

Czy mistyk potrzebuje obrazu?

Znamienne jest to, że pierwszy mistyk chrześcijański, jakim niewątpliwie był św. Jan Apostoł, oraz św. Szczepan – pierwszy męczennik, opisując swoje doświadczenie mistycznego zjednoczenia z Bogiem, używają określeń właściwych dla funkcji widzenia¹. Podobnie o swoich przeżyciach mistycznych wypowiada się św. Paweł Apostoł, powszechnie uważany za największego z mistyków². W całej zapoczątkowanej przez nich dwutysiącletniej chrześcijańskiej tradycji mistycznej, która pozostaje na linii żarliwego pragnienia, jakie znajdujemy u sprawiedliwych w Starym Testamencie, obraz odgrywa kluczową rolę.

To upoważnia do postawienia tezy, że mistyk chrześcijański potrzebuje obrazu – zarówno jako sposobu zjednoczenia z Bogiem, jak i jako środka ekspresji swojego przeżycia religijnego. W pierwszym przypadku chodzi jednak nie tyle o obraz „zewnątrzny”, który podmiot duchowy postrzega niejako poza sobą, jak to jest między innymi w chrystofaniach, mariofaniach czy angelofaniach, lecz o obraz „wewnętrzny”. Mamy tu na myśli taki rodzaj wizualizacji, która angażując zmysły wewnętrzne podmiotu, głęboko wpisuje się – jak się wydaje – w jego strukturę osobową. W rezultacie jest to nie tyle wrażenie zmysłowe (*Erlebnis*), co przede wszystkim doświadczenie osobowe (*Erfahrung*).

W celu uzasadnienia i wyjaśnienia postawionej tu tezy konieczne jest doprecyzowanie samego pojęcia mistyki z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej ze

1. W Pierwszym Liście św. Jana Apostoła czytamy: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce, bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli...” (1, 1–2). Natomiast św. Szczepan w chwili kamienowania „[...] pełen Ducha Świętego patrzył w niebo i ujrzawszy chwałę Bożą i Jezusa, stojącego po prawicy Boga. I rzekł: «Widzę niebo otwarte i Syna człowieczego, stojącego po prawicy Boga»” (Dz 7, 54–56).

2. Zob. G. Helewa, *San Paolo mistico e mistica paolina*, [w:] *Vita cristiana ed esperienza mistica*, red. F. Ruiz, Roma 1982, s. 51–122; Ch. A. Bernard, *San Paolo mistico e apostolo*, Ciniello Balsamo 2000 (wydanie polskie: *Święty Paweł mistyk i apostoł*, Częstochowa 2009).

względu na jego wieloznaczność, będącą wynikiem dość powszechnego użycia tego słowa oraz jego nadużywania w heteronomicznych kontekstach, jak na przykład: „mistyka gór” czy „mistyczne przesłanie dalekowschodnich sztuk walki”.

Zanim jednak przejdziemy do szczegółowego omówienia postawionej tezy, warto nadmienić, iż zdaniem niektórych autorów od czasów Orygenesusa, uważanego za twórcę mistyki obrazu, aż do późnego średniowiecza mistyka chrześcijańska była mistyką obrazu Bożego, jakim jest człowiek (*mysticism of image*). Dopiero wraz ze schyłkiem scholastyki i zmianą postawy wobec Boga, która stała się bardziej ludzka i afektywna, głównie pod wpływem nurtu *devotio moderna*, coraz bardziej do głosu zaczęła dochodzić tzw. mistyka miłości (*mysticism of love*), która legła u podstaw mistyki nupcjalnej. Dotychczas bowiem uważano, że w człowieku godny miłowania jest nie tyle człowiek jako całość, co raczej ten jego element, który jest obrazem Bożym w duszy dzięki Słowu Bożemu mieszkającemu w niej³.

