

HYBRIS nr 35 (2016)

ISSN: 1689-4286



KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
UNIwersytet Łódzki

BAROK W MISTYCE – HIPERTROFIA MYŚLI I EMOCJI? (1)

*„czy może być coś smutniejszego niż
powracanie do siebie, jeżeli człowiek
zdołał się od siebie oderwać?”*

Julien Green

„esencja jest ofiarą”

Cioran

Nie ma mistyki bez porywu wynoszącego poza świat rzeczy poddany pragmatycznej manipulacji. Najczęściej przedmiot tego impetu, pozwalającego podmiotowi wznosić się ponad trywialność naturalnego istnienia ku doskonałości lub czystości, nazywany jest transcendencją, boskością czy Bogiem. Bez pewnego respektu dla sacrum jako inności wobec racjonalnej *Evidenz* trudno byłoby z wewnętrznym poczuciem sensu dywagować o mistyce. Nie jest może natomiast nie do przyjęcia wyjście w refleksji nad mistyką poza konfesyjnie i doktrynalnie rozumianą pobożność. W istocie nie ona jest dla mnie najważniejsza, chociaż poruszać mogą żarliwość i liryzm związanych z nią natchnień i inwokacji. W mistyce interesują mnie emanacje pewnego rozjątrzenia i pewnej intensywności, pewnego napięcia sytuującego na granicy, która bierze w nawias biologiczne trwanie, znosi wartość temporalnego istnienia. To „pójście aż do kresu”, to zerwanie paktu z czasem opisuje intrygujące osobiste doświadczenie, którego perypetie traktować można jako egzystencjalną lekcję.

Doświadczenie mistyczne byłoby relacją ze zmagania człowieka świadomego swego rozdarcia między profanicznością *hic et nunc*, żywiołem policzalnej empirii, a mobilizującą ducha sakralnością, która nie zna miary i której korelatami w doczesnym życiu jednostki są wyobrażenia, pragnienia czy zachwyty. Tak ujmowane doświadczenie nie negowałoby zapewne, ale zawieszało krytyczną, demaskatorską wykładnię zaproponowaną w jego sprawie przez Nietzschego i Reicha. Nietzsche widziałby w nim demonstrację dekadencją i nihilistyczną, ucieczkę w zaświaty od jedynie godnego afirmacji immanentnego życia [por. Nietzsche 2003]. Dla Reicha mistyka była alienacją zahamowanej, odwróconej od swojego naturalnego celu seksualności, mistyfikacją fundowaną na lęku przed przyjemnością wpajany od dzieciństwa w patriarchalnej kulturze (opresyjnym klasowym społeczeństwie z jego autorytarnymi instytucjami) i interesownie eksploatowanym przez Kościół [por. Reich 1996, 2009].

Niezależnie od uwodzącej perswazyjności tych rozstrzygnięć o mistyce mówić też bodaj można poza ich kontekstem. Równie instygującą, choć alternatywną perspektywę przyjęli na przykład Huysmans, Bataille czy Cioran. Od reprezentowanych przez mistyków weny i męczeńskiego ofiarstwa Huysmans, czerpiący z pryncypialnego reakcjonizmu de Maistre'a [por. de Maistre 2011], uzależniał w końcu losy świata, będącego areną rywalizacji sił boskich i szatańskich; gdyby nie modlitwy, uniesienia i martyrologia świętych, zgubną dla świata przewagę zyskałaby odwieczna, czyhająca na okazję do globalnej inwazji ingrediencja demoniczna [por. Huysmans 1960]. Bataille widzi doświadczenie mistyczne jako przesiąknięte promowaną przez siebie w charakterze *telosu* komunikacyjną inklinacją, mającą na celu wyrugowanie monadyczności indywidualnego bytu i jego pleromatyczne spełnienie [por. Bataille, 1998, 1999]. Wolny od złudzeń wydostania się z upadłego świata, świadomy fantasmagoryczności wszelkiej mistyki, Cioran, najtrzeźwiejszy wśród sceptyków, nie ustaje w tęsknocie za innością zredukowaną przez pesymizm i rozpacz do rangi *niemożliwego* [por. Cioran 2004]. Mistyka jako powab? Z domieszką eterycznej instruktywności w sprawie ludzkiej kondycji rozpiętej między życiem a śmiercią? Tak, być może to właśnie.

Poznanie, czyli wiara ugruntowana w miłości

Przedmiotem refleksji mistycznej są przygody duszy w drodze do Boga, który jest jej źródłem i kresem, ale od którego oddzielona jest ona swoim bieżącym usytuowaniem w czasie i przestrzeni. W mistyce znajduje wyraz dramatyczne odczucie tej eterycznej więzi, określanej przez genezę i cel, do której realne życie wprowadza zakłócenia. Stąd tanatyczny nastrój często ewokowany w mistyce i tanatyczne predylekcje jej reprezentantów, rozpoznających w śmierci sposób na uśmierzenie ich endogennej tęsknoty. Rozjątrzenie, niwelowane naprawdę dopiero przez śmierć, jest tembrem duszy potwierdzającym jej autentyczność. Spokój, który skądinąd staje się jej fetyszem, a uprzystępnia się tylko epizodycznie wskutek nadzwyczajnych starań i nadprzyrodzonego wsparcia, faktycznie jest jej wzbroniony. Św. Teresa z Awili bardziej niż o duszę „cierpiącą choćby najsilniejsze pokusy” trwoży się o duszę „zawsze spokojną”; jakkolwiek uznaje występowanie takich efemeryd, to obawia się ich narażenia na to, że nie poznają, czym są (por. T, IV, 103). Poznanie jest bowiem dla mistyków postulowaną przez wzniosłość rudymenarnego i teleologicznego przymierza z Bogiem różnicą między skażoną doczesnością i transparentnym zaświatem: „życie zmysłowe niczym innym nie jest jeno ciemnicą. (...) a niczym jest i mniej niż niczym wszystko, cokolwiek się kończy i co się nie podoba Bogu” (T, I, 288). Fundowane na tej różnicy ludzkie rozdarcie opisuje Teresa w „jedwabnej metaforze”, ilustrującej przemianę poczwarki (istoty naturalnej, zmysłowej, egotycznej, bezrefleksyjnej) w motyla (duszę owładniętą nadprzyrodzoną miłością) – rozkoszując się „spoczynkiem” w sporadycznych spotkaniach z Bogiem, motyl pogrąża się w niepokoju, gdy musi wrócić do świata; jego los wyznacza alienacja i nieskończone poszukiwanie: „Cóż tedy dziwnego, że ten motyl, czując się obco wśród tych rzeczy ziemskich, szuka sobie miejsca, kędy by spoczął? I dokądże biedny się uda?” (T, III, 305). Eskalacja różnicy aż po *hiatus* stanowi zasadę myśli i duchowej pedagogiki św. Jana od Krzyża i św. Teresy, pozwalającą im konstatować niechlubną *ignorancję* – „Wielka to zaiste wina nasza i wstyd, że z własnej winy naszej nie znamy samych siebie ani nie wiemy, czym jesteśmy. (...) Znamy dobrze te prawdy i wierzymy w nie, ale skutkiem tego, że nigdy się nie zastanawiamy nad nimi, stają się one tak obce naszej duszy, jak gdybyśmy ich nie znali i znać nie chcieli” (T, III, 225; V, 173) – i określać warunki orientującego ku prawdzie *rozumienia*. Metaforą tego hiatusu jest u Teresy przeciwstawienie dwu

rodzajów ognia: trawiącego duszę ognia „namiętności i grzechu” oraz ognia „miłości Bożej”, który oczyszcza i zapewnia radość wiecznego obcowania z Bogiem. Polecając ten drugi, Teresa koreluje go z krzepiącą i zbawczą mocą ran Chrystusa: „jak bezpiecznie postępowałyby wśród niebezpieczeństw tego nędznego życia – kto by co dzień spragnionym sercem usta swe do was przykładał i starał się napawać wnętrze swoje tryskającymi z was boskimi zdrojami!” (T, V, 165-166).

Wyrazem *ignorancji* są ludzkie słabości, grzechy i upadki: „sami siebie nie rozumiemy i nie wiemy, czego chcemy! I z tym, czego pragniemy, sami się rozmijamy! (...) bo gdybyśmy rozumieli i pamiętali, co to jest grzech, chyba byśmy się nie ważyli na taką straszną zuchwałość” (T, III, 164, 402). Z braku samowiedzy biorą się też według Teresy takie choroby duszy jak „strapienie” czy „melancholia”: „wszystkie te niepokoje i udręczenia nasze po większej części z tego pochodzą, że same siebie nie rozumiemy” (T, III, 271-272). *Rozumienie* zaś, traktowane praktycznie („Daj nam Boże, byśmy to, co rozumiemy, umiały spełnić”; T, II, 115), oznacza pogłębiającą się pokorę¹, uświadomienie sobie przez człowieka własnej nędzy², żal, skrucę³, zawierzenie Bogu (duch „jest niesposobny i ociężały do wzniesienia się w górę, jeśli Bóg go nie podniesie”; T, I, 308), czyli zaparcie się siebie (scedowanie na boską własną woli)⁴: „Byłoby zaś nierozumem, gdyby

¹ Ludzka miara bowiem, przykładana w dumnym porywie do ewaluacji nie tylko „rzeczy świeckich, ale i duchowych”, sprawia, że „daleko w sądach swoich zbaczamy od prawdy!” (T, I, 517).

² „Nie ma zaś prawdy większej nad tę, że sami z siebie nic nie mamy dobrego, że nasza jest tylko nędza i nicość” (T, III, 404). Przekonujemy się o tym, gdy Bóg, chcąc uświadomić nam naszą kondycję, „usuwa od [nas] od czasu do czasu pociechy swoje (...); pozbawieni tych pociech, od razu poznajemy, czym sami z siebie jesteśmy” (T, III, 258). Mobilizując do poznania siebie, Teresa zaleca jednocześnie tym, którymi wówczas się stajemy, żarliwość i błaganie jako antidotum na przytomnie skonstatowaną niedolę: „Poznajmy nędzę naszą i tym goręcej pragniemy dojść tam, gdzie już «nami nikt nie wzgardzi». (...) A więc zabierz nas, Panie, stąd i zawieź nas tam, gdzie już nie wzgardzą nami te nędze, szyderczą sobie z duszy igraszkę czyniące!” (T, III, 274).

