

Przegląd Religioznawczy 4(298)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pracownia Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: iwanicki@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9391-1545>

DOI: 10.34813/ptr4.2025.4

Trzeci Alfabet Duchowy – preludium do hiszpańskiej mistyki nowożytnej

The Third Spiritual Alphabet:
a prelude to modern Spanish mysticism

Abstract. The article presents selected elements of the mysticism of Francisco de Osuna, a 16th-century Spanish mystical writer. His most important work is *The Third Spiritual Alphabet*. This lengthy, symbolic, and biblically rhetorical work was an original attempt to create a new method of mystical recogimiento, which can be translated as “gathering” or “concentration.” This paper attempts to organize the categories of mysticism and provide selected examples of the Spanish writer’s mystical method and metaphors used in the *The Third Alphabet*. The main goal of the author’s reflections was to achieve spiritual perfection, which was to be achieved through practice rather than theological speculation. Although Osuna’s mysticism was officially in line with the orthodoxy of the time, it was also accused of having links with the heretical alumbrados (enlightened ones) movement. This article argues that Osuna’s mysticism anticipated later mystical practices and metaphors in further Spanish mysticism, especially in the works of John of the Cross and Miguel de Molinos.

Keywords: Spanish mysticism, Francisco de Osuna, method of recogimiento (contemplation), metaphors

Wstęp

Termin „mistyka” jest wieloznaczny. Jak zauważa Juan Martin Velasco, pojęcie to może być ujmowane jako „doświadczenie i świadomość ścisłej jedności człowieka z Bogiem”, ograniczając się tutaj do mistyki teistycznej. Autor proponował również jej szerszą definicję jako „wewnętrznego, niezapośredniczonego doświadczenia, które ma miejsce na poziomie świadomości i przewyższa to, co rządzi zwykłym, obiektywnym doświadczeniem, oraz stanowi przeżycie zjednoczenia podmiotu z całością, Bogiem, absolutem, wszechświatem bądź Duchem”. W niniejszym tekście adekwatna będzie bardziej pierwsza definicja, gdyż mistyka hiszpańska miała charakter teistyczny. Trafne jest tu również krótsze określenie tej kategorii w tradycji jako „bezpośredniej wiedzy o obecności Boga”, korespondującej z treścią *Trzeciego Alfabetu Osuny* (Velasco, 2003, s. 19, 23).

Inny badacz, Ángel Cilveti, wyróżnił kilka cech wskazujących na doświadczenia mistyczne, niezależnie od jego autora czy wyznania. Są to: przygotowanie ascetyczne mistyka, poczucie obiektywności (rzeczywistości) Boga, bierność podmiotu, przeświadczenie o nieopisywalności doświadczenia Boga oraz powiązany z tym język paradoksalny, próbujący opisać to, co niewysłowione. Następnie autor wskazuje, odnosząc się przede wszystkim do dzieł hiszpańskiej mistyki nowożytnej, że w myśli tej można znaleźć różne etapy rozwoju duchowego, które powinien przejść człowiek chcący podążać drogą mistyczną. Są to: okres oczyszczenia (przede wszystkim zmysłowego), czas iluminacji (rozwoju poznania duchowego) oraz kulminacyjny okres zjednoczenia, w którym dusza przemienia się z pomocą Boga (Cilveti, 1974, s. 15–17). Ten schemat rozwoju można również zauważyć w myśli mistycznej Osuny. Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie praktyki *recogimiento* (skupienia) oraz powiązanych z nim metafor wyrażających pewne etapy rozwoju mistycznego. Główną tezę artykułu jest to, że zarówno metoda mistyczna pisarza, jak i jego literackie symbole poprzedzają kolejne etapy rozwoju mistyki hiszpańskiej, czyli szczytowego, najsłynniejszego okresu takiej twórczości u Teresy z Ávili i Jana od Krzyża oraz schyłkowego okresu u Miguela de Molinosa).

Język mistyczny

Z badawczego punktu widzenia, aby zgłębić mistycyzm, trzeba przestudiować zbiór pism, w których mistyk przekazuje swoje doświadczenia. Trzeba uwzględnić to, że język mistyczny, chociaż ściśle związany z kontekstem religijnym, należy do różnych gatunków literackich. Może zawierać fragmenty o charakterze

autobiograficznym, poetyckim, apologetycznym, teologicznym, filozoficznym, psychologicznym (nawet jeśli mistyk nie zawsze używa terminologii z tych obszarów) i te gatunki u różnych autorów się przenikają. Ponadto dzieła te mają charakter modlitewny, pobożnościowy, a niekiedy również zawierają elementy kaznodziejskie i dewocyjne. Inną cechą języka mistycznego stanowi to, że jest on językiem doświadczenia (przynajmniej z perspektywy piszącego). Mistyk nie jest zatem teologiem (choć może mieć wiedzę i wykształcenie teologiczne), lecz pisze o Bogu jako obecnym w jego doświadczeniu. Stąd – w przeciwieństwie do scholastycznej teologii – język ten jest dość konkretny. Mimo to nie jest łatwy w lekturze, ponieważ koncentruje się na tym, aby opisywane przedmioty stawały się coraz bardziej zinternalizowane przez mistyka. Oznacza to, że przez różne metafory i formy symboliczne próbuje oddać przeżywaną rzeczywistość we własnym kształcie obiektywności – nie można bowiem wyrazić tego za pomocą terminów odpowiadających zwykłej, dosłownej percepcji. To upodabnia niekiedy ten język do języka poetyckiego (Velasco, 2003, s. 50–59). Język mistyczny jest zatem transgresywny, stale wykracza poza pierwotne znaczenie słów. Istotne tu jest nie tyle przywołanie i opisanie doświadczenia, ile wydobywanie na powierzchnię świadomości oraz rozpoznanie tego doświadczenia w sobie samym. Ewentualny odbiorca tekstu może spróbować „dostroić się” do owego przeżycia. Niektórzy mistycy byli jednak krytykowani za zawłość swego pisarstwa, arbitralność pojęciową czy osobliwości językowe. W najtrudniejszej sytuacji byli ci twórcy, których idee mistyczne traktowano jako niebezpieczne innowacje (Velasco, 2003, s. 58, 64). Powyższe refleksje o języku mistycznym odnoszą się również do twórczości Osuny.