1. Istota chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego

Współcześnie mistykę najczęściej utożsamia się ze spektakularnymi, nadzwyczajnymi zjawiskami, a nierzadko za jej istotę bierze się stany „wyższe”, to znaczy „odmiennej świadomości” (W. James), lub „szczytujące stany świadomości” (A. Maslow), których osiągnięcie – zdaniem niektórych – możliwe jest nie tylko na drodze bardzo angażujących przeżyć religijno-duchowych, ale także różnych technik relaksacyjno-koncentracyjnych czy silnych doznań zmysłowych, zwłaszcza erotycznych. W związku z tym dla osiągnięcia rzekomych przeżyć mistycznych sięga się nawet po środki farmakologiczne, nie wyłączając narkotyków.

W przeciwieństwie do zjawisk nadzwyczajnych, zaliczanych do tzw. *lask gratis datae*, doświadczenie mistyczne i związane z nim przeżycia duchowe należą do kategorii *lask gratum facientes*⁴. Zjawiska nadzwyczajne, czyli przekraczające zwyczajny porządek natury, mogą, ale nie muszą, towarzyszyć życiu mistycznemu. Z tej racji nazywane są zjawiskami paramistycznymi. Ponieważ ich przyczyną sprawczą, oprócz działania Bożego, mogą być także złe duchy lub zaburzona psychika, dlatego nie stanowią one istoty mistyki chrześcijańskiej. Próby identyfikowania mistyka na podstawie występujących w jego życiu nadnaturalnych fenomenów porządku somatycznego, takich jak chociażby: stygmaty, hematodroza, lewitacja czy bilokacja, jak również fenomenów porządku poznawczego, typu: widzenia i wizje, kardiognoza, prekognicja, glosolalia i ksenoglosja, z góry skazane są na niepowodzenie. Te bowiem zjawiska częściej niż u świętych obserwuje się

3. Zob. L. Dupré, *Mysticism*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987, s. 251-253.

4. Zob. J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 90-92.

u ludzi opętanych, zwłaszcza podczas ich egzorcyzmowania, lub u chorych psychicznie⁵.

Już sama grecka etymologia pojęcia „mistyka” wiele mówi o jej istocie. Starogrecyki źródłosłów *myo* lub *myeo*, od którego wywodzi się zarówno termin *mysticos* (zakryty), jak i *mysteria* (obrzędy wtajemniczenia), oznacza paradoksalnie zamykanie się na *misterium* (to, co zakryte) w poczuciu niegodności i świętego lęku, a zarazem afirmację bóstwa. Tym niemniej w sensie rzeczowym mistyka jest poszukiwaniem tego, co zakryte; dążeniem do zespolenia z transcendencją, którego cel stanowi doświadczenie pełni bytu. Oznacza to, że u podstaw mistyki znajduje się wrodzony zmysł religijny, któremu chrześcijański wyraz dał św. Augustyn w słynnym zawołaniu na wstępie swoich *Wyznań*: „Stworzyłeś nas, Boże, jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (I, 1).

W ujęciu chrześcijańskim termin „mistyka” wskazuje na tajemniczą i miłosną komunę człowieka ochrzczonego z Bogiem, która prowadzi do – dokonującego się w duszy ludzkiej – poznania Najwyższego w sposób doświadczalny. Scholastyki, a wśród nich szczególnie św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura, określają ją jako *cognitio experimentalis de Deo* (doświadczałne poznanie Boga). Inaczej mówiąc, jest to doświadczenie obecności Boga w sobie, w „dniu” lub w „szczyt” duszy – jak często określają to mistycy – wywołane działaniem Ducha Świętego. Ma ono wyraźny charakter chrystologiczny, co trafnie, choć lapidarnie, opisał św. Paweł, wyznając: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)⁶.

Z tego typowo teologicznego opisu wynika, że mistyka chrześcijańska ze swej natury jest nadprzyrodzona, a tym samym nieredukowalna do jakiegokolwiek postaci naturalnego mistycyzmu. Zgodnie z metafizyczną zasadą proporcjonalności skutku do przyczyny, chrześcijańskie zjednoczenie mistyczne jest aktem suwerennego i niedającego się przewidzieć działania Bożego, dlatego ze strony podmiotu odczuwane jest zawsze jako nagle wtargnięcie Mocy Bożej, wobec której przyjmuje on postawę receptywną (bierną). Z tego wynikają dalsze cechy doświadczenia mistycznego, takie jak: bezpośredniość i niewyraźność, które ściśle wiążą się z funkcją obrazu.

