

JACEK R. SZEWCZYK

Trzecie abecadło duchowe Francisca de Osuny
w życiu i dziele św. Teresy od Jezusa

Teologiczne studium intertekstualne



Trzecie abecadło duchowe
Francisca de Osuny w życiu
i dziele św. Teresy od Jezusa

Jacek R. Szewczyk

Trzecie abecadło duchowe
Francisca de Osuny w życiu
i dziele św. Teresy od Jezusa

Teologiczne studium intertekstualne

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Biblos

Kraków–Tarnów 2026

Copyright © 2026 by Jacek Szewczyk

Recenzenci

dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. UKSW

ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski, KUL

prof. dr hab. Katarzyna Dybeł, UJ

Projekt okładki

Jacek R. Szewczyk

Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2022/45/N/HS1/03420 pn. *Rozpoczęłam (...), mając tę książkę za mistrza* (Ż 4, 7). *Ukryta obecność „Trzeciego abecadła duchowego” Francisca de Osuny w „Księdze mojego życia” Teresy od Jezusa: teologiczne studium intertekstualne*, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International



ISBN 978-83-8354-293-5 (druk)

ISBN 978-83-8370-153-0 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383701530>

Druk: Poligrafia Wydawnictwa Biblos



Biblos
WYDAWNICTWO

Plac Katedralny 6
33-100 Tarnów
+48 571 261 473

biblos@biblos.pl
www.biblos.pl
[@wydawnictwobiblos](https://www.facebook.com/wydawnictwobiblos)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ul. Bobrzyńskiego 10
31-348 Kraków
+48 12 8898 215

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://monografie.upjp2.edu.pl>

Niniejsza publikacja opiera się na rozprawie doktorskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Wojciecha Zyzaka na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Pragnę wyrazić wdzięczność Księdzu Profesorowi za niewyczerpaną wręcz cierpliwość i niezliczone słowa zachęty. Dziękuję najbliższej rodzinie i przyjaciołom za miłość i wsparcie. Dziękuję recenzentom za wszystkie życzliwe słowa i zachęty. Szczególną wdzięczność wyrażam Pani Iwonie Bąk za ogromny profesjonalizm, takt oraz pomoc, wykraczającą nierzadko poza zakres jej obowiązków. Nade wszystko pragnę podziękować Osobie, bez wierności której ta praca nigdy nie zostałaby doprowadzona do końca – Wcielonemu Słowu.

Autor

Wstęp

Teresa od Jezusa jest szeroko znaną autorką duchową, budzącą zainteresowanie, wykraczające daleko poza obszar badań teologicznych. Obdarzona ponadprzeciętną elokwencją i talentem pisarskim, stworzyła szereg literackich arcydzieł, które stały się kamieniami milowymi w rozwoju hiszpańskiej literatury *Złotego Wieku*. Jednak na długo zanim sama zaczęła pisać, Teresa od Jezusa była miłośniczką czytania dobrych książek.

Już od najwcześniejszych lat za sprawą swoich lektur Święta prowadziła dialog z mistrzami życia duchowego. Zgodnie z jej własnym świadectwem niektóre z czytanych przez nią książek odegrały istotną rolę na różnych etapach jej duchowego wzrostu. Kształtowały one jej rozumienie wiary, przestrzeganie otaczającego świata oraz siebie samej, pomagając ukierunkowywać egzystencjalne wybory.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wśród autorów, którzy wywarli istotny wpływ na Teresę od Jezusa, znajduje się franciszkański mistyk Francisco de Osuna. W kwestii tej panuje szeroki konsensus naukowy, co nie powinno zaskakiwać, zważywszy na fakt, że w autobiograficznej *Księdze życia* Teresa wprost przyznaje, iż *Trzecie abecadło duchowe* – cieszący się od chwili publikacji ogromną poczytnością podręcznik Osuny, nauczający praktyki rekolekcji (*recogimiento*) – uczyniła ona swoim jedynym „mistrzem” (por. 4,7). Poszczególni badacze różnią się jednak – niekiedy w sposób znaczący – w ocenie natury oraz możliwych konsekwencji tego wpływu, zarówno na samą Teresę, jak i na jej pisma.

