

Ks. Marek Chmielewski

AFEKTYWNE DOŚWIADCZENIE BOGA W MISTYCE KARMELITAŃSKIEJ*

Mówienie o afektywności doświadczenia mistycznego, zwłaszcza w duchowości karmelitańskiej, jest pod pewnym względem zabiegiem pleonastycznym z podwójnej racji. Po pierwsze dlatego, że teologia mistyczna u autorów karmelitańskich to nie tyle traktat teologiczny czy wiedza spekulatywna, lecz mądrość miłości i prawdy Bożej, którą osiąga się dzięki zjednoczeniu z Bogiem. Tak „teologię mistyczną” rozumieją obydwójce wielcy Doktorowie Karmelu¹. Po drugie, właściwie rozumiane chrześcijańskie doświadczenie mistyczne jest w swej istocie afektywne, to znaczy że poznanie Boga dokonuje się w nim nie inaczej, jak przez miłość. Znamienitym tego przykładem jest właśnie mistyka karmelitańska, reprezentatywna dla nurtu tzw. mistyki nupcjalnej (*Brautmystik*)², zwanej także mistyką oblubieńczą. Obficie czerpie ona z symboliki biblijnej, akcentując przede wszystkim ideę przymierza w przeżyciu mistycznym. Komunia Boga z człowiekiem widziana jest jako komunია Oblubienca i oblubienicy; komunია wzajemnego obdarowywania się, w której wolny akt miłości człowieka odpowiada na inicjatywę najwyższej Miłości. Miłość ta w stworzeniu sama aktualizuje możliwość takiej odpowiedzi, aby grzesznego człowieka przebóstwić i dźwignąć nie tylko na poziom „obrazu”, ale na wyżyny samego „podobieństwa” do Boga. Ta wzajemna relacja miłości oblubieńczej rozwija się w czasie. Ma zatem swoją historię, wpisującą się w powszechną historię zbawienia, której centrum jest Wcielenie i Misterium

* Odczyt na sesji naukowej nt. „Afektywne poznanie Boga” z cyklu „Filozofować w kontekście teologii” (KUL, 9 V 2005), opublikowany w: *Afektywne doświadczenie Boga* („Religia i mistyka”, t. 4), red. P. Moskal, Lublin 2006, s. 53-65.

¹ Św. Jan od Krzyża pisze: „Ta noc ciemna jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczając ją z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowni nazywają kontemplacją włąną lub teologią mistyczną” (*Noc ciemna*, II, 5, 1). U św. Teresy z Avila pojęcie to pojawia się co najmniej cztery razy w jej autobiografii pt. *Życie* (10, 1; 11, 5; 12, 5; 18, 2).

² Zob. S. Possanzini, *Matrimonio spirituale*, w: *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, s. 800-803.

Paschalne Jezusa Chrystusa. Bogata symbolika oblubięcza służy do wyrażenia istoty tej relacji, która polega nie tyle na „byciu-jednością”, jak w mistyce esencjalnej, lecz na „byciu-w-zjednoczeniu” — na komunii przeobrażającej³.

Korelatywnie należy zatem wspomnieć o mistyce esencjalnej (*Wesensmystik*)⁴. Jest to nurt metafizyczno-teologiczny dominujący w pismach mistyków renano-flamandzkich XIII-XIV w., takich jak: Mistrz Eckhart, bł. Henryk Suzo, bł. Jan Tauler czy bł. Jan Ruysbroeck. Według nich, zjednoczenie z Bogiem, jako istota życia mistycznego, to doświadczenie jedności konkretnego bytu stworzonego z Bytem pierwotnym. Trójca święta jest nade wszystko tajemnicą jedności ontologicznej Bytu Boskiego. Człowiek zaś, jako obraz Boży, przez zjednoczenie mistyczne wchodzi w tę odwieczną jedność. Dokonuje się to w „dnie” lub „szczyt” duszy, gdzie Boska Esencja niejako „dotyka” samej esencji ludzkiego bytu.