³ Teresa próbuje ją wywołać apelem do ociemniałych w grzechu: „Otwórzcie już oczy! Wołaniem wielkim i ze łzami błagajcie, aby was oświecił Ten, który jest światłością świata!” (T, V, 171).

⁴ „Bo sami z siebie niemocą tylko jesteśmy. (...) Nigdy już nie będę polegała na żadnej rzeczy, której bym sama chciała dla siebie! Ty za mnie chciej i ze mną czyń, cokolwiek pragniesz! Ja chcę również tego, bo wszystko dobro moje w tym, bym czyniła Twoją

kto sądził, że może wniknąć do nieba, nie wszedłszy naprzód w siebie, aby poznać siebie samego i zastanowić się nad nędzą własną i nad tym, co winien jest Bogu i błagać ustawicznie miłosierdzie Jego” (T, III, 250). Rozumienie nie jest więc promocją rozumu jako autonomicznej dyspozycji intelektualnej zajętej spekulowaniem i ekspansywnie konstruującej „techniczny obraz świata”. Przeciwnie, to właśnie ukorzenie rozumu jest warunkiem rozumienia. Teresa, w najlepszym razie instrumentalnie, a częściej protekcyjnie traktująca rozum – przeszkadza on kontemplacyjnemu skupieniu „na samotności” („taki jest zapamiętały, że miota się i rzuca na kształt furjata”); w *mieszkanu siódmym* „nie ma czego działać ani szukać”; w „modlitwie odpocznienia” wola powinna na niego nie zważać lub troszczyć się o niego „tyle, co o brednie wariata”; w *zjednoczeniu* „jest on jakby zdeptyany nogami” (T, I, 398; III, 432; I, 153; IV, 122) – rekomenduje jego „uniżenie przed tajemnicami Bożymi” i przypominając postawę Maryi podczas Zwiastowania, zaleca uczonym, by „zechcieli choć w części wziąć sobie naukę i przykład z pokory Panny Najświętszej” (T, IV, 143). Do swych podopiecznych zwraca się zaś jeszcze mniej ceremonialnie: „czego (...) nie rozumiecie, w to sercem prostym i pokornym wiercie” (T, IV, 97). Podobnie nieogłębny jest Jan: rozum ma wierzyć a nie spekulować - wkraczać w prawdziwie rozświetlające mroki wiary (por. J, IV, 778; I, 195-196), dać się przeniknąć „promieniowi ciemności” bądź „złączyć z tym ciemnym wichrem, którym posługiwał się Bóg dla objawienia Hiobowi swoich tajemnic” (J, I, 211, 214) – pomagając w ten sposób przezwyciężyć „nieszczęśliwą dolę naszego żywota” (że „to, co najjaśniejsze i najprawdziwsze, wydaje się nam ciemne i niepewne”): „Jeśli więc chcemy być pewni drogi, musimy zamknąć oczy i wejść w ciemności” (J, II, 494). Do poznania prawdy dochodzi się w mistyce przez wiarę. Jej źródłem zaś jest miłość, która stanowi odpowiedź duszy na kierowaną ku niej zbawczą miłość Boga: „ileż cierpię nad tym, że tę miłość Twoją tyłu zatracą w nędznych ziemskich rzeczach! Gdyby dusza wiedziała, że tylko przez nią może być uleczona, jakżeby pragnęła i szukała tego namaszczenia miłości!” (T, II, 79). Dusza uświadomiona

wolę!” (T, III, 232; V, 180). – „O wolna Wolo, nędzna niewolnico twojej wolności, jeśli nie żyjesz przebita i przytwierdzona gwoździami bojaźni i miłości Tego, który cię stworzył!” (T, V, 181). – „Szukałam lekarstwa, czyniłam starania, ale snadź nie rozumiałam tego, że wszystka pilność nasza niewiele się przyda, dopóki odrzuciwszy bezwarunkowo wszelką ufność w samych sobie, nie położymy jej w Bogu” (T, I, 179).

wie, że „tylko taka miłość godna jest tej nazwy, a wszelkie inne niskie przywiązania przywłaszczają jeno miano miłości” (T, II, 39).

Dokonując wiwisekcji tego uczucia, Teresa demistyfikuje wartość naturalnych miłosnych uniesień, potrzebę bycia kochanym, zaledwie aprobejuje wolę wzajemności i stara się nas przekonać, że horyzontalnych miłosnych inwestycji nie równoważą dość godziwe korzyści: „Nieraz sobie myślę, że wszelkie pragnienie tego, aby nas kochano, jest w gruncie rzeczy dowodem wielkiego zaślepienia (...). Przy bliższym zastanowieniu się nad sobą nietrudno spostrzec, że gdy pragniemy, aby nas kochano, zawsze w tym szukamy jakiegoś interesu własnego, pożytku czy przyjemności. (...) Prawda, że i najszczerza i najprawdziwsza miłość z natury ma to do siebie, że pragnie wzajemności. Ale gdy [dusza] ją pozyska, gdy doczeka się tej pożądanej odpłaty, cóż ostatecznie zyskała, jeśli nie wiotkie źdźbło, jeno trochę próchna, które z pierwszym wiatrem uleci? Bo choćby kto najmocniej nas ukochał, cóż nam w końcu z tego pozostanie?” (T, II, 39). Miłosne zaangażowanie dusz usprawiedliwione jest tylko wtedy, gdy rozpoznają one, że osoby darzące je względami „bądź nauką, bądź modlitwą mogą im dopomóc do postępu w dobrym” (T, II, 38).

Mistyka jako pryncypialna odmowa wobec wymogów ludzkiej natury – z decydującymi o jej kształcie cielesnością, zmysłowością i eskalowanymi aspiracjami – jest frontalnym przejściem na stronę ducha, afirmacją transcendencji, do której człowiek miałby się zbliżać poprzez *wyniszczenie*, świadome i chciane – miłosne, a w ostatniej instancji ofiarne – ekskludowanie swej ontologicznie zawinionej, zainfekowanej temporalnością specyfiki: „(...) i tak często wielka mię ogarnia tęsknota za śmiercią” (T, I, 292). Przecistawiając czystą relację z Bogiem skażonym relacjom w świecie, Teresa wyobraża sobie szczęśliwość duszy, „którą Pan porywa do siebie, aby poznała prawdę”, i stwierdza jej chlubne doposażenie: „Na tym szczycie stanąwszy, już się człowiek nie lęka życie i cześć postradać dla miłości Boga” (T, I, 290). Notabene prawda ta jest konsekwencją chwalebnej przemocy, jaką Bóg stosuje wobec duszy: „jakby przemocą zamyka jej oczy na rzeczy tego świata, aby miała je otwarte dla ujrzenia i poznania prawdy” (T, I, 290). Trwanie przy tożsamości innej niż bezwarunkowo oddana w pakt Bogu

zdradza niewiedzę, wyraża się jako oportunizm, małostkowość, skąpstwo⁵, wreszcie jako abnegacja w kwestii zbawienia.

Zafrapowany rzeczami, niemogący pocieszyć się po ich stracie, człowiek przejawia jednocześnie niedbałość w zasadniczej sprawie „królestwa i rozkoszy bez końca”. Wstrząśnięta tą indolencją, Teresa sięga po ton zapowiadający Pascala: „Co to znaczy? Jak to być może? Pojąć tego nie mogę! O Boże wielki! Otwórz nam oczy, ulecz nierozumne serca nasze. (...) O ślepoto ludzka! Kiedyż już, kiedyż zejdzie nam z oczu ta ziemia!” (T, V, 176; III, 355). W bardziej szpetnym zaś wydaniu identyfikacyjny upór przybiera formy demonstracji kabotyńskich, hipokryzji czy pożądlivosti: „O rodzaju samolubny, chciwy tylko swoich upodobań i rozkoszy, aż tak nie rozumiesz własnego dobra, że nie chcesz poczekać czas krótki na rozkosz przeobfitą i niewyczerpaną? I nie chcąc na nią poczekać rok jeden, może jedną godzinę, może jedną chwilę tylko, wolisz utracić ją na zawsze, rzucając się do tej nędznej uciechy, która ci się nasuwa na oczy i zmysły nęci! (...) bo jesteśmy ślepi i tak bez apetytu, że nie znosimy pokarmów dających nam życie, a pożądamy strawy sprowadzającej śmierć, i to jaką śmierć straszną, śmierć wieczną!” (T, V, 173; II, 146). Teresa, krytyczna wobec ludzkich póż, wahań, oględności i kompromisów, nie oszczędza też siebie z okresu frywolności i bez troski: „jakaż marność rzeczy tego świata! (...) u mnie jednak był czas, że tej rzeczy nie rozumiałam. (...) Płaczę nad sobą, a bardziej jeszcze płaczę nad tym czasem, kiedy żyłam, nie płacząc nad sobą” (Teresa, II, 138; V, 153). A sięgając pamięcią doby nabywania dojrzałości, duchowej równowagi, zawdzięczanej „modlitwie wewnętrznej” i „rozmyślaniu”, zauważa: „Pragnęłam żyć, bo dobrze to rozumiałam, że nie żyłam, tylko raczej szamotałam się w cieniu śmierci, a nie było, kto by mi dał życie” (T, I, 179).