Między zupełnie jednoznaczną i bezprecedensową deklaracją Teresy od Jezusa na temat roli *Trzeciego abecadła duchowego* w jej życiu a niewielką liczbą systematycznych i szczegółowych opracowań, dotyczących relacji między Franciskiem de Osuną a Świętą, wciąż istnieje luka, czekająca na wypełnienie. Jednocześnie – jak zauważa Robson – podejmowane w ostatnim czasie próby badania źródeł Teresy, mające na celu lepsze zrozumienie

natury ich wpływu na jej myśl, napawają optymizmem¹, co może mieć związek z pojawieniem się nowych metod analitycznych.

Czym w ogóle był ów „duchowy elementarz” Osuny i kim był jego autor? Na jakich teologicznych podstawach opierała się praktyka rekolekcji (*recogimiento*), w którą hiszpański minoryta wprowadzał swoich uczniów za pośrednictwem *Trzeciego abecadła duchowego*? Czemu Teresa od Jezusa przyjęła jego dzieło z tak wyraźnie zauważalnym entuzjazmem? Czy Osunę należy stawiać na równi z wieloma innymi autorami, którzy przyczynili się do formacji Świętej? A może wpływ, jaki wywarł na nią swoim *Trzecim abecadłem duchowym* franciszkański autor, był o wiele głębszy, istotniejszy i bardziej trwały, niż zwykło się sądzić? W jaki sposób można go rozpoznać i jakie ma on znaczenie dla rozumienia postaw i tekstów Teresy od Jezusa?

W rozprawie postawiono tezę, że między niektórymi tekstami Teresy od Jezusa a *Trzecim abecadłem duchowym* Francisca de Osuny istnieje, przynajmniej częściowo zamierzona przez Świętą, relacja intertekstualna oraz że stanowi ona istotny czynnik, który należy brać pod uwagę przy interpretacji jej dzieł.

Pierwszym celem pracy jest przedstawienie *Trzeciego abecadła duchowego* jako dojrzałego owocu doświadczenia duchowego Francisca de Osuny oraz osadzenie go – wraz z życiem i pozostałą twórczością autora – w szerokim kontekście historyczno-ideowym hiszpańskiego *Złotego Wieku*. Kolejnym celem jest wykazanie istnienia głębokiej relacji między Franciskiem de Osuną a Teresą od Jezusa, ustanowionej na bazie przyswojenia sobie przez Świętą napisanego przez franciszkańskiego mistyka *Trzeciego abecadła duchowego*. Relacja ta stanowi bowiem uzasadnienie przekonania o istnieniu licznych intertekstualnych powiązań między *Trzecim abecadłem duchowym* a *Księgą życia* oraz innymi pismami Świętej. Z powiązaniem tymi łączy się z kolei ostatni cel pracy – identyfikacja przynajmniej kilku z nich oraz wskazanie na ich możliwy wpływ na nasze rozumienie pism Teresy od Jezusa.

Ze względu na ograniczoną objętość pracy nie będzie możliwe szczegółowe przebadanie wszystkich pism Świętej pod kątem ich związków z *Trzecim abecadłem duchowym*. Analizy tego rodzaju mogą stanowić przedmiot przyszłych, bardziej już szczegółowych opracowań. Podstawą analiz będą jedynie wybrane fragmenty tekstów obojga autorów, w których wzajemne odniesienia intertekstualne wydają się szczególnie wyraźne. Tło historyczno-kulturowe zostanie uwzględnione jedynie w zakresie niezbędnym do właściwego naświetlenia badanych zjawisk i tekstów. Pominięty zostanie

1 Por. J. Robson, *Teresa of Avila and the Letters of Saint Jerome: Simple encouragement or substantial influence?*, „*Teresianum*” 2019, t. 70, nr 1, s. 42.

dobrze znany życiorys Teresy od Jezusa, podczas gdy sylwetka Francisca de Osuny ukazana zostanie możliwie szczegółowo. To ostatnie wynika z faktu, że w przeciwieństwie do Świętej, franciszkański mistyk pozostaje stosunkowo mało znany na rodzimym gruncie.