Jest to koncepcja mistyki nawiązująca do neoplatonizmu ewagrińskiego i pseudo-dionizyjskiego. Niesie ona ze sobą dwa poważne niebezpieczeństwa. Z jednej strony jest nim redukcja wiary do wizji metafizycznej jedności i różnicy bytów, a z drugiej — traktowanie drogi duchowej jako intrwersji, czyli wchodzenia w siebie, aby tym skuteczniej odcinać się od jakichkolwiek „wielości” bytów i pośrednictw, łącznie z pośrednictwem samego Chrystusa, Kościoła, sakramentów, Słowa Bożego itp.⁵. O realności tych zagrożeń świadczą m.in. potępienia Kościoła, skierowane przeciwko niektórym poglądom Mistrza Eckharta, jako głównego reprezentanta tego nurtu⁶.

³ Zob. G. Moiola, *Mistica cristiana*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores i T. Goffi, Cinisello Balsamo 19854, s. 989-990

⁴ Zob. J. Sudbrack, *Mistica dell'essenza*, w: *Dizionario di mistica*, s. 837-838.

⁵ Św. Teresa od Jezusa wspomina w swojej autobiografii, że przez jakiś czas ulegała błędnym poglądom swoich spowiedników zafascynowanych neoplatonizmem. Głosili oni bowiem, że aby dojść do kontemplacji, trzeba koniecznie oddalać od siebie wszystko, co podpada pod zmysły, a więc także wszelkie wyobrażenia Człowieczeństwa Chrystusa. Początkowo Mistyczka podzielała te opinie, dlatego w jej autobiografii czytamy: „[...] nie tylko nie odczuwałam żadnej potrzeby zwrócenia się do świętego Człowieczeństwa, ale owszem, wspomnienie na nie prawdziwą mi się wydawało do modlitwy przeszkodą” (*Życie*, 22, 3). Bazując na własnym doświadczeniu szybko jednak zmieniła zdanie, stanowczo twierdząc, iż „najświętszego Człowieczeństwa Chrystusa nie powinno się żadną miarą przytywać za przeszkodę do kontemplacji” (*Życie*, 22, 8).

⁶ Zob. G. Moiola, *Mistica cristiana*, s. 988-989.

Ten drugi nurt mistyki chrześcijańskiej — jak się wydaje — bardziej jest zainteresowany poznaniem Boga i to poznaniem konceptualnym, traktowanym poniekąd jako warunek uświęcenia w sytuacji nieredukowalnej przepaści ontologiczno-egzystencjalnej, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem. Natomiast charakterystyczną cechą mistyki nupcjalnej, a w szczególności karmelitańskiej, jest uświęcenie chrześcijanina na drodze konnaturalności, jaką sprawia miłość. Doświadczenie mistyczne pozostaje w służbie najściślejzego i zarazem przeobrażającego zjednoczenia przez miłość.

Czy to znaczy, że w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym, takim jak opisują je autorzy karmelitańscy, nie ma miejsca na konceptualne poznanie Boga? A zarazem czy jest możliwe poznanie Boga na drodze afektywnej bez jego konceptualizacji?

Do postawienia takich pytań upoważniają nie tylko burzliwe dyskusje metateologiczne, w jakie angażowali się teologowie duchowości w latach trzydziestych ubiegłego stulecia, w dobie tzw. „ruchu mistycznego”, ale także współczesny indyferentyzm mistyczny, beztrąsko burzący granice teologiczno-antropologiczne, które zabezpieczają tożsamość mistyki chrześcijańskiej. Na to nakłada się — z jednej strony — wyrosły na gruncie ponowoczesności relatywizm epistemologiczny, który w doświadczeniu duchowym, łącznie z doświadczeniem mistycznym, upatruje dla siebie bezpiecznego azylu. Z drugiej zaś strony — na zasadzie dialektycznej przeciwwagi — gdzieś tam odżywające dziś nurty racjonalistycznego sceptycyzmu, pojawiającego się także w teologii, kwestionują wiarygodność doświadczenia mistycznego w ogóle, jako rzekomo zbyt afektywnego, a przez to pozbawionego waloru poznawczego i racjonalnego. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że od początku chrześcijaństwa doświadczenie mistyczne było i jest uprzywilejowanym *locus theologicus* — źródłem poznania teologicznego⁷.