⁵ Termin Bataille’a, służący opisaniu wsobności, pedanterii i interesownej krzątaniny w sferze ducha; odwrotność ryzyka, hojności, intensywności, ofiarnego splendoru, woli chwały[por. Bataille 1998]. – Teresa bliska jest temu splendorowi, za którym agituje Bataille: „Niech już umrze to moje ja! (...) Chwała niech będzie Panu, że mię wybawił ode mnie!” (T, V, 181; I, 312). Chociaż nie jest on w jej wydaniu pełną *dilapidation* (ani suwerennością) z uwagi na deklarację wolności jako poddania Chrystusowi: „Niech żyje we mnie większy niż ja i lepszy dla mnie aniżeli ja, abym jemu służyć mogła. (...) niech będę Jego niewolnicą; innej wolności nie chce dusza moja” (T, V, 181).

Oczyszczenie, czyli dusza zszokowana

Nieodzwonne jako przezwycięzenie źródłowej skazy natury, inercyjnie motywującej do egotyzmu, rozkoszowania się sobą, niepomnego konieczności i monsturalnej ceny odkupieńczej ofiary, *oczyszczenie* byłoby pobudką sumienia, które mobilizuje wizualizacja kaźni Jezusa. A także uświadomiona prawdziwie bliskość śmierci i nieuchronność Sądu. Teresa imaginuje sobie grozę dopełniającej się w zaświatach Boskiej sprawiedliwości: „O biada! – jakież będzie los tych, którzy zasłużą na to, aby się na nich spełniła i okazała z całą straszliwą potęgą nieubłaganej surowości swojej!” (T, V, 172). Ubolewając nad grzesznością ludzi i ich niewdzięcznością wobec Odkupiciela oraz nad demonstrowaną przez nich indolencją w najistotniejszej sprawie zbawienia, przypomina o rzeczy rudymen tarnej i przestrzega: „Życie człowieka przemija jak kwiat polny, a potem przyjdzie Syn Panny i wyda straszliwy swój wyrok. (...) czemuż nie staramy się o to, abyś w oną godzinę był nam Sędzią łaskawym? (...) Straszna jest godzina śmierci, lecz ach, Stworzycielu mój, jaki będzie strach w on dzień, gdy sądzić będzie sprawiedliwość Twoja!” Obrazowo i z typową dla siebie siłą perswazji wzywa grzeszników do opamiętania: „O, wy wszyscy, zatopieni w rozkoszach i uciechach, nawykli czynić we wszystkim tylko wolę swoją, miejcież litość nad sobą! Pomnijcie, co was czeka (...). Nie ma bowiem ani jednej chwili, której moglibyście być pewni, że jeszcze żyć będziecie! O zatwardziałości serc ludzkich! Ty, Boże mój, racz ją zmiękczyć, według nieskończonego miłosierdzia Twego”. Trwogę budzi w niej sytuacja duszy, która zaniedbała wieczność: „(...) gdy nagle, w chwili śmierci, ujrzy siebie zatraconą na zawsze z jasnym poznaniem, że zatraceniu jej nigdy nie będzie końca! (...) I stanie na progu wieczności odarta ze wszystkiego, w czym się lubowała, oderwana siłą od swoich rozkoszy, których ledwo, jak jej się będzie zdawało, zdążyła zakosztować (i słusznie tak jej się będzie zdawało, bo wszystko, co się kończy z tym życiem, jest jako oddech, który wychodzi z ust człowieka i znika)” (T, III, 157, 174, 167-168). Do wszystkich tych dość już wymownych obrazów dodaje jeszcze Teresa specjalnie ją zatrważającą wizualizację Pana w gniewie: „nigdy wspomnienie na męki piekielne takiego we mnie strachu nie wzbudzało, jakiego doznawałam na samą myśl o tym straszliwym wejrzeniu gniewu i zapalczowości, jakim w on dzień sądu oczy Pana naszego, te oczy tak piękne, tak słodkie, tak

łaskawe, spoglądać będą na potępionych. Serce mi się kraje na to wspomnienie” (T, III, 393).

Aktywnością etapu oczyszczenia jest „opłakiwanie naszej biedy” [Gogacz 1985, 167], przytomna ewaluacja naszej kondycji oddalająca kompromisy, jakie stanowiły dotychczas egidę życia. Instruktywny opis napięcia tego stanu świadomości, która konstatuje swoją odpowiedzialność przekraczającą czasowe ramy, dał Jan: „Gdy dusza zastanowi się głęboko nad sobą, poznaje jasno, jak wielka odpowiedzialność czeka ją za jej czyny. Wie, że życie jest krótkie (...), że rzeczy tego świata są próżne i zwodnicze i wszystko się kończy i rozplywa jak woda, że czas krótki, odpowiedzialność wielka, potępienie łatwe, zbawienie bardzo trudne. (...) Uświadamia sobie również, że wiele dni jej życia minęło bezużytecznie, a przecież za wszystkie, tak za pierwsze jak za następne, musi zdać rachunek aż do ostatniego pieniążka, gdy Pan będzie «szperał w Jeruzalem ze świecami». Widzi również, że już jest późno i może ma się już ku wieczorowi dnia. Wtedy, by naprawić to wszystko zło, a zwłaszcza to największe, że Bóg oddalił i ukrył przed nią swe Oblicze, gdyż ona zajęta stworzeniami niewdzięcznie o Nim zapomniała, dotknięta strachem i wewnętrzną boleścią serca na myśl o tak wielkiej stracie i niebezpieczeństwie, nie zwleka dnia ani godziny. Wyrzeka się wszystkich rzeczy, zostawia wszystkie sprawy, a z udręką i jękiem, wychodzącym już z serca uranionego miłością Bożą, zaczyna wzywać swego Umiłowanego (...)” (J, III, 532-533). Ten proces porzucania siebie, wyjścia poza ambarasujące człowieka rzeczy i sprawy światowe, pacyfikowania namiętności i pożądań, destrukcyjnych, bo powodujących w duszy „tylko większą pustkę i głód” (J, I, 163), opisał Jan jako wstępny etap *nocy ciemnej*⁶, czyli, jak przypomina, cytując Ewangelię (Mt 7, 14),

⁶ Por. J, II, komentarz do dwu pierwszych strof poematu. - Ten wstępny etap konstytuują, ściśle biorąc, dwie noce: pierwsza jest „oczyszczeniem części zmysłowej”, druga, nieporównanie cięższa – „oczyszczeniem ducha” (J, II, 426, 436). Bardziej perswazyjnymi terminami Jana spokrewnionymi z oczyszczeniem są „oschłość” i „ogołocenie”. Dewastacja, jaką sprawia ogołocenie – „pozostawia umysł w ciemności, wolę w oschłości, pamięć w próżni, a odczucia duszy w największym utrapieniu, goryczy i przykrości” – jest konieczna do „wyzucia ze starego człowieka i przyobleczenia w nowego” (J, II, 454). - W innej nokturnowej typologii Jan mówi o trzech nocach: nocy zmysłów („początek nocy”), nocy wiary („północ”), *udzielaniu się* Boga, czyli *zjednoczeniu* („zaranie bliskie już światła dziennego”) (J, I, 150).

„wąskiej drogi wiodącej do życia wiecznego” (J, II, 407). W tej fazie swojego postępu dusza symultanicznie pojmuje własną nędzę⁷ i wielkość Boga, stwierdza swą pychę i ją oddala, nabiera pokory. Staje się opanowana i wstrzemięźliwa, a rozjątrzącą ją wcześniej pożądlivość zastępuje „uciszenie” i miłość rozumiana jako „powodowanie się względem na Boga”. Wiodący staje się teraz dla niej imperatyw: „Pragnij z miłości dla Chrystusa dojść do zupełnego ogołocenia, ubóstwa i oderwania od wszystkiego, co jest na świecie” (J, I, 182). Za sprawą perypetii, jakie są jej udziałem – trudów, „uznojeń”, wątpliwości – wyposaża się też ona w „cnotę męstwa”, „wyzbywa się słabości i umacnia się w sobie” (J, II, 442). „Utrapienia i pokusy”, „wewnętrzne udręki” i „upokorzenia” przybliżają ją do „mądrości”, której niepodobna dostąpić bez ciężkich doświadczeń (por. J, II, 446). Zyskana przez nią wskutek umartwiania wolność uspokaja w niej „cztery namiętności” i umożliwia rozkwit „dwunastu owoców Ducha Świętego”⁸. Jakkolwiek wędrówka przez *noc*, czyli „ciemna kontemplacja”, jest zrazu dla duszy „męczarnią”⁹, to w końcu owo „przejście” nazywa Jan „wzniosłą szczęśliwością”, a istotna „korzyść” z niego płynąca polega na wyjściu rozumu z siebie i jego przemianie „z ludzkiego i naturalnego w boski” (J, II, 455, 457). Ostatecznie więc „noc ciemna” jest „Bożym światłem”, które duszę, jeszcze ślepą wskutek jej niedoskonałości, naturalnych odczuć i nawyków, a przez to niezdolną go przyjąć, infiltruje najpierw jako obcy *promień ciemności* (ciemność tę, w jakiej pogrąża się dusza wskutek „wyzbycia się wszystkich rzeczy”, uczciwie uznaje Jan za deprymującą ją „próżnię”; J, II, 457; I, 151), by później stać się dla niej czymś pożądanym, odradzającym i zbawiennym (u kresu korzystnej dla siebie wędrówki dusza mówi: „Bezpieczna

⁷ Oczyszczający płomień jest tutaj „dręczący i ciemny”, ujawnia marność duszy i „napawa [ją] goryczą wypływającą z poznania siebie”. Swymi niedolami egzemplifikują ten stan Hiob, Jeremiasz i Tobiasz. Por. J, IV, 729-730.

⁸ Są nimi odpowiednio „radość, ból, nadzieja, obawa” oraz „miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzemięźliwość, czystość” (J, II, 444-445).

⁹ Dusza wie wówczas, co to rozpacz. Oczyszczenie oznacza dyskomfort wyrwania z „pokoju”, jakim cieszyła się niegdyś – niedoskonałego, „gdyż szedł po linii jej upodobań”. Jan ilustruje ten stan skargą Jeremiasza: „Napełnił mię gorzkościami, napoił mię piołunem. (...) I odepchnięta jest od pokoju dusza moja, zapomniałem dobra” (Lam 3, 15, 17). Por. J, II, 472.

pośród ciemności”; J, II, 493). Oczyszczające boskie światło przygotowuje finalne zjednoczenie z Bogiem, postępując z duszą „jak ogień z drzewem, które przemienia [on] w siebie” (J, II, 474).