Życie i twórczość Francisco de Osuny

Biografia Osuny (ok. 1492–1540) zawiera mniej pewnych faktów biograficznych w porównaniu z żywotami późniejszych mistyków i mistyczek hiszpańskich. Daty urodzin i śmierci autora są przybliżone. Pochodził on ze skromnej rodziny, będącej w służbie ówczesnych hrabiów de Ureña. Jedną z linii tego rodu tworzyła tzw. Casa de Osuna (Dom Osuny), od nazwy miasta Osuna w Andaluzji istniejącego do dzisiaj niedaleko Sewilli. Przyjmuje się, że pisarz studiował najpierw na Uniwersytecie w Salamance, ale są również wersje, że pobierał edukację w samej Sewilli. Niezależnie od jego pierwszego środowiska akademickiego, miał on wtedy odbyć pielgrzymkę do sanktuarium Santiago de Compostela, podczas której przeżył doświadczenie duchowe. Potem kontynuował edukację na Uniwersytecie Complutense i przebywał w regionie madryckim już po wstąpieniu do zakonu franciszkanów. Następnie pobierał

nauki w Torrelagunie, studiując filozofię, a w Alcalá teologię (Giles, 1981, s. 2–7). Francisco de Osuna był czytany i obeznany z nurtami późnej scholastyki, a także humanistycznym erasmianizmem zachęcającym do odważnego piśmiennictwa i studiów biblijnych. Twórczość autora wpisywała się również w nurt odnowy w hiszpańskich klasztorach na początku XVI wieku, przenoszącej akcent z pobożności zewnętrznej na wewnętrzną. W ramach tej reformy duchowości powstawały tzw. Recoletorios (Domy Skupienia). Idea *recogimiento* (skupienie) w różnych wersjach była tak popularna, że przenikała nawet na ówczesny dwór królewski (Gryga, 1987, s. 13–16). Pisarz prawdopodobnie zmarł w rodzinnej Sewilli.

Swoje najbardziej znane dzieło *Tercer Abecedario Espiritual* (Trzeci Alfabet Duchowy) Osuna wydał w 1527 r. w cesarskim Toledo. Tekst franciszkańskiego pisarza był później główną lekturą Teresy z Ávili (miała o autorze powiedzieć, że był jej „duchowym nauczycielem”), cytował go także Miguel de Molinos w obronie swojej doktryny mistycznej (Molinos, 1983, s. 258–278). Dzieło stało się popularne – w XVI wieku miało dziesiątki wydań: 40 hiszpańskich i 23 łacińskie (Maroto, 2003, s. 36), zatem Osuna był w tym okresie wpływowym autorem. Jednocześnie jego twórczość uchodzi za jedną z pierwszych tworzonych w języku kastylijskim, wczesnym języku starohiszpańskim, kształtującym się w nowożytności – tzw. *Siglo de Oro* (złoty wiek). Przywoływany tekst jest specyficzny, bardzo rozbudowany, pełen cytatów z tradycji biblijnej i teologicznej. Można w nim dostrzec wciąż silny wpływ łaciny (np. pojawia się jeszcze łac. *philosophia* zamiast hiszp. *filosofía*). Metaforyka dzieła jest bogata – oprócz kwestii czysto religijnych ma dużo walorów artystycznych i estetycznych.

Osuna był podejrzewany – choć temu zaprzeczał – o przynależność do ruchu *alumbrados* (lub *iluminados* – oświeceni i *dejados* – porzuceni). Były to różne grupy mistyczne, które pojawiały się w XVI i XVII wieku m.in. w Toledo i regionie kastylijskim oraz w Sewilli. Aktywność jednej z faz rozwoju *alumbrados* (1512–1525) zbiegła się z czasem studiów i przygotowania do pisania pierwszych dzieł przez Osunę. Ruch ten rozwijał się w środowisku franciszkanów, którzy z uwagi na tradycję afektywnej duchowości byli bardziej otwarci na mistykę kontemplatywną niż dominikanie czy późniejsi jezuita. *Alumbrados* kładli nacisk na ekstatyczne i pasywne zjednoczenie z Bogiem oraz krytykę części tradycyjnych praktyk pobożnościowych. Pojawiały się u nich wątki antyintelektualne, np. sentencja *no pensar nada* („nic nie myśleć”). Antycypowali późniejszy ruch kwietystyczny (Gryga, 1996, s. 3–6). Część badaczy doszukuje się tu również wpływów świeckich grup w Europie, w tym antyklerykalnych *fraticelli* („małych braci”), powiązanych ze zbuntowaną częścią zakonu franciszkanów. Działalnością *alumbrados* zainteresowani byli też niektórzy hiszpańscy markizowie, którzy dawali im schronienie w swoich posiadło-

ściach. Pewną wskazówkę o nieoficjalnych związkach Osuny z powyższymi ruchami stanowi to, że autor w swoim dziele wspomina, iż jego metoda mistyczna *recogimiento* jest przeznaczona dla wszystkich ludzi, w tym świeckich, nie tylko dla zakonników, co w tamtych czasach było postępowe (Osuna, 1972, s. 122).