Rozwiązania postawionych problemów należy szukać na drodze analizy samego doświadczenia mistycznego.

Warto przypomnieć, że chrześcijańskie doświadczenie mistyczne stanowi szczególną postać doświadczenia duchowego, które ma zasadniczo tę samą strukturę co każde zwykle doświadczenie ludzkie oparte na prze-

⁷ Zob. Ch. A. Bernard, *Spiritualità come fonte dottrinale*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 336-351.

slankach personalistycznych. Nie mówimy więc o doświadczeniu w sensie eksperymentu czy jednostkowego doznania zmysłowego (*Erlebnis*), lecz o wchodzeniu i pozostawaniu w osobowej relacji samoświadomego podmiotu do nadprzyrodzonego przedmiotu⁸. Charakterystyczną cechą tej relacji jest przyporządkowanie podmiotu przedmiotowi, co implikuje pasywno-receptywny stan doświadczającego podmiotu, a zarazem — mówiąc językiem kard. K. Wojtyły — wskazuje na aktualizację w podmiocie bardziej dynamizmu doznawania, aniżeli dynamizmu działania, jak to ma na ogół miejsce w doświadczeniu zwykłym⁹. Oznacza to, że podmiot nie kreuje przedmiotu swego doświadczenia, ale uznaje jego obiektywność, nawet wówczas, gdy przedmiot wskazuje na rzeczywistość intencjonalną. Zatem podmiot przyzwala, aby przedmiot aktualizował tkwiące w podmiocie potencjalności. Odnośnie do tego św. Teresa z Avila pisze w *Twierdzy wewnętrznej*: „Dusza tu całkiem oddana jest w ręce Boga; wielka moc miłości tak nią owładnęła, że o niczym już nie wie i niczego nie chce, tylko aby Bóg uczynił z nią, cokolwiek Mu się podoba. A Bóg wtedy czyni jej łaskę, wyciska na niej swoją pieczęć i dusza, sama nie wiedząc jak to się stało, wychodzi z rąk Pana naznaczona tym Jego znamieniem. Ona prawdziwie nic tu nie działa, tak jak nie działa воск, gdy obca ręka pieczęć na nim wyciska. Sama nie może wyryc na sobie tego znamienia, tylko gotowa jest na wszystko i tą gotowością swoją, stawszy się miękka jak воск, zdolna jest przyjąć, co Bóg w niej sprawić zechce i bez oporu poddaje się Jego ręce”¹⁰.

Z teologicznego punktu widzenia, doświadczenie mistyczne jest aktem suwerennego udzielania się Boga człowiekowi. Nie jest więc ono skutkiem określonych praktyk ascetycznych, a szczególnie relaksacyjno-koncentracyjnych, jak głoszą niektóre systemy mistyki dalekowschodniej. Szeroko pojęta asceza jedynie dysponuje podmiot do przyjęcia nadprzyrodzonego daru, ale go nie determinuje. Bóg w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego udziela się chrześcijaninowi jak chce i kiedy chce. Teoretycznie biorąc mógłby więc udzielić się także osobie ascetycznie nieprzygotowanej, a nawet nieochrzczonej. W tym miejscu należy zauważyć, że pierwsze takie obdarowanie Bogiem dokonuje się już we chrzcie św. Ten sakra-

⁸ Szerzej na ten temat zob. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 181-198.

⁹ *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1995, s. 122-125.