Ważną cechą doświadczalnego w dniu duszy zjednoczenia z Chrystusem jest bezpośredniość. Należy przez nią rozumieć najściślejszą z możliwych komunę miłości Boga z człowiekiem, która przekracza jakiegokolwiek pośrednictwo.

5. Zob. C. Beccatini, *Esperienza mistica e fenomeni mistici: linee di interpretazione psicologica*, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, s. 387–444; V. Marcozzi, *Fenomeni paranormali e doni mistici*, [Cinisello Balsamo] 1990, s. 7–10.

6. Zob. E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984, s. 25; L. Borriello, *Esperienza mistica*, [w:] *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, s. 463–476.

W mistologii (teologii mistyki), zwłaszcza w ujęciu sanjuanistyczno-terezjańskim, mówi się o przeobrażeniu, a nawet przebóstwieniu mistyka przez udzielającego się Pana⁷. On jako Stwórca, jednocząc się ze swoim rozumnym i wolnym stworzeniem, przenika jego jestestwo i wpisuje się w strukturę osobową. Wyjaśniając tę kwestię, św. Jan od Krzyża pisze, że jak żelazo włożone do ognia nabiera wszystkich właściwości ognia, tak chrześcijanin mistycznie zjednoczony z Bogiem w Chrystusie partycypuje w Boskich atrybutach Boga-Człowieka⁸. Z kolei św. Teresa od Jezusa porównuje ten stan najściślejszego zjednoczenia z Bogiem do zaślubin lub małżeństwa mistycznego⁹. O ile komunია eucharystyczna opiera się na zapośredniczeniu w sakramentalnym znaku Chleba, to w komunii mistycznej znikają jakiegokolwiek uchwytnie zmysłowo formy pośrednictwa.

Z ową bezpośredniością wiąże się niewyraźność tego przeżycia. Udzielający się człowiekowi Bóg nie daje się ująć w ciasne ludzkie pojęcia. A zatem doświadczenie mistyczne niełatwo poddaje się konceptualizacji. Z tej racji prawdziwi mistycy z zasady bardzo niechętnie opisują to, co dzieje się w ich duszy, gdyż nie mogąc uchwycić tego w jakimś porządku logicznym, nie znajdują adekwatnych słów. Jeśli zaś cokolwiek mówią lub piszą o swoim przeżyciu mistycznym, to czynią to jedynie z posłuszeństwa, posługując się przy tym językiem właściwym dla ich uwarunkowań psychoemocjonalnych oraz intelektualnych. Jest to nie tyle konceptualizacja, co przede wszystkim próba wizualizacji, to znaczy wyrażenia stanów duchowych za pomocą symboli i obrazów. O ile bowiem proces konceptualizacji, będący – zdaniem neoscholastyków – właściwością tzw. intelektu czynnego, domaga się analizy zakładającej jakiś rodzaj parcjalizacji postrzeganej rzeczywistości, o tyle wizualizacja, oparta na przywoływaniu z pamięci lub wyobraźni różnego rodzaju obrazów, ma charakter integrująco-totalizujący. Właściwością bowiem obrazu, nierzadko pełniącego funkcję symbolu, jest ujęcie całościowe. To właśnie odpowiada naturze przedmiotu doświadczenia mistycznego, którym jest Bóg jako Byt absolutnie prosty. Natomiast język teologii, oparty na sylogizmie i pojęciach, odpowiadając właściwościom ludzkiego rozumu, z konieczności dopuszcza się aspektowego, a tym samym cząstkowego ujęcia tajemnicy Boga, które jest mocno naznaczone antropomorfizmem. Wiąże się to z nadmiernie eksponowanym w teologii akademickiej ujmowaniem Boga w kategoriach werytatywnych. Tymczasem, zgodnie z przesłankami Objawienia, teologia powinna ujmować Boga także w kategoriach miłości, jak to czyni Benedykt XVI, na przykład w encyklikach

7. Szerzej o tym zob. M. Chmielewski, *Przebóstwienie człowieka według św. Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 1991, 117, s. 54–67; tenże, *Przemiana człowieka w procesie zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, [w:] *Na drodze zjednoczenia z Bogiem* („Karmel żywy”, t. 2), red. J. W. Gogola, Kraków 2000, s. 113–131.