Oświecenie, czyli dusza zadumana

W bardziej intelektualnej fazie *oświecenia* ubolewanie zastępuje prośba o „łaskę światła Bożego i łaskę prawego życia” [Gogacz 1985, 168], które spełniałoby się pod egidą Krzyża: jako kontemplacja tajemnicy Wcielenia, Męki i Odkupienia, ale też jako dorystyczne pragnienie zrodzone z woli *naśladowania*. Dusza, dzięki oczyszczeniom podniesiona teraz do „jasnego poznania”, dysponuje nie tylko pożądaną wiedzą opartą na alternatywie – uświadamia sobie, „co to jest świat, jaka nędza jego i że jest inny świat i jaka jest różnica między jednym a drugim, iż tamten jest wieczny, a ten znikomy jak sen” – ale wie też, „co to jest miłość” (T, II, 37): potrafi ją eksperymentować ponad cielesnością, jako abnegację wobec atrakcji rzeczowego świata tudzież jako dokumentowany martyrologicznie i potwierdzany wolą zatraty, zorientowany na transcendencję impet komunikacyjny.

Przez pokorę do spokoju

Dusza oświecona realizuje postulowaną przez Teresę potrzebę wejścia w siebie (por. T, III, 227) i, jeśli jej rozwój przebiegać będzie właściwie, wolę dotarcia do najważniejszego w niej, środkowego *mieszkania* (siódmego w Terezańskiej architektonice określającej duszę jako *twierdzę wewnętrzną*), w którym rezyduje Bóg. Zdumiewająca Teresę swoją „przedziwną pięknnością i ogromną pojemnością” (T, III, 224) – „tyle jest we wnętrzu naszym subtelnych różności” (T, III, 419) – tracąca esencjalną „boską jasność” (T, III, 231) tylko epifenomenalnie za sprawą grzechów, dusza jest „jakby drugim niebem” (T, III, 415). Wstąpić może do niego przez „prawdziwe poznanie samej siebie” (T, III, 235), czyli przez symultaniczne „wyższe poznanie wielkości Boga” (T, III, 364), prawdy Krzyża (por. T, III, 257). Możliwe jest to jedynie dzięki pokorze – „dopóki żyjemy na tej ziemi, nie ma nic, co by nam bardziej było potrzebne niż pokora” (T, III, 236) – i jej środkom: modlitwie, rozważaniu, uwadze, przedstawianym jako „brama”, przez którą wchodzi się do „twierdzy” (por. T, III, 228).

Konieczną tutaj Boską inspirację (jakkolwiek nieodzowne są nasze starania, to sam Bóg jest w nas aranżerem pokory; bez uznania tej jego pozycji pokora byłaby tylko czczą deklaracją) Jan nazywa „wpływem światła i żaru ognia Bożego”, dzięki którym „widzi dusza i odczuwa wszystkie swe słabości i nędze, jakie przedtem były w niej schowane i ukryte i nie widziała ich, ani nie czuła” (J, IV, 730). Gratyfikacją dla duszy samowiednej – takiej, która pojęła, że „nigdy nie dojdziemy do poznania samych siebie, jeśli nie staramy się poznać Boga” (T, III, 235-236) – jest uwolnienie od „rozproszenia”, dowodu „naszej nędzy”, i wewnętrzny spokój: „Cóż może być nieszczęśliwszego nad to, gdy człowiek staje się wygnańcem z własnej duszy swojej? Gdzie możemy jeszcze spodziewać się pokoju, jeśli go we własnym domu znaleźć nie możemy? (...) jeśli pokoju tego nie mamy i nie staramy się go posiadać w domu własnym, daremnie szukalibyśmy go poza domem” (T, III, 248).

Skandal niemożliwej koncyliacji

Dusza oświecona rozpoznaje jako konflikt relację między „życiem z Bogiem” i „życiem światowym”, zakładanymi przez rutynową pobożność jako harmonijne czy przynajmniej dające się uzgodnić. Teresa wyrzuca sobie, że kiedyś chciała „pogodzić ze sobą dwie rzeczy tak przeciwne, życie duchowe z pociechami, upodobaniami i rozrywkami zmysłowymi”, „oddawanie się modlitwie wewnętrznej” i życie „wedle upodobania swego” (T, I, 166, 212). Jej udziałem była rozterka jako skutek nurzania się w przeciętności i odczucie smutku ewokowane przez takie istnienie: „Ani się Bogiem nie cieszyłam, ani nie miałam zadowolenia ze świata” (T, I, 171-172). Owszem, „droga Boża” wywołuje obawy u ludzi inercyjnie lub koniunkturalnie skłonnych podążać „za tłumem”. Niepodobna jednak godzić się na „mamienie przez diabła”, napawającego nas lękiem przed światłem „życia cnotliwego”. Teresa ze zgrozą wspomina, iż w młodości ulegała temu podszeptowi mnożącemu szatańskie ofiary: „Niestety i ja byłam jedną z nich! Po tysiąc razy zdumiewam się nad takim zaślepieniem swoim. Po dziesięć tysięcy razy chciałabym się rozplątać we łzach żalu i skruchy; chciałabym wielkim głosem na wszystkie świat ogłosić ślepotę i złość swoją, aby ci ślepi, przykładem moim ostrzeżeni, otworzyli oczy i przejrżeli” (T, I, 466). Konwenanse, jakim zgodnie z nowym duchem czasów podlegała mimo zakonnego stanu, wrywają jej skargę: „już nie

wiedziałam, jak żyć ze światem”. Wymóg korelowania rytmu zakonnego ze świeckim jest dla niej nie tylko źródłem „utrapienia”, ale wydaje się jej gorszącym nieporozumieniem. Podziela opinię niezidentyfikowanego „Świętego”, że „klasztor powinien być szkołą i dworem, kędy by ludzie dobrej woli wychowywali się na dworzan królestwa niebieskiego”. I pryncypialnie zapytuje: „Jakimż sposobem, kto z powołania swego powinien się starać o to, aby we wszystkim podobał się Bogu, a światem się brzydził, ma jeszcze tak bardzo troszczyć się o to, aby podobał się ludziom światowym i stosował się do ich wymagań, i to jeszcze tak często się zmieniających?” Konstatując eskalowanie się wymogu bycia *au courant* ze światem, ubolewa nad losem tych, „którzy dopiero się urodzili, jeśli im przyjdzie długo żyć”. Żałuje „ludzi pobożnych i życiu duchowemu oddanych, którzy dla wyższych i świętych celów zmuszeni są żyć wpośród świata; mają oni straszny krzyż do dźwigania”. W końcu agituje za chwalebłą niewiedzą: „Gdyby tak zdobyli się na odwagę i jednomyślnie wszyscy ogłosili ignorantami i radzi zgodzili się na to, by ich miano za ignorantów w tej zbytnio lekkiej umiejętności, dużo oszczędziliby sobie kłopotu” (T, I, 493-494). Sądzi bowiem, i polega na tym, że dusze mające „staranie o siebie i postęp swój duchowy” dobrze to rozumieją, iż „niepodobna (...) rozmawiać zarazem z Bogiem i ze światem” (T, II, 120-121). Afirmuje stan osiągany w *mieszkanu piątym*, w którym „dusza jest całkiem rozbudzona ku Bogu, a całkiem uśpiona (...) dla rzeczy tego świata i dla samej siebie”, umierając dla tych znikomości, i w imię swobodnego życia w Bogu, „śmiercią słodką” (T, III, 294).

Również Jan wskazuje na cierpienie duszy „na skutek dwóch przeciwieństw, jakimi są życie naturalne w ciele i życie duchowe w Bogu”. Zmuszona uzgadniać pierwsze, „pełne udręki”, z drugim, „pełnym szczęścia”, dusza „odczuwa wielkie męczarnie”. Czuje, że „życie naturalne staje się dla niej jakby śmiercią, gdyż pozbawia ją pełnego życia duchowego” (J, III, 564). Różniąc się bowiem radykalnie, ziemskość/doczesność i boskość/duchowość emanują alternatywnymi postaciami miłości (wzrastająca miłość Boża umniejsza miłość zmysłową, i odwrotnie; por. J, II, 419) oraz piękna, dobra, mądrości i wolności (w pierwszej księdze *Drogi na Górę Karmel* Jan powieliła odpowiednią doktrynalną taksonomię; por. J, I, 154-155). Porozumienie między zmysłowością a duchowością jest wykluczone: „Albowiem zmysły ciała jeszcze mniej pojmują rzeczy duchowe, aniżeli zwierzę

pojmuję rzeczy rozumne” (J, I, 216). Ontologiczna dysjunkcja – „co jest czysto duchowe, nie podpada pod zmysły, co zaś zmysły mogą przyjąć, to nie jest jeszcze czysto duchowe” – określa predylekcje: „po zakosztowaniu rozkoszy ducha wszelkie ciało traci smak. Znaczy to, że w sprawach ducha wszelkie drogi ciała, czyli obcowania zmysłowe, nic nie pomagają ani nie przypadają do smaku” (J, I, 245). Teresa sekunduje Janowi – „w rzeczach ziemskich chyba tylko cudem zdarzy się kiedy znaleźć to zadowolenie” – wskazując jeszcze na pozytywne i negatywne właściwości obu rodzajów satysfakcji: w doczesnej są one w wymieszane; natomiast w „weselu duchowym wszystko jest dodatnie, wszystko samą tylko pociechą; strona ujemna potem dopiero następuje, gdy dusza czuje, że wesele ono skończyło się i nie może go na powrót przywołać ani nie ma sposobu odzyskania go” (T, I, 225-226). Duszy już natchnionej – po przełomie, opisanym przez Teresę jako przejście od „życia, którym żyłam”, do „życia, którym, rzec mogę, Bóg żył we mnie” (T, I, 311) - niepodobna zwieść: „nie nasyci [jej] ani powabu dla niej nie ma żadna uciecha tego świata, bo ma w sobie inną pociechę, która lepiej głód jej zaspokaja; cieszyć się coraz więcej Bogiem, pragnąć coraz pełniejszego zaspokojenia jedyne go pragnienia swego, coraz wyższej w obcowaniu z Nim używać rozkoszy, to jest, czego ona chce i pożąda” (T, I, 250). Korzyść z takiego lokowania pragnień i dystrybuowania miłosnej energii rekomenduje Jan; jest nią „wielkie ucieszenie duszy i odsunięcie roztargnień (...). Kto strzeże bram duszy, którymi są zmysły, zachowuje i pogłębia jej ucieszenie i czystość” (J, I, 356).