Dzieła Osuny początkowo znalazły się na liście hiszpańskiej inkwizycji, ale były ukrywane przez życzliwych mu duchownych, nie zostały spalone, a potem zostały zrehabilitowane. Kilkanaście lat po śmierci Osuny (ok. 1540), w 1559 r. powstał indeks Valdésa (ówczesnego wielkiego inkwizytora Hiszpanii), na którym znalazło się wiele książek z zakresu hiszpańskiej i europejskiej literatury mistycznej (Bethencourt, 1997, s. 53). Dzieło Osuny usunięto potem ze wspomnianego indeksu, ale jeszcze w 1612 r. kilka fragmentów tekstu ocen-zurowano w kolejnych wydaniach. Generalnie w Hiszpanii okresu kontrreformacji z podejrzliwością traktowano wpływy zagraniczne, w tym ówczesne nowe ruchy religijne i prądy ideowe.

Osuna zaplanował siedem alfabetów, ale wydał ich w całości cztery, pozostałych prawdopodobnie nie zdążył ukończyć. Cykl miał tworzyć oryginalny program mistyczny. Wiodącymi tematami były: w przypadku *Primero Abecedario* (Pierwszy Alfabet) – kwestia chrystologiczna i miłosierdzie Boga (Osuna, 2004a); *Segundo Abecedario* (Drugi Alfabet) – praktyki ascetyczne (Osuna, 2004b); *Tercerio Abecedario* (Trzeci Alfabet) – metoda mistyczna *recogimiento* (skupienia). Natomiast *Cuarto Abecedario* (Czwarty Alfabet) było studium nad teorią miłości chrześcijańskiej. Nieukończone *Quinto Abecedario* (Piąty Alfabet) dotyczyło zagadnienia ubóstwa duchowego, a *Sexto Abecedario* (Szósty Alfabet) poruszało ponownie kwestie chrystologiczne (Osuna, 2002). Nie wiadomo, o czym miał być siódmy traktat. Prawdopodobną przyczyną niezachowania całości cyklu autora było to, że mimo rozwoju technologii druku ówczesna kościelna literatura XVI-wieczna, poza głównym nurtem scholastyki, była wciąż narażona na zniszczenie.

Metaforę *Abecedario* (alfabet) można odczytać jako przewodnik bądź zbiór zasad życia duchowego. Tak jak alfabet uczy liter, tak *Abecedario* uczy sztuki skupienia, modlitwy i wewnętrznego życia. Liczbę trzy (Trzeci Alfabet) można odczytywać symbolicznie nie tylko jako trynitologiczną. Wyraża ona także poziom życia duchowego w kontekście wcześniej przywoływanej triady rozwoju duchowego Cílvetiego: oczyszczenie (walka z grzechem), oświecenie (poznawanie Boga) i zjednoczenie (kontemplacja, jedność z Bogiem). *Trzeci Alfabet* Osuny nawiązywałby do tej konstrukcji przechodzenia na wyższy poziom życia duchowego.

W języku polskim w latach 1908–1910 ukazało się tłumaczenie dzieła Osuny pt. *Elementarz życia duchowego. Przewodnik dla osób do wyższej do-*

skonałości dążących, wydane w czterech tomach (Łaniewski, 1908). Dzieło to ma dziś wartość antykwaryczną i kulturową, ale nie nadaje się do badań religioznawczych, gdyż było przekładem z drugiej ręki, z języka francuskiego, a nie z hiszpańskiego oryginału. Ponadto na początku XX wieku nie istniały jeszcze krytyczne edycje dzieł Osuny. Ówczesne wydania zawierały błędy i braki, które usunięto w późniejszych edycjach.

Metoda *recogimiento* (skupienia)

Osuna jest twórcą metody zwanej *oración de recogimiento*, czyli „modlitwy skupienia”. Współczesny czasownik *recoger* wciąż ma w swoim znaczeniu „zbierać”, a więc zachował część dawnego sensu. *Recogimiento* można zatem dosłownie przełożyć jako „zebranie się”, ale też „skupienie się” czy „zastanowienie”. Zadaniem tego ćwiczenia jest według autora zbieranie i gromadzenie tego, co rozproszone; aż do uzyskania właściwego „skupienia”. To „święte ćwiczenie” było najpierw praktykowane przez dawnych mistyków, którzy wycofywali się do pustelni lub innych odległych miejsc, aby się nie rozpraszać, żyjąc w społeczeństwie. Chociaż autor chwali tę tradycję Ojców Pustyni (a metafora pustyni pojawia się często w jego dziele), to nie uważa, by ta forma ascezy była odpowiednia dla każdej osoby, gdyż nie każdy jest do niej predystynowany.

Według pisarza osobę skupioną cechuje nie tyle odosobniony sposób życia, ile spokój i uczciwość. Dodaje jednak, że wciąż nie jest to właściwe skupienie. Słowo to bowiem w głębszym znaczeniu wyraża „zjednoczenie”, nie w odniesieniu do rzeczy ludzkich i cielesnych, ale boskich i duchowych. Zatem kategoria *recogimiento* w tym dziele ma wiele znaczeń. Według autora jest ona w istocie tak doskonała, że nie można jej opisać jednym słowem ani szczególną nazwą. „Skupienie” obejmuje zatem różne określenia, ale sprowadza się do jednego, zawierającego w sobie doskonałość (Osuna, 1972, s. 245).

