrzynią duchową, wskazując drogę, która może na doświadczenie mistyczne otworzyć i następnie je pogłębić. Jak sama zaznacza, łaski mistyczne towarzyszą jej przez ostatnie 28 lat życia. Co oznacza, że 39 lat żyje jak zwykły śmiertelnik, czyli trudząc się w normalny dla każdego chrześcijanina sposób, aby sprostać wymogom świętości, stąd święta z Ávila śmiało może powiedzieć, że zna każdą z dwu dróg wiodących do Boga. Dzieła, które nam zostawia, są wyrazem jej rozumienia mistyki i drogi do świętości już z perspektywy osoby z Bogiem mistycznie zjednoczonej.

---

<sup>1</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1430–1431. Dalej odnośniki do tej pozycji ze skrótem DSTJ. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą od autora.

Wgłębiając się w jej przeżycia mistyczne, można zdać sobie sprawę z ich doniosłości. Teresa posiada rzadką zdolność mistycznego oglądania i doświadczania tego, o czym w sposób ciemny, bo bez pokazywania, uczy wiara. Uprzedzając wstępne pytania, na tym etapie rozważań termin „mistyka” jest tu rozumiany przeze mnie w sensie prawie potocznym, gdyż oznacza bezpośredni i bierny kontakt z tym, co nadprzyrodzone. Mistyka jest tym wszystkim, co Teresa określa jako nadprzyrodzone, czyli tym, czego sami nie możemy osiągnąć, i jest czystym darem Boga. Są to zatem te wyjątkowe i szczególne łaski, które w pewnym momencie życia zaczynają się pojawiać w wielkiej obfitości, ku jej wielkiemu zaskoczeniu. Teresa nazywa wszystkie te łaski nadprzyrodzonymi. Jej operowanie terminem „nadprzyrodzony” jest inne aniżeli to, jak je definiuje teologia. Innymi słowy dla Teresy łaski nadprzyrodzone to ekstazy, wizje, mistyczne mowy, modlitwa mistyczna, czyli to wszystko, co określilibyśmy mianem nadzwyczajnego. Dla teologa zaś nadprzyrodzone jest już samo życie w łasce uświęcającej<sup>2</sup>.

Praktycznie w całej książce sferę tego, co mistyczne (nadzwyczajne), traktuję razem, gdyż należy ona do obszaru bezpośredniego i biernego doświadczania rzeczywistości duchowej. Precyzowanie terminów – takich jak: życie mistyczne, doświadczenie mistyczne, fenomen mistyczny – pojawi się w końcowym etapie zawartych tu rozważań. Wprawdzie teolodzy precyzyjnie te terminy odróżniają, jednak w życiu Teresy zjawiska te występują razem, podlegając pewnej wspólnej ewolucji<sup>3</sup>. Te nadzwyczajne łaski mają to samo źródło: jest nim Bóg, dający się bezpośrednio doświadczyć i objawiający prawdy, które zazwyczaj w życiu chrześcijanina są dostępne jedynie pośrednio, bo przez wiarę. Doświadczenia te dają świętej wgląd w to, jak łaska przemienia człowieka od wewnątrz, jak rozwija się jego relacja z Bogiem, jednocząc go z Nim. Ukazują, kim jest człowiek i jaką rolę odgrywa w jego egzystencji Bóg. Wprowadzają w tajemnice Boga. Sama Teresa dokonuje pewnego rozróżnienia między stopniami modlitwy mistycznej a fenomenami jej towarzyszącymi (*mercedes de Dios*). Do końca jej życia występują one razem i się przeplatają, stając się coraz bardziej doskonałe i przyczyniając do coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem. Ścisłe ich odróżnienie – przynajmniej w jej przypadku – wydaje się zadaniem karkołomnym, a i ona sama się tego nie podejmuje.

### **Mistyka religijna**

Z racji obfitości oraz głębi dostarczonych nam przez świętą Hiszpankę treści nie sposób wyliczyć wszystkich opracowań dotyczących jej doktryny. Analizy te, rzecz jasna, mają charakter analiz teologicznych, gdyż święta mistycznie przeży-

---

<sup>2</sup> C. García, *Sobrenatural*, DSTJ, s. 1286–1287.

<sup>3</sup> Por. T. Álvarez, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, „Ephemerides Carmeliticae” 1962, nr 13(1–2), s. 10–19.

wa to, w co wierzy jako katolicka zakonnica. Teresa wyjaśnia, czym jest mistyka z perspektywy religijnej, to znaczy od strony działania Boga, aby człowiek mógł się zbawić. Tym samym czyni to jej wyjaśnienie użytecznym przede wszystkim dla osób, które wraz z nią dzielają ten sam sposób rozumienia rzeczywistości, czyli – innymi słowy – są katolikami. Ta perspektywa przybliżania się do pism hiszpańskiej świętej jest najpełniejsza, bo zbieżna z tym, jak myśli i odczuwa Teresa.

### **Zmiana perspektywy na filozoficzną**

Mimo ogromnej liczby analiz idących tym oczywistym tropem, nadal istnieją obszary jak do tej pory tylko nieznacznie eksplorowane. W tym wypadku mam na myśl badania interdyscyplinarne. Do tego typu badań należy i niniejsza pozycja. Perspektywa, w jakiej umieszczam doktrynę terezańską w tym opracowaniu, jest inna niż ta obrana przez Teresę, bo filozoficzna. Jaki jest powód tej zmiany? Oprócz wspomnianego wcześniej powodu – wielości opracowań teologicznych – trzeba wziąć pod uwagę kontekst współczesnych badań nad mistyką. Aktualnie jednym z bardziej nośnych badawczo obszarów jest filozofia mistyki. Filozofia mistyki pyta o naturę wszelkiego doświadczenia mistycznego, a więc nie tylko doświadczenia chrześcijańskiego. Filozof szuka istoty mistyki: czym różni się ona od innych rodzajów wiedzy, na ile jest to poznanie wiarygodne, czego doświadcza, kim jest człowiek itp. Stąd odpowiedź udzielana przez filozofię na pytanie o istotę doświadczenia mistycznego wpisuje się w szerszą, bo pozareligijną dyskusję na temat tego, czym jest mistyka jako taka. Mam nadzieję, że dzięki odpowiedziom na wyżej sformułowane pytania, analizując doktrynę terezańską, można będzie lepiej uchwycić naturę tego typu wiedzy oraz wykazać zalety tego poznania i jego specyfikę na tle innych rodzajów wiedzy o Bogu (Rzeczywistości ostatecznej) i rzeczywistości.

Do sformułowanych wyżej pytań warto dodać i inne, niemniej ważne, gdyż pozwalające lepiej uchwycić specyfikę poznania mistycznego: jakiego Boga Teresa mistycznie doświadcza? Dlaczego w ogóle Bóg daje się mistycznie doświadczać? Jaka jest struktura człowieka, umożliwiająca mu przeżycie mistyczne? Czy istnieje jakaś ewolucja doświadczeń mistycznych oraz czy w ogóle można mówić o jakiejś ich celowości? Dzięki tak sformułowanym pytaniom mam nadzieję pogłębić zrozumienie istoty mistyki nie tylko mistyczki z Ávila, ale i mistyki jako takiej.

### **Dwa rodzaje filozofii mistyki**

Dla dopełnienia obrazu filozoficznych analiz dotyczących mistyki i doktryny mistycznej Teresy należy wspomnieć, że rozróżnia się dwa rodzaje mistyki: mistykę religijną oraz mistykę filozoficzną. Teresa doświadcza mistycznie tego,

w co wierzy – jest to więc mistyka religijna. Natomiast filozof, poszukując prawdy o świecie, o jego najpierwotniejszej zasadzie, zmierza drogą rozważań racjonalnych bez widocznego uciekania się do wiary religijnej. Bywa, że gdy odkrywa tę zasadę, dostosowuje swoją postawę życiową, aby móc się do tej zasady przybliżyć. Jak wspominają niektórzy filozofowie, niespodziewanie dla nich samych, w którymś momencie ma miejsce chwilowe ekstatyczne zjednoczenie z tą zasadą, połączone z jej oglądaniem. Jest to wydarzenie rewolucyjne, przemieniające życie filozofa, gdyż w bezpośrednim oglądzie otrzymuje on wiedzę wyjątkową, przekraczającą to wszystko, co do tej pory odkrył rozumem. O mistyce filozoficznej można mówić od czasów Platona. Do tego filozoficznego nurtu rozważań trzeba zaliczyć kolejno przemyślenia Filona z Aleksandrii, Plotyna i przynajmniej po części Dionizego Areopagity. Mistyka filozoficzna, nie nawiązując w szczególności do jakiejś religii, jest zazwyczaj mistyką naturalną. Oznacza to, że wydarzenie, jakim jest mistyczne zjednoczenie z pierwszą zasadą czy też Absolutem (Rzeczywistością ostateczną), zostaje osiągnięte tylko dzięki ludzkiemu wysiłkowi. Tak dzieje się w przypadku Platona i Plotyna. Tymczasem dla Teresy każde doświadczenie mistyczne jest darem danym od Boga, niezależnie od zasług i gotowości człowieka. Tylko Bóg jest sprawcą mistycznego przeżycia.

Można się spodziewać, że w badaniach nad istotą mistyki rola doktryny terecjańskiej powinna być niebagatelna. Teresa, będąc zarówno mistyczką najwyższych lotów, jak i wybitnym teoretykiem życia mistycznego, jest autorką, której doktryna powinna tę filozoficzną analizę w jakimś szerokim sensie potwierdzić. Co więcej, może ją także i ubogacić, stąd też po wyłonieniu istotnych elementów doświadczenia mistycznego w doktrynie Teresy warto skonfrontować je z tym, co na polu filozofii mistyki wnosi filozofia, i ocenić te filozoficzne wysiłki, odnosząc je do tak ukazanej istoty mistyki terecjańskiej.

### **Dziewiczość doktryny**

Doniosłość roli Teresy w dookreślaniu istoty mistyki nie wyczerpuje się we wspomnianych wyżej kwestiach. „Przypadek” świętej z Ávila jest w pewnym sensie szczególny, gdyż hiszpańska mistyczka nie jest osobą zbyt wykształconą ani teologicznie, ani filozoficznie. Zaczynając mistycznie doświadczać Boga, nie jest gotowa teoretycznie na wyjaśniania natury tegoż doświadczenia. Sama zostanie niejednokrotnie zupełnie zaskoczona tym, co mistycznie przeżywa: nie rozumie tego, czego doświadcza, nie umie o tym mówić, a tym bardziej wyjaśnić. Tak jest przynajmniej na początku.

Sama zaznacza, że nie ma wiedzy teologicznej (KMŻ 18,12; 107; 11,6). O tym, jak bardzo święta czuje się momentami zagubiona w teologii i jej terminach, niech świadczy ta jej wypowiedź:

Jak dokonuje się to, co nazywają zjednoczeniem i czym to jest, ja nie potrafię dać tego zrozumieć. Wyjaśniane jest to w teologii mistycznej, której terminologii ja nie umiem nawet wymienić, ani nie potrafię zrozumieć, czym jest umysł, ani również, jaka jest różnica pomiędzy duszą a duchem. Wszystko wydaje mi się być jednym i tym samym (KMŻ 18,2).

Jak to pokażą poniższe analizy, w przyszłości Teresa pokona trudności wspomniane w tym cytacie. Rozwój jej wiedzy o mistyce postępuje wraz z rozwojem łask mistycznych, które otrzymuje. Dopiero „dzięki własnemu doświadczeniu doszłam do zrozumienia, że strumień myśli [...] nie jest tym samym, co umysł” (ZW 4,1,8). Podobnie stanie się i ze zrozumieniem, czym jest zjednoczenie, dusza i duch oraz wiele innych zagadnień.

Sama jest świadoma swojej nieporadności w kwestiach dogmatycznych i spekulatywnych: „Ale, ponieważ nie mam wykształcenia teologicznego, to mój brak biegłości w tej materii sprawia, że nie umiem dobrze niczego wyrazić. Co do tego bowiem, co aż dotąd powiedziałam o tej modlitwie, rozumiem wyraźnie, że jeśli ma to jakiś sens, to nie ja jestem tą, która to powiedziała” (ZW 6,4,9). Byłoby jednak błędem, jak zauważa Secundino Castro, uznać Teresę w kwestiach wiedzy teologicznej za *tabula rasa*. Jak podkreśla ten autor, najważniejsze dzieło Teresy, czyli *Zamek wewnętrzny* zawiera pewne traktaty teologiczne, w których prześwituje teologia ówczesnej epoki. Pisząc je, Teresa wychodzi od swojego doświadczenia, gdyż to ono kształtuje jej sposób myślenia, ale gdy stara się je przedstawić w sposób uporządkowany, odwołuje się do już istniejących schematów teologicznych, pozostając przy swoim słownictwie. „Dziewiczości” doktryny hiszpańskiej świętej nie należy upatrywać w czysto mistycznych źródłach jej wiedzy, tylko w nadaniu pierwszeństwa doświadczeniu, a nie doktrynie jako wiedzy teoretycznej. Oznacza to, że jej sposób myślenia i poruszania się w rzeczywistości jest kształtowany przez doświadczenie wewnętrzne. Jeśli coś, czego się dowiaduje poprzez poznanie jakiejś doktryny, jest przeciwne jej doświadczeniu, tego nie jest w stanie przyjąć, gdyż u niej to doświadczenie wewnętrzne zawiaduje całą jej osobą, a więc i jej myśleniem. Przykładem takiego nastawienia jest polemika z teologami na temat roli człowieczeństwa Chrystusa w życiu chrześcijanina. Tu Teresa posługuje się argumentacją teologiczną, a nie tylko samym doświadczeniem. Niemniej jej pewność w sposobie argumentowania ma swoje źródło w doświadczeniu, które następnie wspiera wiedzę teoretyczną. Jak podkreśla Secundino Castro, rozwój wiedzy teoretycznej u świętej można zauważyć choćby w ostatnim jej dziele, gdzie posługuje się już cytatami z Pisma Świętego, aby dodać wartości swoim argumentom<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, w: *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, dir. S. Castro, T. Egido, M. Herráis, Madrid 1982, s. 69–71; por. R. Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2004, s. 533.

Jak można się zorientować z lektury jej dzieł, Teresa, poszukując zrozumienia swoich doświadczeń, tak długo jest niezadowolona z otrzymywanych od różnych osób wyjaśnień, aż te pokryją się z tym, czego sama doświadcza (KMŻ 18,15; 27,3; por. ZW 6,8,2): „Ona [Teresa] jednak miała już tak silnie odcisniętą w sobie tę prawdę, że nie uwierzyła mu [komuś niedouczoneму] i zapytała o to innych, którzy potwierdzili tę prawdę [w tej formie, w jakiej ona jej doświadczyła], co wielce ją pocieszyło” (ZW 5,1,10).

Sama święta relacjonuje, jak postępował w niej proces zrozumienia określonych zagadnień powiązanych z życiem duchowym. Oddaje on to, co przed chwilą zostało zasygnalizowane, a mianowicie, że Teresa próbuje zrozumieć samą siebie, a nie uzyskać jakąś wiedzę teoretyczną, niezwiązaną z jej przeżyciami:

Ja czułam się czasami bardzo przybita z powodu tego zamętu strumienia myśli, a dopiero nieco ponad cztery lata temu dzięki własnemu doświadczeniu doszłam do zrozumienia, że strumień myśli – czy mówiąc inaczej wyobraźnia, abyśmy dobrze się rozumiwały – nie jest tym samym, co umysł. I zapytałam o to pewnego teologa, a on powiedział mi, że tak właśnie jest, co sprawiło mi niemałe zadowolenie (ZW 4,1,8).

Mamy zatem prawo domniemywać, iż w jej doktrynie to osobiste doświadczenie znacząco dominuje nad teorią zasłyszaną od innych. Jeśli święta z Ávila w pełni akceptuje wyjaśnienie jakiegoś teologa, tłumaczącego jej treść tego, co ona przeżywa mistycznie, to tylko wtedy, gdy widzi zgodność między tym, czego doświadcza, a otrzymaną wykładnią.

### **Pisanie z Bożą pomocą**

Zgodnie ze świadectwem Teresy, znaczna część jej doktryny jest formułowana pod Bożym natchnieniem. Stwierdzając: „to nie ja jestem tą, która to powiedziała”, chce dobitnie dać nam do zrozumienia, że to Bóg jest wielokrotnie tym, który ją wspomaga, aby cokolwiek w omawianej kwestii mogła nam przekazać. Teresa ma jednoznaczne doświadczenie otrzymania specjalnego daru od Boga. Przypisuje ona Bogu zdolność wyjaśnienia czegokolwiek łasce aktualnie jej udzielanej podczas pisania (KMŻ 28,6). Daje temu wyraz, wyznając: „I Bóg rozjaśnił mój rozum, czasami za pomocą słów, a innymi razy podsuwając mi, jak mam to wyrazić” (KMŻ 18,8). W innym miejscu: „Pan dał mi dzisiaj, zaraz po komunii, tę modlitwę [...] i podsunął mi takie porównania i nauczył sposobu wypowiedzenia jej, oraz to, co dusza ma tutaj robić; [...] i w jednej chwili zrozumiałam to” (KMŻ 16,2). Dla kontrastu, wcześniej Teresa zaznawała czegoś odwrotnego: „Natomiast w sprawach nieba ani w innych rzeczach wzniosłych nie odnajdywałam go [zrozumienia], gdyż mój rozum był tak toporny, że nigdy,

przenigdy nie mogłam ich sobie wyobrazić, dopóki innym sposobem Pan mi ich nie uobecnił” (KMŻ 9,5)<sup>5</sup>.

Jak zaznacza, patrząc retrospektywnie na samą siebie: „jednym darem jest to, że Pan daje nam dany dar, innym jest zrozumienie, jaki to dar i jaka łaska, innym zaś jest umiejętność wypowiedzenia go i dania do zrozumienia, jakiego jest on rodzaju” (KMŻ 17,5). Ona sama z biegiem czasu otrzymuje wszystkie te dary – i to w obfitości<sup>6</sup>.

Zagłębiając się w treści jej doświadczeń, można powiedzieć, że zakres wiedzy zdobyty mistyczną drogą jest bardzo szeroki, a przez to pozwala dobrze uchwycić wiele zagadnień dotyczących relacji z Bogiem. Niemniej, to nie w wyjaśnianiu kwestii teologicznych czy też antropologicznych należy upatrywać doniosłości doktryny terezańskiej. Jak podsumowuje Maximiliano Herráis, Teresa nie mówi o Bogu jako o pojęciu, ale o Trójcy, która stała się dla niej odczuwalna, „widoczna” i przemienia jej życie, dając uczestnictwo w życiu samego Boga. Nowością jej doktryny jest zatem pokazanie, jak doświadczenie mistyczne wpływa na życie człowieka<sup>7</sup>.

To też jest powodem, dlaczego można mówić o pewnej doktrynalnej „dziewiczności” Teresy – rozumiem przez nią pierwszeństwo osobistego doświadczenia wobec różnych doktryn, które z biegiem czasu poznaje. W przypadku świętej z Ávila nie ma mowy o jakimś mimowolnym chceniu potwierdzenia tego, co się zna z teorii przejętej od innych, ale o przekazaniu tego, czego sama doświadczyła, owszem, w formie bardziej uporządkowanej dzięki znajomości tychże doktryn (por. KMŻ 28,6; por. ZW 6,8,2; 7,1,7).

Czy święta z Ávila miała nauczycieli na drodze modlitwy? Tomás Álvarez podsumowuje jej drogę duchową w ten sposób:

możemy dojść do wniosku, że Teresa była samoukiem. Nie miała mistrza-nauczyciela [„nie miałam nauczyciela (...) chociaż go szukałam przez dwadzieścia lat”, KMŻ 4,7]. Miała szczęście co do środowiska oraz literatury. Czynniki te wspomogły ją w jej pragnieniu nauki modlitwy. Niemniej, to przede wszystkim osobiste przeżycia służyły jej za punkt odniesienia i zachęte<sup>8</sup>.

Idąc tą w dużej mierze samotną drogą, jak sama święta, będąc osobą bardzo skromną, o czym należy pamiętać, podsumowuje: „niewielu jest tych, którzy doszli do doświadczenia tak wielu spraw” (KMŻ 40,8). Już pod koniec pisania *Księgi mojego życia* przebija jej świadomość bycia mistrzynią życia duchowego

<sup>5</sup> M. Herráis, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, „Monte Carmelo” 1980, nr 2, s. 286n.

<sup>6</sup> Por. S. Ros García, *Mística teología*, DSTJ, s. 991.

<sup>7</sup> M. Herráis, *Dios*, DSJT, s. 542.

<sup>8</sup> T. Álvarez, *Oración*, DSJT, s. 1047.

– zauważa Secundino Castro<sup>9</sup>. Ostatnie dzieło, jakim jest *Zamek wewnętrzny*, pisze między innymi z obawy, że pierwsze jej dzieło, jakim jest *Księga mojego życia*, długo pozostaje w rękach inkwizytora, który korzystał z niego jak z podręcznika do nauki modlitwy, i może zaginąć. Teresa wie, że pisze cenne rzeczy.

### Język

Brak wykształcenia teologicznego widać w języku, jakiego Teresa używa. W próbach przybliżenia nam swoich doświadczeń hiszpańska święta z rzadka operuje językiem abstrakcyjnym, a więc powiązaniem z jakąś filozofią lub teologią. Zazwyczaj posługuje się językiem przestrzennym, emocjonalnym, metaforycznym (ZW 6,2,3). Jest to język doświadczeniowy – oddający przeżycia, a nie abstrakcyjne pojęcia. Jako przykład niech posłuży próba przybliżenia, czym jest szczyt zjednoczenie z Bogiem: „I jakkolwiek to porównanie jest toporne, to ja nie znajduję żadnego innego, które mogłoby lepiej dać zrozumieć to, co usiłuję wyrazić słowami, niż sakrament małżeństwa” (ZW 5,4,3)<sup>10</sup>.

### Doktryna osobista

Jak to już można zauważyć, jej teoria mistyki jest szczególnie osobista: „Nie powiem niczego, czego sama nie doświadczyłam lub nie zaczerpnęłam z doświadczenia innych” (DD prolog, 3)<sup>11</sup>. Co więcej, uznaje, że pewne kwestie są możliwe do zrozumienia jedynie dla tych, którzy sami ich doświadczyli, co jednoznacznie wskazuje, skąd Teresa uzyskuje daną wiedzę: „Kto tego ostatniego nie doznał, temu będzie się wydawało, że nie ma tu różnicy. A moim zdaniem, choć wszystko jest jednym, to jednak Pan działa w odmienny sposób [...] Jeśli tego nie zaznał, będzie wydawało mu się to niedorzecznością, i tak być może” (KMŻ 18,7).

Doktryna życia mistycznego świętej z Ávila wynika z praktyki i także jest tworzona w dużej mierze w celach praktycznych i pedagogicznych<sup>12</sup>. Oprócz

---

<sup>9</sup> S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, dz. cyt., s. 70.

<sup>10</sup> S. Ros García, *Mística teología*, dz. cyt., s. 999; T. Álvarez, *Pensamiento*, DSJT, s. 1099–1101; R. Pascual Elías, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús: luz y vida para la teología dogmática*, Logroño 2019, s. 10, 357n.

<sup>11</sup> Por. S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 974–975; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku. Duchowa lektura „Zamku wewnętrznego” św. Teresy od Jezusa*, Poznań 2010, s. 11; G. Amengual Coll, *La experiencia en el Libro de la Vida. Una lectura en clave filosófico-teológica*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2011, s. 379–383.

<sup>12</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993, s. 158.

tych motywów pojawiają się inne, choćby te wpływające do inkwizytorów, aby zdała sprawę ze swoich łask mistycznych.

Mamy tu więc ważną różnicę w stosunku do doktryny świętego Jana od Krzyża, innego karmelitańskiego Doktora Kościoła w dziedzinie mistyki. O jego doktrynie można powiedzieć, iż jest mniej osobista. Nauczanie Jana nie bazuje jedynie na tym, co przeżył on sam, ale obficie czerpie z doświadczenia innych, także Teresy. Ponadto Jan w swojej teorii mistyki odwołuje się do pism czy to Pseudo-Dionizego, Augustyna, czy też Tomasza z Akwinu. Owszem, czyni to jego system bardziej uniwersalnym, w którym może się odnaleźć wielu, ale też i silniej powiązany z innymi doktrynami wyjaśniającymi naturę życia duchowego i mistycznego.

### **Dystans do swojej doktryny**

Mimo ścisłego powiązania doktryny terezańskiej z doświadczeniem jej autorki, ona sama ma dystans zarówno do swoich doświadczeń mistycznych, jak i do teorii, którą tworzy: „O to tylko błagam, by wasza miłość pamiętał, że w tym wszystkim, co tu napiszę, nie mam zgola zamiaru podawać zdanie moje za niewątpliwe, bo może być, że nie rozumiem tych rzeczy” (SD 5,1). We wszystkim uznaje nadrzędną rolę Kościoła katolickiego. Ponadto jest gotowa zniszczyć wszystko, co napisała. Jest daleka od przypisywania sobie nieomyślności. Owszem, gdy czegoś po wielokroć doświadcza, nie potrafi uwierzyć, że jest inaczej. Niemniej w żadnym wypadku nie można jej zarzucić zarozumiałości duchowej. Opisuje własne doświadczenia duchowe tylko z racji ślubu posłuszeństwa, z wielkim zażenowaniem i niechęcią<sup>13</sup>. Trzeba pamiętać, iż pisanie o własnych doświadczeniach mistycznych nigdy nie wychodzi od niej, tylko od jej przełożonych lub na prośbę jej podopiecznych (por. DD 41,7, por. KMŻ Epilog 2).

### **Źródła**

Za podstawę rozważań w tej książce przyjmuję, rzecz oczywista, pisma Teresy, szczególnie te główne: *Księga mojego życia*, *Droga doskonałości*, *Księga fundacji*, *Sprawozdania duchowe* oraz najdojrzałe dzieło *Zamek wewnętrzny*. To ostatnie – napisane dla karmelitanek bosych wraz z opisem różnych form modlitwy – staje się traktatem teologii mistycznej. Dzieło ukazuje proces dojrzewania duchowego, który przeszła sama autorka. Traktat napisany, gdy święta osiąga już ostatni stopień zjednoczenia z Bogiem, jakim jest małżeństwo duchowe<sup>14</sup>. *Księga mojego życia*

---

<sup>13</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 544.

<sup>14</sup> T. Álvarez, *Castillo interior*, DSJT, s. 322–329, s. 327.

zostaje napisana w formie autobiografii w celu poddania się ocenie teologów, których interesują przede wszystkim zagadnienia mistyczne<sup>15</sup>. *Sprawozdania duchowe* powstają jako teksty pisane pod posłuszeństwem spowiednikowi lub innym przedstawicielom Kościoła w celu konsultacji. Mają charakter prywatny. Są to różnorodne fragmenty, niepowiązane ze sobą. Tematyka *Sprawozdań* dotyczy otrzymanych łask mistycznych<sup>16</sup>. *Księga fundacji* to sprawozdanie z zakładania nowych klasztorów. W tekst są wplecione elementy doktrynalne<sup>17</sup>. *Droga doskonałości* to dzieło o charakterze pedagogicznym<sup>18</sup>.

Spośród komentatorów pozwoliłem sobie sięgnąć przede wszystkim do hiszpańskich znawców tematu, spośród który najbardziej cenionym jest Tomás Álvarez. Obok niego Secundino Castro, Rómulo Cuartas Londoño, Ciro García.

---

<sup>15</sup> T. Álvarez, *Grados de oración*, DSJT, s. 728.

<sup>16</sup> T. Álvarez, *Relaciones*, DSJT, s. 1147–1151.

<sup>17</sup> T. Álvarez, *Libro de las Fundaciones*, DSJT, s. 910–914.

<sup>18</sup> T. Álvarez, *Camino de perfección*, DSJT, s. 221–226.

# 1. BÓG

Mistyka to *cognitio experimentalis de Deo*, czyli wiedza o Bogu wypływająca z doświadczenia, a nie z teorii. Mówiąc inaczej, jest to poznanie doświadczeniowe. Przykład tego typu poznania stanowi wiedza, czym jest miłość macierzyńska, gdy się jest kochanym przez matkę. Brak w tej dziedzinie nie może być nadrobiony wiedzą teoretyczną. Tomasz z Akwinu podaje podstawę tego typu poznania. Jest nim *connaturalitas*, czyli pewne podobieństwo natury czy też można powiedzieć – zestrojenie. Nikt tak nie zrozumie, czym jest życie żołnierza na froncie, jak drugi żołnierz, który przeszedł przez podobne doświadczenia. W tym wypadku podobne doświadczenia są tym, co łączy i daje wgląd w drugą osobę. Przenosząc to na płaszczyznę mistyki, można powiedzieć, że człowiekowi jest mistycznie dane doświadczyć Boga, gdy stanie się w jakimś aspekcie doń podobny czy też z Nim zestrojony<sup>1</sup>.

Poznanie mistyczne jest inne aniżeli wiedza teoretyczna, polegająca na sprawności używania rozumu posługującego się pojęciami. Tu liczy się sprawność intelektualna danej osoby. Natomiast poznanie mistyczne jest wiedzą z bezpośredniego doświadczenia czegoś (w tym wypadku Boga) i jest ono możliwe, gdy zaistnieje szczególna bliskość między człowiekiem a Bogiem, czyli pewne podobieństwo. To właśnie owo Tomaszowe *connaturalitas*. Jest zatem rzeczą niebagatelną uświadomienie sobie, jakiego Boga Teresa doświadcza i kim jest człowiek, skoro wspomniane doświadczenie dokonuje się dzięki jakiemuś podobieństwu (zestrojeniu) między nimi.

Poniższe rozważania mają na celu ukazanie, na jakiej zasadzie to podobieństwo jest możliwe albo, wyrażając to inaczej: jaka wewnętrzna struktura człowieka umożliwia Bogu utworzenie owego podobieństwa w człowieku oraz jak człowiek może współpracować z Bogiem, aby to podobieństwo zaistniało i się pogłębiło. Rozważania zawarte w dwóch pierwszych rozdziałach pozwolą także

---

<sup>1</sup> *Summa Theologica*, II-II, 45,2 in c. Teresa używa czasownika *disponerse*; i mówi o odpowiedniej *disposición* „dyspozycji”. Chodzi o zgodność = zestrojenie się na płaszczyźnie działania. Człowiek (każdy człowiek ze swojej natury) jest i pozostaje cały czas stworzony na obraz i podobieństwo Boga. To podobieństwo, co Teresa podkreśla, czyni możliwym owo *zestrojenie/synchronizację* (= komunie) z Bogiem.

przypuszczać, w jakim kierunku powinien zmierzać rozwój doświadczeń mistycznych i co może stanowić ich treść. To dlatego na wstępie badane są te dwa obszary – Bóg i człowiek, gdyż to one odgrywają kluczową rolę w zrozumieniu natury terecjańskiego doświadczenia mistycznego.

### **Mistyka religijna – Bóg obecny w Kościele**

Jak to zostało wspomniane we wstępie, mistyka terecjańska należy do mistyki religijnej, a konkretniej – mistyki chrześcijańskiej w ramach Kościoła katolickiego. Warto tę kwestię uwypuklić na samym początku. Pozwoli to od razu uchwycić, co dla Teresy ważne w drodze duchowej i jakie są kryteria jej autentycznego rozwoju. To w tym kontekście najpełniej wybrzmiewa terecjańska mistyka.

Konsekwencją tego kontekstu jest to, że łaski mistyczne świętej z Ávila, jeśli pochodzą od Boga, co do treści muszą się pokrywać z tym, w co Teresa, jako katolicka zakonnica, wierzy, a Kościół podaje do wierzenia. Sama określając swoją tożsamość duchową, stwierdza: „jestem córką Kościoła [katolickiego]”. I tak, przykładowo, gdy zaznaje najwyższej formy doświadczeń mistycznych, wizje Boga pokrywają się z tym, co jest cechą charakterystyczną religii chrześcijańskiej. Teresa widzi Boga jako obecnego w trzech Osobach Boskich. Druga Osoba Boska jest związana z ludzką naturą, która to natura nie jest wchłonięta przez Boga, lecz istnieje jako dołączona, zachowując swoją ludzką specyfikę. Oznacza to, że ludzka natura Chrystusa jest zjednoczona z Bogiem, zachowując swoją odrębność<sup>2</sup>.

W konsekwencji wiarygodności własnych i cudzych doświadczeń mistycznych Teresa upatruje jedynie w zgodności z objawieniem chrześcijańskim oraz, co ważne, po zaaprobowaniu ich przez Kościół katolicki<sup>3</sup>. Sama stwierdza wielokrotnie, że jeśli jej pisma zawierają jakieś treści niezgodne z nauką Kościoła, należy je spalić<sup>4</sup>. Co zresztą czyni, gdy zobowiązuje ją do tego jeden ze spowiedników: każe jej to zrobić nie z racji jakichś błędów (gdyż sam uznaje, że Teresa napisała cenne rzeczy), ale tylko dlatego, że kobiecie nie wypada pisać o takich rzeczach<sup>5</sup>.

Jaki jest powód aż tak wielkiej zależności hiszpańskiej mistyczki od instytucji, jaką jest Kościół? Jak zauważa Tomás Álvarez, Teresa wierzy, że Kościół to

---

<sup>2</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 190, 292. Por. C. García, *Fe, Teología y espiritualidad de la*, DSJT, s. 667–671; T. Álvarez, *Iglesia*, DSJT, s. 790–792; S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 975–976.

<sup>3</sup> C. García, *Fe, Teología y espiritualidad de la*, DSJT, s. 670; T. Álvarez, *Iglesia*, DSJT, s. 797–798.

<sup>4</sup> Por. T. Álvarez, *Iglesia*, DSJT, s. 796n.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 796–797.

instytucja powołana i kierowana przez samego Boga, w którego wierzy i jednocześnie mistycznie doświadcza. To dlatego jest gotowa umrzeć „tysiącokrotnie” za każdy element doktryny Kościoła. Jeśli jej doświadczenia mistyczne mają być wiarygodne, to nie może być tak, że ta boska instytucja myli się w kwestii oceny prawdziwości jej mistyki. Ponadto Teresa ma świadomość, że jej doświadczenia Boga i Jego tajemnic są przede wszystkim dla innych członków tegoż Kościoła, stąd to Kościół ma przywilej rozeznania, czy są one warte tego, aby inni członkowie tej instytucji mogli zrobić z nich jakiś użytek. Bojąc się bycia oszukaną przez demona lub własną próżność, święta wyznaje:

Uważam za całkowicie pewne, że demon nie oszuka duszy – ani Bóg nie dozwoli mi na to – która w żadnej rzeczy nie ufa sobie i trwa niewzruszona w wierze [katolickiej] i jest co do siebie przekonana, iż za każdy jej punkt gotowa jest umrzeć po tysiącokrotnie. I z tej miłości do wiary, którą Bóg natychmiast wlewa – a jest to wiara żywa, silna – zawsze stara się, wypytując to jednych, to drugich, postępować zgodnie z tym, co utrzymuje Kościół, jak ktoś, kto mocno zadomowił się w tych prawdach, tak że wszelkie objawienia [otrzymane osobiście drogą mistyczną], jakie tylko można sobie wyobrazić – choćby dusza widziała niebiosa otwarte – nie odwiedzą jej ani odrobinę od tego, co utrzymuje Kościół (KMŻ 25,12)<sup>6</sup>.

## 1.1. BÓG JAKO MIŁOŚĆ DAJĄCA SIĘ INNYM

### Historia tworzenia się jej koncepcji Boga

Z pewnością na powstanie terecjańskiej koncepcji Boga ma wpływ wychowanie religijne, jakie Teresa otrzymała, formacja zakonna, przyswojone lektury itp. Oprócz tego, co jest rzeczą zrozumiałą, odciskają się w jej świadomości mistyczne doświadczenia Boga i Jego tajemnic. Doświadczenia te niewątpliwie odpowiednio wzbogacają, a czasami korygują to, czego Teresa się dowiedziała o Bogu, w sposób niepełny otrzymując podstawową edukację religijną, a następnie zakonną oraz tę zdobytą poprzez osobistą lekturę.

<sup>6</sup> Tamże, s. 797–798; por. E. Renedo, *Obediencia*, DSJT, s. 1031n; R. Pascual Elías, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 128–131; R. Cuartas Londoño, *La Trinidad. El Dios experimentado y vivido por Santa Teresa de Jesús*, „Polonia Sacra” 2015, nr 2 (39), s. 27; Juan de Dios Martín Velasco, *El fenómeno místico*, w: *Mística en diálogo*, Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis, dir. C. García, Burgos 2004, s. 24–26, P.W. Scheele, *Dogma y mística*, w: *Mística en diálogo*, dz. cyt., s. 59n.

## **Metoda poznania jej koncepcji Boga**

Terezańską koncepcję Boga możemy odkryć, podążając kilkoma drogami: analizując bezpośrednie opisy Boga, dokonane przez mistyczkę z Ávila, oraz wczytując się w to, jakie są, zdaniem Teresy, oczekiwania Boga względem osób, które do Niego dążą, gdyż tylko podobieństwo do Boga pozwala się z Nim zjednoczyć. Ponadto to ważne, aby uchwycić, jakie efekty w życiu człowieka niesie ze sobą zjednoczenie z Bogiem, gdyż właśnie taka osoba osiągnęła już pewne *connaturalitas* – podobieństwo do Boga. Tym samym taka przemieniona osoba staje się w swoim działaniu i pragnieniach świadectwem tego, jaki jest Bóg. Albo, precyzyjniej: jakiego Boga mistycznie doświadcza.

## **Bóg jako miłość dająca się innym**

Z treści przekazanych przez mistyczkę z Ávila wynika, iż rozumie ona Boga jako miłość. Jakie cechy posiada ta boska miłość? Po pierwsze – ta miłość daje siebie innym i obdarowuje ich życiem. Święta zaświadcza: „Zdawało mi się przy tym, że widzę te trzy Boskie Osoby – jako zamieszkujące we wnętrzu mojej duszy – udzielające się zarazem wszystkiemu stworzeniu, żadnego nie pomijając, a przecież nie przestając we mnie zostawać” (SD 18). To dawanie siebie nie jest ważne dla samego Boga, jakby Mu czegoś brakowało, ale dla samego człowieka. Teresa pisze: „On nie przestaje pragnąć niczego innego, jak tylko tego, aby mieć komu dawać” (ZW 6,4,12; por. KMŻ 16,4; 38,3)<sup>7</sup>. I dodaje: „Jeśli bowiem dobrze się nad tym zastanowimy – siostry – to dusza sprawiedliwego nie jest niczym innym, jak rajem, gdzie On – jak mówi – ma swoje rozkosze” (ZW 1,1,1).

## **Dotknięci miłością Bożą pragną, by i inni tego zaznali**

Ci, którzy się z Bogiem jednoczą, uczestniczą w tym boskim pragnieniu dawania siebie. Chcą, aby i inni, którzy Boga nie znają, otworzyli się na to bogactwo, jakim jest posiadanie Go. Wraz z postępem w jednoczeniu się z Bogiem pragnienie dawania siebie innym właśnie w tym celu wyraźnie się intensyfikuje:

[Taki człowiek] zaczyna dawać dowody, że jest duszą, która przechowuje w sobie skarby nieba, i odczuwać pragnienie podzielenia się nimi z innymi, i błagać Boga, aby nie tylko ona jedna była tak bogatą (KMŻ 19,3).

Dusza chciałaby tutaj, aby wszyscy ją widzieli i zrozumieli jej chwałę dla wychwalania za to Boga, i żeby ją w tym wspomogli, i chciałaby uczynić ich uczestnikami swojej radości, ponieważ sama nie jest w stanie tak bardzo się radować (KMŻ 16,3).

---

<sup>7</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 546–547; por. T. Álvarez, *Santidad*, DSJT, s. 1200.

To dlatego człowiek będący blisko Boga intensywnie pragnie pokazać Go innym (KMŻ 16,4; ZW 7,4,14; por. DD 1,2; 3,10).

### **Miłość szukająca odwzajemnienia**

Drugą cechą boskiej miłości jest to, aby ludzie, gdy już poznali tę miłość, odpowiedzieli na nią (KMŻ 16,3; por. ZW 7,1,8)<sup>8</sup>. Wyrazem tego pragnienia jest modlitwa Teresy przepełnionej goryczą, że tak wielu od Boga się odwraca:

Och, mój Odkupicielu, moje serce nie jest w stanie przyjąć tego do wiadomości bez odczuwania wielkiego strapienia! Co stało się z chrześcijanami? Czy ciągle mają być tymi, którzy bardziej Ciebie lekceważą?... tymi, którzy są dla Ciebie źródłem utrapień? Ci, dla których uczyniłeś większe dzieła; ci, których wybrałeś na swoich przyjaciół; pośród których żyłeś i udzielałeś siebie poprzez sakramenty? Czyż nie dość im tych katuszy, przez które przeszedłeś ze względu na nich? (DD 1,3).

[S]erce nie przestaje mi pękać, gdy uświadamiam sobie, że tak wiele dusz zatracą się; tym bardziej nie chciałabym, aby każdego dnia zatracano się ich coraz więcej (DD 1,4).

Dlatego też, gdy osiągnie się kres życia duchowego, jakim jest według terminologii Teresy małżeństwo duchowe, czyli zjednoczenie z Bogiem, nie ma mowy o kwietystycznym spoczynku, tylko o jeszcze pełniejszym zaangażowaniu na rzecz pociągania ludzi do Boga. Im bardziej człowiek jest zjednoczony z Bogiem, tym bardziej pragnie poświęcić swe życie w tej sprawie, bez oglądania się na osobiste straty (KMŻ 16,6; 20,25; 32,6; ZW 7,4,14):

Dusza prawie przez cały czas pozostaje w takim stanie: nie uspokaja się ani nie jest w stanie powstrzymać się na skutek tej miłości, której doświadcza; jest nią już cała nasiąknięta. Chciałaby, aby inni napili się z niej – jako że jej nie brakuje już tej wody – aby dzięki temu wspomogli ją w wychwalaniu Boga (KMŻ 30,19).

## **1.2. OBLUBIEŃCZY CHARAKTER MIŁOŚCI BOGA**

Wzajemność miłości człowieka do Boga Teresa przeżywa w szczególny sposób. Święta bez zahamowań używa terminologii oblubieńczej, opisując tę więź. Tym, który nadaje tej relacji taki charakter, jest sam Bóg: „Potem ukazał mi się

---

<sup>8</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 281–282.

[...] i podając mi rękę prawą rzekł: [...] *od dnia dzisiejszego będziesz moją oblubienicą*” (SD 35). Dzieje się tak przynajmniej na trzech ostatnich stopniach doskonałości w siedmiostopniowej skali nakreślonej przez Teresę: Bóg/Chrystus to oblubieniec, a człowiek/dusza to oblubienica (ZW 6,4,3; 6,4,9). Nadaje to ich wzajemnej miłosnej relacji szczególne zabarwienie: jest ona intymna, wyłączna i całkowita. Bóg pragnie być kochanym ponad wszystko, a w zamian człowiekowi daje siebie – jako Oblubieniec, na własność. To nie tylko człowiek tęskni za Bogiem i się Mu oddaje, ale i odwrotnie: także i Bóg się oddaje człowiekowi i za nim tęskni, stąd, gdy dochodzi do zjednoczenia, zostają spełnione pragnienia obydwu stron, gdyż łączy ich ta sama miłość i odtąd pragną tego samego (por. KMŻ 39,2; 39,6): „Pan uobecnił się [...] i powiedział jej, że już czas, aby ona uznała Jego sprawy za swoje własne, a On zatroszczy się o jej sprawy” (ZW 7,2,1).

Co więcej, wydaje się, że to Bogu bardziej zależy na tej więzi niż człowiekowi, i to On pierwszy wychodzi z inicjatywą (por. KMŻ 39,1)<sup>9</sup>: „Otóż, gdy zaczęłam unikać pewnych sytuacji i oddawać się więcej modlitwie, Pan zaczął czynić mi te dary, jako Ten, kto pragnął – jak się okazało – abym ja zechciała je przyjmować” (KMŻ 32,1–2).

### **Te same pragnienia**

Relacja oblubienicza wyraża się w posiadaniu tych samych pragnień przez oboje kochających się. To możliwe, gdyż to Bóg porusza ludzką wolę, aby człowiek pragnął tego, czego pragnie Bóg, ponieważ oboje są już jednością. Posiadanie tej samej miłości przekłada się na skuteczność modlitwy, gdyż sam Bóg niejako inspiruje człowieka, aby o coś prosił:

On mi obiecuje, iż każdą rzecz, o którą Go poproszę, On ją uczyni; wiedział już bowiem, że ja będę prosiła Go wyłącznie zgodnie z Jego chwałą; i że dlatego sprawi to, o co w tej chwili Go proszę (KMŻ 39,1).

A najbardziej zdumiewa mnie to, że nie mogę, choćbym chciała, błagać Go o rzeczy, co do których Pan widzi, iż nie są korzystne. Co najwyżej mogę prosić o nie z tak małą siłą, duchem i starannością, że nawet jeśli pragnę bardziej przymusić się do tego, jest to niemożliwe. Gdy tymczasem w innych sprawach – które Jego Majestat zamierza sprawić – widzę, że jestem w stanie prosić o to wiele razy i z wielką na-

---

<sup>9</sup> C. García, *La experiencia de Dios en el Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, „Scripta theologica” 2015, vol. 47, s. 432–433; por. Juan de Dios Martín Velasco, «Búscame en ti – búscate en mí». *La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4–7 de octubre de 1982*, Salamanca 1983, s. 828.

trętnością. Nawet jeśli nie troszczę się o to, zdaje się, że to samo staje przede mną (KMŻ 39,5).

Powyższe wstępne analizy pozwalają nam przyjąć, że hiszpańska mistyczka doświadcza Boga jako miłości, która szuka człowieka, aby mu siebie ofiarować. Ta miłość pragnie odwzajemnienia. Gdy człowiek pozwoli na to, Bóg doprowadza do zjednoczenia ze sobą i wtedy oboje mają te same pragnienia – te boskie. To dlatego Teresa z całych sił szuka ludzi, aby i inni mogli Boga poznać, cieszyć się Jego miłością i ją odwzajemniać. Można by powiedzieć, że jej pragnienia obrazują pragnienia Boga, a tym samym ukazują nam, jak Bóg przeżywa swoją relację do człowieka<sup>10</sup>.

### 1.3. BÓG JAKO ŻYCIODAJNE ŚWIATŁO

Teresa odwołuje się do metafor, aby opisać obecność i działanie Boga w człowieku. Jedna z nich ukazuje Boga jako światło, które rozświetla duszę. Świeci w niej niezmiennie. Światło w tym wypadku jest synonimem boskiej miłosnej obecności, dającej życie (ZW 7,1,3). Zaletą stosowania metafory światła jest ukazanie stałości miłosnej relacji Boga do człowieka oraz tego, że Jego obecność w człowieku wprowadza porządek i sens. Bóg jako światło świeci nieustannie, a jedynie dyspozycja ludzka wpływa na recepcję tego światła-miłości: „Co do duszy, która nie pozostaje w łasce, wyznaję, że owszem, tak właśnie jest i to nie na skutek braku Słońca Sprawiedliwości, które pozostaje w niej, dając jej istnienie, ale na skutek tego, że ona sama nie jest zdolna do przyjmowania tego światła” (ZW 7,1,3). Wyrażmy to językiem bardziej abstrakcyjnym: Bóg jako miłość komunikuje siebie człowiekowi nieustannie, aby ten w całości swojego bytu ku Niemu się zwrócił, odpowiadając na tę miłość i jednocześnie pozwalając Bogu przemienić siebie. Tylko od decyzji człowieka zależy, czy na tę miłość się otworzy, gdyż ze strony Boga gotowość udzielenia jej jest stała i niezmienna.

#### **Bóg jako miłość zasadą mistyki terecjańskiej**

Charakteryzując Boga jako miłość, Teresa oddaje Jego najważniejszą postawę wobec człowieka. Oczywiście, hiszpańska mistyczka doświadcza też i innych cech Boga, jak: wszechobecność, miłosierdzie, sprawiedliwość, komunizm trzech

---

<sup>10</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 239–240.

Osób Boskich, nieskończone dobro, życie itp. (SD 33,3; 18)<sup>11</sup>. Niemniej to miłość pragnąca wzajemności jest tą postawą Boga, która wpływa na charakter i dynamikę Jego odnoszenia się do człowieka. To ona stanowi zarówno początek, w sensie wzbudzeniu w człowieku pragnienia szukania Boga, jak i kres, w sensie osiągnięcia przez człowieka tej samej miłości, która jest w Bogu. Także ta miłość stanowi istotę życia mistycznego Teresy, bo buduje podobieństwo – *connaturalitas*, między człowiekiem a Bogiem, a tym samym umożliwia doświadczenie Boga, niezależnie od posiadanej o Nim wiedzy teoretycznej. Doświadczenia mistyczne zaczynają się w życiu Teresy, gdyż Bóg pragnie, aby ona otworzyła się na Niego, na Jego miłość. Doświadczenia te prowadzą do tego, aby Teresę do tej miłości dostosować i aby mogła ją w pełni przyjąć. I wreszcie, by Teresę w tę miłość przemienić, jednocząc ją z sobą. Gdy cel ten jest osiągnięty, Teresa (przynajmniej w pewnych aspektach) myśli jak Bóg, pragnie jak Bóg i działa jak Bóg na miarę swojego (Teresy) człowieczeństwa. A wszystko to na kształt miłości, jaka jest w Bogu, a więc bezwarunkowo dając siebie innym, aby i inni mieli w niej udział i na nią odpowiedzieli. Nie oznacza to, oczywiście, że tylko drogą mistyczną człowiek staje się podobnym do Boga w miłości, gdyż – zdaniem świętej – wystarczy spełniać wymagania wiary chrześcijańskiej, aby to osiągnąć. Niemniej warunkiem zaistnienia mistyki jest posiadanie tegoż podobieństwa.

---

<sup>11</sup> Według Antonio Mas Arrondo dla Teresy istotnym atrybutem Boga jest prawda (tamże, s. 249).

## 2. CZŁOWIEK

W rozdziale poświęconym terecjańskiej wizji człowieka staram się odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa miłość do Boga w ludzkiej egzystencji, gdyż to właśnie miłość pozwala osiągnąć *connaturalitas*, czyli pewne podobieństwo do Boga czy też zestrojenie z Bogiem, w konsekwencji umożliwiające mistyczne doświadczenie Go. Czy miłość ta jest nieistotnym dodatkiem do ludzkiego bytu, bez którego człowiek może w całej pełni egzystować? Drugim zagadnieniem jest wewnętrzna struktura człowieka, umożliwiająca mu otworzenie się na tę boską miłość. Na tym tle jest ukazane, co tak właściwie człowiek odczuwa w doświadczeniu mistycznym. Kolejną kwestią jest pokazanie dynamizmu napełniania się boską miłością. I wreszcie ostatnim zagadnieniem jest ukazanie roli Chrystusa Boga-człowieka w drodze do napełniania się Bożą miłością. Podczas omawiania tych kwestii siłą rzeczy pojawiają się zagadnienia bezpośrednio związane z poznaniem mistycznym, gdyż Teresa rozumie człowieka jako zdolnego do takich doświadczeń. Nie jest to jeszcze całościowe opracowanie zagadnienia. W teologii duchowości rozróżnia się między doświadczeniem mistycznym a fenomenem mistycznym. W tej części analiz nie do końca podział ten jest przestrzegany, gdyż w życiu Teresy te dwa rodzaje doświadczeń mocno się ze sobą mieszają, a i ona z niego nie korzysta, stąd termin „doświadczenie mistyczne” w tej części książki jest rozumiany szeroko.

### **Antropologia mistyczna**

Znaczną część wiedzy antropologicznej Teresa zdobywa drogą nadprzyrodzoną. Jak zauważa Tomás Álvarez, święta początkowo nie ma szczególnej wiedzy na temat ludzkiej duszy: jakie ma władze, jak one działają, czym jest centrum duszy, jaka jest różnica między duszą a duchem itp. Wiedzę tę otrzymuje poprzez mistyczne oświecenie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Álvarez, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, „Ephemerides Carmeliticae” 1962, nr 13(1-2), s. 20-21.

Nie będzie żadną przesadą stwierdzenie, że antropologia terezańska jest mistyczna. Dzieje się tak dlatego, ponieważ święta ukazuje człowieka, uwzględniając w nim zarówno otwartość na Boga, Jego obecność, jak i ludzką zdolność coraz pełniejszego odczuwania tej obecności, co jest już mistyką. W tradycji chrześcijańskiej ta otwartość na Boga jest określana jako *homo capax Dei*. Teresa tak pisze o tej otwartości na Boga:

dusza sprawiedliwego nie jest niczym innym, jak rajem, gdzie On – jak mówi – ma swoje rozkosze. A zatem, jakież – w waszym mniemaniu – ma być ten pokój [pomieszczenie], gdzie rozkoszuje się Król tak potężny, tak mądry, tak nieskalany, tak pełen wszelkich dóbr? Ja nie znajduję niczego, z czym można by porównać to wielkie piękno duszy i jej wielką pojemność. A prawdziwie nasz rozum, bez względu na to, jak byłby przenikliwy, zaledwie zdaje się zbliżać do uchwycenia tego, podobnie jak nie jest w stanie zgłębić Boga; On sam mówi przecież, że stworzył nas na swój obraz i podobieństwo [...] dusza jest bowiem stworzeniem – wystarczy samo to, że Jego Majestat mówi, iż jest uczyniona na Jego obraz, abyśmy zaledwie byli w stanie zrozumieć tę wielką godność i piękno duszy (IM 1,1,1)<sup>2</sup>.

W przytoczonych fragmentach warto zwrócić uwagę na to, że święta wskazuje nie tylko na piękno człowieka z racji posiadania w sobie Boga i bycia na Jego obraz, ale także i na niepoznawalność Boga wraz z niezdolnością zauważenia i zrozumienia własnego piękna przez ludzi: „A prawdziwie nasz rozum, bez względu na to, jak byłby przenikliwy, zaledwie zdaje się zbliżać do uchwycenia tego, podobnie jak nie jest w stanie zgłębić Boga”. Innymi słowy, dla Teresy nie tylko Bóg jest tajemnicą, ale także i najgłębsze wnętrze człowieka, gdyż obydwie te rzeczywistości są przed nami zakryte. Owszem, mówi o nich wiara i tylko ona, a wiadomo, że wiara to nie jest oglądanie. Oglądaniem będzie zaś mistyka, ale ta nie jest dla wszystkich, lecz tylko dla tych, których do tego Bóg przeznaczy. Wspomniane też jest podobieństwo do Boga: podobieństwo wrodzone, z racji zamieszkiwania człowieka przez Boga.

Mistyka, ogólnie mówiąc, to bezpośrednie doświadczanie w sobie tej boskiej obecności na różne sposoby, gdy Bóg o tym zdecyduje. To pewnego rodzaju boska komunikacja duszy ludzkiej. Człowiek może więc być, według hiszpańskiej świętej, mistykiem, gdyż mistyka to bezpośrednie odczuwanie lub oglądanie tego, w co się wierzy: „Zdarzało mi się, że [...] w trakcie czytania, nieoczekiwanie pojawiał się we mnie tak silne odczucie obecności Boga, że w żaden sposób nie mogłam wątpić, że On jest wewnątrz mnie albo ja cała zatopiona w Nim” (KMŻ 10,1)<sup>3</sup>. Jest to pierwsze doświadczenie mistyczne zaznane przez Teresę. Oczywiście, mistyka

---

<sup>2</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 22.

<sup>3</sup> L. Aróstegui Gamboa, *Un aparecer de lo divino en la subjetividad: la experiencia mística de santa Teresa. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, w: *El Libro de la vida de santa Teresa*

to poznanie znacznie więcej aniżeli tylko tego, jak się mają sprawy między duszą a Bogiem, gdyż wiara poucza także o innych rzeczach, choćby o tajemnicach Boga lub Jego relacji do świata. Także do mistycznego poznania i tych rzeczy człowiek może być przez Boga uzdolniony.

## 2.1. OTWARTOŚĆ NA BOGA

### Otwartość człowieka

Aby oddać ludzką otwartość na transcendencję, Teresa wprowadza drugą metaforę komplementarną do metafory Boga-światła: dusza rozumiana jako diament/przezroczysty kryształ/lustro (ZW 1,1,1). Posługując się tą metaforą, święta z Ávila także Bogu przypisuje bycie diamentem/przezroczystym kryształem. Bóg jest tym, w którym jest zawarty cały stworzony świat, a Bóg w sobie doskonale widzi wszystko, co w świecie się dzieje: „Powiedzmy sobie, że Bóstwo jest jak całkiem przezroczysty diament, o wiele większy niż cały świat, lub jak lustro [...] I dlatego to, co my robimy, jest widziane w tym diamencie, będącym takim, że ogarnia wszystko w sobie, albowiem nie ma niczego, co wychodziłoby poza tę wielkość Boga” (KMŻ 40,10).

Istotną cechą diamentu, jakim jest człowiek, jest taka struktura wewnętrzna, która pozwala mu na bycie rozświetlonym przez światło dające życie. Mówiąc inaczej: człowiek jest wewnętrznie predysponowany do tego, aby przenikała go boska życiodajna i miłosna obecność. Obecność ta jest stała, a tylko od człowieka zależy, czy pozwoli się rozświetlić. W jednym z widzeń Teresa doświadcza: „Raz, na modlitwie, ukazał mi Pan w widzeniu umysłowym, jaki jest stan duszy, żyjącej w łasce. Widziałam umysłem Trójcę Świętą przy niej i z tego obcowania dusza ta czerpała moc, górującą nad wszystkim, co ziemskie” (SD 24)<sup>4</sup>. W opisie tego widzenia nie posługuje się metaforą Boga-światła, ale pokazuje, jak człowiek jest otwarty na boską obecność, która go przemienia.

### Powołanie do napelniania się miłością Boga

Aby to rozświetlanie duszy przez Boga się skutecznilo, konieczna jest, owszem, stała obecność samego Boga, której zresztą nigdy nie brakuje, ale i współ-

---

*de Jesús*, dz. cyt., s. 315; por. R. Cuartas Londoño, *La Trinidad en la vida*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 549.

<sup>4</sup> T. Álvarez, *Alma*, DSJT, s. 61. Por. C. García, *Fe, Teología y espiritualidad de la*, DSJT, s. 668–669.

praca człowieka. Jedynie wtedy, gdy ta boska obecność zostanie przez człowieka przyjęta jako wezwanie do kochania Boga, człowiek stanie się tym, kim powinien być: napełniony miłością Bożą, czyli pełen światła i życia. Aby to napełnianie mogło stać się efektywne, człowiek powinien odpowiedzieć na nie miłością wyrażoną w dwóch wymiarach: miłości Boga i drugiego człowieka<sup>5</sup>. Od strony negatywnej warunek ten jest wyrażony przez pozbycie się tego wszystkiego, co jest przeszkodą dla tej boskiej miłosnej obecności. Chodzi o taką postawę, która odrzuca miłość Boga, czyli grzech (por. ZW 7,2,7). Dla kontrastu wobec światła-Boga Teresa przywołuje obraz światła słonecznego. To ostatnie dociera od nas przez zmysły. Tymczasem to pierwsze tą drogą do nas nie wnika, gdyż dostaje się do nas od wewnątrz – z naszego centrum.

### **Odczuwanie napełniania się Bogiem**

Zasadniczo obecność Boga w duszy ludzkiej jest nieodczuwalna. Tak samo otwieranie się na boską miłość i napełnianie nią sytuuje się poza naszą percepcją i stanowi tajemnicę. O tym, że Bóg jest obecny w człowieku, jak i w całym stworzeniu, informuje nas wiara. Podobnie poucza nas, że otwierając się na łaskę, miłość człowieka do Boga wzrasta. Przytoczona wcześniej wypowiedź hiszpańskiej mistyczki – „nieoczekiwanie pojawiało się we mnie tak silne odczucie obecności Boga, że w żaden sposób nie mogłam wątpić” – pokazuje, że cechą człowieka jest zdolność, jeśli Bóg ją w nim uaktywni, bezpośredniego doświadczenia Boga przebywającego w jego wnętrzu. Tu dokonuje się to w formie zaczątkowej – w przeciwieństwie do następnego cytatu, gdy widać już pełniejszy rozwój łaski odczuwania obecności Boga w sobie i jednoczenia się z Nim: „Wielokrotnie dusza zatapia się lub – lepiej mówiąc – Pan zatapia ją w sobie, zatrzymując ją tak przez chwilę, a następnie pozostaje ona w tym stanie samą tylko wolą” (KMŻ 20,19). Tutaj, jak zauważa Secundino Castro, nie tylko wola i umysł jednoczą się z Bogiem, ale pozostałe władze zostają zatopione w Bogu<sup>6</sup>. Jeszcze wyższą formę mistycznej komunikacji ukazuje następny cytat: „Gdy dusza w ten sposób trwa w poszukiwaniu Boga, czuje, jak z przeogromną i łagodną rozkoszą niemal całkowicie traci siły w takim rodzaju omdlenia, że zaczyna jej brakować oddechu i wszystkich sił fizycznych, tak że nie może nawet poruszać rękami, chyba że z wielką udręką” (KMŻ 18,10).