Pod koniec lat dwudziestych dwudziestego wieku Peers stwierdził o Teresie od Jezusa, że „nigdy nie było pisarza, którego «źródła» studiowałoby się z mniejszym pożytkiem” (*there never was a writer whose «sources» it was less profitable to study*). Skoro intelektualne i duchowe osiągnięcia Świętej – argumentuje – daleko wykraczają poza to, co mieli do zaoferowania tacy autorzy jak Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo czy św. Piotr z Alcantary, podobne badania nie mogą nic wnieść do rozumienia tekstów Świętej. Jednocześnie przyznaje on, że Teresa wykorzystywała fragmenty pism innych autorów². Ten sam autor uważa również, że pisma Świętej zależą w o wiele większej mierze od Biblii niż od jakiegokolwiek innej książki³. Twierdząc to, zdaje się jednak nie dostrzegać faktu, że zależność Teresy od Pisma Świętego nie jest najczęściej bezpośrednia, lecz zapośredniczona w pismach innych autorów, co stanowiło wynik utrudnionego dostępu do Biblii w epoce, w której żyła Święta. Wiemy jednocześnie, jak nasycone cytatami i komentarzami biblijnymi są *Abecadła duchowe* Osuny. Nie jest to bynajmniej ich oryginalną cechą, ale wpisuje się w tradycję sięgającą wykładu ojców Kościoła, a nawet komentarza żydowskiego. Liczne przekonania Świętej dotyczące tego, w jaki sposób można odnosić doświadczenia duchowe do Biblii, nie zawierają się przecież *explicite* w tekście Pisma Świętego i nie tam Teresa je wyczytała. Mają one swoje podstawy w aktualizującym komentarzu, wychodzącym zwykle od wykładni patrystycznej. Jako przykład wystarczy przywołać tradycję komentowania Pieśni nad pieśniami w kluczu oblubieńczej relacji duszy z Chrystusem, Chrystusa z Kościołem, czy też wcześniej Boga z narodem wybranym.

Innego zdania niż Peers w kwestii wartości studiowania terecjańskich źródeł był Gaston Etchegoyen, autor studium porównawczego *L'amour Divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*⁴, prawdopodobnie jedyne tego rodzaju – jeśli nie liczyć poświęconego Teresie od Jezusa siódmego rozdziału publikowanej w częściach pracy Miguela Angela *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Com-*

2 Por. E.A. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, „The Sheldon Press” 1927, s. 222.

3 Por. tamże, s. 224.

4 G. Etchegoyen, *L'amour divin: Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Féret & fils; E. de Boccard, Bordeaux; Paris 1923.

*missaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales*⁵. Przy czym ostatni ze wspomnianych autorów ogranicza się wyłącznie do zestawienia kilku uderzająco podobnych fragmentów *Trzeciego abecadła* Osuny i terecjańskich *Mieszkań*, doprowadzając swoje przedsięwzięcie do jednej trzeciej dzieła Świętej. Wyraża przy tym przekonanie, że praca ta domaga się kontynuacji. „Wbrew temu, co wielokrotnie powtarzano, najlepszy i najbardziej racjonalny system – twierdzi z przekonaniem – prowadzący do prawdziwego zrozumienia teologii terecjańskiej powinien mieć za punkt wyjścia rzetelne studium nie tylko jej rękopisów, ale także źródeł, z których czerpała, a w szczególności tego, które było spośród wszystkich najważniejsze” – czyli właśnie *Trzeciego abecadła duchowego*⁶.