¹⁰ *Twierdza wewnętrzna*, V, 2, 12.

ment jest bowiem nie tylko zapoczątkowaniem życia duchowego w człowieku, czyli życia z Ducha Świętego (por. PDV 19; VC 93), ale pierwszym doświadczeniem mistycznym, aczkolwiek nieuświadomionym i — co trzeba podkreślić — bez żadnych zewnętrznych przejawów. Niestety, niemal powszechnie przyjmuje się redukcjonistyczną wizję mistyki zjawiskowej, zgodnie z którą za istotę mistyki uznaje się wszystkie zjawiska parapsychiczne porządku somatycznego i poznawczego, jakie mogą towarzyszyć wyższym stanom duchowym. Jest to pomieszanie mistyki z paramistyką czy też mistycyzmem¹¹. To, co istotne dla doświadczenia mistycznego, a więc zjednoczenie Boga z człowiekiem, aktualizuje się w osobowym centrum podmiotu, które mistycy nazywają „dnem duszy” lub „szczytem duszy” (*apex animae*). Intensywność tego doświadczenia z uwagi na jedność psychosomatyczną podmiotu wprawdzie może wywoływać pewne reperkusje fizyczne, które dadzą się zaobserwować przez otoczenie, ale zawsze mają one charakter wtórny i łatwo poddają się manipulacji.

W języku mistyki katolickiej, taka dynamika doświadczenia mistycznego, w którym Bóg udziela się człowiekowi, opisywana jest gradualnie, najpierw jako „dotyk”, następnie „porwanie” i „lot duszy”, aż zostanie osiągnięty stan ekstatyczny¹². Św. Teresa z Avila pisze o tych aktach, że „w niczym one niepodobne do innych uczuć pobożnych i pociech, na jakie sami z siebie zdobyć się zdołamy. [...] Nieraz w chwili, gdy dusza najmniej się tego spodziewa, gdy zgoła nie myśli o Bogu, Pan nagle boską mocą swoją ją budzi...”¹³. Natomiast św. Jan od Krzyża stwierdza, że są one jednym z najskuteczniejszych sposobów pomnożenia miłości, które „[...] jak strzały ogniste przeszycują ją i ranią. Na skutek tego dusza pozostaje na wskroś przepalona ogniem miłości”¹⁴. „Dotyki mistyczne” wywołują cierpienia polegające na tak wielkiej tęsknocie za Bogiem, że gdyby nie nadzwyczajna interwencja łaski, groziłaby śmierć. Rodzajem „dotyków mistycznych” według hiszpańskiego Mistyka są „rany miłości”, których on omawia trzy rodzaje: a) rana miłości lub omdlenie — jest najłżejszym i

¹¹ Zob. C. Becattini, *Esperienza mistica e fenomeni mistici: linee di interpretazione psicologica*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, t. 2, s. 402-415.

¹² Por. *Droga na Górę Karmel*, II, 26, 5-6.

¹³ *Twierdza wewnętrzna*, VI, 2, 2.

¹⁴ Tamże, 1, 16.

najszybciej przechodzącym cierpieniem. „Powstaje ono z poznania Boga, jakiego dusza nabywa za pośrednictwem nierozumnych stworzeń, będących najniższymi z dzieł Bożych”¹⁵; b) rozdarcie duchowe — pod jego wpływem dusza czuje się trawiona miłością ku Bogu podczas kontemplacji tajemnic wiary, zwłaszcza Wcielenia¹⁶; c) trzeci przejaw miłosnego cierpienia, to umieranie z miłości¹⁷.

Święty zasadniczo mówi o dwóch kategoriach „dotyków mistycznych”. Są to dotyki substancjalne i dotyki przymiotów Bożych. Pierwsze odnoszą się do substancji duszy, drugie do jej władz. Dotyk substancjalny ma miejsce wówczas, gdy substancja Boga dotyka substancji duszy, a więc owego *apex animae*. Jest zatem doświadczeniem niezwykle subtelnym i pozostawiającym w duszy rozkosz dającą przedsmak życia wiecznego. Niekiedy także nazywa go „dotknięciem iskry”, zwłaszcza wtedy, gdy dusza się go nie spodziewa¹⁸. Ponieważ „dotknięcie Umiłowanego jest dotknięciem miłości”, dlatego od Niego zależy siła i sposób owego dotyku. Zawsze jednak respektuje On indywidualne uwarunkowania duszy¹⁹.