Ojciec Maria Eugeniusz stwierdza, że przybliżającemu się człowiekowi Bóg może odpowiedzieć na dwa różne sposoby. Pierwszy, gdy przymnaża mu jedynie

---

<sup>5</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 265.

<sup>6</sup> S. Castro, *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515–15015)*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2014, s. 265.

wiary („pełna ukochania wiara”), lub drugi – dając mu dodatkowo odczucie swojej obecności („użycza pewnego doświadczenia”). I tak:

Ta podwójna działalność [Boga w duszy] rodzi podwójny owoc. Pełna ukochania wiara, wnikająca w Boga, w miłość obdarzającą wszystkich, którzy jej szukają, czerpie stamtąd boskie skarby łaski. Bóg, ze swej strony, poprzez dary Ducha Świętego użycza pewnego doświadczenia [mistycznego], które dotyczy Jego samego i Jego łaski. Pierwszy z owych owoców jest niezależny od drugiego, gdyż boskie skarby łaski mogą osiągnąć duszy nie doświadczającej w żaden sposób otrzymanego daru; drugi w połączeniu z pierwszym stanowi cechę charakterystyczną nadprzyrodzonej kontemplacji [mistyki]<sup>7</sup>.

Wyrażając to w kategoriach teologicznych, możemy powiedzieć, że Bóg-światło to łaska Boża dotykająca człowieka, w którego centrum zawsze przebywa Bóg, gdyż jest jego Stwórcą. Bóg jako Stwórca jest obecny w całym stworzeniu. To łaska podtrzymująca wszystko w istnieniu. W człowieku dodatkowo istnieje jeszcze inny sposób obecności Boga – komunikowanie Jego miłości. Miłość tę, czyli łaskę uświęcającą, można odrzucić lub przyjąć. Ci, którzy ją przyjmują, są przez nią przemieniani, choć tego ani nie widzą, ani nie odczuwają. Niektórym natomiast jest dany dodatkowy dar – mistyka, czyli odczuwanie tego, co dzieje się w ich wnętrzu.

W przytoczonym wyżej cytacie o. Maria Eugeniusz wyraźnie rozróżnia mistykę od zwykłej drogi uświęcenia. Mistyka to w tym wypadku doświadczanie darów otrzymanych potajemnie w swoim wnętrzu przez człowieka żyjącego wiarą. Jest to doświadczanie samego Boga i Jego łaski. Jest to zatem częściowe przekroczenie ciemności wiary na rzecz pewnego „widzenia” czy też odczuwania lub doświadczania samego Boga i Jego działania w człowieku.

Teresa uznaje, że także na zwykłej drodze do Boga to właśnie Bóg daje się odczuć duszy, ale jest to odczuwanie o małej intensywności i dlatego jest to droga mozolna i pokorna. Różnica między jedną a drugą drogą jest wielka i Teresa wyraża zdumienie, jak bardzo się one różnią: „Och, na Boga! Jakże odmienną rzeczą jest usłyszenie tych słów [że Bóg jest Trójcą] i uwierzenie w nie od zrozumienia w ten inny sposób [doświadczając ich mistycznie], jak bardzo są one prawdziwe!” (ZW 7,1,7). Jak zauważa Juan Manuel Morilla Delgado, różnica między tymi, którzy nie odczuwają, a tymi, którzy mistycznie doświadczają obecności Boga w nich, polega jedynie na stopniu odczuwania<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, tłum. O. Nowakowska, Kraków 1984, s. 30.

<sup>8</sup> J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila. Szukaj siebie we mnie*, Kraków 2011, s. 32.

Mamy zatem trzy dynamiki bycia człowiekiem odniesionym do Boga:

1. Bycie stworzonym i ożywianym przez Boga.
2. Otwieranie się na Jego łaskę, czyli miłość poprzez odwzajemnianie jej.
3. Oglądanie i smakowanie tego, co się dzieje między Bogiem a człowiekiem w ukrytym wnętrzu człowieka, gdy ten na Boga się otwiera.

Ten ostatni wymiar jest czymś dodatkowym i niekoniecznym w drodze do Boga<sup>9</sup>. Teresa, jak sama nas informuje, mogła mistycznie doświadczać obecności Boga w sobie i wypełniania się Bogiem w ostatniej fazie jej życia, natomiast wcześniejszy i dłuższy okres to życie w oparciu jedynie o samą wiarę.

## 2.2. BYTOWE DOPASOWANIE DO BOGA

### **Niekompletność człowieka bez Boga**

Spróbujmy rozwinąć drugi rodzaj dynamiki odniesienia człowieka do Boga, wyciągając pewne wnioski filozoficzne dotyczące natury ludzkiego bytu. Wgłębiając się w dalsze doświadczenia świętej, można zauważyć, że ta rozumie człowieka jako byt, który nie jest kompletny, gdyż domaga się dopełnienia Bogiem – rozświetlenia światłem, czyli wypełnienia miłością. Innymi słowy: Teresa uznaje, że człowieka jest w stanie zaspokoić tylko Bóg<sup>10</sup>. Oznacza to, że dla niej człowiek ze swej istoty pozostaje w dynamicznej relacji z Bogiem. Oczywiście nie znajdziemy w jej pismach takiego sformułowania, ale taki sens przebija z całości jej mistycznego doświadczenia.

Doświadczenie to pokazuje, że sam człowiek, stworzony przez Boga i przez Niego ożywiany, z natury jest otwarty na Boga w jeszcze innym wymiarze niż tylko otrzymywanie istnienia i życia. W tym innym wymiarze potrzebuje się Nim dopełnić i nic mniejszego niż Bóg nie jest go w stanie nasycić – oto konsekwencja wspomnianego *homo capax Dei*, czyli naturalnej otwartości człowieka na Boga. Chodzi o otwartość pod względem miłości, gdyż tym, co dopełnia człowieka, jest boska miłość. Teresa, będąc mistyczką, zaznaje tego ze szczególną intensywnością. W trakcie mistycznie zaznawanej miłosnej obecności Boga Teresa nie jest w stanie pragnąć czegoś innego, jak Jego samego. To bardzo ważne stwierdzenie mistyczki, gdyż pokazuje, że człowiek jest dopasowany do Boga

---

<sup>9</sup> Por. M.A. Diez, *Gozo*, DSJT, s. 700n.

<sup>10</sup> C. García, *Sobrenatural*, dz. cyt., s. 1286. Por. T. Álvarez, *Desporia espiritual*, DSJT, s. 496; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 287n.

w ten sposób, iż Ten jest dla niego najwyższym, dopełniającym go dobrem. To dlatego, gdy Bóg jest przez człowieka zaznany, ten nie może bez Niego żyć. Poniższy opis jest odwzorowaniem pewnej chwili, przemijającej łaski mistycznej, niemniej oddaje wspomnianą odpowiedniość: „Jak silnie oddziałuje tutaj na nas Twoja miłość! Albowiem ona utrzymuje naszą miłość tak związaną, że nie pozostawia jej wolności do miłowania w owym momencie niczego innego, jak tylko Ciebie” (KMŻ 14,2). Z biegiem czasu chwilowa łaska mistyczne rozlewa się na całe życie Teresy. Widać to wyraźnie w jej modlitwie: „Zechciej teraz, Królu mój, błagam Cię o to, [...] abym już z nikim nie przestawała, albo zarządz, Panie, abym nie miała już związków z żadną rzeczą tego świata, albo wyrwij mnie z niego!” (KMŻ 16,4).

Doświadczenie mistyczne daje człowiekowi szczęście nie tylko z tego powodu, że bezpośrednio obcuje on z Bogiem, ale także dlatego, że zaznaje tego, kim człowiek naprawdę w swej naturze jest i kim się ma stać: oblubienicą Boga<sup>11</sup>. A więc tym, z którym Bóg ma upodobanie nie tylko przebywać, ale i wzajemnie obdarzać się miłością. Miłością wyłączną, intymną i pewnym sensie nawet partnerską. Właśnie tak to przeżywa Teresa. Jak to pokażą kolejne analizy, doświadczenie mistyczne, będąc antycypacją stanu przyszłego, jakim jest pełnia obcowania z Bogiem po śmierci, pokazuje, że Bóg i Jego miłość nie jest jakimś wyjątkowym dodatkiem do życia, tylko tym, który pozwoli człowiekowi osiągnąć swą pełnię.

Nic więc dziwnego, że na pewnym etapie drogi do Boga człowiek, intensywnie zaznając w doświadczeniu mistycznym boskiej miłości, która jest zwiastunką tej bytowej pełni, zarazem i cierpi, bo tej pełni jeszcze nie zaznaje, a jednocześnie doświadcza rozkoszy z posiadania jej namiastki, nie chcąc, aby to ambiwalentne doznanie się zakończyło:

Dusza czuje, że jest zraniona [miłością] w sposób najsmakowitszy z możliwych, ale nie jest w stanie uchwycić ani jak, ani kto ją zranił. Dobrze jednak rozpoznaje, że jest to rzecz drogocenna i nigdy nie chciałaby być uzdrowioną z owej rany [miłości]. Żali się swojemu Oblubieńcowi słowami miłości, dając im upust nawet na zewnątrz, gdyż nie może uczynić nic innego. Rozumie bowiem, że On jest obecny, jednak On nie chce ujawnić się w taki sposób, aby pozwolił jej cieszyć się doświadczeniem siebie. I jest to wielka udręka, pomimo że smakowita i łagodna. I choćby nawet dusza chciała nie doświadczać jej, to jednak nie może jej nie doświadczać. Nigdy natomiast nie chciałaby być jej pozbawioną (ZW 6,2,2).

Powiecie mi: a zatem, jeśli ma tę świadomość, to czego jeszcze pragnie lub co powoduje jej udrękę? Do jakiego, jeszcze większego dobra dąży? – Tego nie wiem. Wiem jedynie, że wydaje się, iż ta udręka dosięga w niej aż do samych wnętrzości (ZW 6,2,4).

<sup>11</sup> Por. L. Borriello, *Experiencia mística*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 695. Dalej odnośniki do tej pozycji ze skrótem DM.

Kresem mistyki jest zarówno posiadanie boskiej miłości w pełni, jak i oglądanie Boga, a to jest możliwe po śmierci. Dlatego Teresa ciągle tęskni za tym, aby móc Boga oglądać. Stąd i na jakimś etapie pojawia się intensywne pragnienie śmierci. Mistyka to taki dar, dzięki któremu ma się przedsmak przyszłej pełni. Nie mogą zatem dziwić słowa, które w jednym ze swoich wierszy święta zawarła: „Nie żyję w sobie, bo znam inną drogę – / Pełnego życia, więc wołam w tęsknocie: / Ja tym umieram, że umrzeć nie mogę” (*Poezje* 1).

Tak jak z jednej strony człowiek doświadcza dopełnienia w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, tak też mistyka daje mu doświadczyć przeciwieństwa tego: jest nim odczucie braku Boga i wielkiej za Nim tęsknoty. Brak ten jest szczególnie ostro przeżywany, gdy już się Go zaczyna doświadczać. Stopień odczuwania braku Boga wiąże się ze stopniem oczyszczenia. Wynika to z tego, że człowiek zaczyna się wyzwalać z każdego rodzaju miłości, który go ogranicza, jednocześnie odblokowując swoją otwartość na nieskończoność, jaką jest Bóg. Tymczasem On nie daje się jeszcze w pełni zaznać. Przeżycia związane z odczuciem tego braku są wyrażane przez Teresę w różnych odcieniach:

Ja widziałam jedną osobę w takim stanie, i naprawdę myślałam, że umiera, a nie byłoby to nic zadziwiającego, ponieważ – z całą pewnością – w tym stanie występuje wielkie zagrożenie śmiercią. I dlatego, nawet jeśli trwa to krótko, ciało pozostaje całkiem napięte, a w owej chwili nadgarstki są tak wygięte, jak gdyby dusza chciała już wyrwać się ku Bogu, a nie brakuje do tego wiele; przygasa bowiem jej naturalne ciepło, a ta tęsknota pali ją w taki sposób, że gdyby nasiliła się jeszcze odrobinę bardziej, Bóg spełniłby jej pragnienia (ZW 6,11,4; por. KMŻ 16,4; 30,1).

Przytoczone cytaty pokazują nie tylko natężenie bólu, ale mówią o czymś jeszcze: Bóg jest dopełnieniem człowieka. Przywołane przykłady pokazują, kim człowiek może i powinien się stać, choć aktualnie nie jest mu to jeszcze dane. Zaznawszy bliskości Boga, nie jest w stanie bez Niego żyć. Jest to powodem doświadczenia życia jako udręki. Tak przynajmniej dzieje się na pewnym etapie rozwoju życia duchowego Teresy. Doświadczeniu temu towarzyszy poczucie wyobcowania wobec wszelkiego stworzenia, które już człowieka nie tylko nie zaspakaja, ale i męczy: „Odczuwa zadziwiającą samotność, gdyż stworzenie całej ziemi nie stanowi już jej towarzystwa ani nie sądzę, aby stanowili je dla niej mieszkańcy nieba, jako że nie są oni Tym, którego ona miłuje; przeciwnie, wszystko to ją zdręcza. Czuje się jak osoba zawieszona, która nie ma stabilnego oparcia na żadnej rzeczy tej ziemi ani nie jest w stanie wzbić się w niebo” (ZW 6,11,5; por. KMŻ 20,9–10).

### **Dynamiczność relacji dopełniającej człowieka**

Jak można zauważyć, świętej tej miłości ciągle mało. Nie pragnie już innej, gdy poznała tę. W swoim pomniejszych dziele pisze: „Łaska Boga mogła bowiem tak wiele, że uczyniła cię uczestniczką Jego boskiej natury [i to] z tak wielką doskonałością, byś już nie mogła ani nie pragnęła móc zapomnieć o najwyższym Dobru, ani zaprzestać cieszenia się Nim łącznie z Jego miłości” (*Wolania duszy do Boga* 17,5).

Przytoczone wypowiedzi świętej z Ávila ukazują, że rozumie ona człowieka jako z natury dopasowanego do Boga, do Jego miłości. Miłość ta jest dla niego czymś najbardziej pożądanym. Co nie oznacza, że Teresa uważa, że nie można kochać niczego poza Bogiem – wręcz przeciwnie, ale zawsze w perspektywie otwartości na tę miłość nieskończoną! Innymi słowy: relacja człowieka do Boga ma charakter i konieczny, i dynamiczny. Dynamiczność ta wiąże się z tym, że do osiągnięcia swojej pełni człowiek dochodzi stopniowo. Nie jest możliwe, aby stało się to w jednym akcie, gdyż zakłada całkowite oddanie woli Bogu, a człowiek nie jest wolny od różnych postaci egoizmu. W związku z powyższym, można radykalizować dotychczasowe wypowiedzi, stwierdzając, że życie duchowe w pewnym sensie oznacza duchowe oddalanie się od tego, co się aktualnie posiada i kocha, na rzecz tego, kim jest Bóg i Jego miłość (ZW 5,1,4).

W kwestii dopełniania się Bogiem, Teresa ma świadomość, że ludzie różnią się między sobą stopniem „pojemności” przyjmowania miłości od Boga. Jedni mogą więcej Go w sobie przyjąć, a inni mniej (KMŻ 37,2; 38,32).

## **2.3. DOPEŁNIANIE SIĘ BOGIEM**

### **Dopełnianie się Bogiem i jego skutki**

Poniższe analizy obrazujące stopień szczęścia, jakiego zaznaje mistyk doświadczający Boga, ukazują istotę człowieka w jej powiązaniu z miłością Boga. Poruszamy się w obszarze antropologii zarysowanej przez Teresę, stąd opisywane stany mistyczne są narzędziem pozwalającym lepiej zrozumieć, jak przedstawia ona człowieka, czy też, precyzyjniej mówiąc, jak doświadcza samej siebie. Analizy te potwierdzają rozumienie człowieka jako z konieczności dopełniającego się Bogiem.

Wielka intensywność osobistych doznań płynących ze spotkania z Bogiem jedynie podkreśla niezbywalność relacji z Nim. W jednym z opisów zaznanej ekstazy święta pokazuje, jak bardzo Bóg, gdy bezpośrednio poznany, jest dla człowieka niezbędny. W doświadczeniu tym bliskość Boga powoduje: „że wyda-

je się niekiedy, iż nie brakuje już nic do tego, aby dusza dokonała wyjścia z tego ciała. I jakże szczęśliwą byłaby taka śmierć!” (KMŻ 17,1; por. ZW 6,11,11). Wyjście z ciała w tym wypadku jest drogą do ostatecznego połączenia się z Bogiem. W aktualnym życiu ciało jest przeszkodą w zjednoczeniu się ze swoim Stwórcą, więc kresem musi być odłączenie się od niego, co naturalnie ma miejsce dopiero po śmierci. Jak wyznaje Teresa, temu wielkiemu pragnieniu Boga towarzyszą także inne wielkie pragnienia, jak służenia Mu (SD 1,13), wypełniania Jego woli i oglądania Go (ZW 6,6,6), kiedy się opuści rzeczywistość doczesną<sup>12</sup>.

### **Pragnienie cierpienia**

Doświadczenie tej dopełniającej człowieka miłości i obecności Boga powoduje, że wszelka strata w życiu doczesnym staje się niezmiernie atrakcyjna, gdyż zdaje się przybliżać do posiadania Boga. To na tym etapie pojawiają się wielkie pragnienia poniesienia śmierci męczeńskiej dla Boga (KMŻ 16,4; 21,5).

### **Charakter relacji z Bogiem**

W tym miejscu możemy się pokusić się o dokonanie pewnej filozoficznej syntezy tego, jak Teresa rozumie więź człowieka z Bogiem. Dla świętej Hiszpanki relacja z Bogiem nie ma charakteru jedynie emocjonalnego, psychicznego, moralnego, duchowego itp., tylko całościowy. Przez to ostatnie sformułowanie chcę wyrazić myśl, że z obrazów, jakie przekazuje nam święta, przebija intuicja, iż Bóg jest metafizycznym dopełnieniem ludzkiego bytu. Tak bardzo metafizycznym, że więź z Nim obejmuje także sferę cielesną, co można zauważyć w kolejnych analizach<sup>13</sup>. To oznacza, że do istoty człowieka należy dopełnienie się Bogiem: dlatego Jego obecność jest słodka, upajająca i wyobcowuje z życia w świecie – przynajmniej na pewnym etapie. I z tego samego powodu Jego brak jest dramatycznie bolesny – gdy już nic nie absorbuje ludzkiej miłości i człowiek nie ma poza Bogiem po co żyć. Myślę, że można pokusić się o stwierdzenie, iż w opisanych boleściach zawarte jest swoiste czyste doświadczenie własnej ontycznej niekompletności. Czyste, gdyż wszelkie substytuty miłości już zostały

---

<sup>12</sup> C. García, *Esperanza*, DSJT, s. 598; M.A. Diez, *Gozo*, DSJT, s. 706; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 220n; R. Cuartas Londoño, *La Trinidad. El Dios experimentado y visto por Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 25.

<sup>13</sup> O. Steggink, *Experiencia de Dios y afectividad ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egidio López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, vol. 2, Salamanca 1983, s. 1057–1074; por. Giovanna della Croce, *Peculiaridades de la mística teresiana*, „Revista de Espiritualidad” 1970, XXIX, nr 116–117, s. 474.

porzucone, a człowiek nie ma już czym tej pustki po Bogu zapełnić. Z drugiej strony, Bóg, będąc nieskończoną miłością, jest kimś w sposób wyjątkowy pożądanym – z racji Jego własnej wspaniałości. Spotykają się tu niekompletność człowieka wraz z nieskończoną atrakcyjnością Boga. Święta wyjaśnia to tak:

A przyczyna tego [cierpnie] jest taka: otóż dusza poznaje coraz bardziej i bardziej wspaniałości swojego Boga, a siebie samą widzi jako pozostającą tak bardzo oddaloną i oddzieloną od nieustannego cieszenia się Nim, i dlatego o wiele bardziej wzrasta w niej to pragnienie, gdyż wzrasta również pragnienie miłowania, im bardziej odsłania jej się, jak bardzo zasługuje na bycie miłowanym ten wielki Bóg i Pan. I w ciągu tych lat coraz bardziej narasta w niej to pragnienie do tego stopnia, że doprowadza ją do tak wielkiej udręki (ZW 6,11,1).

Ja wiem o jednej, że groziło jej to [śmierć z tęsknoty za Bogiem], gdyby Bóg nie wspomógł jej szybko za pomocą tej wody żywej w tak przeogromnej obfitości, że niemal wyrwał ją z niej samej poprzez wielkie zawieszenie działania władz. Mówię, że ono niemal wyrwało ją z niej samej, ponieważ tutaj dusza doświadcza spełnienia. Wydaje się, że ta dusza zaduszona tym, że nie może już ścierpieć tego świata, zmartwychwstaje w Bogu, a Jego Majestat uzdalnia ją do tego, by mogła cieszyć się doświadczeniem tego, czego – pozostając w sobie – nie byłaby w stanie bez zakończenia się tego życia (DD 19,8).

Teresa uczy, że na tym etapie życia duchowego pozostaje jedynie cierpliwe oczekiwanie, aż sam Bóg człowieka sobą dopełni. To dlatego nie należy podsycać tej tęsknoty za Bogiem (DD 19,10–11; ZW 6,6,6).

### Czyściec

Teresa rozumie czyściec, także odwołując się do niekompletności człowieka (KMŻ 20,16). Jest to stan po śmierci, kiedy człowiek otwiera się na konieczne dopełnienie Bogiem. Musi to nastąpić teraz, gdyż nie osiągnął go za życia. W czyścicu wszystko, co nie jest Bogiem, przestało mieć znaczenie, bo tego już nie ma. Tymczasem ludzka miłość jeszcze wiąże się z tym, co Bogiem nie jest, a co człowiek pozostawił w świecie, w którym już nie żyje. Natomiast przed nim jest jedynie Bóg, miłość nieskończona, nieskończona czystość i piękno, na które otworzyć się jeszcze w pełni nie jest gotów z racji miłości do utraconych rzeczy stworzonych, odciągających go od Boga. Człowiek stan ten przeżywa jako poczucie niegodności wobec Boga, bo jego wola nie jest jeszcze w stanie wybrać Boga całkowicie. Czyściec to stan odrywania się od tych innych miłości wraz z jednoczesnym przeżywaniem braku dopełnienia Bogiem i poczuciem własnej niegodności<sup>14</sup>. Brak tego

<sup>14</sup> C. García, *Purgatorio*, DSJT, s. 1131–1132.

dopełnienia jest udręką o tyle bolesną, o ile bez Boga człowiek jest bytowo niekompletny i o ile człowiek w tym stanie czuje się Boga niegodny. Nie jest to zatem brak tylko duchowy, emocjonalny, psychiczny, ale przede wszystkim brak istotnej części siebie. Owszem, przeżywa się go we wspomnianych płaszczyznach – duchowej i psychicznej, ale powód intensywności tego przeżywania wynika z natury bytu ludzkiego i wspaniałości Boga i dotyczy każdego człowieka bez wyjątku (por. ZW 6,11,3).

### **Piekło**

Dopełniająca miłosna więź z Bogiem, w odróżnieniu od tej, jaką wytwarza jednorazowy boski akt stworzenia oraz ciągły akt podtrzymywania w istnieniu każdej stworzonej rzeczy, ma charakter dynamiczny. Oznacza to, że takie otwieranie się na Boga jest pewnego rodzaju zadaniem, które człowiek z Bożą pomocą ma wypełnić w życiu. Dla Teresy realizowanie tego zadania jest czymś bezwzględnie koniecznym, a więc należy do istoty człowieka: czy to tu za życia, czy to po śmierci w czyśćcu, aby potem Boga móc oglądać. Bez wypełnienia tego zadania człowiek nie stanie się tym, kim powinien się stać. Dlatego też dla świętej z Ávila wzrastanie w miłości do Boga nie ma charakteru opcjonalnego. Owszem, można odrzucić tę drogę, ale skutkuje ona wiecznym cierpieniem, którego intensywność można wywnioskować z bytowej konieczności dopełnienia się Bogiem. Obraz, którym Teresa się posługuje w opisie piekła, jest metaforyczny, ale oddaje nieusuwalną niekompletność człowieka i przeżycia z nią związane (KMŻ 32,1–3)<sup>15</sup>.

Można zatem powiedzieć, że *connaturalitas* nie jest jakimś stanem wyjątkowym w życiu chrześcijanina. Co więcej, jest stanem ze wszech miar pożądanym, gdyż umożliwiałoby mu stanie się w pełni człowiekiem. Jednak trzeba podkreślić, że to na jego bazie jest możliwe doświadczenie mistyczne.

## 2.4. CENTRUM DUSZY – MIEJSCE STYCZNOŚCI BOGA Z CZŁOWIEKIEM

Jaka jest wewnętrzna struktura człowieka, która umożliwiała Bogu dawanie siebie jako miłości? Posiadamy sferę zmysłową i duchową, która wyraża się w działaniu rozumu, woli i pamięci. Jest to nasza sfera psychiczna. Czy to ona odpowiada za to, że możemy Boga przyjąć jako miłość i światło? Ponownie i tutaj Teresa potrafi odpowiedzieć na to pytanie, odwołując się do swoich mistycznych doświadczeń.

---

<sup>15</sup> Por. C. García, *Inferno*, DSJT, s. 804–806.

### Trzy języki opisujące drogę do Boga

Jak stwierdziliśmy do tej pory, według Teresy Bóg przebywa w ludzkiej duszy, gdyż jest jej Stwórcą, a także darzy ją taką miłością, która oczekuje, aby człowiek ją przyjął i na nią odpowiedział (ZW 1,1,1). Hiszpańska mistyczka, mówiąc o drodze do zjednoczenia się z Bogiem, które jest tak naprawdę bytowym dopełnieniem człowieka, posługuje się specyficznym językiem. W zasadzie są to trzy języki nakładające się na siebie. Jeden, przestrzenny, oddaje wzrost duchowy, wyrażony przemierzaniem drogi do celu, jakim jest „centrum duszy”, gdzie przebywa Bóg. Drugi nawiązuje do terminologii etycznej czy też duchowej, ukazuje wzrastanie w świętości, czyli w stopniach miłości. Stąd wzrost duchowy to zarówno pokonywanie pewnego dystansu, jak i etyczne doskonalenie się prowadzące do zjednoczenia z Bogiem. Ten, kto zjednoczył się Bogiem, dotarł do kresu drogi, do miejsca, gdzie Bóg przybywa, osiągając pełnię miłości. Na te dwa języki nakłada się od pewnego etapu język trzeci – mistyczny<sup>16</sup>. Wraz z przemierzaniem drogi niektórym osobom towarzyszą łaski nadzwyczajne, łaski mistyczne (*mercedes de Dios*), które także mają swoją dynamikę wzrostu doskonałości – stają się coraz bardziej intensywne. Wyrażają się one w coraz pełniejszej obecności Boga w doświadczeniach mistycznych i coraz intensywniejszym poznawaniem boskich tajemnic<sup>17</sup>.

Można zauważyć, że w nauczaniu Teresy zazwyczaj rodzaj łask mistycznych odpowiada stopniowi doskonałości etycznej (czyli stopniowi miłości) oraz miejscu, w którym człowiek się znajduje w wędrówce do celu. Choć bywają i wyjątki: czasami Bóg obdarza kogoś łaską mistyczną, nieadekwatną do jego stopnia doskonałości etycznej, aby przez tę mistyczną łaskę wyciągnąć go ze zła, w którym tkwi (DD 16,6; por. SD 29,1). Jeśli w życiu „zwykłego” chrześcijanina (nie-mistyka) wzrost etyczny dokonuje się bez jego świadomości tego, na jakim etapie drogi duchowej się znajduje, tak w przypadku Teresy (mistyka) jest inaczej. Zaznaje ona szczególnych łask mistycznych, które swoją intensywnością oddają to, co dokonuje się w jej niewidocznej dla ludzkich oczu drodze do Boga ku pełnemu z Nim zjednoczeniu<sup>18</sup>. Jest to sytuacja zgoła inna niż u „zwykłego” czło-

<sup>16</sup> Por. S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, dz. cyt., s. 77; Adolfo de la Madre de Dios, *Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089 (22), s. 596–600.

<sup>17</sup> Na określenie łask mistycznych Teresa z rzadka używa terminu „kontemplacja” – T. Álvarez, *Contemplación*, DSJT, s. 411–412.

<sup>18</sup> Por. C. García, *Gracia santificante*, DSJT, s. 713–714. C. García, *Purgatorio*, DSJT, s. 1131–1132. Według Antonio Mas Arrondo Teresa posługuje się różnymi językami, aby wyjaśnić małżeństwo duchowe: 1. język ducha wyrażający dyspozycyjność i oderwanie ze względu na miłość do Boga; 2. język wizji i mów mistycznych; 3. język teologii „obrazu”, oddający *imprimir y esculpir*, czyli posługujący się terminami takimi jak „odcisnąć” i „wyrzeźbić” (A. Mas Arrondo, *Teresa de*

wieka: „Albowiem tutaj [w życiu mistyka] Jego Majestat zaczyna komunikować się tej duszy i chce, aby ona odczuwała, jak jej się komunikuje. [...] Bóg w swojej wielkości chce, aby ta dusza rozumiała, że Jego Majestat znajduje się tak blisko niej” (KMŻ 14,5-6). Innymi słowy, Teresa dzięki doświadczeniom mistycznym doświadcza czy też widzi to, co zazwyczaj jest przed człowiekiem zakryte.

Jak stwierdza o. Maria Eugeniusz, pisząc o ostatniej fazie wzrostu duchowego, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, przeżywane przez „zwykłego” chrześcijanina: „zjednoczenie to ma swoją siedzibę w istocie duszy, ale nie może być przez nią poznane”<sup>19</sup>. My, zwykli ludzie: „W niebie dopiero poprzez światło chwały będziemy mogli oglądać Boga takim, jakim jest, i nas samych, takich, jakimi będziemy dzięki naszym boskim bogactwom. Na razie te rzeczywistości duchowe pozostają dla nas zatopione w mrokach tajemnicy. Nie ma możliwości oglądania ich bezpośrednio”<sup>20</sup>. Owszem, istnieją pewne objawy działania Bożego w człowieku, ale są one trudne do obserwacji, gdyż są „zmieszane z obcymi elementami” – jak pisze ten sam autor<sup>21</sup>. Stąd mistyk w tych kwestiach jest kimś uprzywilejowanym z racji łaski poznania tego, co zwyczajnie pozostaje przed człowiekiem zakryte, czyli tajemnicze (a więc, etymologicznie rzecz ujmując, mistyczne).

### **Stan zjednoczenia wyrażony trzema językami**

Święta Teresa, będąc mistyczką, pokazuje nam, na czym może polegać mistyczne przeżywanie zjednoczenia z Bogiem. Święta stan ten przeżywa jako mistyczne zaślubiny duszy z Bogiem. Przytaczane teksty oddają współgranie trzech języków, którymi posługuje się święta: „A zatem, gdy Jego Majestat zechce uczynić duszy wspomniany dar tego boskiego małżeństwa, najpierw umieszcza ją w swoim mieszkaniu” (ZW 7,1,5). Tym mieszkaniem Boga jest centrum duszy. Mówiąc to innymi słowami: małżeństwo duchowe, czyli mistycznie przeżyte zaślubiny z Bogiem, jest możliwe, gdy człowiek oddał swoją wolę Bogu już bez ograniczeń, a tym samym dotarł do centrum swojej duszy.

Mistyczne przeżycie zaślubin duszy z Bogiem jest doświadczeniem, oglądaniem tego, co już wcześniej dokonało się w woli, czyli pełne jej poddanie się

---

*Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 394); T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 297–298.

<sup>19</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, tłum. o. W. Ryszka OCD, Kraków 1982, s. 29.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 135; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 370; A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior. Camino hacia el encuentro con Dios con Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2001, s. 145.

<sup>21</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, dz. cyt., s. 135.

Bogu i oddanie się Boga człowiekowi. Widzimy tu wyraźnie współgranie trzech języków, którymi operuje Teresa: przestrzennego (dotarcie do centrum duszy), etycznego (zrównanie miłości ludzkiej z boską) i mistycznego (doświadczalne przeżycie tego za pomocą obrazu/wizji) – ten ostatni jest dany tylko niektórym. Warto przytoczyć poniższy cytat, aby zobaczyć, jak Teresa posługuje się tymi trzema językami:

To sekretne zjednoczenie dokonuje się w najbardziej wewnętrznym centrum duszy, które musi znajdować się tam, gdzie przebywa sam Bóg, i moim zdaniem nie są potrzebne drzwi, którymi On miałby tam wejść. [...] to, co dzieje się w tym zjednoczeniu, jakim jest małżeństwo duchowe, jest całkiem odmienne [od wcześniejszych etapów]: Pan ukazuje się w tym centrum duszy bez widzenia wyobraźniowego, a jedynie w widzeniu intelektualnym, choć i ono jest znacznie bardziej subtelne niż te, o których była mowa [...] Nie zdoła się – na ile można to zrozumieć – powiedzieć nic więcej, jak tylko, że dusza, to znaczy duch tej duszy, staje się jedno z Bogiem; i że Jego Majestat – ponieważ On również jest duchem – zechciał ukazać miłość, którą nas darzy, dając zrozumieć niektórym osobom, aż dokąd ona sięga (ZW 7,2,3).

W tym wypadku widzenie intelektualne w terminologii terecjańskiej jest synonimem najdoskonalszej formy mistycznego bezpośredniego oglądania rzeczywistości duchowej.

Istotne jest tu zwrócenie uwagi na słowa Teresy: „duch tej duszy staje się jedno z Bogiem” oraz „Jego Majestat [...] zechciał ukazać miłość, którą nas darzy, dając zrozumieć niektórym osobom, aż dokąd ona sięga”. Ukazują one to, czym jest pełnia człowieczeństwa doświadczona za życia dzięki zjednoczeniu z Bogiem przeżytemu mistycznie<sup>22</sup>.

### **Centrum duszy – wstępna definicja**

Mówiąc o człowieku w języku przestrzennym, Teresa wyróżnia „centrum duszy”. Centrum to jest „organem” komunikacyjnym między Bogiem i człowiekiem, gdzie ten pierwszy bezpośrednio daje człowiekowi swoją miłość, życie, porządek, światło – siebie samego. Według znawców tematu, Teresa, mówiąc o centrum duszy, nie nawiązuje do żadnej tradycji, a jedynie do własnego doświadczenia<sup>23</sup>. Jest to najgłębsze centrum człowieka. Święta z Ávila mówi dosłownie o „wewnętrznej sferze jej duszy, w bardzo, bardzo wewnętrznej sferze, w jej bardzo głębokiej części” (ZW 7,1,7; por. KMŻ 14,6).

---

<sup>22</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 214.

<sup>23</sup> T. Álvarez, *Centro del alma*, DSJT, s. 332–333.

Co Teresa ma na myśli, mówiąc o centrum duszy? Centrum to „miejsce” przebywania Boga w człowieku: „Albowiem, podobnie jak On posiada je w niebie, musi również mieć w tej duszy jakieś miejsce przebywania, gdzie jedynie Jego Majestat zamieszkuje, powiedzmy takie drugie niebo” (ZW 7,1,3). (Choć wiadomo, że dusza nie ma fizycznego centrum, bo nie ma części). To z tego „miejsca” wypływają wszystkie łaski, jakimi Bóg człowieka obdarza, czyli Jego miłość. Jednocześnie dotarcie do tego miejsca jest celem, dokąd człowiek duchowo zmierza, aby się zjednoczyć z Bogiem. Właśnie takim obrazem drogi duchowej święta posługuje się w *Zamku wewnętrznym*<sup>24</sup>.

### **Bierność i wyjątkowość doznań pochodzących z centrum duszy**

Dzięki posiadaniu centrum duszy człowiek jest zdolny biernie otrzymywać udzielającego się mu Boga, a gdy Bóg zechce, także Go zaznawać (mistycznie). Co to w praktyce oznacza?

Spójrzmy, jak człowiek poznaje w codziennym życiu. Naturalnym sposobem funkcjonowania naszej psychiki jest kontakt ze światem zewnętrznym i odnoszenie się do niego przez poznanie go i ustosunkowanie się do niego. Dokonuje się to przez poznanie zmysłowe, emocje oraz poznanie intelektualne i wolne decyzje. Jest to nasza sfera psychiczna. Dla przykładu: poznając, że jest już poranek, bo słońce świeci mi w oczy, decyduję się wstać z łóżka. Podobny proces zachodzi w odnoszeniu się do naszych stanów wewnętrznych. Poznujemy je i się do nich ustosunkowujemy. Przykładowo: pojawia się we mnie bolesne wspomnienie wczorajszej kłótni z kolegą, ale decyduję, że nie chcę do tej sytuacji wracać, więc rezygnuję ze wspominania tego wydarzenia i wyciszam emocje z nim związane. Samo to moje wewnętrzne działanie może być przedmiotem moich analiz rozumowych, czyli poddane introspekcji. Wtedy przedmiotem mojego poznania staje się mój stan wewnętrzny. Tego typu funkcjonowanie człowieka ma charakter naturalny i możemy powiązać je z ludzką psychiką. W związku z tym typem ludzkich zachowań Teresa wyróżnia zmysły zewnętrzne, zmysły wewnętrzne, czyli wyobraźnię i fantazję, oraz władze duchowe: rozum, pamięć oraz wolę. To one spełniają opisane akty psychiczne.

Oprócz tego naturalnego obszaru aktywności człowieka Teresa obserwuje na własnym przykładzie, a w związku z tym i naucza, że człowiek posiada jeszcze inną zdolność: zdolność przyjmowania niewidzialnego i nieodczuwalnego działania Boga w sobie – boskiej miłosnej komunikacji – boskiego światła (łaski). Zdolność ta, choć jest zdolnością ludzką, jest aktywowana przez Boga. To zdol-

---

<sup>24</sup> D. Peroutka, *El centro del alma y la liberación interior según S. Teresa de Ávila*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 403.

ność bierna. Człowiek nie wie, jak i co Bóg w nim zdziała przy pomocy łaski, gdyż ta jest dla niego niewidoczna. W ten sposób realizuje się życie łaską uświęcającą i jest normalnym stanem człowieka otwartego na miłość Boga. Łaska, będąca boską miłością, jest komunikowana w centrum duszy.

Boska komunikacja, jako że dokonuje się od wewnątrz, nie potrzebuje ludzkich władz psychicznych, aby człowieka sobą napełnić. Stąd, mówiąc, iż centrum duszy to ludzki „organ” zawiadywany jedynie przez Boga, święta stwierdza, że Bóg samodzielnie, to znaczy bez współpracy ludzkich władz, komunikuje się człowiekowi. To komunikowanie się jest takiego rodzaju, że dotykając wszystkich sfer człowieka, znajduje się całkowicie poza jego percepcją: jest przed człowiekiem ukryte i normalnie nie towarzyszą mu żadne wrażenia zmysłowe, emocje, wyobrażenia lub fantazje czy też myśli lub pojęcia. Natura tej komunikacji odpowiada naturze Boga oraz ludzkiego ducha – jest niematerialna. Człowiek nie ma odpowiedniej władzy, aby ją zauważyć lub odczuć. Dlatego nie podpada ona pod wrażenia, uczucia czy pojęcia i wykracza poza naturalną zdolność percepcji. Konsekwencją bezpośredniości tego typu oddziaływania jest niezdolność człowieka do zauważenia tego, czego zaznaje wewnątrz. Życie łaską jest stanem pozapsychoznym.

Owa bierna zdolność przyjmowania boskiej komunikacji jest możliwa dzięki „centrum duszy”, „głębokiej części” ludzkiego bytu. Jeśli w swoim naturalnym działaniu człowiek doświadcza świata stworzonego (a w nim także i własnego psychicznego wnętrza) i ku niemu się zwraca, do czego służą mu zmysły i władze duchowe, tak dzięki posiadaniu „centrum duszy” sfera jego doznań jest poszerzona o doznania duchowe (zazwyczaj nieodczuwalne), związane z komunikowaniem się Boga, czyli rozświetlaniem duszy, jak to wyraża Teresa (ZW 4,2,5; 7,2,6). Natura tych doznań jest zupełnie inna aniżeli doznań związanych z naszą psychiką. Centrum duszy stanowi zarówno „miejsce”, gdzie Bóg przebywa, jak i „organ” boskiej komunikacji. To niejako przezroczyste „miejsce”, dzięki któremu promienie światła Bożego bez trudu wnikają w duszę; „miejsce” bezpośredniego styku Boga i człowieka, ducha Bożego i ducha ludzkiego. Jest to „miejsce” wlewania się Boga w człowieka, skąd rozchodzi się na cały jego byt, także i jego sferę czynną, włączając w to i ludzkie ciało (ZW 7,2,6). Teresa opisuje naturę tej boskiej komunikacji: „są to bowiem tak delikatne i subtelne impulsy, które wypływają z bardzo wewnętrznej sfery duszy, że nie znam porównania, które by tu pasowało” (ZW 6,2,1).

O prostocie, niepoznawalności i bezpośredniości komunikowania się Boga człowiekowi w centrum duszy świadczy opinia Teresy, że demon – duchowy byt anielski przeciwny Bogu i człowiekowi – nie jest w stanie ani zakłócić, ani zrozumieć tej boskiej komunikacji, wypływającej z centrum duszy (KMŻ 27,6; 27,10). Także i ludzkie władze wobec tego boskiego działania w centrum duszy pozostają bezradne. Nie potrafią ani mu przeszkodzić, ani go zrozumieć:

Ten nowy sposób widzenia i komunikowania się jest rzeczą tak bardzo z płaszczyzny ducha, że – w moim mniemaniu – nie ma tu żadnego wrzenia we władzach ani w zmysłach, któreby demon mógłby cokolwiek wydobyć (KMŻ 27,7).

Natomiast tutaj, bez względu na to, jak zwinne byłyby te jaszczurki [władze], nie są one w stanie przedostać się do tego mieszkania, ponieważ nie ma tu ani działania wyobraźni, ani pamięci, ani rozumu, które mogłyby przeszkadzać temu dobru. I ośmielę się twierdzić, że jeśli prawdziwie jest to zjednoczenie pochodzące od Boga, to nawet demon nie może tu się wtrącić ani wyrządzić żadnej szkody. [...] I jest to oczywiste, skoro mówią, że demon nie wychwytuje myśli naszego rozumu, to tym bardziej nie uchwyci rzeczy tak bardzo tajemniczej, skoro Bóg nie powierza jej nawet naszej zdolności myślenia (ZW 5,1,5).

Gdy komunikacja jest bliska, tylko istota duszy/centrum duszy doświadcza boskiego działania, a władze tylko się temu biernie przyglądają, nie przeszkadzając boskiej komunikacji bez zrozumienia, w jaki sposób to wszystko się dokonuje. Święta pisze:

Jest to tak, jak gdyby w żołądku znalazło się jedzenie bez zjedzenia go; my sami nie wiemy, jak ono tam się znalazło, ale rozumiemy się dobrze, że tam jest, choć tutaj nie rozumiemy się ani co to za pokarm, ani kto go tam umieścił. A tam owszem. Natomiast jak ten pokarm mistyczny tam się znalazł, tego nie wiem, gdyż ani się nie widzi, ani się nie rozumie, ani nigdy nie skłaniało się do pragnienia tego, ani nawet nie uświadamiałam sobie, że coś takiego jest możliwe (KMŻ 27,7).

### **Mistyka – dar odczuwania Boga w centrum duszy**

Teresa jako mistyczka otrzymuje dar odczucia (poznania, zobaczenia) tej niewidzialnej, boskiej komunikacji. Wiedza uzyskana tą drogą jest jednoznacznie różna od każdej innej. Może przyjmować ona przeróżne postaci. Tym, co jest dla niej charakterystyczne, jest subiektywna pewność tego poznania. Tak przedstawia siłę i oczywistość komunikacji mistycznej: „bez widzenia odciska się z tak wyraźną świadomością, że nie można wątpić co do tego. Albowiem Pan chce, aby było to tak wyryte w umyśle, że nie można w to wątpić bardziej niż w to, co się widzi; ani odrobinę” (KMŻ 27,5)<sup>25</sup>.

### **Dusza, duch i centrum duszy**

Teresa wprowadza pewne zróżnicowanie w duszy, stwierdzając, że posiada ona ducha: „W związku z tym mówiłam wam, że sprawy wewnętrzne postrzegane

---

<sup>25</sup> Por. L. Aróstegui Gamboa, *Un aparecer de lo divino en la subjetividad...*, w: *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 319n.

są w taki sposób, iż niewątpliwie można uświadomić sobie istniejącą i dobrze rozpoznawalną różnicę – w pewnej mierze – pomiędzy duszą a duchem, jakkolwiek nadal to wszystko pozostaje jednym” (ZW 7,1,11). Jak zauważa Tomás Álvarez, dla Teresy centrum duszy jest tym samym, co duch. Jak sam wyjaśnia: „waga tego pojęcia [centrum duszy], jakim operuje święta, pochodzi z ząbienia się symbolu z doktryną: symbol [centrum duszy] pozwala umiejscowić w centrum duszy jednocześnie to, co jest najgłębsze w ludzkim «ja», z obecnością tego, co boskie wraz z przeżyciem jednoczenia obojga”<sup>26</sup>.

Trzeba zgodzić się z Álvarezem, że podział na duszę i ducha w nauczaniu Teresy jest dość zagmatwany, bowiem stwierdza ona, że dusza z duchem, owszem, są czymś jednym, niemniej jest pewna różnica między nimi (ZW 7,1,11)<sup>27</sup>. Święta pisze, że stany poprzedzające pełnię zjednoczenia z Bogiem są przeżywane w duchu. Tu tutaj „dochodzi” dusza w dwóch przedostatnich stadiach procesu jednoczenia się z Bogiem, jak to będziemy mieli możliwość prześledzić dalej. Gdy osiągnie szczyt rozwoju duchowego, „dojdzie” jeszcze „dalej”, czyli do swojego centrum (ZW 7,1,5).

Kończąc tę część analiz, należy pamiętać, że Teresa stwierdza, iż każdy człowiek rodzi się jako podobny do Boga (ZW 1,1,1). Ma tu na myśl to, że Bóg w każdym człowieku przebywa i chce obdarować go swoją miłością. To pierwotne „wrodzone” podobieństwo. Z tego podobieństwa wynika konieczność napełnienia się Bogiem, Jego miłością czy pozwolenia Bogu na rozświetlenie Jego światłem – gdyby użyć semantyki terecjańskiej. Ta konieczność dopełnienia się Bogiem pozwala na uzyskanie nowego podobieństwa, jakim jest wspólnota z Bogiem dzięki miłości pochodzącej od Niego. Jest to podobieństwo nabyte, umożliwiające osiągnięcie ludzkiej pełni. To właśnie ono, to drugie podobieństwo uzyskane dzięki wspólnej miłości, jest wspomnianym Tomaszowym *connaturalitas*. Człowiek został uzdolniony przez Boga, aby osiągnąć *connaturalitas*, gdyż jest *capax Dei* – zdolny pomieścić Boga jako miłość w sobie. To ono umożliwia zjednoczenie z Bogiem, a niektórym da możliwość poznania mistycznego, będącego bezpośrednim odczuwaniem tego upodabniania się do Boga czy też – mówiąc bardziej językiem Teresy – jednoczenia się z Bogiem. W tym napełnianiu się

<sup>26</sup> T. Álvarez, *Centro del alma*, DSJT, s. 334.

<sup>27</sup> T. Álvarez, *Alma*, DSJT, s. 64; Dla Antonio Mas Arrondo duch duszy to zasada bardziej życiowa (*vital*) aniżeli ontyczna. Duch to zasada działania polegającego na zbliżaniu się ku Bogu. Duch duszy ma także znaczenie ontyczne, chociaż jest to już jego druga funkcja, gdyż umożliwia jej połączenie się z Bogiem. Duch jest różny od władz duszy, choć nie można go zrozumieć bez zrozumienia, czym one same są. Duch ma powiązania przede wszystkim z miłością, a nie wiedzą. Najwyższy stopień uduchowienia to najwyższy stopień miłości. Na ostatnim etapie duch się całkowicie oddaje Bogu dzięki miłości. Stąd duch i miłość to w nauczaniu Teresy synonimy. Duch to najgłębsze „ja” człowieka. Zatracając się, siebie odzyskuje w Bogu (A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 398–399).

Bogiem niezbywalnym „organem” jest centrum duszy – miejsce bezpośredniej komunikacji Boga z człowiekiem.

## 2.5. STOPNIE ZJEDNOCZENIA

Teresa szczegółowo pokazuje drogę, jaką powinien człowiek przebyć od stanu zupełnego zamknięcia się na Boga aż do osiągnięcia pełni otwartości na Jego miłość oraz jakimi środkami powinien się na tej drodze posługiwać.

### **Bycie w sobie i poza sobą – zamek wewnętrzny**

Jeśli celem życia duchowego jest osiągnięcie maksymalnego stopnia miłości, aby całkowicie się otworzyć na boskie światło wydobywające się z centrum duszy, to posiadanie mniejszej miłości oznacza znajdowanie się w pewnej odległości od centrum duszy i zaznawanie mniejszej ilości światła. W przypadku mistyki terezańskiej przekłada się to na zaznawanie mniej intensywnej łaski mistycznych, bo człowiek nie jest jeszcze gotowy na większą intensywność tego typu doznań. Tak przynajmniej było w życiu Teresy.

Teresa zauważa, że człowiek względem miłości udzielanej mu przez Boga może przyjmować całą gamę postaw: między całkowitym oddaniem się Bogu a całkowitym od Niego odwróceniem. Pierwsza skrajna postawa jest charakterystyczna dla człowieka zjednoczonego z Bogiem, czyli tego, który dotarł do centrum duszy, a więc tego, który osiągnął swoją pełnię. Druga – dla człowieka żyjącego bez miłości do Boga. Dla Teresy ta ostatnia postawa jednoznacznie oznacza bycie poza sobą. W tym miejscu posługuje się kolejną metaforą: człowiek to zamek lub twierdza z centralnym miejscem, jakim jest centrum duszy. Natomiast droga duchowa to wędrówka w głąb zamku. Z kolei życie bez Boga to bycie poza zamkiem:

Ale musicie zrozumieć, że istnieje wielka różnica pomiędzy jednym a drugim pozostawaniem w tym zamku. Jest bowiem wiele dusz, które zadowolają się pozostawaniem na obrzeżach zamku, czyli w miejscu, gdzie przebywają ci, którzy go strzegą, i w ogóle nie dbają one o to, aby wejść do wewnątrz, ani nie wiedzą, że znajduje się w nim tak bardzo drogocenne miejsce, ani kto przebywa wewnątrz, ani nawet jakie pomieszczenia tam się znajdują (ZW 1,1,5).

### **Bycie poza zamkiem**

Życie bez Boga to taka sytuacja, kiedy człowiek swoje władze oddaje namiętnościom. Nie ma tu mowy o otwartości na boskie światło/miłość. Gdy człowiek

żyje poza sobą, zapomina o tym, kim jest czy też kim powinien się stawać. W poniższym cytacie święta, zamiast mówienia o kryształach, przyrównuje człowieka do lustra odbijającego światło:

Dane mi było zrozumieć, że pozostawanie duszy w grzechu śmiertelnym to jak zaciągnięcie się tego lustra gęstą mgłą, i staje się ona całkiem czarna, i dlatego ten Pan nie może się w niej uobecnić ani być widzianym, pomimo że nieustannie pozostaje tam obecny, dając nam istnienie. A w przypadku heretyków jest tak, jak gdyby to lustro zostało rozbite, co jest znacznie gorsze niż okrycie mrokiem (KMŻ 40,5).

Ta wypowiedź świętej mistyczki zawiera wiele ważnych wątków, ale dla nas w tej chwili istotne jest to dostosowanie człowieka do bycia przenikającym i ożywianym przez boskie światło. Dostosowanie to może być przez samego człowieka zaprzepaszczone z wielką dla niego samego szkodą. Taki stan Teresa nazywa zezwierzęceniem (ZW 1,1,2), gdyż jest to życie niezgodne z naturą człowieka. Bycie takim zezwierzęconym człowiekiem oznacza pójście pod prąd dynamice, dla której Bóg człowieka stworzył. Człowiek nie tylko Bogiem się nie napełnia. Wręcz przeciwnie: napełnia się wszystkim, co Bogiem nie tylko nie jest, ale i od Niego odciąga. Jest to tożsame z życiem w grzechu. Powrót do właściwej naturze człowieka dynamiki następuje, gdy człowiek odrzuca te grzeszne namiętności (nawrócenie religijne) i zaczyna szukać Boga.

Dusza opisywana przez świętą z Ávila jako zamek posiada siedem typów mieszkań (*las moradas*) (ZW, *List polecający*, 3; 1,1,3; 1,2,12). Mieszkania różnią się między sobą intensywnością docierającego do nich światła/miłości pochodzącego z centrum duszy. W centrum duszy światła jest najwięcej. To stąd są rozświetlane mieszkania bardziej oddalone od centrum (ZW 1,2,8). Fosa to zewnątrz człowieka, będące poza wpływem boskiego światła, wydobywającego się z centrum (ZW 1,2,1). Kiedy myślimy o zamku w kategoriach przestrzennych, droga do Boga to przemieszczenie się od mieszkań najbardziej zewnętrznych do tych będących coraz bliżej centrum duszy/zamku. Kiedy myślimy o zamku w kategoriach duchowych, przemieszczanie się w zamku to coraz bardziej zdeterminowane oddawanie Bogu swojej woli, czyli wzrastanie w miłości czy też przyjmowaniu miłości od Boga, aby się z Nim zjednoczyć. Procesowi zbliżania się ku centrum towarzyszy coraz więcej światła.

### **Fazy wchodzenia do zamku**

Mówiąc w kategoriach duchowych o drodze do przebycia, należy podkreślić, że najpierw ma miejsce własny wysiłek ze strony człowieka – faza ascetyczna. Jest to przejście z fosy do pierwszego, drugiego i trzeciego typu mieszkań. Towarzyszy

temu łaska, ale większy ciężar wysiłku spoczywa na człowieku. Począwszy od mieszkań czwartych aż do mieszkania siódmego, może dodatkowo zacząć się odczuwanie nadzwyczajnych łask Bożych, czyli mistyka – jeśli Bóg zechce człowieka prowadzić tą drogą. Taką drogą przynajmniej była prowadzona Teresa. Według hiszpańskiej mistyczki na wstępnym etapie, czyli w trzech pierwszych mieszkaniach, słabo się odczuwa obecność Boga. Wynika to z tylko częściowego nawrócenia człowieka, czyli z chwiejności duchowej, przywiązania do tego, co nieświęte itp.

Musicie wziąć pod uwagę, że do tych pierwszych mieszkań niemal w ogóle nie dociera jeszcze to światło, które wydostaje się z pałacu, w którym znajduje się Król. Albowiem, choć nie są one pogrążone w mroku i ciemności, jak wtedy, gdy dusza pozostaje w grzechu, to jednak są one w pewnej mierze spowite mrokiem, wskutek czego dusza nie może dostrzec tego światła, to znaczy tego, które znajduje się w niej, i to nie z winy tego pomieszczenia – nie wiem, jak to lepiej wytłumaczyć – ale ze względu na mnogość złych rzeczy, kłających ją niczym węże i żmije, oraz innych zatrujących ją spraw, które weszły tam razem z nią; i to one nie pozwalają jej dostrzec tego światła (ZW 1,2,14).

Co do duszy, która nie pozostaje w łasce, wyznaję, że owszem, tak właśnie jest i to nie na skutek braku Słońca Sprawiedliwości, które pozostaje w niej, dając jej istnienie, ale na skutek tego, że ona sama nie jest zdolna do przyjmowania tego światła (ZW 7,1,3).

W tekstach tych święta daje do zrozumienia, że ta mniejsza ilość światła nie wynika z charakteru tych mieszkań, tylko z ułomnej zdolności człowieka do przyjęcia tego światła. Zdolność ta jest powiązana ze stopniem miłości do Boga. Ten, kto jest w fosie, miłości tej nie ma, bo Boga odrzuca, stąd i jest bez tego światła zupełnie.

## 2.6. WARUNKI JEDNOCZENIA SIĘ

### **Wewnętrzna struktura człowieka**

Teresa ma ambiwalentny stosunek wobec ciała. Z jednej strony, ciało umożliwia nam kontakt ze światem zewnętrznym, pozwala także uczestniczyć w najświętszym człowieczeństwie Chrystusa. Z drugiej strony – jest przeszkodą utrudniającą otworzenie się na światło/miłość, gdyż człowiek może zadowolić się tylko swoim wymiarem cielesnym, naznaczonym grzechem pierworodnym. Przez to ostatnie dusza jest jakby uwięziona w ciele, dlatego też pojawia się antagonizm dusza – ciało. To też jest powodem, dlaczego Teresa zachęca do odrzucenia zbytej troski o ciało (DD 10,5). Jednak w swoim podejściu do cielesności święta

nie jest rygorystką, o co było łatwo w jej epoce<sup>28</sup>. Wręcz przeciwnie, Teresa jest znana z bardzo rozumnego podejścia do tych kwestii.

Pomiędzy ciałem a duszą znajdują się władze duszy. Są one różne od pożądań/emocji (*pasiones*) i zmysłów. Władze są zarządcami, którzy razem ze zmysłami służą duszy, aby ta dotarła do swojego centrum. Władze mają większe znaczenie niż zmysły, gdyż zarządzają, natomiast zmysły są mieszkańcami zamku. Zmysły zewnętrzne i ich wewnętrzni odpowiednicy umożliwiają duszy kontakt ze światem zewnętrznym<sup>29</sup>.

Dla Teresy pamięć zachowuje przeszłość i umożliwia ją przeżyć na nowo. Pozwala pamiętać to, co otrzymaliśmy od Boga. Przypomina dawne grzechy. Pozwala także zachować łaski mistyczne. Rozum umożliwia poznawanie rzeczy, aby dusza mogła je kochać. Dzięki rozumowi poznaje się tajemnice z życia Chrystusa. Wola daje możliwość kochania poznanych tajemnic z życia Chrystusa. Poznanie jest powiązane z rozumem, a miłość z wolą. Teresa wyżej ceni wolę aniżeli rozum, gdyż ten ostatni daje tylko poznanie tajemnic z życia Chrystusa. Natomiast to wola umożliwia ich kochanie (*Moje medytacje* 6,5). Cały ten proces wspomaga wyobraźnia, której Teresa nie kwalifikuje jako władzy duchowej. Czasami myli ją z rozumem (*entendimiento*) i myśleniem (*pensamiento*)<sup>30</sup>. Zdeterminowanie woli świadczy o jakości oddania się Bogu, gdyż to jakość miłości kształtuje stopień więzi z Bogiem. To dlatego wola jest decydującą władzą w oddaniu się Bogu. Zdeterminowanie woli widać w praktyce (SD 52)<sup>31</sup>.

Święta pisze:

rozum uobecnia jej oszustwo, jakim jest myślenie, że to wszystko jest coś warte w porównaniu z tym, do czego dusza dąży; natomiast wiara ukazuje rozumowi, czym jest to, co stanowi spełnienie duszy; pamięć uobecnia jej, czym kończą się te wszystkie rzeczy: przywołuje zgony tych, którzy wielce cieszyli się tymi rzeczami, a których śmierć ona sama widziała; [...] wola w miłowaniu skłania się ku temu, w czym ujrzała tak niezliczone wyrazy miłości i jej przejawy, i chciałaby odplacić za których z nich; a zwłaszcza staje przed nią to, jak nigdy jej nie opuszcza ten, który prawdziwie ją miłuje, towarzysząc jej nieustannie, dając jej życie i istnienie (ZW 2,1,4).