8. Zob. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 10, 6.

9. Zob. Św. Teresa z Avila, *Twierdza wewnętrzna*, VII, 2, 1–3.

Deus caritas est i Caritas in veritate, a jeszcze bardziej w kategoriach dobra i piękna, jak czyni to między innymi Hans Urs von Balthasar i o czym wiele razy wspominał bł. Jan Paweł II. Na przykład w liście do artystów (z 4 kwietnia 1999 r.) zaznacza on, że „relacja między dobrem a pięknem skłania do refleksji. Piękno jest bowiem poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna” (nr 3). Papież stwierdza ponadto, że „piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji...” (nr 16), skłaniającym do postawy kontemplatywnej jako właściwej dla mistycznego doświadczenia drogi poznania Boga.

Ten drugi, kaloniczny aspekt poznania Boga, będący według scholastyków właściwością tzw. intelektu możliwościowego, który jedynie konstatuje obecność doświadczanego przedmiotu, znamionuje ekspresję mistyczną i z tej racji chętniej odwołuje się do obrazu aniżeli do pojęć. Można więc powiedzieć, że mistyka chrześcijańska z natury swojej bardziej potrzebuje obrazu aniżeli słowa, a jeśli słowa, to po to, aby za jego pomocą komunikować obraz.

2. Mediacyjna funkcja obrazu w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym

Na czym więc polega mediacyjna funkcja obrazu w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym? Jest ona podwójna. Z jednej strony udzielający się w przeżyciu mistycznym Niewidzialny Bóg pozwala się poznać przez ogląd Siebie w obrazach. Z drugiej strony, wobec niemożności konceptualizacji tych najgłębszych przeżyć duchowych, mityk posługuje się obrazem, aby w jakiś sposób je uchwycić, wyrazić i przekazać.

Ta podwójna funkcja obrazu w doświadczeniu mistycznym znajduje potwierdzenie w Piśmie świętym. Zarówno bowiem w Starym, jak i w Nowym Testamencie Bóg wciąż pozostaje dla człowieka „Bogiem ukrytym” (Iz 45, 15), niewidzialnym, „którego nikt z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6, 16) w ziemskim życiu. Niemniej jednak wybrał On sobie lud, „któremu pozwolił się oglądać” (Lb 14, 14), aż do czasu objawienia się w Jezusie Chrystusie będącym „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15). Dopiero człowiek wprowadzony do nieba będzie mógł „ogłądać Jego oblicze” (Ap 22, 4). Oglądanie Boga na własne oczy to zatem – jak się zdaje – największe pragnienie człowieka. Jak wynika z tekstów starotestamentalnych, tej wyjątkowej łaski dostąpili, między innymi, Abraham i Jakub (Rdz 15, 17; 17, 1; 28, 13), Mojżesz (Wj 33, 22; Lb 12, 8) oraz Eliasz (1 Krl 19, 13). W Nowym Testamencie pragnienie oglądania Boga Ojca zgłaszają nawet Apostołowie towarzyszący Jezusowi (por. J 14, 8–9).

W jakimś stopniu to oglądanie Boga, zawsze jednak „jakby w zwierciadle, niejasno” (por. 1 Kor 13, 12), jest udziałem mistyków. Dokonuje się ono przez kontemplację, w której – jak uczy św. Jan od Krzyża, Doktor Kościoła – ważną rolę odgrywa wyobraźnia i pamięć. To na ich podstawie, z Bożej inspiracji, mogą po-