Dotknięcie przymiotów Bożych odnosi się przede wszystkim do władz duszy. Dzięki nim „[...] dusza smakuje rzeczy Bożych, gdyż się jej udziela: moc, mądrość, miłość, piękno, łaska, dobroć Boża itd. A ponieważ Bóg jest tym wszystkim, więc za jednym Jego dotknięciem zaznaje dusza tego wszystkiego jednocześnie i raduje się w swoich władzach i w swej istocie”²⁰. Udzielanie się przymiotów Bożych władzom duszy wywiera także pewien wpływ na sferę somatyczną, dając ciału przeczucie stanu ciała uwielbionego²¹.

Przykładając do tego scholastyczne kategorie pojęciowe należałoby powiedzieć, że przyczyną sprawczą tych faz zjednoczenia, a zwłaszcza sta-

¹⁵ Tamże, 7, 2.

¹⁶ Tamże, 7, 3.

¹⁷ „To umieranie z miłości powstaje w duszy za pośrednictwem dotknięcia najwyższego poznania Boskości, będącego czymś niepojętym [...]. Dotknięcie to nie jest długotrwałe, ani mocne, raczej przechodzi szybko, gdyż inaczej dusza odłączyłaby się od ciała. Na skutek tego dotknięcia dusza pozostaje umierającą z miłości i bardziej umiera dlatego, że nie może już zaraz umrzeć z miłości”. — Tamże, 7, 4.

¹⁸ Tamże, 25, 5.

¹⁹ Tamże, 25, 6.

²⁰ *Żywy płomień miłości*, 2, 21; por. *Pieśni duchowa*, 14 i 15, 18.

²¹ *Żywy płomień miłości*, 2, 22.

nu ekstatycznego są dary Ducha Świętego, szczególnie dar mądrości, zaś przyczyną formalną — jeśli chodzi o mistykę nupcjalną — są zaręczyny mistyczne, a następnie małżeństwo mistyczne. Odnośnie do tego św. Teresa z Avila pisze: „Przyszło na mnie zachwycenie, jakiego opisać nie zdołam. Duch mój, zdawało mi się, cały był pogrążony w Bogu i na wskroś przeniknięty owym majestatem, który już przedtem nieraz oglądałam”²². O tym samym Doktor Karmelu w *Pieśni duchowej* pisze: „Zaślubiny duchowe są najwyższym stanem, do jakiego można dojść w tym życiu”²³. W innym zaś miejscu tego dzieła dodaje: „Jest to bowiem całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie w pewnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się Boska i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu. [...] W tych zaślubinach dokonuje się tak ściśle połączenie dwóch natur i takie zespolenie ludzkiej i boskiej natury, że nie tracąc swego bytu każda z nich zdaje się być Bogiem”²⁴. Właściwością małżeństwa duchowego jest to, że Oblubieniec sam bezpośrednio działa w duszy i jej się udziela²⁵.

Kolejną cechą aktualizującego się w ten sposób doświadczenia mistycznego jest jego konceptualna niewyraźność. Nie oznacza to jednak, że doświadczenie mistyczne pozbawione jest jakichkolwiek form inteligibilnych i przez to rzekomo sytuuje się poza porządkiem poznania. Chodzi o to, że mistyk nie jest w stanie za pomocą definicji i pojęć opisać samego doświadczenia, jak i jego nadprzyrodzonego przedmiotu. Jeżeli zostanie zobligowany do zakomunikowania swego stanu wewnętrznego (np. przez kierownika duchowego), wówczas chętnie ucieka się do języka porównań, alegorii i symboli, czy w ogóle poezji²⁶.

Dlaczego doświadczenie mistyczne jest niewyraźne? Pewne światło na ten problem zdaje się rzucać współczesna epistemologia. W samym akcie poznania bytu rozróżnia dwie czynności intelektu: ujęcie istnienia jako właściwość intelektu możliwościowego oraz ujęcie istoty jako właściwość

²² *Życie*, 40, 1.

²³ *Pieśń duchowa*, 12, 8; 20, 1; 26, 4.

²⁴ Tamże, 22, 3. 5; por. *Żywy płomień miłości*, 3, 24.