### Co odrzucić?

Teresa pyta: jak można wejść do zamku i dotrzeć do centralnego mieszkania? Przede wszystkim konieczne jest odrzucenie grzechu. Bez tego nie ma mowy

<sup>28</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 372–373.

<sup>29</sup> Tamże, s. 374–375.

<sup>30</sup> Tamże, s. 375–376.

<sup>31</sup> Tamże, s. 378.

o opuszczeniu fosi (ZW 2,1,2; DD 5,3)<sup>32</sup>. Grzech bowiem oddala od Boga. Innym elementem jest „porzucenie spraw tego świata”. Teresa rozumie przez to nie tyle wstąpienie do klasztoru, co wolność woli oraz wolność od namiętności w stosunku do spraw, które nie mają Boga i Jego spraw za swój przedmiot nawet pośrednio (ZW 4,3,3; DD 4,7)<sup>33</sup>.

### **Modlitwa**

Aby do wnętrza zamku wejść, trzeba czegoś jeszcze więcej oprócz walki z grzechem i namiętnościami: „bramą, przez którą wchodzi się do tego zamku, jest modlitwa i należna uwaga” (ZW 1,1,7) – czyli miłosa rozmowa z Bogiem (KMŻ 15,3; 23,2; 40,6)<sup>34</sup>. Z pewnością samo nakierowanie umysłu na Boga oraz odrzucenie grzechu nie wystarczy. Skupienie można bowiem osiągnąć poprzez różne techniki medytacyjne, ułatwiające koncentrację. Teresie nie chodzi też tylko o naszą uważność, gdyż ta jeszcze nie oddaje człowieka Bogu. Potrzebne jest zaangażowanie całego człowieka, które utożsamia z pragnieniem, aby Boga kochać i w praktyce to czynić<sup>35</sup>.

### **Liczą się cnoty**

Był czas, kiedy Teresa uznawała, że nieodzowną pomocą w tym jednoczeniu się woli ludzkiej z boską jest modlitwa myślna. Tak przynajmniej wynikało z drogi, jaką sama przeszła. Tymczasem, spotkawszy pewnego zakonnika, który miał mało czasu na tego typu modlitwę, odkryła, iż i on zjednoczył swoją wolę z wolą Boga, będąc jedynie posłusznym swoim przełożonym. Podejmował się wielkiej ilości dzieł nałożonych nań przez władze zakonne. Dbając jedynie o czystość sumienia i będąc posłusznym, osiągnął to samo, co Teresa, spędzająca wiele czasu na modlitwie. Tym samym święta zauważyła, że środki prowadzące do zjednoczenia z Bogiem mogą być różne, gdyż różne są powołania (KF 5,6–7).

---

<sup>32</sup> Por. G. Castro, *Cuerpo*, DSJT, s. 468–469.

<sup>33</sup> F. Maláx, *Desasimiento*, DSJT, s. 485–487; Eulochio de san Juan de la Cruz, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 550n.

<sup>34</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 28; Adolfo de la Madre de Dios, *Síntesis teresiana sobre contemplación adquirida*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 723–735.

<sup>35</sup> Fortunato de Jesús Sacramentado, *Doctrina teresiana del amor de Dios*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 627–630.

## Praktyka cnót

W konsekwencji do wzrostu w miłości konieczna jest także praktyka cnót, które wspomagają wolę w kochaniu. Praktyka cnót jest przeciwna uleganiu wadom, które wyprowadzają poza zamek, przyczyniając się do utraty prawdziwej tożsamości (por. ZW 2,1,9; DD 16,1):

Chcę obecnie objaśnić, czym ma być modlitwa mentalna, [...] praktykuje się ją z wielkim trudem, jeśli nie zabiega się o te cnoty, choćby nawet nie w tak wysokim stopniu, jak do kontemplacji są one potrzebne. Mówię, że Król Chwały nie przyjdzie do naszej duszy dla pozostawiania zjednoczonym z nią, jeśli nie dokładamy wszelkich starań o zyskiwanie tych wielkich cnót (DD 16,6).

[T]e właśnie cnoty [pokora, umartwienie miłości własnej i posłuszeństwo] są tymi, które ja pragnę, abyście praktykowały – córki moje – i tymi, o które macie zabiegać (DD 18,9).

Starajcie się zachowywać czyste sumienie i pokorę, i właściwą ocenę wartości wszystkich rzeczy tego świata, i wierzyć niewzruszenie w to, co utrzymuje święta Matka, Kościół rzymski, a wówczas możecie być pewne, że idziecie bardzo dobrą drogą (DD 21,10).

Do tego święta dodaje miłość bliźniego (DD 4,4; 10,3).

## Dlaczego modlitwa i praktyka cnót?

Te dwie postawy – modlitwa i praktyka cnót – gwarantują obranie Boga za życiowy cel. Możemy zapytać: dlaczego właśnie te dwie postawy? Teresie w tym wypadku przyświeca pewna logika, która będzie rządzić także i innymi wymaganiami, wymienionymi w dalszej części tego rozdziału. Otóż wspomniane postawy są obraniem kierunku dynamiki, będącej istotą człowieka. Dynamika ta zmierza do zupełnego połączenia woli człowieka z wolą Boga, czyli osiągnięcia wspólnej miłości. Gdy zatem Teresa mówi o modlitwie z należytą uwagą, ma na myśli to, że nie wystarczy samo wypowiedzanie pobożnych słów, wzbudzanie w sobie pobożnych uczuć lub przyjęcie jakiejś pozycji ciała, ułatwiającej skupienie itp. Dla niej równolegle konieczne jest także miłosne skoncentrowanie na Bogu w życiu praktycznym, w czym pomaga praktyka cnót, gdyż te wyrażają miłość do Boga na różne sposoby w konkretnym życiu, czyli poza modlitwą. Inną formą miłosnego skoncentrowania na Bogu w życiu praktycznym jest naśladowanie Chrystusa, do czego Teresa usilnie zachęca<sup>36</sup>. Płyne stąd wniosek, że święta Hiszpanka nie

---

<sup>36</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 279.

uczy tylko, jak się modlić, w sensie jak układać słowa w stosunku do Boga lub jak Go nie tracić ze swojej świadomości, ale uczy tego, jak prowadzić życie modlitwy, gdyż modlitwa i życie, czyli praktykowanie cnót wyrażających miłość do Boga, to dwie postaci jednej miłości do Boga (DD 6,6; 4,8; 4,13; 8,1; 10,2)<sup>37</sup>. Święta pisze: „Ponieważ wszystko, co do czego w tej książce podałam wam wskazania, ma nakierować nas na tę kwestię: oddania się całkowicie Stwórcy i złożenia swojej woli w Jego woli, i oswobodzenia się ze stworzeń” (DD 32,9)<sup>38</sup>.

## 2.7. WARUNKI POSTĘPU W JEDNOCZENIU SIĘ

Teresa zwraca szczególną uwagę na kilka cnót, które umożliwiają postępowanie w życiu duchowym, a nie tylko wejście do zamku wewnętrznego. Postęp ten umożliwi jednoczenie z Bogiem, które, jeśli Bóg pozwoli, można przeżyć także mistycznie.

### **Miłość bliźniego**

Teresa ze wszelkich miar ceni miłość bliźniego. Jest ona tożsama z miłością Boga i jej praktycznym wyrazem. Nad tym zagadnieniem pochylę się w sposób bardziej szczegółowy w dalszej części książki.

### **Pokora**

Wspominana przez Teresę pokora jest utożsamiana przez nią z życiem w prawdzie, czyli poznaniem siebie i Boga. Skąd ten wymóg? Pierwszym powodem jest walka z grzechem, któremu się ulega, gdyż ten od Boga odwodzi. Aby uznać własny grzech, potrzebne jest uznanie za prawdę tego, że się Boga rani. Drugi wymóg pochodzi stąd, że powoli uczymy się patrzeć na siebie, jak nas widzi Bóg. Dlatego wzrastanie w pokorze jest nieodzownym elementem drogi do Niego. Kto przybliży się do Boga, ten musi więc wzrastać w poznaniu swojej kondycji moralnej oraz bytowej, co oznacza właśnie pokorę. Ona to przypomina nam, kim jesteśmy i na co zasługujemy (DD 17,1; 18,7; 38,4): „Ten wielki Bóg chce, abyśmy poznały Króla oraz naszą nędzę, a jest to bardzo ważne ze względu na to, co jest jeszcze przed nami” (ZW 6,1,12).

---

<sup>37</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 403, 410–411. T. Álvarez, *Grados de oración*, DSJT, s. 727–728; F. Maláx, *Desasimiento*, DSJT, s. 489–490.

<sup>38</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 50n; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 405n.

Bycie tylko stworzeniem – i to niegodnym znajdowania się blisko Boga – powinno przypominać człowiekowi, że sam z siebie nie zasługuje na coraz większą bliskość Boga. Dlatego należy uznać za wyraz wielkiej darmowej hojności Boga to, że nas do siebie dopuszcza:

Prawdą jest, że nie do wszystkich mieszkań będziecie mogli wejść o własnych siłach – choćby nawet wydawało wam się, że macie je wielkie – jeśli sam Pan tego zamku nie umieści was w nich. Dlatego przestrzegam was, abyście nie usiłowały niczego wymusić, jeśli napotkacie na jakiś opór, aby nie urazić tym Pana tego zamku, gdyż wówczas On nigdy nie pozwoli wam do nich wejść. On jest wielkim miłośnikiem pokory. Natomiast jeśli uważacie siebie za niezasługujące jeszcze na wejście do trzecich mieszkań, prędzej zdobędziecie tym Jego wolę, aby On wprowadził was do piątych [mieszkań]. I w taki sposób, po wyjściu z nich, będziecie mogły służyć Mu i ponownie wielokrotnie powracać do nich, aż On umieści was w tym samym mieszkaniu, które trzyma dla siebie (*ZW, List polecający, 2*).

Jednym z elementów poznania siebie, a więc i pokory, jest zdanie sobie sprawy z tego, że ma się przed sobą drogę, po której sam Bóg musi człowieka prowadzić. Dlatego hamulcem uniemożliwiającym duchowy postęp jest pełna kontrola nad własnym życiem, wykluczająca oddanie tej kontroli Bogu. Tylko gdy się Mu zaufa i pozwoli się prowadzić, tylko wtedy możliwy jest postęp. Oto zarazem droga uwolnienia od siebie samego i własnych planów (*ZW 3,1,6; 3,2,1; 3,2,6*). Konieczne jest zatem uzyskanie pewnego oswobodzenia od własnych planów duchowych, co ma związek ze wzrostem w bojaźni Bożej (*DD 41,1–3*). Oznacza to oddanie Bogu każdego etapu swojego życia<sup>39</sup>.

To życie w prawdzie uzyskuje się, przede wszystkim poznając Boga. Dlatego też Teresa stwierdza, że patrząc na Boga, lepiej poznamy, kim jesteśmy, aniżeli jedynie zagłębiając się we własnych grzechach (*ZW 1,2,10*). Pisze:

podobnie dusza, niech mi uwierzy, w poznawaniu samej siebie niech wzlataje od czasu do czasu do rozważania wspaniałości i majestatu jej Boga. W tym rozważaniu lepiej odkryje swoją przyziemność, niż wpatrując się w samą siebie, i będzie w nim bardziej uwolniona od tego robactwa wdzierającego się do tych pierwszych pomieszczeń, które są poznawaniem samego siebie. Albowiem, choć – jak mówię – wielkim jest miłosierdziem Boga, że ćwiczy się w tym poznawaniu samej siebie; jednakże – jak to mówią – potrzebne jest w nim zarówno jedno, jak i drugie (*ZW 1,2,8*).

[A] moim zdaniem nigdy nie dojdziemy do tego poznania nas samych, jeśli nie staramy się poznać Boga, gdyż wpatrując się w Jego wielkość, odkrywamy naszą przyziemność, a wpatrując się w Jego nieskazitelność, uświadamiamy sobie nasz brud,

---

<sup>39</sup> F. Maláx, *Humildad*, DSJT, s. 774–775.

rozważając Jego pokorę, uświadomimy sobie, jak dalecy jesteśmy od bycia pokornymi (ZW 1,2,9).

Z pewnością właśnie takie spojrzenie na siebie jest pełniejsze, gdyż uwzględnia perspektywę całościową. Oznacza ona patrzenie na siebie, jak na dzieło Boga, które On stworzył dobrym, które kocha, za które umarł i które jest przeznaczone do przebywania z Nim w wieczności. To perspektywa wiary, ale jednocześnie ukazuje ona człowiekowi to, kim jest w zamyśle Boga.

### **Przyjaźń i inne rzeczy pośrednie**

Mówiąc o przyjaźni, wchodzimy w obszar rzeczy dobrych samych w sobie i koniecznych do normalnego funkcjonowania w życiu. Teresa, omawiając to delikatne zagadnienie, uczy, jak korzystać z rzeczy dobrych, aby swym urokiem nie odciągały od Boga:

Obecnie niech zwrócą uwagę na to, że – podobnie jak miłość, gdy oczekujemy jej od jakiejś osoby – zawsze dąży się do uzyskania jakiejś korzyści, która przyniesie nam pożytek lub zadowolenie. A te doskonałe osoby wszystko to mają już pod stopami i są obojętne na dobra, odczucia bliskości i zadowolenia, które ten świat może im zapewnić. Pozostają już w takim stanie, że choćby nawet chciały darzyć kogoś taką [niedoskonałą] miłością, nie są w stanie – by tak rzec – darzyć nią drugiego w taki sposób, by nie była ona zwrócona ku Bogu i nie była nastawiona na traktowanie o Bogu (DD 6,6).

W wypowiedzi tej święta zawiera myśl, że także i dobre, i pożyteczne rzeczy dla naszego normalnego funkcjonowania powinny pośrednio prowadzić do Boga i tylko wtedy przyniosą nam pożytek. Przykładem tego jest podejście świętej z Ávila do przyjaźni<sup>40</sup>.

### **Posłuszeństwo Kościołowi**

W nauczaniu Teresy kolejnym elementem gwarantującym postęp duchowy jest posłuszeństwo. Według Teresy jest to najszybsza droga do zjednoczenia się z Bogiem (KF 5,10). Dzięki niemu – wierząc, że przez Kościół i jego przełożonych poznajemy wolę Boga – mystyk oddaje swoje życie Bogu, co stanowi ostateczne kryterium zjednoczenia z Bogiem. Według świętej Hiszpanki przez bycie posłusznym człowiek przyznaje, że nie on sam ocenia autentyczność

---

<sup>40</sup> T. Álvarez, *Amor*, DSJT, s. 95.

nie tylko własnej drogi duchowej, ale także i danego przeżycia mistycznego (por. KMŻ 29,5–7; KF Prolog,1;6)<sup>41</sup>.

### Podsumowanie

Oprócz wyszczególnionych wyżej postaw, święta wspomina także i o tych klasycznych, jak korzystanie z sakramentów, uczestnictwo w liturgii, wierzenie w to, co Kościół podaje jako objawione przez Boga itp. To droga zwyczajna i wystarczająca, aby osiągnąć pełnię duchową i się z Bogiem zjednoczyć, czyli dotrzeć do centrum duszy, gdyż to stanowi cel ludzkiego życia tu, na ziemi. Droga mistyczna jest jedynie dodatkiem do tak zarysowanego *itinerarium*.

## 2.8. CHRYSSTUS – PODSTAWA JEDNOCZENIA SIĘ

Jednym z kluczowych elementów doktryny terezańskiej jest ukazanie roli Chrystusa Boga-człowieka w drodze do pełni otwartości na miłość Boga. Tym samym dotykamy zagadnienia pełni *connaturalitas*, będącego podstawą zjednoczenia się z Bogiem, a także mistycznego doświadczenia Go. Dla Teresy podobieństwo do Boga musi być bezwzględnie na kształt Chrystusa.

### Doniosłość tej doktryny

Omawiane w tej części zagadnienie w nauczaniu Teresy zyskuje rangę priorytetową i jest ono jedną z ważniejszych kwestii w jej doktrynie duchowej i mistycznej. Choć jest to temat także o randze dogmatycznej, to umieszczenie go przeze mnie spośród zagadnień antropologicznych wskazuje na jego powiązanie w nauczaniu Teresy z rozumieniem człowieka. Święta, mówiąc o roli Chrystusa w ludzkim aspekcie w drodze do Boga, bardzo mocno opiera się na własnym doświadczeniu, ale nie tylko<sup>42</sup>. Jest to spowodowane zebraniem złych owoców podążania do Boga z pominięciem człowieczeństwa Chrystusa – w czym była posłuszna swoim doradcom duchowym. Dlatego z biegiem czasu sama zaczyna z całą stanowczością propagować to, co „na własnej skórze” poznała<sup>43</sup>. Jej stanowisko w tej kwestii z czasem staje się coraz bardziej stanowcze<sup>44</sup>. Teresa przyj-

---

<sup>41</sup> E. Renedo, *Obediencia*, DSJT, s. 1035–1039.

<sup>42</sup> Por. S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, dz. cyt., s. 69n.

<sup>43</sup> T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 852.

<sup>44</sup> Tamże, s. 854–855.

muje postawę apologetyczną wobec wszystkich, którzy nauczają, iż w wyższych stanach modlitwy koncentracja na Chrystusie, Bogu-człowieku z aspektem materialnym, jakim jest Jego ludzka natura, stanowi przeszkodę w drodze do koncentracji na niematerialnym Bogu (KMŻ 22,1–2). Secundino Castro identyfikuje zalecenia, z którymi Teresa żywo się nie zgadza, z myślą neoplatońską, która zadomowiła się w chrześcijaństwie<sup>45</sup>.

Święta pisze:

Może wam się również wydawać, że ta, która cieszy się doświadczaniem rzeczy tak wzniosłych, nie będzie praktykowała medytacji o tajemnicach Najświętszego Człowieczeństwa naszego Pana, Jezusa Chrystusa, ponieważ całą sobą będzie się ćwiczyła już tylko w miłości. Jest to sprawa, którą opisałam obszernie w innym miejscu, i choć niektórzy nie zgadzali się w tym ze mną i mówili, że tego nie rozumiem – gdyż są to drogi, po których sam nasz Pan prowadzi, i że wtedy, gdy już dusze wyjdą z tych początków, lepiej jest, aby zajmowały się sprawami bóstwa i unikały tych cielesnych – to jednak nigdy nie skłonią mnie do przyznania im racji, że to jest dobra droga. [...] jestem tak bardzo wyczulona na tym punkcie (ZW 6,7,5).

Teresa widzi w tym dużą pokusę, która pociąga za sobą kolejną: „Ja mówię wam, córki, że uznaję to oderwanie się od Człowieczeństwa Jezusa za niebezpieczną drogę, i demon może w ten sposób doprowadzić do utraty nabożeństwa do Najświętszego Sakramentu” (ZW 6,7,14).

### **Nasza natura domaga się pośrednictwa człowieczeństwa Chrystusa**

Jak widać z przytoczonych cytatów, Teresa z całą żarliwością polemizuje z tymi, którzy zalecają na pewnym etapie życia duchowego koncentrowanie świadomości jedynie na niematerialnym Bogu. Argumentuje przy tym, iż z naszej cielesnej natury wynika konieczność posługiwania się materialnymi znakami, aby zwracać nasz umysł ku Bogu. Zmysły, a za nimi rozum, muszą mieć za przedmiot coś konkretnego, dopóki sam Bóg ich nie zajmie sobą, wprowadzając je w stan bierności. Ta zależność od doznań zmysłowych oraz treści obecnych w wyobraźni pozostanie z nami do końca życia (ZW 6,7,8):

---

<sup>45</sup> S. Castro, *Chrystus życiem człowieka*, Poznań 2015, s. 159–161; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 240n; tłum. J. Kucharczyk, S. Castro Sánchez, *Mística y teología en Teresa de Jesús*, „Estudios eclesiásticos” 2016, vol. 91, nr 357, s. 309n, 324; M.M. del Blanco, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, „Monte Carmelo” 1981, nr 3, s. 479–480; F. Gonzales F. Cordero, *La teología espiritual de santa Teresa de Jesús reacción contra el Dualismo Neoplatónico*, „Revista española de teología” 1970, nr 30, s. 3–38.

Skoro bowiem Bóg dał nam władze, abyśmy nimi pracowali, i jeśli wszystko, co On czyni, ma swoją celowość, nie ma powodu, aby je obezwładniać, ale trzeba pozwolić im wykonywać swoją pracę, aż do czasu, gdy Bóg zaangażuje je do innej, znacznie większej (ZW 4,3,6).

[M]y nie jesteśmy aniołami, lecz posiadamy ciało. Chcąc zrobić z nas aniołów, podczas gdy znajdujemy się na tej ziemi, i to tak bardzo na tej ziemi, jak ja byłam, to niedorzeczność, gdyż czymś zwyczajnym jest, że myśl potrzebuje oparcia (KMŻ 22,10).

Jak zauważa Teresa, do naszej natury należy to, że za działaniem zmysłów podążają władze duchowe. Te ostatnie, gdy nie mają treści dostarczanych przez zmysły, pozostają w pustce, co nie jest dla nas wskazane. To dlatego cały czas trzeba powracać do obecności Chrystusa w naszym życiu, także już osiągnąwszy stan zjednoczenia z Bogiem, chyba że chwilowo sam Bóg zawiesi nasze naturalne działanie władz w trakcie doświadczenia mistycznego (KMŻ 15,9; 22,9; ZW 6,7,9; 6,7,12)<sup>46</sup>. Teresa relacjonuje, jak sama się czuła, idąc drogą, którą teraz odrzuca:

To błędne przekonanie, [...] przejawiało się jedynie w nieodczuwaniu już upodobania w rozmyślaniu o naszym Panu Jezusie Chrystusie i w pogrążaniu się w tym otępieniu, wyczekując owego [mistycznego] odczucia obdarowania czułością. I zdałam sobie wyraźnie sprawę, że postępowałam niewłaściwie, ponieważ – jako że nie było możliwe, abym zawsze tego [mistycznego odczucia obdarowania] doświadczała – moje myśli błąkały się to tu, to tam, a dusza – zdaje mi się – była jak ptak krążący wokóło, który nie ma gdzie przysiąść, tracąc na to wiele czasu i nie odnosząc pożytku w cnotach ani nie rozwijając się w modlitwie (ZW 6,7,15).

Teresa wyjaśnia:

W teologii mistycznej, o której zaczęłam mówić, zatraca się działanie rozumu, gdyż Bóg je zawiesza [...] Zakładać albo mniemać, że sami je zawiesimy, to jest to, o czym mówię, aby tego nie robić, ani nie przestawać nim pracować, gdyż pozostaniemy wówczas otępiali i oziębli [...] Samodzielne zajęcie władz duszy w ten sposób i mniemanie, że uda nam się utrzymać je uciszone, to niedorzeczność (KMŻ 12,5).

### Argumenty teologiczne

Pominięcie argumentacji teologicznej, którą posługuje się Teresa w omawianej kwestii, byłoby wielkim wypaczeniem jej doktryny. Teresa jest mistyczką

<sup>46</sup> T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 853; Adolfo de la Madre de Dios, *Síntesis teresiana sobre contemplación adquirida*, dz. cyt., s. 731–735.

jako chrześcijanka, dlatego doktryna religijna odgrywa w przypadku jej mistyki niebagatelną rolę. Chcąc uchwycić istotę jej mistycyzmu, musimy nieznacznie się wgłębić w te kwestie jej wiary, które tę mistykę istotowo kształtują.

W apologii, jaką prowadzi Teresa, na rzecz konieczności posługiwania się człowieczeństwem Chrystusa w drodze do Boga przemawiają różne argumenty. Jednym z nich jest rola, jaką odgrywa Wcielenie i pośrednictwo Chrystusa w pojednaniu ludzkości z Bogiem, oraz konieczność łaski w drodze do Niego. Człowiek sam nie jest w stanie osiągnąć swojego powołania, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, stąd konieczność obecności Chrystusa na tej drodze.

Ponadto sam Bóg wybrał, aby się nam ukazać przez Chrystusa, co oznacza konieczność posłużenia się Nim jako drogą do Boga. Jeśli miłość Boga do człowieka przyszła przez Chrystusa, byłoby brakiem pokory i szacunku wobec Boga pominąć ją i odpowiedzieć na nią, pomijając pośrednictwo Chrystusa. W konsekwencji Chrystus jest stałym punktem odniesienia dla Teresy na każdym etapie jej życia, a szukanie innej drogi z pominięciem Go, jej zdaniem, jest niewłaściwe. Ponadto Chrystus Bóg-człowiek naprowadza nas na Boga jako wzór postępowania i także w tym sensie jest konieczny jako pośrednik w dążeniu do Niego (KMŻ 12,5–11; ZW 6,7,6)<sup>47</sup>.

Do tych przemyśleń święta dodaje argumenty związane z liturgią. Nawet jeśli Teresa może się zgodzić, iż w niektórych stanach duchowych zdolność do rozmyślania prawie zanika, to brak zanurzania w treści liturgiczne świąt dotyczących Chrystusa jest dla niej nadużyciem (ZW 6,7,11).

Ukazana powyżej argumentacja świętej ma pełne odzwierciedlenie w jej biografii. Znaczenie roli Chrystusa Boga-człowieka w życiu duchowym Teresy ukazuje Tomás Álvarez. Decydujący moment życia duchowego Teresy ma miejsce, gdy „spotyka” w widzeniu Chrystusa zmartwychwstałego (KMŻ 27). Do tego momentu szukała Go, a od tej chwili zaczyna się mistyczny proces jednoczenia z Nim<sup>48</sup>. Innymi krytycznymi momentami w jej życiu są dwa wydarzenia. Pierwsza ekstaza, która pozwala jej uwolnić się tego, co do tej pory nie pozwalało szybko postępować na drodze do Chrystusa. Słyszy wtedy słowa: „Dane mi było zrozumieć takie słowa: *Już nie chcę, abyś podzielała mentalność z ludźmi, ale z aniołami*” (KMŻ 24,5). Od tego momentu wszystko w jej życiu się zmienia, co pozwala obrać ostateczny kierunek, jakim jest naśladowanie Chrystusa. Dru-

<sup>47</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 268; M. Herráiz, *Dios*, dz. cyt., s. 538–539; T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 836–840; G. Castro, *Cuerpo*, DSJT, s. 467; E. Renedo, *Obediencia*, DSJT, s. 1035–1039; S. Castro Sánchez, *Mística y teología en Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 314n; L. Borriello, *Experiencia mística*, dz. cyt., s. 687; M.J. Mariño, *Encontrar a Dios en la carne de Cristo: «Corporización» en la vida espiritual de Teresa*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 487n.

<sup>48</sup> T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 845.

gi moment: „Kiedy zabrano nam wiele ksiązek wydanych w naszym rodzimym języku, aby uniemożliwić ich czytanie, boleśnie to przeżyłam, gdyż czytanie niektórych z nich dawało mi chwile odprężenia, a nie mogłam już tego robić, gdyż pozostawiono jedynie te po łacinie. Pan powiedział do mnie: *Nie zadręczaj się tym, gdyż Ja dam ci księgę żywą*” (KMŻ 26, 5). Od tego czasu, ku swojemu zaskoczeniu, zaczyna zaznawać wielu mistycznych spotkań ze zmartwychwstałym i chwalebny Chrystusem<sup>49</sup>.

W taki sposób zaczyna się proces mistycznego upodobniania do Chrystusa. Álvarez ukazuje różne jego aspekty. W Teresie nieustannie wzrasta miłość do Chrystusa, choć nie wie, skąd się ona w niej pojawia (KMŻ 29,8). Mistyczka zaczyna odkrywać piękno Chrystusa (KMŻ 37,4). Uświadamia sobie konieczność upodobnienia się do Niego, wydając się na służbę wszystkim (ZW 7,4,8). Tenże autor konkluduje, iż w przypadku Teresy spotkanie z Chrystusem i nawiązanie z Nim relacji intymnej jest bramą doświadczenia mistycznego (KMŻ 10,1).

Do tych momentów można dodać i te, które wymienia Antonio Mas Arrondo. Jednym z nich jest nawrócenie, przeżyte podczas modlitwy przy wizerunku Chrystusa przy kolumnie, gdzie Go biczowano:

gdy pozostawałam w niej [w pustelni] – w tej gdzie jest obraz Chrystusa przy kolumnie – błagając Go, aby uczynił mi ten dar, usłyszałam, jak przemówił do mnie bardzo delikatny głos, przechodzący jak gdyby w szept. [...] (który usłyszałam uszma ciała i bez zrozumienia słów) dokonało tak wielkiego działania w duszy. Dzięki temu uświadomiłam sobie, że miało się dokonać to, o co prosiłam, i tak też się stało (KMŻ 39,3)<sup>50</sup>.

W następnych latach Teresie towarzyszą liczne wizje Chrystusa wraz z możliwością oglądania Jego piękna. Kulminacją przeżywania więzi z Chrystusem jest przeżycie zawarcia z Nim małżeństwa duchowego: „Potem [Chrystus] ukazał mi się przez wyobraźnię, jak to nieraz czyni, w najgłębszym wnętrzu duszy mojej, i podając mi rękę prawą, rzekł: *Zobacz ten gwóźdź: jest to znak, że od dnia dzisiejszego będziesz moją oblubienicą*” (SD 35). Z biegiem czasu do wizji Chrystusa dołączają wizje Trójcy to człowieczeństwo zawierające (ZW 7,2,3).

Antonio Mas Arrondo zauważa, że gdy Chrystus zapewnia, że On sam będzie dla niej „księgą żywą”, następuje interioryzacja jej więzi z Chrystusem. Najpierw Teresa doświadcza Chrystusa w sobie, aż do doświadczenia Go w centrum duszy, stopniowo jednocząc jej „ja” z „ja” Chrystusa. Stanem ostatecznym jest odnajdywanie siebie w Chrystusie: „Usłyszałam również [umysłem]: «Nie trudź się nad

<sup>49</sup> Tamże, s. 847; M. Herráis, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, dz. cyt., s. 282.

<sup>50</sup> Por. M.J. Mariño, *Encontrar a Dios en la carne de Cristo...*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 489.

tym, by utrzymywać Mnie [jako] zawartego w tobie, ale nad tym, byś ty zawierała się we Mnie»” (SD 18). Teresa przytacza tę wypowiedź Chrystusa skierowaną do niej, gdy poznaje wszystkie rzeczy nie w nich samych, tylko w Bogu. Oznacza to, że i ona sama odnajduje tożsamość w Chrystusie<sup>51</sup>. I wreszcie wkroczenie na ostatni etap jednoczenia się z Bogiem dokonuje się dzięki wizji człowieczeństwa Chrystusa: „Za pierwszym razem, gdy Bóg czyni ten dar, Jego Majestat chce ukazać się duszy poprzez widzenie wyobrażeniowe Jego Najświętszego Człowieczeństwa” (ZW 7,2,1)<sup>52</sup>.

Álvarez i Mas Arrondo nie są odosobnionymi interpretatorami nauki mistycznej z Ávila, którzy tak rozumieją rolę Chrystusa w jej życiu duchowym. Za nimi jest cała rzesza innych. Secundino Castro, który poświęcił wiele badań temu aspektowi, uznaje skoncentrowanie na człowieczeństwie Chrystusa za jeden z kluczowych zworników duchowej doktryny świętej. Jej mistyka to wzrost w poznaniu, miłości i upodobnieniu się do Chrystusa<sup>53</sup>. Widać więc, że doniosłość tej części doktryny Teresy jest niepodważalna. Nie sposób dążyć do Boga, pomijając Chrystusa. Generalnie Teresa zaznaje wielu wizji Chrystusa. Jedna z nich trwa cały rok: Chrystus jest obecny przy niej w wizji intelektualnej (ZW 6,8,3)<sup>54</sup>.

Wszystko to uzasadnia tezę świętej, że w najwyższych stanach szukanie towarzystwa Chrystusa w Jego dwóch naturach jest nieodzownym elementem i bez tego nie sposób dotrzeć do najwyższych stanów zjednoczenia z Bogiem (ZW 6,7,9; 6,9,3; 7,2,1)<sup>55</sup>.

### Chrystus – wzór bycia człowiekiem

Istnieje jeszcze inna grupa argumentów, powiązana mocno z antropologią terezańską. Nawiązuje ona do specyficznych doświadczeń mistycznych świętej z Ávila. Argumenty te można by podsumować jednym zdaniem: Chrystus jest prawdziwym człowiekiem i wzorem każdego człowieczeństwa<sup>56</sup>. Teresa raz miała słyszeć od Chrystusa słowa: „Szukaj siebie we Mnie” („*búscate en mí*”)<sup>57</sup>, co

<sup>51</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 242–247.

<sup>52</sup> M.M. del Blanco, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 481.

<sup>53</sup> S. Castro, *Jesucristo y su misterio*, w: *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, dz. cyt., s. 137–156.

<sup>54</sup> S. Castro, *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 269.

<sup>55</sup> Por. S. Castro, *Chrystus życiem człowieka*, dz. cyt., s. 152n, 170n; M.J. Mariño, *Encontrar a Dios en la carne de Cristo...*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 483n.

<sup>56</sup> T. Álvarez, *Alma*, DSJT, s. 60–61.

<sup>57</sup> Teresa de Jesús, *Vejamen*, w: też, *Obras completas*, Madrid 1984, s. 1214 (św. Teresa od Jezusa, *Vejamen, konkurs interpretatorski*, w: *Święta Teresa od Jezusa, Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu]).

potem wyraziła w wierszu: „We Mnie poszukaj istnienia swego, Mnie zaś odnajdziesz w głębi serca swego” (*Poezje* 8)<sup>58</sup>.

W związku z tym doświadczeniem konieczne jest tu przytoczenie jeszcze jednej łaski mistycznej, gdy święta widzi każdą cząstkę siebie jako odbicie Chrystusa:

moja dusza nagle skupiła się i zdawało mi się, że cała moja dusza jest przezroczystym lustrem, nie mającym punktów odniesienia ani z tyłu, ani z boków, ani z góry, ani dołu, niczego, co nie byłoby całkowicie przezroczyste, a w jej centrum uobecnił mi się Chrystus, nasz Pan, tak jak zwykłam Go widzieć. Wydawało mi się, że we wszystkich cząstkach mojej duszy widziałam Go tak wyraźnie, jak w lustrze, a także, że to lustro – nie potrafię powiedzieć, jak – było całe wyryte w tymże Panu (KMŻ 40,5).

Antonio Mas Arrondo stwierdza, że na podstawie tego mistycznego doświadczenia dla Teresy każdy człowiek rozpoznaje siebie w Chrystusie jako lustrze. Oznacza to, że dla świętej człowiek jest kimś na wzór Chrystusa<sup>59</sup>. Człowiek jest plastycznym obrazem wyrzeźbionym w Chrystusie, w Jego człowieczeństwie i bóstwie. Chrystus Bóg-człowiek jest tym, który człowieka stworzył z niczego i podtrzymuje w istnieniu, będąc jednocześnie jego wzorem<sup>60</sup>. Albo też, jak pisze Secundino Castro, człowiek jest lustrem odbijającym w sobie Chrystusa<sup>61</sup>. Człowiek – konkluduje Antonio Mas Arrondo – został stworzony na wzór trzech Osób boskich i człowieczeństwa Chrystusa. Modelem na stworzenie człowieka jest Chrystus eschatologiczny, czyli ten zmartwychwstały.

Z powyższego wypływa jeszcze jedna konsekwencja dotycząca odnalezienia własnej tożsamości jako człowieka. Według Juana Manuela Morilla Delgado w nauczaniu Teresy jest ono możliwe jedynie w połączeniu z „doświadczeniem zjednoczenia miłości z Chrystusem”. Poznania tego nie daje ani rozważanie intelektualne, ani sama wiara. Poznanie to ma charakter „doświadczeniowy”, co oznacza, że faktycznie trzeba się upodobnić do Chrystusa, aby poznać, kim się rzeczywiście jest. To Chrystus jest „żywą księgą” i w Nim się odkrywa każda prawda, także tę dotyczącą tego, kim jestem (KMŻ 26,6; 18:8)<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> św. Teresa od Jezusa, *Poezje*, w: *taż, Dzieła*, tłum. ks. bp H.P. Kossowski, t. 3, Kraków 1995, s. 244.

<sup>59</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 353.

<sup>60</sup> „el hombre es imagen plástica esculpida en Cristo, en su Humanidad y Divinidad, quien le creó de la nada y continua sustentando el ser” (tamże, s. 353).

<sup>61</sup> S. Castro, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de «Las Moradas»*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dz. cyt., vol. 2, s. 931.

<sup>62</sup> J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila*, dz. cyt., s. 17, 201; por. Juan de Dios Martin Velasco, *«Búscame en ti – búscate en mi»*, dz. cyt., s. 831.

### **Pustka Dalekiego Wschodu a Chrystus**

Bez wnikania w szczegóły, warto tu nadmienić, że – wbrew niektórym autorom<sup>63</sup> – doktryna terezańska znajduje się na przeciwległym biegunie wobec technik zen. Unikanie pustki we władzach gorliwie zalecane przez Teresę jest praktyką przeciwną praktykom medytacyjnym Dalekiego Wschodu (joga klasyczna, buddyizm-zen)<sup>64</sup>. Jedną z istotnych różnic między tymi praktykami jest inny cel, jaki chce się osiągnąć. Ogólnie ujmując, w jodze i zen uznaje się, że to „ja”, którego aktualnie doświadczamy, jest iluzoryczne i stanowi przyczynę cierpienia oraz reinkarnacji, stąd należy je wyciszyć, osiągając w trakcie medytacji stan obiektywnej pustki we władzach duchowych na rzecz odkrycia prawdziwego „ja”, które jest zasłonięte przez „ja” aktualne, czyli przez nasze akty psychiczne. Działanie psychiki musi być chwilowo w czasie medytacji zawieszane przez samą formę medytacji, co pozwala osiągnąć wyzwolenie i duchowe spełnienie.

Inaczej się dzieje w przypadku drogi duchowej przeżywanej przez Teresę. Dla niej aktualne „ja” ma ulec oczyszczeniu z egoizmu, w celu całkowitego nakierowania na Boga, aby się Mu oddać i Go przyjąć dzięki wspólnej miłości, naśladując Chrystusa i stając się do Niego podobnym, modląc się do Niego, mając z Nim relację osobową. A jest to możliwe, jeśli się czynnie koncentruje na Chrystusie, okazuje Mu miłość i rozważa Jego życie. Ponadto dla Teresy człowiek może samego siebie zrozumieć, tylko odnosząc się do Chrystusa.

Medytacja oparta na Chrystusie, jak podkreśla Teresa, umożliwi proces miłostnego oddawania się Bogu i odkrywania ludzkiej tożsamości. Bóg ten proces może wspomóc przez doświadczenie mistyczne, wówczas to On sam zawiesza działanie władz, czyniąc je zupełnie biernymi i wypełniając je sobą<sup>65</sup>. Tak zatem władze te albo same szukają przedmiotu, na którym się koncentrują, a ma być nim Chrystus Bóg-człowiek, albo sam Bóg je angażuje, udzielając się im, dlatego nigdy obiektywnie nie są one puste. Stąd powoływanie się na duchowość terezańską, aby wskazać na podobieństwo do technik Dalekiego Wschodu zalecających osiągnięcie pustki we władzach jako konieczny środek do wyzwolenia, jest nie tylko nieporozumieniem, ale świadczy o braku zrozumienia istoty nauczania Teresy i to w tak czułym dla niej punkcie:

---

<sup>63</sup> A.M. Schlüter Rodés, *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana*, Bilbao 2016, s. 21; R. Puglisi, *El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania*, „Publicar en antropología y ciencias sociales” 19/20 (2016), s. 60.

<sup>64</sup> S. Castro Sánchez, *Mística y teología en Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 310–311.

<sup>65</sup> Por. T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 654–655.

I widzę wyraźnie, i zobaczyłam później, że dla zadowolenia Boga i aby uczynił nam wielkie dary, On chce, aby odbywało się to poprzez dłonie tego Najświętszego Człowieczeństwa, w którym – jak powiedział – Jego Majestat ma upodobanie. Bardzo wiele razy widziałam to na podstawie doświadczenia. Sam Pan mi to powiedział. Widziałam wyraźnie, że musimy wchodzić tymi drzwiami, jeśli pragniemy, aby suwerenny Majestat ukazał nam wielkie sekrety (KMŻ 22,6).

To oddalanie się od tego, co cielesne, musi być dobre, z całą pewnością, skoro tak duchowi ludzie to twierdzą. [...] Tym, co chciałabym dać zrozumieć, jest to, że nie może to odnosić się do najświętszego Człowieczeństwa Chrystusa. I oby ten punkt został dobrze zrozumiany (KMŻ 22,8).

### Podsumowanie

Omówione w tym rozdziale tematy antropologiczne są, i owszem, klasycznymi zagadnieniami, które stanowią ważną część zagadnień teologii duchowości. Niemniej umiejscowione w tym rozdziale ukazują metafizyczny obraz człowieka jako pozostającego w koniecznej i dynamicznej relacji do Boga. Człowiek nie jest bytem stworzonym jako kompletny, niepotrzebujący się rozwijać. Istotą człowieka jest wypełnianie życiowego zadania, co może być osiągalne w miłosnym odniesieniu do Boga. Tutaj też ujawnia się rola Chrystusa. Dla Teresy Chrystus, Jego życie jest dla nas wyrazem miłości, jaką jest Bóg. Jeśli w Bogu Jego miłość ma postać czysto boską, nieskończoną, dla nas niepojętą, absolutną, tak jak Jego istota – tak w życiu Chrystusa miłość ta zyskuje postać antropomorficzną, co oznacza dla nas zrozumiałą i dostępną, a więc i możliwą do naśladowania. Dlatego naśladowując Chrystusa, stajemy się podobni do tej miłości, jaką jest Bóg, a przez to na Niego się otwieramy, osiągając swoją pełnię nie tylko duchową, ale przede wszystkim ludzką, czyli tę podstawową – bytową. Tak zatem tylko dzięki miłosnej relacji z Bogiem przeżytej na kształt, jaki zostawił nam w Chrystusie, człowiek może osiągnąć świętość, będącą spełnieniem zadania, które stanowi istotę życia ludzkiego. Bez jego spełnienia chybia się własną tożsamość. Nie bez powodu Ciro García jednoznacznie podkreśla: „Teresa kontempluje Chrystusa w Jego człowieczeństwie zmartwychwstałym i chwalebny, co stanowi centrum jej duchowości”<sup>66</sup>. Miłość na wzór, jaki nam zostawił Chrystus Bóg-człowiek w jej materialnym, ludzkim wyrazie, jest pożądaną postacią *connaturalitas*. To dlatego Teresa uznaje, że gdy nie idzie się tą drogą, to nie dojdzie się do zjednoczenia z Bogiem oraz nie otworzy się na najwyższe łaski mistyczne.

<sup>66</sup> C. García, *Escatología*, DSJT, s. 587; S. Castro Sánchez, *Mística y teología en Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 310n; M. Bordoni, *Cristo – cristocentrismo*, DM, s. 490–495.

## 2.9. NAPEŁNIANIE BOGIEM RÓŻNYCH WŁADZ – WIZJE I LOKUCJE MISTYCZNE

Omawiając zagadnienia antropologiczne, warto przyjrzeć się jeszcze innej postaci boskiej komunikacji. Tą inną postacią mistyki są widzenia i mowy (lokucje) Boga do człowieka. Są one – w odróżnieniu od procesu jednoczenia się z Bogiem i odczuwania go, czyli mistycznej modlitwy – inną postacią szczególnej komunikacji Boga z człowiekiem. Są to tak zwane fenomeny mistyczne.

### **Władze człowieka a doświadczenie mistyczne**

Omówione poniżej dwa rodzaje fenomenów mistycznych, które często towarzyszą Teresie, nie wyczerpują całej gamy fenomenów, jakich święta doświadcza. Analiza tych dwóch typów boskiej komunikacji jest o tyle ważna, o ile pokazuje otwartość człowieka na Boga i dopasowanie do Niego. Teresa jako mistyczka ma wgląd także i w tę formę komunikacji i potrafi wyjaśnić jej naturę. Temat jest pewnym dopowiedzeniem do zagadnień związanych z rolą, jaką odgrywa centrum duszy.

Święta z Ávila, omawiając zagadnienia form doświadczeń mistycznych (szeroko rozumianych), nawiązuje do struktury człowieka. Dla przypomnienia, wyróżnia ona w nim: centrum duszy, władze duszy – rozum, wola i pamięć oraz zmysły zewnętrzne i wewnętrzne<sup>67</sup>.

Te dwa omawiane w tym paragrafie typy fenomenów mogą być odczuwane przez różne ludzkie sfery. Skutkuje to tym, że mistyczne formy komunikacji są różnorodne (ZW 4,2,4). W konsekwencji niektóre z nich mogą być lepiej dostosowane do ludzkiego sposobu działania, więc będą odbierane przez sferę zmysłów wewnętrznych lub zewnętrznych. W przypadku Teresy to ostatnie ma miejsce bardzo rzadko, bo wspomina ona tylko o dwóch sytuacjach, gdy Bóg przemówił do niej przez zmysły zewnętrzne. Święta stwierdza, że treść takiej komunikacji można w miarę łatwo wyrazić. Natomiast te, które oddają raczej sferę boską i są do tej sfery podobne, są trudniejsze do przekazania. Najsubtelniejsze są te, których człowiek zaznaje w centrum duszy, gdy znajduje się u szczytu rozwoju życia duchowego i mistycznego, i niewiele różnią się od tego, jak święci w niebie Boga oglądają lub słyszą. Ich natury rozum nie jest w stanie przeniknąć.

Sama forma zwykłego boskiego komunikowania się człowiekowi sytuuje się poza wszelką ludzką formą percepcji, jaką może być na przykład wrażenie zmy-

---

<sup>67</sup> Por. G.G. Pesenti, *Alma*, DM, s. 109–111.

słowe, uczucie lub pojęcie, więc najdoskonalsze formy mistycznego doświadczenia, czyli te dokonujące się w centrum duszy, są w stanie zupełnej bierności władz ludzkich, aby temu procesowi nie przeszkadzać. Władze te, będąc nieaktywnymi, pozwalają doświadczać boskiej komunikacji w sposób czysty, niezmiészany z tym, co mogłoby pochodzić od człowieka. Ta forma jest zbliżona do tego, czego człowiek będzie zaznawał po śmierci. Przy fenomenach mniej doskonałych władze mogą być czynne, to znaczy niepochlónięte boską komunikacją do końca. Także i zmysły mogą różnie w tych okolicznościach reagować. To pozwala, jak zauważa Teresa, demonowi domyślić się, że dana osoba zaznaje szczególnej łaski mistycznej, która dla niego samego jest nieprzenikniona. Ponadto demon może próbować podrobić niektóre fenomeny, w szczególności te mniej doskonałe, czyli na przykład te zaznawane przez wyobraźnię.

### **Wizje i lokucje intelektualne**

Mistyczne mowy (lokucje) i wizje mają zasadniczo dwie postacie. Te mniej doskonałe są nazywane przez Teresę mowami lub wizjami wyobrażeniowymi, gdyż ich postać przypomina bogactwo szczegółów, jakie może wytworzyć ludzka wyobraźnia czy też fantazja. Natomiast te drugie to mowy i wizje intelektualne. Ta druga nazwa jest zapewne przejęta przez Teresę od innych. Można przypuszczać, że określenie ich mianem „intelektualnych” bierze się stąd, iż charakteryzują się one brakiem postaci lub form podpadających pod zmysły. Co więcej, są one także czymś innym niż twory pojęciowe wytwarzane przez rozum. Ich drugą cechą, oprócz braku formy, jest to, że dają większą pewność co do komunikowanej treści, aniżeli to, co się widzi lub słyszy. Uwzględniając ich naturę, lepiej byłoby nazwać je czysto duchowymi. Teresa jednak takiej nazwy nie używa. Mistyczka pisze:

Istnieje jeszcze inny sposób, jakim Pan przemawia do duszy, a który ja osobiście uważam za niewątpliwie pochodzący z Jego strony, wraz z pewnym widzeniem intelektualnym [...] Dokonuje się to tak dalece w intymnej sferze duszy i tak wyraźnym wydaje się jej to słyszenie uszami duszy owych słów samego Pana i w takiej poufności, że sam ten sposób odbierania ich, wraz z oddziaływaniami, które sprawia to widzenie Pana, zapewnia o prawdziwości tego doświadczenia [...] A w każdym razie istnieje pewność, że nie pochodzi to z wyobraźni (ZW 6,3,12).

Zdarza się, że gdy dusza nie jest w ogóle nastawiona na to, że taki dar miałby zostać jej uczyniony, ani nigdy nie myślała, że zasłuży na niego, wyczuwa obok siebie obecność Jezusa Chrystusa, naszego Pana, pomimo że nie widzi Go ani oczyma ciała, ani duszy. Nazywają to widzeniem intelektualnym, [...]. A była przekonana z całkowitą pewnością, że tym, który ukazywał jej się w ten sposób, był Jezus Chrystus, nasz

Pan, i nie mogła w nie wątpić, to znaczy, że owo widzenie faktycznie miało tam miejsce. [...] Ale rozumiała bardzo wyraźnie, że to był ten sam Pan (ZW 6,8,2)<sup>68</sup>.

Brak formy i kształtu podpadających pod ludzkie formy poznania jest spowodowany naturą tego, co się ogląda. Wyobrażenia i pojęcia zdadne są tylko do poznania rzeczywistości stworzonej (materialnej). W doświadczeniu mistycznym mamy natomiast wgląd w to, co stworzonym nie jest (lub jest niematerialne). Dla przykładu, oglądając chwałę, jaka jest w niebie, widzi się ją w widzeniu intelektualnym. Widzenie tego typu pozwala na bezpośrednie poznanie tej innej, bo niestworzonej rzeczywistości: „Pan ukazuje się w tym centrum duszy bez widzenia wyobrażeniowego, a jedynie w widzeniu intelektualnym [...] Pan przez ową chwilę chce pokazać jej chwałę, która istnieje w niebie, i to w sposób o wiele bardziej wzniosły niż przez jakiegokolwiek widzenie czy smak duchowy” (ZW 7,2,3). Tego typu poznanie ma za przedmiot nie tylko Boga, który jest niematerialny, ale także Chrystusa oraz same tajemnice dotyczące Boga i Jego działania. Ponadto tą drogą Teresa poznaje też i świętych, o których wie z całą pewnością, kim są, choć nie widzi żadnego szczegółu (KMŻ 27,3; ZW 6,8,3).

Teresa wspomina, że istnieje specjalna klasa wizji intelektualnych i mów – te najwyższe i najczystsze, bez żadnej formy, czyli wizje i mowy otrzymywane na ostatnim etapie drogi mistycznej. Różnią się od innych intelektualnych form komunikacji jedynie stopniem czystości. Właśnie tego typu doświadczenie jest oddane przez Teresę w ostatnim cytacie (ZW 7,2,3)<sup>69</sup>. Są one zaznawane w centrum duszy.

Mowy intelektualne charakteryzują się tym, że zazwyczaj towarzyszy im jakaś wizja intelektualna. Często pojawiają się, gdy człowiek jest czymś zajęty, na przykład konwersacją z kimś innym. Dają większą pewność niż mowy usłyszane zmysłowo. Dotyczą kwestii o wiele bardziej subtelnych, wielkich tajemnic i prawd Bożych. Są bez sformułowanych słów. Jak stwierdza święta, są bez wątplenia prawdziwe<sup>70</sup>. Ich sens i znaczenie jest bogatsze, niż można wyrazić to słowami<sup>71</sup>. Siła komunikacji tego typu jest o wiele większa, aniżeli w przypadku przekazu otrzymanego drogą zmysłową:

---

<sup>68</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1425; R. Pascual Elías, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 118n; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 168n, 256; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 369.

<sup>69</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1432, 1425–1426; M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 922; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 386n; por. Giovanna della Croce, *Peculiaridades de la mística teresiana*, dz. cyt., s. 475–477.

<sup>70</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 929.

<sup>71</sup> Tamże, s. 922.

Natomiast w widzeniu intelektualnym owszem, gdyż bez widzenia odciska się z tak wyraźną świadomością, że nie można wątpić co do tego. Albowiem Pan chce, aby było to tak wyryte w umyśle, że nie można w to wątpić bardziej niż w to, co się widzi; ani odrobinę. W widzeniu na własne oczy pozostaje w nas czasami podejrzenie, czy nam się nie zdawało; tutaj natomiast, nawet jeśli w pierwszej chwili zrodzi się to podejrzenie, z drugiej strony pozostaje tak wielka pewność, że ta wątpliwość nie ma siły przebiccia (KMŻ 27,5).

### **Komunikacja zmysłowa**

Widzenia i mowy zmysłowe to te, które zawierają w sobie elementy szczegółowe, podpadające pod zmysły<sup>72</sup>. Są one odbierane przez wyobraźnię. Teresa uznaje ich wartość, gdyż „w pewnej mierze wydają mi się one bardziej pożyteczne, ponieważ są bardziej zgodne z naszą naturalną zdolnością” (ZW 6,9,1). Także i w takiej formie Teresa mistycznie poznaje Chrystusa wraz z Jego człowieczeństwem. To poznanie zawiera pewne szczegóły dotyczące Jego postaci (ZW 6,9,3; 7,2,1). Jak sama tego doświadczyła, Teresa najpierw poznaje Chrystusa intelektualnie, a dopiero później wyobrazeniowo:

Gdy nasz Pan zechce intensywniej obdarować tę duszę, jawnie ukazuje jej swoje Najświętsze Człowieczeństwo w takiej formie, w jakiej zechce: albo tak, jak żył na tym świecie, albo jako zmartwychwstały. I choć to ukazanie dokonuje się z tak wielką szybkością, że mogłybyśmy porównać je do błysku błyskawicy, to jednak ten najchwalebniejszy obraz pozostaje tak bardzo wyryty w wyobraźni, że uważam za niemożliwe uwolnienie się od niego, dopóki dusza nie ujrzy go tam, gdzie bez końca będzie mogła cieszyć się nim (ZW 6,9,3).

W siódmym mieszkaniu, gdzie bezpośrednio poznania Boga jest największa, człowieczeństwo Chrystusa nie jest poznawane wyobrazeniowo, tylko intelektualnie. (Owszem, mogą się zdarzyć wyjątki od tej reguły). Teresa tłumaczy to tym, że siódme mieszkanie jest stanem, który odpowiada temu, jak Bóg sam się nam udziela jako Bóg, czyli jako niematerialny, a więc i poznanie człowieczeństwa Chrystusa jest także niematerialne (ZW 7,2,3).

Teresa uznaje, że widzenia i mowy wyobrazeniowe są możliwe do podrobienia przez demona (w celu oszukania człowieka). Dzieje się tak, ponieważ jako zmysłowe są dla niego bardziej czytelne (ZW 6,10,2).

---

<sup>72</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1424.

### **Zawsze są mieszane**

Komentatorzy są zgodni, że wizje i mowy, jakich doświadcza Teresa, nigdy nie są czysto intelektualne albo czysto wyobrazeniowe, lecz zawsze mają charakter mieszany, gdyż są doświadczane przez całego człowieka<sup>73</sup>. Z biegiem czasu wizje i mowy wyobrazeniowe stają się coraz rzadsze na rzecz tych intelektualnych<sup>74</sup>.

Teresa uznaje, że łatwiej nam wyrazić treść doświadczeń wyobrazeniowych, czyli tych odczutyh w zmysłach. To intelektualne są o wiele trudniejsze do wyrażenia, ale można się nauczyć i o nich mówić (ZW 6,4,5).

### **Podsumowanie pierwszych dwóch rozdziałów**

Na postawie dokonanych analiz możemy powiedzieć, że miłość do Boga nie tylko umożliwia doświadczenie mistyczne, gdyż stanowi jego podstawę, ale także jakość tej miłości przekłada się na jakość szeroko rozumianego doświadczenia mistycznego. Najwyższe mistyczne stany są osiągalne tylko, gdy człowiek naśladuje Chrystusa, gdyż to On wyznacza standardy miłości jednoczącej z Bogiem. Podążając drogą tak rozumianej miłości, nie mamy gwarancji, że doświadczenie mistyczne się pojawi, gdyż to zależy tylko od Boga. Kochanie na wzór Chrystusa jest zadaniem dla każdego chrześcijanina, aby osiągnął swoją pełnię bytową, a za nią każdą inną. Stąd możliwość doświadczenia mistycznego jest nabudowana na powszechnym powołaniu do świętości – jeśli chcemy ująć to w terminach bardziej ogólnych.

Człowiek, byt stworzony przez Boga, ma za zadanie dokończenie dzieła, jakim jest uzyskanie ludzkiej pełni. Bóg i miłosna relacja z Nim nie jest sztucznym dodatkiem dla człowieka, tylko tym, na którego powinien się otworzyć, aby tę pełnię osiągnąć. Proces osiągania tej pełni, czyli jednoczenia się z Bogiem, dla ludzi idących zwykłą drogą jest niezauważalny. Człowiek coraz bardziej się na Boga otwiera, a Ten go dopełnia, ale to dopełnianie dokonuje się w tajemnicy. Tylko niektórzy mogą to w sobie odczuć i zobaczyć, a są to mistycy.

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 1422, 1425; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 169–170; M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 921.

<sup>74</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 926.

### 3. CECHY DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Poznawszy „infrastrukturę” umożliwiającą zaistnienie doświadczenia mistycznego, można przyrzeć się temu doświadczeniu jako poznaniu. Mistyka bowiem to poznanie szczególnego rodzaju. Wiemy, że jest to odczuwanie, czyli bezpośrednio doświadczanie procesu jednoczenia się z Bogiem oraz poznawanie tajemnic Bożych. Tak jest w życiu świętej z Ávila. Jaka jest charakterystyka tego typu poznania? O tym, jak się je subiektywnie przeżywa, będzie mowa w poniższym rozdziale.

#### **Poznanie w oparciu o wiarę**

Doświadczenie mistyczne jest pewnego rodzaju wiedzą (poznaniem). Zadaniem tego rozdziału jest analiza cech tego typu wiedzy. Zanim tego dokonamy, skonfrontujmy ją z innego rodzaju wiedzą o Bogu, jaką jest wiara.

Wiara jest to mowa Boga do ludzi w ludzkim języku, a więc dostosowanym do naszych zdolności poznawczych. Wiara jest wiedzą odwołującą się do objawienia Bożego. Wiedza ta odnosi się do kwestii związanych z ludzkim zbawieniem, których samodzielne odkrycie jest albo utrudnione, albo zgoła niemożliwe. Niejednokrotnie Boże objawienie ukazuje pewne tajemnice, których człowiek nigdy własnym rozumem nie mógłby dociec, jak choćby to, że Bóg jest w trzech osobach sobie równych. Tajemnica ta w swej istocie jest dla ludzkiego rozumu niepojmowalna. W objawieniu dowiadujemy się o pewnych dostępnych naszemu rozumowi aspektach tej tajemnicy, takich jak to, że są trzy osoby, a nie cztery, i że są sobie równe, będąc jednym Bogiem. Bóg także objawia rzeczy, które poznawczo są dla człowieka nieoczywiste, jak choćby to, że ma nieśmiertelną, niematerialną duszę.

#### **Poznanie w oparciu o wiarę jest pośrednie**

Specyfiką poznania w oparciu o wiarę jest jego pośredniość. W objawieniu Bóg posługuje się ludzkim językiem, aby przybliżyć nam rzeczywistość niepojmowalną, to znaczy niemożliwą do zrozumienia dla ludzkiego rozumu. Wiara to

poznanie dostosowane do ludzkiej zdolności pojmowania. Pojęcia i wyobrażenia, jakimi posługuje się objawienie nadprzyrodzone, są pewną pochodną rzeczywistości stworzonej, istotowo niepodobnej do boskiej, co nie oznacza, że pozbawionej wszelkiego do rzeczywistości tej podobieństwa. Dzięki temu znikomemu podobieństwu objawienie coś pewnego może nam o tej Bożej rzeczywistości powiedzieć. Poznanie dzięki wierze nie jest zatem oglądaniem, a jedynie posiadaniem prawdziwego zarysu objawianej prawdy. Skutkuje to ogólnością tego typu poznania. Z racji przybliżania nam prawd przekraczających ludzkie zdolności pojmowania, wiara jest poznaniem ciemnym, co oznacza tylko nieznaczące wyjaśnianie niepojętej dla ludzkiego rozumu tajemnicy bytu Bożego i tajemnic związanych z Jego działaniem.