Osuna nie ogranicza się do zdefiniowania skupienia, lecz więcej miejsca poświęca temu, jak je uprawiać, zatem od ortodoksji znacznie bardziej interesuje go ortopraksja – właściwa praktyka i działanie (Woodbridge, 2010). Według niego skupienie jest ćwiczeniem, gdyż człowiek koncentruje się w tej technice na samym sobie. Ludzie w pewnym sensie są rozdarci – na tyle spraw, ile mają do załatwienia, które im przeszkadzają i ranią jak ciernie, sprowadzając na nich smutek. Kiedy jednak człowiek zaczyna się ćwiczyć w skupieniu, to „zbiera” swój sposób życia, porzuca rozpraszające go sprawy, ogranicza je i kontroluje w taki sposób, że można je przy pewnej staranności zebrać. Według Osuny ćwiczenie to podporządkowuje „zmysłowość” rozumowi, czyli jest praktyką skupienia zmysłów. Mistyk zaleca więc nierozpraszanie się próżnymi rozmo-

wami, niesłuchanie niczego, co mogłoby odciągnąć od tego, co nie zwraca ku sercu. Powinno się również odwrócić wzrok, nie rozkoszując się widokiem żadnej rzeczy, pragnąc tylko Boga widzieć sercem – *el corazón* (kategoria serca zajmuje również wiele miejsca w dziele autora). Zaczyna się wtedy milknąć, co łączy się z introwertycznym trudem w mówieniu, a nawet przyjemnością z milczenia. Jednocześnie szuka się ciemnych miejsc, unika rozprasających widoków w krajobrazie.

Kolejnym elementem „skupienia” jest kontrola ciała. Wcześniej ciało mogło być zbyt rozluźnione, pobudzone i niespokojne, gotowe do chodzenia, a głowa cały czas ruchliwa. Człowiek rozproszony nie mógł długo przebywać w jednym miejscu, ciągle je zmieniał, nie znajdował spokoju. Teraz taka osoba zaczyna się wyciszać. Towarzyszy temu ćwiczenie zmysłów, które powinny być skierowane do wnętrza serca, gdzie znajduje się dusza. Człowiek skupiony jest jak jeź, który wycofuje się i chowa, nie dbając o to, co jest na zewnątrz, chroni się i skupia w sobie, nie myśląc jednak źle o nikim na zewnątrz, nawet o tych, którzy mogliby go skrzywdzić. Wówczas dusza zbiera moc w swojej najwyższej części, gdzie posiada obraz Boga (Osuna, 1972, s. 244–246).

Dalszym celem skupienia jest zbieranie siebie i swoich pragnień. Z duszy mogą zniknąć zbędne troski i bezużyteczne rozmyślenia, które zwykły się rozlewać po duszy człowieka i wyrzucać go z „własnego domu” (wnętrza duszy). Według Osuny skupienie przywraca spokój (*la quietud*). Pojęciem tym pisarz antycypuje ruch kwietystyczny powstały później wokół Miguela de Molinosa, dla którego *quietud* była jednym z najważniejszych pojęć (Iwanicki, 2024, s. 102). Innymi słowy, skupienie jest rodzajem przemiany w to, na czym się koncentrujemy. W tym ujęciu działania wewnętrzne są doskonalsze od zewnętrznych, ponieważ wymagają większego skupienia i głębszego przemienienia się w nie. Ci zatem, którzy chcą kontemplować Boga, muszą oderwać się od wszystkich innych rzeczy i przemienić się tak, jakby sami stali przed tajemnicami, o których myślą (Osuna, 1972, s. 248).

Skupienie jako trzeci typ modlitwy

Pisarz wyróżnia trzy typy modlitwy. Pierwszy z nich to modlitwa, która ma formę werbalną. Należą do niej modlitwy liturgiczne i inne wypowiedziane ustnie, np. Pater Noster (Ojcze Nasz). Ten rodzaj religijności Osuna zaleca początkującym. Drugim typem modlitwy jest forma myślowa, odbywająca się w sercu, czyli we wnętrzu człowieka. Jest ona odpowiednia dla osób średnio zaawansowanych w rozwoju duchowym i stanowi bardziej indywidualną praktykę religijną. Natomiast trzecim typem, najbardziej zaawansowanym,

przeznaczonym dla osób o dużym doświadczeniu, jest modlitwa *recogimiento*, czyli skupienia. Według autora trudno ocenić, kto reprezentuje dany stan zaawansowania. Najważniejszym kryterium jest „pobożność serca” (a nie inteligencja, wiek czy charakter). W tej mistyce człowiek nigdy nie pozostaje zbyt długo w jednym stanie, bo choć często myśli o wzroście, w którym Bóg może mu pomóc, to może go równie dobrze poniżyć, czasami chcąc, aby mistyk zobaczył raczej coś w swoim upadku, a nie wzroście. Te praktyki religijne mogą się zresztą przenikać, np. modlitwa ustna czasem przechodzi w myślową, kiedy człowiek modli się coraz bardziej bezgłośnie, albo przechodzi od modlitwy serca do skupienia, gdy ostatnie słowa zanikają w myślach (Osuna, 1972, s. 403–404).