²⁵ „Będąc bowiem ściśle zjednoczona z Bogiem w tym stanie zaślubin duchowych, o jakich tu mowa, dusza nie czyni niczego bez Boga”. — *Pieśń duchowa*, 37, 6.

²⁶ Zob. G. Pattaro, *Il linguaggio mistico*, w: *La mistica...*, dz. cyt., t. 2, s. 497-504.

intelektu czynnego. Doświadczenie w ogóle jest ujęciem, konstatacją przedmiotu obecnego, dlatego często określa się je jako doświadczenie preracjonalne. W przypadku doświadczenia mistycznego obecność Boga jako przedmiotu jest aktem Jego łaski i stanowi obszar zainteresowania teologii. Natomiast sposób ujęcia i rozpoznania tej obecności należy do porządku filozofii. Wobec tego można powiedzieć za Mieczysławem Gogaczem, że doświadczenie mistyczne jest co do podmiotu aktem ludzkiego poznania przedmiotu nadnaturalnego sposobem nadprzyrodzonym. Spowodowanie doświadczenia istnienia Boga w podmiocie jest więc nadprzyrodzone, zaś samo doświadczenie jest podmiotowo ludzkie; w sposobie jest przyrodzone, zaś w przyczynie sprawczej — nadprzyrodzone²⁷.

Intelekt możliwościowy konstatauje zatem obecność nadprzyrodzonego Przedmiotu, natomiast intelekt czynny, którego funkcją jest konceptualizacja, zostaje wyłączony z uwagi na niemożność ogarnięcia Bytu absolutnego. Św. Jan od Krzyża w *Pieśni duchowej* proponuje, by zaniechać wysiłku poznawania Boga. Stwierdza bowiem, że „[...] im mniej kto pojmuje Boga, tym więcej zbliża się do Niego”²⁸. Mistyk może więc siłą naturalnego poznania stwierdzić jedynie, że Bóg jest, ale nie potrafi precyzyjnie powiedzieć, jaki On jest. Z punktu widzenia metafizycznego, w Bogu jako Bycie absolutnie prostym Jego istnienie utożsamia się z istotą. Jednak intelekt możliwościowy jej nie ujmuje. Zatem kontemplacja mistyczna, przez którą w teologii klasycznej rozumiano na ogół pojęciowe i bezpośrednie w tym życiu ujęcie istoty Boga, a jednocześnie rozumie się ją jako rodzaj poznawczej nadświadomości, nie jest możliwa z punktu widzenia filozofii. Natomiast teologia, uznając w świetle danych Objawienia przemieniający wpływ darów Ducha Świętego, może uczynić krok dalej. Mówi zatem o kontemplacji nadprzyrodzonej, jako jedynym dostępnym w tym życiu sposobie poznania Boga mocą miłości, a ściślej — dzięki konnaturalności, jaką sprawia jednocząca miłość. Św. Jan od Krzyża za Akwinatą stwierdza, że „wiedza ta [...] udziela się duszy przez miłość. Udzielanie to dokonuje się w ukryciu i wśród ciemności, bez udziału rozumu i innych władz. Wiedzę tę osiągają nie władze duszy, lecz jedynie Duch Święty wlewa ją i rozrządza w duszy [...]. I choćby nie wiem jak się wysilała i szukała różnych

²⁷ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 38.

²⁸ *Pieśń duchowa*, 1, 12.

określeń, by ją wyjaśnić, pozostanie ona zawsze tajemnicza i niewypowiedziana. Ta mądrość jest bowiem bardzo prosta, ogólna i duchowa, nie udziela się rozumowi, spowita czy ukryta w jakiejś formie czy obrazie uchwytnym przez zmysły²⁹.