### **Pewność wiary**

Inną cechą wiary jest jej pewność: to mowa Boga do człowieka, której prawdziwość jest gwarantowana prawdomównością samego Boga. Kierujący się wiarą poznaje prawdę, choć pośrednio, ogólnie i w sposób ciemny, to jednak w kwestiach, o których wiara poucza, poznaje w sposób nieomylny. Gdy wiara poucza o tym, że do zbawienia łaska jest koniecznie potrzebna, to uznanie tej wypowiedzi za wiarygodną daje niepodważalną prawdę o drodze do zbawienia. Wprawdzie sama wiara, czyli treść objawiona, jest wolna od błędów, to jednak jej ludzka recepcja już taka nie jest, ze względu na możliwe pomyłki w jej interpretacji. Oznacza to, że ludzka zdolność przyjęcia treści wiary może wzrastać z racji zwiększania poprawności jej przyjęcia, a także życia zgodnie z jej treścią.

### **Wiara i nadzieja**

Wiara nigdy nie jest odosobnioną postawą człowieka, zawsze towarzyszą jej nadprzyrodzona nadzieja oraz miłość. Nadzieja chrześcijańska polega na uznaniu za prawdziwe tego, co Bóg obiecuje, że człowiek osiągnie po śmierci, oznacza także i pójście za tym, odnośnie do czego ma się nadzieję. Innym elementem nadziei jest spodziewanie się pomocy od Boga w tym życiu, aby osiągnąć obiecane życie po śmierci.

Ostatnią i najważniejszą cnotą nakierowującą na Boga i z Nim jednoczącą jest nadprzyrodzona miłość. Teresa utożsamia ją z zachowywaniem przykazań, zgodnością z wolą Boga oraz miłością bliźniego<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R.S. Niziński, *Doświadczenie mistyczne w doktrynie świętego Jana od Krzyża. Analiza filozoficzna*, Poznań 2021, s. 59n.

### Mistyka a wiara

Na tle tego typu poznania jawi się doświadczenie mistyczne, będące wiedzą uzyskaną dzięki bezpośredniemu doświadczaniu tego, w co się wierzy. Teresa rozróżnia między poznaniem dzięki myśleniu, wierze i właśnie przez doświadczenie (DD 6,3). To ostatnie daje poznanie „odciśnięte we wnętrzościach”<sup>2</sup>. Antonio Mas Arrondo stwierdza, że poznanie mistyczne, czyli to z doświadczenia, Teresa nazywa oglądaniem z jednoczesnym zrozumieniem. Jest ono zasadniczo inne niż poznanie przez wiarę, bo chodzi tu o zrozumienie wyływające z oglądania tego, w co się wierzy. Ten, kto tylko wierzy, nie ogląda. Teresa mówi o widzeniu z doświadczenia (*ver por experiencia*)<sup>3</sup>. Mistyczka stwierdza: „Och, na Boga! Jakże odmienną rzeczą jest usłyszenie tych słów [że Bóg jest Trójcą] i uwierzenie w nie od zrozumienia w ten inny sposób [doświadczając ich mistycznie], jak bardzo są one prawdziwe!” (ZW 7,1,7).

Różnica między poznaniem w oparciu o wiarę a doświadczeniem mistycznym jest prawie taka, jak między usłyszeniem, że Bóg istnieje, a zobaczeniem Go. Czymś analogicznym jest uwierzenie, że Bóg jest miłosierny, a czym innym jest doświadczenie przebaczenia własnego grzechu. W poznaniu mistycznym mamy do czynienia z bezpośrednim oglądaniem i smakowaniem/odczuwaniem tego, w co się wierzy. Zatem między jednym a drugim poznaniem jest skok jakościowy. Nic więc dziwnego, że przez to mistyka jest czymś wielce pożądanym, przynajmniej przez niektórych.

W zwykłych okolicznościach osoba wierząca w odniesieniu do Boga posługuje się wiarą, przyjmując za prawdę to, co Bóg objawił. Wierząc, człowiek dokonuje pewnego wysiłku poznawczego, w celu zrozumienia, kim jest Bóg i jakie jest Jego działanie w świecie oraz w ludziach, a także i to, do czego człowieka powołuje. Wiara jest także pewnym świadomym i wolnym aktem człowieka, aby mógł on wejść w osobową relację z Bogiem i się na Niego otworzyć. Mając doświadczenie mistyczne, człowiek zostaje wyręczony z tego trudu, gdyż nie tylko widzi to, w co wierzy, ale jest i do Boga przez Niego samego miłośnie pociągnięty, aby wejść z Nim w relację zawierzenia, adoracji itp. Innymi słowy, doświadcza przedsmaku pełni przebywania z Bogiem po śmierci. To jedynie przedsmak, ale nie pełne oglądanie, do którego pierwszym formom doświadczenia mistycznego jeszcze bardzo daleko, a tym ostatnim i najdoskonalszym brakuje uwolnienia się od ciała i oglądania boskiej istoty.

Z pewnością nie można odmówić wierze pewnego aspektu doświadczeniowego, czyli smakowania Boga, ale jest on zazwyczaj ciemny i ogólny oraz mało

<sup>2</sup> M. Herráís, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, dz. cyt., s. 282; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 163–164.

<sup>3</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 149–150, 161.

intensywny. Oznacza to, że wierząc, już jakoś doświadczamy Boga, bo przecież od nas wymaga On zawierzenia, zgody, poddania życia i jakoś to nam wewnętrznie potwierdza, że uczyniliśmy dobrze, wierząc i idąc za Nim.

Na tym tle terecjańskie doświadczenie mistyczne jest nie tylko częściowym odsłonięciem się Boga, ale bezpośrednim oglądaniem Jego tajemnic. Ponadto daje jakąś – i to niemalą – namiastkę przyszłej własnej bytowej pełni albo – pozostając w semantyce terecjańskiej – przyszłego szczęścia zbawionych w niebie po śmierci. Dzięki temu odsłonięciu to wszystko, w co wierzymy, można w jakimś stopniu odczuć, zobaczyć, bezpośrednio poznać lub zrozumieć bez dociekania.

Doświadczenie mistyczne charakteryzuje się tym, że to sam Bóg przejmuje inicjatywę, a człowiek jest tylko odbiorcą Jego działania. Jest to zatem sytuacja inna aniżeli w przypadku nawiązywania więzi z Bogiem za pomocą samej wiary, ale nie jest jej przeciwstawna. Mistyka jest bowiem bezpośrednim oglądaniem tego, w co się wierzy, a nie czegoś, o czym wiara nie poucza: przejściem od tego, co w wierze się otrzymuje pośrednio, do bezpośredniego chwilowego tego czegoś posiadania. Sama Teresa porównuje te dwa sposoby poznania: „I w ten sposób to, co uznajemy za prawdę dzięki wierze, tam [w doświadczeniu mistycznym] dusza rozumie to – możemy powiedzieć – dzięki temu oglądowi” (ZW 7,1,6). Dla niej samej te dwie drogi razem stanowią pełnię poznania<sup>4</sup>.

Według Antonio Mas Arrondo, klasycznym tekstem ukazującym, jak Teresa rozumie doświadczenie mistyczne, jest choćby to sformułowanie:

Jestem zatem przekonana co do tego, że gdy Bóg doprowadził jakąś osobę do wyrażenia tego poznania, że jest ten świat i czym jest ten świat, i że istnieje inny świat, i do poznania tej różnicy, jaka istnieje między tym jednym a tym drugim, i że ten jeden jest wieczny, a ten drugi śniony. Czy też do poznania tego, czym jest miłowanie Stwórcy, a czym stworzenia – a przekonała się o tym z własnego doświadczenia, gdyż jest to coś zupełnie innego niż myślenie o tym. I zobaczenie, co zyskuje się dzięki temu jednemu, a co traci się dzięki temu drugiemu. I czym jest Stwórca, a czym stworzenie, i wiele innych rzeczy, których Pan naucza tego, kto zechce poddać się temu, aby być nauczonym przez Niego na modlitwie, czy też kogo Jego Majestat zechce tego nauczyć. W jakże odmienny sposób miłują takie dusze niż te z nas, które tutaj nie doszłyśmy (DD 6,3).

Redagując ten tekst, Teresa dodaje do poprzedniej wersji: „a przekonała się o tym z własnego doświadczenia, gdyż jest to coś zupełnie innego niż myślenie o tym”. W ten sposób uwypukla różnicę między poznaniem przez wiarę i medytację jej treści a poznaniem przez doświadczenie, czyli mistykę<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 157; R.S. Niziński, *Doświadczenie mistyczne w doktrynie świętego Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 18n.

<sup>5</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 163–164.

Doświadczenie mistyczne, jak je przedstawia Teresa, nawiązuje wprost do jej koncepcji centrum duszy, skąd Bóg – rozlewając swoją miłość/światło – dotyka każdej sfery ludzkiego bytu, aby go przygotować do tego wspólnego przebywania po śmierci. W centrum duszy Bóg zamieszkuje i stąd się komunikuje z całym ludzkim bytem, przemieniając go. Jeśli przebywanie z Bogiem po śmierci będzie polegało na bezpośrednim oglądaniu Boga, to doświadczenie mistyczne szeroko rozumiane musi zawierać te elementy, które do tego bezpośredniego oglądania przygotowują. Dlatego też analizę cech doświadczenia mistycznego zaczniemy od bezpośredniości.

Jak zauważa Mauricio Martín del Blanco, mistykę można badać w dwóch aspektach. Pierwszy dotyczy treści mistycznie poznanych, na przykład tajemnic Boga. Drugi zajmuje się sposobem przeżywania doświadczenia mistycznego<sup>6</sup>. W naszej analizie zajmiemy się sposobem przeżywania tego typu wiedzy i efektami, jakie wnosi w życie człowieka. Tak zatem mistyka to poznanie o szczególnych cechach, które wywiera wpływ na życie mistyka.

Salvador Ros García wymienia cechy doświadczenia mistycznego w oparciu o doktrynę Teresy. Jest to bezpośrednie poznanie dzięki miłosnemu kontaktowi z Bogiem, bierne, proste, o charakterze całościowym, przynoszące owoce, „noc ciemna”, doświadczenie niewypowiedziane<sup>7</sup>. Natomiast Maximiliano Herráís przedstawia je tak: osobowe (*personal*), dające żywą obecność Boga, bierne, przemijające – jako jeden chwilowy akt komunikacji Boga<sup>8</sup>. My przyjrzymy się mu w sposób bardziej szczegółowy.

### 3.1. BEZPOŚREDNIE

#### **Z centrum duszy bez mediacji pojęć i słów**

Teresa zaznacza wyraźnie, że doświadczenia mistyczne zawdzięczają swoją bezpośredniość temu, iż dokonują się w centrum duszy. Dochodzi tu do działania Ducha Bożego na ducha ludzkiego. Nie ma w tym przypadku żadnej mediacji, jak pojęcia, wyobrażenia, słowa (ZW 5,1,5)<sup>9</sup>. W tym doświadczeniu: „dusza, to znaczy duch tej duszy, staje się jedno z Bogiem” (ZW 7,2,3). „Zdało mi się, że uobecniło to mi się tak, jak w przypadku gąbki, gdy woda przenika ją i nasiąka; tak zdało mi się,

<sup>6</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1421.

<sup>7</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 991–998.

<sup>8</sup> M. Herráís, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, dz. cyt., s. 289–296.

<sup>9</sup> Por. M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 929; S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 975.

[że działa się z] moją duszą, że wypełniała się ową Boskością i w jakiejś mierze cieszyła się [Nią] w sobie i doświadczała tych trzech Osób” (SD 18,2).

Zdaniem Teresy, sposób komunikacji między człowiekiem a Bogiem w doświadczeniu mistycznym jest taki, jak ma to miejsce po śmierci:

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 (KMŻ 27,10).

Pan w najbardziej wewnętrznej części duszy wzbudza to, co chce, aby dusza rozumiała, i tam uobecnia to bez obrazów ani formy słownej, a jedynie na sposób tego rodzaju widzenia, o którym była mowa. I trzeba wielce zwrócić uwagę na ten sposób, w jaki Bóg sprawia, że dusza rozumie to, co On chce, i inne wielkie prawdy i misteria (KMŻ 27,6).

Tutaj nie ma nic z tego, ani nie widzi się ciemności, a jedynie Pan uobecnia się duszy poprzez świadomość jaśniejszą niż słońce. Nie mówię, że widzi się słońce albo jasność, ale pewne światło, które rozświetla rozum bez widzenia światła, aby dusza cieszyła się doświadczeniem tak wielkiego dobra (KMŻ 27,3).

### **Bez pośrednictwa władz**

To boskie oddziaływanie jest niezależne od aktywności władz duszy, które nie są tym samym, co centrum duszy. Władze w tym oddziaływaniu Boga na człowieka nie uczestniczą, gdyż owo doświadczenie pochodzi od samego Boga dotykającego centrum duszy. Dzięki temu słyszenie intelektualne, widzenie intelektualne, doświadczenie miłości jest o wiele bardziej wyraźne i pewne niż to, które dociera do nas normalną drogą, czyli za pośrednictwem zmysłów<sup>10</sup>:

dusza uświadamia sobie w sposób najbardziej oczywisty, że ów impuls – lub nie wiem, jak to inaczej nazwać – pochodzi z wewnętrznej sfery duszy [...] Tutaj dokonuje się to z wielką delikatnością, jednak nie pochodzi to ani z jej zdolności myślenia, ani z pamięci, ani z niczego innego, co do czego można by pomyśleć, że dusza uczyniła cokolwiek ze swojej strony (ZW 7,3,8).

### **Władze różnie się zachowują w tym czasie**

Same władze różnie mogą się zachowywać w momencie tego boskiego oddziaływania. Mogą być zdumione tym, co się dzieje w centrum duszy, lub

---

<sup>10</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 301.

całkowicie tym pochłonięte, nie zwracając żadnej uwagi na to, co dzieje się wokół człowieka:

Bóg uczynił ją całkowicie oniemiałą dla lepszego odcisnięcia w niej prawdziwej mądrości – ona bowiem ani nie widzi, ani nie słyszy, ani niczego nie rozumie w tym czasie, gdy taką pozostaje, a jest on zawsze krótki, a nawet wydaje jej się znacznie krótszym niż faktycznie zdaje się być – i wówczas Bóg uderza samym sobą w wewnętrzną sferę owej duszy (ZW 5,1,9).

### **Dlaczego bezpośrednio?**

Salvador Ros García wyjaśnia, że bezpośredniość tego poznania wynika z miłości, jaka wiąże człowieka z Bogiem. 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, czyli rozumowego, o ile przez ten typ poznania uznajemy coś, co zależy od działania rozumu. W związku z tym wiedza mistyczna nie wzbogaca człowieka w nowe pojęcia odnośnie do Boga poznanego wcześniej w wierze. Mistyk poznaje o wiele więcej, gdyż poznaje Boga obecnego w sobie jako miłośnię się mu udzielającego. To dlatego działanie rozumu zostaje tu zawieszono<sup>11</sup>.

## 3.2. BIERNE

### **Sama nie może tego wytworzyć, tylko przyjmuje**

Hiszpańska święta wielokrotnie rozpoczyna kolejną relację z jakiegoś doświadczenia mistycznego słowami: „zdarzyło mi się” (KMŻ 9,1). Ma ona pełną świadomość, że cechą doświadczenia mistycznego jest to, że można je tylko otrzymać, a nie w jakimkolwiek wymiarze samemu wytworzyć: „gdyż żadnym sposobem sama z siebie nie może tego zdobyć, bez względu na to, jakie podjęła by starania” (KMŻ 14,2).

Konsekwentnie doświadczenie tego typu to ze strony człowieka jedynie przyjmowanie. Oznacza to, że jest ono zgoła czymś innym od tego, co człowiek przy własnym wysiłku może osiągnąć:

Wydaje mi się, że będzie odpowiadało oczekiwaniom Waszej miłości, gdy przejdę od razu do omówienia zapoczątkowania się rzeczy nadprzyrodzonych, gdyż co do

---

<sup>11</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 991–992.

[uczuc] pobożności i czułości, i łez, i medytacji, które tutaj [= naszym wysiłkiem, staraniem w porządku przyrodzonym] możemy uzyskać – z pomocą Pana – są to [rzeczy] zrozumiałe (SD 5,2).

Tymczasem łask mistycznych człowiek nie może sam w sobie wywołać nawet w przybliżonej formie, podobnie nie jest możliwe zawieszenie działania władz wskutek decyzji człowieka (KMŻ 12,5; ZW 4,3,3). Teresa z całą stanowczością podkreśla, że człowiek nie jest w stanie wytworzyć czegoś na kształt doświadczenia mistycznego, otrzymanego bezpośrednio od Boga w centrum duszy: „Jednak wszystkie możliwe starania, które podjęłaby [dusza] dla powrócenia do doświadczania owego towarzystwa [mistycznie zaznanego wcześniej], na niewiele się zdają, albowiem Pan daje je, gdy zechce, i nie można go pozyskać samemu” (ZW 6,8,5; por. ZW 6,2,5)<sup>12</sup>.

### **Rzeczy wytworzone przez człowieka mają inny charakter**

Inna jest charakterystyka tego, co człowiek sam z siebie wytwarza, a inna tego, co daje mu Bóg. Gdy jedno pochodzi od naszych władz, tak to drugie jest dawane w centrum duszy, czyli właśnie w tej sferze, gdzie dusza może tylko otrzymywać. Chcąc zobrazować różnicę między ludzkim a boskim sposobem wytwarzania doznań duchowych, Teresa posługuje się metaforą wody napełniającej zbiornik:

Te dwa zbiorniki napełniają się wodą w całkiem odmienny sposób. [...] A oto ta różnica: tą wodą, która wpływa poprzez wodociągi, są – w moim przekonaniu – te „odczucia zadowolenia”, o których wspomniałam, a które czerpie się za pomocą medytacji. Sprowadzamy je bowiem dzięki naszym myślom, wspomagając się w medytacji stworzeniami i zmuszając rozum do wysiłku. [...] ostatecznie przychodzi ona dzięki naszym staraniom (ZW 4,2,3).

Do tego drugiego woda wpływa w samym miejscu jej powstawania, którym jest Bóg. I dlatego – gdy Jego Majestat zechce – kiedy raczy uczynić jakiś dar nadprzyrodzony, wytwarza go z nieopisanym pokojem, uciszeniem i łagodnością z najbardziej wewnętrznej sfery nas samych. Ja nie wiem, ani skąd, ani jak ta woda napływa; ani też tego zadowolenia i rozkoszy nie odczuwa się tak, jak te tutejsze w sercu, to znaczy nie odczuwa się ich w samym początku tego doświadczenia, a później wypełnia je ono całkowicie. I ta woda rozlewa się po wszystkich mieszkaniach i władzach, docierając aż do ciała. Dlatego powiedziałam, że rozpoczyna się od Boga i kończy w nas; gdyż niewątpliwie – jak przekona się ten, kto tego zakosztuje – cały człowiek zewnętrzny cieszy się doświadczaniem tego smaku i łagodności (ZW 4,2,4).

---

<sup>12</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 89–90, 98–99.

### **Bierność wynika z bezpośredniości doświadczenia**

Bierność doznawania w centrum duszy często oznacza receptywność – odbiorczość władz. Ma to miejsce, gdy doświadczenie mistyczne jest szczególnie intensywne. Wówczas pojawia się niezdolność do zdystansowania się do tego, czego się zaznaje w samym momencie doświadczenia:

Tutaj zawodzą wszystkie władze i zostają zawieszono w taki sposób, że żadną miarą – jak mówiłam – nie dostrzega się, że działają. Jeśli dusza rozmyślała o jakimś fragmencie Ewangelii, traci go z pamięci, tak jakby nigdy o nim nie myślała. Jeśli czyta, nie ma nawet wspomnienia z tego, co przeczytała, ani nie może zatrzymać się na tym. Jeśli chce odmawiać modlitwy, podobnie. Tak więc tej natrętnej ćmie – pamięci – zostają przypalone tutaj skrzydła i już nie może więcej się miotać. Wola zdaje się pozostawać całkiem zajęta w miłowaniu, ale nie rozumie, jak miłuje. Rozum, jeśli rozumie, to nie rozumie się, jak rozumie; a przynajmniej nie może ogarnąć niczego z tego, co rozumie. Nie wydaje mi się, aby rozumiał, ponieważ – jak mówię – nie rozumie się (KMŻ 18,14).

### **Bierność tylko wtedy, gdy Bóg ją wprowadzi we władze**

Teresa uznaje, że zwyczajnym naszym sposobem zwracania się do Boga jest osobiste zaangażowanie, a więc naturalna aktywność władz (choć pod wpływem łaski). Ono winno mieć miejsce zawsze, chyba że sam Bóg przejmie inicjatywę – i to wtedy możemy już mówić o doświadczeniu mistycznym. Teresa tak opisuje początki zaznawania bierności władz:

Natomiast to, o czym mówię, dokonuje się w całkiem inny sposób. Niekiedy, zanim jeszcze zacznę się rozmyślać o Bogu, ci mieszkańcy [zmysły] już znajdują się w zamku, a ja nie wiem, ani dzięki czemu, ani jak usłyszeli ten szept ich pasterza. A nie został on wyłowiony uchem, gdyż tutaj nie słyszy się niczego, a jedynie wyrażnie odczuwa się łagodne wciągnięcie do wewnątrz (ZW 4,3,2–3)<sup>13</sup>.

### **Bierność jest stopniowalna**

W początkach życia mistycznego to boskie oddziaływanie w centrum duszy jest na tyle delikatne, że władze nie są jeszcze nim pochłonięte całkowicie i mają pewną swobodę działania. Teresa zaleca nie przeszkadzać temu wewnętrznemu działaniu Boga przez nadmierne zaangażowanie się władz, aby spotęgować doznawanie lub je zrozumieć (KMŻ 15,6; 18,1; 27,8). Ponadto mistyczka zaleca poddanie się

---

<sup>13</sup> Por. Adolfo de la Madre de Dios, *Síntesis teresiana sobre contemplación adquirida*, dz. cyt., s. 731–735.

temu wewnętrznemu pociąganiu przez Boga, gdyż na początku życia mistycznego można z tą tendencją walczyć, co, oczywiście, nie byłoby wskazane (ZW 4,3,4). Teresa stwierdza, że wystarczy nie przeszkadzać temu działaniu Boga w duszy<sup>14</sup>.

Z biegiem czasu bierność władz wzrasta. Postęp w doskonałości doświadczeń mistycznych Teresa wiąże z coraz większym jednoczeniem się władz z doświadczanym mistycznie Bogiem. Bóg stopniowo pozbawia je ich naturalnej aktywności na rzecz oglądania Jego tajemnic lub doświadczania Jego miłości (ZW 6,2,3; 6,4,13).

### 3.3. DOTYKAJĄCE POSZCZEGÓLNYCH WŁADZ: UMYSŁU, WOLI, EMOCJI, CIAŁA

#### **Zazwyczaj dotyka woli**

Doświadczenie mistyczne nie musi dotykać całego człowieka. Może dotknąć tylko jednej władzy, gdy druga nie zaznaje boskiej kontemplacji. Zazwyczaj dotyka ono woli, podczas gdy pozostałe władze mogą spełniać swoje naturalne akty. Teresa opisuje całą gamę postaw pozostałych władz, gdy boskiej obecności zaznaje jedynie wola. Te postawy są uzależnione od intensywności doświadczenia mistycznego. I tak rozum może się dziwić temu, czego zaznaje wola (KMŻ 14,2; 14,3; 17,5; ZW 4,3,8; 5,1,4)<sup>15</sup>. Mogą jednak zaistnieć takie sytuacje, że władze, szczególnie rozum i pamięć, a także wyobraźnia, będą się starały włączyć w to, czego się doznaje w centrum duszy (KMŻ 17,6). Zaznawanie miłości przez wolę może się dokonywać także bez udziału rozumu, to znaczy nie wiedząc, gdzie dane doświadczenie ma swoje źródło (KMŻ 14,6).

W niektórych przypadkach, gdy boskie światło jest szczególnie intensywne, wówczas rozum ogląda pewne tajemnice Boże, nie mając przy tym żadnego kontaktu ze światem zewnętrznym, ponieważ jest tak bardzo zaabsorbowany tym, co widzi (KMŻ 27,8). W innych przypadkach rozum jest całkowicie wyłączony, a wola zaznaje szczęścia z racji odczuwania miłości Boga w sobie (ZW 6,4,8).

#### **Może po kolei wprowadzać poszczególne władze w stan bierności**

Bóg, dając się odczuć człowiekowi, może czynić to stopniowo. Oznacza to, że może związać ze sobą jedną władzę, pozostawiając pozostałe w ich natural-

<sup>14</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 992–994; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 393n; G. D'Urso, *Pasividad*, DM, s. 1410–1411.

<sup>15</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 24.

nym działaniu, ale po pewnym czasie i one zostają wprowadzone w stan bierności (KMŻ 18,13; 20,19). Generalnie rozwój doświadczeń mistycznych idzie w kierunku coraz pełniejszego absorbowania człowieka i coraz większej jego bierności (ZW 6,4,9; 7,2,9).

### **Po doświadczeniu władze mogą być jeszcze częściowo nieaktywne**

Teresa obserwuje na sobie, że samo ustanie bardzo intensywnego doświadczenia mistycznego może owocować chwilową – nawet kilkudniową – niedyspozycją władz duchowych, co utrudnia angażowanie się w sprawy życia codziennego. Jest to spowodowane jeszcze częściowym związaniem woli z Bogiem (ZW 6,4,14):

I prawdziwie widzą [władze], że nie pozostają w pełni sobą w tym, co czynią, ale że brakuje im w tym tej najlepszej części siebie, którą jest wola. Ona bowiem – moim zdaniem – pozostaje złączona z Bogiem i pozostawia innym władzom swobodę do zajmowania się rzeczami związanymi z Jego służbą. I do tego mają one wówczas dużo większą zdolność, jednak do załatwiania spraw tego świata są jak odrętwiałe i jakby zamroczone (DD 31,4).

### **Maksymalna intensywność tylko przez chwilę**

W związku z powyższym, Teresa stwierdza, że maksymalna intensywność doznań mistycznych jest tylko chwilowa, gdyż w następstwie człowiek nie byłby w stanie zajmować się swoimi codziennymi obowiązkami: „Gdyby to bowiem miało miejsce, niemożliwym byłoby zajęcie się czymkolwiek innym ani nawet dalsze życie pośród ludzi” (ZW 7,1,9).

### **Absorbowanie zmysłów**

Intensywna boska obecność odczuwana przez mistyka może być także odczuta przez zmysły. Zmysły na to duchowe odczuwanie reagują różnie: począwszy od euforii radości aż po łyżę (KMŻ 38,2) – pisze Salvador Ros<sup>16</sup>. Ponadto Bóg może jeszcze oddziaływać na słuch. W tym wypadku nie jest to jakieś duchowe słyszenie, gdyż słyszy się głos Boga uszami, ponieważ słowa „wydają się być artykułowanym głosem” (ZW 6,3,1)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 995–996.

<sup>17</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 919n.

### 3.4. NIESPODZIEWANE

#### **Bez uprzedzenia**

Doświadczenie mistyczne nie jest pochodną czy też kontynuacją aktualnych myśli, pragnień czy nastroju człowieka. Oznacza to, że nie można stworzyć okoliczności, kiedy to doświadczenie się pojawi. Gdy ma miejsce, człowiek jest zaskoczony nie tylko treścią tego, czego doświadcza, gdyż akurat nie o tym myślał, ale i okoliczności mogą zupełnie nie sprzyjać skupieniu myśli na Bogu:

bardzo często dusza nawet nie pomyślała o tym, co zostało jej dane zrozumieć w tych słowach [danych mistycznie] – to znaczy, że przychodzą one niespodziewanie, a nawet niekiedy w trakcie rozmowy z innymi. Jakkolwiek wiele razy są one odpowiedzią na to, co jedynie przeleciało jej przez myśl lub o czym wcześniej myślała, jednak często dotyczą spraw, co do których nigdy nawet nie przyszło duszy na myśl, że miałyby się stać ani że się staną (ZW 6,3,13).

### 3.5. DAJĄCE POCZUCIE PEWNOŚCI BYCIA W BOGU, A BOGA W DUSZY

#### **Pewność spotkania z Bogiem**

Teresa wielokrotnie podkreśla, że w momencie, gdy doświadcza omawianych darów, zazwyczaj ma niezachwianą subiektywną pewność, że doświadcza Boga. Pewność ta jest ponad wszelką wątpliwość:

gdy dusza powraca do siebie, w żadnej mierze nie może wątpić, że znajdowała się w Bogu i Bóg w niej (ZW 5,1,9).

Tak więc spowiednik zapytał mnie: kto ci powiedział, że to był Jezus Chrystus? Ja odpowiedziałam: On mi to powiedział wiele razy. Ale zanim mi to powiedział, odcisnęło się w moim umyśle, że to był On; [...] odciska się z tak wyraźną świadomością, że nie można wątpić co do tego. Albowiem Pan chce, aby było to tak wyryte w umyśle, że nie można w to wątpić bardziej niż w to, co się widzi; ani odrobinę. W widzeniu na własne oczy pozostaje w nas czasami podejrzenie, czy nam się nie zdawało; tutaj natomiast, nawet jeśli w pierwszej chwili zrodzi się to podejrzenie, z drugiej strony pozostaje tak wielka pewność, że ta wątpliwość nie ma siły przebiccia (KMŻ 27,5)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> R. Kralj, *La certeza mística en Santa Teresa*, „Cuadernos de Tomas” 2011, nr 3, s. 92n.

### Wątpliwości po doświadczeniu mogą się pojawić

Rzecz ciekawa – mimo tej subiektywnej pewności, o jakiej mówi mistyczka z Ávila, niekiedy po czasie jej serce zalewają wątpliwości, czy rzeczywiście był to dar od Boga (KMŻ 30,8)<sup>19</sup>. Jak można to zaobserwować w życiu Teresy, nie pozwala to na zachowywanie tego doświadczenia tylko dla siebie, ale zmusza ją do konfrontacji z ekspertami w tej dziedzinie w celu potwierdzenia jego autentyczności. Niepewność ta jest dla niej szczególnie dokuczliwa na początku jej mistycznej drogi.

### Wątpliwości, gdy dotyczą tylko jednej władzy

Teresa wyróżnia moment, gdy tej pewności może brakować. Są to doświadczenia tego typu, gdy dotyczą tylko jednej władzy, a nie całego człowieka: „W przypadku osoby, która nie pozostałaby z takim poczuciem pewności, powiedziałabym, że nie dokonało się w niej to zjednoczenie całej duszy z Bogiem, a jedynie miało miejsce zjednoczenie jednej z jej władz lub jeden z wielu innych rodzajów darów, które Bóg czyni duszy” (ZW 5,1,11)<sup>20</sup>.

## 3.6. WYMAGAJĄCE POTWIERDZENIA ZEWNĘTRZNEGO

Teresa potrafi nabrać dystansu do swoich doświadczeń mistycznych. Z jednej strony, w momencie ich zaznawania, dają one subiektywną i niezachwianą pewność spotkania z Bogiem, Chrystusem lub jakimś świętym. Z drugiej, Teresa wie, że samemu można łatwo dać się zwieść w kwestii pochodzenia danego doświadczenia, stąd, mimo posiadania w pewnym momencie subiektywnej pewności, nigdy nie pozwala sobie na pójście za nią bez potwierdzenia przez kompetentne osoby. Ponadto trzeba jeszcze innych kryteriów potwierdzających autentyczność doświadczenia mistycznego, choćby owoce, jakie rodzi w życiu praktycznym danej osoby. Wprawdzie Teresa bardzo ceni doświadczenie mistyczne jako najpełniejszą formę poznania prawdy, to jednak droga ta każdorazowo wymaga racjonalnej weryfikacji<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 930–931; M.M. del Blanco, *Tentaciones*, DSJT, s. 1300.

<sup>20</sup> M.M. del Blanco, *Tentaciones*, DSJT, s. 1300.

<sup>21</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 155; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 187.

### 3.7. O WYJĄTKOWEJ TREŚCI I INTENSYWNOŚCI

Treści, które Teresa poznaje drogą mistyczną, nie charakteryzują się nowością w stosunku do objawienia chrześcijańskiego, ale wzniesieniem się ponad ciemność wiary poprzez oglądanie ich. Ich tematyka jest bardzo szeroka. Tomás Álvarez tak je grupuje: dusza ludzka, człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa, obecność Boża, Bóg jako prawda najwyższa, Trójca Święta, skuteczność słowa Bożego, Kościół, Królestwo Boże, życie po śmierci, tajemnica grzechu, demon, łaska uświęcająca<sup>22</sup>. Właśnie ich mistyczne oglądanie stanowi o wyjątkowości tych treści<sup>23</sup>. Pewne zagadnienia Teresa zna z objawienia, inne są dla niej całkowicie nowe, ponieważ o nich nie słyszała, a jeszcze inne zna tylko powierzchownie<sup>24</sup>.

#### **Treść co do doskonałości o wiele większej niż ludzkich wytworów**

Teresa wyraźnie rozróżnia między tym, co pochodzi od samego Boga, a ludzkim tworzeniem sobie pewnych obrazów lub wypowiedzianiem słów: „to pierwsze jest takie, jak wtedy, gdy ktoś słucha, a to z wyobraźni jest takie, jak wtedy, gdy ktoś układa sobie po kolei to, co on sam chce, aby mu powiedziano” (ZW 6,3,14). To, co pochodzi od Niego, ma wyjątkowy charakter co do wyrazistości, intensywności, przemiany funkcjonowania człowieka i niezwykłości treści:

że nie ma teologa, z którym nie ośmieliłaby się dyskutować o prawdzie tych wspaniałości (KMŻ 27,9; por. ZW 6,3,12).

[O]na czuła się w początkach wielce zdezorientowana, ponieważ nie mogła zrozumieć, co to było, gdyż nie widziała niczego. A była przekonana z całkowitą pewnością, że tym, który ukazywał jej się w ten sposób, był Jezus Chrystus, nasz Pan, i nie mogła w nie wątpić [...] Ale rozumiała bardzo wyraźnie, że to był ten sam Pan (ZW 6,8,2).

To, że doświadczenie mistyczne co do formy należy do innej kategorii aniżeli te, którymi posługują się ludzkie władze, niesie za sobą pewną konsekwencję. Chodzi o charakter treści otrzymywanych drogą mistyczną. Zawierają one w sobie prawdę ponadczasową, dotyczącą tego, co wieczne i ostateczne. Stąd treść tego doświadczenia jest w porównaniu do innych treści zdobytych drogą naturalną czymś niepomiernie doskonalszym. Czymś, co warto zyskać, nie trapiąc się tym, że każde inne poznanie w porównaniu z tym poznanie jest bezwartościowe. Ponadto siła oddziaływania na człowieka jest zdecydowanie większa:

---

<sup>22</sup> T. Álvarez, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, dz. cyt., s. 20–57.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 57–58.

<sup>24</sup> Tamże, s. 58.

niektóre z tych rzeczy rozumiałam z większą jasnością, niż gdyby zostały mi powiedziane słowami. Dane mi było zrozumieć przeogromne prawdy dotyczące tej Prawdy, większe niż mogliby mnie o Niej pouczyć liczni teologowie. [...] Ta prawda, którą, jak mówię, dane mi było zrozumieć, jest prawdą samą w sobie i jest ona bez początku i końca, a wszystkie pozostałe prawdy wynikają z tej prawdy, tak jak wszystkie pozostałe miłości z tej miłości, i wszystkie pozostałe wielkości z tej wielkości. Choć i tak zostało to powiedziane w sposób niejasny w porównaniu z tą jasnością, z jaką Pan zechciał, aby dane mi to było zrozumieć (KMŻ 40,4).

### **W jednej chwili bez potrzeby wysiłku zrozumienia**

Naturalny proces poznawania prawd objawionych jest żmudny i długotrwały i nigdy nie osiąga pełni. Aby w miarę jasno zrozumieć określone kwestie, potrzeba dobrego wykształcenia i talentu. Tymczasem w doświadczeniu mistycznym jakaś prawda może być człowiekowi ukazana w jednej chwili, bez potrzeby wgłębiania się w nią, aby ją zrozumieć:

Albowiem poprzez zmysły i władze w żaden sposób przez tysiąc lat nie byłaby w stanie zrozumieć tego, co tutaj dane jest jej zrozumieć w niezwykle krótkim czasie (ZW 5,4,4).

I wówczas następuje, że w jednym momencie dusza zostaje pouczona jednocześnie o tak wielu rzeczach, że w ciągu wielu lat, w których trudziłaby się nad uporządkowaniem ich sobie za pomocą swojej wyobraźni i zdolności myślenia, nie zdołałaby dojść do jednej tysięcznej z nich. [...] i bez słów zostaje dana jej świadomość pewnych spraw. To znaczy, gdy na przykład widzi jakichś świętych, zna ich tak dobrze, jak gdyby od dawna pozostawała z nimi w bliskiej relacji (ZW 6,5,7; por. KMŻ 40,9)<sup>25</sup>.

[W] jednej chwili dusza widzi się pełna wiedzy, a misterium Przenajświętszej Trójcy i innych bardzo wzniosłych spraw są dla niej tak bardzo rozjaśnione, że nie ma teologa, z którym nie ośmieliłaby się dyskutować o prawdzie tych wspaniałości (KMŻ 27,9)<sup>26</sup>.

### **Braki intelektualne nie są żadną przeszkodą w poznawaniu prawd mistycznych**

Co więcej, to doświadczenie jest niezależne do ludzkich zdolności intelektualnych. Teresa pisze o sobie: „I ta dusza zostaje tak dogłębnie pouczona o pewnych wielkich prawdach, że nie potrzebuje żadnego innego nauczyciela; prawdziwa mądrość bowiem, bez wysiłku ze strony duszy, usunęła z niej tę jej

---

<sup>25</sup> T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 655.

<sup>26</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 975, 988–989.

wrodzoną toporność” (ZW 6,9,10). Jeśli bowiem utożsamimy ludzkie zdolności intelektualne z konstrukcją ludzkiego mózgu, tak w przypadku doświadczenia mistycznego Bóg sam kształtuje ludzką wiedzę, wlewając boską mądrość w duszę bezpośrednio, to znaczy z pominięciem ludzkich czynnych władz odpowiedzialnych za poznanie. Teresa ma świadomość tego, że doświadczenie mistyczne nie ma związku z naszą zdolnością myślenia. Następuje tu pewne przekroczenie granicy podmiot-przedmiot, gwarantując i bezpośredniość poznania, jak i jego doskonałość<sup>27</sup>: „Gdy pewnego razu pozostawałam w modlitwie, uobecniło mi się w bardzo krótkiej chwili (bez widzenia czegokolwiek uformowanego, ale było to uobecnienie się z całą wyrazistością), jak są widziane w Bogu wszystkie rzeczy i jak On doświadcza ich wszystkich w Sobie” (KMŻ 40,9). Można powiedzieć, że Bóg wręcz pomija nasz rozum, jako biologiczny organ, gdy sam człowieka mistycznie poucza (ZW 5,1,5).

Jak zauważa Salvador Ros, fundamentalnym przekonaniem Teresy jest to, że bez doświadczenia nie ma poznania Boga, gdyż to sam Bóg jest podmiotem tego doświadczenia: „Przez wiele lat ja sama czytałam wiele rzeczy, a nic nie rozumiałam z tych rzeczy [...] Gdy Jego Majestat zechce, w jednym momencie w taki sposób nauczy tego wszystkiego, że mnie to zdumiewa” (KMŻ 12,6); „niczego z tego nie rozumiałam, dopóki Jego Majestat nie dał mi tego zrozumieć poprzez doświadczenie” (KMŻ 22,3)<sup>28</sup>. Oznacza to, że każda wiedza dotycząca Boga, jeśli jest tylko teoretyczna, niewiele o Nim mówi. Dopiero doświadczenie bliskości Boga dzięki miłości daje możliwość przybliżenia się doń.

### **Wyjątkowa intensywność odczutej miłości**

Niezwykłość doświadczenia mistycznego ukazuje się także w sferze miłości i woli. Stopień zaznawanej miłości jest nieporównywalny z jakimkolwiek innym miłosnym doznaniem<sup>29</sup>. Z jednej strony, jest to przecież Bóg-Absolut, z drugiej – dopełnia On wtedy w człowieku to, do czego osiągnięcia został stworzony. Jest to doświadczenie chwilowe i po krótkim czasie przemija. Jednak jego intensywność jest nie do zapomnienia:

choć jest to najpiękniejszy widok i o największej rozkoszy, jaki ktokolwiek mógłby sobie wyobrazić, choćby żył nawet tysiąc lat i trudził się nad wymyśleniem go (wykracza on bowiem daleko poza to, co mieści się w naszej wyobraźni czy w naszym rozumie), to jednak Jego obecność jest z tak przeogromnym majestatem, że sprawia wielkie zatrwożenie duszy (ZW 6,9,5).

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 994–995.

<sup>28</sup> Tamże, s. 974–977.

<sup>29</sup> Tamże, s. 994–996.

W poniższym tekście Teresa opisuje doświadczenie intensywnego zaznawania miłości. Oto doznanie o szczytowej intensywności, gdyż jest to łaska zaznana przez świętą, gdy znajduje się u kresu swojego duchowego rozwoju. Obecność Boga i Jego działanie w człowieku wydobywają się z centrum człowieka, gdzie przebywa Bóg, a odczuwa Go każda ludzka sfera: jego władze duchowe, ciało i zmysły – mieszkańcy zamku<sup>30</sup>. Święta relacjonuje:

Albowiem z owych boskich piersi, którymi Bóg zdaje się nieustannie karmić duszę, rozlewają się strugi mleka, które wzmacnia wszystkich mieszkańców zamku. Zdaje się bowiem, że Pan chce, aby oni w pewnej mierze cieszyli się doświadczeniem ogromu tego, czego doświadczeniem cieszy się ta dusza, [...] I podobnie jak poczułaby wodę jakaś osoba, gdyby nagle obłano ją nią, podczas gdy ona nie spodziewała się tego i nie mogłaby przestać jej odczuwać, w ten sam sposób, a nawet z większym poczuciem pewności są odbierane przez mieszkańców zamku te oddziaływania, o których mówię. A ponieważ, podobnie jak nie mogłoby przyjść na nas uderzenie wielkiej fali wody, jeśli nie miałyby to przyczyny – jak mówiłam – podobnie dusza uświadamia sobie wyraźnie, że w sferze wewnętrznej istnieje Ktoś, kto wypuszcza te strzały i daje życie temu jej życiu, i że istnieje słońce, od którego pochodzi to wielkie światło i z tej wewnętrznej sfery duszy rozprzestrzenia się ono po jej władzach (ZW 7,2,6).

### 3.8. O TAJEMNICZEJ NATURZE

#### **Nie rozumie, jak to się dzieje**

Mimo iż człowiek czegoś mistycznie doświadcza, to bardzo często jest pozbawiony zrozumienia tego, jak to się wydarza (KMŻ 40,9; ZW 5,1,4; 6,8,6; 7,3,11):

Zastanawiałam się – gdy chciałam to opisać, zaraz po przyjęciu komunii św. i pozostawaniu w tejże modlitwie, którą tutaj opisuję – co robi dusza w czasie tej modlitwy. Pan powiedział mi te słowa: *Wyniszcza się cała – córko – aby bardziej znaleźć się we Mnie. Już nie ona jest tą, która żyje, ale Ja. A ponieważ nie może ona ogarnąć tego, co rozumie, jest to rozumienie bez zrozumienia.* [...] Tutaj zawodzą wszystkie władze i zostają zawieszony w taki sposób, że żadną miarą – jak mówiłam – nie dostrzega się, że działają (KMŻ 18,14).

Ta tajemniczość doświadczenia mistycznego wynika z bezpośredniości komunikacji między duchem Boga a duchem ludzkim. Komunikacja ta, którą można mistycznie odczuć, nie podpada pod ludzkie poznanie, gdyż to jest odpowiednie

<sup>30</sup> G. Castro, *Cuerpo*, DSJT, s. 472–473.

do poznania rzeczy materialnych. Stąd działanie władz nie jest w tym wypadku potrzebne: „[w trakcie tego doświadczenia] rozum nie rozważa – moim zdaniem – ale nie zatracą się całkowicie; ale – jak mówię – nie działa, a jedynie trwa jak-  
by zdumiony ogromem tego, co pojmuje, gdyż Bóg chce, aby zrozumiał, że nie ogarnia żadnej rzeczy z tego, co Jego Majestat mu uobecnia” (KMŻ 10,1).

### **Nie należy chcieć tego zrozumieć**

Teresa generalnie odczuwa bezsilność wobec samodzielnych prób zrozumienia natury doświadczenia mistycznego i wyrażenia go, dlatego też zaleca, aby nie dążyć na siłę w tych próbach (ZW 6,4,7). Nie jest to jednak w jej przypadku niezdolność nieprzewycięzalna, gdyż – jak zaznacza – sama osobiście otrzymała łaskę zrozumienia, jak to się dokonuje (KMŻ 16,2; 18,8):

Jedną rzecz mogę powiedzieć zgodnie z prawdą: że, chociaż rozmawiałam z wieloma osobami duchowymi, które chciały dać mi zrozumieć to, czym Pan mnie obdarzał, abym umiała to wypowiedzieć, i ani trochę mi to nie pomagało, i z całą pewnością dlatego, że tak wielka była moja nieudolność. Albo Pan tak chciał, ponieważ Jego Majestat był zawsze moim nauczycielem [...] abym nie miała nikogo, komu miałabym coś zawdzięczać. I bez pragnienia ani proszenia o to [...] w jednym momencie dał mi to Bóg zrozumieć z całą wyrazistością, i umiałam to wypowiedzieć tak, że zdumiewali się moi spowiednicy, a ja jeszcze bardziej, gdyż lepiej od nich rozumiałam moją nieudolność (KMŻ 12,6).

### **Mimo zrozumienia coś pozostaje tajemnicą**

To zrozumienie nie jest nigdy całkowite i Teresa woli pozostawić w sferze tajemnicy pewne jego elementy, zdając się na nieograniczoną moc Boga, potrafiącą działać w sposób dla nas niezrozumiały (ZW 5,1,11; 6,5,8).

## **3.9. NIEWYRAŻALNE CO DO TREŚCI**

### **Dlaczego niewyraźne?**

Dobrym wprowadzeniem w temat trudności zrozumienia natury doświadczenia mistycznego jest sprawozdanie nr 5, które Teresa pisze na prośbę spowiednika. Wyraża ona swoje zakłopotanie tym tematem z racji problemu z oddaniem tego, co z mistykiem się dzieje, gdy przeżywa wspomniane wydarzenie:

Są tak trudne do opowiedzenia, a tym bardziej w takiej formie, by mogły zostać zrozumiane, te sprawy ducha – wewnętrzne, tym bardziej, im szybciej [one] przemijają – że jeśli posłuszeństwo tego nie sprawi, to jedynie fartem uda się trafnie coś wyrazić, zwłaszcza w sprawach tak trudnych [do wyrażenia słowami]. Jednak niewiele przejmuję się tym, że coś niewłaściwie wyrażę, skoro trafi [to] w ręce tego, który inne, [znacznie] większe [niedorzeczności] zapewne słyszał ode mnie (SD 5,1).

### **Sama natura doświadczeń mistycznych czyni je niewyraźnymi**

Dla Teresy nawet te pierwsze, najmniej intensywne doświadczenia mistyczne charakteryzują się trudnością w oddaniu ich natury. Dzieje się tak z racji ich nadprzyrodzoności, a więc przynależenia do sfery boskiego komunikowania się człowiekowi: „Zaczynają to bowiem być rzeczy nadprzyrodzone i jest nad wyraz trudno przekazać je w sposób zrozumiały, jeśli Jego Majestat tego nie uczyni” (ZW 4,1,1, por. KMŻ 40,9; ZW 6,4,8; 7,2,11).

Teresa przyznaje, że właściwszą rzeczą byłoby milczenie na temat tego, czego się doświadczyło, gdyż żadne porównanie z rzeczami stworzonymi nie przybliży do zrozumienia doświadczanych prawd (ZW 4,1,2; 5,1,1).

Trudność wyrażenia poznanej mistycznie treści zależy od sposobu, w jaki się ona mistykowi ukazała. W przypadku wizji wyobrazeniowych łatwość jest większa, gdyż swą naturą są zbliżone do naszego świata. Trudniejsze w przekazaniu są treści otrzymane w wizjach intelektualnych, gdyż lepiej oddają rzeczywistość niestworzoną aniżeli tę, w której my sami żyjemy:

Gdy Pan uznaje za właściwe ukazanie tej duszy, pozostającej w tym zawieszeniu, pewnych tajemnic, jak na przykład sprawy nieba, i czyni to w formie widzeń wyobrazeniowych, to ona później potrafi wyrazić to słowami, a pozostaje to odcisnięte w pamięci w takiej mierze, że nigdy, przenigdy nie ulegnie zapomnieniu. Jednak kiedy czyni to w formie widzeń intelektualnych, to dusza nie zawsze potrafi wyrazić je słowami, ponieważ w tych momentach zachwyceń zdają się występować niektóre z nich tak wzniosłe, że tym, którzy żyją na tej ziemi, nie jest dane takie uchwycenie ich, aby później zdołali wyrazić je w słowach. Jakkolwiek, gdy dusza odzyska sprawność swoich zmysłów, zdoła tu na ziemi wyrazić słowami wiele z tych widzeń intelektualnych (ZW 6,4,5).

I jak to możemy zauważyć, czytając pisma Teresy, ona sama potrafi przekazać nam treści swoich najwznioślejszych doświadczeń. Mimo poczucia nieadekwatności porównań przez nią użytych, sama podejmuje próby przybliżenia ich nam.

To niezdolność wyrażenia treści doświadczenia mistycznego jest zaznawana przez Teresę na wszystkich poziomach. Nie jest w stanie podać powodu, dlacze-

go coś odczuwa, źródła tego odczuwania, co odczuwa i w jaki sposób się ono rozwija. Jednocześnie pojawia się przemożne pragnienie mówienia innym o Bogu, aby i oni tego samego doświadczyli<sup>31</sup>. Wiemy, że z biegiem czasu otrzymuje dar mówienia o tym.

### **Powód, że są nie do zapomnienia**

Treść doświadczenia mistycznego jest trudna do zapomnienia: „Albowiem, choć nie umięją ich wypowiedzieć, to jednak w najbardziej wewnętrznej sferze duszy pozostają one dobrze zapisane i nigdy nie zostaną zapomniane” (ZW 6,4,6). Teresa podaje tego powód: wiąże się to z tym, że są zapisane w „najbardziej wewnętrznej sferze duszy”, czyli w tym miejscu, gdzie działa sam Bóg i to na swoich prawach (KMŻ 37,4; ZW 6,4,5; 6,3,7).

## 3.10. PRZEKRACZAJĄCE LUDZKĄ ZDOLNOŚĆ PRZYJMOWANIA

### **Człowiek musi być do nich przygotowany**

Aby łaska mistyczna mogła się w człowieku wydarzyć, szczególnie ta intensywna, ten musi być przez Boga specjalnie na nią przygotowany. Niektóre doświadczenia wymagają wręcz hartu ducha, aby móc znieść intensywność działania Boga (ZW 6,5,1; 6,5,7; 6,9,10). Czasami Bóg musi podtrzymywać człowieka przy życiu, aby był w stanie znieść tak bliski z Nim kontakt: „Pan bowiem wspomaga jej naturalną słabość, dzięki czemu dusza łączy się z Jego wielkością w tej tak bardzo wzniosłej komunikacji z Bogiem” (ZW 6,9,7; por. 6,9,4;). Teresa wyjaśnia:

Nasza naturalna zdolność jest bowiem zbyt wątpa i przyziemna dla rzeczy tak wielkiej, i uważam za pewne, że jeśli Bóg nie da jej tego hartu, bez względu na to, jak bardzo widzicie, że jest to dla nas odpowiednie, będzie to niemożliwe. I dlatego zobaczycie, co czyni Jego Majestat, aby zawrzeć te zaręczyny, co – na ile ja to rozumiem – musi mieć miejsce wtedy, gdy daje te zachwycenia, którymi wyrывa ją z jej zmysłów. Gdyby bowiem pozostając przy nich, zobaczyła się tak blisko tego wielkiego majestatu, nie byłoby możliwe, najprawdopodobniej, aby pozostała przy życiu (ZW 6,4,2).

---

<sup>31</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 997–998.

### **Jeśli potrafi je długo znieść, wtedy nie jest prawdziwe**

Mistyczka z Ávila stwierdza wręcz: „Jeśli dusza będzie w stanie pozostawać przez dłuższy czas wpatrzona w tego Pana, to nie sądzę, aby było to widzenie, a jedynie wytworzona w jej wyobraźni jakaś postać w wyniku niezwykle intensywnego rozważania” (ZW 6,9,8) i jest to oznaką nieprawdziwości danego doświadczenia.

### **Ciało jest tu przeszkodą**

Takie rozumienie doświadczenia mistycznego przez Teresę pokazuje, jaka jest ontyczna przepaść między człowiekiem a Bogiem. Nie można bez szczególnej boskiej interwencji przebywać blisko Boga, gdyż to byłby stan bliski oglądania Go. To słabość ludzkiego ciała jest tu przeszkodą. Ciało bowiem, będąc w ściślejszej łączności z duszą, uczestniczy w tym, czego dusza mistycznie doświadcza (KMŻ 18,10; DD 19,8).

## **3.11. OCZYSZCZAJĄCE I UWALNIAJĄCE**

### **Daje dystans do rzeczy stworzonych**

Mistyk jest tym, kto ma całościowe spojrzenie na rzeczywistość. Dzieje się tak, ponieważ widzi, skąd się wszystko wzięło, czym jest i w jakim celu zostało stworzone. Skoro w doświadczeniu mistycznym bezpośrednio doświadcza się obecności Boga-Stwórcy, to w jakiś sposób musi to modyfikować ludzkie poznanie dotyczące całości świata. Poznając Boga, wie się czy też lepiej: ogląda się czy też odczuwa, kim się samemu jest, kim jest On i jaką wartość mają rzeczy stworzone (ZW 6,5,9–10; 6,10,2):

Dane mi było zrozumieć przeogromne prawdy dotyczące tej Prawdy, większe niż mogłoby mnie o Niej pouczyć liczni teologowie. Wydaje mi się, że żadnym sposobem nie zdołałabym tak tego w sobie odcisnąć ani dojść do tak jasnego zrozumienia próżności tego świata. Ta prawda, którą, jak mówię, dane mi było zrozumieć, jest prawdą sama w sobie i jest ona bez początku i końca, a wszystkie pozostałe prawdy wynikają z tej prawdy, tak jak wszystkie pozostałe miłości z tej miłości, i wszystkie pozostałe wielkości z tej wielkości (KMŻ 40,4).

W efekcie w konfrontacji z Bogiem wszelkie inne dobro wydaje się małe, niedoskonałe i przemijające (KMŻ 14,5, 27,9; 37,4; 38,4).

### **Daje dystans do innego rodzaju wiedzy**

W konsekwencji dla Teresy poznanie Boga jest przed wszelkim innym poznaniem. Każde inne poznanie, czyli wiedza, w porównaniu z poznaniem Boga jest niczym. W lapidarnych słowach mistyczka daje do zrozumienia, że poznanie Boga wprowadza człowieka w inny obszar wiedzy. Jest to wiedza prawdziwa i z tego samego powodu – najważniejsza: „Zdarza się również, tak bardzo niespodziewanie i w sposób, którego nie zdoła się wypowiedzieć, że Bóg ukazuje w sobie samym jedną prawdę, która zdaje się pozostawiać zaciemnionymi wszystkie te prawdy, które istnieją w stworzeniach, i zostaje [jej] dane zrozumieć [to] bardzo wyraźnie, że On jeden jedyny jest prawdą, która nie może okłamać” (ZW 6,10,5). Takie rozumienie prawdy czy też wiedzy stawia na równi z mądrością poznanie Boga osiągnięte drogą mistyczną. Jeśli poznanie prawdy obecnej w stworzeniach można by umiejscowić w kategoriach prawd pomniejszych, tak wiedza związana z poznaniem Boga jest wiedzą najważniejszą: wiedzą-mądrością, jak żyć, aby osiągnąć pełnię życia.

### **Uwalnia od złych skłonności**

Teresa niejednokrotnie podkreśla, że poprzez mistykę Bóg także oczyszcza człowieka, odrywając go od złych skłonności (KMŻ 20,8; 38,3; 40,4; DD 19,5). Gdy człowiek poznaje Boga, to w Jego świetle widzi pozostałą rzeczywistość i właściwie ocenia jej wartość.

### **Oczyszcza pamięć, boleśnie przypominając grzechy**

Bliska obecność Boga w tych łaskach nadzwyczajnych oczyszcza także pamięć, aby mogła się skoncentrować na Bogu. Z pewnością obciążeniem dla człowieka jest przechowywana w pamięci jego niemoralna przeszłość. Obecność tych wspomnień może choćby zachęcać do powrotu do niektórych wydarzeń lub kusić próżnością w rozmyślaniu o nich. Przebywając w szczególnie intensywnie dającej się odczuć obecności Boga, człowiek z całą wyrazistością przeżywa zło swych dawnych wyborów, stąd doskwiera mu ich wspomnienie. Ma to jednak na celu uwolnienie pamięci od tych grzesznych wspomnień (KMŻ, prolog; 20,28–29; ZW 6,7,1–2; 6,8,4; 6,8,7). Teresa wyznaje: „ból z powodu grzechów nasila się tym bardziej, im więcej otrzymuje się od naszego Boga” (ZW 6,7,1).

Jak zauważa Mauricio Martín del Blanco, doświadczenia mistyczne wytwarzają w człowieku intensywną radość (*gozo*), pocieszenie i pokój, ale także i poczucie wstydu z powodu dawnego życia. Tym samym prowadzą do oczyszczenia, a w konsekwencji i zjednoczenia z Bogiem. Oczyszczająca ich siła płynie mię-

dzy innymi z tego, że ukazują przemijalność i skończoność świata i jego rzeczy w kontraście do rzeczy Bożych<sup>32</sup>.

### **Daje pokorę**

Takie doświadczenia wlewają także w człowieka pokorę. Wiąże się to z tym – tak to można by wyjaśnić – że doświadczenie bliskości Boga siłą rzeczy musi powodować poznanie prawdy o sobie, szczególnie w kwestiach moralnych. Teresa zazwyczaj mówi o wielkim zażenowaniu, jakiego doświadcza, gdy Bóg czyni jej łaskę jakiegoś mistycznego doświadczenia:

Gdy pewnego razu pozostawałam w modlitwie, uobecniło mi się w bardzo krótkiej chwili [...], jak są widziane w Bogu wszystkie rzeczy i jak On doświadcza ich wszystkich w Sobie. Ja nie potrafię tego opisać, ale pozostało to silnie odcisnięte w mojej duszy i jest to jeden z największych darów, które Pan mi uczynił, i jeden z tych, które wzbudzają we mnie największe zażenowanie i zawstydzenie, gdy przypominę sobie o grzechach, które popełniłam (KMŻ 40,9).

Innymi razy, gdy przypomina mi w nich moje dawne grzechy – zwłaszcza wtedy, gdy Pan pragnie uczynić mi jakiś szczególny dar – tak że wydaje się już, iż dusza widzi się na prawdziwym sądzie. Albowiem przez te mowy uobecnia jej prawdę o niej z tak jasnym poznaniem, że dusza nie wie, gdzie się schować (KMŻ 26,2).

### **Wzrost w pokorze znakiem autentyczności doświadczenia mistycznego**

Dla Teresy wzrost w pokorze jest szczególnym znakiem autentyczności łask mistycznych. Święta uważa, że mystyk może zaznawać innych braków, ale nie pokory (KMŻ 17,3; 19,2; DD 36,10–13). Twierdzi, że nawet słowa mistycznie usłyszane wywołują poczucie własnej grzeszności, co dla niej jest oznaką, że pochodzą od Boga, nawet gdy same w sobie nie stanowią napomnienia. Brak wzrostu w pokorze może być oznaką, że nie są to słowa czy wizje Boże (ZW 6,8,4).