Trzeci sposób modlitwy według Osuny dotyczy najwyższej części duszy człowieka, wznoszącej się ku Bogu w miłości (*el amor*). Ta modlitwa jest tym doskonalsza, im mniej słów zawiera. Autor wyjaśnia, że miłość nie potrzebuje argumentów, lecz dokonuje wielkich rzeczy w milczeniu, odsuwając się od stworzeń i skupiając na Bogu. Im bardziej żarliwe będzie to uczucie, tym lepiej będzie przez Boga przyjęte. W tym rozumieniu Bóg jest duchem (*el espíritu*) i należy go w duchu czcić, niejako odrywając się od materii i zmysłów. Według Osuny chodzi tu o powstanie zgodności między modlącym się a Bogiem, do którego mistyk się modli i któremu ta afektywna modlitwa będzie miła. Skoro zatem Bóg jest czystym duchem i nie ma w sobie nic cielesnego, modlitwa będzie tym lepsza, im bardziej będzie oddalona od wyobraźni, a nawet od myśli serca (miłość nie musi być wyrażona w słowach).

W tej praktyce duchowej należy przestać rozumieć rzeczy stworzone, aby zająć się tylko Bogiem. Do tego konieczne jest, zwłaszcza na początku, odrzucenie wszelkich rozpraszających myśli. Osuna uważa, że największą trudnością w skupieniu jest oderwanie umysłu od fantazji, które zajmują nasz rozum. Rozum musi się długi czas przyzwyczajać do odrzucania wszelkich działań, które mogą odnosić się do jakiegokolwiek stworzenia, aby mógł się swobodnie uporządkować, kierowany wyłącznie pragnieniem jedności z Bogiem. Osuna formułuje to tak, że nie szuka się powodów, by kochać Tego, który jest miłością. W tej mistyce powinniśmy ćwiczyć się tak jak ci, którzy kierują się zasadami swojej sztuki, nie ograniczając ich ani nie zastanawiając się nad nimi. W zaproponowanym paradoksie autor utrzymuje, że myślenie o niczym jest myśleniem o wszystkim, ponieważ wtedy myślimy bez słów o Tym, który jest wszystkim, dzięki swojej rosnącej doskonałości. To „niemyślenie o niczym” okazuje się jednak rodzajem subtelnej uwagi skierowanej wyłącznie ku Bogu (Osuna, 1972, s. 595–596).

Spokój i wyciszenie rozumu

Według Osuny rozum (*el razón*) jest przede wszystkim tym, co kieruje nami i prowadzi nas w tym, co mamy robić, a czego nie mamy robić, przed czym uciekać, a za czym podążać (jest więc w sensie etycznym sumieniem). Inny- mi słowy, jest to rozum praktyczny. W drugim znaczeniu jest on tym, dzięki czemu badamy w religii i duchowości rzeczy ukryte (*las cosas secretas*), i ta część intelektu nazywa się rozumem spekulatywnym (Osuna, 1972, s. 581). Podział na dwa rozumy był u autora zgodny z prądami intelektualnymi epoki (Rodriguez, 1986, s. 23).

Osuna utrzymuje, że ten świat jest światem większym, a świat, który mamy w sobie, jest światem mniejszym. W obu uniwersach pojawia się naturalny ruch zmierzający do spokoju. Nic zatem nie porusza się, nie dążąc jednocześnie do osiągnięcia spokoju, który jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy. Zgodnie z tą myślą człowiek nie powinien być mniej gorliwy w poszukiwaniu spokoju swojej duszy, bo oprócz naturalnej skłonności (woli) ma do tego swój rozum, który podsuwa mu to, co najlepsze, pragnąc odpoczynku. Autor nazywa to również „spokojem serca”, możliwym do osiągnięcia przez praktykę skupienia i wyciszenie serca. Nie jest to jednak łatwe dla adepta mistyki. Osuna twierdzi, że medytacja jest często udręką ciała, a także udręką ducha. Dzieje się tak, ponieważ przez własne „niskie myśli” człowiek nie może zbliżyć się do Boga tak, jakby mógł, porzucając rozum. Myśl ta pojawiła się również w mistic Jana od Krzyża, w koncepcji oczyszczania zmysłów i woli (Juan, 1982). Ważne jest więc zadowolenie się prostą wiarą, wystarczającą, aby poprowadzić mistyka do ukrytych tajemnic. Trzeba starać się być gorliwym nie w swoim rozumieniu, ale w wielkim zapaleniu się boską miłością, stanowiącą życie duszy. Pisarz zaleca więc uspokojenie oraz wyciszenie rozumu człowieka. Uciszenie rozumowania ludzkiego odnosi się do części intelektu spekulatywnego. Należy porzucić ten rodzaj myślenia, aby poznać Boga przez negację. Jak zauważa Osuna, to, co możemy zobaczyć w kontemplacji, nie jest jeszcze właściwym Bogiem. Mimo to ci, którzy wybrali tę „wąską drogę” prowadzącą do życia duchowego, wyciszając rozum, mogą poznać Boga głębiej. Bóg nie oczekuje bowiem od ludzi, żeby mówili coś w modlitwie, ponieważ On i tak wie, czego potrzebujemy, zanim o to poprosimy, bo jest wszechwiedzący. Mistyk pobudza zatem wolę, a jego modlitwa staje się krótka i przenikająca. Niepotrzebne są żadne środki praktyki wobec Boga, tylko pragnienie miłości, mogące połączyć nas z Nim. Intelekt nie może przybliżyć nam Go w czystej postaci, lecz zgodnie z naszym słabym rozumieniem i sposobem, w jaki możemy Go przyjąć. Osuna uważa, że miłość przekracza jednak te ograniczenia, wchodząc w najgłębszą tajemnicę (Osuna, 1972, s. 588–589).