Wymowna odnośnie do tego jest podwójna etymologia pojęcia „kontemplacja”. W pierwszym przypadku łaciński źródłosłów zawiera złożenie partykuły *cum* i czasownika *placeo*, *-ere*, co oznaczałoby wzajemne upodobanie. W drugim przypadku mamy złożenie tej samej partykuły *cum* z rzeczownikiem *templum*, co miałyby oznaczać przebywanie razem w świątyni, albo wzajemne przenikanie do tego stopnia, że podmiot i przedmiot stanowią dla siebie świętą przestrzeń. Kryje się w tym istotna supozycja, że — jak wspomniano wyżej — jest to ten rodzaj relacji osobowej, którą może sprawiać jedynie miłość, jako zjednoczenie i wzajemne obdarowanie, a której powszechnym wyrazem jest małżeństwo. W doświadczeniu mistycznym stanowi ono samą jego istotę i zarazem punkt kulminacyjny. Mistycy Karmelu mówią zatem o dokonującym się w małżeństwie mistycznym zjednoczeniu przeobrażającym (oczywiście jedynie w sensie moralno-duchowym, nie zaś ontologicznym), w którym poznanie Boga dokonuje się nie za pomocą pojęć, lecz na drodze prostej intuicji prawdy pochodzącej z miłości (*simplex intuitus veritatis ex caritate consecutus*).

„Kontemplacja jest wiedzą miłości, czyli wlanym miłosnym poznaniem Boga” — uczy św. Jan od Krzyża³⁰. Dla jej opisania w ślad za św. Grzegorzem z Nyssy, autorem m.in. cennego dzieła pt. *Vita Moisi*, posługiwano się symbolem ciemnego obłoku lub ognistego słupa, który towarzyszył Izraelitom przy wyjściu z niewoli egipskiej. Do tej symboliki nawiązuje także wspaniały angielski traktat mistyczny nieznanego autora (przypisywany Walterowi Hiltonowi) z XIV w. pt. *Obłok niewiedzy*. Paradoksalnie, chmura przez to, że zasłania, jednocześnie umiejscawia niepoznawalne. Oprócz tego porównania, św. Jan od Krzyża posługuje się analogią wpatrywania się w słońce. Ponieważ ono oślepia, wobec tego patrząc na słońce widzimy zamiast światła ciemną plamę. Ale to jest tylko skutek nieprzystosowania naszego wzroku do nadmiaru światła. Doświadczenie oślepienia jedynie potwierdza realność słońca. Tak samo ma się rzecz z kontemplacyjnym poznaniem Boga. „Jest to czysta kontemplacja — pisze

²⁹ *Noc ciemna*, II, 17, 2-3.

³⁰ Tamże, II, 18, 5.

nasz Mistyk — i dusza nie może nic o tym powiedzieć, bo poza ogólnymi określeniami nie znajduje słów na wyrażenie obfitości doznanej rozkoszy i dobra, przez które przechodzi³¹.

W teologii mistyki z zagadnieniem poznania kontemplacyjnego ściśle wiąże się kwestia tzw. zmysłów duchowych, którym w pismach Doktorów Karmelu poświęcono niemało uwagi. Wypada wspomnieć, że teoria zmysłów duchowych ma mocne podstawy biblijne, zwłaszcza w pismach jawnowych. Począwszy od Orygenesusa, zajmowali się nimi najwybitniejsi autorzy, a wśród nich omawiani Mistycy Karmelu. Współcześnie problem zmysłów duchowych podejmowali m.in. Jean Mouroux, Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner. Choć wspomniani autorzy znacznie różnią się w swoich poglądach, to jednak zgodni są co do tego, że zmysły duchowe, jako analogaty zmysłów naturalnych, stanowią nadprzyrodzone wyposażenie chrześcijanina, aktualizujące się w akcie kontemplacji, które bazuje na darach Ducha Świętego i cnotach włanych³².

Ich istnienia nie da się stwierdzić w sposób empiryczny, jak to ma miejsce w przypadku zmysłów naturalnych. Są one jednak postulatem przedmiotowej integralności otaczającej nas rzeczywistości, której nie można zredukować jedynie do jej czysto werytatywnego aspektu. Dotykamy tu bowiem kwestii transcendentaliów (dobra, prawdy, piękna, harmonii), dzięki którym rzeczywistość jawi się w całym swym bogactwie, zdolnym pociągać i poruszać wszystkie władze człowieka. Tej wielowymiarowości bytu odpowiada w podmiocie poznającym wielość władz zdolnych do jej uchwycenia. Analogicznie do tego funkcją zmysłów duchowych jest ujmowanie rzeczywistości nadprzyrodzonej w całej jej wielowymiarowości i złożoności z jednoczesnym zachowaniem integralności poznającego podmiotu. I tak jak zmysły naturalne są współzależne w ujmowaniu tego samego bytu, tak i zmysły duchowe są jakby różnymi sposobami wchodzenia w relację z nadprzyrodzonością.