Praktycznie Teresa wyraża to tak:

Jeśli te słowa są przejawami przychylności i czułości Pana, to niech z uwagą przyjrzy się sobie, czy z ich powodu nie uważa siebie za lepszą od innych. A jeśli nie czuje się bardziej zażenowana, im czulsze jest to słowo, to może mi wierzyć, nie jest to duch Boga. Jest to bowiem rzecz całkowicie pewna, że kiedy jest to duch Boga, to im większy dar Bóg jej czyni, tym bardziej sama dusza mniej siebie ceni i tym silniejsze przywodzi on wspomnienie jej grzechów, i bardziej zapomina o swoim zysku,

<sup>32</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1429–1430; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 230n.

a jej wola i pamięć bardziej są zaangażowane w pragnienie wyłącznie czci Boga niż w pamiętanie o swojej własnej korzyści. I dusza żyje z większą obawą, aby w żadnej rzeczy nie przeinaczyć Jego woli, i z większym poczuciem pewności, że nigdy nie zasłużyła sobie na takie dary, ale na piekło (ZW 6,3,17).

W przypadku wizji i mów Teresa uznaje – jak zauważa Mauricio Martín del Blanco – że są możliwe trzy źródła tego typu doświadczeń: Bóg, demon, człowiek. Podstawowe kryterium prawdziwości tych doświadczeń to wielkie skutki w momencie dziania się wizji. Drugim jest zupełna bierność. Człowiek nie może ich ani powstrzymać, ani wytworzyć. To są podstawowe dwa kryteria. Inne, drugorzędne: spontaniczność, skupienie na nich i pamięć o nich, tak że się ich nigdy nie zapomina, krótkość i na koniec wielka pokora. Do tego należy dodać spełnienie się otrzymanych drogą mistyczna prococtw<sup>33</sup>. Akcentując tę ostatnią cnotę, Teresa stwierdza jednoznacznie, że to jedna z kluczowych cech, jakie winny się pojawić wraz z tego typu doświadczeniami.

### **Ta pokora nie niszczy człowieka**

Doświadczenie pokory, jakie rodzi się wówczas w sercu, jest takie, że nie niszczy człowieka, tylko pozwala mu jeszcze bardziej dążyć do Boga:

Tymczasem prawdziwa pokora – choć dusza uznaje się za nielojalną i oglądanie tego, jacy jesteśmy, sprawia nam udrękę, i wynajdujemy dobitne sposoby na wyrażenie naszej niegodziwości, tak mocne, jak już wspomniane, i prawdziwie odczuwa się to – nie przychodzi ze wzburzeniem ani nie powoduje zamętu duszy, ani jej nie zaciemnia, ani nie powoduje oschłości. Przeciwnie, sprawia uczucie zadowolenia i jest całkiem na odwrót: ze spokojem, z łagodnością, ze światłem. Jest to udręka, która równocześnie pokrzepia, gdyż dusza widzi, jak wielki dar Bóg jej czyni w tym, że doświadcza tej udręki, i jak dobrze jest ona wykorzystywana. Boleje nad tym, czym obraziła Boga. Z innej strony, Jego miłosierdzie rozpięra ją od wewnątrz. Doświadcza światła, aby z zażenowaniem myśleć o samej sobie, i wychwala Jego Majestat, że tak długo ją ścierpiął (KMŻ 30,9).

---

<sup>33</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1434–1435; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 185–188.

### 3.12. WZMACNIAJĄCE

#### **Wzmacnia cnoty**

Oprócz oczyszczenia doświadczenie mistyczne wzmacnia ludzkie cnoty (KMŻ 17,3; 21,5; 40,2)<sup>34</sup>. Cnoty to akty, dzięki którym kierujemy się ku Bogu i oddalamy się od zła. Są one praktycznym wyrazem postawy miłości wobec Boga. Według Teresy bez cnót nasza relacja z Bogiem jest fikcją. Spośród nich najważniejsza jest miłość, gdyż ona jednoczy z Bogiem i z niej wypływają pozostałe cnoty (KMŻ 16,5; 30,19–20; 30,20). Także męstwo jest owocem doświadczenia mistycznego. Męstwo w sensie znoszenia trudności na rzecz wypełniania woli Boga i podobania się Mu (KMŻ 26,2; 29,4; 38,7).

#### **Dostosowane**

To szczególne komunikowanie się Boga z człowiekiem przyjmuje różne formy nie tylko co do intensywności, ale także jest uzależnione od momentu życia mistyka: „Na wiele sposobów Pan komunikuje się duszy dzięki tym ukazaniom jej siebie. Inaczej wtedy, gdy ona zamartwia się czymś; inaczej, gdy ma przyjść na nią jakiś wielki trud; a inaczej po to, aby Jego Majestat nacieszył się nią i ona nacieszyła się Nim” (ZW 6,10,1).

### 3.13. PRZEMIENIAJĄCE ŻYCIE

#### **Nie może nie przemieniać życia**

Mistyka charakteryzuje się wyjątkowym wpływem na życie. Nie można przejść obok mistycznej łaski, jakby się nic nie wydarzyło. Ona przemienia życie, bo odciska we wnętrzu prawdy mające na nie fundamentalny wpływ (KMŻ 38,19; ZW 6,5,10). Nie chodzi tu tylko o wartość informacyjną doświadczenia mistycznego, ale o samo doświadczenie miłości Boga, co powoduje, że zaczyna się z całych sił tej miłości szukać:

A gdy dusza powraca do odczuwania siebie w sobie, jest z tak wielkimi zyskami i tak mało ceni sobie wszystkie rzeczy tej ziemi w porównaniu z tamtymi, które widziała, gdyż wydają jej się one warte tyle, co śmieci. I począwszy od tej chwili, żyje na tej

---

<sup>34</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 410–411.

ziemi ze znaczną udręką i nie dostrzega już żadnej z tych rzeczy, które dotąd zwykły ją pociągać, co sprawia, że w ogóle nie dba o nie (ZW 6,5,9).

[W]iem, że w tej duszy tak niewzruszonymi stają się pewne prawdy o wielkości Boga, że gdyby nawet nie miała wiary, która mówi jej, kim On jest, i że jest zobowiązana zawierzyć Mu jako Bogu, to od tego momentu będzie adorowała Go jako Boga (ZW 6,4,6).

[T]e słowa niosą ze sobą taki majestat, że bez przypominania sobie, kto je wypowiada, powodują drżenie – jeśli są to słowa napomnienia, i sprawiają, że dusza rozplywa się w miłowaniu – jeśli są to słowa miłości (KMŻ 25,6).

### **Dają wielką siłę do przemiany**

Doświadczenie mistyczne niesie ze sobą przemieniającą siłę, której nie da żaden ludzki wysiłek modlitewny (ZW 6,3,5–6; 6,8,3): „A obecnie nie wydaje mi się, aby było po co żyć na tym świecie, jak tylko po to, aby służyć temu mojemu Panu, i o to z największym przekonaniem proszę Boga. Mówię Mu niekiedy z całą siłą woli: «Panie, albo umrzeć, albo doświadczać trudów. Nie proszę dla siebie o nic innego»” (KMŻ 40,20). Co więcej: poznawszy tajemnice Boga, człowiek nie jest w stanie żyć dalej na ziemi, gdyż tak bardzo go pociągają (ZW 6,5,9).

Jako skutek takiej przemiany o. Maria Eugeniusz podaje zaniechanie przez Teresę zbędnych spotkań i zerwanie więzów czysto ludzkich na rzecz przyjaźni duchowych. Samo życie Teresy – relacjonuje o. Maria Eugeniusz, powołując się na jej własne słowa – pod wpływem otrzymywanych łask mistycznych ulegało wielkiej przemianie (KMŻ 28,9)<sup>35</sup>:

Miałam pewną przeogromną wadę, skąd przychodziły mi wielkie szkody. Polegała ona na tym, że gdy zaczynałam zauważać, że ktoś jest do mnie przychylnie nastawiony, a i ja odczuwałam do niego sympatię, to wówczas tak bardzo przywiązywałam się do niego emocjonalnie, że w wielkiej mierze uwiązywało to moją pamięć w myślenie o nim [...] cieszyło mnie spotkanie się z nim i myślenie o nim, i o dobrych rzeczach, które u niego widziałam. Była to rzecz wielce szkodliwa, gdyż moja dusza błąkała się bardzo zagubiona. Po tym, gdy ujrzałam wielkie piękno Pana, nie widziałam nikogo, kto w porównaniu z Nim wydałby mi się interesujący albo czymś by mnie ujął (KMŻ 37,4).

### **Relatywizują podejście do piękna stworzenia**

Jednym z efektów mistycznego poznania Boga jest nabranie przez Teresę dystansu do piękna przyrody, co wcześniej stanowiło stopień, dzięki któremu

---

<sup>35</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 290.

zwracała umysł ku Bogu<sup>36</sup>. Jeśli do tej pory stworzenie niejednokrotnie służyło za punkt wyjścia, aby się modlić, tak na skutek doświadczeń mistycznych Teresa w pewnym sensie odwraca się od stworzenia (por. KMŻ 21,10). Jest to spowodowane poznaniem wielkością piękna Boga i Jego tajemnic. Odtąd Teresa przestaje odczuwać ochotę oglądania, słuchania i zaznawania rzeczy pięknych, ale stworzonych:

Kiedy widzę coś pięknego, urzekającego, jak strumienie wód, łąki, kwiaty, [czuję] piękne zapachy, [słyszę dźwięki] muzyki itp., wydaje mi się, że wolałabym tego nie widzieć ani nie słyszeć, tak wielce jest to odmienne od tego, co zwykle widzę [w tych widzeniach]; i dlatego odchodzi mi ochota na [odczuwanie radości z] takich rzeczy. I stąd przyszło mi to, że tak mało zabiegam o [doświadczenie radości z] tych rzeczy, chyba że jedynie w pierwszym poruszeniu [myśli], gdyż nic innego z tego mi nie pozostało, a i to wydaje mi się [warte tyle, co] śmieci (SD 1,11).

Jak zaznacza Antonio Mas Arrondo, tylko początkowo Teresa posługuje się pięknem stworzenia, aby dotrzeć do Boga. Na dalszym etapie rozwoju duchowego stworzenie służy Teresie jedynie, aby posłużyć się nim jako pewną analogią do opisywania spraw Bożych (woda, ogień itp.)<sup>37</sup>.

### Efekty w życiu Teresy

Obecność tej przemieniającej siły w życiu Teresy zauważa Tomás Álvarez. W ciągu dziesięciu lat, odkąd Teresa zaznaje ekstaz, rodzi się z niej fundatorka nowego zakonu i pisarka duchowa<sup>38</sup>. Trzeba pamiętać, że bycie fundatorką w ówczesnym zmaskulinizowanym świecie wymagało nie lada hartu ducha. Teresa nie tylko zakłada karmelitanek, ale także dogłębnie reformuje męską część Karmelu.

Dobrym podsumowaniem siły przemieniającej życie mistyka jest zestawienie efektów wizji mistycznych, jakiego dokonał Mauricio Martín del Blanco. Stwierdza on, iż te wzmacniają odpowiedź człowieka na łaskę od Boga, popychają ku dobru, choć początkowo wzbudzają lęk, to ostatecznie z nimi przychodzi duże poczucie pokoju. Oprócz tych efektów Teresa podaje jeszcze inne: męstwo, jasność myślenia, pragnienie doskonałości i ubóstwa, posłuszeństwa wobec spowiedników, pewności, że pochodzą od Boga. A także: dają pociechę, wielki

<sup>36</sup> T. Álvarez, *Contemplación*, DSJT, s. 411–412.

<sup>37</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s.138.

<sup>38</sup> T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 648; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 365; M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1433; C. García, *La experiencia de Dios en el Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 434–435.

pokój, skupienie i pragnienie pracy, bojaźń Bożą, pokorę. W ciele efekty przejawiają się jako pokój, zdrowie, pragnienie zaznawania trudów<sup>39</sup>.

### **Cnoty świadczące o autentyczności mistyki – kryteria prawdziwości**

Gdy Teresa wymienia kryteria prawdziwości doświadczeń mistycznych, wspomina o zgodności z objawieniem (KMŻ 32,17), konieczności bycia zaakceptowanym przez teologów (szczególnie tych dobrze wykształconych) oraz – co dla nas jest w tym miejscu ważne – musi ukazać dobre owoce w życiu osoby, która to doświadczenie przeżyła (KMŻ 21,8; ZW 5,3,3; 4,2,8)<sup>40</sup>.

Jak zauważa święta, Bóg pragnie dzieł i taki też jest cel mistyki. Tym samym po dziełach poznany, czy doświadczenia mistyczne są prawdziwe (ZW 5,3,11; 7,4,6; C 40,3). Sama podaje przykład z własnego życia, jak bardzo się zmieniła i poprawiła w tych rzeczach, które wcześniej dla niej były niemożliwe<sup>41</sup>:

I mogłabym pokazać im te klejnoty, ponieważ wszyscy, którzy mnie znali, widzieli wyraźnie, że moja dusza była odmieniona, i tak samo mówił mój spowiednik. Albowiem we wszystkich sprawach była bardzo wielka różnica, i to nie jakaś pozorna, ale taka, że wszyscy bardzo wyraźnie mogli to widzieć. [...] Albowiem widziałam wyraźnie, że dzięki tym rzeczom w jednym momencie stawałam się odmieniona (KMŻ 28,13)<sup>42</sup>.

Jednocześnie mistyczka z Ávila podaje przyczynę tej przemiany:

Przychodzą na mnie takie dni, że przypominam sobie nieskończoną ilość razy to, co mówi św. Paweł – jakkolwiek rzecz oczywista, że nie jest to tak we mnie [jak u niego] – że ani nie wydaje mi się, iż to ja żyję czy mówię, czy odczuwam chęć [czegoś], ale że jest we mnie Ktoś, kto zarządza mną i daje siłę [do działania], a ja żyję niemal jak gdybym była poza sobą, i dlatego to życie [doczesne] jest dla mnie przeogromną udręką (SD 3,10).

---

<sup>39</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1428–1429; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 101n; R. Kralj, *La certeza mística en Santa Teresa*, dz. cyt., s. 98n; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 368; P. Schiavone, *Toques divinos*, DM, s. 1966.

<sup>40</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 168; L. Aróstegui Gamboa, *Un aparecer de lo divino en la subjetividad...*, w: *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 329n; M. Herráiz, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, dz. cyt., s. 296.

<sup>41</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 277–278; S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 988–991.

<sup>42</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 988–991.

## **Podsumowanie**

Charakterystyka doświadczenia mistycznego wynika z natury i celu boskiej komunikacji, dokonującej się w centrum duszy. Jest ono dane przez samego Boga bez ludzkiego współdziałania. Jako że jego celem jest zintensyfikowanie procesu jednoczenia się z Bogiem, stąd ta boska komunikacja dotyka poszczególnych ludzkich sfer, zarówno napełniając je Bogiem, jak i jeszcze bardziej uzdalniając je do przyjmowania boskiej obecności. Człowiek bowiem, na skutek grzechu pierwotnego, przez swe naturalne skażone grzechem pragnienia nie jest nakierowany na napełnianie się z Bogiem. Proces tego napełniania zaczyna się od doświadczenia Go w woli, bo ta jest odpowiedzialna za upodabnianie się do Boga przez miłość. Z biegiem czasu obejmuje całego człowieka. Sama natura mistycznego doświadczenia, tak jak natura boskiej komunikacji w centrum duszy, jest dla ludzkiego umysłu nieprzenikniona. Odciska się ona w człowieku w sposób niezatarty, bo jest zaznawana w centrum duszy. Ponadto – można by dopowiedzieć – jest namiastką i przedsmakiem przyszłej ludzkiej pełni. Doświadczenie tej pełni, z racji wspólnoty miłości z Bogiem, nie jest łatwe do oddania w słowach, bo nie jest wiedzą pojęciową, lecz wiedzą opartą na przeżyciu miłosego spotkania z Bogiem, a to sytuje się ponad słowami i pojęciami. Owocem doświadczeń mistycznych, które wspomagają proces jednoczenie się z Bogiem, zwiększając jego intensywność, jest pewna wspólnota natury z Bogiem. Siłą więc rzeczy doświadczenia te muszą przemieniać życie mistyka, skoro ma być podobnym do Boga pod względem miłości i pragnień z niej wypływających, co też, według świętej z Ávila, stanowi kryterium prawdziwości tych doświadczeń.

## 4. DYNAMIKA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

W poniższym rozdziale dokonuję analizy obszarów wzrostu doskonałości łask mistycznych, gdyż, jak to można zauważyć, nadzwyczajne łaski doświadczane przez Teresę podlegają pewnemu rozwojowi. Sama święta obserwuje ich ewolucję i wyjaśnia, na czym ona polega. Przyglądając się jej doktrynie zawartej w *Księdze mojego życia*, a w szczególności w *Zamku wewnętrznym*, możemy zauważyć pewien postęp w tych doświadczeniach zwieńczonych formą dojrzałą, która jest tożsama z mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, zwanym przez Teresę także małżeństwem duchowym.

Uprzedzając to, co stanowi treść tego rozdziału, można powiedzieć, że dynamika doświadczenia mistycznego w życiu Teresy wiąże się przede wszystkim z jej odpowiedzią na miłość Boga, a więc ze stopniem doskonałości chrześcijańskiej. Im głębiej Teresa odpowiada tej miłości, tym wznioślejszych doznań mistycznych doświadcza<sup>1</sup>. Ogólnie mówiąc, kresem rozwoju łask mistycznych jest pełne doświadczanie Boga, na jakie pozwala aktualne życie w ciele. Pełnia tego doświadczenia jest powiązana z terezańskim rozumieniem Boga jako prawdy ostatecznej oraz pełnej miłości<sup>2</sup>.

### 4.1. OBSZARY WZROSTU

#### **Szczytem zjednoczenie woli**

Teresa upatruje doskonałość chrześcijańską w poddaniu woli ludzkiej woli Boga. Jeśli w tym aspekcie ktoś jest doskonały, to znaczy, że zjednoczył się z Bogiem, czyli osiągnął cel życia wiarą. Stan ten też można przeżyć mistycznie. Święta pisze:

Całe roszczenie duszy, która rozpoczyna modlitwę (i nie zapominajcie o tym, gdyż jest to bardzo ważne), powinno sprowadzać się do tego, aby podejmowała trud i zde-

---

<sup>1</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 265; A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior*, dz. cyt., s. 136.

<sup>2</sup> T. Álvarez, *Verdad*, DSJT, s. 1382–1383.

terminowała się, i przysposabiała się wszelkimi, na jakie ją stać, staraniami dla doprowadzenia do tego, by jej wola uzgodniła się z wolą Boga. I – jak później powiem – bądźcie całkowicie pewne, że na tym polega cała doskonałość, największa, jaką można osiągnąć na tej drodze duchowej. Ten, kto doskonalej będzie to praktykował, otrzyma więcej od Pana i znajdzie się dalej na tej drodze (ZW 2,1,8).

Zależność mistycznego przeżywania jest uzależniona od stopnia zjednoczenia woli ludzkiej z boską, gdyż i tu są pewne stopnie zjednoczenia. I odwrotnie: ograniczeniem stopnia odczuwania boskiej komunikacji w sposób mistyczny jest dyspozycja człowieka, aby pełnić wolę Boga. Swoje maksimum mistyczna komunikacja osiąga, gdy człowiek jednoznacznie pragnie tego samego, co Bóg, a więc jest w pełni otwarty na Niego. Nie chodzi tu o ludzkie deklaracje i pragnienia, tylko o efektywną wolność woli, wyrażającą się w niezależności od różnych subtelnych postaci egoizmu, własnych planów, zdecydowania na cierpienie itp. Stan woli osoby zjednoczonej z Bogiem Teresa oddaje następującymi słowami:

Powracając do zjednoczenia, zrozumiałam, że ten duch był oczyszczony i uniesiony ze wszystkich rzeczy tej ziemi, [i] nie pozostało w nim nic, co chciałoby wyjść poza wolę Boga, ale że w takiej mierze pozostawał jednym duchem i jedną wolą zgodną z tą Jego, i [było w nim takie] oswobodzenie ze wszystkiego, zaangażowanie w Boga, że nie było [w nim ani] wspomnienia o miłości do siebie samego ani do żadnej rzeczy stworzonej (SD 29,2).

Teresa oczywiście odróżnia doskonałość od łask mistycznych. Nie musi być tak, że ten, kto zaznaje łask mistycznych, jest z Bogiem zjednoczony. Nasze myślenie o sobie powinno iść w przeciwnym kierunku:

Na tym polega najwyższa doskonałość; jest oczywiste, że nie na wewnętrznych przejawach czułości ani na wielkich zawładnięciach, ani na widzeniach, ani na duchu prorocstwa; a jedynie na tym, aby nasza wola pozostawała tak zgodna z wolą Boga, abyśmy każdej rzeczy, co do której poznamy, że On tego chce, chcieli całą naszą wolą; i w tak samo radosny sposób przyjmowali zarówno to, co jest zgodne z naszym smakiem, jak i to, co jest dla nas gorzkie, gdy poznamy, że tego chce Jego Majestat (KF 5,10)<sup>3</sup>.

Zjednoczenie z Bogiem rozumiane jako całkowite oddanie siebie Bogu do dyspozycji jest kresem ziemskiego rozwoju duchowego<sup>4</sup>. Święta z Ávila ten stan osiągnęła. Jedyne, czego jej brakuje, to oglądania Boga, co za życia jest niemożliwe

<sup>3</sup> Por. Juan de Dios Martin Velasco, *«Búscame en ti – búscate en mi»*, dz. cyt., s. 831.

<sup>4</sup> Adolfo de la Madre de Dios, *Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa*, dz. cyt., s. 600.

z racji niedostosowania ciała do tak intensywnych przeżyć. Mistycznie zjednoczenie Teresa przeżywa pod postacią małżeństwa duchowego. Zanim ten etap zostanie osiągnięty, jest on poprzedzony przez inne, mniej doskonałe stany mistyczne. Stany te odpowiadają faktycznemu zjednoczeniu jej woli z wolą Boga. Etapem poprzedzającym małżeństwo duchowe jest stan odwiedzin/spotkań (modlitwa zjednoczenia), a następnie stan narzeczeństwa duchowego (por. ZW 5,3,3–4)<sup>5</sup>.

### Źródło łask mistycznych

U podstaw doświadczenia mistycznego kryje się działanie Trójcy. Jak uważa Ciro García, ma tu miejsce osobowe udzielanie się (*comunicación personal*) Trójcy człowiekowi<sup>6</sup>. Jeśli życie wewnętrzne Trójcy polega na udzielaniu się osób boskich sobie nawzajem, tak człowiek zostaje zaproszony do tego, aby w tym uczestniczyć<sup>7</sup>. Teresa doświadcza tego tak:

Moja dusza zaczęła rozpłomieniać się i [równocześnie] byłam przeświadczona, że wyraźnie zdaję sobie sprawę [z tego, że] doświadczam [jako] obecnej całej Przenajświętszej Trójcy, w widzeniu intelektualnym, gdzie moja dusza zdała sobie sprawę – poprzez pewną formę uobecnienia, jako zobrazowanie tej prawdy, ażeby mój [umysł, pomimo swojej] toporności, był w stanie to uchwycić – jak [to jest, że] Bóg jest troisty i jeden. I dlatego byłam przeświadczona, że zwracały się do mnie wszystkie trzy Osoby i że uobecniały się [wobec mnie] wewnątrz mojej duszy jako odrębne, oświadczając mi, że od tego dnia widzieć będę we mnie poprawę w trzech rzeczach, gdyż każda jedna z tych Osób [chciała w ten sposób] okazać mi swoją łaskawość: jedna [z nich to poprawa] w [bezinteresowności] miłości, a [druga poprawa] w [przyjmowaniu] bolesnych doświadczeń z zadowoleniem, [a trzecia] w odczuwaniu tej [bezinteresowności] miłości dzięki rozpłomienieniu w duszy (SD 16,1).

Punktem dojścia tej drogi jest zjednoczenie z Bogiem, przeżyte mistycznie pod postacią małżeństwa duchowego.

Jeśli istotą życia duchowego jest uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, tak mistik ma dodatkowy przywilej polegający na bezpośrednim doświadczeniu go, czego przykładem jest doświadczenie Teresy. Jeśli Bóg sobie komunikuje życie i miłość, to właśnie tego doświadcza Teresa jako mistyczka, coraz bardziej otwierając się na Boga. Jak pisze Ciro García:

---

<sup>5</sup> T. Álvarez, *Conformidad*, DSJT, s. 393–394; por. S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 988–991.

<sup>6</sup> C. García, *Inhabitación divina*, DSJT, s. 808–809; por. G. Lafont, *Unión con Dios*, DM, s. 1707.

<sup>7</sup> C. García, *Inhabitación divina*, DSJT, s. 811; por. C. García, *Trinidad Sacratísima (Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo)*, DSJT, s. 1366–1367, 1370–1371.

[Doświadczenie terezańskie] uchwytuje komunie między osobami boskimi jako komunikowanie życia i miłości, w którym [Teresa] uczestniczy. Jest ono darem, w którym „każda z Nich osobnej używa mi [Teresie] łaski”. [...] Dzięki temu wiemy, że Rzeczywistość ostateczna i najgłębsza jest życiem i miłością i się nam udziela przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym<sup>8</sup>.

Wiemy to, gdyż Teresa właśnie tak tego doświadcza.

### **Doskonała miłość na wzór miłości Chrystusa**

Teresa uczy, że jednoczenie woli człowieka z wolą Boga, czyli wzrost w miłości, dokonuje się według bardzo konkretnego wzorca, jakim jest Chrystus w Jego ludzkim wymiarze. Zagadnienie roli Chrystusa w życiu duchowym było już wcześniej szczegółowo analizowane, tutaj jest tylko zasygnalizowane. Jeśli miłość Boga do ludzi w pełni objawiła się we Wcielonym Bogu, czyli w ludzkiej formie, jak ją wyraził Jezus Chrystus, tak samo chrześcijanin właśnie tę miłość powinien w swoim życiu starać się odwzorować. Dlatego proces wzrostu duchowego ma na celu upodobnienie do Chrystusa, co można sprowadzić do pewnej zasady: „Do Boga mamy dostęp wtedy, gdy zbliżamy się od Niego w ten sposób, jak On od nas tego oczekuje”. Teresa uznaje, że zgodnie z religią chrześcijańską tym boskim oczekiwaniem jest upodobnienie do Boga, tak jak do nas przyszedł, czyli w Jego ziemskiej postaci, postaci Jezusa Chrystusa. Dla Teresy tylko wtedy człowiek w pełni się otwiera na Boga, pozwalając Mu w sobie działać. Naśladowając Chrystusa, człowiek staje się doń podobny, co prowadzi do podobieństwa do Boga<sup>9</sup>. Klasyczny tekst wskazujący, wokół czego jest skoncentrowany wzrost łask mistycznych, jak proponuje Secundino Castro, jest ten: „Tak więc teraz możemy już powiedzieć, że ten motylek obumarł [niedoskonały chrześcijanin] i to z przeogromnym rozradowaniem, gdyż dusza znalazła spełnienie i odtąd to Chrystus żyje w niej” (ZW 7,3,1)<sup>10</sup>. Nic więc dziwnego, że duchowość Teresy jest skoncentrowana przede wszystkim na Chrystusie<sup>11</sup>.

### **Kierunek rozwoju doznań mistycznych**

W jakich obszarach zaznaje się boskiego mistycznego oddziaływania? Zasadniczo są dwa. Tomás Álvarez wyraża to bardzo skrótowo: „Można by to wy-

<sup>8</sup> C. García, *Trinidad Sacratísima (Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo)*, DSJT, s. 1371–1372, 1366–1367. Por. ZW 7,2,6.

<sup>9</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 308n.

<sup>10</sup> S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, dz. cyt., s. 77.

<sup>11</sup> C. García, *Escatología*, DSJT, s. 587.

razić w dwóch słowach: obecność i miłość Boga. Dzięki nim w mistyku zmienia się podejście do wszystkiego, co ludzkie i stworzone. Miłosa obecność Boga naznacza całą ludzką egzystencję”. Álvarez cytuje Teresę „On jest wewnątrz mnie albo ja cała zatopiona w Nim” (KMŻ 10,1)<sup>12</sup>. To boskie działanie w człowieku od razu roznieca wielkie pragnienia: „pragnienia widzenia Boga, uwolnienia się do niebezpieczeństw wynikających z życia, choćby nawet kosztem śmierci, pragnienia bycia z Chrystusem czy też osiągnięcia stanu pełnego i ostatecznego posiadania boskości”. Kiedy doznaje tego typu łask, wszystko służy Teresie jako trampolina, aby odnieść umysł do Boga: grzech innych, mrówka, piękno stworzenia, próżna chwała i pieniądze, Eucharystia itp. Ale tym, co najbardziej ją inspiruje, aby zacząć ponownie myśleć o Bogu, są tajemnice z życia Chrystusa<sup>13</sup>.

Tomás Álvarez opisuje stopnie doświadczenia mistycznego (stopnie modlitwy, kontemplację) i jego efektów w życiu Teresy. O rozwoju swoich doznań Teresa pisze najpierw w *Księdze mojego życia*, potem w luźnych relacjach zawartych w *Sprawozdaniach duchowych* oraz ukazując cały proces duchowy w *Zamku wewnętrznym*.

Chronologicznie – a więc w zgodzie z kolejnością pism duchowych Teresy – zaczynamy od *Księgi mojego życia*. Według Álvareza ukazana w tym dziele gradacja intensywności doświadczeń mistycznych wskazuje na coraz większe pochłanianie woli i rozumu przez Bożą obecność. W fazie początkowej ma miejsce bierny i miłosny spoczynek woli z powodu „fascynacji boską tajemnicą”. Następnie pojawiają się coraz bardziej intensywne rodzaje doświadczeń mistycznych przedekstatycznych. Polegają one na intensywnym wlewaniu miłości w wolę człowieka. Teresa zaświadcza: „wzrastała we mnie tak wielka miłość do Boga, że nie wiedziałam, któż inny mógł ją we mnie wzbudzać – była ona bowiem całkiem nadprzyrodzona – ani nie była owocem moich starań” (KMŻ 29,7). Potem ma miejsce zjednoczenie (woli), które skupia całą aktywność umysłu i innych władz, jednocząc je z Bogiem. To tu pojawiają się ekstazy, rany miłości itp. Jak zauważa Álvarez: „Stopnie tych różnych form miłości [Teresa] mierzy poprzez «efekty» w codziennym życiu modlącego się. Mierzy je także przez doświadczenie boskiego Przyjaciela i Jego tajemnic, jakie zyskuje modlący się”<sup>14</sup>. Jako że *Księga mojego życia* nie obejmuje całości życia duchowego Teresy, nie mamy tu jeszcze przedstawionego stanu ostatecznego, jakim jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem, czyli małżeństwo duchowe.

<sup>12</sup> T. Álvarez, *Contemplación*, DSJT, s. 417.

<sup>13</sup> Tamże, s. 417–418.

<sup>14</sup> T. Álvarez, *Grados de oración*, DSJT, s. 729; por. T. Álvarez, *Vida, Libro de la*, DSJT, s. 1400–1401; por. A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 190–191; T. Álvarez, *Contemplación*, DSJT, s. 415–416.

W *Sprawozdaniach duchowych* (nr 5) Teresa opisuje dla inkwizytora stopnie narastania doskonałości swoich doświadczeń mistycznych: doświadczenie tajemniczej obecności Boga, wlane skupienie umysłu, wyciszenie i pokój woli, „sen” władz przy możliwości zajmowania się rzeczami codziennymi, ekstazy z zawieszeniem działania wszystkich władz wraz z momentami, gdy duch się jednoczy z Bogiem.

Natomiast w *Zamku wewnętrznym* mistyczka ukazuje już cały proces życia wewnętrznego wraz z narastającymi łaskami mistycznymi, łącznie z małżeństwem duchowym. Po wstępnych łaskach mistycznych, zaznawanych przede wszystkim przez wolę, następują przedłużone łaski zjednoczenia z Chrystusem i Jego tajemnicami. Łaski te skutkują wyraźnymi zmianami w postawie człowieka: zmiana w stopniu miłosnego oddania się Bogu oraz innym ludziom. Wraz z nadejściem łask ekstatycznych pojawiają się obficie i inne łaski mistyczne – rany miłości, wzloty ducha. Ostatni stan możliwy do osiągnięcia w tym życiu to łaski, kiedy to święta doświadcza pełnej zgodności swojej woli z wolą Boga wraz z doświadczeniem bycia zamieszkaną przez Trójcę Świętą dzięki małżeństwu duchowemu z Chrystusem. Wówczas Teresa odkrywa w sobie pełną dyspozycyjność wobec wszelkich Bożych planów, służąc innym ludziom na wzór tego, jak to czynił Chrystus<sup>15</sup>. Jeśli początkowo stany kontemplacji rozpalającej przede wszystkim miłość były chwilowe, tak z biegiem czasu stają się one coraz bardziej stałe, aż do osiągnięcia „stanu kontemplacji”. Ten ostatni stan jest możliwy, gdy człowiek się uwrażliwił na działanie Boga i co do natury swojego działania osiągnął zgodność ze sposobem działania Boga (*connaturalizado*)<sup>16</sup>.

W ostatecznym zarysie ujmującym całą ewolucję mistycznych doznań Álvarez przedstawia ją tak. Najpierw mistyk odczuwa, jak obecność Boga wlewa się w ludzkie władze (rozum, wola, pamięć). W sposób szczególny Jego obecność odczuwa wola, doświadczając euforii. W trakcie tego doświadczenia umysł zostaje skupiony. Kolejnym etapem, już bardziej zawansowanym, oprócz doświadczenia wlewania się boskiej obecności we władze, jest odczucie zjednoczenia z Bogiem. Towarzyszą mu różne nadzwyczajne formy: ekstazy, wizje, rany miłości itp. Mistyczne stany zjednoczenia z Bogiem polegają na szczególnej obecności Ducha Świętego. Odtąd człowiek zaznaje Jego działania w sobie jako miłosnego<sup>17</sup>. Duch Święty jest tym, który jest miłością w Bogu, stąd Jego działanie powoduje, że człowiek kocha Boga nieskończoną miłością, co umożliwia pełnię zjednocze-

<sup>15</sup> T. Álvarez, *Grados de oración*, DSJT, s. 730–732.

<sup>16</sup> „cuando el sujeto se ha sensibilizado y connaturalizado con la presencia y la acción de Dios en él”. T. Álvarez, *Contemplación*, DSJT, s. 410–411.

<sup>17</sup> T. Álvarez, *Oración*, DSJT, s. 1050–1051; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 218; C. García, *Espíritu Santo*, DSJT, s. 616.

nia (DD 27,7)<sup>18</sup>. Teresa pisze: „Wydaje mi się, że Duch Święty zapewne jest pośrednikiem między duszą i Bogiem, oraz jest tym, który porusza ją tak palącymi pragnieniami, że sprawia, iż ona zapala się ogniem przewyższającym wszystko, gdyż [Jego Majestat] znajduje się tak blisko [niej]” (*Moje medytacje* 5,5)<sup>19</sup>.

Gdy mamy do czynienia z najintensywniejszym doświadczeniem mistycznym, wówczas władze, przez które człowiek kontaktuje się ze światem zewnętrznym, a także obserwuje, analizując, co się w nim samym dzieje, zupełnie przestają być aktywne, a jedynie otrzymują to, co się z centrum duszy im udziela, ciesząc się boską obecnością i będąc przez nią całkowicie pochłonięte (KMŻ 16,3; 20,18; ZW 7,2,9). Są to stany chwilowego zjednoczenia władz z Bogiem (ZW 6,11,2). „Kierunek” doświadczenia mistycznego wiedzie ku centrum duszy, co należy rozumieć w ten sposób, że władze stają się coraz bardziej bierne, a działanie Boga coraz czystsze, to znaczy niezmacone ich działaniem. Święta wyjaśnia, że ograniczeniem w przyjmowaniu boskiej obecności jest ludzkie ciało, niedostosowane do przebywania z Bogiem:

Ale – jak powiedziałam w poprzedniej modlitwie zjednoczenia władz – to przeobrażanie się duszy całkowicie w Boga trwa krótko. Natomiast podczas gdy to trwa, nie czuje się żadnej władzy ani dusza nie wie, co się tam dzieje. Tak zdaje się musi być, dopóki żyjemy na tej ziemi, że nie można tego sobie uświadomić, a w każdym razie Bóg tego nie chce, gdyż nie zdajemy się być do tego zdolni (KMŻ 20,18).

Jak zauważa David Peroutka, w fazie ascetycznej Bóg jest doświadczany przez doznania we władzach duchowych, gdyż to one są aktywne. Wraz z początkiem doświadczeń mistycznych zaczyna się bierne doświadczanie Boga w centrum duszy, natomiast władze duszy Boga nie doświadczają<sup>20</sup>. W fazie ostatecznej mistyk całym sobą doświadczają Boga, pozostając całkiem biernym w otrzymywaniu tego, czego Bóg chce udzielić.

---

<sup>18</sup> O. Maria Eugeniusz omawia w miarę szczegółowo różne formy mistycznej komunikacji Boga z człowiekiem. Można je zakwalifikować jako fenomeny mistyczne. Wiąże on jest przede wszystkim z formami mistycznego poznania, a pomija doświadczenia miłości Boga. Wyróżnia różnego rodzaju słowa oraz wizje. Szczegółowe opracowanie zagadnienia o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 265–289. O. Maria Eugeniusz pomija doświadczenia miłości Boga, co wydaje się dość znaczną redukcją form mistycznego doświadczenia opisywanego przez Teresę. Dla niej bowiem doświadczenie mistyczne to nie tylko poznanie, ale i „smakowanie” miłości Boga. Por. także: M.A. Diez, *Gozo*, DSJT, s. 704.

<sup>19</sup> T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 648; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 394; A. Huerga, *Mujeres entre los «doctores» de la Iglesia. Santa Teresa, doctora para la Iglesia de hoy*, „Revista de Espiritualidad” 1970, XXIX, nr 116–117, s. 410–412.

<sup>20</sup> D. Peroutka, *El centro del alma y la liberación interior según S. Teresa de Ávila*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 402–403.

Adolfo de la Madre de Dios ukazuje szczegółowo stopnie modlitwy mistycznej, dzieląc ją klasycznie na cztery etapy. Najpierw jedynie wola jest zjednoczona z Bogiem przy pewności, że doświadcza boskiej miłości. Umysł, pamięć, wyobraźnia i zmysły jeszcze tego zjednoczenia nie zaznają: raczej są zdumione tym, czego doświadcza wola. Owszem, rozum może w nieznacznym stopniu tego zjednoczenia zaznawać. Dopiero kolejny etap modlitwy mistycznej jednoczy z Bogiem rozum oraz wyobraźnię. Nie ma tu już żadnych rozproszeń. Jedynie zmysły zewnętrzne nie są jeszcze związane obecnością Boga. Kolejny, przedostatni etap modlitwy mistycznej wiąże także zmysły zewnętrzne. W czasie tej modlitwy zazwyczaj mają miejsce zaręczyny duchowe. Wreszcie najwyższy stopień modlitwy mistycznej – małżeństwo duchowe – jest stałą obecnością Boga. Ekstazy znikają prawie zupełnie. Poza modlitwą mistyczną człowiek może oddawać się dziełom zewnętrznym, ale wewnątrz jest już stale zjednoczony z Bogiem<sup>21</sup>.

Mauricio Martín del Blanco analizuje rozwój łask mistycznych, oddzielając fenomen mistyczny do modlitwy mistycznej<sup>22</sup>. Trzymając się tego podziału, zauważa także autor, że mamy do czynienia z obszarami wzrostu zarówno w sferze afektywnej (miłości), czyli modlitwy mistycznej, jak i intelektualnej (poznania) – czyli fenomenów mistycznych<sup>23</sup>. Innymi słowy, obecność Boga mistycznie zaznawana przez człowieka zasadniczo wyraża się w dwóch składowych: odczuciach miłosnej obecności Boga oraz wizjach. Wola zaznaje miłosnej obecności Boga od pierwszych momentów modlitwy mistycznej. Jest ona coraz bardziej przez tę boską obecność pochłaniana i nią napełniana. Człowiek czuje się „zanurzony w Bogu, zjednoczony z Nim, stanowiąc z Nim jedną rzecz” – pisze Mauricio Martín del Blanco, przywołując słowa Teresy<sup>24</sup>. Pierwsze stadia modlitwy mistycznej wiążą przede wszystkim ludzką wolę. Dopiero z biegiem czasu, a więc i w ramach rozwoju modlitwy mistycznej, pozostałe władze – czyli rozum i pamięć – przez tę boską obecność zostają pochłaniane. W trakcie kolejnych etapów rozwoju życia duchowego zaczynają pojawiać się wizje – czyli jedne z licznych fenomenów mistycznych, gdyby chcieć je sklasyfikować. Są to wizje człowieczeństwa Chrystusa. Także one są przepełnione miłosnym odczuciem boskości. Tak zatem i druga władza zostaje włączona (zgodnie z własną formą działania, czyli przez oglądanie) w proces jednoczenia się z Bogiem<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Adolfo de la Madre de Dios, *Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa*, dz. cyt., s. 596–600.

<sup>22</sup> M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 371.

<sup>23</sup> Tamże, s. 400.

<sup>24</sup> „el alma se siente inundada de Dios, unida a El, hecha una cosa con El” (tamże, s. 400).

<sup>25</sup> Tamże, s. 401n.

Wypowiedź tego autora należy uzupełnić, stwierdzając, że na ostatnim etapie drogi duchowej ma miejsce integracja wizji człowieczeństwa Chrystusa i Trójcy Świętej. Tym samym wola osiąga swoje maksimum, jednocząc się z Bogiem całkowicie, a rozum ogląda Trójcę i obecne w Niej człowieczeństwo Chrystusa, co ma stanowić istotę kontemplacji po śmierci.

Także Tomás Álvarez analizuje rozwój fenomenów mistycznych. Narastająca skala tych doświadczeń kończy się stanem zjednoczenia i wygląda następująco: zawładnięcia (*arrobamientos*), wzlot ducha (*vuelo de espíritu*), zryw (*impetus*), odczucia braku Boga. Ostatnim z nich są zranienia miłości, gdy Teresa zaznaje przebicia serca włócznią miłości, którą włada anioł:

Inna forma modlitwy – rzeczywiście zwykle dość często powtarzająca się – to coś w rodzaju zranienia, kiedy to wydaje się duszy, jak gdyby strzałą przeszywano jej serce czy też ją samą. I powoduje to ból tak wielki, że sprawia jej pojękiwania, a [równocześnie jest on] tak smakowity, że chciałaby, by nigdy nie była go pozbawiona. Ten ból nie jest [na poziomie odczuwania] zmysłowego ani też nie jest to rana fizyczna, ale [jest odczuwany w sferze] wewnętrznej duszy, bez pojawienia się [wraz w nim] bólu cielesnego (SD 5,17).

Ran miłości Teresa zaznaje sporo i towarzyszą jej w przedostatnim etapie życia, na jego początku oraz na samym końcu, tuż przed łaską małżeństwa duchowego<sup>26</sup>:

Widziałam go [anioła] trzymającego w dłoniach długą złotą strzałę, a na samej końcówce jej grotu zdawał się żarzyć płomyk ognia. Zdało mi się, że on kilkakrotnie zanurzał ją w moje serce i docierał nią we mnie aż do wnętrzości. Gdy ją wyciągał, wydawało mi się, że wyciąga je wraz z nią, a mnie pozostawiał całą rozpaloną wielką miłością Boga. Ten ból był tak wielki, że wyzwalał we mnie owe pojękiwania, a słodczy, którą wzbudza we mnie ten przeogromny ból, jest tak przewyższająca wszystko, że nie ma w tym pragnienia, aby on ustał, ani dusza nie zadowala się niczym mniejszym, jak tylko Bogiem (KMŻ 29,13).

### **Poznanie tajemnic Bożych**

Jedną z postaci fenomenów mistycznych są wizje. W ich ramach Teresa poznaje różne tajemnice dotyczące Boga i Jego działania. Także tu ma miejsce pewien progres, który, jak już wiemy, kulminuje oglądaniem Trójcy wraz z człowieczeństwem Chrystusa. I tak drogą mistyczną Teresa uzyskuje wiedzę, której wcześniej nie posiadała, jak na przykład zaznaje wizji ukazującej to, jak Bóg jest

---

<sup>26</sup> T. Álvarez, *Corazón, transverberación del*, DSJT, s. 426.

wszechobecny, jak jest prawdziwy, jaka jest wielkość Jego chwały itp. Jak sama wyznaje, jest to dla niej nowa wiedza. Ponadto doświadcza wielu innych tajemnic dotyczących Boga i wiary chrześcijańskiej (ZW 6,4,5; 6,5,8). Oprócz nich poznaje boską obecność w duszy ludzkiej oraz obecność duszy w Bogu. Poznaje Jezusa Chrystusa, świętych, aniołów, demony. Ponadto Teresa poznaje i inne tajemnice, ściśle z nimi powiązane: brzydota człowieka żyjącego bez łaski i piękno tego, kto na Boga się otworzył, pozwalając łasce na bycie w swoim wnętrzu, przemijalność i skończoność rzeczy stworzonych, wartość rzeczy wiecznych, sposób funkcjonowania duszy itp.<sup>27</sup>.

Jeśli idzie o poznanie tajemnic dotyczących samego Boga, które towarzyszy Teresie, nastąpiła pewna odmiana w stosunku do tego, jak Święty Jan od Krzyża rozumie mistykę. Dla niego przymnażanie wiedzy nie stanowi istoty mistyki, gdyż ta jest w jego doktrynie bardziej smakowaniem tego, w co się wierzy. Federico Ruiz – jeden z największych znawców doktryny Jana od Krzyża – stwierdza, że w jedynie w sensie niewłaściwym możemy mówić w jego nauczaniu o poznaniu mistycznym<sup>28</sup>. W przypadku Teresy zdaje się być inaczej. Tą drogą jest uzupełniana jej wiedza. Nie oznacza to przyrostu wiedzy pojęciowej, czyli teoretycznej. Zdecydowanie po tych doświadczeniach Teresa wie więcej niż przed nimi. Święta pisze:

Pan daje jej zrozumieć wielkie tajemnice, i zdaje się, że widzi je w samym Bogu. Nie są to bowiem widzenia Najświętszego Człowieczeństwa i – jakkolwiek mówię, że widzi – to jednak nie widzi ona niczego. Nie jest to bowiem widzenie wyobrażeniowe, ale całkiem intelektualne, w którym zostaje jej odsłonięte to, jak wszystkie rzeczy są widziane w Bogu i jak On zawiera je wszystkie w sobie samym (ZW 6,10,2, por. KMŻ 40,4).

### Poznanie Trójcy Świętej

Jak to zostało kilkakrotnie wspomniane, szczytem poznania tajemnic Boga są wizje Trójcy Świętej wraz z obecnym człowieczeństwem Chrystusa<sup>29</sup>. Już wcześniej obecność człowieczeństwa Chrystusa wiązała się z poznaniem Boga-Ojca:

Zobaczyłam Najświętsze Człowieczeństwo z o wiele większą chwałą niż ta, z jaką kiedykolwiek Je widziałam. Uobecniło mi się Ono poprzez zachwycającą i wyraźną

<sup>27</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1429; T. Álvarez, *Pensamiento*, DSJT, s. 1099–1101; M.M. del Blanco, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 471.

<sup>28</sup> F. Ruiz, *Místico y maestro...*, s. 278–279; dla kontrastu: M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 542–543.

<sup>29</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 542–543.

świadomość, że jest Ono umieszczone na piersi Ojca. Nie potrafię powiedzieć, jak to jest, albowiem bez widzenia czegokolwiek, zdało mi się, że znalazłam się obecną przed tym Bóstwem (KMŻ 38,17).

Nie jest to jeszcze oglądanie Boga w pełni, do czego dojdzie po śmierci. Doświadczenia Trójcy są tak intensywne, że Teresa nie tylko jest gotowa dyskutować o Niej z teologami, ale także poznaje, jak te trzy Osoby się do siebie odnoszą (KMŻ 39,25). Maximiliano Herráis nazywa tego typu doświadczenie „doświadczeniowym zrozumieniem tajemnicy Trójcy Świętej” (*la inteligencia experiencial del misterio trinitario*):

wówczas poprzez widzenie intelektualne, poprzez pewien rodzaj uobecnienia się prawdy, ukazuje jej się Najświętsza Trójca, wszystkie Trzy Osoby – dzięki pewnemu rozplómiennieniu, które najpierw przychodzi do jej ducha na sposób obłoku o przegromnej jasności – oraz te Osoby oddzielnie, poprzez zadziwiająco znajomość Ich, która zostaje dana duszy, i rozumie z największą pewnością prawdy, że wszystkie Trzy Osoby są jedną substancją i jedną mocą, i jedną wiedzą, i jednym jedynym Bogiem (ZW 7,1,6).

Jak zauważa Luis Aróstegui, jeśli wcześniejszym stanom zjednoczenia towarzyszy pewna nieświadomość, tak teraz Teresa wie, co widzi, i do pewnego stopnia rozumie, co ogląda. Nie jest to więc tylko odczuwanie, ale i oglądanie<sup>30</sup>.

Obecność Trójcy Świętej wraz z człowieczeństwem z biegiem czasu staje się stałą. Jak wyjaśnia Ciro García, nie jest tak, że „święta nieustannie myśli o Trójcy i ma zajęte władze tą czynnością. Osoby boskie nie są nieustannie oglądane przez władze, tylko przez nie posiadane”. Pozwala to Teresie w jej ostatnich latach życia jednocześnie być zanurzoną w Bogu oraz przebywać z ludźmi i podejmować różne dzieła<sup>31</sup>. Jak podkreśla ten sam autor, dla Teresy centrum doświadczeń mistycznych jest kontemplowanie Chrystusa w Jego zmartwychwstałym i uwielbionym człowieczeństwie. Dlatego mistyka w swej najwyższej formie, będąca antycypacją tego, co będzie miało miejsce po śmierci, jest przeżywaniem szczęścia z Trójcą Świętą dzięki osiągnięciu pełni życia z Chrystusem<sup>32</sup>.

Nie tak jednak było w życiu duchowym Teresy wcześniej, gdyż na początku wizje dotyczyły samego Chrystusa. Pojawienie się wizji Trójcy stanowiło dla niej

---

<sup>30</sup> L. Aróstegui Gamboa, *Un aparecer de lo divino en la subjetividad...*, w: *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 323–324.

<sup>31</sup> C. García, *Inhabitación divina*, DSJT, s. 808–809; R. Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 528–529.

<sup>32</sup> C. García, *Vida eterna (Encuentro definitivo con el Señor)*, DSJT, s. 1391–1394. Rozwój doświadczeń mistycznych powiązanych z Trójcą Świętą por. C. García, *Santa Teresa de Jesús nuevas claves de lectura*, Burgos 1998, s. 58n.

nowość, do której musiała się dostosować. Dopiero po jakimś czasie jest jej dane zintegrowanie tych dwóch rzeczywistości<sup>33</sup>. Święta tak to relacjonuje:

[Taka świadomość] tej obecność tych trzech Osób, o której powiedziałam na początku, utrzymywała się [we mnie] aż do dziś – to znaczy dnia wspomnienia św. Pawła – [jako] obecnych w mojej duszy, [i to] niemal przez cały czas; a jako że przyzwyczajona byłam do utrzymywania się [świadomości tej obecności] jedynie [w odniesieniu do] Jezusa Chrystusa – zawsze [dotąd tak było] – zdało mi się, że świadomość [obecności] trzech Osób [mogła] stanowić [w tym] jakąś przeszkodę, jakkolwiek zdawałam sobie sprawę, że Bóg jest jeden jedyny? A dzisiaj Pan, gdy rozmyślałam nad tym, powiedział mi, że błędem było obrazowanie tych spraw duszy poprzez przedstawianie ich sobie jak te [sprawy] ciała; że mam zdawać sobie sprawę, iż są one całkiem odmienne; i że dusza zdolna jest do cieszenia się wielce [doświadczeniem tego] (SD 18,1).

### Antycypacja oglądania Boga

Doświadczenie mistyczne jest oglądaniem i smakowaniem tego, co będzie miało miejsce po śmierci. Teresa pisze: „Jego Majestat – ponieważ On również jest duchem – zechciał ukazać miłość, którą nas darzy, dając zrozumieć niektórym osobom, aż dokąd ona sięga” (ZW 7,2,3). Zwykły wierzący wie tylko ogólnie, że jest powołany do życia po śmierci z Bogiem. Natomiast mistyczka już doświadczyła tego namiastki: „Pan przez ową chwilę chce pokazać jej chwałę, która istnieje w niebie” (ZW 7,2,3). Mistyka daje więc odczuć sprawę, jakimi „cieszą się błogosławieni [w niebie]”<sup>34</sup>.

Można zatem powiedzieć, że doświadczenie mistyczne rozwija się, a rozwój ten zmierza w konkretnym kierunku. Najogólniej rzecz ujmując, można stwierdzić, że doświadczenie mistyczne daje człowiekowi odczuć w nadzwyczajny i antycypowany sposób to, do czego dąży, to znaczy stan ostateczny, jakim jest przebywanie z samym Bogiem i zmartwychwstałym Chrystusem po śmierci, ciesząc się boską chwałą i w niej uczestnicząc<sup>35</sup>.

Teresa uznaje, że jej doświadczenia mistyczne musiały być prawdziwe, gdyż przygotowały ją do oglądania Trójcy Świętej i Chrystusa, co będzie przedmiotem cieszenia się błogosławionych w niebie. Nic więc dziwnego, że podsumowując

<sup>33</sup> Por. S. Castro, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de «Las Moradas»*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dz. cyt., s. 929; R. Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 523–524.

<sup>34</sup> Por. R. Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 532.

<sup>35</sup> Por. M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 926; M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1422; T. Álvarez, *Consolaciones espirituales*, DSJT, s. 402; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 394.

własną mistyczną drogę słowa spisane przez świętą tuż przed śmiercią podkreślają wiarygodność jej doświadczeń, odnosząc się do tej ostatecznej perspektywy. Są to słowa zapisane przez świętą w chronologicznie ostatniej relacji sporządzonej rok przed śmiercią, zawartej w *Sprawozdaniach duchowych*: „I obecnie zdaję sobie sprawę – moim zdaniem – że od Boga były te [widzenia wyobrazeniowe], których doświadczałam, ponieważ one przysposabiały moją duszę do tego stanu, w którym obecnie [ona] się znajduje” (SD 6,3)<sup>36</sup>. Wypowiedź ta ukazuje jednoznacznie, jaki jest cel mistyki. Jak zauważa Antonio Mas Arrondo, od 1575 roku, czyli w ostatnich siedmiu latach życia Teresy, towarzyszenie we wnętrzu duszy trzech Osób Boskich jest już stałe<sup>37</sup>. Trzeba przy tym pamiętać, że nie można ograniczyć celu mistyki do doświadczenia Boga przed czasem<sup>38</sup>.

### **Pamięć skoncentrowana na Bogu**

W drodze do zjednoczenia z Bogiem hiszpańska mistyczka poprzez swoje doświadczenia odkrywa rolę pamięci. Dla świętej nie tylko samo poznanie i miłość są ważne, ale i pamiętanie ma być powiązane z Bogiem i przez Niego zarządzane. Pamięć nie tylko przechowuje treści, jej zawartość ma wpływ na ludzkie myślenie oraz działanie (ZW 6,7,11). Oczyszczona pamięć powinna zajmować się jedynie pamiętaniem o Bogu i o służeniu Mu, a nie sobie. Wtedy to już sam Bóg troszczy się nawet o to, aby człowiek o Nim pamiętał i o Jego sprawach, gdy wspomnienie to przygaśnie (ZW 7,2,3; 7,4,6):

Wielkie oswobodzenie tej duszy wobec wszystkiego i pragnienie pozostawania zawsze sam na sam z Panem lub zajmowania się czymś, co przyniesie pożytek jakiejś duszy. Dusza w tym stanie nie doświadcza żadnych oschłości ani trudów wewnętrznych, a jedynie pozostaje z pamięcią o naszym Panu i uczuciami czułości wobec Niego, gdyż nigdy nie chciałaby niczego innego, jak tylko trwać w wychwalaniu Go. A gdy ta pamięć nieco w niej osłabnie, sam Pan przebudza ją w sposób, o którym była mowa, gdyż dusza uświadamia sobie w sposób najbardziej oczywisty, że ów impuls – lub nie wiem, jak to inaczej nazwać – pochodzi z wewnętrznej sfery duszy, jak to zostało powiedziane w kwestii tych porywów. Tutaj dokonuje się to z wielką delikatnością, jednak nie pochodzi to ani z jej zdolności myślenia, ani z pamięci, ani z niczego innego, co do czego można by pomyśleć, że dusza uczyniła cokolwiek ze swojej strony. Jest to dla tej duszy coś tak zwyczajnego i częstego, że dokładnie przyjrzała się temu z wielką uwagą” (ZW 7,3,8).

---

<sup>36</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 542–543; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 185–190.

<sup>37</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 185–190.

<sup>38</sup> C. García, *Vida eterna (Encuentro definitivo con el Señor)*, DSJT, s. 1391–1394.

### **Przemiana w Boga co do pragnień**

Także od strony pragnień można zauważyć pewną ewolucję. Na początku jest to tylko rozsmakowywanie człowieka w Bogu, a na końcu – obopólne oddanie się. Siła tego bezpośredniego doświadczenia Boga może być wytłumaczona zarówno samą atrakcyjnością Boga, jak i metafizycznym dopełnianiem człowieka, pozwalającym mu przez chwilę być tym, kim winien się stać. W coraz pełniejszym dopełnianiu się Bogiem człowiek, na poziomie działania, coraz bardziej staje się taki, jak On, a precyzyjniej mówiąc: staje się na kształt miłości, która jest charakterystyczna dla Boga – dająca się innym bezinteresownie, aby ich sobą uszczęśliwić. Dla Teresy oznacza to coraz pełniejsze i bezwarunkowe działanie w poddaniu się woli Bożej, aby przyciągać innych do Boga. Jeśli Bóg jest miłością oddającą się innym i szukającą człowieka, tak człowiek z Bogiem zjednoczony z biegiem czasu jest coraz bardziej pochłonięty tym pragnieniem i nie patrzy na własne korzyści. Stąd szczyt doświadczeń mistycznych koresponduje z coraz głębszym zapominaniem o sobie oraz coraz większym ofiarowaniu swojego życia temu wszystkiemu, co związane ze czcią Bożą i z ludzkim zbawieniem:

Och, siostry moje, w jakimż zapomnieniu taka dusza powinna mieć swoją wygodę i jakże mało powinna przejmować się opinią innych, i jakże chęć uznania ze strony innych powinna być czymś obcym dla duszy, w której Pan pozostaje w tak szczególnie sposób! Albowiem, jeśli ona wiele pozostaje z Nim, to słusznym jest, że niewiele powinna pamiętać o sobie; cała jej pamięć zajęta jest tym, jak bardziej Go zadowolić i w czym lub w jaki sposób okazać miłość, którą Go darzy. To jest celem modlitwy, córki moje, temu służy to małżeństwo duchowe: aby nieustannie rodziły się z nich dzieła, dzieła! (ZW 7,4,6)

### **Zmienia się sposób przeżywania doświadczeń życia codziennego**

Człowiek jednoczący się z Bogiem podporządkowuje Mu wszystkie obszary swojego życia. Teresa wyznaje, że takie upodabnianie się do Boga także dotyka sfery niezmiernie dla niej ważnej, jaką jest przyjaźń. Od pewnego czasu nie jest ona w stanie wiązać się emocjonalnie z osobami, u których nie widzi usilnego dążenia do Boga:

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. [...] Jeśli tego nie wiem lub nie jest to osoba, która zajmuje się modlitwą myślą, rozmowa z kimś takim jest dla mnie uciążliwym krzyżem. Tak właśnie jest – stwierdzam to z całym przekonaniem – bez żadnego wyjątku (KMZ 24,6).

## 4.2. BOLESNY ASPEKT WZROSTU DUCHOWEGO

### **Cierpienie to konieczne oczyszczenie**

Jaką rolę przypisuje Teresa cierpieniu w drodze do zjednoczenia z Bogiem? Jest ono z pewnością nie tylko ważnym elementem tej drogi, lecz nawet koniecznym, jednak Teresa nie umieszcza cierpienia w kategoriach doświadczenia mistycznego, jak to jest u Jana od Krzyża, ale bardziej próby wierności i miłości, aby człowieka oczyścić.