Pisarz próbuje objaśnić tę kwestię, wyróżniając różne części duszy. Posiada ona według niego trzy główne moce: kierującą siłę rozumowania, moc gniewu do obrony oraz moc pragnienia. Te trzy części duszy powinny razem strzec serca i nie bać się przeciwności (Osuna, 1972, s. 200). Generalnie wola powinna wyprzedzać rozum, aby zwyciężyć i zapomnieć o sprawach doczesnych. Nie wystarczy sama siła rozumowania, gdyż nie zagwarantuje pełnego spokoju i zadowolenia człowiekowi. Jednocześnie trzeba cieszyć się tym, co uda się zrozumieć. Osuna odwołuje się tu do tradycji augustyńskiej i praktyki radowania się z miłością i uczuciem tego, co się rozumie. Istnieje przy tym różnica między tymi, którzy smakują Boga, a tymi, którzy Go rozumieją. Mistycy, którzy doświadczają Boga, zawsze pragną Go jeszcze bardziej, z większą intensywnością. Natomiast ci, którzy Go rozumieją (np. teologowie i filozofowie), nie mają takiego pragnienia, bo mają już wszystko, co dzięki mocy swego rozumu poznali. Mistycy w pewnym sensie otrzymują tylko część Boga, nie zadowolając się tym oraz wzdychając do tego, co w Nim pozostało i wciąż jest nieodgadnione (Osuna, 1972, s. 372). Osuna twierdzi, że niedoświadczeni nie rozumieją jeszcze tych rzeczy lub znane są im one tylko pozornie, w obszarze teologii spekulatywnej. Tymczasem nic nie przynosi korzyści temu, kto czyta zewnętrzne słowa (np. doktryny teologiczne), bo nauka z nich tak nie smakuje, jeśli człowiek nie pojmuje ich znaczenia i wewnętrznego sensu płynącego z serca.

Słowa, jakie pojawiają się podczas praktyki skupienia, są nieopisywalne, niewyraźne. Nie można dosłownie opisać, co widzi „skupiający się” mistik (bo skupienie nie jest modlitwą słowa, a więc nie daje się wyrazić pojęciowo). Podsumowując tę część trudności swojej mistyki, Osuna pisze, że nie potrafi w kilku słowach wyjaśnić, co czuje, więc pozostawia to tym, którzy mają pełne doświadczenie (Osuna, 1972, s. 152). Paradoksalnie *Trzeci Alfabet*, który dotyczy doświadczenia skupienia, jest dość długim tekstem i zawiera wiele metafor próbujących oddać specyfikę doświadczenia mistycznego.

Mistyczne metafory

U autora pojawia się wiele metafor związanych z ciemnością (*la oscuridad*) i światłem (*la luz*). Ta pierwsza kategoria – pod postacią nocy – jest jedną z głównych metafor u Jana od Krzyża (Juan, 1982), niemniej u Osuny pojawia się wcześniej. Ciemność i jasność są powiązane z widzeniem czegoś w inny niż fizyczny sposób. Osuna porównuje ludzi do zwierząt nocnych (jak nietoperze czy sowy), które nie mogą dostrzec promieni słońca z powodu nieprzystosowania ich wzroku. Podobnie jest z ograniczeniami ludzkimi w odniesieniu do

prób „widzenia” Boga. Według pisarza w sferze duchowej, aby powstała wiedza mistyczna, trzeba połączyć naturalne światło duszy z boskim i niebiańskim światłem, by następnie móc zobaczyć to, czego wcześniej się nie widziało (Osuna, 1972, s. 184).

Pisarz odwołuje się do wielu figur biblijnych, np. wejścia Mojżesza na górę oraz żądania Boga, aby prorok odwrócił wzrok. Autor interpretuje to tak, że człowiek ma być ślepy, bo Bóg nie chce, aby człowiek pragnął Go posiadać, zamiast dążyć do mistycznego poznania. Jednak od pragnienia „posiadania” trudno się powstrzymać – w tradycji biblijnej nawet Mojżesz błagał Boga, aby mu się ukazał, ale Bóg przeszedł obok, dopiero gdy prorok zasłonił oczy. Nie należy zatem porzucać pragnienia, aby zbliżyć się do Niego w poznaniu kontemplacyjnym (Osuna, 1972, s. 180–182).

Ćwiczenie skupienia jest nazywane przez Osunę głębią, zawierającą ciemność. Wnętrze serca człowieka musi być bowiem ciemne, czyli pozbawione ludzkiej wiedzy, aby mógł się ukazać w nim Bóg. Pisarz rozwija dalej metaforę, że zbliżenie się do Boga jest jak ujrzenie błyskawicy rozdzierającej chmurę i oslepiającej światłem. W pracy nad skupieniem czuje się wówczas, że jest się czymś dotkniętym, ale się tego nie widzi, słyszy się słowa wypowiedziane w tajemnicy, których nie można określić. Wówczas rozum nie może skupić wzroku na Bogu z powodu jasności, która emanuje z Jego twarzy, aby porozumieć się z człowiekiem. Powinna się podnieść „zasłona wiary”, okrywająca Boga. Zdaniem Osuny dopiero po śmierci odkrywa się jeszcze głębszą część duszy, która wcześniej nie może widzieć Boga bezpośrednio (Osuna, 1972, s. 601–603).