Wyborność i rafy ascezy

Zaiste, dusza oświecona pryncypialnie dezawuuje doczesność, oddalając powaby światowości i konstatując znikomość wszystkiego, co nie jest Bogiem lub Mu nie służy. W ekspozycjach marności wszelkiego „tutaj” Teresa jest elokwentna i nieprzejednana: „Bardzo skuteczną pomocą do oderwania serca od ziemi a utwierdzenia go mocno w tym, co trwa wiecznie, jest ciągła pamięć na marność rzeczy ziemskich i jako wszystko szybko przemija” (T, I, 53). W *Drodze doskonałości*, złożonej z pobożnych pouczeń, zwraca się do swych podopiecznych: „Miejmy więc zawsze myśl podniesioną ku dobru, które nie przemija, a do dóbr tej ziemi nie przywiązujemy żadnej wagi; trwają one zwykle jeszcze krócej, niż życie samo”. Powinny pamiętać, „że królestwo [ich] nie jest na tej

ziemi i że tu wszystko tak prędko się kończy” (T, I, 140). Wobec radości zawdzięczanej Panu czymże są ziemskie rozkosze! „Niechże teraz przyjdą miłośnicy tego świata, ze swymi bogactwami, z uciechami, z dostojnościami i ze swymi ucztami! (...) wszystko to i po tysiącu lat uważania nie dorównałoby temu zadowoleniu i uszczęśliwieniu, jakiego w jednej chwili dostępuje dusza, gdy ją Pan do tego stanu [właściwego dla „modlitwy odpocznienia i zjednoczenia”] podniesie” (T, IV, 133). Czyż wobec skonstatowanej w ten sposób dysproporcji może dziwić wyznanie: „Wolę żyć i umierać w pożądaniu i oczekiwaniu żywota wiecznego, niż posiadać na tym świecie (...) wszystko, co wraz ze światem się kończy”? (T, III, 181-182). Jakże „niskie” są rzeczy ziemskie oglądane z *piątego mieszkania!* (por. T, III, 292). Wysoko wyniesiona przez Pana, dusza, owszem, „widzi przed sobą wszystkie rzeczy”, ale „żadna jej już usidlić nie może!” (T, I, 287). Przejęta patrzeniem niegdyś tymi samymi oczami na „rzeczy złe” i na Pana wyblagała widać u Niego, „aby nigdy więcej nie patrzyły na rzeczy niskie i w niczym już sobie nie podobały, jeno w [Nim] samym!” (T, I, 357). Pora zatem skończyć z horyzontalnymi egzaltacjami: „Już nie czas wam, siostry, bawić się w drobnostki dziecinne, jakimi są w moich oczach wszelkie, choć godziwe, czułości światowe. Takie słowa jak: «Kochasz mnie?», «nie kochasz mnie?» (...)” (T, II, 104). Jakie szkody ponosi umysł, gdy „ulegnie roztargnieniu i zabłąka się wśród rzeczy zewnętrznych!” (T, III, 249). Czy więc w imię „ciszy wewnętrznej i spokoju ducha”, wymaganymi i oferowanymi przez modlitwę, nie należy „na wszelki sposób chronić się styczności ze światem”? (T, II, 105). Jakże ubolewania godne jest nim zaślepienie, każące duszy zapomnieć, że jest domem pełnym bogactw, w którym podejmować może najdostojniejszego Gościa! (por. T, III, 245). Jakże beztrąsko szafujemy komnatami pałacu duszy! „Jeśli do tego pałacu napuścimy pełno pospólstwa i motłochu, jakżeż On się w nim pomieści z dworem swoim? Wielka byłaby zaiste łaskawość Jego, gdyby choć na chwilę zechciał zatrzymać się wśród takiego natłoku” (T, II, 139). Jakże nędzny jest świat, niepozwalający ludziom widzieć „tych skarbów, za które mogliby nabyć sobie bogactwa nieustające!” (T, IV, 128). Jakże żłudny jest jego „pokój”, wobec którego żywić należy największą nieufność! „Wzbudzajcie i utrzymujcie w sobie bojaźń świętą, aby dusza nie dała się uspić tym pocałunkiem, jaki daje on fałszywy pokój świata”. Podobnie jak do „pokoju, jakim nas oszukuje własne nasze ciało”. Wszelki sybarytyzm jest dla Teresy gorszący i

gorliwie przez nią odpierany: „Ciało się tuczy, a dusza obumiera i gdybyście mogły wzrokiem do niej przeniknąć, ujrzałybyście, że ledwie co dyszy. (...) jakie to straszne zło żyć spokojnie w takim stanie”. Zbulwersowaniu towarzyszą przestrogi („choć w tym życiu ciało takich ludzi ma spokój i wczasy (...) tysiącokrotnie spotęgowane czekają ich cierpienia w przyszłości”), zalecenia („lepiej by im było, gdyby w porę jeszcze przejrzawszy, tutaj chcieli czynić choć częściową pokutę”), trzeźwe szacowanie cielesnych podstępów („Uważam za wielką niedoskonałość (...) takie ciągłe w lada cierpieniu narzekanie. (...) Choroba rzeczywiście poważna sama się objawia, inny jest wówczas jęk i znać od razu różnicę”), a wreszcie postulat dyscyplinowania ciała i abnegacji wobec śmierci: „gdy raz się zabierzecie naprawdę do pokonania tego nędznego ciała, już ono wam tak dolegać nie będzie. (...) Dopóki nie zdobędziemy się na odwagę, by nie mieć obawy o śmierć i o zdrowie, dopóty nic nie dokażemy. Tak żyjcie, by śmierć nie była wam straszna, a co do reszty zdajcie się całkiem na Boga; co będzie, to będzie” (T, IV, 108-110; I, 57, 59). Wobec „powszechnej znikomości” – potwierdza ją jasne widzenie, „jak krótko trwa wszystko na tym świecie, jak wszelkie rzeczy ziemskie są niczym, jak mało znaczą i uwagi niegodne są wszelkie pociechy na tym wygnaniu” (T, I, 238) – zaleca się duszom, „aby poznały, że już i na tej ziemi nie ma większego spokoju i szczęścia nad (...) życie w zupełnym odłączeniu od rzeczy tego świata” (T, I, 465). Z tym głębokim przeświadczeniem Teresy współbrzmia mocne słowa kierowane ku niej przez Chrystusa podczas intymnego spotkania: „Nie chcę już, byś obcowała z ludźmi, tylko z aniołami” (T, I, 328). Skądinąd świat wyposażony jest jej zdaniem w pewną właściwość, która sprzyja umacnianiu się w cnocie: „świat ma bądź co bądź jedną i to jedyną zaletę, że nie znosi najmniejszych niedostatków w ludziach oddanych życiu cnotliwemu i natarczywością sądów i szemrań swoich zmusza ich do tego, aby się stawiali doskonalszymi” (T, I, 411).

Dopingując do przezwyciężenia naturalnych inklinacji, Teresa nie przeocza jednak kłopotów związanych z pożądaną wzdargą wobec świata – „Taka jest ciasność serc naszych, że gdy tylko spróbujemy choć nieco zaniedbać ciała, a większe mieć staranie o duszę, już nam się zdaje jakoby ziemia spod nóg nam się usuwała” (T, I, 211) - ani problemów, będących udziałem tych, którzy stronią od światowych „próżności i uciech”: „ale gdy kto postanowi oddać się Bogu, takie zewsząd na niego

podnosi się szemranie (...)” (T, I, 170). Ten sam ton u Jana, kiedy mówi o dystansie dzielącym „ludzi zmysłowych” od uduchowienia. Uznają oni wysoką wartość „rzeczy podpadających pod zmysły”; te zaś „najbardziej od zmysłów oddalone”, „najcenniejsze dla ducha i bardzo wzniosłe”, uważają „za coś bardzo błędnego (...) czasem nawet osądza[ją] je jako niedorzeczności”. Podłożem i wsparciem dla tych wywodów są słowa Apostoła (1 Kor 2, 14): „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego i jest dla niego głupstwem, gdyż zrozumieć tego nie może” (J, IV, 791). W deprecjonowaniu tego, co temporalne, i w eskapistycznych deklaracjach Jan jest stanowczy: „By szukać Boga, trzeba mieć serce ogołoczone, mężne i wolne od wszelkiego zła i od wszelkiego dobra, które nie jest samym Bogiem. (...) Nie zatopię swego serca w bogactwach i dobrach, które mi świat daje, nie zakosztuję rozkoszy i zadowolenia zmysłów, nie zatrzymam się na upodobaniach i pociechach duchowych, aby mnie nie wstrzymały w poszukiwaniu moich miłości na wzgórzach cnót i trudów. (...) Albowiem nie tylko dobra doczesne i rozkosze cielesne utrudniają i przeciwstawiają się dążeniu do Boga, lecz również pociechy i rozkosze duchowe, jeśli się je posiada jako własność albo ich szuka, przeszkadzają na drodze krzyża” (J, III, 549).