W pismach mistyków karmelitańskich wiele razy spotykamy charakterystyczne wyrażenia, wskazujące na jakiś rodzaj doznania rzeczywistości nadprzyrodzonej o charakterze zmysłowym. Zwłaszcza św. Teresa z Avila często posługuje się stwierdzeniami: „uczulam”, „zobaczyłam”, „usłysza-

³¹ *Droga na Górę Karmel*, II, 26, 3.

³² Zob. M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituelles dans l'histoire de la spiritualité*, „Etudes Carmelitaines” 43(1954), s. 179-193; K. Rahner, *Le dut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, „Revue d'Ascetique et Mystique” 13(1932), s. 113-145.

lem”. Na przykład w *Twierdzy wewnętrznej* czytamy: „Miłość łączy się z miłością, i wszystkie działania i sprawy jej tak są niewypowiedziane czyste, subtelne i słodkie, że nie ma wyrazu na ich opisanie; ale Pan umie dać jej bardzo wyraźnie uczuć duszy”³³. Po tej linii idą też bardzo zmysłowe, w sensie dosłownym, opisy doświadczeń kontemplacyjnych człowieczeństwa Chrystusa, jakie były jej udziałem³⁴.

Na koniec trzeba wspomnieć o typowym dla mistyki nupcjalnej języku symbolicznym, jako uprzywilejowanym i najbardziej adekwatnym sposobie komunikowania najwyższych stanów ducha ludzkiego. Stosowane w próbach opisu doświadczenia mistycznego różnorodne symbole, porównania, metafory i obrazy mają jedynie znaczenie aproksymatywne, to znaczy naprowadzają na ideę Boga. Doktor Karmelu stwierdza wprost: „Rzeczy i doskonałości boskich nie zna się i nie pojmuje takich, jakimi są, gdy się ich szuka, lecz tylko wtedy, gdy się je znajdzie i gdy się ich doświadcza”³⁵.

Symboliczny opis doświadczenia mistycznego nie jest więc czymś na kształt wiernej „fotografii” Oblubieńca duszy, lecz jedynie pośpiesznie wykonanym i przez to nieudolnym konturem Jego oblicza, albo czymś w rodzaju portretu pamięciowego, którego dokładność w znacznej mierze zależy od wrażliwości i wyobraźni mistyka. W przypadku mistyki karmelitańskiej, którą w większości reprezentują kobiety, jest to obraz Boskiego Oblubieńca wykreowany na sposób kobiecy, co nie znaczy że sprzeczny z biblijnym przekazem. Wprost przeciwnie, trafnie wydobywa on wszystkie atrybuty Boga objawienia, zwłaszcza największy Jego przymiot — miłość miłosierną. Karmelitańska kontemplacja Człowieczeństwa Chrystusa odsłania obraz Boga-Miłości, Boga bogatego w miłosierdzie — Boga bliskiego, tęskniącego za człowiekiem jak za swoją ojczyzną, który jak matka zatroskany jest o człowieka.

Być może w tym kryje się sekret niesłabnącej popularności mistyki karmelitańskiej także współcześnie, czego dowodem jest chociażby stale rozwijający się kult św. Teresy z Lisieux. Przykładem tego może peregrinacja jej relikwii w Polsce od 1 maja do 15 sierpnia 2005 roku.

³³ *Twierdza wewnętrzna*, V, 4, 3

³⁴ Zob. M. Chmielewski, *Chrystus w doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego* („Karmel żywy”, 3), red. J. W. Gogoła, Kraków 2002, s. 39-49.

³⁵ *Noc ciemna*, II, 17, 7.