Kolejny istotny głos w dyskusji zabrał nieco ponad dekadę później Fidèle de Ros. W jego *Un Maître de Sainte Thérèse: le Père François d'Osuna. Sa Vie, Son Œuvre, Sa Doctrine Spirituelle*⁷ studium Etchegoyena doczekało się krótkiej, krytycznej odpowiedzi. Pomimo nawiązania do Teresy w tytule dzieła De Ros koncentruje się w nim przede wszystkim na Osunie, jedynie ubocznie polemizując z niektórymi ocenami Etchegoyena na temat wpływu franciszkańskiego autora na Świętą, uznając je za nieco przesadne. De Ros wyraża ponadto sceptycyzm co do samej możliwości prowadzenia szeroko zakrojonych badań porównawczych obojga autorów, ograniczając możliwy wpływ jedynie do niektórych tematów. Zdaniem De Rosa prawdziwe oddziaływanie Osuny na Teresę wydaje się trudne do uchwycenia na podstawie analizy materialnych śladów. Wpływ ten „rezonuje w formacji ducha ucznia przez jego mistrza”, a jako taki może on być jedynie „wyczuwany”, ale już nie określany. W swojej recenzji, skądinąd niezwykle ważnego dla badań nad Osuną, dzieła De Rosa Bonnard konkluduje, że zamiast czysto reakcyjnego podejścia moglibyśmy oczekiwać ze strony tak utalentowanego badacza studium w większym stopniu osobistego i niezależnego⁸.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na fakt, że dwudziestowieczni badacze zainteresowani byli przede wszystkim identyfikacją „wpływów” i dyskusją o stopniu ich pewności, tylko wyjątkowo pytając o rolę tychże w rozu-

5 M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VII. La extática doctora*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1915, t. XXXII, nr 3-4.

6 W swoim opracowaniu autor zwraca uwagę chociażby na obraz „zamku serca” (*castillo del corazón*) Osuny (Abc-3 4,3-4), stanowiącego centralny motyw mieszkań, nie analizując go jednak szczegółowo. Tamże, s. 253.

7 F. de Ros, *Le Père François d'Osuna: Un maître de Sainte Thérèse; sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Beauchesne, Paris 1936.

8 Por. M. Bonnard, *Père Fidèle de Ros, Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, „Bulletin hispanique” 1938, t. 40, nr 2.

mieniu dzieł Teresy od Jezusa. W tym kontekście na szczególną wzmiankę zasługuje *El estilo de Santa Teresa* Ramóna Menéndeza Pidała, który, nie porzyskając na stwierdzeniu podobieństw, stawia również pytanie o różnice w obrębie owych podobieństw, próbując w oparciu o te ostatnie zdefiniować oryginalność Teresy⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że choć Teresa od Jezusa z emfazą podkreśliła kluczową rolę *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny w kształtowaniu jej duchowego uniwersum, badania powiązań między jej tekstami a dziełem Osuny oraz ich znaczenia pozostają rzadkie i fragmentaryczne. Pozostaje tak nawet pomimo tego, że niektórzy autorzy postulowali konieczność ich pogłębienia.

Przedmiotem badań teologii duchowości jest uczestnictwo osób w misteriach Chrystusa, czyli doświadczenie przeżywania w Nim wszystkiego tego, co On sam przeżył, i wzajemne przeżywanie tego przez Niego w nas (por. KKK 521). Jako taka opiera się ona zarówno na danych Objawienia (które mówią o tym, co właściwie przeżył oraz jakie było tego znaczenie), jak i zacerpniętych z doświadczenia. Zwłaszcza ten drugi komponent odpowiada za interdyscyplinarny charakter teologii duchowości, otwierając ją na zastosowanie zróżnicowanych metod i podejść badawczych, z zachowaniem jednakże ich pomocniczego charakteru.