Drogą męstwa do substytucji i zagubienia

Trudnym warunkiem pokoju jako oferty samowiedzy jest męstwo, polegające na wyzbywaniu się pożądlivosti, obumieraniu wzorem Chrystusa co do zmysłów (por. J, I, 207), oraz takie przeorientowanie miłosnej inklinacji, by implikując wzgardę wobec siebie, ogołocenie i wyniszczenie, realizowała się ona jako doskonała miłość Boga (por. J, II, 500-501), to znaczy nie jako egotyczne „szukanie siebie w Bogu” (czyli szukanie w nim przyjemności i wytchnienia), ale jako „szukanie Boga w sobie”, czyli ofiarne pragnienie, aby „być pozbawionym wszystkiego dla Boga”: „Kto by chciał coś posiadać, czegoś szukać dla siebie, ten straci duszę. (...) kto wyrzeknie się dla Chrystusa tego wszystkiego, czego jego wola pragnie i w czym ma upodobanie, a wybierze raczej to, co jest krzyżem (...), ten ocali swą duszę” (J, I, 205). Na narzucające się pytanie o skalę tej męskiej rezygnacji Jan odpowiada zrazu z lekką nutą wahania, ale po chwili konsekwentnie, uczciwie i ekstremistycznie: „O, któż nam może

należycie wyłożyć, jak daleko, zgodnie z wolą Pana, mamy posunąć wyrzeczenie samych siebie! To pewne, że ma to być jakby śmierć i unicestwienie doczesne, naturalne i duchowe wszystkich rzeczy cenionych przez wolę, od której wszelkie wyrzeczenie zależy” (J, I, 205).

Wzywanie do męstwa, wytrwałości, dzielności w Bożej służbie, a z drugiej strony piętnowanie indyferencji, lenistwa i defetyzmu pojawia się jako donośny ton u Teresy, który podważa stereotyp mistyki sprzymierzonej z kwietyzmem. „Bojowanie jest w tym życiu nieodzownym naszym udziałem” (T, IV, 102), zwraca się do zakonnych akolitek, kiedy chce wzmocnić ich czujność wobec nieprzyjaciół na zewnątrz i wobec mankamentów usposobienia. Dla duszy nie ma odpoczynku. Jej stałe zaangażowanie polega na chłonięciu cierpień, które inicjują i podtrzymują komunikacyjne z Bogiem napięcie: „one to przecież były środkiem, którego Bóg użył, aby ją pociągnął do siebie” (T, III, 439). Często, zapoznając substancjalne w nas dystynkcje, nie wykorzystujemy naszych dobrych potencjałów: „czemuż nie pomnimy, jak wspaniały jest cel, do którego nas powołujesz! (...) Skutkiem tego zapomnienia, niejeden, który mógłby (...) wstąpić na sam szczyt, całe życie gnuśniej pod górą” (T, IV, 111). Zresztą nie o jakieś spektakularne zasoby tu chodzi, a tylko o stosowną dozę zapachu: Bóg nie oczekuje od nas siły (najczęściej stawia na słabych), ale „gotowości serca” i „ochotnego postanowienia woli” (T, IV, 123). Ciągłym zadaniem powinno być pokonywanie w sobie strachu i małoduszności, w czym pomaga ufność we wszechmoc Boga, który zaiste potrafi dopingować: „On mocen jest i nieraz już natchnął męstwem tyle dziewczeczek świętych, aby zdołały wytrzymać wiele ciężkich mąk, na które ochotnym sercem i z niezachwianym postanowieniem woli dla miłości Jego się wydawały” (T, IV, 123). W godzinie próby nie można się już krygować, podnosząc niegodność imania się wielkich czynów wobec naszej niegdysiejszej grzeszności: „W takiej chwili potrzeba, aby wiara górowała nad naszą nędzą” (T, IV, 126). Patronować powinien nam Jezus, słaby i zatrwożony w Ogrójcu, ale na krzyżu, „w morzu boleści swoich objawia[jacy] siłę i męstwo niezrównane” (T, IV, 126). Albo Piotr, który, zrazu wzdragając się przed męczeństwem, „z radością prosto poszedł na śmierć”, gdy od spotkanego Jezusa dowiedział się, że zmierza on właśnie do Rzymu, by ponownie dać się ukrzyżować (por. T, III, 436-437). Skrupulantów i zasłuchanych w głos opinii powinien orientować szczytny cel: „Byleby Pan Bóg choć nieco więcej miał

chwały, byleby ludzie choć nieco lepiej Go znali, co mi to szkodzi, choćby wszystek świat na mnie powstawał?” (T, III, 414). Jan zaleca nawet w tym kontekście ofensywę: dusza kontemplacyjna miałaby mężnie odpowiedzieć na sarkazmy czy nagany światowców; wyznać, iż „szczyli się i chlubi, że wszystko ofiarowała i zgubiła się dla świata i samej siebie – dla swego Umiłowanego”. i aby kontestatorzy jej wyborów „nie uważali [jej] za nierozumną i oszukaną, mówi, że to zatracenie jest dla niej zyskiem, że świadomie się zgubiła”. Wobec „błonia” – „świata, gdzie ludzie światowi mają swe zabawy i zajęcia, i pasą trzodę swych pożądań” - powinna zgłosić samoafirmatywną odmowę: „jeśli *nie będzie widziana ani znaleziona*, jak bywało dawniej, gdyż jest wszystka oddana Bogu, powinni ją tym samym uważać za zagubioną i tak o tym mówić”. Bynajmniej niepograżona w resentymencie, dusza „jest raczej dumna, że (...) się zagubiła dla wszystkich rzeczy tego świata i dlatego mówi: *powiedzcie, że dla nich zgubiona*” (J, III, 665).

Nie można pozwolić, by terroryzowały nas „nędze i niepokoje”; wspominając, że kiedyś sama podlegała ich presji („chciałam się niemal pastwić nad sobą”), Teresa sugeruje, jak się od nich uwolnić: „nie zważajmy na wyobraźnię i wybryki jej; niech sobie lata i kręci się ta żegotka młyńska jak jej się podoba, a my tymczasem mielmy mąkę naszą, spokojnie pracując nad wolą i rozumem” (T, III, 274). Nie należy „uskarżać się i uzalać”, a trzeba „być przygotowanym na to, że nigdy tu nie zbraknie smutków i pokus”. Warto więc skorzystać z rzeczowego zalecenia: „Chwyćcie się oburącz tego krzyża, który na świętych swoich barkach nosił Oblubieniec wasz i powiedzcie sobie, że to ma być wasz sztandar” (T, III, 247). Sojusznicy Jan dźwiganie krzyża uznaje za jedyne dopuszczane przez Boga pożądanie (por. J, I, 160). Zapomnieniu o „poziomych przyjemnostkach naszych” powinno towarzyszyć „staranie się o cnoty” i „ciągłe ćwiczenie się w nich” – „kto się nie pomnaża, ten się umniejsza, bo miłość, gdy jest prawdziwa, niepodobna, jak sądzę, by nie rosła ciągle, a jeśli nie rośnie, snadź nie jest prawdziwa” – abyśmy „z oczami utkwionymi w boskiej Jego wielmożności, miłością zapaleni, biegli do Niego” (T, III, 322, 439). To samo Jan wyraża metaforycznie i jeszcze bardziej stanowczo: „Kto szuka Boga, pozostając jednocześnie przy swoich upodobaniach, w beczynności, szuka Go po nocy i nie znajdzie. Lecz ten, kto porzucił łożę swych upodobań i rozkoszy, i szuka Go przez ćwiczenie się w

cnotach, szuka Go w dzień i znajdzie Go wnet” (J, III, 548). Bez wyrzeczenia, jakkolwiek byłoby trudne – „jest rzeczą gorzką i przykrą, bo mocno lgnie do siebie i bardzo siebie kochamy” – nie sposób myśleć o duchowym postępie: „bo na nim, jeśli jest doskonałe, polega i w nim się zawiera wszystko” (T, II, 48, 54). Jan mierzy wartość duszy nie „ilością czynów i upodobaniem w nich”, lecz „umiejętnością zaparcia się siebie” (J, II, 423). Teresa jest bezwzględna w rugowaniu ludzkich miękki predylekcji u tych, które zdecydowały się na życie zakonne: „Jeśli która nie chce nosić krzyża, póki jej pewnymi racjami nie przekonają, nie wiem, po co przyszła do klasztoru (...). Czyż może być cierpienie tak wielkie, byś nie zasługiwała na jeszcze większe? Jaką więc możesz mieć rację skarżyć się? Wyznaję, że nie rozumiem tego. (...) A na te rzekome krzywdy (...) jakim prawem możemy się skarżyć? Albo jesteśmy oblubienicami wielkiego Króla naszego, albo nie” (T, II, 65). Siostron potykającym się na drodze doskonałości nie pozwala usprawiedliwiać się sloganem „nie jesteśmy aniołami”: „Prawda, że nie jesteśmy, ale nikt nam nie broni i powinnyśmy, bo to będzie dla nas bardzo pożyteczne, myśleć sobie i być przekonane, że gdy szczerze będziemy się starały, Bóg nam dopomoże zostać świętymi”. Niedole stanowią faktycznie wyróżnienie, są znakiem dystynkcji nadawanej przez Chrystusa: „chce się obchodzić z tobą jako z duszą mężną i dać ci do noszenia krzyż, jaki sam całe życie nosił. Jakiż może ci dać lepszy dowód miłości, gdy chce tego dla ciebie, czego chciał dla samego siebie?” (T, II, 86). Serwowane są zresztą gwoli umacniania miłosnej więzi: „Wszystkie te próby do tego zmierzają, by dusza coraz mocniej pożądała złączenia się z Oblubieńcem” (T, III, 349). I w końcu najlepiej, oprócz uczynków (por. T, III, 437-438), weryfikują intencje: „Nie łudźmy się, jakkolwiek by nam się zdawało, żeśmy już posiadli daną cnotę, dopóki nie będzie przeciwnością doświadczona” (T, V, 414). Notabene klasztor jest według Teresy komfortowym egzystencjalnie azylem: „Dom ten prawdziwie jest rajem, o ile może być raj na ziemi, ale dla tych, które zadowolenie swoje na tym zakładają, by Bóg był z nich zadowolony; takim życie tu dziwnie słodko upływa” (T, II, 68). Jezus docenia zresztą ten tryb istnienia, gdy w osobistej z Teresą rozmowie zapytuje retorycznie: „I cóż by było ze światem, gdyby zabrakło w nim dusz życiu zakonnemu poświęconych?” (T, I, 426). W klasztornej zamknięciu jeszcze najłatwiej postępować właściwą drogą, nie ma tu bowiem wielu impulsów do światowych „roztargnień”; skutecznym zaś

i niewyszukanym środkiem na ich uśmierzenie jest według Teresy kontemplacja wizerunku Ukrzyżowanego: „żadam tylko, byście na Niego patrzyły” (T, II, 125). A szukanie „nowych dróg (...) byłoby tylko stratą czasu”. Dziwne byłoby zdaniem Teresy, „gdybyśmy nie tędy iść chciały, którędy szedł Pan i wszyscy za Nim święci Jego. Podobnej myśli ani na chwilę nie dopuszczajcie do głowy. (...) O jaka to wspinała wolność za niewolę poczytywać sobie życie wedle świata i stosowanie się do praw i zwyczajów jego! (...) Gdy więc ta jest droga prawdziwa, idźmy nią, nie zatrzymując się do ostatniej chwili życia” (T, III, 440-441; I, 247).