wstawać nadnaturalne widzenia wyobrazeniowe, a więc jakieś formy inteligibilne, a zwłaszcza obrazy. Mogą one pochodzić zarówno od Boga, jak i od szatana, z tym, że te pierwsze – jak zaznacza hiszpański Mistyk – są o wiele piękniejsze i doskonalsze, a przy tym wywołują daleko bardziej duchowe skutki. „Przez takie wyobrażenia Bóg niejednokrotnie przedstawia duszy wiele tajemnic i naucza ją wielkiej mądrości”¹⁰. Podsuwane obrazy, widzenia i wyobrażenia są podstawą do zrozumienia ze strony umysłu i decyzji ze strony woli, dążących do zjednoczenia z Bogiem. Podsuwane przez Mądrość Bożą obrazy mają jedynie znaczenie pomocnicze, narzędziowe, dlatego nie należy się do nich przywiązywać, ani tym bardziej traktować ich jako swoistego „autoportretu Boga”. Odnośnie do tego cytowany Doktor Kościoła pisze:

Wszystkie zjawiska wyobrazeniowe przedstawiają się w pewnych ograniczonych formach i kształtach. Mądrość zaś Boża, z którą umysł ma się zjednoczyć, nie ma żadnych form i nie podpada żadnemu ograniczeniu i żadnemu różnicowanemu i szczególnemu zrozumieniu. Jest ona całkowicie czystą i prostą. Dla połączenia więc dwóch krańców, to jest duszy i Mądrości Bożej, trzeba koniecznie, by się zeszły w jakimś punkcie wzajemnego podobieństwa”.

Jest nim rodzący się w wyobraźni i czerpiący z pamięci obraz. Jednak – jak dalej zaznacza nasz autor – „Bóg nie mieści się w formach, obrazach czy też szczegółowych pojęciach. Zatem dusza, aby mogła wniknąć w Boga, nie może być zamknięta w formach, kształtach czy też w wyraźnym jakimś różnicowanym poznaniu”¹¹. Co więcej, te obrazy stanowią raczej przeszkodę na drodze do zjednoczenia z Bogiem, który jest absolutnie prosty, dlatego trzeba się ich koniecznie wyrzec, jeśli chce się dojść do pełnego zjednoczenia. Tym niemniej są one niezbędne na pewnym etapie życia duchowego, co hiszpański Mistyk wyjaśnia następująco:

[...] właściwy duszy porządek poznawania polega na formach i obrazach rzeczy stworzonych, a sposób jej poznawania i nabywania wiedzy odbywa się przez zmysły. Bóg więc, by duszę podnieść do najwyższego poznania, musi w delikatny sposób zacząć od sięgnięcia najniżej, od krańca zmysłów duszy, aby odpowiednio do jej właściwości zaprowadzić ją do drugiego krańca – swojej mądrości duchowej, nie podpadającej pod zmysły. Dlatego najpierw, odpowiednio do jej właściwości poznawania, naucza ją przez formy, obrazy i drogi zmysłowe – raz naturalne, to znowu nadprzyrodzone – oraz przez rozumowania, podnosząc ją w ten sposób do najwyższego ducha Bożego.

10. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 16, 3.

11. Tamże, II, 16, 7.

12. Tamże.

Z tej więc przyczyny udziela Bóg duszy widzeń, form i obrazów oraz innych wiadomości zmysłowych i duchowych¹³.

Najpierw więc udoskonala zmysły zewnętrzne, czyniąc je coraz bardziej wrażliwymi na to, co w rzeczach stworzonych jest odbiciem nadprzyrodzoneości. Następnie wydoskonala zmysły wewnętrzne, czyli pamięć i wyobraźnię. W miarę jednak, jak mistyk podnosi się duchowo przez obcowanie z Bogiem, ogołaca się i wyzbywa dróg zmysłowych, jakimi są rozmyślanie i kontemplowanie obrazów rzeczywistości niewidzialnej. Gdy zaś całkowicie przyłgnie w swym duchu do Boga, tym samym z konieczności wyzbywa się wszystkiego, co odnośnie do Boga może podpaść pod zmysły¹⁴.