Ponieważ cudze doświadczenie nie jest dostępne bezpośrednio badaniu, teologia duchowości zainteresowana jest w szczególności świadectwami, które najczęściej utrwalone są w formie pisanej. Zwłaszcza teksty świętych stanowią w tym względzie doskonały materiał badawczy. Jednakże dystans czasowy i kulturowy wielu z tych tekstów z jednej strony, z drugiej zaś ich niekwestionowana waga i udowodnione historycznie, twórcze oddziaływanie – nie tylko na polu kościelnym, ale również w kulturze – stanowi zachętę do powracania do nich na nowo, interpretowania ich i aktualizowania w zmieniających się okolicznościach. Równocześnie postęp w naukach humanistycznych może stanowić okazję do pogłębienia rozumienia badanych źródeł, wydobywając i aktualizując ich ponadczasowy potencjał, zdolny nawet obecnie wywierać subtelny, acz głęboki wpływ.

Niestety zdarza się nieraz, że badacze rezygnują z wysiłku szukania znaczeń tekstów Teresy, ustalonych intencjami autorki, a w ich miejsce – zwykle bez wyraźnych deklaracji metodologicznych bądź nawet – jak można się nieraz wydawać, przy nieświadomości problemu – utożsamiają znaczenie

⁹ Por. R. Menéndez Pidal, *El estilo de Santa Teresa*, [w:] *La lengua de Cristóbal Colón: El estilo de santa Teresa, y otros estudios sobre el siglo XVI*, red. R. Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid 1942.

z sensem, zastępując ten drugi tym pierwszym. W obliczu tego postać Teresy, „konstruowana” podobnymi opracowaniami, traci swój własny charakter i zaczyna mówić to, co owi badacze chcą, żeby powiedziała. Co więcej, gdy zna się choć w niewielkim stopniu światopogląd danego badacza, można również bez większego trudu przewidzieć, co będzie mówić i myśleć jego „Teresa”. Przykładowo, jeśli badacz ma osobistą potrzebę wyrażania swoich przeżyć i jest to dla niego nadrzędną wartością, zaprojektuje tę potrzebę na Teresę. Święta widziana oczami takiego badacza będzie skłonna angażować się w grę pozorów, manipulować otoczeniem, wprowadzając je w błąd i próbując osiągnąć swój ukryty cel – w tym przypadku publiczne wyrażenie swoich przeżyć – nawet kosztem integralności własnej postawy. Jednak w samych źródłach historycznych nie sposób odnaleźć takiej Teresy¹⁰. Powstaje zatem pytanie: czemu przyznamy pierwszeństwo? Czy zweryfikujemy nasze wstępne założenia w świetle faktów, czy raczej zignorujemy je i zadamy gwałt badanemu przedmiotowi? Owszem, w odczytywaniu tekstów istot-