W promowaniu tej peregrynacji Teresę stać nawet na minimalizm: „a kto nie zatrzymuje się w drodze i stale postępuje naprzód, ten w końcu, choćby powoli, dojdzie do kresu” (T, I, 271). Choć co i rusz kontrastowany jest on z maksymalistycznymi wymogami. Teresa nawołuje do odwagi i zdecydowania na cierpienie: „Wierzyć temu, że do ściślej z sobą przyjaźni dopuszcza [Jezus] dusze bez żadnego cierpienia żyjące, byłoby nierozumne. (...) Nie wiesz, kiedy Oblubieniec cię wezwie i zechce ci zadać jakie trudniejsze cierpienie, które ci osłodzi pociechą” (T, II, 88-89). Sugeruje, by nie otaczać siebie zbyt wieloma względami; zdrowie jest w jakiejś mierze kwestią autorelacji: „bo od czasu jak przestałam tak zważać na siebie i pieścić się, o wiele jestem zdrowsza” (T, I, 213). Niekiedy, owszem, nachodzi ją ochota, by podzielić się z kimś swymi troskami, móc się komuś poskarżyć. W końcu uznaje to jednak za słabość; zresztą „widzi, że jakkolwiek by się chciała pożalić, nikogo nie znajdzie, kto by jej uwierzył” (T, I, 281). Krzepić może naprawdę tylko pocieszenie Pańskie, znów przekazywane w formule *tête-à-tête* (por. T, I, 409). Nakazuje nie ustawać w zmaganiach: „Nie na co innego bowiem tu jesteście, jeno aby walczyć i postępować naprzód” (T, II, 102). Sądzi, że prawdy nie osiąga się poza „nieugaszonym pragnieniem poświęcenia”, pozwalającego zrozumieć uzasadnione miłością bezczucie męczenników podczas ich kaźni (por. T, III, 357). Podobnie jak nie osiąga się jej poza ofiarą: „Bawiąc się i wszelkich przyjemności używając, chcemy dojść do posiadania tego wesela, które On takim nakładem krwi swojej dla nas nabył? To być nie może. (...) błędzisz, ktokolwiek idziesz tą drogą; nigdy się nią nie dojdzie do celu” (T, I, 358-359). Bóg skądinąd jest dobrotliwy, co znów pozwala Teresie na pewną wyrozumiałość: „Pan nie patrzy na wielkość czynów, tylko na miłość, z jaką je czynimy. (...) Dopóki trwa to trochę

życia (...) wewnątrz i zewnątrz zanośmy Panu taką ofiarę, na jaką nas stać. Pan zaś ją złączy z tą wielką ofiarą, jaką za nas Ojcu swemu zaniósł na krzyżu, aby przez nią ofiara nasza miała przed Nim pełną wartość i zasługę, nie wedle małości uczynku, ale wedle miary dobrej woli i miłości, z jaką Mu się bez podziału oddaliśmy” (T, III, 443). Potwierdzeniem właściwego w życiu wędrowania jest też martyrologiczna żarliwość: „samoż to męczeństwo ceni sobie [dusza] jako łaskę najdroższą, na którą niczym zasłużyć nie mogła. I chociaż to męczeństwo takie, że żadnej na nie ulgi nie ma, cierpi je przecież ochotnie i (...) gotowa jest cierpieć je całe życie, to znaczy, nie umrzeć raz, ale wciąż, całe życie umierać, bo stan ten można porównać tylko z rzeczywistym konaniem” (T, III, 408-409). I do nabożności jednak potrzebny jest niekiedy dystans. Skromnisie wzbraniające się przyjąć względy Pana (jak zareaguje opinia na takie ekstrawagancje! Czy nie ulegam pokusie?) ostrzega: „w końcu On odejdzie, nie mogąc pokonać tej zaciętej nieśmiałości (...)!”. I doradza w duchu infiltrującego ją wciąż witalizmu: „Nie bądźcie niezdarnymi trusiami, znajcie godność waszą, jesteście oblubienicami, macie na to słowo Oblubieńca; pokornie, ale śmiało się na nie powołujcie, i proście Oblubieńca, aby się obchodził z wami wedle słowa swego” (T, II, 135). I Jan, choć mniej witalny, sądzi, że w miarę duchowego postępu, czyli przybywania łask i darów otrzymywanych od Umiłowanego, „oblubienica nabiera odwagi i poczucia swej wartości” (J, III, 681).

Teresa niezachwianie wierzy w moc miłości, zdolnej zwyciężać przeciwieństwa, pobudzającej do wielkich czynów i uprawomocniającej to, co ludzka przeciętność ma za ekstrawagancje. Tak rozumiana miłość oznacza nietroszczenie się o siebie i bezwzględną determinację. Po tym jak odczuliśmy, że „Pan wysłuchał prośby [naszej], że «pocałował [nas] pocałunkiem ust swoich»” – żadnych kompromisów! Odtąd dusza „z taką miłością i z taką gorącością pragnie spełnić Jego boskie upodobanie, że za nic uważa wszelkie trudności i przeszkody, jakie by jej przedstawiał rozum. Nie ogląda się też na żadne strachy, jeno z wiarą mocną zabiera się do dzieła, nie troszcząc się o własny pożytek i spokój, bo czuje to dobrze i widzi, że na tym właśnie zapomnieniu o sobie wszystko jej dobro i szczęście polega” (T, IV, 120-121). Stan tego miłosnego zapamiętania nazywa Teresa „kwieciami” – „czystym i wyłącznym w każdej sprawie szukaniem jedynie czci i chwały Bożej”. Wówczas dusza „nie pyta o własny zysk czy stratę (...). Nic więcej nie

ma na myśli, tylko pożytek bliźnich i dla większej chwały Bożej cała się im z zapomnieniem o sobie oddaje, gotowa i życie własne, na wzór męczenników, w tym boju o zbawienie dusz poświęcić”. Woli poświęcenia nie powinna szpeciść tak skrzętnie rekomendowana w urzędowej etyce „roztropność”. Szczera miłość zakłada substytucję: „Kocha go bardzo, więc miłość domaga się, by uczynił dla niego ofiarę z siebie, by więcej cenił wyzwolenie ukochanego, niż własną wolność”. Wzorem dla żarliwych mogłaby być Samarytanka, zraniona strzałą miłości, rozgłaszająca po ulicach, że przybył Zbawiciel, i zachęcająca, by inni przyszli go posłuchać (por. T, IV, 122, 149-150). Opisując duszę zdeterminowaną, Jan znów wskazuje na chwalebne zagubienie: „I zagubiła się wszystka z powodu miłości Bożej”; i na korzystną zgubę siebie: „rozmiłowany w Bogu (...) pragnie raczej zgubić wszystko, nawet siebie samego dla Boga. I to uważa za swój zysk. (...) gdyż kto nie umie zgubić wszystkiego, nic nie zyska, raczej jeszcze siebie zgubi” (J, III, 666).

W istocie tylko zawierzenie Bogu i pokora mogą w takim stopniu miłośnie uskrzydlać duszę, zasadniczo ściaganą przeciw w dół nikczemnością, jaką wmontowuje w nią natura lub społeczne okoliczności: „Pan wie, co czyni, nie nasza rzecz wglądać w zamiary i prawdy Jego. (...) bojaźń Boża (...) zawsze jest dobra i zawsze ją mieć powinniśmy, abyśmy zawsze czuli, jak Pan przykazał i w niczym nie ufały samym sobie. (...) wszystko to nie od niej pochodzi, jeno od Pana, któremu [dusza] już oddała klucze swej woli (...). Czy wiecie, co znaczy być prawdziwie duchowym? Znaczy to uczynić siebie niewolnikiem Boga, oddać Bogu (...) wszystką wolność swoją. (...) I zdaje mi się, i tak jest, że nic jakoby nie czynię sama z siebie, jeno widzę jasno, że Pan jest, który wszystko we mnie działa. (...) Pięknie bym wyszła na tym, Panie, gdyby w moim ręku było spełnienie lub niespełnienie się woli Twojej! Teraz już z wolnej i nieprzymuszonej woli oddaję Tobie wolę moją. (...) niech nas wiedzie boska wola Jego którą zechce, nie należymy już do siebie, ale do niego. (...) chce położyć koniec jej życiu? – tego i ona chce; chce, by żyła jeszcze tysiąc lat? – i na to się zgadza; niech Pan nią rozporządza, jak rzeczą własną, już bowiem nie jest swoją własnością, lecz oddana jest cała Panu i na Niego zdaje w zupełności wszelką troskę o siebie” (T, III, 279, 388, 438; II, 158-159; T, I, 200, 248, 283, 297). Wspominając lata bezrefleksyjnej młodości, Teresa wyraża wdzięczność Bogu – „Niech będzie błogosławiony na wieki, że tak długo

mię czekał!” (T, I, 113) – i zatrwożenie tamtą postawą: „jak mało miałam mocy nad sobą, jak czułam siebie skrępowaną i bezsilną do mężnego postanowienia oddania się Bogu bez podziału” (T, I, 183). Nawet mając już dawno za sobą tamte nieszczęsne zapաły, czuje, że daleko jej do celu, który skądinąd określa w sposób nieogłędny: „Bo cóż może powiedzieć, że czyni dla Ciebie ten, kto całego siebie nie wyniszczy dla Ciebie, Panie mój? Ach, jakże daleko mnie do takiego zgubienia siebie dla chwały Twojej!” (T, I, 516).