Jak twierdzi Secundino Castro, także i Teresa przechodzi noc ciemną, gdyby spróbować sklasyfikować jej cierpienia z przedostatniego okresu duchowego jej życia. Tenże autor zauważa, że pewne sformułowania z opisu nocy ducha, zawarte w pismach Jana od Krzyża, opisują stany przeżywane przez mistyczkę z Ávila<sup>39</sup>. Także Teresa Gil pisze o nocy ciemnej w życiu Teresy, szczegółowo analizując różne jej etapy. Ich skutkiem jest oczyszczenie Teresy i przygotowanie do zjednoczenia z Bogiem<sup>40</sup>. Niemniej brakuje śladów wskazujących na to, że w doktrynie Teresy oczyszczająca noc jest skutkiem bliskości Boga i bezpośredniego biernego doświadczenia Jego obecności, co stanowi istotny element doświadczenia mistycznego w perspektywie Jana od Krzyża. Początek i koniec pojawienia się cierpienia Teresa odnosi do decyzji Boga i tylko w Nim można pokładać w tej sytuacji nadzieję. To Bóg dopuszcza cierpienie w człowieku dla jego zbawiennych skutków.

Jak podkreśla Juan Manuel Morilla Delgado, w doktrynie Teresy cierpienie ma charakter negatywny. Delgado nazywa je „negatywną autokontemplacją”. Człowiek poznaje, kim jest bez Boga. „Negatywna autokontemplacja” jest konieczna, zanim człowiek rozpozna siebie w Chrystusie. Jest to poznanie siebie „z perspektywy nicości i bezsensu”. Wymusza ona na człowieku potwierdzenie siebie w Bogu, a nie niezależnie od Niego<sup>41</sup>.

Szczególne próby są doświadczane tuż przed stanem ostatecznym, jakim jest zjednoczenie z Bogiem mistycznie przeżytym jako małżeństwo duchowe. Chodzi

---

<sup>39</sup> S. Castro, *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 269–270.

<sup>40</sup> T. Gil, *Hacia la morada principal atravesando noches*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 343–369.

<sup>41</sup> J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila*, dz. cyt., s. 194, 202; M.M. del Blanco, *Pruebas*, DSJT, s. 1128, 1130–1131; T. Álvarez, *Sequedad/es en la vida espiritual*, DSJT, s. 1228–1233; T. Álvarez, *Desposorio espiritual*, DSJT, s. 502–505; por. Maria Teresa Gil Muñoz, *La noche oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*, Madrid 2016 [praca doktorska: Universidad pontificia Comillas de Madrid, Facultad de Teología, Instituto Universitario de Espiritualidad], s. 228n; C. Garcia, *Santa Teresa de Jesús nuevas claves de lectura*, dz. cyt., s. 151–152.

o ostateczny moment oczyszczenia. Jedną z postaci cierpienia są oschłości: „za-raz po tych katuszach przychodzą oschłości, w których duszy nie wydaje się, aby kiedykolwiek myślała o Bogu ani mogła o Nim pomyśleć, a gdy słyszy, jak inni rozmawiają o Jego Majestacie, jest On dla niej jak osoba, o której słyszała dawno temu” (ZW 6,1,8)<sup>42</sup>. Teresa wymienia całą gamę bolesnych doświadczeń, jakim została poddana (ZW 6,1,3–7; 6,1,12).

### 4.3. MAŁŻEŃSTWO DUCHOWE – SZCZYT ŻYCIA MISTYCZNEGO

#### Szczyt zjednoczenia dzięki Chrystusowi

Zwieńczeniem życia mistycznego Teresy jest zjednoczenie z Bogiem, przeżyte pod postacią małżeństwa duchowego. Do tej pory pojawiały się o nim pewne wzmianki. Teraz możemy przedstawić syntezę tego stanu. Stan ten jest czymś więcej niż tylko chwilowym doświadczeniem. Po przeżyciu momentu zawarcia duchowych zaślubin z Chrystusem zmienia się funkcjonowanie Teresy, przez co właśnie rozumiemy stan małżeństwa duchowego. W końcowym okresie życia ten stan przeżywa tak: „To [udzielanie się Boga w postaci] widzeń wyobrazeniowych ustało; jednak wydaje się, że cały czas trwa to [udzielanie się w postaci] widzenia intelektualnego tych trzech Osób oraz Człowieczeństwa [Pana], co jest – moim zdaniem – czymś znacznie bardziej wzniosłym” (SD 6,3).

Jak zauważa Tomás Álvarez, Teresa szczytu rozwoju duchowego nie przeżywa w kategoriach doskonałości cnót, tylko miłości wzajemnej między człowiekiem a Chrystusem<sup>43</sup>. Jak to wyraźnie widać, miłość w Teresie kształtuje się na wzór tej, która była w Chrystusie Bogu-człowieku, stąd zjednoczenie z Bogiem to zjednoczenie z Chrystusem i na Jego wzór, dzięki Jego człowieczeństwu, a nie boskiej naturze, jak to utrzymywała ówczesna teologia – podkreśla Secundino Castro<sup>44</sup>. Teresa subiektywnie przeżywa to w ten sposób, że Chrystus staje się jej życiem<sup>45</sup>.

Antonio Mas Arrondo podkreśla, że Teresa doświadcza na tym etapie Chrystusa-Oblubieńca jak zmartwychwstałego, posiadającego uwielbione ludzkie

<sup>42</sup> T. Álvarez, *Sequedad/es en la vida espiritual*, DSJT, s. 1231–1233.

<sup>43</sup> T. Álvarez, *Centro del alma*, DSJT, s. 334; por. A. Amato, *Asimilación divina*, DM, s. 246; T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 851; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 292n, 304n.

<sup>44</sup> S. Castro, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, w: *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>45</sup> A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior*, dz. cyt., s. 232.

ciało<sup>46</sup>. Chrystus jest stale odczuwany w najgłębszej części duszy jako obecny. Oczywiście, człowieczeństwo jest zawsze połączone z bóstwem Chrystusa<sup>47</sup>.

### **Życie służbą**

W stanie małżeństwa duchowego święta żyje pragnieniami Boga na wzór Chrystusa. Wszystkie jej pragnienia i cała pamięć są skoncentrowane na tym, by Jemu służyć, Jemu móc cokolwiek ofiarować, zaspokajając Jego pragnienia zbawienia innych. Cała ludzka świadomość identyfikuje się z tym, co dla Boga ważne. Istotne, że człowiek stan ten przeżywa jako utożsamienie się z pragnieniami Chrystusa, gdyż w Niego się przemienia:

cała jest przemieniona w Chrystusa do tego stopnia, że nie rozpoznaje siebie ani nie przypomina jej się, że to dla niej ma być niebo, życie lub cześć, gdyż całą sobą jest zaangażowana w staranie się o cześć Boga. Wydaje się bowiem, że słowa, które powiedział do niej Jego Majestat o *tym, aby ona doglądała Jego spraw, gdyż On zajmie się jej sprawami*, dokonały się w niej. I dlatego nie martwi się niczym, co może się wydarzyć, a jedynie odczuwa dziwne zapomnienie, że – jak mówię – wydaje jej się, iż już nie jest ani nie chciałaby być czymś w czymkolwiek, chyba że dane jej będzie zrozumieć, że może ze swojej strony przyczynić się w czymś do tego, aby wzrosła odrobinę chwała i cześć Boga, gdyż za nie, bardzo chętnie, oddałaby swoje życie (ZW 7,3,2).

Przychodzą na mnie takie dni, że przypominam sobie nieskończoną ilość razy to, co mówi św. Paweł [...] że ani nie wydaje mi się, iż to ja żyję, czy mówię, czy odczuwam chcenie [czegoś], ale że jest we mnie Ktoś, kto zarządza mną i daje siłę [do działania], a ja żyję niemal jak gdybym była poza sobą (SD 3,10)<sup>48</sup>.

Jednym z efektów osiągnięcia małżeństwa duchowego jest całkowite przylgnięcie do woli Boga (ZW 7,3,1; 7,3,4–5)<sup>49</sup>. Wskutek tego znika pragnienie śmierci, a pojawia się pragnienie życia jak najdłużej, aby móc służyć i jak najwięcej ludzi pociągnąć do Boga (*Wołania duszy do Boga* 7,8, SD 9,6):

Natomiast obecnie [dusze te] odczuwają tak wielkie pragnienie służenia Mu i tego, aby dzięki nim był On wychwalany, oraz przyniesienia pożytku jakiejś duszy, jeśli tylko będą mogły, że nie tylko nie pragną umrzeć, ale chcą żyć przez bardzo wiele

---

<sup>46</sup> „...sujeto divino del matrimonio espiritual, es Cristo resucitado, Cuerpo glorificado, en cuanto hombre” (A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 287).

<sup>47</sup> Tamże, s. 288; T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 854–855. S. Castro, *Chrystus życiem człowieka*, dz. cyt., s. 164.

<sup>48</sup> C. García, *Gracia santificante*, DSJT, s. 716.

<sup>49</sup> T. Álvarez, *Santidad*, DSJT, s. 1204–1207; M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 549–553.

lat, boleśnie doświadczając największych trudów, jeśli tylko będą mogły przyczynić się do tego, aby dzięki nim Pan był wychwalany, choćby nawet w czymś całkiem znikomym. [...] Swoją chwałę złożyły w tym, czy będą mogły dopomóc w czymś Ukrzyżowanemu, zwłaszcza wtedy, gdy widzą, że jest On tak bardzo znieważany, a tak niewielu jest tych, którzy oswobodzeni ze wszystkiego innego, tak naprawdę mają na uwadze tylko i wyłącznie Jego cześć (ZW 7,3,6; por. SD 6,1).

Jak wyraźnie zaznacza Teresa, gorliwość życia w taki sposób i takiego odczuwania nie ma swojego źródła w człowieku, tylko jest wywoływana przez samego Boga: „nie pochodzi to ani z jej zdolności myślenia, ani z pamięci, ani z niczego innego, co do czego można by pomyśleć, że dusza uczyniła cokolwiek ze swojej strony” (ZW 7,3,8). Przytoczmy jeszcze raz znaną już wypowiedź Teresy: „cała jej pamięć zajęta jest tym, jak bardziej Go zadowolić i w czym lub w jaki sposób okazać miłość, którą Go darzy. To jest celem modlitwy, córki moje, temu służy to małżeństwo duchowe: aby nieustannie rodziły się z nich dzieła, dzieła!” (ZW 7,4,6). Teresa wręcz płonie pragnieniem zdobywania dusz dla Boga (*hambre de allegar almas a El*) na wzór Chrystusa (7,4,4–5)<sup>50</sup>.

Obrazem odczuć całkowicie jednoczonej Teresy jest ta modlitwa: „Niech już umrze owo [moje] ja, a niech żyje we mnie Inny – który jest [kimś] więcej niż ja i [jest] dla mnie lepszy niż ja – ażebym ja mogła Mu służyć. Niech On żyje i daje mi życie. Niech On króluje, a ja niech będę [Jego] branką, gdyż moja dusza nie chce innej wolności” (*Wołania duszy do Boga* 17,3).

Maximiliano Herráis stwierdza:

jeśli Teresa coś nam ukazuje na końcu procesu mistycznego, procesu odkrywania prawdy o Bogu, o nas samych i o wspólnocie życia, która *de facto* już istnieje, to to, że *jesteśmy* [podkreślenie od M.H.] relacją z innymi [*somos relación a los demás*], uzdolnieni, aby im służyć, zdolni do bycia aktywną obecnością miłości, tak jak *jesteśmy* [podkreślenie od M.H.] otwarci na Boga z natury i dzięki łasce. Ostateczne i definitywne słowo na temat Boga „przyjaciela dawania”, które czyni Go wiarygodnym, rzeczywiście obecnym w historii, jest to, że osoba, szczególnie ta, która twierdzi, że żyje w odniesieniu do Boga, przemienia się – niech się tak stanie (!) – w dar z siebie samej. W czystą bezinteresowność<sup>51</sup>.

Wyrażając to prościej: Bóg przemienia człowieka na swoje podobieństwo uobecnione w Chrystusie, czyli jako odniesionego do innych, aby innym służyć i ten sposób okazywać im miłość. Tę pierwotną zdolność zaszczepioną w czło-

<sup>50</sup> T. Álvarez, *Castillo interior*, DSJT, s. 329; T. Álvarez, *Desposorio espiritual*, DSJT, s. 505; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 308n, 320n, 328n.

<sup>51</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 551.

wieku od urodzenia czyni możliwym łaska. Dzięki niej człowiek bezinteresownie daje siebie, a przez to ukazuje Boga jako miłość dającą się innym.

Teresa ducha służby przeżywa w jedności z innymi ludźmi, patrząc na ich, jak ich widzi Bóg, oczami Chrystusa:

Tak wielką siłą ma to poddanie się jej, że nie chce się ani śmierci, ani życia, chyba że przez krótki czas, gdy [dusza] zapragnie widzieć [już] Boga. Jednak zaraz z tak wielką siłą uobecnia się jej to [odczuwanie] obecności tych trzech Osób, że tym samym uleczona zostaje udręka tego oddalenia [od Nich]. I pozostaje [w niej] pragnienie życia [dalej], jeśli On [tak] chce, aby nadal Jemu służyć i przyczynić się – gdyby była w stanie – do tego, aby choć jedna dusza – dzięki mojemu wstawiennictwu – umiłowiała Go bardziej i wychwalała, nawet jeśli miałyby to być przez krótki czas. Jest to w jej mniemaniu ważniejsze niż bycie w chwale (SD 6,9).

Jest to ostatni akapit ostatniego tekstu napisanego przez świętą przed śmiercią. Ukazuje on jej wolność wewnętrzną, aby służyć na wzór Chrystusa<sup>52</sup>.

Tak więc finalnym stanem Teresy – na płaszczyźnie pragnień i działania – jest głoszenie Chrystusa zmartwychwstałego, Pana historii, bez myśli o ostatecznym z Nim spotkaniu. Stąd pisze Ciro García: „wartość [mistyki] nie polega na poznaniu tego, co się stanie na końcu czasów, tak jakby mistyk posiadał antycypowany raport na temat tego, co wówczas będzie miało miejsce, tylko na objawianiu się i stopniowym odkrywaniu panowania Chrystusa nad historią, aż to panowanie w pełni się ukáže w czasie paruzji i sądzie ostatecznym”<sup>53</sup>. To odkrywanie panowania Chrystusa nad historią oznacza w życiu Teresy przemianę samej siebie w jedno jedyne pragnienie, jakim jest poddanie wszystkich ludzi temu panowaniu, a w praktyce zaangażowanie na rzecz zdobycia dla Boga jak największej ilości dusz.

### Trzy języki opisujące postęp duchowy

W tym miejscu warto powrócić do wprowadzonego rozróżnienia, jakim jest operowanie przez hiszpańską mistyczkę trzema językami. Osiągnięcie najwyższego stanu duchowego, w doktrynie terezańskiej wyrażone językiem przestrzennym, oznacza dotarcie do siódmych mieszkań. Jak pisze święta, sam Bóg wprowadza człowieka do tego mieszkania. W języku oddającym doskonałość moralną oznacza to całkowite oddanie swojej woli Bogu, a więc posiadanie

<sup>52</sup> T. Álvarez, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, DSJT, s. 847; J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila*, dz. cyt., s. 202; por. także S. Castro, *Chrystus życiem człowieka*, dz. cyt., s. 182–185; A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s.145.

<sup>53</sup> C. García, *Escatología*, DSJT, s. 586–587.

wspólnej z Nim miłości, jaką jest Duch Święty. Chodzi jednocześnie o całkowite powiązanie trzeciej i najważniejszej władzy z Bogiem, jaką jest wola. Natomiast mistycznie stan ten jest przeżyty pod postacią zaślubin i małżeństwa duchowego<sup>54</sup>. Samo małżeństwo jest zainicjowane przez przekroczenie „drzwi” między szóstymi a siódmymi mieszkaniami – jeśli chcemy to wyrazić językiem przestrzennym:

Gdy nasz Pan zechce duszy, którą On już duchowo wziął za swoją oblubienicę, okazać współczucie w tym, czego ona na skutek swojego pragnienia boleśnie doświadcza i doświadczała, najpierw – zanim jeszcze dopełnione zostanie małżeństwo duchowe – umieszcza ją w swoim mieszkaniu, którym jest to siódme (por. ZW 7,1,3).

W doznaniach mistycznych, które osiągają teraz swoją pełnię co do intensywności i treści, władze pozostają całkowicie bierne. Wtedy też w jakiejś niedoskonałej formie mogą oglądać Boga i jest to najwyższy rodzaj poznania dostępny w tym życiu (ZW 7,2,3). Teresa pisze:

A zatem, gdy Jego Majestat zechce uczynić duszy wspomniany dar tego boskiego małżeństwa, najpierw umieszcza ją w swoim mieszkaniu. I Jego Majestat chce, aby nie było to tak, jak innymi razy, gdy umieszczał ją tam zarówno w tych zachwycegniach, gdyż ja jestem wielce przekonana, że On wówczas jednoczy ją ze sobą, jak i w tej modlitwie zjednoczenia, o której była już mowa, jakkolwiek wówczas duszy nie wydaje się, aby tak silnie, jak tutaj, w tym mieszkaniu, była wzywana do wejścia w swoje centrum, a jedynie do jej wyższej części. [...] W obu bowiem dokonując tego, czyni ją ślepą i niemą [...] i pozbawia ją odczuwania tego, jak to się dokonuje oraz jakiego rodzaju jest ów dar, którego doświadczeniem się cieszy. Albowiem ta wielka rozkosz, którą wówczas dusza odczuwa, wynika ze świadomości bycia blisko Boga. Jednak gdy On łączy ją ze sobą, dusza nie dostrzega już niczego, gdyż wszystkie jej władze zatraćają się (ZW 7,1,5).

Tutaj komunikują się jej wszystkie Trzy Osoby i przemawiają do niej, i dają jej zrozumieć owe słowa, które podaje Ewangelia jako wypowiedziane przez Pana: *że On i Ojciec, i Duch Święty zamieszkają z duszą, która Go miłuje i zachowuje Jego przykazania* (ZW 7,1,6).

Ojciec Maria Eugeniusz próbuje porównać terecjańską koncepcję małżeństwa duchowego ze zjednoczeniem przemieniającym przez miłość Świętego Jana od Krzyża. Stwierdza, że nie są to dwa różne stany duchowe, tylko „dwa aspekty tej samej rzeczywistości wewnętrznej, mianowicie szczytu życia duchowego”. Pierwszy termin odnosi się bardziej do mistycznego przeżywania szczytu

---

<sup>54</sup> Por. także: T. Álvarez, *Santidad*, DSJT, s. 1204.

życia duchowego wraz ze wszystkimi fenomenami mu towarzyszącymi. Natomiast drugi termin oznacza „stopień miłości realizującej doskonałe zjednoczenie z Bogiem na skutek przeobrażenia i podobieństwa miłości”. Małżeństwo duchowe „zawiera najgłębsze i najbardziej autentyczne [mistyczne] objawienia tego wewnętrznego stanu. Zjednoczenie przeobrażające jest samym tym stanem duchowym w jego znaczeniu ontologicznym, to znaczy pełnią przeobrażającej i jednoczącej miłości”<sup>55</sup>. Mówiąc to inaczej, termin „małżeństwo duchowe” to mistyczne przeżywanie tego, co dzieje się na poziomie woli, która dzięki miłości przeobraża się (moralnie) i pragnie tego samego, czego pragnie Bóg. Odpowiednikiem tego drugiego stanu jest termin, którym operuje Jan od Krzyża: „zjednoczenie przemieniające przez miłość”.

### Symbol zaślubin duchowych

Secundino Castro pisze, że terecjańska łaska zaślubin duchowych nie dokonuje się w jednym momencie, ale wydarza się kilkakrotnie. Najpierw jest przeżyta w wizji wyobrazeniowej, a w kolejnych momentach w wizjach intelektualnych (ZW 7,2,3)<sup>56</sup>.

Małżeństwo duchowe to mistyczne zaślubiny z Bogiem. Tutaj dusza jest oblubienicą, a Chrystus oblubieńcem. Mistyczne doświadczenie zawarcia małżeństwa duchowego człowieka z Bogiem Teresa opisuje na wzór małżeństwa między kobietą a mężczyzną. Zdaje ona sobie sprawę z tego, że nie każdemu człowiekowi musi Bóg ten etap jednoczenia mistycznie uobecnić w ten sposób, to znaczy na wzór małżeństwa duchowego. Teresa tak tego doświadcza:

„Za pierwszym razem, gdy Bóg czyni ten dar, Jego Majestat chce ukazać się duszy poprzez widzenie wyobrazeniowe Jego Najświętszego Człowieczeństwa, ażeby ona wyraźnie zrozumiała i nie pozostawała w niewiedzy co do tego, że otrzymuje dar, tak bardzo przewyższający wszystkie inne. Innym osobom będzie to dane w innej formie, ale w tej, o której rozmawiamy, Pan uobecnił się zaraz po przyjęciu komunii, w postaci o wielkim blasku, pięknie i majestacie, jako zmartwychwstały, i powiedział jej, że już czas, aby ona uznała Jego sprawy za swoje własne, a On zatroszczy się o jej sprawy, i inne słowa, które są bardziej do odczuwania niż do wypowiedzenia (ZW 7,2,1).

A zaraz [po przyjęciu komunii] uobecnił mi się poprzez widzenie wyobrazeniowe, jak innymi razy, całkowicie w [sferze] wewnętrznej, i podał mi swoją prawą dłoń

---

<sup>55</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 600–601.

<sup>56</sup> S. Castro, *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 271.

i powiedział do mnie: *Spójrz na ten gwóźdź, który jest znakiem tego, że od dziś będziesz Moją oblubienicą. Aż dotąd nie zasługiwałaś na to; natomiast odtąd będziesz miała na uwadze Moją cześć i dobre imię już nie tylko jako Stwórcy i jako twojego Króla i twojego Boga, ale jako prawdziwa moja oblubienica: Moja cześć jest twoją, a twoja Moją* (SD 35).

Święta dodaje, które elementy użytej przez nią metafory małżeństwa należy odrzucić, stosując ją do mistycznego zjednoczenia z Bogiem: „I jakkolwiek to porównanie jest toporne, to ja nie znajduję żadnego innego, które mogłoby lepiej dać zrozumieć to, co usiłuję wyrazić słowami, niż sakrament małżeństwa” (ZW 5,4,3). W zjednoczeniu tym nie ma mowy o cielesności ani zadowalaniu ciała. Istotną siłą nośną tej metafory jest skoncentrowanie na wzajemności miłości Boga i człowieka i przemianie w Boga, będąc od Niego odrębnym bytem, jedyności, wyłączności (KMŻ 18,2; ZW 5,4,3;). Wzajemność ta oznacza obojętne i stałe oddanie się osobie kochanej: człowieka Bogu i Boga człowiekowi. Wszystkie poprzednio przeżywane stany zjednoczenia z Bogiem, które jeszcze nie osiągnęły tego stopnia wzajemnego oddania, nie posiadają tej stałości w tym wzajemnym oddaniu: „Zaręczyny duchowe są czymś odmiennym, gdyż zaręczeni wiele razy rozdzielają się, a mimo to jest to również pewien rodzaj zjednoczenia. [...] W tym innym darze zjednoczenia z Panem tak nie jest. W małżeństwie duchowym dusza bowiem zawsze pozostaje w owym centrum ze swoim Bogiem” (ZW 7,2,4; por. 7,1,5). Dar ten wyraża się w przyłgnięciu do woli Boga, z którą człowiek się utożsamia. Innym jej wyrazem jest wielkie pragnienie nieskazitelności moralnej oraz rzeczywiste trwanie w niej. To pragnienie rodzi się w sercu człowieka jeszcze przed zawarciem małżeństwa duchowego (ZW 6,8,4). Antonio Mas Arrondo zauważa, że także i wcześniej relacja z Chrystusem miała charakter międzyosobowy, ale nie doszło do wymiany darów ani czci, jak to ma miejsce w małżeństwie duchowym. Tu, w małżeństwie, rzeczy jednego stają się rzeczami drugiego<sup>57</sup>.

Ten sam autor stwierdza, że mistyczne zjednoczenie z Chrystusem na wzór małżeństwa wskazuje na relacją o maksymalnej intymności. Podkreśla on ewolucję odczuwania Chrystusa jako: mistrza, wzoru, towarzysza, przyjaciela i w końcu małżonka<sup>58</sup>. Dla Teresy bycie małżonką Chrystusa zaczyna się od momentu chrztu. Następnie zostaje to podkreślone przez śluby zakonne. Pełen rozkwit tego małżeństwa i jego konsumpcja dokonuje się w małżeństwie mistycznym. Wątek tego typu konsumpcji – podkreśla Mas Arrondo – nie jest szczególnie mocno obecny w pismach Teresy<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> A. Mas Arrondo, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, dz. cyt., s. 239–240.

<sup>58</sup> Tamże, s. 252, por. przypis 50.

<sup>59</sup> Tamże, s. 253.

Ten sam autor zauważa, że chodzi o relację wzajemnego obdarowania (*mutua donación*). Oznacza to uznanie spraw drugiego jako swoich, czyli troszczenie się o sprawy drugiego. Teresa wyraża to w swoistym języku epoki jako troszczenie się o opinię innych na czyjś temat (*honra*). Słowo to w jej czasach – epoce legend o rycerzach – ma doniosłe znaczenie. W tym wypadku opinia oznacza sławę, jaką przypisują inni komuś z racji jego postępowania. Teresa troszczy się o opinię o sobie, przyjmując jako swoje tajemnice z życia Chrystusa: śmierć i zmartwychwstanie. Teraz to w ich świetle ocenia siebie, a nie według tego, co inni o niej powiedzą<sup>60</sup>. Bóg i człowiek stają się kimś jednym, choć Teresa nigdy nie powie, że stają się jedną rzeczywistością. Jedność ta wyraża się w tym, że całym życiem człowieka staje się Bóg/Chrystus i Jego sprawy (ZW 7,2,1; 7,2,5).

I w końcu ten sam autor podkreśla, że małżeństwo duchowe to relacja symetryczna i niesymetryczna. Oznacza to, że osobiste zaangażowanie człowieka stanowi warunek konieczny dojścia do małżeństwa duchowego. Oddając się całkowicie, człowiek otrzymuje Chrystusa, który także człowiekowi się oddaje. W tym sensie małżeństwo duchowe to relacja symetryczna. Oddanie w tym wypadku oznacza osiągnięcie „wielkich cnót” (DD 16,6). Niemniej, nawet największe zaangażowanie ze strony człowieka nie jest gwarancją, że małżeństwo duchowe będzie miało miejsce. Zawsze potrzebna jest pokora, gdyż dar małżeństwa duchowego to dar niezasażony i zależy tylko od decyzji Boga, stąd też relacja między Bogiem a człowiekiem w małżeństwie duchowym ma także charakter asymetryczny<sup>61</sup>.

### **Intensyfikacja doświadczeń mistycznych**

Teresa podkreśla, że na poprzednim etapie zjednoczenia z Bogiem, jakim był stan zaręczyn duchowych, nie było tak intensywnego komunikowania się Boga człowiekowi (ZW 7,2,2). Warto przytoczyć całą wypowiedź Teresy, ukazującą wzrost intensywności doświadczeń mistycznych w małżeństwie duchowym:

Tymczasem to, co dzieje się w tym zjednoczeniu, jakim jest małżeństwo duchowe, jest całkiem odmienne: Pan ukazuje się w tym centrum duszy bez widzenia wyobrażeniowego, a jedynie w widzeniu intelektualnym, choć i ono jest znacznie bardziej subtelne niż te, o których była mowa; [...] Tak wielką tajemnicą i tak wzniosłym darem jest to, co Bóg w jednej chwili komunikuje duszy w tym jednoczeniu się z nią, a rozkosz, którą dusza odczuwa, jest tak przeogromna, że nie wiem, z czym to porównać, a jedynie powiem, że Pan przez ową chwilę chce pokazać jej chwałę, która istnieje w niebie, i to w sposób o wiele bardziej wzniosły niż przez jakiegokolwiek

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 253–256.

<sup>61</sup> Tamże, s. 256–257.

widzenie czy smak duchowy. Nie zdoła się – na ile można to zrozumieć – powiedzieć nic więcej, jak tylko, że dusza, to znaczy duch tej duszy, staje się jedno z Bogiem; i że Jego Majestat – ponieważ On również jest duchem – zechciał ukazać miłość, którą nas darzy, dając zrozumieć niektórym osobom, aż dokąd ona sięga, abyśmy wychwalali Jego wspaniałość w tym, że w taki sposób zechciał połączyć się z tym swoim stworzeniem, i podobnie jak ci, którzy nie mogą się już rozdzielić, tak On nie chce oddalać się od niej (ZW 7,2,3).

Antonio Mas Arrondo stawia sobie pytanie, co Teresa rozumie przez wyrażenie, że duch duszy staje się jednym z duchem Boga („*hecho una cosa con Dios*”). Odpowiedź brzmi: na innych etapach doświadczenia mistycznego zjednoczenie z Bogiem jest chwilowe, tu natomiast stałe. Tenże autor przywołuje myśl Teresy:

Zaręczyny duchowe są czymś odmiennym, gdyż zaręczeni wiele razy rozdzielają się, a mimo to jest to również pewien rodzaj zjednoczenia. Albowiem choć zjednoczeniem jest połączenie się dwóch rzeczy w jedno, to w przypadku zaręczyn, jak to często widzimy, ostatecznie te osoby mogą się rozdzielić i każda z nich pozostanie u siebie; albowiem w trakcie zaręczyn duchowych ten dar zjednoczenia z Panem szybko przemija i później dusza pozostaje bez Jego towarzystwa, to znaczy nie jest ono w takiej formie, aby ona je postrzegała. W tym innym darze zjednoczenia z Panem tak nie jest. W małżeństwie duchowym dusza bowiem zawsze pozostaje w owym centrum ze swoim Bogiem. [...] w małżeństwie jest tak, jak z wodą spadającą z nieba do źródła lub rzeki, gdzie wszystko staje się jedną wodą i nie zdoła się już ich rozdzielić ani oddzielić, która jest wodą z rzeki, a która tą, co spadła z nieba; albo jak wtedy, gdy mały strumyczek wpada do morza i nie ma sposobu na oddzielenie go od niego; albo jak wtedy, gdy w jednym pomieszczeniu znajdują się dwa okna, przez które wpada mnóstwo światła; choć wpada ono rozdzielone, to wewnątrz wszystko staje się jednym światłem (ZW 7,2,4)

Innymi słowy: w małżeństwie duchowym człowiek habitualnie cieszy się obecnością trzech Osób Boskich oraz człowieczeństwa Chrystusa. Jest tak, gdyż już dotarł do centrum swojej duszy, czyli do miejsca przebywania samego Boga<sup>62</sup>.

### **Wcześniejsze etapy – symbole**

Ten szczytowy etap drogi duchowej zostaje poprzedzony innymi symbolicznie wyrażonymi i mistycznie przeżyтыми etapami, które pod względem stałości zjednoczenia nie osiągają jeszcze tego kresu. O etapach tych już była wzmianka. Na każdym jednak etapie chodzi o coraz lepsze poznanie siebie i Boga oraz wzra-

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 394–396.

stającą gotowość na oddanie się sobie, stąd Teresa posiłkuje się innymi metaforami. Stopień niższy od małżeństwa duchowego to duchowe zaręczyny (ZW 6,1,1). A jeszcze niższy to modlitwa zjednoczenia (zjednoczenie o wstępnych charakterze), zwana też przez świętą odwiedzinami (ZW 5,4,4)<sup>63</sup>. W tej ostatniej chodzi o modlitwę „całkowitego zjednoczenia duszy z wolą Boga”<sup>64</sup>. Teresa tak opisuje różnicę między tą modlitwą a jeszcze wcześniejszym etapem (modlitwą odpocznienia): „Zdaje się bowiem, że Bóg chce w ten sposób dać zrozumieć tej duszy, że skoro tyle razy z tak wielkim zaangażowaniem złożyła się w Jego ręce i z tak nieugiętą wolą ofiarowała Mu się cała, to niech przyjmie do wiadomości, że nie uczestniczy już w kierowaniu sobą” (ZW 5,5,2). Zaręczyny w stosunku do małżeństwa różnią się pewnością nawiedzeń ze strony Boga i stałością Jego obecności. Ten ostatni etap jest wypełnieniem obietnicy, jaką człowiek otrzymał w czasie zaręczyn, że nastanie moment, gdy Bóg już się nie będzie od człowieka oddalał (ZW 7,2,4)<sup>65</sup>.

Ojciec Maria Eugeniusz, mówiąc o dynamice rozwoju duchowego, stwierdza, że pogłębieniu ulega relacja Oblubieniec – oblubienica. Bóg daje się poznać człowiekowi coraz bardziej, oddając się mu. Bóg coraz więcej miłości wlewa w człowieka i coraz częściej go mistycznie nawiedza. Pojawia się męka nieposiadania Boga<sup>66</sup>. Pojawia się także pragnienie posiadania tej samej miłości, jaka jest w Bogu<sup>67</sup>.

Tenże autor dość precyzyjnie określa to przejście:

W małżeństwie duchowym zjednoczenie doskonałe nie jest już szczęśliwym przypadkiem – stało się faktem dokonanym, który odtąd narzuca się ze wszystkimi swoimi konsekwencjami. Chwilowe dotknięcie substancjalne zostało zastąpione przez substancjalną penetrację habitualnego zjednoczenia. Dusza zanurzona jest w Bogu jak gąbka w oceanie, i pozostaje we władaniu przeobrażającej miłości, która ją pochwyliła i prowadzi nieprzerwanie swoje dzieło<sup>68</sup>.

### Inne skutki

W stosunku do poprzednich okresów życia duchowego i mistycznego, ten ostatni jest zasadniczo pozbawiony ekstaz, które wynikają z trudności, jakich za-

<sup>63</sup> T. Álvarez, *Desposorio espiritual*, DSJT, s. 498; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 115n.

<sup>64</sup> A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior*, dz. cyt., s. 137.

<sup>65</sup> T. Álvarez, *Desposorio espiritual*, DSJT, s. 499–505; T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 144–145; A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior*, dz. cyt., s. 213n.

<sup>66</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 550–573.

<sup>67</sup> T. Álvarez, *Igualdad de amor*, DSJT, s. 800.

<sup>68</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 581–582.

znaje ciało podczas intensywnego kontaktu z Bogiem. Gdy ciało ulega wzmocnieniu, ekstazy prawie znikają, co wiąże się z tym, że umocnienie duchowe, jakiego zaznaje dusza, udziela się także ciału (ZW 7,3,12; 7,4,11). Sama Święta z biegiem czasu relatywizuje ich znaczenie<sup>69</sup>.

Stan zaręczyn duchowych obfitował w doświadczenia oschłości ducha: praktycznie są one obecne w całym tym okresie życia duchowego, a na etapie małżeństwa duchowego są one prawie nieobecne<sup>70</sup>.

Święta stwierdza, że na tym najwyższym etapie można przeżywać zaskakujący stan pewnego rozdwojenia, kiedy to część władz, które są nastawione ze swej natury na kontakt ze światem zewnętrznym, doświadcza czegoś z zewnątrz, będącego w wyraźnym kontraście do tego, czego człowiek doświadcza w swoim wnętrzu, czyli boskiej obecności dającej pokój i radość. Teresa ma świadomość paradoksalności tego stanu: „Czysm trudnym bowiem do zrozumienia jest to moje stwierdzenie, że występują trudy i udręki, a równocześnie dusza pozostaje w tym pokoju” (ZW 7,2,10; por. ZW 7,1,10–11). W konsekwencji, jeśli nawet w zewnętrznej sferze istnieje pewna zmienność, gdyż człowiek może odczuwać choćby fizyczne czy psychiczne cierpienie lub zmęczenie, tak – i tu mamy do czynienia z nowością tych mieszkań – w swoim wnętrzu człowiek zazwyczaj, podkreśla święta, zaznaje pokoju i cieszy się niezmaconą obecnością Boga (ZW 7,2,6; 7,3,10; 7,3,15; 7,4,1). Teresa zdaje sobie sprawę z tego, że jest to rzecz trudna do pojęcia, stąd zauważa, że rozumie tych, którym trudno w to uwierzyć (ZW 7,1,10; 7,2,10–11).

Małżeństwo duchowe jest przeżywane także na poziomie ciała. Teresa daje do zrozumienia, że teraz to nie bodźce zewnętrzne poruszają ludzkie ciało, wzbudzając konkretne uczucia, a następnie myślenie oraz prowadzą do określonych decyzji woli, lecz pierwszy impuls zawsze pochodzi od Boga. Oznacza to, że Bóg zarządza nawet sferą ludzkich pierwszych poruszeń zmysłowych (ZW 7,2,9). Święta pisze: „jednak nigdy, ani w pierwszym poruszeniu, wola nie odwraca się od tego, by wypełniała się w niej [wola] Boga” (SD 6,9).

Taka przemiana człowieka, gdy Bóg jest tym, który jako pierwszy daje impuls duchowi, a w drugiej kolejności ciału, nie powoduje zatury osobowości. Delgado pisze, że cechy charakteru i rys psychiczny mistyka pozostają zachowane, znika natomiast poządlliwość i egoizm. Nie jest to jakieś nowe wyobcowane „ja”, ale umocnione i nadprzyrodzone z odsłoniętą pełnią swoich możliwości<sup>71</sup>:

Może się wam wydawać, że w związku z tym ta dusza nie będzie już żyła w sobie, ale będzie tak bardzo zatopiona w Bogu, że nie będzie w stanie zajmować się

<sup>69</sup> T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 648, 650–651.

<sup>70</sup> T. Álvarez, *Sequedad/es en la vida espiritual*, DSJT, s. 1231–1233.

<sup>71</sup> J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila*, dz. cyt., s. 217.

czymkolwiek. – Otóż, wręcz przeciwnie, dużo bardziej niż przedtem angażuje się w to wszystko, co jest służbą Bogu, natomiast przy braku innych zajęć pozostaje sobie z owym przemiłym towarzystwem. I jeśli dusza nie zawodzi w tym Boga, On – moim zdaniem – nigdy jej nie zawiedzie, dając jej poznać w sposób tak bardzo rozpoznawalny swoją obecność (ZW 7,1,8).

Zrozumiałe jest, że to noszenie w sobie tej obecności Boga nie odbywa się w sposób tak absorbujący, to znaczy tak wyrazisty, jak ukazuje jej się ta obecność za tym pierwszym razem i później jeszcze kilka razy, gdy Bóg zechce uczynić jej ten przejaw swojej czułości. Gdyby to bowiem miało miejsce, niemożliwym byłoby zajęcie się czymkolwiek innym ani nawet dalsze życie pośród ludzi. Ale choć ta obecność Boga nie jest z tym, tak jasnym światłem, to jednak zawsze, gdy dusza zwróci się ku niej, znajduje się w tym Jego towarzystwie (ZW 7,1,9).

Wraz z rozwojem duchowym następuje coraz pełniejsze integrowanie człowieka na rzecz coraz większej otwartości na działanie Boga: dusza, duch i ciało harmonijnie przyjmują boskie działanie w sobie<sup>72</sup>. Tak więc na swój sposób do szczęścia zaznanego przez duszę dołącza i ciało. Teresa rozumie człowieka integralnie – jako jedność psychofizyczną (KMŻ 17,8).

Nie jest to jednak stan niezmaconego szczęścia, gdzie człowiek już nic nie robi, stąd czasem, choć rzadko, trzeba powracać do zwykłego wysiłku, polegającego na szukaniu obecności Boga, modlitwy myślniej i znoszeniu trudności wewnętrznych, jak choćby oschłości lub ekstazy (ZW 6,7,8)<sup>73</sup>.

### **Osoba zjednoczona z Bogiem włada całym stworzeniem**

Jedna wola z Bogiem przekłada się w nauczaniu Teresy na władztwo osoby zjednoczonej z Bogiem nad całym stworzeniem. Skoro Bóg jest Panem nieba i ziemi, to Jego oblubienica ma uczestnictwo w tym boskim panowaniu. Święta w *Dro-dze doskonałości* pisze do innych zakonnic:

I dlatego nie zdumiewajcie się, że tak usilnie nalegałam w tej książce na to, abyście zabiegały o tę wolność. Czyż nie jest czymś przepięknym, że biedna mniszka ze św. Józefa może dojść do władania całą ziemią i elementami przyrody? I to jak bardzo, skoro święci mogli czynić z nimi to, co chcieli, dzięki przychylności Boga! W przypadku świętego Marcina posłuszne mu były ogień i strumienie wód; a świętemu Franciszkowi nawet ptaki i ryby; i tak też innym świętym, którym dane było

---

<sup>72</sup> Por. o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 577–578; G. Castro, *Cuerpo*, DSJT, s. 476.

<sup>73</sup> T. Álvarez, *Sequedad/es en la vida espiritual*, DSJT, s. 1231–1233.

stać się do tego stopnia władcami wszystkich rzeczy tego świata, ponieważ wielce natrudzili się nad uznaniem jego znikomości i poddali się prawdziwie ze wszystkich swoich sił Temu, który jest jego Panem (DD 19,4).

Mimo takiego stopnia zjednoczenia z Bogiem, człowiek zawsze pozostaje wolny i istnieje możliwość wycofania się człowieka z tej więzi z Bogiem (ZW 7,2,9; 7,3,14; 7,4,3)<sup>74</sup>.

### **Podsumowanie – nie teologia, ale skutki działania Trójcy w człowieku**

Nowością mistyki terecjańskiej, zauważa Maximiliano Herráis, którą autorka dzieli się z czytelnikiem, nie są sformułowania teologiczne dotyczące Trójcy Świętej, gdyż te hiszpańska mistyczka zapożycza od teologów. Tak samo nie należy szukać żadnej nowości w kwestiach intelektualnego pogłębiania danych objawienia na temat życia wewnętrznego Boga. Tenże autor pisze:

[Teresa] ukazuje, jak przeżywa tajemnicę, która zaistniała między nią a Bogiem w Trójcy. Tym samym uświadamia nam, że Trójca nie jest jakąś „prawdą”: będąc niedosięzną, stanowi wyzwanie dla ludzkiego umysłu i jest „widzialnym” darem, który przemienia życie człowieka i otwiera ją na pełną realizację swojego powołania. Powołaniem tym jest otwartość na Boga [„*capaz*” *de Dios*] oraz prawdziwa i rzeczywista zdolność wejścia w samo życie Boga, bycia Bogiem przez uczestnictwo, to znaczy dzięki całkowicie darmowemu Bożemu darowi. Nowość doświadczenia trynitarnego mistyka polega na powiedzeniu nam, w jaki sposób Trójca wpływa na *bycie* osoby [podkreślenie M.H.], na jakie horyzonty je otwiera, w jakiej ziemi zanurza swe korzenie i jakie owoce przynosi<sup>75</sup>.

Podobnie M. Díez Presa zauważa, choć wyraża to w innych kategoriach, że zasługą Teresy jest ukazanie dynamizmu działania łaski uświęcającej w człowieku jako formy komunikowania się boskiego życia<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 335–336.

<sup>75</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 542–543; por. R. Cuartas Londoño, *La Trinidad. El Dios experimentado y vivido por Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 26n; G. Lafont, *Unión con Dios*, DM, s. 1707.

<sup>76</sup> Tego autora cytuje: R. Pascual Elías, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 19; R. Cuartas Londoño, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 510.

## 5. WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W OCZACH TERESY

### 5.1. DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE A ŚWIĘTOŚĆ

#### **Świętość to oddawanie swojej woli Bogu, a nie mistyka**

Teresa rozróżnia wyraźnie między mistycznym poznaniem boskich tajemnic, czy też doznawaniem Jego miłości, a faktyczną miłością do Niego – i ich ze sobą nie utożsamia. Oznacza to, że łaski mistyczne i świętość nie zawsze muszą iść w parze. Dla mistyczki z Ávila świętość to rzeczywiste, czyli w życiu codziennym jednocześnie woli człowieka z wolą Boga. Według świętej doskonałość polega: „na większym zdeterminowaniu się w pragnieniu zadowolenia we wszystkim Boga i staraniu się, na ile to możliwe, aby Go nie ranić, i błaganiu Go, aby nieustannie wzrastała cześć i chwała Jego Syna oraz rozwijał się Kościół katolicki”. I zaraz też dodaje słowa, które przy okazji jednoznacznie odróżniają sferę uczuć i innych doznań podczas modlitwy od sfery rzeczywistej miłości, czyli świętości: „Takie [jak te wymienione wcześniej] są oznaki tej miłości, i nie sądzicie, że ta sprawa polega na tym, aby nie myśleć o niczym innym, i że jeśli rozproszycie się odrobinę, wszystko będzie stracone” (ZW 4,1,7). Miłość taka musi się wyrażać w składaniu swojego życia w ofierze Bogu w życiu codziennym (ZW 6,2,6).

W doświadczeniu mistycznym sam Bóg łączy człowieka ze sobą, dając mu odczuć swoją miłość. Wywołuje to w człowieku odpowiedź miłości, gdyż taka jest natura dobra, którego się wówczas doświadcza, że nie sposób być wobec niego obojętnym. Jest to więc chwilowy boski akt w człowieku, do którego ten jedynie się dołącza. Co innego miłość faktyczna: ta przejawia się w życiu praktycznym, to znaczy w konkretnych wyborach i postawach: „Albowiem prawdziwe zjednoczenie może zostać bardzo dobrze osiągnięte – ze wsparciem naszego Pana – jeśli my dokładamy wszelkich starań dla pozyskania go, nie obstając przy naszej woli, ale mając ją związaną z tym, co jest wolą Boga” (ZW 5,3,3)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 275–276.

### **Rola miłości bliźniego**

Dla Teresy to istotne, aby faktyczna miłość przejawiała się w wyrzekaniu się własnej woli, aby przyjąć wolę Boga. To w tym przyjęciu woli Bożej, w tym zjednoczeniu z nią ujawnia się rzeczywista odpowiedź na Bożą miłość i to tu osiąga się realne zjednoczenie z Bogiem. Święta mówi o „nieobstawaniu przy woli własnej” oraz „o staniu się niewolnikami Boga” (ZW 5,3,3; 7,4,8). Jeśli się zmierza tą drogą, owocuje to wzrostem pragnień miłości, która jeszcze szybciej prowadzi do oddania swojej woli Bogu.

Do faktycznych wymiarów miłości Teresa na pierwszym miejscu zalicza miłość bliźniego. Poświęca temu sporo uwagi. To ona jest najpewniejszym znakiem prawdziwości łask mistycznych (por. DD 3,6):

Gdybyście zrozumiały, jak ważna jest dla nas ta cnota [miłość bliźniego], nie zajmowałybyście się niczym innym (ZW 5,3,10).

A jeśli zauważycie w tym [w miłości bliźniego] u siebie jakieś uchybienie, to choćbyście doświadczały uczuć pobożności i przejawów czułości Boga tak, że będzie wam się wydawało, że doszłyście tutaj, a nawet do jakiegoś niewielkiego zawieszenia władz w modlitwie uciszenia (kiedy to niektórym zaraz będzie się wydawało, że wszystko jest już zrobione), to uwierzcie mi, nie doszłyście do zjednoczenia, i prosicie naszego Pana, aby dał wam tę miłość bliźniego z całą doskonałością (ZW 5,3,12).

Najpewniejszym znakiem, jaki – moim zdaniem – istnieje co do tego, czy zachowujemy te dwie rzeczy [miłość Boga i bliźniego], jest dobre zachowywanie miłości bliźniego (ZW 5,3,8).

Teresa jednocześnie podaje powód, dla którego właśnie to kryterium jest tak ważne: miłość bliźniego jest możliwa, gdy się jest blisko Boga: „Uważam bowiem, że wskutek tego, iż skażona jest nasza natura, to nie zdołamy doskonale miłować bliźniego, jeśli ta miłość nie rodzi się z korzenia miłości Boga” (ZW 5,3,9).

Łaski mistyczne nie dają pewności, że faktyczna miłość między Bogiem a człowiekiem jest tak intensywna, gdyż nigdy nie mamy pewności, że są prawdziwe. To dlatego Teresa zjednoczenie z Bogiem sprowadza do wymiarów realnych i konkretnych, jak wspomniana miłość bliźniego, gdyż tylko tak można zmierzyć miłość do Boga. Mistyka niczego nie potwierdza i nie jest wyznacznikiem stopnia zjednoczenia. Dlatego też święta pisze, wartościując: „To jest zjednoczenie [w życiu codziennym wyrażone w miłości bliźniego], jakiego przez całe życie pragnęłam; to o nie zawsze proszę naszego Pana; i to ono jest tym, które jest najczystsze i najbezpieczniejsze” (ZW 5,3,5); „Pan patrzy nie tyle na wielkość naszych dzieł, ile na miłość, z jaką są one wykonywane” (ZW 7.4,15)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> T. Álvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, dz. cyt., s. 133–138.

W związku z powyższymi rozważaniami Teresa wprowadza termin „zjednoczenie odczuwalne” (*uni6n regalada*). Jest ono r6zne od zjednoczenia faktycznego, kt6re polega na wypełnianiu woli Boga i mi6łoci bliźniego. To faktyczne zjednoczenie Teresa określa jako „nieodczuwalne” (*uni6n non reglada*)<sup>3</sup>. Pisz:

Ot6ż nie, siostry, nie t6dy droga. Pan chce od nas dzieł. I chce, abyś ty, jeśli widzisz chorą siostrę, kt6rej mozesz przynieść jakąś ulgę, w og6le nie przejmowała się utratą tych pobożnych odczuć i okazała jej współczucie. A jeśli ona odczuwa jakiś ból, niech boli i ciebie. I jeśli zajdzie taka potrzeba, to odmów sobie, aby ona zjadła równieź twoją porcję, nie tyle ze względu na tę osobę, ile dlatego, że wiesz, iż tw6j Pan tego chce. To jest prawdziwe zjednoczenie z Jego wolą (ZW 5,3,11).

Jak zauważa Aniano Álvarez, zjednoczenie „nieodczuwalne” jest podstawą zjednoczenia „odczuwalnego”. Oznacza to, że bez faktycznego zjednoczenia woli w życiu praktycznym B6g nie da mistycznej łaski odczucia zjednoczenia z Nim<sup>4</sup>.

### **Nie ma pewności co do autentyczności łask mistycznych, wi6c kryteria zewn6trzne są waźne**

W przytoczonym cytacie (ZW 5,3,5) Teresa wspomina o bezpieczeństwie drogi prowadzącej do Boga. Wiąże się to z tym, że nigdy nie mamy pewności, iż jest od Boga to, czego mistycznie doświadczamy. Święta nie uznaje tej drogi za całkiem bezpieczną, gdyż nie mamy obiektywnego i niezawodnego kryterium, aby wiedzieć, kt6re z tych doświadczeń są od Boga. Ponadto mogą dawać złudne przeświadczenie, że są wyrazem świętości mistyka. Inaczej natomiast jest z praktykowaniem mi6łoci bliźniego, szukaniem woli Bożej kaźdego dnia, pokorą, zapomnieniem o sobie itp. Są to obiektywne wyrazy mi6łoci Boga, a przez to i bezpieczne formy słuźenia Mu, kt6re z bezwzględną pewnością prowadzą do zjednoczenia z Nim. Przeciwnie: ten, kto za miarę świętości uznaje tylko stopień zaznawanych mistycznie uczuć, moźe się sam oszukać:

Zakończę, mówiac raz jeszcze, że te właśnie cnoty [pokora, umartwienie mi6łoci właśnej i posłuszeństwo] są tymi, kt6re ja pragnę, abyście praktykowały – córki moje – i tymi, o kt6re macie zabiegać. Wystrzegajcie się odczuwania udręki z powodu nie-doświadczenia smak6w. Jest to rzecz niepewna, a mogłoby być i tak, że u innych osób będą one od Boga, a u was – za dopuszczeniem tego przez Jego Majestat – iluzją demona, i że on was oszuka, jak uczynił to z innymi osobami. Po co chcecie słuźyć Panu w rzeczy tak wątpliwej, gdy macie rzecz tak bardzo bezpieczną, kt6rą moźecie Mu słuźyć? Kt6ż kaźe wam wikłać się w tamte niebezpieczeństwa? (DD 18,9).

---

<sup>3</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 275–276.

<sup>4</sup> A. Álvarez-Suárez, *Castillo interior*, dz. cyt., s. 145.

### Świętość bez mistyki

W związku z powyższymi rozważaniami, można postawić pytanie: czy mistyka potwierdza świętość mistyka? Specyfiką doktryny hiszpańskiej mistyczki jest to, iż jej autorka, kreśląc drogę życia duchowego, prawie w całości nawiązuje do własnego doświadczenia. Dlatego można zauważyć na podstawie jej życia pewną równoległość stopnia miłości do Boga, czyli faktycznego zjednoczenia, do stopnia doświadczeń mistycznych. W dużym skrócie możemy powiedzieć, że doświadczenie mistyczne w jej przypadku jest potwierdzeniem stopnia wierności Bogu, czyli tego, na ile Teresa oddała Mu swoją wolę. Niemniej, w kwestii równoległości łask mistycznych i stopnia świętości – jako powszechnej zasady, święta jest bardzo powściągliwa i dróg tych ze sobą nie utożsamia: „Istnieje wiele osób świętych, które nigdy nie poznały, czym jest otrzymanie choćby jednego z owych darów; a także są inne osoby, które je otrzymują, a świętymi nie są” (ZW 6,9,16). Nigdy nie stwierdza, że ekstaza jest konieczna do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem, a tym bardziej świętości, choć doświadczenie to bardzo ceni i uznaje jego wielki wpływ na postępowanie w życiu duchowym<sup>5</sup>.

Ojciec Maria Eugeniusz przytacza stwierdzenie Teresy, że doświadczenie mistyczne jest skrótem w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Cytuje on Teresę, która używa określenia „skrót” (ZW 5,3,4). Hiszpańska mistyczka pisze, że droga mistyczna to droga skrócona, którą Bóg niekoniecznie musi się posłużyć, aby zjednoczyć ludzką wolę z boską. Stąd mistyka nie jest uprzywilejowanym sposobem, dzięki któremu najszybciej człowiek zjednoczy się z Bogiem, gdyż o tym zjednoczeniu decyduje Bóg: „Pan jednak jest władny ubogacać dusze wieloma drogami i doprowadzić je nimi do tych mieszkań, zamiast tym skrótem, o którym była mowa” (ZW 5,3,4)<sup>6</sup>.

Ojciec Eugeniusz, referując poglądy Teresy i tych, którzy o nich piszą, przytacza rozróżnienie przez nich wprowadzone, jakimi są wspomniane *unión regala-da* oraz *unión non reglada*. Nie akceptuje on tego rozróżnienia, gdyż rozdzielanie tych dwóch stanów w pismach Teresy fałszuje jedność piątego rozdziału *Zamku wewnętrznego*, gdzie święta o tym wspomina<sup>7</sup>.

Ojciec Maria Eugeniusz pisze o wyjątkowości mistycznej łaski zjednoczenia, przeznaczonej dla nielicznych wybranych. Według Teresy – pisze: „łaska mistyczna jest drogą skróconą. Poza nią istnieje droga zwyczajna, otwarta dla wszystkich dusz”. Jak zauważa ten sam autor, skutki tej skróconej drogi są szcze-

<sup>5</sup> T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 655–657; Por. T. Álvarez, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, dz. cyt., s. 10.

<sup>6</sup> Por. także Adolfo de la Madre de Dios, *Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa*, dz. cyt., s. 602–603.

<sup>7</sup> O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 187–188.

gólnie pożądane. Pyta on: jak osiągnąć te skutki bez łaski mistycznej? I tu przywołuje wypowiedź Teresy, która porównuje obydwie drogi, stwierdzając, że droga bez mistyki jest trudniejsza i wymaga większej pracy:

Ale musicie to sobie jasno uświadomić – córki – że konieczne jest, aby i tutaj [na drodze bez łask mistycznych] ta larwa obumarła, i to bardziej na wasz koszt. W tamtym [na drodze łask mistycznych] bowiem do uśmiercenia jej wielce dopomaga to chwilowe znalezienie się w całkiem nowym życiu [zaznając mistycznej łaski zjednoczenia]. W tym [nie zaznając tej mistycznej łaski] zaś potrzebne jest, abyśmy – żyjąc tym życiem – same ją uśmierciły. Wyznam wam, że będzie to wymagało od was dużo więcej trudu, ale ma to swoją wartość. I dlatego większa będzie nagroda, jeśli wyjdziecie z tego zwycięsko. A nie ma powodu, aby wątpić, że jest to możliwe, byleby tylko było to rzeczywiście zjednoczenie z wolą Boga (ZW 5,3,5).

Czyli jest to oparte na faktycznej miłości Boga, wyrażonej przez cnoty. Dla Teresy najpewniejszym znakiem prawdziwości faktycznego zjednoczenia, oprócz miłości bliźniego, jest pokora, zapomnienie o sobie, czystość sumienia (DD 18,7).

W tym miejscu warto dopowiedzieć, że w przypadku Teresy mistyka pozwala jej odczuć i zobaczyć to, jak dojrzała miłością do Boga. Ponadto mistyka ułatwia jej proces jednoczenia, gdyż go intensyfikuje. W życiu świętej istnieje jedność między obydwoma rodzajami zjednoczenia, ale ona sama wprowadza rozróżnienie, z którym ojciec Eugeniusz polemizuje. Jest ono jednak teologicznie i praktycznie użyteczne – choć w życiu Teresy nie funkcjonuje, to może funkcjonować w życiu wielu innych osób i dlatego Teresa uczy, jak należy podejść do jednego i drugiego rodzaju zjednoczenia i które należy bardziej cenić.

### **Mistyka dla słabszych**

Teresa w swojej doktrynie odróżnia stronę fenomenalną, czyli łaski mistyczne łącznie z mistycznymi zaręczynami i małżeństwem duchowym, od stopnia faktycznego zjednoczenia z Bogiem. Teresa wręcz stwierdza, że łaski mistyczne są dodatkiem dla niektórych i to zazwyczaj tych słabszych, aby się nie wycofali z powodu czekających ich trudów (DD 17,2–3; 17,6; ZW 3,1,9; 7,4,4).

Ucząc przełożone wspólnot, na co powinny zwracać uwagę w duchowym prowadzeniu sióstr oraz które z nich powinny cenić najbardziej, święta z Ávila jednoznacznie opowiada się za kryterium, jakim jest posiadanie cnót, a nie nadzwyczajnych łask mistycznych:

I niech przeorysza nie sądzi, że siostra, która doświadcza tym podobnych rzeczy [mistycznych łask], jest ze względu na nie lepsza od innych sióstr. Pan bowiem prowadzi każdą duszę tak, jak widzi, że jest to potrzebne. [...] Jednak czasami Bóg prowadzi

tą drogą te, które są słabsze. I dlatego nie ma w tym podstaw do tego, aby przeorysza mogła zaaprobować to lub potępić, a jedynie powinna zwracać uwagę na cnoty i na to, która z większym umartwieniem i pokorą, i czystością sumienia służy naszemu Panu. Taka siostra bowiem będzie największą świętą, jakkolwiek tu na ziemi niewiele można wiedzieć o tym z absolutnym poczuciem pewności, dopóki prawdziwy Sędzia nie odda każdej to, na co ona zasługuje. Tam będziemy zdumione, widząc, jak odmiennym jest Jego osąd od tego, co tu na ziemi możemy zrozumieć (ZW 6,8,10)<sup>8</sup>.

## 5.2. PO CO MISTYKA?

### Mistyka to wielki dar

Dla świętej karmelitanki mistyka jest czymś bardzo dobrym, bo darem od Boga w celu osiągnięcia świętości, choć ta bez mistyki jest osiągalna<sup>9</sup>. Pobudza ona do kochania Boga, oczyszcza oraz wpływa na umocnienie cnót teologalnych (por. KMŻ 20,1). Nie należy się jej bać i nie należy ulegać lękom, jakie dominowały w epoce Teresy. Święta wyraźnie występuje przeciw tym obawom<sup>10</sup>. Niemniej konieczna jest ostrożność i rozwaga w tych kwestiach.

Czy Teresa pozwala pragnąć łask mistycznych? Żadną miarą. Nie oznacza to, że Teresa daru tego nie ceni, wręcz przeciwnie, gdyż jest to cieszenie się Bogiem już teraz, a przecież taki jest cel naszego życia (ZW 6,8,1). Teresa przestrzega przed pragnieniem nadzwyczajnych łask. Podaje przy tym różne argumenty na rzecz tego, że nie należy o nie zabiegać (ZW 6,9,14–15)<sup>11</sup>. Jednym z nich jest to, że łatwo w tym wypadku samego siebie oszukać (DD 18,9; ZW 6,9,16)<sup>12</sup>.