Symbolika ciemności jest powiązana także z metaforą celi. W takim pomieszczeniu oczy duszy lepiej widzą „rzeczy Boże”. Gdy wzrok cielesny odwraca się od codzienności, wycofuje się do tego pomieszczenia, będąc oświecony większymi rzeczami – jeśli tylko zadowoli się pozostawianiem w „sekretniej celi”, aby myśleć o Bogu. W tekście pojawia się odwołanie do fragmentu Księgi Izajasza: „wtedy pośród ciemności zabłyśnie Twoje światło”. Kontynuując metaforę Osuny, mistyk, zamykając okno zmysłów, pozostawia rozum w ciemności i żadne światło nie może do niego dotrzeć. Poddaje się jarzmu wiary, lecz jego serce nie może w myślach „zapisać” tego doświadczenia. Jest to u Osuny moment charytologiczny, ponieważ trzeba wtedy czekać na doskonały dar z góry, od Boga. Jeśli udzieli On łaski, metaforyczna ciemność zamieni się w jasny dzień. Rozum otrzyma wówczas wyższy sposób poznania, który jest jak pół-swiatło. Dusza człowieka skupionego staje się pełna blasku i boskich oświeceń, poznając rzeczy w „wysoki sposób”. Jednak te rzeczy nie mogą być wyjaśnione, gdyż słowami nie można wyrazić tego, co człowiek poczuł i poznał (Osuna, 1972, s. 340).

Według Osuny skoro Bóg umieścił swoją siedzibę w ciemności, zamykając „okna zmysłów”, to dobrze jest cieszyć się Bogiem w ukryciu, bo jest On miłośnikiem samotności i ukrywa się w ciemności. Mistyk wchodzi zatem w głąb siebie, do własnego serca, zamykając za sobą drzwi, tak dobrze, że Bóg może w tajemnicy obdarzyć duszę. Jednocześnie autor ostrzega, że dusza nie powinna pochopnie otwierać drzwi zmysłów ani zdejmować zasuwę czujności. W przeciwnym razie ucieknie Ten, który umacniał zamki jej drzwi – sam Bóg. Im bardziej zamyka się drzwi zmysłów, tym bardziej Bóg umacnia się w duszy człowieka. Osuna utrzymuje, że Bóg jest zawsze w człowieku, nie trzeba Mu tak naprawdę niczego otwierać, potrzebna jest jedynie zgoda i odrzucenie wszystkiego innego (Osuna, 1972, s. 599).

W innych artystycznych opisach Osuny Bóg jest kimś, kto ma w sobie nieproporcjonalnie więcej światła. Czasami światło Boga może być tak silne, że człowiek może nawet stracić przytomność. Autor używa porównania do świata fizycznego: gdy jakaś rzecz doświadczana zmysłowo jest zbyt intensywna, może w jakiś sposób uszkodzić lub zranić ludzkie ciało (np. głośny dźwięk może ogłuszyć, a dotknięcie rozgrzanego przedmiotu oparzyć). W doświadczeniu mistycznym Osuny jeśli „wysoka wiedza” będzie odbierana tylko przez ograniczone ludzkie rozumowanie, to dusza człowieka oślepnie jak komar lecący w stronę światła. Jeśli jednak mistyk potrafi się skupić, to boska jasność wleje się w jego wnętrze jak w kryształowy kamień, wysyłając swoje promienie miłości i łaski, przenikając serce w najwyższej części ducha. Osuna radzi więc, aby dusza była jak lustro odbijające słońce. Im bardziej wypolerowane będzie to lustro, tym lepiej ujawni się w nim blask, którym Bóg obdarza pokornych.

W kolejnej metaforze Osuny dusza jest jak воск wystawiony na słońce, który topi się z miłości do jego promieni. Należy jednak w tym „topieniu się” wytrwać, bo pokora dodaje duszy sił, uświadamiając jej, że tak jak воск oddalony od słońca twardnieje, tak mistyk, oddalając się od Boga, popada w twardość, tracąc łaskawość miłości, jaką wcześniej posiadał (Osuna, 1972, s. 247).

Zakończenie

W literaturze religioznawczej pojawia się pojęcie „stanu teopatycznego” (gr. θεός – Bóg, πάθος – uczucie, cierpienie lub doznanie) mającego oznaczać ostatni etap życia mistycznego, zjednoczenie mistyka z Bogiem, przemianę w miłości i umartwienie wszystkich zmysłów (Bastide, 1996, s. 112–124). W stanie teopatycznym dusza nie jest jednak pozbawiona relacji z rzeczywistością stworzoną, a jej moc nie jest ograniczana. Mistyk może wciąż postrzegać piękno stworzenia. Kategoria ta służy zatem do określenia istoty i kulminacji