Zanim jednak, dzięki współpracy z łaską Bożą, mistyk zostanie doprowadzony do takiego stopnia zjednoczenia z Bogiem, w którym niemal całkowicie zanikają wszelkie pośredniczące formy inteligibilne, odwołanie się do obrazu w funkcji symbolu pozostanie dla niego jedynym sposobem poznawczego i aksjologicznego odniesienia do Boga. Jednakże to, co mistyk sobie i innym przedstawia, czy to w bezpośredniej werbalnej relacji składanej kierownikowi duchowemu, czy w poetyckim opisie, a niekiedy w formie graficznej lub muzycznej, a więc w postaci szeroko rozumianego obrazu, nie jest figuratywnym przedstawieniem Niepojętego i Niewyraźnego Misterium Boga, lecz jedynie uchwyceniem psychoemotionalnego rezonansu wywołanego w psychice przez krótkotrwałe udzielanie się Bóstwa.

W związku z tym duże znaczenie dla zobrazowania przeżycia mistycznego mają złożone uwarunkowania osobowościowe podmiotu mistycznego. Oznacza to, że każdy mistyk odpowiednio do właściwości płci i środowiska rozwoju emocjonalno-intelektualnego będzie wyrażał swój stan duchowy. Na tej podstawie mówi się na przykład o mistryce kobiecej, którą niekiedy, zwłaszcza w popularyzatorskiej literaturze teologiczno-duchowej, utożsamia się z mistryką nupcjalną¹⁵,

13. Tamże, II, 16, 3-4.

14. Tamże, II, 16, 5.

15. Mistryka nupcjalna, oblubieńcza (*Brautmystik*) sięga do symboliki biblijnej i chrześcijańskiej, akcentując ideę przymierza w przeżyciu mistycznym. Komunia Boga z człowiekiem widziana jest jako komunია Oblubieńca i oblubienicy; komunია wzajemnego obdarowywania się, w której wolny akt miłości człowieka odpowiada na inicjatywę Boga jako najwyższej Miłości. On sam w stworzeniu aktualizuje możliwość takiej odpowiedzi, aby grzesznego człowieka przebóstwić i dźwignąć nie tylko na poziom „obrazu”, ale i „podobieństwa” Bożego. 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 Paschalne Jezusa Chrystusa. Bogata symbolika oblubieńcza służy do wyrażenia istoty tej relacji, która polega nie tyle na „byciu-jednością”, jak w mistryce esencjalnej, lecz na „byciu-w-zjednoczeniu” – na komunii przeobrażającej. – Zob. G. Mololi, *Mistica cristiana*, [w:] *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiore, T. Goffi, wyd. 4, Cinisello Balsamo 1985, s. 989-990.

zwaną także oblubieńczyą. Ponadto mistykę nupcjalną przeciwstawia się mistyce esencjalnej¹⁶, nierzadko postrzeganej jako mistyka intelektualistyczna, a więc bardziej odpowiadająca naturze mężczyzny. Nie jest to do końca zasadne, gdyż podział na mistykę nupcjalną i esencjalną należy do porządku ściśle teologicznego, zaś rozróżnienie pomiędzy tzw. „mistyką kobiecą” a „mistyką męską” jest kategorią porządku antropologicznego¹⁷.

Nie wdając się w szczegóły tych kategoryzacji wystarczy tytułem przykładu powiedzieć, że charakterystyczną cechą mistyki kobiecej jest taki sposób przeżywania i przekazywania doświadczenia mistycznego, w którym odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa, jako męskiego podmiotu, towarzyszą uczucia charakterystyczne dla psychiki kobiecej i w pewnym stopniu sprowadzalne do wymiaru cielesnego. Pod tym względem obserwuje się zadziwiającą istotową homogeniczność treści i środków afektywnej ekspresji w pismach mistyczek różnych epok i kultur. Ponadto przekaz doświadczenia mistycznego u kobiet jest bardziej opisem fenomenologicznym, posługującym jest środkami figuratywnymi (obrazem), aniżeli subtelną analizą teologiczną. Takie natomiast analityczno-systematyczne podejście do własnych przeżyć mistycznych częściej spotyka się w pismach mistyków-mężczyzn (np. Mistra Eckharta), m.in. dlatego, że ci ostatni częściej otrzymywali odpowiednią formację teologiczną, której na ogół brakowało kobietom-mistyczkom¹⁸. Nie dziwi więc, że język ekspresji mistycznej kobiet obfituje w opisy i wyznania miłości, wyrażenia potrzeby bezpieczeństwa, bycia miłowaną, spełniania się w byciu „dla” itp. Mistyczki częściej posługują się takimi obrazowymi wyrażeniami, jak chociażby: „objęcie”, „przytulenie”, „wchodzenie w” drugą osobę itd. Chętniej też sięgają po charakterystyczną dla mistyki nupcjalnej symbolikę oblubieńczyą, obfitującą w obrazy doskonale znane