### Nie wywoływać łask mistycznych

Co więcej, święta zaleca unikać takich postaw, które by miały wywołać doświadczenie mistyczne. Teresa rozumie przez to pozostawianie władz pustymi i beczynnymi, aby sam Bóg je wypełnił sobą. Dla Teresy jest to błędna droga,

<sup>8</sup> Całość zagadnienia skrótowo rozpatruje M.M. del Blanco, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 474–475.

<sup>9</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 932–933; M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ., s. 1436.

<sup>10</sup> C. García, *Caridad*, DSJT, s. 279; T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, DSJT, s. 682–683; T. Álvarez, *Éxtasis*, DSJT, s. 655–657; T. Álvarez, *Apariciones*, DSJT, s. 107; M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 374n, 380n.

<sup>11</sup> M.M. del Blanco, *Locuciones*, DSJT, s. 932–933; M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1435–1436.

<sup>12</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 544–549.

gdyż Bóg nigdy nie jest zobowiązany zacząć się nam mistycznie udzielać. Każdy bezwzględnie powinien przyjmować Boga, tak jak On sam nam się aktualnie daje. Nasza natura zawsze się domaga zmiękania do Boga drogą znaków materialnych, spośród których człowieczeństwo Chrystusa jest znakiem szczególnym i uprzywilejowanym, którego nie wolno pomijać. Niczego więcej nie potrzeba.

### **Brak pokory w szukaniu mistyki**

Bóg ceni przede wszystkim pokorę, co polega na akceptacji tej drogi, którą On sam człowiekowi przygotował (DD 17,7; ZW 6,9,15). Teresa wielce sobie ceni bezinteresowną miłość do Boga (ZW 6,9,17–18)<sup>13</sup>. Dlatego też ci, którzy się domagają tych łask dla siebie, raczej myślą o sobie aniżeli o bezinteresownym służeniu Bogu.

### **Bez mistyki więcej zasług**

Droga bez tych łask jest bardziej zasługująca przed Bogiem (DD 17,4). Co to za sztuka być męczennikiem, gdy mistycznie się Boga zaznało? Po jednym z doświadczeń mistycznych Teresa pisze:

Jakież wówczas mogą stanąć przed nią [duszą] katusze, których przejście dla jej Pana nie byłoby dla niej rozkoszą? Widzi jasno, że męczennicy, przechodząc przez katusze, nie dokonali niczego ze swojej strony, gdyż dusza wie dobrze, że wytrwałość w nich przychodzi z innej strony (KMŻ 16,4).

Mystyk, owszem ma łatwiej, bo już teraz choćby trochę widzi i smakuje, do jakiej nagrody Bóg go wzywa. Ale to nie oznacza, że więcej kocha w życiu codziennym. Otrzymał dużą, wyjątkową pomoc, z której sprawiedliwie będzie rozliczony. Święta ma świadomość, że trud duchowy osoby pozbawionej tego typu przeżyć może być o wiele większy, aby trwać w wypełnianiu woli Boga, stąd i zasługa takiej osoby może być też o wiele większa:

Te inne osoby, które nie otrzymują smaków [darów mistycznych], podchodzą do tego z pokorą, podejrzewając, że jest tak z ich winy, i zawsze z troską o to, aby iść nieustannie naprzód. [...] A tymczasem zapewne znajdują się – prawdopodobnie – dużo bardziej z przodu, ponieważ łyż – nawet jeśli są dobre – nie wszystkie są doskonałe; w pokorze i umartwieniu, i oswobodzeniu, i innych cnotach zawsze jest większe bezpieczeństwo. Nie ma się też czego obawiać, ani że nie będzie wam dane dotrzeć do doskonałości jak tamtym, wielce kontemplatywnym (DD 17,4).

---

<sup>13</sup> M.M. del Blanco, *Visiones*, dz. cyt., s. 1436–1437.

### **Mystyk ma większe trudy**

Znając z doświadczenia obydwie drogi, gdyż 39 lat żyła bez tego typu łask nadzwyczajnych, Teresa zna różnicę między nimi. Ci, których Bóg prowadzi drogą mistyki, mają trudniejsze zadania do podjęcia:

Ja znam zmagania jednych i drugich. I wiem dobrze, że czymś nie do zniesienia są trudy, jakimi Bóg obdarowuje dusze kontemplatywne; a są one tego rodzaju, że jeśli nie dałby im owego pożywienia w postaci smaków Boga, nie dałoby się ich ścierpieć (DD 18,1).

Uważam za całkowicie pewne, że Bóg daje im [mystykom] je [trudy] znacznie większe [...] I dlatego niewielu widziałam kontemplatywnych, u których nie widziałabym zapału i zdeterminowania na uczestniczenie w cierpieniach Jezusa. A pierwszą rzeczą, którą Pan czyni, jeśli są oni słabi, jest wzbudzenie w nich zapału i uczynienie ich takimi, że nie będą już obawiali się trudów (DD 18,2).

Przypuszczam, że te, które Pan prowadzi drogą życia aktywnego na modlitwie, myślą sobie – na skutek tej krótkiej chwili, w której widzą tamte siostry obdarowane przejawami bliskości Boga – że w ich życiu nie ma nic więcej, jak tylko to, co one widzą. Otóż ja mówię, że prawdopodobnie nie byłybyście w stanie ścierpieć ani jednego dnia z tych, które one przeżywają (DD 18,3; por. ZW 6,2,8; 7,4,10).

### **Po co mistyka?**

Uogólniając, można powiedzieć, iż według świętej Hiszpanki powód otrzymywania doświadczeń mistycznych jest taki, że służą one jako zachęta, uzdalniają człowieka do większego zaangażowania wyrażonego w życiu konkretnym. W pewnym sensie Teresa rozumie mistykę utylitarnie: mistyka jest po to, aby być wiernym miłości Boga na tej drodze, jaką On człowiekowi konkretnie wyznaczył: „Och, a kiedy dusza powróci już całkiem do siebie, to jakież pozostaje w niej uczucie zażenowania i jakże przeogromne pragnienia zaangażowania się na rzecz Boga na wszelkie możliwe sposoby, jakimi On zechce się nią posłużyć!” (ZW 6,4,15). Daje siłę człowiekowi do podjęcia się jeszcze większych trudów, aniżeli gdyby takich darów nie otrzymywał. Nie oznacza to jednak, że mistyk ma większą zasługę w oczach Boga. Dzięki niezwykłym doświadczeniom mistyk jest w stanie podjąć się niezmiernie trudnych zadań, jak to było w przypadku Teresy. To nie oznacza, że przez to będzie Boga bardziej kochał, chociaż sam zaznaje tego, co przed zwykłym człowiekiem zasłonięte. Mistyka nie jest dana człowiekowi dla jego własnej przyjemności, ale aby jeszcze doskonalej naśladować Chrystusa:

Albowiem Jego Majestat nie może uczynić nam większego daru niż obdarowanie nas życiem, które będzie naśladowaniem tego życia, jakim żył Jego Syn, tak bardzo

przez Niego umiłowany. I dlatego uważam za pewne, że te dary są dla umocnienia naszej słabości – jak powiedziałam o tym kilkakrotnie – abyśmy były w stanie naśladować Go w całkowitym poddaniu się woli Ojca w bolesnych doświadczeniach (ZW 7,4,4)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Herráis, *Dios*, dz. cyt., s. 551; M.M. del Blanco, *Visiones*, DSTJ, s. 1432–1433; R. Pascual Elías, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 116–118.

## 6. NATURA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

### 6.1. NATURA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W RAMACH CHRZEŚCIJAŃSTWA

W celu lepszego wyeksponowania specyfiki terezańskiej doktryny w omawianej przez nas kwestii, przedstawię ją na szerszym polu, jaki stanowi teologii mistyki. Głównym punktem odniesienia w tym wypadku jest *Teologia komunii z Bogiem*, napisana przez Jerzego Gogolę, oraz *Mistyczny świat ducha*, opracowany przez Stanisława Urbańskiego<sup>1</sup>.

#### **Życie duchowe**

Aby zrozumieć, czym jest mistyka, należy najpierw przyjrzeć się zwykłej chrześcijańskiej drodze do świętości czy też zjednoczenia z Bogiem, bo te dwa terminy oznaczają to samo. Powołanie chrześcijanina do świętości jest poprzedzone (nie w sensie czasowym) powszechną czy też ontyczną świętością, wynikającą z faktu bycia stworzeniem Bożym, które w oczach Boga jest dobre i na Boży obraz<sup>2</sup>. Na tej postaci świętości jest nabudowana druga jej postać, zwana świętością moralną. Świętość ta, w przeciwieństwie do pierwszej, winna być przez człowieka osiągnięta.

Świętość moralna zaczyna się wyłaniać, gdy chrześcijanin, naśladowując Chrystusa, żyje wiarą, nadzieją i miłością, korzystając ze wszystkich środków dostępnych w Kościele katolickim, jak sakramenty, Pismo Święte, modlitwa itp. Jest to droga nawiązywania osobistej relacji z Bogiem, opartej przede wszystkim na miłości, gdzie wzrost w miłości oznacza postęp w stopniu zjednoczenia z Bogiem. Droga ta charakteryzuje się tym, że doświadczenie Boga ma charakter pośred-

---

<sup>1</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, Kraków 2022; St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.

<sup>2</sup> Por. M. Tatar, *Ontyczna duchowość stworzenia w perspektywie „Laudato si”*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice „Laudato si”*, red. A. Wysoczek, Warszawa 2016, s. 62–70; M. Tatar, *Structure of man in the biblical act of Creation*, „Analecta Cracoviensia” 2012, nr 44, s. 191n.

ni, bo zapodmiotowiony w wierze. Bóg przez swoją łaskę jednoczy człowieka z sobą, poddając go coraz pełniejszemu działaniu Ducha Świętego. Stopień odczuwania zjednoczenia się z Bogiem nie przekracza progu wiary<sup>3</sup>. Droga ta jest sama w sobie kompletna i wystarczająca. Z pewnością można mówić tu o jakimś doświadczeniu Boga i Chrystusa, gdyż, jak to zauważa Gogola, do tego jest powołany każdy chrześcijanin<sup>4</sup>.

Jednak na drodze do świętości są i tacy, którzy próg wiary przekraczają z racji powołania, jakim ich obdarza Bóg. Jak pisze tenże autor, poznanie Boga, a w szczególności Chrystusa: „przechodzi od prostego poznania wiary aż do doświadczenia wyższego stopnia – poznania mistycznego”<sup>5</sup>. Co godne podkreślenia:

Mistykę [poznanie mistyczne] należy wiązać ze szczególnego rodzaju poznaniem Misterium Chrystusa lub po prostu *znajomością Chrystusa* (Ef 4,13). Nie chodzi tu jednak o studium Pisma Świętego. Chodzi o poznanie doświadczone, które płynie z osobistego zjednoczenia przez miłość z Chrystusem<sup>6</sup>.

Tak więc mistyka byłaby wiedzą o misterium Chrystusa lub znajomością Chrystusa, nabytą dzięki szczególnemu zjednoczeniu z Nim, mocą Ducha Świętego<sup>7</sup>.

Jak zauważa Gogola, na tej drodze łaski mistyczne są „normalne i zwyczajne, ale nie częste i niekonieczne”<sup>8</sup>. Z kolei Urbański w doświadczeniu mistycznym nie akcentuje konieczności osobistego zjednoczenia z Chrystusem, tylko z Bogiem: „Mistyka – głębokie życie duchowe, prowadzące do zjednoczenia z Bogiem, doświadczenia obecności Boga we własnym wnętrzu”<sup>9</sup>.

Między zwykłą drogą a tą mistyczną istnieje pewna różnica:

W przypadku mistyka na pewnym etapie duchowej drogi pojawia się doświadczenie Boga lub Jego działania. „Moment” ten możemy umownie nazwać „progiem mistyki” lub „progiem kontemplacji mistycznej”. O ile do tego momentu człowiek sam podejmował inicjatywę w prowadzeniu życia duchowego, odtąd doświadcza Bożego prowadzenia po drodze do zjednoczenia z Nim<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> L. Borriello, *Experiencia mística*, DM, s. 693–695.

<sup>4</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 379–380. W innych terminach zagadnienie rozpatruje M.M. del Blanco (*Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 473).

<sup>5</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 380.

<sup>6</sup> Tamże, s. 398; por. B. Jiménez Duque, *La oración, lugar privilegiado para la experiencia*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dz. cyt., s. 966.

<sup>7</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 399; L. Borriello, *Del «Misterion» a la mística*, w: *Mística en diálogo*, dz. cyt., s. 47–48.

<sup>8</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 413.

<sup>9</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s.182.

<sup>10</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 414.

Chodzi w tym wypadku o doświadczenie bierności na modlitwie. Jak wiemy, Teresa przez prawie cztery dekady życia zmierzała do Boga drogą zwyczajną. Jednak na mocy decyzji Boga po tak wielu latach rozpoczął się w jej życiu okres mistyczny.

### Życie mistyczne

Pojawienie się doświadczeń mistycznych czy też poznania mistycznego powoduje, że ludzka egzystencja uzyskuje nową jakość: staje się życiem mistycznym. Tomás Álvarez pisze, że życie mistyczne to: „proces jednoczenia się z Bogiem wraz z doświadczaniem tej jedności przez człowieka”<sup>11</sup>. Innymi słowy, jest to droga do świętości, ale charakteryzująca się tym, że Bóg pozwala człowiekowi doświadczać tego, jak się z Bogiem jednoczy. Urbański stwierdza, że w mistic „jest możliwe uzyskanie bezpośredniego dostępu do samej istoty Boga i możliwość trwania w głębokim poczuciu Jego obecności”<sup>12</sup>. Mistyka jest więc związana ze szczególną formą doświadczenia Boga lub Chrystusa<sup>13</sup>.

Jerzy Gogola doprecyzowuje, w jakich aspektach może dokonywać się to szczególne doświadczenie, przedstawiając jego ogólną charakterystykę:

Mistyka jako gałąź duchowej wiedzy zawsze była ściśle związana ze zjednoczeniem z Bogiem w Chrystusie mocą Ducha Świętego. U jednych autorów przeważać będzie sam fakt zjednoczenia, u innych skutki tego zjednoczenia w postaci coraz większej wolności od złego i coraz większej zdolności do naśladowania Boga w Jego miłości, u jeszcze innych poznanie Bożych tajemnic.

Jak podkreśla Gogola: „Zauważmy, że to są właśnie podstawowe wymiary duchowego rozwoju chrześcijanina lub mówiąc prościej – wymiary świętości”<sup>14</sup>.

Luigi Borriello dodaje, że mistyka owocuje wzrostem świadomości tajemnic wiary chrześcijańskiej. Przytacza on definicję życia mistycznego autorstwa Jeana Vincenta Bainvela, podkreślając fakt odczuwania jednoczenia się z Bogiem: „świadome życie łaski doświadczalnie poznane” (*vida de gracia hecha consciente, conocida experimentalmente*). Sam Bainvel tak wyjaśnia swoją definicję życia mistycznego. Dzięki mistic:

jakby Bóg uczynił duszy mistycznej nowy zmysł, dzięki któremu dusza ma świadomość życia w Bogu i życia Boga w duszy. Ta świadomość podlega rozwojowi wraz

<sup>11</sup> T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, DSJT, s. 679–680.

<sup>12</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 180.

<sup>13</sup> Tamże, s. 182–183.

<sup>14</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 384. Por. B. Jiménez Duque, *La experiencia mística de santa Teresa*, „Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela” 1982, vol. 27, nr 3–4, s. 200n; por. St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 182–183.

z rozwojem życia mistycznego. Zaczyna się od odczucia [*sentimiento*] obecności Bożej czy też miłosnego dotknięcia Boga w duszy, aż do boskiego połączenia ze wszystkimi naszymi nadprzyrodzonymi aktami i jedności [*uni6n*] (przypadł6ciowej, choć bezpośredniej) pomiędy Bogiem i nami, pomiędy Jego substancją i naszą, wlewającą w nas boskie życie i działanie oraz nasze życie i działanie w Niego. Skutkuje to jednoczesnym poznaniem i mił6cią, czasami z przewagą poznania, a czasami z przewagą mił6ci<sup>15</sup>.

Baldomero Jiménez Duque wypowiada się w podobnym tonie, kładąc akcent na upodabnianie się do Chrystusa. Mistyka to: „Uchrystusowanie [*cris-tifi-caci6n*], stawanie się podobnym do Chrystusa, będcie odczuwaniem Chrystusa [*cris-topatía*], stanem odczuwania Boga, z większą lub mniejszą intensywnością i czystością, według wolnego wyboru Bożego oraz indywidualnych ludzkich dyspozycji”<sup>16</sup> Stąd dla tego autora życie chrześcijańskie samo w sobie ostatecznie powinno prowadzić każdego do mistyki, czyli owego doświadczenia Chrystusa, a w Nim Boga. Dokonuje się to z różną intensywnością, której szczytowym stopniem są wielcy mistycy<sup>17</sup>.

Odnosząc to do naszej świętej, można powiedzieć, że jej proces jednoczenia się z Bogiem charakteryzuje się doświadczeniem potęgowania się poczucia jednoczenia się z Bogiem, upodobnienia się do Chrystusa oraz coraz pełniejszego poznania Bożych tajemnic. Jest więc wieloaspektowy – bardzo bogaty.

Jak zaznacza Borriello, są dwa ogólne typy doświadczalnego poznania: jeden bezpośredni, drugi pośredni, choć obydwie są darmo dane od Boga. Pośredni jest zwykłą drogą przemierzaną przez chrześcijan życia według Ducha Świętego – to droga wiary. Natomiast pierwszy, czyli mistyczny, to poznanie bezpośrednie. Jest ono pewnym sposobem bycia udzielanym przez Boga, komu On zechce, nie licząc się z regułami logicznymi i chronologicznymi. Tu sam Bóg kształtuje ludzkie życie według własnego planu. W obydwu przypadkach konieczna jest współpraca człowieka z łaską. W przypadku doświadczenia mistycznego ważny jest element bierny, gdy to sam Bóg działa w człowieku w sferze jego odczuwania. Tak zatem w przypadku życia mistycznego mamy do czynienia z wyakcentowaniem takich elementów, jak świadome i bezpośrednie doświadczenie miłosnego poznania Boga o charakterze biernym, jednoczącym wolę ludzką z boską.

Różnica między zwykłym chrześcijaninem a mistykiem przejawia się przede wszystkim co do stopnia przeżywania jedności z Bogiem. Mistyczne doświadczenie wnosi coś nowego w życie duchowe chrześcijanina. Jak zauważa Juan Manuel Morilla Delgado:

---

<sup>15</sup> L. Borriello, *Experiencia mística*, DM, s. 694. Por. J.V. Bainvel, *Introduction*, w: A. Pou-lain, *Des Grâces d'Oraison: Traité de Théologie Mystique*, Paris 1922, III,2.

<sup>16</sup> B. Jiménez Duque, *La experiencia mística de santa Teresa*, dz. cyt., s. 204.

<sup>17</sup> Tamże, s. 205.

Między [zwykłym] życiem chrześcijańskim a tym mistycznym nie istnieje żadna różnica *jakościowa*, lecz jedynie *modalna*; wspólną cechą ich obu jest zjednoczenie z Chrystusem [...] Różnica dotyczy natomiast intensywności, czyli stopnia zjednoczenia, które rozwija się z dynamiką właściwą cnotom teologalnym wlanym<sup>18</sup>.

Znając obydwa te sposoby życia, Teresa nie przecenia mistyki i zachowuje wobec niej dystans, gdyż ta nie jest jeszcze gwarantem świętości. Niemniej mistyk, jako obdarzony intensywniejszym doświadczeniem bliskości Boga, jest w stanie obiektywnie więcej ofiarować Bogu, gdyż potrafi więcej cierpieć, co siłą rzeczy wymusza na nim większy wysiłek życia cnotami teologalnymi i przekłada się na większą intensywność relacji z Bogiem. Nie oznacza to, że subiektywnie wnosi większy wkład.

### **Cechy doświadczenia (poznania) mistycznego**

Podstawą zaistnienia życia mistycznego, czyli szczególnego rodzaju poznania Chrystusa (i Boga), jest pojawienie się doświadczenia mistycznego. Jakie są cechy tego specyficznego poznania? Gogoła wymienia:

Istnieją chwile krótkie i niezaplanowane przez mistyka, kiedy bez własnego starania o nie wchodzi w bezpośredni kontakt z nieskończoną Dobrocią. To bezpośrednie uchwycenie obecności Boga (raz bolesne, raz słodkie, czasami jedno i drugie występuje jednocześnie) jest niewymowne. Poznanie, jakie się z tego rodzi, jest poznanie ogólnym, ubogim w szczegóły. Poznanie mistyczne posiada swoje bogactwo uczuciowe o niezwyklej wewnętrznej sile, jawi się jako bezdyskusyjna i narzucona oczywistość. Tu ma swoje źródło specyficzny język symboli<sup>19</sup>.

Innymi słowy, to doświadczenie jedności przekracza pośredniość poznania opartego na wierze, gdyż dla mistyka staje się ono doświadczeniem bezpośrednim. Niemniej nie ma tu szczególnego przyrostu wiedzy. Natomiast jest wielki wzrost w sferze uczuć.

Na tle poznania w oparciu jedynie o wiarę w przypadku mistyki można mówić o nowej jakości poznania Boga: „Na czym owa nowość polega? Ze strony Boga jest to działanie bez pośrednictwa pojęć i obrazów, można powiedzieć działanie «bezpośrednie». Ze strony człowieka mamy do czynienia z doświadczeniem bierności<sup>20</sup>. Prowadzi to do wyraźnej różnicy między poznaniem w oparciu jedynie o wiarę a poznaniem mistycznym. Staje się ono poznaniem z doświadcze-

---

<sup>18</sup> J.M. Morilla Delgado, *Mistyka św. Teresy z Ávila*, dz. cyt., s. 32.

<sup>19</sup> J. Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 389.

<sup>20</sup> Tamże, s. 388.

nia, które ma pewne znamiona oglądania, smakowania tego, co wcześniej było dostępne jedynie w wierze: „Mistyk w odróżnieniu od innych chrześcijan doświadcza w sobie niewypowiedzianej rzeczywistości łaski. W tym leży radykalna różnica między nimi, jak również między poznaniem mistycznym, które jest *cognitio experimentalis de Deo*, a poznaniem za pośrednictwem pojęć”<sup>21</sup>. Stanisław Urbański ujmuje to tak:

Doświadczalne poznanie Boga określane jest zatem jako proste, intuicyjne oglądanie i doświadczanie Jego (Boga) obecności oraz działania we wnętrzu osoby ludzkiej. [...] Ale poznanie intelektu nie polega już wyłącznie na procesie dyskursywnym. Polega ono na bezpośrednim oglądzie prawdy Bożej, który zostaje intelektowi udzielony w sposób nadprzyrodzony<sup>22</sup>.

Jeśli poznanie oparte na wierze wymaga wysiłku ze strony człowieka, tak w przypadku mistyka ten jest tylko odbiorcą nowej wiedzy. Gogola stwierdza: „Doświadczenie mistyczne jest «pewną wiedzą» (choćby «jakby nie wiedząc»); doświadczenie mistyczne jest wiedzą nabywaną przez uleganie pewnej inicjatywie, obecności, działaniu”<sup>23</sup>. Wszystkie te cechy spotykamy w doświadczeniach mistycznych i to w formie ekstremalnej. Jest i bezpośredniość, i brak formy, i bierność.

Oprócz wspomnianych bezpośredniości i bierności Gogola podaje inne cechy doświadczenia mistycznego:

idea całościowości, dominacja poznania intuitywnego, obecność „momentów wyjątkowych”, tendencja do przechodzenia od „doświadczeń mistycznych” do „stanu mistycznego”. [...] *Całościowy ogląd rzeczywistości*. Poszczególne fragmenty integrują się w obraz całościowy. Obejmuje on wymiar ontologiczny, duchowy, psychologiczny, cielesny. O ile człowiek „zwyczajny” widzi wszystko oddzielnie, mistyk wszystko scala, jednoczy, widzi nawet syntezę elementów opozycyjnych. [...] *Dominacja poznania intuicyjnego*. Poznanie intuitywne znajduje się na przeciwległym krańcu od abstrakcyjnego, pojęciowego. Jego cechą jest bezpośredniość, prostota, usiłująca zacierać różnice między podmiotem a przedmiotem, wymiarem wewnętrznym i zewnętrznym. [...] *Tendencja do przechodzenia od „zdarzeń mistycznych” do „stanu mistycznego”*. Prawdziwa mistyka nie zatrzymuje się na przejściowych doznaniach, dąży do osiągnięcia stanu, który w jakiś sposób przekracza granice czasu i doczesności. Nowy stan pociąga za sobą posiadanie nowej mądrości<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 391.

<sup>22</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 180.

<sup>23</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 391.

<sup>24</sup> Tamże, s. 391–239.

Analizując ten aspekt w życiu mistycznym Teresy, można zauważyć, iż występują wszystkie te cechy: ujmuje ona całą rzeczywistość, widząc ją w Bogu; poznaje Boga jako jedyną prawdę; dzięki temu poznaniu ma całościowy i intuicyjny wgląd w Boże tajemnice oraz sens stworzenia; ma trudność z oddaniem poznawanych prawd; coraz intensywniej żyje rzeczywistością boską, ciesząc się stałą obecnością Trójcy i Chrystusa, jednocześnie doświadczając swojej wobec Nich bytowej odrębności.

### **Kontemplacja – powód powstania doświadczenia mistycznego**

Co jest powodem pojawienia się doświadczenia mistycznego? Chodzi o dar od Boga, jakim jest kontemplacja wlna, zwana także, za Dionizym Areopagitą, teologią mistyczną. Sama kontemplacja jest światłem i miłością, jakim Bóg oświeca tych, którzy Go oglądają w wizji uszczęśliwiającej. Jak pisze Jan od Krzyża, jest ona sama w sobie słodka i jasna: to miłosne udzielanie się Boga, powodujące Jego poznanie i rozpalenie miłością. To znaczy, jest przyjemna, zawiera szczegółowe poznanie i jest powiązana z miłością (*Noc ciemna* II,12,3). Tak przynajmniej dzieje się podczas oglądania Boga po śmierci. Inaczej jest w przypadku zaznawania jej przez nieoczyszczonego człowieka w tym życiu. Wtedy staje się ona bolesna, gdyż oczyszcza, i ciemna, bo usuwa dotychczasowe niedoskonałe rozumienie Boga (*Noc ciemna* II,12,4). Jan od Krzyża tak ją określa:

Nazywa dusza tę ciemną kontemplację tajemniczą. I słusznie, bo jak mówiliśmy jest to teologia mistyczna, którą teologowie nazywają mądrością ukrytą. Wiedza ta, jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość. Udzielanie to dokonuje się w ukryciu i wśród ciemności, bez udziału rozumu i innych władz. Ponieważ więc wiedzę tę osiągają nie władze duszy, lecz jedynie Duch Święty wlewa ją i rozrządza w duszy, jak to mówi oblubienica w *Pieśni nad Pieśniami*, i dusza sama nie może zrozumieć jak to się dzieje, przeto określa ją tu jako tajemniczą (*Noc ciemna* II,17,2)<sup>25</sup>.

Gogoła dodaje, powołując się na Jana od Krzyża:

Noc ciemna jest drogą do zjednoczenia z Bogiem. Wynika stąd, że i kontemplacja wlna jest drogą do zjednoczenia (zob. *Noc ciemna* I,8,1). Kontemplacja wlna jest przyczyną nocy (zob. NC II,3,3); daje poznanie Boga, ale jest to poznanie w znaczeniu biblijnym, czyli angażujące całego człowieka. Zasadą tego poznania jest wiara, która pozwala człowiekowi miłować Boga, „nie pojmując Go”<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 395.

<sup>26</sup> Tamże, s. 395.

Tak opisane doświadczenie jest doświadczeniem mistycznym. Jeśli jest obecne w życiu człowieka, w intensywnej formie rozwija się w postaci życia mistycznego. Kontemplacja w różnych swych przejawach raz jest ciemna i bolesna, raz słodka i pouczająca. Zawsze jednak oczyszcza, oświeca, umacnia i jednoczy. Za każdym razem jest ona wyrazem miłosnej bliskości Boga, prowadzącej do lepszego poznania Chrystusa, aby się z Nim zjednoczyć – pisze Gogola<sup>27</sup>. Jan od Krzyża doprecyzowuje:

W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją do doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najzbawienniejsze skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosego zjednoczenia z Bogiem (*Noc ciemna* II,5,1).

Jeśli kontemplacja w ujęciu Jana od Krzyża jest zazwyczaj ciemna i boleśnie oczyszczająca, tak w przypadku mistyki Teresy mamy do czynienia z innym jej obliczem. Teresa mówi o smakach duchowych, które nie mają charakteru bolesnego, tylko oznaczają pewną formę rozkoszy duchowej. To samo miłosne udzielanie się Boga w przypadku Teresy jest przeżywane tak, jak to opisuje w stopniach modlitwy, poczynszy od czwartych mieszkań. Kontemplacja ma charakter coraz to bardziej intensywnego odczuwania miłości Boga, dotykającego coraz pełniej całego człowieka przy coraz większym stopniu bierności. Jej najwyższym stopniem jest zjednoczenie woli ludzkiej z boską przy utożsamieniu swojego życia z życiem Chrystusa. Urbański, pisząc o kontemplacji, stwierdza:

jest mistycznym doświadczeniem bezpośredniej obecności Boga, głębokim poznaniem Jego natury i świętości [...] Następuje zjednoczenie duszy z Bogiem dokonujące się za pośrednictwem miłującego poznania... [...] Następuje zjednoczenie umysłu i woli mistyka z Bogiem w akcie czystej miłości<sup>28</sup>.

W przypadku Teresy widzimy wyraźnie, że nie tylko wola się wydoskonalała w miłości, ale i rozum zyskuje coraz głębsze otwarcie na Boże tajemnice. Aspekt bolesny i ciemny kontemplacji jest zdecydowanie mniej obecny.

Angela Merriman posługuje się terminem „stan mistyczny”, który, sądzą, można utożsamić z kontemplacją bierną. Autorka ta za stany mistyczne uznaje „stałe [*habitual*] doświadczenie Bożej obecności poprzez miłosne poznanie”. Utożsamia się je z wyższymi stanami modlitwy. Mają one charakter jednoczący z Bogiem, a ich najwyższą formą jest stałe zjednoczenie z Bogiem. Wcześniej

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 397–398.

<sup>28</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 182, 136.

stany drogi duchowej to fazy ascetyczne, gdzie człowiek jest aktywny. W stanach mistycznych mamy do czynienia z modlitwą bierną, prowadzoną przez samego Ducha Świętego. Stopień bierności w stanach mistycznych wzrasta wraz z rozwojem życia mistycznego.

Według tej samej autorki, w przypadku Teresy stany mistyczne zaczynają się już w czwartych mieszkaniach, czyli wraz z pojawieniem się modlitwy mistycznej. (U Jana od Krzyża pierwsze stany mistyczne pojawiają się wraz z pierwszą bierną nocą zmysłów). Ostatecznym stanem mistycznym jest pełne zintegrowanie woli ludzkiej z boską, czemu towarzyszy głębokie doświadczenie miłości Bożej. Może ono mieć różne stopnie intensywności. Jak pisze święta Teresa o ostatnim etapie życia mistycznego: „Ale choć ta obecność Boga nie jest tym, tak jasnym światłem [jak to było wcześniej doświadczone], to jednak zawsze, gdy dusza zwróci się ku niej, znajduje się w tym Jego towarzystwie” (ZW 7,1,9)<sup>29</sup>.

Urbański przypomina, że na ostatecznym etapie życia duchowego przemianie ulega nie tylko ludzka wola, ale wszystkie ludzkie władze. Autor ten pisze: „Na skutek doskonałego «przebóstwienia» władze człowieka stają się niejako «władzami Boskimi», co oznacza, że działają w płaszczyźnie nadprzyrodzonej na sposób boski”<sup>30</sup>. Nic zatem dziwnego, że i rozum zaczyna się doskonalić w poznawaniu Boga, czego wyrazem jest ostatnia przytoczona wypowiedź hiszpańskiej świętej.

Do powyższych wypowiedzi warto dodać i tę sformułowaną przez Salvadora Ros, nawiązującą do kontemplacji. Wypowiedź ta wyjaśnia znaczenie terminu „teologia mistyczna”, użytego przez Teresę cztery razy. Teresa posługuje się tutaj terminem funkcjonującym w jej epoce, zaczerpniętym z pism Dionizego Areopagity. W pismach Teresy sam termin „teologia mistyczna”, jak pisze Salvador Ros: „nie oznacza studium mistyki w ramach teologii, lecz samo doświadczenie mistyczne, czyli poznanie otrzymane z racji przeżywania zjednoczenia z Bogiem i Jego działania w tym zjednoczeniu. Jest to synonim ukrytej mądrości lub kontemplacji wlanej”<sup>31</sup>. Tak więc – pisze Ros – doświadczenie mistyczne, w oparciu o powyższe wypowiedzi analizujące doktrynę terecjańską to poznanie czy też zaznawanie tego, co boskie (*conocimiento „teopatico”*). Poznanie tego typu należy przeciwstawić dyskursywnemu poznaniu czy też zrozumieniu intelektualnemu, dokonującemu się w ramach nauk teologicznych na rzecz bezpośredniego smakowania lub doznawania lub odczuwania<sup>32</sup>. Teresa nie używa terminu „doświadczenie mistyczne”, gdyż w jej czasie termin ten nie istniał<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> A. Merriman, *Estado místico*, DM, s. 663.

<sup>30</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 136.

<sup>31</sup> S. Ros García, *Mística teología*, DSJT, s. 971.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 971.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 971–972.

W doświadczeniu mistycznym – pisze Salvador Ros: „poznaje się nie przez obiektywny przekaz pochodzący z zewnątrz, tylko dzięki przeżyciu i doznaniu tego przekazu w swoim wnętrzu. Doświadczenie [mistyczne] nie jest doświadczeniem z tej racji, że jest zmysłowe, jak to się zwykło myśleć od czasów empiryzmu, tylko jest doświadczeniem z racji swej intuicyjności. Tak jak to ma miejsce w przypadku oczywistości [*claro de consciencia*], gdy otwiera się widzialny obszar na to, co jest obok” (por. KMŻ 10,1)<sup>34</sup>. Ponownie zaakcentowano tu wzrost świadomości, który towarzyszy mistryce i odróżnia ją od poznania pośredniego, opartego na samej wierze. Doskonale tę różnicę wyraża Teresa, podkreślając swoje zdziwienie, jak wielka jest różnica między wiarą a oglądaniem.

Jak można zauważyć, terminy takie jak: mistyka, życie mistyczne, doświadczenie mistyczne, stany mistyczne, kontemplacja bierna (włana) używane przez różnych autorów są bliskoznaczne. Zasadniczo chodzi o bezpośredni miłosny wpływ Boga na człowieka w celu jednoczenia go z Sobą. Podczas tego Bożego działania człowiek jest bierny i odczuwa wprost ten wpływ, czy to w formie bolesnej, czy to w formie jasnej, ale zawsze ogólnej. Wpływ ten jest łaską daną niektórym. W doktrynie Teresy wpływ ten jest odzwierciedlony w stopniach modlitwy biernej. Wywołuje on u świętej wieloraką gamę doznań, ale zazwyczaj ma charakter smakowity (*gustos*)<sup>35</sup> i miłosny, pomnażający proste, intuicyjne poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej.

### Fenomeny mistyczne

Potocznie mistykę kojarzy się ze zjawiskami nadzwyczajnymi. W ramach teologii duchowości, owszem, bierze się je pod uwagę, ale nie posiadają one kluczowego znaczenia. Fenomeny mogą mieć trojaki źródło: Boga, szatana lub samą naturę<sup>36</sup>. Jak pisze Gogola: „Zjawiska nadzwyczajne są czymś innym niż życie mistyczne, niż akty mistyczne i doświadczenie mistyczne. Mogą towarzyszyć doświadczeniu mistycznemu i kontemplacji włanej, ale nie muszą i wcale mistyka danej osoby na tym nie traci”. Przy czym tenże autor rozróżnia między zjawiskami nadzwyczajnymi a fenomenami mistycznymi:

Z fenomenami mistycznymi mamy do czynienia tylko i wyłącznie w kontekście autentycznego życia mistycznego<sup>37</sup>.

Zjawiska/fenomeny mistyczne mogą być określone jako wydarzenia przekraczające zwyczajne życie chrześcijańskie, będące udziałem niektórych wierzących, którzy

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 974–977; L. Borriello, *Experiencia mística*, DM, s. 697–698.

<sup>35</sup> T. Álvarez, *Contentos*, DSJT, s. 419–420.

<sup>36</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 401.

<sup>37</sup> Tamże, s. 400.

uświadamiają sobie bezpośrednie działanie Boga w ich życiu duchowym; jako szczególne formy bezpośredniego oddziaływania Boga na człowieka, które prowadzą do wyraźnego poznania spraw Bożych za pomocą wrażeń zmysłowych lub za pomocą oświecenia umysłu<sup>38</sup>.

W podobnym tonie wypowiada się Urbański, stwierdzając, że choć nadzwyczajne zjawiska mistyczne nie należą do istoty mistyki, „to jednak są jej nieodłącznym elementem”<sup>39</sup>. Pogląd ten wydaje się powszechny wśród teologów.

Gogola wyróżnia dwa typy zjawisk nadzwyczajnych:

Chciałbym tu zwrócić uwagę na dwa zupełnie odmienne sposoby występowania nadzwyczajnych zjawisk. Jedno klasyczne i, powiedzmy, typowe; drugie nietypowe. Klasyczne podejście uwzględnia postępowanie w zjednoczeniu z Bogiem, widząc na pewnym jego etapie możliwość także fenomenów o charakterze nadzwyczajnym – przykładem jest tu św. Teresa od Jezusa. Ale studium życia mistycznego świętych karmelitańskich, i nie tylko, każe uwzględnić także inną możliwość. Nadzwyczajne fenomeny mogą się pojawić w życiu osoby, która dopiero wkracza na drogę świętości, już w wieku dziecięcym. I taka kolej rzeczy ma miejsce w przypadku Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, ale również bł. Kandydy od Eucharystii czy św. Faustyny Kowalskiej<sup>40</sup>.

Do drugiej grupy, czyli do nadzwyczajnych fenomenów, także należą charyzmaty: rozeznawania duchów, prorocki lub inne. Oznacza to, że nie są one wliczane do fenomenów mistycznych.

Podobne stanowisko co do relacji między mistyką a fenomenami mistycznymi wyraża Angela Merriman. Fenomeny towarzyszą stanom mistycznym, ale są czymś innym od stanów mistycznych. Istota stanów mistycznych polega na doświadczeniu miłosnego jednoczenia z Bogiem. Gdy człowiek osiąga najwyższy stan mistyczny, jak habitualna pełna zgodność z wolą Boga, wówczas fenomeny pojawiają się rzadko<sup>41</sup>. W ten typ myślenia wpisuje się Mauricio Martín del Blanco. Także on rozróżnia między stopniami modlitwy mistycznej a fenomenami mistycznymi<sup>42</sup>.

W życiu świętej Teresy fenomeny mistyczne możemy zauważyć w wielkiej obfitości – pisze Tomás Álvarez. Stwierdza on: „pod nazwą «fenomenów mistycznych» rozumiemy całą serię dodatkowych manifestacji życia mistycznego świętej Teresy wyraźnie różnych od właściwego życia mistycznego”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 400.

<sup>39</sup> St. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, dz. cyt., s. 151.

<sup>40</sup> J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 401.

<sup>41</sup> A. Merriman, *Estado místico*, DM, s. 663.

<sup>42</sup> M.M. del Blanco, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 371.

<sup>43</sup> T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, DSJT, s. 679–680.

Álvarez doprecyzowuje znaczenie terminów „fenomen mistyczny” i „mystyczny”, stwierdzając:

To, co mistyczne, jest, jak to wynika z samego terminu, tajemnicze i ukryte, to znaczy jest czymś więcej aniżeli tym, co wydarza się w sferze empirii zmysłowej, jakkolwiek możliwym do doświadczenia w sferze świadomościowej osoby. Natomiast fenomen mistyczny, czy też to, co fenomenalne, także idąc po linii znaczenia samego terminu, jest manifestacją lub tym, co się manifestuje. Łącząc te dwa ekstrema „fenomeny + mistyczne”, mówimy o manifestacjach tego, co „ukryte” i głębokie. Manifestacje te czasami towarzyszą życiu mistycznemu i czasami nie tylko to życie manifestują, ale także je intensyfikują w mistyku, który tych fenomenów doświadcza<sup>44</sup>.

Można tu dopowiedzieć, że tym, co głębokie, jest proces jednoczenia się z Bogiem pod wpływem łaski, polegający na coraz głębszym otwieraniu się na Jego miłość na wzór Chrystusa lub samo działanie łaski.

Fenomeny mistyczne charakteryzują się tym, że w sposób wyraźny i znaczący ujawniają to, co ukryte. Można by powiedzieć, że mają w sobie coś spektakularnego. John Malley stwierdza, że fenomeny te mogą wyrażać się w sferze cielesnej oraz w sferze duchowej. Mistyk ma świadomość, że jest to bezpośrednie działanie Boga. Przykładem fenomenów cielesnych są lewitacja lub stygmaty, a fenomenem duchowym jest ekstaza. Tenże autor, idąc za św. Janem od Krzyża, stwierdza, że w innych przypadkach fenomeny mistyczne charakteryzują się szczególną formą komunikacji Boga człowiekowi. Jan od Krzyża, przywołany przez Malleya, mówi w tym wypadku o wizjach, mowach (lokucjach), objawieniach (poznawanie nowych rzeczy) i uczuciach duchowych. Jan od Krzyża pisze: „Wreszcie to, co przyjmuje [dusza] na sposób innych, pozostałych zmysłów [duchowych], jak odczucie słodkiej woni duchowej, smaku i rozkoszy duchowej, a czego dusza może kosztować w sposób nadprzyrodzony, nazywamy *uczuciami duchowymi*” (*Droga na Górę Karmel* II,23,3)<sup>45</sup>.

W życiu Teresy fenomeny mistyczne ujawniają się w przeróżnych postaciach: wizje wyobrażeniowe lub intelektualne, mowy zmysłowe, wyobrażeniowe i intelektualne, prorocтва, ekstazy, mistyczne rany miłości, poznanie tajemnic Bożych itp. Są to „dary Boże” czy też „łaski Boże” (*mercedes de Dios*) – jak je określa święta. Stanowią one istotny komponent życia mistycznego świętej w ostatnich 28 latach życia. Są one częste. Oprócz nich można wyróżnić także te rzadsze: dotknięcia miłości, lewitacja, bilokacja itp.<sup>46</sup> Teresa przedstawia całą gamę fenomenów mistycznych w *Sprawozdaniach duchowych* (np. nr 5). W jej nauczaniu

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 679–680; L. Borriello, *Experiencia mística*, DM, s. 686n.

<sup>45</sup> J. Malley, *Fenómenos místicos*, DM, s. 716–717.

<sup>46</sup> Por. T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, DSJT, s. 680–682.

ich zadaniem jest intensyfikacja procesu jednoczenia się z Bogiem. Są one jedynie dodatkiem do niego, potęgując stopień przeżywania tego procesu.

Jak można zaobserwować w przypadku świętej z Ávila, ta – będąc u szczytu swojej drogi mistycznej – z rzadka zaznaje ekstazy i oschłości. Nie można jednak powiedzieć, że fenomeny mistyczne całkowicie w jej życiu ustają, choć ich intensywność wyraźnie się zmniejsza, natomiast zaznawanie miłosego zjednoczenia z Bogiem staje się stałe i wyraźne. Wraz z rozwojem modlitwy mistycznej zmieniają się fenomeny mistyczne. Dla przykładu rany miłości, ekstazy, wzloty ducha są typowe dla stanu narzeczeństwa duchowego. Wcześniej się nie pojawiają, a na etapie małżeństwa duchowego są sporadyczne. Jednak pod koniec życia Teresa mówi o wizjach Trójcy Świętej oraz człowieczeństwa Chrystusa, a te przecież są klasyfikowane jako fenomeny mistyczne.

W jej przypadku podział na doświadczenie mistyczne i fenomeny mistyczne jest raczej sztuczny. Wizje ułatwiają jej zjednoczenie z Bogiem, a kiedy je osiąga, wizje się wydoskonalają, ale nie ustają. Lepiej zatem mówić w jej przypadku o coraz pełniejszym poznaniu tajemnic nadprzyrodzonych i wzroście stopnia zjednoczenia przeżywanego mistycznie. Skoro życie mistyczne jest antycypacją przyszłego życia, to zarówno doznania woli, jak i wzrost w poznaniu Boga i Jego tajemnic jest właściwym kierunkiem przybliżania się do tego, co ma nadejść po śmierci. Trudno więc oddzielić jej życie mistyczne od fenomenów mistycznych. Wprawdzie, jak zauważa Mauricio Martín del Blanco, fenomeny mistyczne w doświadczeniu mistycznym mają znaczenie pomocnicze i drugorzędne, jednak w przypadku Teresy jest inaczej, gdyż odgrywają decydującą rolę w jej życiu. Oprócz innych funkcji, „służą, aby kodyfikować i mierzyć proces jej życia mistycznego”<sup>47</sup>. Mówiąc inaczej, dzięki fenomenom mistycznym święta wie, na jakim etapie rozwoju życia mistycznego się znajduje.

### **Doświadczenie mistyczne czy fenomen?**

Do jakiej kategorii zjawisk mistycznych zaliczyć stany, które opisuje Teresa, jak rodzą się w niej na skutek pewnych doświadczeń i fenomenów mistycznych? Ona sama wydaje się ich nie klasyfikować, a jedynie mówić, że są one efektami pewnych nadzwyczajnych łask. Święta wspomina o swoich intensywnie zaznaczanych pragnieniach i uczuciach: pragnienie oglądania Boga, nieobrażania Go – choćby przez najmniejsze rzeczy, wypełniania tylko woli Bożej, dbania o honor Boga, pragnienie zbawienia wszystkich ludzi, cierpienia z powodu obrażania Boga przez innych, niechęci do tego wszystkiego, co nie jest Bogiem, pragnienie cierpienia dla Boga, zaznawanie głębokiej pokory i dogłębnego zawstydzenia

<sup>47</sup> M.M. del Blanco, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 472.

z racji popełnionych wcześniej grzechów itp. Jak możemy zauważyć, wczytując się w relacje świętej mistyczki, uczucia te i pragnienia w swojej najintensywniejszej formie nie powstają w niej wskutek medytacji. Rodzą się one biernie w jej głębi i czasami są tak intensywne, że święta nie potrafi dalej egzystować. Bez wątplenia można ich powstanie przypisać samemu Bogu, działającemu w ukryciu we wnętrzu Teresy. Są one przejawami mistycznego zaznawania bliskości Boga. Z pewnością pogłębiają one jej oczyszczenie i wyrażają przekształcanie jej miłości, upodabniając do miłości, jaka jest w Chrystusie.

Jeśli odwołamy się do wcześniejszych definicji, gdzie fenomen mistyczny ma coś w sobie spektakularnego i raczej chwilowego, a doświadczenie mistyczne to coś habitualnego (stałego) i wynikającego z doświadczenia miłości Boga, prowadzącej ku zjednoczeniu woli, to wspomniane pragnienia i uczucia wydaje się łatwiej zakwalifikować do kategorii doświadczeń mistycznych czy też stanów mistycznych. W tym kierunku też zmierza myślenie świętego Jana od Krzyża, który przykładowo intensywne doświadczenie własnej grzeszności przypisuje kontemplacji biernej. Stąd najwłaściwszą kategorią, jak sądzę, byłoby zaliczenie ich do stanów mistycznych. Są zatem owocem kontemplacji – pozostawania w Bożym świetle, które i oczyszcza, i rozpala miłością.

### **Podsumowanie**

Podsumowując powyższe analizy, można dojść do wniosku, że istnieje jakaś liczba mistyków, którzy nie zaznają żadnego fenomenu mistycznego lub zaznają ich sporadycznie, a jednak intensywnie doświadczają jedności z Bogiem (Chrystusem), żyjąc Jego pragnieniami czy też odczuciami wynikłymi z Jego bliskości, które sam Bóg przez miłość wlewa w ich dusze. Stąd przejawami życia mistycznego są także wszelkie doznania wspomniane wyżej, których Teresa biernie zaznaje w postaci pragnień i uczuć.

W przypadku Teresy doświadczenie mistyczne kształtujące jej życie mistyczne prowadzi, owszem, do przemiany w Chrystusa, do jednoczenia się z Nim, gdyż taki jest cel życia wiarą. Niemniej nie jest analizowane doświadczanie tylko i wyłącznie coraz głębszym wchodzeniem w Jego misterium. Oprócz funkcji wprowadzającej w doświadczanie Chrystusa mistyka spełnia jeszcze inne zadanie – jest antycypacją przyszłego przebywania z Bogiem i oglądania Go „twarzą w twarz”, stąd i obecność wizji (i mów) w życiu Teresy. Wizje te nie ustają, gdyż obecność Trójcy i człowieczeństwa Chrystusa stale jej towarzyszą, choć nie aż tak intensywnie, jak na początku siódmych mieszkań. Nie jest to tylko odczuwanie Boga na poziomie woli, ale i napełnianie umysłu Teresy obrazem Boga wraz ze zmartwychwstałym człowieczeństwem Chrystusa. Nie jest to jeszcze pełne oglądanie, a jedynie jego przedsmak, dlatego Teresa nie mówi o ustaniu wizji

w jej życiu mistycznym, lecz o ich sublimacji do jeszcze wyższego poziomu wizji intelektualnych. Oznacza to, że w jej przypadku fenomeny mistyczne nie kończą się wraz z osiągnięciem szczytu życia mistycznego, tylko ulegają udoskonaleniu. Dlatego mistyka terezańska nie rozgrywa się jedynie na płaszczyźnie wtapiania się w misterium Chrystusa i jednoczenia się z Nim, ale jest także przedsiönkiem oglądania Boga<sup>48</sup>.

To przygotowanie do oglądania Boga obejmuje także i pozostałe sfery człowieka. Pamięć Teresy jest skoncentrowana na służbie Bożej w całkowitym zapomnieniu o sobie. Sfera zmysłowa jest poruszana od wewnątrz, a nie – jak wcześniej – bodźcami ze świata zewnętrznego. Teresa wyraźnie doświadcza boskiego oddziaływania, które wydobywa się z centrum jej duszy, a następnie obejmuje całego człowieka.

W kwestii powiązania fenomenów mistycznych z doświadczeniem mistycznym w życiu naszej świętej warto zacytować największego znawcę tematu – Tomása Álvareza: „Dla Teresy prawdopodobnie nie byłoby możliwe opowiedzenie o swoim życiu mistycznym, gdyby nie było naznaczone cała skalą fenomenów mistycznych, które ona określa jako « łaski Pańskie »”. Umieszcza je „w porządku łaski czy też łask mistycznych”<sup>49</sup>.

Dlatego też mistyka i mistyczna doktryna świętej z Ávila to przeżywanie już teraz, to znaczy w ciele, tego, co będzie miało miejsce po śmierci. Nie jest więc li tylko jednoczeniem się z Chrystusem, ale kosztowaniem przyszłej pełni przez całego człowieka. To dlatego fenomeny nie znikają w mistycznym życiu Teresy, tylko stają się coraz bardziej doskonałe.

### Inne przejawy życia mistycznego

Oprócz wspomnianych cech doświadczenia mistycznego, teolodzy wymieniają dodatkowo inne cechy: darmowość, posłuszeństwo oraz ortodoksja. Są one konsekwencją tego, że ten sam Bóg jest obecny równocześnie w objawieniu chrześcijańskim, w strukturach Kościoła oraz w mistyku. Gdyby mistyk nie pragnął posłuszeństwa Kościołowi oraz nie byłby wierny doktrynie chrześcijańskiej, wtedy mielibyśmy do czynienia ze sprzecznością w działaniu samego Boga, gdyż Bóg wymagałby czegoś innego, niż nakazuje w porządku wiary. Zaistnienie takiej sprzeczności jest symptomem braku autentycznego życia mistycznego.

Są i tacy, jak na przykład Luigi Borriello, którzy, wychodząc od natury życia mistycznego, stwierdzają, że mistyk nie może być świadomym (dobrowolnym) grzesznikiem, skoro jest tym, kto jednoczy swoją wolę z wolą Boga, poznając

---

<sup>48</sup> Por. Giovanna della Croce, *Peculiaridades de la mística teresiana*, dz. cyt., s. 475–477.

<sup>49</sup> T. Álvarez, *Fenómenos místicos*, DSJT, s. 680.

Boga przez miłość. Ponadto mistyka, będąc udzielaniem się samego Boga, musi owocować tym, że mistyk dzieli się swoją miłością z innymi, gdyż taka jest właśnie natura miłości boskiej<sup>50</sup>. Z tym wszystkim mamy do czynienia w życiu mistycznym świętej z Ávila i to w sposób bardzo wyraźny. Jest ona heroicznie posłuszna swoim przełożonym, boi się najmniejszego przejawu nieortodoksji w swoich wypowiedziach, jest gotowa bronić każdego elementu doktryny Kościoła, oddając za niego życie, nie pragnie umrzeć, lecz żyć jak najdłużej, aby zbawić choć jedną osobę.

## 6.2. MISTYCZNE DOŚWIADCZENIE TEREZJAŃSKIE NA TLE INNYCH KONCEPCJI DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Jednym z zadań, jakie sobie postawiłem, pochylając się nad mistyką świętej Teresy od Jezusa, jest skonfrontowanie jej doktryny z filozofią mistyki, szukającą istoty czy też natury doświadczenia mistycznego. Jako punkt odniesienia służy w tym wypadku bogate opracowanie Krzysztofa Stachewicza, wydane w dwóch tomach: *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości – Filozofia doświadczenia mistycznego* – tom pierwszy oraz *Człowiek wobec doświadczenia mistycznego* – tom drugi<sup>51</sup>. Autor w swojej pracy poszukuje istoty doświadczenia mistycznego jako takiego, stąd jest to bardziej rozległe spojrzenie aniżeli dotychczasowe, gdyż wykracza poza ramy mistyki nie tylko katolickiej, ale i chrześcijańskiej. Tym samym przenosimy się w ogólniejszy obszar filozoficznych badań nad mistyką każdego typu, które wspomniany autor włącza w swoje analizy: człowieka religijnie zaangażowanego, agnostyka, ateisty czy też szamana. Doświadczenie mistyczne w ujęciu Stachewicza jest rozumiane bardzo szeroko, gdyż wstępnie definiuje je jako punktowe, krótkotrwałe, bierne, niespodziewane doświadczenie Fundamentu wszystkiego<sup>52</sup>. Fundament, jak to widać w opracowaniu Stachewicza, to Rzeczywistość ostateczna, która niekoniecznie musi się pokrywać z tym, co Teresa rozumie jako Boga. Może nim być *arché*, Jednia, bezosobowy absolut<sup>53</sup>. W tym miejscu warto przypomnieć, że dla Teresy mistyka to nie tylko chwilowe doświadczenie Boga (Fundamentu), ale z biegiem czasu ewoluuje ona w kierunku

---

<sup>50</sup> L. Borriello, *Experiencia mística*, DM, s. 696.

<sup>51</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1: *Filozofia doświadczenia mistycznego*, Poznań 2019; t. 2: *Człowiek wobec doświadczenia mistycznego*, Poznań 2020.

<sup>52</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 16n, 225.

<sup>53</sup> Tamże, s. 14n.

stałego doświadczenia obecności Boga. Stąd też w tym kontekście doświadczenie terecjańskie jest szersze aniżeli to, jak je rozumie Stachewicz.

Wnioski, do jakich dochodzi Stachewicz, w tym rozdziale są analizowane w konfrontacji z nauczaniem i doświadczeniem terecjańskim. Celem tego porównania jest wskazanie tych obszarów, gdzie doktryna terecjańska nie potwierdza wyników badań zaprezentowanych przez Stachewicza, będących pod wieloma aspektami odzwierciedleniem przemyśleń innych badaczy, zgłębiających naturę doświadczenia mistycznego. Pytanie, na które staram się odpowiedzieć w poniższej konfrontacji, można by sformułować w następujący sposób: czy doświadczenie mistyczne w ujęciu świętej Teresy od Jezusa jest zbieżne z jego rozumieniem wypracowanym przez filozofię mistyki? Płaszczyzną porównania jest natura doświadczenia mistycznego, a więc doświadczenie to jest analizowane pod względem charakteru poznania, jakie osiąga, jego treści i efektów.

### **Racjonalność mistyki terecjańskiej**

Pierwsza kwestia, którą chcę poruszyć, choć już omówiona, ale w aktualnym kontekście warta przypomnienia, dotyczy statusu wiedzy mistycznej w nauczaniu Teresy. Dla świętej Hiszpanki nie jest ona jedyną prawdziwą wiedzą na temat Boga, oderwaną od innych dróg poznania prawdy, tylko współistniejącą z innymi obszarami jej zdobywania. Stąd mistyk nie jest tym, kto wie lepiej, ale wie ostrzej. Przedmiot jego poznania jest ten sam, co innych wierzących, ale on dodatkowo tę prawdę jeszcze odczuwa. To dlatego Teresa wyraża swoje zdziwienie, jak wielka istnieje różnica między uwierzeniem w coś a zobaczeniem tego.

Mistyka terecjańska posiada wiele elementów racjonalnych. Nie jest wiedzą co do swych treści ani ezoteryczną (tajemną dla wybranych), ani ukazującą rzeczy całkowicie nieznanne. Jest bezpośrednim uobecnieniem tego, co każdy wierny poznaje przez wiarę. Zatem nie w treści należy szukać jej nowości, tylko w bezpośredniości, czyli oglądaniu i smakowaniu, pokonując wszelkie ograniczenia związane z ułomnością ludzkiego rozumu w zdobywaniu prawdy.

W stosunku do prawdy teologicznej wiedza mistyczna daje harmonijny i całościowy obraz prawd wiary, wskazując na to, co najważniejsze, a nie wykoncypowane przez teologa zafascynowanego daną ideą. I tak Teresa pokazuje, że istotą doświadczeń mistycznych jest osobista więź z Chrystusem w celu naśladowania Go i życia Jego pragnieniami zbawienia ludzi. Przekłada się to na pragnienie służenia, a więc stania się podobnym do Boga w Jego dawaniu siebie. Jej doświadczenie uwypukla rolę wspólnoty, czyli Kościoła, jako uprzywilejowanego miejsca dawania się Boga i prowadzenia ludzi ku zbawieniu. Teresa akcentuje powołanie do uczestnictwa w życiu Boga. Doświadcza bardzo mocno, jak boska miłość ją przemienia i dopełnia, jednocząc ze sobą. Gdy wiara poucza

o tym wszystkim w sposób ciemny, choć pewny, Teresa doświadcza tego w sobie, jednocząc się z Trójcą Świętą, żyjąc życiem Chrystusa i włączając się w sens istnienia Kościoła.

Inny element racjonalności wiedzy mistycznej stanowi odkrycie, że Bóg jest obecny zarówno w doświadczeniu mistycznym, jak i w Kościele wraz z jego władzą rządzenia i rozeznania oraz w Objawieniu. Dlatego prawdziwe doświadczenie mistyczne wiedzie ku zacieśnianiu tej więzi harmonijnego potwierdzania obecności Boga we wszystkich tych obszarach. To powoduje, że Teresa pragnie, aby jej wewnętrzne przeżycia potwierdził Bóg w sposób obiektywny, czyli przez uznanie zgodności z Objawieniem przez ludzi, których postawił na swoim miejscu we wspólnocie, a jej zadaniem jest rozeznanie także i prawdziwości doświadczeń wewnętrznych (KMŻ 25,12).

### **Prawdziwość doświadczenia mistycznego**

W swoich badaniach nad istotą doświadczenia mistycznego Krzysztof Stachewicz programowo pomija zagadnienie prawdziwości doświadczeń mistycznych. Wystarczy, że ktoś zazna doświadczenia na kształt tego, co zostało wyżej zarysowane, aby nazwać go mistykiem. (Punktowe, krótkotrwałe, bierne i niespodziewane doświadczenie Fundamentu wszystkiego). W oparciu o tak zdefiniowane doświadczenie mistyczne Stachewicz próbuje ustalić istotę mistyki. Rodzi to oczywiste pytanie: czy filozof mistyki może pozwolić sobie na takie podejście, jakim jest pomijanie kwestii prawdziwości badanej mistyki? Jeśli nie, to czy dysponuje jakimiś kryteriami, aby prawdziwość tychże doświadczeń choćby wstępnie móc zweryfikować?