10 Jest to proces istotny, z uwagi na przedostawanie się podobnych obrazów do kultury popularnej. Jako przykład można przywołać dwie telewizyjne ekranizacje biografii Teresy od Jezusa. Z jednej strony chodzi o serial *Teresa* w reżyserii Josefiny Moliny (1984), który ze skrupulatną dbałością o wierność historyczną – sięgającą aż doboru rekwizytów – podejmuje rzeczywistą próbę filmowej rekonstrukcji życia Świętej, z drugiej o współczesną adaptację filmową *Teresa* w reżyserii Jorge Dorado (2015). Ten ostatni twierdzi w wywiadzie, jakoby istniało „wiele Teres” (z uwagi na różne wymiary osobowości Świętej), a deklarowanym celem produkcji miało być „przybliżenie [tej – czyli której?], można by zatem słusznie zapytać] kluczowej osobowości naszej kultury i tradycji literackiej widzowi XXI w.” PRENSA RTVE, «TVE estrena „Teresa” en el Festival de San Sebastián», 2015, RTVE, [w:] <https://www.rtve.es/television/20150923/tve-estrena-tvmovie-historica-teresa-festival-cine-san-sebastian-con-protagonistas/1225341.shtml> [14-2-2025]; A.A.G., «„Teresa”, la versión moderna de una rebelde con hábito», 2015, RTVE, [w:] <https://www.rtve.es/television/20151117/santa-teresa-pelicula-moderna-marian-alvarez-rebelde/1255584.shtml> [14-2-2025]. Marian Álvarez, aktorka odtwarzająca główną rolę w tym ostatnim filmie, w jednym z wywiadów stwierdziła, że „wizja”, choć nowa, „zachowuje klasycyzm osobowości”, a pomimo tego, iż filmowcy starają się przybliżyć Teresę współczesności, „wszystko [tam] jest prawdą”. Jej zdaniem „współczesna otoczka” ma za zadanie uczynić formę atrakcyjną dla młodszych widzów, którzy nie mieli okazji oglądać serialu z 1984 roku, ułatwiając produkcji dotarcie do tej grupy odbiorców. Sam wywiad nosi wymowny tytuł: *Teresa, współczesna wersja buntowniczkich w habitach* („Teresa”, la versión moderna de una rebelde con hábito). A.A.G., «„Teresa”, la versión moderna de una rebelde con hábito». Porównanie obu tych realizacji skłania jednak do stwierdzenia, że to tej pierwszej z nich udaje się w większym stopniu przybliżyć widza do rzeczywistej Teresy od Jezusa, stanowiąc próbę jej zrozumienia w szerokim kontekście kulturowo-historycznym. Gdy przeciwnie, „Teresa” z drugiego filmu okazuje się pozbawioną autentyczności i głębi, anachroniczną projekcją na Świętą, lansowanego współcześnie w niektórych kręgach kulturowych i nacechowanego ideologią marksistowską ideału kobiety. Pomimo deklaracji twórców widza tej drugiej produkcji nie przybliży się do Teresy od Jezusa, ale co najwyżej do jej zideologizowanego cienia.

na jest również ich aktualizacja. To ona sprawia, że nie przestają na różne sposoby rzucać wyzwań i przemawiać. Jednakże żeby teksty rzeczywiście stymulowały, konieczne jest dotarcie w pierwszym rzędzie do ich własnego znaczenia. Trzeba oprzeć się pokusie nakazywania im mówienia tego, co interpretator chciałby, żeby mówiły, pamiętając – inaczej niż się nieraz postuluje – że za tekstami stoją ich autorzy, którzy realizują przez nie najczęściej jakąś określoną intencję komunikacyjną. Są to zatem te same zasady, które stanowią podstawę każdego autentycznego dialogu.

W niniejszej pracy dąży się przede wszystkim do zrozumienia znaczenia tekstów Teresy, stąd nieodzowne jest odniesienie się do kontekstów, w których żyła ich autorka i w których teksty te powstawały. Nie znaczy to równocześnie, że pomija się tutaj zupełnie kwestię ich aktualizacji. Jednakże dokonuje się jej z troską o zachowanie wyraźnych różnic między znaczeniem a sensem, skoro dotarcie do znaczenia (*meaning*) jest koniecznym warunkiem odkrywania możliwych sensów (*significance*) tekstu¹¹. Wyklucza się tym samym wszystkie te skrajnie indywidualistyczne teorie hermeneutyczne, które odmawiają ostatecznie tekstom (i ich autorom) możliwości zakomunikowania czegokolwiek – kosztem autoekspresji czytelnika. Pisaniu tej pracy towarzyszy przekonanie, że prawdziwa Teresa od Jezusa jest o wiele ciekawszym obiektem badań niż te zideologizowane „Teresy”, które wyłaniają się z wielu współczesnych interpretacji, będące w dużej mierze wytworem dominującej dziś w świecie zachodnim formy kultury. Spotkanie z takimi „Teresami” nie rzuca żadnych wyzwań, nie prowadzi do nabrania dystansu względem współczesności – z którego lepiej widać i łatwiej można ocenić wiele spraw, których nie dostrzega się dobrze, trzymając je stale przed oczami w niewielkiej odległości¹². Stoi za tym oczywiście przekonanie filozoficzne, że Teresa rzeczywiście istniała i że była *treściowo określona*.