16. Mistyka esencjalna (*Wesensmystik*) jest to nurt metafizyczno-teologiczny dominujący u mistyków renano-flamandzkich XIII-XIV w., takich jak: Mistrz Eckhart, bł. Henryk Suzo, Jan Tauler i 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 introwersji, 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. O realności tych zagrożeń świadczą m.in. potępienia Kościoła, skierowane przeciwko niektórym poglądom Mistra Eckharta jako głównego reprezentanta tego nurtu. – Zob. tamże, s. 988–989.

17. Zob. M. Vanni, *Sulla mistica e il femminile*, [w:] *Movimento religioso e mistica femminile nel medioevo*, red. P. Dinzelbacher, D. R. Bauer, Cinisello Balsamo 1993, s. 5–22.

18. Zob. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, wyd. 2, Brescia 1990, *passim*.

z biblijnej księgi Pieśni nad Pieśniami, czego znamienym przykładem są pisma Doktorów Kościoła – św. Katarzyny ze Sieny czy św. Teresy z Avila. Wbrew temu, co głosili zwolennicy nurtu antropologiczno-psychologicznego z początku XX wieku, pozostającego pod wpływem Freuda czy Junga, a którego echa nietrudno spotkać u współczesnych pisarzy (np. u Anselma Grüna), sięganie po obrazy nupcjально-erotyczne w ekspresji mistycznej nie jest formą nerwicy czy projekcji wypartych pragnień, ale – jak się wydaje – jedynym możliwym sposobem otwarcia całej osoby mistyka na Osobę Boga, który jest Miłością (1 J 4, 8-16).

* * *

Na koniec podjętej tu refleksji wypada jedynie zasygnalizować cieszące się dużym zainteresowaniem u teologów chrześcijańskich ostatnich dziesięcioleci zagadnienie tzw. prototekstu mistycznego. Są to różnego rodzaju formy wizualizacji przeżyć mistycznych, do których zalicza się przede wszystkim ikony, ale także architekturę sakralną, a zwłaszcza polichromię sakralną. Ta ostatnia, jakkolwiek ma pierwotną funkcję dekoracyjną, to odgrywa również ważną rolę w wymiarze paranetyczno-mistagogicznym, szczególnie wtedy, gdy u źródła jej inspiracji znajduje się doświadczenie mistyczne. Nierzadko tego rodzaju obrazy, będące efektem ekspresji mistycznej, mają także znaczenie jako *locus theologicus*, a więc źródło refleksji dla teologii.

Jednym słowem, obraz jako fakt wizualny w jakiegokolwiek postaci i formie, jest potrzebny mistykowi i nam jako niezbędne narzędzie hermeneutyczne.

Does the mystic need a picture? _____ ■

In general, mysticism is a direct experience of 'sacrum', which does not easily submit to conceptualization. According to Christian theology, it is a union with the Trinity, which usually takes in intelligible forms, mostly with different ways of visualization. Hence, the mystic needs a picture which is not only the method of religious expression but also the affective-knowledge method. The aim of nuptial mysticism is presenting many symbols of the experience of betrothed love. It is essential here to mention icons which, as objects of religious cult, come from the mystic experience. As a mystical proto-text, they are a source of inspiration theology. If they are read with faith, they lead to deeper spiritual states, including the mystic experience. Therefore, in some ways, the mystic, especially Christian mystic, surely needs a picture.

Translated by ks. Marek Chmielewski