Święta z Ávila jako mistyczka przez wiele lat zaznaje wielu doświadczeń mistycznych w różnych postaciach. W całej rozciągłości można określić trzecią część jej życia mianem mistycznego, kiedy zaznaje gamy doświadczeń w narastającej ich doskonałości wraz z niezliczoną ilością fenomenów mistycznych wielorakiej postaci. Jednocześnie ma kontakt z wieloma osobami obdarzonymi łaskami mistycznymi, poznając w rozmowach ich doświadczenie. Ponadto jeszcze za życia staje się mistrzynią dla wielu na drogach życia duchowego i mistycznego. Jednocześnie żyje w czasach, gdy pojawiają się liczni fałszywi mistycy, gdyż wówczas posiadanie takich doświadczeń jest czymś wielce pożądanym.

Mówiąc o nadzwyczajnych doświadczeniach, święta zauważa, że nie wszystkie one mają to samo źródło. Niektóre są od Boga, inne od człowieka, a jeszcze inne od demona. Jeśli pominiemy trzecią możliwość, pozostają dwa źródła omawianych przeżyć: człowiek i Bóg. Teresa uznaje, że wewnętrzna pewność co do boskiego źródła danego doświadczenia oraz sam jego wewnętrzny charakter nie są wystarczającymi kryteriami, aby je uznać za prawdziwe. Nie wystarcza tak-

że zgodność poznawanych mistycznie treści z Objawieniem. Teresa dodaje jako kryteria rozeznanie prawdziwości doświadczenia mistycznego pokorę danego człowieka oraz posłuszeństwo władzy kościelnej. Ostatnim kryterium jest sposób życia danej osoby: czy jest ono na wzór Chrystusa dającego siebie innym? Uogólniając, pewne kryteria są wewnętrzne – odnoszą się do formy przeżycia oraz treści tego, co mistycznie zaznawane, a inne są zewnętrzne, czyli biorą pod uwagę faktyczny sposób życia mistyka, a ten winien być zgodny z tym, jaki jest Bóg, z którym dzięki tym doświadczeniom człowiek się jednoczy. Według Teresy spełnienie tych kryteriów daje podstawy do przypuszczenia, że mamy do czynienia z nadzwyczajnym działaniem Boga.

Powróćmy do wcześniej postawionego pytania: czy filozofia mistyki powinna się zajmować prawdziwością doświadczeń mistycznych, na postawie których chce ustalić ich istotę? Wydaje się, że gdy pominie ten aspekt, naraża się na uwzględnienie także i fałszywych doświadczeń, a ustalona istota może się stać złudna, gdyż uwzględni i te doświadczenia, które *de facto* takimi nie są.

Uwzględniając uwagę świętej z Ávila, należałoby zapytać: czy wszystkie przytoczone przez Stachewicza świadectwa mistyków rzeczywiście zasługują na to miano, nawet gdy spełniają przyjęte przez niego przytoczone wcześniej kryteria? Które z nich ma swoje źródło w sferze tego, co pierwotne, źródłowe, a które jest efektem wygenerowanym nieświadomie przez mistyka? Dla przykładu: czy przytaczane przez Stanisława Ignacego Witkiewicza mistyczne przeżycia są owocem rezonującej w człowieku Rzeczywistości ostatecznej? Czy może są efektem zażywania przez niego narkotyków lub uszkodzeń mózgu, wskutek kontaktu z substancjami psychoaktywnymi? Pytanie raczej otwarte i niesugerujące natychmiastowej odpowiedzi.

Czy Plotyn, którego mistyczne doświadczenie jest jednym z ważniejszych punktów przy szukaniu istoty mistyki, jest prawdziwym mistykiem? Władysław Tatarkiewicz stwierdza, że jego system filozoficzny jest dziełem „fantazji intelektualnej”, gdyż ten grecki filozof, tworząc swoją filozofię, nie wyjaśnia, tylko opisuje – stąd i uwaga Tatarkiewicza odnośnie do racjonalności jego systemu<sup>54</sup>. Gdy zatem filozof ten w swoim mistycznym przeżyciu doświadcza tego, co sam wcześniej wymyślił – bo chyba tak należałoby to sklasyfikować, podpierając się słowami Tatarkiewicza, to jakie jest źródło jego mistycznego doświadczenia? Nie twierdzę, że przeżycie filozofa jest fałszywe, lecz zasadne jest pytanie o kryteria jego prawdziwości, w kontekście nakreślonym przez Teresę i wpływającym z jej bogatego doświadczenia.

W związku z powyższym rodzi się kolejne pytanie: czy jedno doświadczenie mistyczne jest równe innemu doświadczeniu? Józef Maria Verlinde, praktykując

<sup>54</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 170.

jogę królewską, osiąga *samadhi*, rozkoszne wyzwalające z oków karmana doświadczenie prawdziwego „ja”. Jest to szczyt praktyk jogicznych, dający ostateczne wyzwolenie<sup>55</sup>. Dlaczego Verlinde opuszcza tę drogę, odrzuca to doświadczenie i zwraca się ku innej drodze duchowej, przestrzegając pozostałych, aby nie szli jego poprzednim szlakiem? Czyżby istniały doświadczenia mistyczne, które nie dają prawdziwego poznania i wolności? Nie chodzi o to, która droga jest lepsza, tylko o zwrócenie uwagi na to, że doświadczenie mistyczne niekoniecznie takim musi być, mimo aktualnego przekonania o tym mistyka. Czy można poprzestać na kryterium wewnętrznym, to znaczy na formie przeżycia i jego treści oraz subiektywnej pewności, aby uznać, że mamy do czynienia z autentyczną mistyką?

W tym kontekście wydaje się zasadne pytanie o treść i przedmiot mistyki szamańskiej, na którą powołuje się Stachewicz. Oznacza to bowiem włączenie w sferę poszukiwań istoty mistyki także i tych wywołanych przez rytuały magiczne. Czy nie powinno się przy tej okazji uwzględnić całej rzeszy teozofów, na czele ze sławetną założycielką Towarzystwa Teozoficznego Heleną Bławatską? Jej mistyczne przeżycia dokonujące się pod wpływem praktyk okultystycznych spełniają wcześniej przytoczone kryteria mistyki. Dzięki nim Bławatska zdobywa wiedzę, według której jest jeden Fundament całej rzeczywistości, a z niego wywodzi się cała nam znana rzeczywistość<sup>56</sup>. Doświadczenia Bławatskiej są i bierne, i odnoszą się do całości rzeczywistości, a więc spełniają kryteria doświadczenia mistycznego.

Jeśli chodzi o szukanie kryterium prawdziwości mistyki, Teresa znajduje się w dobrej sytuacji, gdyż Bóg, którego mistycznie doświadcza, jest obecny w objawieniu, w które wierzy, oraz we wspólnocie, posiadającej zdolność rozpoznania, czy dana mistyka ma boską inspirację. Ponadto święta, mając już wiedzę na temat Boga na podstawie tegoż objawienia, dysponuje wskazówkami, w jakim kierunku doświadczenie mistyczne powinno człowieka przekształcać. Z pewnością ułatwia to wypracowanie kryterium prawdziwości tego typu doświadczeń. To dlatego wydaje się, że przyglądnięcie się, w jakim kierunku rozwija się całe życie mistyka, może być pewną wskazówką co do autentyczności jego doznań. Jaki to powinien być kierunek? Prowadzący ku dojrzałości, wewnętrznej integracji, wieloaspektowej koherencji, pokorze, pełni... szczęściu itp. Z pewnością zasygnalizowane zagadnienie wymaga pogłębionego namysłu, na który w tym miejscu nie możemy sobie pozwolić.

---

<sup>55</sup> J.M. Verlinde, *Zakazany owoc. Z aśramu do klasztoru*, tłum. M. Perek, M. Chrobak, Kraków 1999, s. 74–76, 88–89.

<sup>56</sup> M. Bevir, *The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion” 1994, vol. LXII, nr 3, s. 747–768.

### Niewyraźalność doświadczenia mistycznego

Stachewicz uznaje: „Apofatyzm staje się wyraźnie ostatnim słowem mistyki chrześcijańskiej”<sup>57</sup>. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w swej istocie treść każdego doświadczenia mistycznego jest amorficzna. Jakiś sens uzyskuje się jedynie, gdy ta pierwotna treść jest interpretowana, gdzie mistyk wplata tę amorficzną postać w siatkę swoich pojęć, które nabywa w ramach swojej kultury lub religii. Stachewicz stwierdza:

A jednak poza interpretacją doświadczenie nie ma dla człowieka żadnego znaczenia, sensu. Jan od Krzyża mówi w tym kontekście o „rozumieniu bez rozumienia” jako interpretacji doświadczenia. Podmiot sięga do sfery swego przed-rozumienia, wyznaczanego przez składowe subiektywne, warunkowane przez wybory światopoglądowe, religijne, aksjologiczne etc. Ale sięga także do pewnych struktur funkcjonujących w kulturze, do pewnych elementów archetypicznych obecnych w określonej mentalności zbiorowej<sup>58</sup>.

Włączenie doświadczenia w określoną siatkę eksplanatywną tworzy dopiero to, co nazywamy konkretnymi doświadczeniami mistycznymi w ich określonej postaci. Same w sobie stanowią one amorficzny fenomen, który zdaje się nie posiadać własnej, przypisanej sobie warstwy sensu, znaczenia w jego określonym kształcie<sup>59</sup>.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na charakter dwóch ostatnich, wyżej przywołanych cytatów. Dzięki tym wypowiedziom opinia Stachewicza o amorficzności Fundamentu zyskuje status twierdzenia niefalsyfikowalnego: albo mistyk na temat Fundamentu milczy, bo nie chce interpretować tego, co w swej istocie poprzedza każdy sens, albo na temat Fundamentu coś wypowiada, wyrażając to, co pierwotnie amorficzne i niewyraźalne, we własnych kategoriach kulturowych, religijnych czy też aksjologicznych. Tym samym pozwala to autorowi sprowadzić każdy mistyczny opis Fundamentu to kategorii Fundamentu amorficznego. W przypadku milczenia na temat natury Fundamentu mistyk, doświadczwszy Go, milczy, bo fundament jest przede wszelkim sensem. Natomiast gdy nie milczy, to znaczy, że już Go interpretuje, nadając Mu pewien sens, który zaczerpnął ze sfery kultury, religii lub aksjologii. Innymi słowy, ci mistycy, którzy milczą, wypowiadają się najpełniej. Ci natomiast, którzy nie milczą, albo nie dotarli do samego źródła rzeczywistości, albo nie do końca rozumieją, co mówią. Tym samym pozwala to Stachewiczowi w wypowiedziach każdego mistyka znaleźć potwierdzenie, że doświadczają on amorficznego Fundamentu. Myślę, że jest

---

<sup>57</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 270.

<sup>58</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 156.

<sup>59</sup> Tamże, s. 152.

to nieuzasadniony redukcjonizm, niemający podstaw w pismach mistyków, gdy je potraktujemy jako świadectwo ich przeżyć.

Odnosząc zagadnienie apofatyizmu do mistyki hiszpańskiej świętej, można powiedzieć, że częściowo zostaje on potwierdzony w jej doktrynie. Rzeczywiście, Teresa doświadcza niemożności wypowiedzenia tego, czego doświadcza. To jednak tylko etap wstępny w jej życiu. Ostatecznie otrzymuje łaskę wypowiedzenia tego, czego mistycznie doświadcza. Jak sama zaznacza, z biegiem czasu jest jej dana zdolność wyrażenia treści lub stanów, jakich zaznaje. Owszem, opisując je, nie ma satysfakcji z użytych przez nią określeń, gdyż zawsze jest to tylko nieudolne wyrażenie przeżycia. Niemniej, jak podkreśla święta, można także oddać nawet i te doznania, które co do treści nie mają formy i kształtu, lecz trzeba nabrać w tym wprawę (ZW 6,4,5).

W szczytowym okresie swoich duchowych doświadczeń Teresa przeżywa pewien wewnętrzny konflikt. Główną treścią jej wcześniejszych mistycznych doświadczeń zawsze był Jezus Chrystus w Jego ludzkiej i boskiej naturze. Kiedy Teresa zaczyna miewać wizje Trójcy Świętej, pojawia się w niej pewnego rodzaju zagubienie, jak te dwa rodzaje doświadczeń połączyć w spójną całość, gdyż dotychczasowa ciągłość wynikająca z chrystocentryzmu mistyki zostaje zachwiana (SD 18). Ostatecznym mistycznym stanem świętej jest stałe towarzyszenie *quasi-wizji* Trójcy Świętej wraz z obecnym w niej uwielbionym ciałem Chrystusa (ZW 7,2,3; SD 6,3). Wspomniana okoliczność z mistycznego życia świętej pokazuje, że nie ma tu mowy o jakiejś treściowej amorficzności przedmiotu doświadczenia mistycznego. Gdyby tak było, konflikt nie miałby prawa zaistnieć.

Kiedy wczytujemy się w liczne terezańskie świadectwa, rzuca się w oczy bogactwo treści poznawanych tajemnic boskich. Próba sprowadzenia tych opisów do jakiejś poprzedzającej je amorficznej Pra-rzeczywistości byłaby zafałszowaniem jej mistyki. Teresa pokazuje, że jedną rzeczą jest niedopasowanie Boga do form i kształtów, jakimi posługuje się nasz rozum i wyobraźnia, a drugą jest beztreściowość. Owszem, jak sama zaznacza, to pierwsze jest cechą charakterystyczną jej doświadczeń mistycznych: treści tych doświadczeń nie oddają żadne nasze pojęcia i wyobrażenia. Natomiast to drugie – beztreściowość – żadną miarą tym doświadczeniom nie może być przypisana. W doznaniach zaznawanych przez świętą pojawiają się konkretne treści, ale dane w innej postaci aniżeli te, jakimi posługują się ludzkie władze. To dlatego Teresa szuka potwierdzenia tego, co widziała, tak długo, aż będzie to zgodne z jej poznaniem.

Opisując zagadnienia związane ze zrozumieniem treści mistycznie poznawanych, Teresa używa wyrażenia „rozumienie bez zrozumienia”. Ma ono dla niej dwojaki sens. Poznanie tego typu charakteryzuje się tym, że intelekt nie ma możliwości wniknięcia w to, jak dokonuje się tego typu poznanie, ani nie jest w sta-

nie pojąć treści, którą ogląda (KMŻ 18,14). Święta mówi o tym, że rozum jest zdumiony tym, co ogląda: „nie ogarnia żadnej rzeczy z tego, co Jego Majestat mu uobecnia” (KMŻ 10,1).

Stachewicz zaznacza: „Trzeba pamiętać, że droga mistyczna nie jest drogą noetyczną, lecz soteryczną. [...] Wszak zjednoczenie daje pewne i niepowątpiewalne poczucie obecności, a jednocześnie pozbawia pojęć i wyobrażeń, można by chyba powiedzieć, że je u-nieważnia, czyni zbytecznymi”<sup>60</sup>. Pod tego typu wypowiedzią Teresa mogłaby się podpisać, gdyż mistyka nie daje przyrostu wiedzy pojęciowej. Niemniej przyrost wiedzy innego rodzaju jest oczywisty. Wystarczy wspomnieć zdziwienie Teresy, gdy mistycznie ogląda wszechobecność Boga w całym, odrębnym do Niego stworzeniu. Tego wcześniej po prostu nie wiedziała. Albo, gdy poznaje, która z osób Boskich jakiego daru jej użyzca (SD 16,1).

### Przedmiot doświadczenia mistycznego – Jedno

W swoich badaniach nad naturą przedmiotu mistyki Stachewicz dochodzi do następujących wniosków:

Wydaje się, że we wszystkich tradycjach religijnych Bóg mistyków wykracza poza kategorie bytowe i osobowe, jawiąc się bardziej jako nicość niż bytujący, bardziej jako poza- i ponadosobowa rzeczywistość niż Ty odniesiony dialogicznie do ja człowieka. W tej perspektywie bardziej adekwatna byłaby kategoria „To”. Plotyńska Jednia jest bardziej trafionym terminem dla opisu doświadczenia w przeżyciach mistycznych Boga niż kategorie personalistyczne. W wielu ujęciach Bóg osobowy niejako wyłania się dopiero z tej pierwotnej boskiej Pra-rzeczywistości danej w doświadczeniu mistycznym. Wskazuje to na radykalizm doświadczenia mistycznego idącego „głębiej” niż osobowy Bóg, często rozsadzającego ramy dogmatyki religijnej<sup>61</sup>.

Tenże autor, podsumowując całość dociekań na temat natury przedmiotu doświadczenia mistycznego, stwierdza: „Doświadczenie mistyczne jest jedynym źródłowym daniem Jedna. Określenie na Jedno w mistyce Wschodu to: *Brahman, Atman, Dao*. Karl Albert pisze: «indyjska i chińska refleksja nad Jednym ma bardzo dużo wspólnego z rozważaniami myślicieli Zachodu»”<sup>62</sup>.

W innym miejscu pisze, że w doświadczeniu mistycznym:

Żyją czystymi fenomenami. Jest to efekt zniesienia jakiegokolwiek dualizmu, biegunowości, pluralności. Zanika nawet fundamentalne rozgraniczenie ontologiczne

<sup>60</sup> Tamże, s. 168–169.

<sup>61</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 336–337.

<sup>62</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 193.

między być i nie być. Słusznie zauważał Elzenberg: „Istotą mistycyzmu jest wyjście poza kategorię bytu. «jest» i «nie jest» traci znaczenie”. I w innym miejscu: „Wszelka intencjonalność jest wtórna”. Powoduje to, że język z trudem opisuje jedność, gdyż z jednej strony wykształcił się w odniesieniu do nazywania wielości poszczególnych rzeczy, a z drugiej funkcjonuje w sferze dualizmu podmiot – przedmiot. Stąd problemy z przybliżaniem językowym jedności wszystkich bytów, Jedna jako zasady wszystkiego. Doświadczenie mistyczne jest jedynym źródłowym daniem Jedna<sup>63</sup>.

Z pewnością tego typu doświadczenia nie ma w przeżyciach terecjańskich. Można by powiedzieć, że święta doświadcza czegoś odwrotnego. U podstawy jest wielość. Dla niej nie ma czegoś „wcześniejszego” niż trójosobowy Bóg. Boskość i trójosobowość są jednocześnie. Ten Bóg w swej istocie jest miłością i życiem (SD 16,1; 18)<sup>64</sup>. Stany, gdy doświadcza tylko miłości bez jasnej świadomości, że jest to Bóg, są etapami jej wczesnej mistyki (czwarte mieszkania). Od samych początków mistycznego życia, oprócz doświadczenia miłości, z którą ona nie jest tożsama, Teresie towarzyszą liczne wizje dające poznanie pewnych tajemnic boskich i mowy mistyczne (SD 33,3; 18). W formie dojrzałej i ostatecznej jest to już jawne doświadczenie trójosobowego bóstwa jako miłości i życia. Ponadto w doświadczeniu terecjańskim Bóg ze swej natury jest otwarty na komunikowanie człowiekowi tego, kim On sam jest, a człowiek natomiast z natury jest na tę komunikację nie tylko otwarty, ale bez niej skazany na nieosiągnięcie tego, kim powinien się stać: uczestnikiem wewnętrznego życia Boga. Dlatego stwierdzenie Stachewicza, iż istotą mistyki stanowi między innymi to, że „podmiot coś wie, ale niczego nie wie o jakimkolwiek przedmiocie poznania”, zupełnie chyba to, czego doświadcza Teresa (KMŻ 27,9)<sup>65</sup>.

### **Ja empiryczne – ja prawdziwe**

Ujmując w postaci Jedna przedmiot mistycznych doświadczeń, Stachewicz w istocie doświadczenia mistycznego odnajduje jeszcze inną jego charakterystykę. Jest nią brak realności ludzkiego „ja”: „Doświadczenie Jedności zakłada zawieszenie własnego ja”<sup>66</sup>. W doświadczeniu mistycznym to moje „ja” aktualne (empiryczne) poznaje iluzoryczność swojej odrębności od amorficznej Jedni. Stąd Stachewicz stwierdza: „warunkiem doświadczenia mistycznego jest przezwyciężenie naszego ja empirycznego, niższego ja – w istocie stanowiącego

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 193.

<sup>64</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, 18.

<sup>65</sup> Tamże, s. 79.

<sup>66</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 194.

falsz i iluzję – które skutecznie przesłania Fundament istnienia i ciągłości bytów między sobą. Dopiero na wyżynach mistycznych odnajdziemy wyższe ja – naszą prawdziwą naturę i tożsamość”<sup>67</sup>.

Czym jest owo „wyższe ja”? Odpowiedź można znaleźć w tych zdaniach:

To Nic ma dla niej [mistyczki] „kształt” Jedności, Całości, Bezmiaru, Bezgraniczności. Człowiek stapia się z tą Rzeczywistością, zostaje wręcz przez nią „wchłonięty”. Jan Duns Szkot mówił, iż słusznie Bóg zwany może być Nicością. Mistyka chrześcijańska zna określenie „bogata nicość”, wskazujące na boskie wymiary rzeczywistości, wobec której każde słowo zawodzi. Nicość jest często traktowana, a teren mistyki jest tego przykładem, synonimicznie z pustką, bezkształtem. Ninian Smart interpretował doświadczenie mistyczne jako wejście w taką właśnie rzeczywistość, w której niemożliwe jest jakiegokolwiek poznanie konceptualne. W przypadku nicości zawodzą wszak terminy tak z przestrzeni doświadczenia zmysłowego, jak i wyobraźni. W przeżyciu mistycznym podmiot i przedmiot przenikają się wzajemnie, nie posiadają w tym stanie ani formy, ani treści, żadnych jakości, stając się nienazywalną nicością: „jest to opróżnienie zarówno podmiotu, jak i przedmiotu. (...) Pozostaje całkowita próżnia, pustynia”. To droga radykalnego wyzbycia się istnienia (*Entwerdung*), neoplatonickiej *haplosis*, droga *anihilatio*: „doprowadzić do utraty świadomości, zredukować «ja» do nicości”. I jeszcze van der Leeuw: „roztopienie się Boga w człowieku i człowieka w Bogu możliwe jest tylko wtedy, gdy niewyraźalne zjednoczy się z niewyraźalnym, nicość z nicością”<sup>68</sup>.

Ponownie doświadczenie terezańskie jest zaprzeczeniem takiego przeżywania własnej osobowej tożsamości. Dla Teresy człowiek aktualny, czyli to empiryczne „ja”, nie jest iluzoryczne. Ono dzięki doświadczeniu mistycznemu jedynie pogłębia swoją świadomość zależności od Boga, jednocześnie doskonaląc swoją miłość do Niego. Mistyk, z kogoś kochającego nie-Boga, stopniowo, dzięki temu nadzwyczajnemu doświadczeniu staje się we wszystkich swych aktach do Boga odniesiony, przez Niego ożywiany i wchodzi z Nim w miłosną relację, do której jest powołany (SD 35; ZW 7,2,1). Ta miłosna relacja z Bogiem stanowi cel ostateczny ludzkiej egzystencji we wszystkich kategoriach: psychicznych, duchowych, ontycznych (ZW 6,2,2; 6,11,4). Gdy obierze odwrotny kierunek, wówczas to samo „ja” jest skazane na wieczną udrękę z racji nieosiągniętej kompletności, braku dopełnienia boską miłością.

Dla Teresy podstawą jednoczenia się z Bogiem nie jest zatrać własnego „ja”, ale posiadanie tej samej miłości, co Bóg. Wypełnić wolę Boga, kochać Jego

<sup>67</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 337.

<sup>68</sup> K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 2, s. 200.

miłością, zniknąć ze swoją egoistyczną miłością – to wszystko to pragnienia Teresy. Święta zawsze podkreśla swoją odrębność od Boga, mimo jednoczącej z Bogiem miłości (ZW 1,1,1). Wątek zatapiania w Bogu jest poruszony trochę dalej.

### **Bezczasowość**

Oдноśnie do odczuwania czasu Stachewicz stwierdza:

Przeżycia mistyczne wprowadzają w jednolity stan istnienia, bez segmentacji czasowej, bez oddzielnych faktów, zdarzeń, co stanowi radykalne zakwestionowanie potocznego odczuwania czasu i jego kierunkowego płynięcia. Uczestnictwo w boskim teraz powoduje radość z beczasowości, stanowiącej wszak fundamentalne ograniczenie ludzkiego życia. W wiecznym teraz „zniesione są wszelkie rozróżnienia między przeszłością a przyszłością. W takim stanie nieruchomego *praesens* nie istnieje pamięć tego, co było, ani oczekiwanie tego, co będzie”<sup>69</sup>.

W przypadku doświadczeń terezańskich, owszem, poczucie czasu znika. Nie można jednak powiedzieć, że możliwa przyszłość zostaje ukazywana Teresie w postaci jedynej, gdyż świętej towarzyszą także wizje piekła jako miejsca jej możliwego wiecznego przebywania. Są to więc wizje alternatywne wobec wizji wiecznego przebywania z Bogiem (KMŻ 32,1–3). Wskazuje to na istnienie rzeczywistości w jakimś wymiarze nieboskiej, to znaczy takiej, w której w sposób wolny Bóg jest odrzucony.

### ***Connaturalitas* – podstawa doświadczenia mistycznego**

Nie byłoby prawdą, gdybyśmy nie umieścili w treści doświadczenia terezańskiego poczucia jedności z Bogiem, pewnego z Nim przenikania się. Święta mówi o tym doświadczeniu, posługując się metaforami, np. gąbki przesiąkniętej wodą (SD 8) lub wody ze strumienia, łączącej się z morzem (ZW 7,2,4), dając tym samym do zrozumienia, że doświadczenie mistyczne jest poczuciem jedności z Bogiem i zatracania się w Nim. Święta za każdym jednak razem zastrzega, że poczucie jedności, choćby nawet jak najbardziej zacierające poczucie odrębności od Boga, przejawia się na poziomie miłości, a nie bytu (czy też osoby). To miłość stapia dwie odrębne rzeczywistości: Boga i człowieka. Jeśli Tomasz z Akwinu mówi o *connaturalitas* jako warunku doświadczenia mistycznego, tak tym warunkiem dla Teresy jest wspólnota miłości. Bóg i człowiek kochają jedną miłością

---

<sup>69</sup> Tamże, s. 205–206.

– tą boską (KMŻ 39,1 39;5). Człowiek, wybierając tę boską miłość, włączając się w nią i rezygnując z każdej własnej, czyni to w sposób wolny, podkreślając swoją osobową zgodę na wejście w tego typu relację. Można by sparafrazować wypowiedzi świętej: „niech boska miłość będzie moją miłością, a moja mała i skończona niech zniknie” (ZW 7,3,2; SD 3,10). Ta wspólnota miłości daje poczucie zjednoczenia się z Bogiem. Podstawą przeżywania tej jedności nie jest ani wspólna Pra-natura, ani wspólna Pra-rzeczywistość, czy też źródłowe bycie tym samym, co Fundament. Tego typu treści nie pojawiają się w doświadczeniu terezańskim. Jest wręcz odwrotnie. Teresa pokazuje, co stanowi podstawę jedności i na czym polega odrębność, która nigdy nie będzie usunięta (*Wołania duszy do Boga* 17,3).

Tak rozumiana *connaturalitas* pozwala na ponadintelektualne, pozakonceptyjne doświadczenie Boga i jakieś cząstkowe poznanie Go. Gdy rozum nie przybliży do Boga, bo Ten jest poza jego zasięgiem, to miłość daje jedność i odczuwalną bezpośredniość wglądu w naturę Boga oraz swojej z Nim relacji.

Co może stanowić owe Tomaszowe *connaturalitas*, czyli jakieś podobieństwo natury umożliwiające doświadczenie mistyczne na gruncie istoty mistyki wypracowanej przez Stachewicza? Badania tego autora ukazują inną zasadę, umożliwiającą bezpośrednie doświadczenie Fundamentu: jest nią bycie tym samym, czym Fundament, gdyż Fundament i człowiek posiadają tę samą naturę, będąc jedną rzeczywistością. Mentalne i językowe rozróżnienie na Fundament i „ja” to jedynie wtórne zdwojenie – jego źródłem jest nasza psychika. W doświadczeniu mistycznym akty psychiczne zostają „zawieszane”, a Fundament w pełni się odsłania. Aby zatem być mistykiem, nie trzeba wzrastać w miłości, by do Boga się upodobnić. Wystarczy „osiągnąć” inny stan świadomości – ten niezafałszowany.

### Doświadczenie mistyczne – jedno czy wiele?

Jak przypuszczam, dominującą tendencją w naukach o religii jest przekonanie, że wszystkie religie w swej sferze przedmiotowej odnoszą się do tego samego – czyli tej samej Rzeczywistości źródłowej, ostatecznej, Fundamentu. Jakkolwiek byłyby praktyka religijna wyrażająca się w specyficznych dla siebie formach rytualnych, dogmatyce, języku, to ostateczny przedmiot wszystkich religii jest ten sam. Wydaje się, że przekonanie to zostaje rozciągnięte także i na sferę mistyki<sup>70</sup>. Według tego przekonania każdy mistyk – po odrzuceniu sfery

<sup>70</sup> Na przykład: A.M. Schlüter Rodés, *Las religiones orientales: zenbudismo y paz*, w: *Seminario de investigación para la paz. La paz es una cultura*, ed. L. López Yarto, Zaragoza 2001, s. 239; K.J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 213; R. Puglisi, *El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas*, dz. cyt., s. 60.

ideologicznej, językowej – doświadcza tego samego: jest nim podstawa rzeczywistości, czyli Fundament jako monistycznie rozumiane amorficzne Jedno. W tym kierunku idzie praca Stachewicza.

Na tle tak ujętej istoty doświadczenia mistycznego mistyka świętej Teresy jawi się jako typ doświadczeń, który zasadniczo z tą istotą się rozmija. Można postawić pytanie: dlaczego tak się dzieje? Czy dlatego, że Teresa, będąc chrześcijanką i kobietą, jest skazana na chrześcijański język wyrażający amorficzny Fundament w ramach mistyki oblubieńczej, trójosobowej, substancjalnej? Taka interpretacja z pewnością nie znajduje w pismach Teresy żadnego potwierdzenia. Ona sama zastrzega, że ostateczna faza mistycznego zjednoczenia jest przez nią przeżywana pod postacią małżeństwa duchowego. Według świętej nie oznacza to, że inni muszą to zjednoczenie przeżywać w tej samej postaci. Niemniej cechami niezbywalnymi opisywanego przez nią mistycznego zjednoczenia z Bogiem są osobowość tegoż Boga i dialogiczność miłość między Bogiem a człowiekiem oraz upodobnienie do Chrystusa.

Czyżby zatem Teresa ze swoimi mistycznymi przeżyciami rozmijała się z tym, co Stachewicz odkrywa jako istotę mistyki? Na to pytanie odpowiem nie wprost. Myślę, że ważną rolę w tej kwestii odgrywa zagadnienie prawdziwości doświadczenia mistycznego. Święta, będąc w tych zagadnieniach osobą bardzo doświadczoną, stwierdza, że nie każde doświadczenie mistyczne rzeczywiście nim jest, bo źródła nadzwyczajnych doświadczeń mogą być różne i niekoniecznie boskie.

Gdy Verlinde wycofuje się ze wspaniałego i dającego poczucie pełni szczęścia wyzwalającego doświadczenia czystego istnienia (*samadhi*), z perspektywy czasu stwierdza, że co najwyżej doświadczył nagości własnego istnienia i niczego więcej<sup>71</sup>. Jest to rozkoszny stan czystego bycia, odartego z aktów psychicznych dzięki technikom jogicznym. Jednak dla Verlinde jest to za mało i szuka czegoś więcej gdzie indziej, przestrzegając, że nie jest to prawdziwa mistyka. Nie jest ważne w tym wypadku, czy Verlinde gdzie indziej znajdzie coś więcej. Ważny jest natomiast fakt, że mistyk zdał sobie sprawę z tego, iż jego mistyczne doświadczenia nie było tym, za co je wcześniej uznawał. Dlaczego pojawiło się w nim tego typu odczucie, skoro w każdym doświadczeniu mistycznym ma mieć miejsce pełna odsłona prawdy, która całkowicie wyzwala?

Wydaje się, że istnieje pewnego rodzaju pokusa towarzysząca badaczom religii, aby wszystkie te doświadczenia podciągnąć pod wspólny mianownik<sup>72</sup>. Za nimi idzie cała rzesza praktyków, którzy, będąc wyznawcami jednej religii, w ramach praktyk innej szukają wspólnego dla obu Fundamentu – choćby Hugo Eno-

---

<sup>71</sup> J.M. Verlinde, *Zakazany owoc*, dz. cyt., s. 74–76.

<sup>72</sup> Por. K. Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, t. 1, s. 76.

miya-Lassalle SJ czy Bede Griffiths OSB. Tymczasem mistyka Teresy zestawiona dla przykładu z mistyką zen wskazuje na dwa wykluczające się Fundamenty, gdzie jeden jest trójosobową miłością, a drugi niesubstancjalną amorficzną rzeczywistością, pozbawioną cech osobowych. Nie musi zatem być tak, że idąc różnymi drogami, dojdziemy do wspólnego celu. Może być odwrotnie. Logicznie rzecz ujmując, jedna z tych dróg musi być fałszywa, bo cele te, jako ostateczne, się wykluczają<sup>73</sup>.

Umieszczając w tym samym zbiorze doświadczenia mistyczne szamanów, buddystów, hinduistów, ludzi uzależnionych od narkotyków, chrześcijan, ateistów i próbując znaleźć dla nich wspólny mianownik, możemy dokonać zbyt daleko idącej redukcji, skutkującej tym, że ci, którzy są uznani w pewnych środowiskach za mistyków *par excellence*, nie zmieszczą się ze swym doświadczeniem w tak ujętej istocie.

Mystyka jedna czy wiele? Pozostając na płaszczyźnie filozoficznych dociekań istoty mistyki, pewnie bardziej sprawiedliwie byłoby powiedzieć: mistyk jest wiele, gdyż niektóre mistyki tak bardzo się różnią między sobą, że aż się wykluczają. Wykluczają, gdyż prowadzą do doświadczenia wykluczających się Fundamentów.

Dlatego, podpierając się nauką hiszpańskiej mistyczki, byłbym skłonny raczej uznać, że skoro pomijamy zagadnienie prawdziwości tych doświadczeń, należałoby przyjąć, iż istnieje pluralizm doświadczeń mistycznych w sensie ukazywania różnych Fundamentów, które mogą się wykluczać. Przykładowo, jeżeli w kwestii rozumienia natury człowieka – a więc rzeczywistości nam najbliższej – nie ma zgodności w poglądach i uznaje się, że na gruncie filozofii zagadnienie nie jest ostatecznie rozstrzygnięte, tak też zdaje się być i w kwestii istoty doświadczenia mistycznego. Stąd, moim zdaniem, przyjęcie pluralizmu co do rozumienia istoty mistyki wydaje się lepszym rozwiązaniem.

---

<sup>73</sup> Por. Chong Hun. Choi, *A Comparative Study of the Spirituality of St. John of the Cross and Dogen's Zen Buddhism* (Doctoral dissertation; Faculty of Divinity, New College, University of Edinburgh; Edinburgh 2001) s. 350, <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/19625>.



## ZAKOŃCZENIE

Ocenę znaczenia doktryny świętej Teresy od Jezusa odnośnie do doświadczenia mistycznego dobrze by było podzielić na dwie części. Pierwsza mieści się w perspektywie, którą żyje Teresa, czyli w religijnym jej ujęciu. Dla chrześcijanina doświadczenie terezańskie jest świadectwem tego, czego uczy wiara o obecności Boga w człowieku, o działaniu łaski i prawidłach jej rozwoju, prowadzących do upodobnienia do Chrystusa, oraz o tym, na czym będzie polegało życie wieczne i kim się stanie człowiek po śmierci. Dzięki temu, że Teresa pisze tak osobiście, choć czasem w trzeciej osobie, chrześcijanin może choć trochę poznać, jak subiektywnie będzie wyglądała relacja z Bogiem, gdy ciemność wiary zniknie. To znaczy, wie, kim będzie, co będzie oglądać i jak będzie kochać. I w tym sensie perspektywa terezańska ubogaca rozumienie mistyki, jako pewną formę antycypacji życia wiecznego. Jeśli w ramach teologii duchowości mistykę rozumie się jako doświadczalne upodobnianie do Chrystusa, tak Teresa upodobnienie to prezentuje w kontekście całej ludzkiej egzystencji, jako nakierowanej na obcowanie z Bogiem po śmierci, kiedy można Go oglądać. Wtedy też człowiek osiągnie swą pełnię jako byt osobowy. W wydaniu Teresy mistyka jest doświadczalnym przeżywaniem dynamicznego rozwoju wszystkich tych aspektów.

Istnieje jeszcze inna zasługa, jaką możemy przypisać doświadczeniu i doktrynie Teresy. Wiara chrześcijańska bywa wyrażona w terminach teologicznych, a teologia czasami staje się nauką zbyt teoretyczną, przekazywaną niejednokrotnie w terminach abstrakcyjnych, technicznych, dlatego łatwo jej zagubić element przeżyciowy, egzystencjalny, subiektywny. Teresa natomiast ze swoim świadectwem jest przykładem osoby, która ma namacalny wgląd w to, czego uczy teoria. I to właśnie tym swoim przeżyciem się z nami dzieli. Tym samym jej mistyka jest dopowiedzeniem do teologii i jest to dopowiedzenie świadka, który wychwytuje elementy najważniejsze we właściwej harmonii między nimi.

Druga ocena doktryny Teresy winna być umieszczona w perspektywie filozoficznej, traktującej doświadczenie mistyczne jako specyficzne poznanie, określony rodzaj doświadczeniowej wiedzy o Fundamencie (Rzeczywistości ostatecznej). Na jej podstawie jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć rolę, jaką w teorii poznania mistycznego odgrywają poszczególne składowe: koncepcja Fundamen-

tu i człowieka oraz ich wzajemnej zależności. Dla Teresy Bóg, będąc osobową miłością odrębną od człowieka, tylko drogą miłosnego upodobnienia jest bezpośrednio, a więc mistycznie poznawalny. Poznanie to czyni człowieka w pełni sobą, czyli bytem będącym w miłosnej relacji do Boga, który człowieka przez miłość metafizycznie dopełnia.

Inaczej widać to w perspektywie ukazanej przez filozofię mistyki w opracowaniu Krzysztofa Stachewicza. Fundament i mistyk źródłowo są jednym, amorficzną Jednią. W tym wypadku podstawą mistycznego doświadczenia jest zaniknięcie aktów psychicznych, podtrzymujących iluzję rzeczywistości i odrębności ludzkiego „ja” od Fundamentu. Mistyk jest tym, kto wie, że „przed” osobowym Bogiem i ludzką osobą jest bezkształtne praźródło wszystkiego. Bóg czy też bogowie różnych religii czy też różne postacie Fundamentu to już pewne kulturowo uwarunkowane interpretacje tego, co u źródła jest bezkształtną, niewyraźną, jedyną rzeczywistością. Powyższe opracowanie – taką mam nadzieję – pokazało, że perspektywa terezańska i filozoficzna nie potwierdzają się wzajemnie.

Pozostając ciągle w tej drugiej perspektywie i zestawiając doświadczenie terezańskie z próbą uchwycenia istoty mistyki przez filozofię, otrzymujemy jasny sygnał, że istnieją różne, niekompatybilne formy mistyki. Skoro tak, to czy wszystkie mistyki są prawdziwe? Wydaje się, że niekoniecznie, gdyż docierają do wykluczających się koncepcji Fundamentu (Rzeczywistości ostatecznej). Tym samym któryś z nich musi być fałszywy. Ta konkluzja wydaje się pokazywać filozofii mistyki to, że właściwszym byłoby uznanie, iż skoro przedmiot doświadczenia mistycznego w różnych rodzajach mistyki jest różny, to próba podciągnięcia każdego typu mistyki pod ten sam mianownik jest zafałszowaniem rozległej różnorodności tego typu doświadczeń. Drugim wnioskiem dla filozofa zdaje się konieczność wypracowania kryteriów oceny prawdziwości doświadczeń mistycznych. Teresa takowe kryterium wydaje się posiadać. Skoro filozofia w ramach teorii poznania stara się wypracować kryteria prawdziwości tegoż poznania, to tak samo zdaje się konieczne podjęcie podobnej próby na terenie filozofii mistyki.

## SUMMARY

### MYSTICAL EXPERIENCE ACCORDING TO SAINT TERESA OF JESUS. A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

**Abstract:** The author describes the essence of the mystical experience according to Teresa of Avila. Analyzing this kind of experience, he tries to discover the conditions that make it possible. Thomas Aquinas asserts that mystical experience is possible if there is a similarity between God and man. Therefore, the author is looking for rules presented by Teresa that enable man to achieve this similarity. He examines the dynamics involved in the growing perfection of the mystical experience and its ultimate goal. Lastly, he shows the originality of Teresa's doctrine in comparison to the theology of mystical experience and the philosophy of mysticism. It consists in understanding mysticism not only as the growth in the unification of human will with God but also as a preparation to the clear vision of God after death.

**Key words:** God, Jesus Christ, man, soul, prayer, love, union with God

**Abstrakt:** Zadaniem, jakie stawia sobie autor, jest uchwycenie istoty doświadczenia mistycznego, tak jak je rozumie Teresa. Jest to próba ukazania natury tego doświadczenia oraz warunków je umożliwiających. Dla Tomasza z Akwinu doświadczenie tego typu jest możliwe, gdy między Bogiem a człowiekiem zachodzi pewne podobieństwo. Dlatego autor poszukuje wskazanych przez Teresę zasad uzyskania tego podobieństwa przez człowieka. Analizuje dynamikę wzrostu doskonałości doświadczeń mistycznych oraz ich celowość. Ostatnim elementem jest ukazanie oryginalności myśli Teresy na tle teologii mistyki oraz filozofii mistyki. Jest nią rozumienie mistyki nie tylko jako wzrostu w jednoczeniu woli z Bogiem, ale także przygotowanie człowieka do oglądania Boga.

**Słowa kluczowe:** Bóg, Jezus Chrystus, człowiek, dusza, modlitwa, miłość, zjednoczenie z Bogiem



## BIBLIOGRAFIA

- Adolfo de la Madre de Dios, *Síntesis teresiana sobre contemplación adquirida*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 723–735.
- Adolfo de la Madre de Dios, *Vista panorámica de la vida espiritual según Santa Teresa*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 585–608.
- Álvarez Suárez Aniano, *Castillo interior. Camino hacia el encuentro con Dios con Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2001.
- Álvarez Tomás, *Alma*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 57–65.
- Álvarez Tomás, *Amor*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 92–101.
- Álvarez Tomás, *Apariciones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 107–108.
- Álvarez Tomás, *Camino de perfección*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 221–226.
- Álvarez Tomás, *Castillo interior*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 322–329.
- Álvarez Tomás, *Centro del alma*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 332–335.
- Álvarez Tomás, *Conformidad*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 393–394.
- Álvarez Tomás, *Consolaciones espirituales*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 399–405.
- Álvarez Tomás, *Contemplación*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 410–418.
- Álvarez Tomás, *Contentos*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 419–420.
- Álvarez Tomás, *Corazón, transverberación del*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 422–434.

- Álvarez Tomás, *Desposorio espiritual*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 493–505.
- Álvarez Tomás, *Éxtasis*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 647–657.
- Álvarez Tomás, *Fenómenos místicos*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 679–684.
- Álvarez Tomás, *Grados de oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 727–732.
- Álvarez Tomás, *Iglesia*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 790–799.
- Álvarez Tomás, *Igualdad de amor*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 799–801.
- Álvarez Tomás, *Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 836–855.
- Álvarez Tomás, *Libro de las Fundaciones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 910–914.
- Álvarez Tomás, *Oración*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1043–1055.
- Álvarez Tomás, *Pensamiento*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1099–1101.
- Álvarez Tomás, *Przewodnik do wnętrza zamku. Duchowa lektura Zamku wewnętrznego św. Teresy od Jezusa*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2010.
- Álvarez Tomás, *Relaciones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1147–1151.
- Álvarez Tomás, *Santidad*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1199–1207.
- Álvarez Tomás, *Sequedad/es en la vida espiritual*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1227–1233.
- Álvarez Tomás, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, „Ephemerides Carmeliticae” 1962, nr 13(1–2), s. 9–62.
- Álvarez Tomás, *Verdad*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1395–1402.
- Álvarez Tomás, *Vida, Libro de la*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1378–1383.
- Amato Ángelo, *Asimilación divina*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 238–246.

- Amengual Coll Gabriel, *La experiencia en el Libro de la Vida. Una lectura en clave filosófico-teológica*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2011, s. 367–395.
- Aróstegui Gamboa Luis, *Un aparecer de lo divino en la subjetividad: la experiencia mística de santa Teresa.*, w: *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2011, s. 311–344.
- Bainvel Jean Vincent, *Introduction*, w: A. Poulain, *Des Grâces d'Oraison: Traité de Théologie Mystique*, Paris 1922.
- Bevir Mark, *The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition*, „Journal of the American Academy of Religion”, Volume LXII, Issue 3, Fall 1994, s. 747–768.
- Bordoni Marcelo, *Cristo – cristocentrismo*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 488–496.
- Borriello Luigi, *Del «Misterion» a la mística*, w: *Mística en diálogo*, Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis, dir. C. García, Burgos 2004, s. 47–53.
- Borriello Luigi, *Experiencia mística*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 686–704.
- Castro Gabriel, *Cuerpo*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 462–476.
- Castro Sánchez Secundino, *Mística y teología en Teresa de Jesús*, „Estudios eclesiásticos” 2016, vol. 91, nr 357, s. 307–327.
- Castro Secundino, *Aproximación al pensamiento de Teresa*, w: *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, dir. S. Castro, T. Egidio, M. Herráis, Madrid 1982, s. 63–80.
- Castro Secundino, *Chrystus życiem człowieka*, tłum. J. Kucharczyk, Poznań 2015.
- Castro Secundino, *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515–15015)*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2014, s. 251–273.
- Castro Secundino, *Jesucristo y su misterio*, w: *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, dir. S. Castro, T. Egidio, M. Herráis, Madrid 1982, s. 137–156.
- Castro Secundino, *La experiencia de Cristo, centro estructurador de «Las Moradas»*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egidio López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, Vol. 2, 1983, s. 927–944.
- Cuartas Londoño Rómulo, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2004.
- Cuartas Londoño Rómulo, *La Trinidad. El Dios experimentado y vivido por Santa Teresa de Jesús*, „Polonia Sacra” 2015, 19, nr 2 (39), s. 23–41; DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/ps.816>.

- Cuartas Londoño Rómulo, *La Trinidad en la vida*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2011, s. 539–555.
- Diez Miguel Ángel, *Gozo*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 700–707.
- Diez Miguel Ángel, *Pecado*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1086–1094.
- Eulochio de san Juan de la Cruz, *Principios teológicos fundamentales en la doctrina teresiana*, „Revista de Espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 521–577.
- Fortunato de Jesús Sacramentado, *Doctrina teresiana del amor de Dios*, „Revista de espiritualidad” 1963, nr 087–089(22), s. 607–636.
- García Ciro, *Caridad*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 264–282.
- García Ciro, *Escatología*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 585–588.
- García Ciro, *Esperanza*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 595–611.
- García Ciro, *Espíritu Santo*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 611–617.
- García Ciro, *Fe, Teología y espiritualidad de la*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 667–678.
- García Ciro, *Gracia santificante*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 707–725.
- García Ciro, *Infierno*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 801–806.
- García Ciro, *Inhabitación divina*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 806–814.
- García Ciro, *La experiencia de Dios en el Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús*, „Scripta theologica” 2015, vol. 47, s. 419–439; DOI: 10.15581/006.47.2.419-439
- García Ciro, *Purgatorio*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1131–1132.
- García Ciro, *Santa Teresa de Jesus nuevas claves de lectura*, Burgos 1998.
- García Ciro, *Sobrenatural*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1286–1290.
- García Ciro, *Trinidad Sacratísima (Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo)*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1367–1372.

- García Ciro, *Vida eterna (Encuentro definitivo con el Señor)*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1391–1394.
- Gil Muñoz María Teresa, *La noche oscura de Teresa de Jesús. Aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*, Madrid 2016 [praca doktorska: Universidad pontificia Comillas de Madrid, Facultad de Teología, Instituto Universitario de Espiritualidad]
- Gil Teresa, *Hacia la morada principal atravesando noches*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515–15015)*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2014, s. 343–369.
- Giovanna della Croce, *Peculiaridades de la mística teresiana*, „Revista de Espiritualidad” 1970, XXIX, nr 116–117, s. 462–478.
- Gogola Jerzy, *Teologia komunii z Bogiem. Kompendium teologii duchowości*, Kraków 2022.
- Gonzales F. Cordero Francisco, *La teología espiritual de santa Teresa de Jesús reacción contra el Dualismo Neoplatónico*, „Revista española de teología” 1970, nr 30, s. 3–38.
- Herráis Maximiliano, *Dios*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 532–553.
- Herráis Maximiliano, *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, „Monte Carmelo” 1980, nr 2, s. 269–304.
- Huerga Alvaro, *Mujeres entre los «doctores» de la Iglesia. Santa Teresa, doctora para la Iglesia de hoy*, „Revista de Espiritualidad” 1970, XXIX, nr 116–117, s. 371–448.
- Chong Hun. Choi, *A Comparative Study of the Spirituality of St. John of the Cross and Dogen's Zen Buddhism*, (Doctoral dissertation; Faculty of Divinity, New College, University of Edinburgh: Edinburgh 2001) <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/19625>
- św. Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum. o. B. Smyrak OCD, wyd. 5, Kraków 1995.
- Jiménez Duque Baldomero, *La experiencia mística de santa Teresa*, „Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela” 1982, vol. 27, nr 3–4 (Julio–Diciembre), s. 197–216.
- Jiménez Duque Baldomero, *La oración, lugar privilegiado para la experiencia*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egidio López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, Vol. 2, 1983, s. 961–972.
- Kralj Robert, *La certeza mística en Santa Teresa*, „Cuadernos de Tomas” 2011, nr 3, s. 85–102.
- Lafont Ghislaine, *Unión con Dios*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 1707–1708.
- Maláx Félix, *Desasimiento*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 485–490.

- Maláx Félix, *Humildad*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 774–782.
- Malley John, *Fenómenos místicos*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 716–718.
- o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, tłum. o. W. Ryszka OCD, Kraków 1982.
- o. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, tłum. O. Nowakowska, Kraków 1984.
- Mariño Maria José, *Encontrar a Dios en la carne de Cristo: «Corporización» en la vida espiritual de Teresa*, w: *El Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2011, s. 479–504.
- Martín del Blanco Mauricio, *Locuciones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 919–933.
- Martín del Blanco Mauricio, *Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús*, „Teresianum” 1982, nr 33(1–2), s. 361–409.
- Martín del Blanco Mauricio, *Mística y humanismo en Santa Teresa de Jesús*, „Monte Carmelo” 89/1981 n. 3, s. 465–483.
- Martín del Blanco Mauricio, *Pruebas*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1128–1131.
- Martín del Blanco Mauricio, *Tentaciones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1298–1302.
- Martín del Blanco Mauricio, *Visiones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1421–1438.
- Mas Arrondo Antonio, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993.
- Merriman Angela, *Estado místico*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 663–664.
- Morilla Delgado Juan Manuel, *Mistyka św. Teresy z Ávila. Szukaj siebie we mnie*, Kraków 2011.
- Niziński Rafał S., *Doświadczenie mistyczne w doktrynie świętego Jana od Krzyża. Analiza filozoficzna*, Poznań 2021.
- Pascual Elías Rafael, *La experiencia mística de santa Teresa de Jesús: luz y vida para la teología dogmática*, Logroño 2019.
- Pawłowski Krzysztof Jan, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007.
- Peroutka David, *El centro del alma y la liberación interior según S. Teresa de Ávila*, w: *Las Moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso*

- Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515–15015)*, dir. J. Sancho Fermín, R. Cuartas Londoño, Burgos 2014, s. 402.
- Pesenti Graziano Giuseppe, *Alma*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 109–111.
- Puglisi Rodolfo, *El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania*, „Publicar en antropología y ciencias sociales” 2016, nr 19/20, s. 53–71.
- Renedo Evaristo, *Obediencia*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 1029–1039.
- Ros García Salvador, *Mística teología*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000, s. 971–1001.
- Ruiz Federico, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986.
- Scheele Paul-Werner, *Dogma y mística*, w: *Mística en diálogo*, Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis, dir. C. García, Burgos 2004, s. 55–65.
- Schiavone Pietro, *Toques divinos*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 1966.
- Schlüter Rodés Ana María, *Las religiones orientales: zenbudismo y paz*, w: *Seminario de investigación para la paz. La paz es una cultura*, ed. L. López Yarto, Zaragoza 2001, s. 237–253.
- Schlüter Rodés Ana María, *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana*, Bilbao 2016.
- Stachewicz Krzysztof, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki. Filozofia doświadczenia mistycznego*, tom 1, Poznań 2019.
- Stachewicz Krzysztof, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki. Człowiek wobec doświadczenia mistycznego*, tom 2, Poznań 2020.
- Steggink Otger, *Experiencia de Dios y afectividad ¿Cuán afectiva es la mística? y ¿cuán mística es la afectividad en Teresa de Jesús?*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, dir. T. Egidio López, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, Vol. 2, 1983, s. 1057–1074.
- Tatar Marek, *Ontyczna duchowość stworzenia w perspektywie „Laudato si’”*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice „Laudato si’”*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 61–82.
- Tatar Marek, *Structure of man in the biblical act of Creation*, „Analecta Cracoviensia” 2012, nr 44, s. 191–198.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990.
- Teresa de Jesús, *Vejamen*, w: Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid 1984, s. 1214–1217.
- św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2016.

## BIBLIOGRAFIA

---

- św. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2012.
- św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2010.
- św. Teresa od Jezusa, *Moje medytacje*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu].
- św. Teresa od Jezusa, *Poezje*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu].
- św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu].
- św. Teresa od Jezusa, *Vejamen, konkurs interpretatorski*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu].
- św. Teresa od Jezusa, *Wołania duszy do Boga*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu].
- św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Matriti MCMLXIII (1963).
- Urbański Stanisław, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.
- D'Urso Giacinto, *Pasividad*, w: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002, s. 1410–1411.
- Velasco Juan de Dios Martín, «*Búscame en ti – búscate en mi*». *La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa*, w: *Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4–7 de octubre de 1982*, Salamanca 1983, s. 809–834.
- Velasco Juan Martín, *El fenómeno místico*, w: *Mística en diálogo*, Congreso Internacional de Mística. Selección y Síntesis, dir. C. García, Burgos 2004, s. 19–28.
- Verlinde Józef Maria, *Zakazany owoc. Z aśramu do klasztoru*, tłum. M. Perek, M. Chrobak, Kraków 1999.

## SPIS SKRÓTÓW

- DD: św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2016
- DM: *Diccionario de mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi, Madrid 2002
- DSTJ: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dir. T. Álvarez, Burgos 2000
- KF: św. Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2012
- KMŻ: św. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007
- SD: św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, w: Święta Teresa od Jezusa, *Pisma mniejsze*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2025 [w przygotowaniu]
- ZW: św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009



## INDEKS NAZWISK

- Adolfo de la Madre de Dios 51, 62, 69, 89, 111, 117, 141  
Albert Karl 169  
Álvarez Tomás 21, 22, 27–30, 32, 34, 39–41, 44, 48, 51–53, 57, 62, 64, 66, 72, 74, 78, 88, 93–95, 103, 104, 107, 108, 110, 112–116, 118, 119, 121, 124–129, 134–137, 139, 141, 143, 149, 156–158, 161  
Álvarez-Suárez Aniano 52, 110, 125, 134, 140  
Amato Ángelo 125  
Amengual Coll Gabriel 28  
Aróstegui Gamboa Luis 40, 56, 108, 120  
Augustyn z Hippony 29
- Bainvel Jean Vincent 149, 150  
Bevir Mark 166  
Bordoni Marcelo 75  
Borriello Luigi 45, 70, 148–150, 156, 158, 161, 162
- Caruana E. 45  
Castro Gabriel 70, 97, 136  
Castro Sánchez Secundino 25, 28, 30, 42, 51, 62, 67, 68, 70, 72–75, 113, 121, 124–126, 128, 130  
Chong Hun. Choi 175  
Chrobak M. 166  
Ciak Wojciech 27
- Cuartas Londoño Rómulo 25, 28, 30, 33, 41, 42, 48, 120, 121
- Del Genio M.R. 45  
Diez Miguel Ángel 44, 48, 116  
Díez Presa M. 137  
Dionizy (Pseudo-Dionizy) Areopagita 24, 29, 153, 155  
Duns Szkot Jan 171  
D’Urso Giacinto 90
- Egido López Teófanos 25, 48  
Elzenberg Henryk 170  
Enomiya-Lassalle Hugo SJ 174, 175  
Eulochio de san Juan de la Cruz 62
- Filon z Aleksandrii 24  
Fortunato de Jesús Sacramentado 62
- García Ciro 22, 30, 32, 33, 35, 36, 41, 42, 44, 48–51, 63, 70, 75, 107, 108, 110, 112, 113, 115, 120, 122, 124, 126, 128, 138, 140, 143  
García de la Concha Victor 48  
Gil Muñoz Maria Teresa 124  
Giovanna della Croce 48, 78, 161  
Gogola Jerzy 147–149, 151–154, 156, 157  
Gonzales F. Cordero Francisco 68  
González de Cardedal Olegario 48  
Griffiths Alan Richard „Bede” OSB 175

- Herráis Maximiliano 25, 27, 29, 34, 70, 71, 83, 85, 108, 119, 120, 122, 126, 127, 137, 143, 146
- Huerga Alvaro 116
- Jan od Krzyża 29, 119, 124, 129, 130, 153–155, 160, 167
- Jiménez Duque Baldomero 148–150
- Kandyda od Eucharystii 157
- Kossowski Henryk Piotr 73
- Kowalska Faustyna 157
- Kralj Robert 92, 108
- Lafont Ghislaine 112, 137
- Leeuw van der Gerardus 171
- López Yarto Luis 173
- Maláx Félix 62, 64, 65
- Malley John 158
- Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD 42, 43, 52, 86, 90, 106, 116, 129, 130, 134, 136, 141, 142
- Mariño Maria José 70–72
- Martín del Blanco Mauricio 21, 85, 102, 104, 107, 117, 157, 159
- Mas Arrondo Antonio 28, 32, 37, 38, 51, 53, 57, 61, 64, 71–73, 80, 83, 84, 93, 105, 107, 108, 114, 115, 121, 122, 125, 126, 128, 131, 133
- Merriman Angela 154, 155, 157
- Morilla Delgado Juan Manuel 43, 73, 124, 128, 135, 150, 151
- Niziński Rafał Sergiusz 82, 84
- Nowakowska Olga 43
- Pascual Elías Rafael 28, 33, 78, 137, 146
- Pawłowski Krzysztof Jan 173
- Perek Marzena 166
- Peroutka David 54, 116
- Pesenti Graziano Giuseppe 48
- Plotyn 24, 165
- Puglisi Rodolfo 74, 173
- Renedo Evaristo 33, 67, 70
- Ros García Salvador 27, 28, 32, 85, 87, 90, 91, 95, 96, 100, 108, 155
- Ruiz Federico 119
- Ryszka Walerian OCD 52
- Sancho Fermín Francisco Javier 28, 42
- Scheele Paul-Werner 33
- Schiavone Pietro 108
- Schlüter Rodés Ana María 74, 173
- Smart Roderick Ninian 171
- Stachewicz Krzysztof 162–167, 169–174, 178
- Steggink Otger 48
- Suffi N. 45
- Tatar Marek 147
- Tatarkiewicz Władysław 165
- Tomasz z Akwinu 29, 31, 153, 172, 179
- Urbański Stanisław 147–149, 152, 154, 155, 157
- Velasco Juan de Dios Martín 33, 36, 73, 111
- Verlinde Józef Maria 165, 166, 174
- Wandzioch Dariusz 72
- Wysocki Artur 147