Awantazę cierpienia

Pograżenie w cierpieniu sprzyja osiągnięciu takiego rezultatu. Przywoływanie cierpienia stanowi rudimentum mistycznego tonu. Jeśli możliwe są dla duszy chwile „wesela”, to warunkuje je cierpienie i nie należy ich pragnąć bez stałej z nim bliskości (por. T, V, 161). Obrona przed cierpieniem byłaby doprawdy złą strategią: „Jeślibym Cię prosiła o oddalenie ode mnie jakiego cierpienia, a cierpienie to miałoby na celu wycwiczenie mnie w umartwieniu, cóż by znaczyła taka prośba moja?” (T, V, 180). Żarliwość dusz mierzy się ich wolą podejmowania „pokuty i umartwienia”; w tym zakresie „pragnęłyby czynić coraz więcej i więcej, i cokolwiek uczynią, zawsze im tego za mało” (T, III, 308-309). Między oblubienicą i Oblubieńcem – jak w przypadku Teresy i Jezusa – odbywa się subtelna wymiana cierpień: ona żali się na swoje ubóstwo, niepozwalające jej należycie Go obdarować, On zaś ofiarowuje jej „wszystkie boleści i wszystkie gorzkości” wycierpiane podczas Męki (por. T, III, 361). Pociecha, jaką otrzymała wprost od Jezusa, po tym jak gnębiły ją wątpliwości w związku z krytyką jej zamiaru założenia klasztoru św. Józefa, wywołuje w Teresie „nieugaszoną żądzę cierpienia” (T, I, 433). Dusze kontemplacyjne „cenią cierpienia, wiedząc o tym, że tylko one dają prawdziwe bogactwo” (T, II, 185). Udręki nie mogą być inne niż chwalebne, skoro „cierpiąc, naśladujemy Pana” (T, III, 329). Z uwagą i empatią imaginując sobie Mękę, Teresa nie może sobie darować swej niegdysiejszej indolencji, a nawet i dzisiejszych samousprawiedliwień: „Gdy wspomnę na Ciebie, jako Ty na wszelki sposób i nad wszelką miarę cierpiełeś (...)! Nie wiem, gdzie miałam rozum wówczas, gdy nie pragnęłam cierpienia, nie wiem, gdzie mam go i dzisiaj, gdy w czymkolwiek chcę uniewinniać siebie!” (T, II, 74). Zalecane Teresie przez Jezusa wyobrażanie sobie jego kaźni na krzyżu

przynosi dydaktyczny efekt nie do przelicytowania: „niech stawię sobie przed oczy, co On ucierpiał, a wszystko mi się stanie łatwe” (T, I, 348). Widok katuszy Chrystusa łączy Teresę kontraktem absolutnej lojalności: „Wtedy zjawił mi się Boski Mistrz (...), a ukazując mi ranę lewej ręki swojej, począł prawą wyciągać tkwiący w niej wielki gwóźdź. (...) Obiecał mi, że nie ma takiej rzeczy, której by na moją prośbę nie uczynił, bo wie, że o nic Go prosić nie będę, co by nie było na Jego chwałę” (T, I, 512).

Innym niż oparte na współczuciu i porywie mimetycznej wdzięczności uzasadnieniem cierpienia jest jego funkcja rewindykująca i – często zresztą nie dość adekwatna do zmały - oczyszczająca: „Rzeczy wielkie wielkim kosztem się nabywa; tego wymaga sprawiedliwość. (...) bo jeśli te cierpienia mają służyć do oczyszczenia duszy (...), tedy wszystko ono cierpienie tyle znaczy, co kropla w porównaniu z morzem” (T, III, 408). Jan precyzyjnie ustala, że „jeżeli oczyszczenie ma być prawdziwe, cierpienie (...), choćby było najgwałtowniejsze, musi trwać przez kilka lat” (J, II, 464). Jest ono królewską, apologetyzowaną przez Jana (por. J, II, 493), drogą do doskonałości; męczeńskie zasługi nieodzowne są dla wzlotu i zdobycia dystynkcji w Bożej służbie: „Zmagania się bowiem duszy wśród trudów (...) wyniszczają złe i niedoskonałe skłonności duszy, oczyszczają ją i umacniają. Dlatego dusza powinna to uważać za wielkie dobrodziejstwo, gdy jej Bóg zsyła utrapienia wewnętrzne i zewnętrzne, pamiętając, że [bardzo] mało jest tych, którzy zasługują na dojście przez cierpienie do doskonałości i znośnięcie wszystkiego w celu osiągnięcia tak wysokiego stanu” (J, IV, 752). Zaszczycie i mądrze jest więc zanurzyć się w „gęstwinie”: „Ach, gdybyż raz zrozumiano, że nie można dojść do *gęstwin* różnorodnych mądrości i *bogactw Bożych* inną drogą, jak tylko przez *gęstwinę wszelkiego rodzaju cierpień!* W tym więc powinno być pragnienie i pociecha duszy. Im bowiem większej pragnie mądrości od Boga, tym bardziej powinna wprawdzie pragnąć cierpienia, by przez nie wejść w *gęstwinę Krzyża*” (J, III, 694). Choć dla dusz, na ziemi wciąż związanych z naturalnością i uwodzonych jej atrakcjami, cierpienie musi być dyskomfortem, to Bóg obdarowuje nas przecież łaskami, służącymi „wzmocnieniu naszej słabości, abyśmy [zdolni byli], za [Jego] przykładem, wielkie znosić cierpienia” (T, III, 436). I jakkolwiek dla mistyków są one w końcu upragnione, a niekiedy eksperymentowane wprost jako substytucja – jak w przypadku Teresy cierpiącej

miesiącami „najsroźsze katusze”, po tym jak wzięła na siebie „pokusy i udręczenia” pewnego kapłana, bezradnego wobec czartowskich inwazji (por. T, I, 406) – to jednak w związku z martyrologicznymi zapałami możliwe jest niekiedy *qui pro quo*. Teresa przyznaje, że nawet jej, skorej do męczeństwa, „zdarzyło się nieraz (...) zawołać: O Panie, nie prosiłam o tyle!” (T, IV, 140). Chociaż zasadniczo trudno byłoby wytropić jej niewiarygodność czy podejrzewać przesadę lub popis w takiej na przykład inwokacji: „Z głębi duszy wołam nieraz do Niego: Panie, albo umrzeć, albo cierpieć. O nic innego nie proszę dla siebie. Gdy słyszę zegar wybijający godzinę, dusza się we mnie raduje na myśl, że choć o tyle mi bliżej do oglądania Boga, że choć o tyle mniej pozostaje mi do życia” (T, I, 539).

BIBLIOGRAFIA

- Św. Teresa z Awili, 1997, *Księga życia (Dzieła, t. I, wyd. czwarte)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, I).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Droga doskonałości (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, II).
- Św. Teresa z Awili, 1987, *Twierdza wewnętrzna (Dzieła, t. II, wyd. drugie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, III).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Podniety miłości Bożej (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, IV).
- Św. Teresa z Awili, 1995, *Wołania duszy do Boga (Dzieła, t. III, wyd. trzecie)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: T, V).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Droga na Górę Karmel (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, I).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Noc ciemna (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, II).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Pieśń duchowa (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, III).
- Św. Jan od Krzyża, 1998, *Żywy płomień miłości (Dzieła, wyd. VI)*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych (skrót: J, IV).
- Bataille, Georges, 1998, *Doświadczenie wewnętrzne*, Warszawa: KR.
- Bataille, Georges, 1999, *Erotyzm*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Cioran, Émile M., 2004, *Zeszyty 1957-1972*, Warszawa: KR.
- Gogacz, Mieczysław, 1985, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Huysmans, Joris-Karl, 1960, *W drodze*, Warszawa: PAX.

Maistre de, Joseph, 2011, *Wieczory petersburskie*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Nietzsche, Friedrich, 2003, *Antychryst*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Reich, Wilhelm, 1996, *Funkcja orgazmu*, Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski&Co.

Reich, Wilhelm, 2009, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

ABSTRACT

BAROQUE AND MYSTICISM – HYPERTROPHY OF THOUGHTS AND EMOTIONS? (1)

In mysticism, I am mostly interested in emanations of some type of intensity of existence, which abstracts from the biological one. Revoking a treaty with time results in a puzzling personal experience, the story of which can be treated as an existential lesson. In mysticism, the truth becomes known through faith. It finds its source in love, which is the soul's response for the salutary love of God directed at it. As a refusal of the demands of human nature, mysticism offers an entrance into the realm of the spirit and transcendence. The latter is approached by man through a sacrifice of love, which cleanses him of the ontological stain and guilt. The first stage of this peregrination is *purification*. It is an act of conscience stimulated by the vision of Christ's passion, foreseeing death and inevitable Judgement. Purification is an encouragement for contrition and responsibility going beyond the temporal limits. In the second stage of the journey to God (*illumination*), a prayer for grace of life under the aegis of the cross substitutes the lament over oneself. It will be a life of humility, contemplation and doloristic *imitation*, crowned with love understood as following the intention of God.

SŁOWA KLUCZOWE: poznanie, wiara, oczyszczenie, oświecenie, iluminacja, cierpienie, asceza, skrucha, pokora

KEYWORDS: knowledge, faith, purification, illumination, suffering, asceticism, contrition, humility