doświadczenia mistycznego, w którym skupiony podmiot jest po długim procesie pracy nad sobą. Nie oznacza to jednak ostatecznego spoczynku mistyka, lecz doskonałość w ciągłym rozwoju, niekończący się ruch. Według Osuny wynika to z tego, że podmiot jest ulokowany w Bogu – w rzeczywistości nieskończonej. Pisarz przywołuje tu metaforę kryształu wyrażającą zebranie w sobie Boga i duszy. Dusza tak bardzo skupia się w sobie, że boska jasność wlewa się w nią jak w witraż lub kryształowy kamień, przenikając serce w najwyższej części ducha. Wtedy to pojawia się najdoskonalsze skupienie, łączące Boga z duszą. W tej metaforze Bóg przez jakiś czas jest wyłącznie dla mistyka, nie dopuszcza do siebie nikogo innego, nie wracając nawet do własnego domu, „jakby nie miał nieba, w którym mógłby zamieszkać”. Rezultatem stanu teopatycznego jest również ustanie walki myśli we wnętrzu mistyka, co tak go zbliża do Boga, że Ten pociesza człowieka, wiele mu obiecując. W tym fragmencie *Trzeciego Alfabetu* dusza milczy, nie wiedząc, czego pragnie, bo nie brakuje jej już niczego. Ale milczy także Bóg, gdyż nie znajduje powodów, by ganić tego, kto przekazuje Mu tak wiele znaków miłości. Dusza nie troszczy się już wtedy o żadne rozmyślenia, ale jej serce czuwa, ponieważ miłość nie śpi spokojnie w tym, kogo pragnie. Jednocześnie rozum mistyka jest uśpiony, odpoczywa także wola, zjednoczona z Bogiem, stanowiąc z nim jedną duszę. Przestaje również pracować fantazja podmiotu, nie pojawiają się żadne wyobrażenia. Metafora ta kończy się milczeniem dwóch przyjaciół, śpiących obok siebie bezpiecznie na podwyższeniu, których miłość uczyniła tak zgodnymi, że nie odstępują od swojego zdania, mając zjednoczoną wolę (Osuna, 1972, s. 246–248). W mistyce Osuny istnieje też pewien stopień skupienia, który polega na zapomnieniu o sobie – gdy człowiek nie wie, gdzie się znajduje, ale po pewnym czasie wraca do siebie. Nie jest to jednak zwykła dystrakcja, lecz dobra forma skupienia, korzystna dla tych, którzy uczynili ją swoim nawykiem. Może ją oddawać metaforyczny opis wrażenia, w którym mistyk czuje się jakby wewnątrz swojego ciała, w jakimś zamkniętym pudełku, ciesząc się sobą, odczuwając duchowe ciepło, oderwany od zmysłów, jakby ich nie miał, jednocześnie nie rozumiejąc niczego, co można wyrazić słowami. Tak głęboko skupiony mistyk nie chce się rozpraszać, w pewnym sensie nie chce mieć oczu, uszu ani uchylać drzwi swoich zmysłów.

Reasumując, Osuna był świadomy, że pisał dla różnych osób. Założył, że jego czytelnicy pragną i chcą osiągnąć doskonałość duchową, jaka jest w ich zasięgu. Mistyka ta ma jednak swoje ograniczenia, bo według autora nikt z ludzi nie osiągnął na swej drodze takiego stopnia doskonałości, aby twierdzić, że nie można osiągnąć więcej. W tekście pojawia się jeszcze uwaga, że żaden z czytelników tej literatury mistycznej, nawet jeśli wiele osiągnął w rozwoju duchowym, nie powinien mówić, że wystarczy mu już to, co ma. Zdaniem pisarza

popęlnia się bowiem błąd, schodząc z tej drogi przed jej końcem. Ten wątek rozważań mistycznych kończy się biblijną figurą retoryczną – odwołaniem do fragmentu Pawła w Liście do Filipian: „nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym” (Osuna, 1972, s. 508–510).

Literatura

- Bastide, R. (1996). *Les Problèmes de la vie mystique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bethencourt, F. (1997). *La Inquisición en la época moderna*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cilveti, A.L. (1974). *Introducción a la mística española*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gryga, S. (1987). *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Gryga, S. (1996). *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Iwanicki, J. (2024). Nauki mistyczne Miguela de Molinosa – wybrane metafory i afekty. *Przegląd Religioznawczy*, 4 (294), 89–107.
- Juan de la Cruz (1982). *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- Maroto, D. (2003). *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Molinos, M. (1983). *Defensa de la contemplación*. Madrid: Editora Nacional.
- Osuna, F. (2002). *Abecedario Espiritual V y VI partes. Estudio y edición de Mariano Quirós García*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Osuna, F. (1908–1910). *Elementarz życia duchownego czyli Przewodnik dla osób do wyższej doskonałości dążących*. Tłum. Z. Łaniewski. T. 1–4. Warszawa: Nakład tłumacza.
- Osuna, F. (1981). *The Third Spiritual Alphabet*. Tłum. M.E. Giles. New York: Paulist Press.
- Osuna, F. (1972). *Tercer abecedario espiritual. Estudio histórico y edición crítica por Melquiades Andres*. Madrid: Editorial Catolica.
- Osuna, F. (2004a). *Primer Abecedario Espiritual. Místicos Franciscanos Españoles*. Wstęp i red. J.J. Morcillo Pérez. T. III. Madrid: Editorial Cisneros.
- Osuna, F. (2004b). *Segundo Abecedario Espiritual. Místicos Franciscanos Españoles*. Wstęp i red. J.J. Morcillo Pérez. T. IV. Madrid: Editorial Cisneros.
- Rodriguez, D. (1986). *Experiencia de Dios y lenguaje en el Tercer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta.
- Woodbridge, N. (2010). Living theologically – Towards a theology of Christian practice in terms of the theological triad of orthodoxy, orthopraxy and orthopathy as portrayed in Isaiah 6:1–8: A narrative approach. *HTS Theologies Studies / Theological Studies*, 66 (2), s. 1–6.