11 Hirsch definiuje znaczenie tekstu (*meaning*) jako „to, czego reprezentację stanowi tekst; co autor miał intencję wyrazić, posługując się daną sekwencją znaków; tym, co znaki te reprezentują”. Z kolei sens (*significance*) to „relacja między *znaczeniem* a jakąś osobą, albo koncepcją, albo sytuacją, albo czymkolwiek innym, co można sobie tylko wyobrazić”. Stąd znaczenie pozostaje ustalone i niezmiennie tak jak tekst, zmieniać może się natomiast relacja do tego znaczenia – nawet u samego autora tekstu [„*Meaning* is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. *Significance*, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation, or indeed anything imaginable”]. Por. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven, London 1967, s. 8.

12 Mówiąc językiem współczesnej psychologii, można by porównać tego rodzaju zdystansowanie do *defuzji* bądź *przyjęcia perspektywy* (terminy zaczerpnięte od S. Hayes’a), co jest istotnym elementem praktyki uważności (*mindfulness*). Pewien dystans a jednocześnie otwartość na rzeczywistość taką, jaką ona jest, a nie taką, jaką chciałoby się, żeby była, stanowi podstawowy wymóg w uprawianiu nauki. Por. S.C. Hayes, K. Strosahl, K.G. Wilson,

Choć świadkowie jej życia postrzegali ją na różne sposoby, zwracając uwagę na inne aspekty tej bogatej *treści*, wciąż nie była ona wytworem ich umysłów, którym mogli dowolnie manipulować. Pozostaje tożsama ze sobą, pomimo wielości sposobów postrzegania jej przez otoczenie. Sama *treściowo określona* Teresa podejmuje też trud intencjonalnego komunikowania treści. Kieruje swoje wypowiedzi do kogoś i w jakimś celu. Dąży do tego, żeby być właściwie – to znaczy zgodnie z jej intencją – zrozumianą¹³. Stąd też „interpretujący – jak słusznie zauważy Hirsch – musi odróżnić to, co wynika z tekstu, od tego, co zeń nie wynika; musi oddać tekstowi pełną sprawiedliwość, przestrzegając przy tym norm i ograniczeń”. Głównym problemem w hermeneutyce jest zatem znalezienie zasady rozstrzygania, które implikacje tekstu wolno przyjąć, a które należy odrzucić¹⁴.

Trudność polega bowiem najczęściej nie tyle na ustaleniu znaczenia samego komunikatu, co tych jego implikacji, które nie zostały wypowiedziane wprost przez komunikującego, a jednak mogą – choć nie muszą – przynależeć do znaczenia słownego. W przypadku dialogu z osobą można to oczywiście ustalić bądź to przez wzięcie pod uwagę kontekstu wypowiedzi, bądź bezpośrednio ją dopytując. Gdy jednak dialog odbywa się za pośrednictwem tekstu, nie jest to zwykle możliwe i wówczas należy odwołać się do pewnej zasady, która pozwoli odróżniać implikacje przynależące bądź nie do intencji autora. Kontekst tego odróżniania stanowi wówczas otaczający tekst z jednej strony oraz „poczucie sensu całości” z drugiej¹⁵. Można zatem mówić o kontekście bliższym – bezpośrednim otoczeniu tekstowym – i dalszym, który bierze pod uwagę świadomość „całości znaczeniowej”. Dopiero bowiem w kontekście całości można często zrozumieć znaczenie poszczególnych części.

Stąd też to, co Teresa rzeczywiście wyraża, niekoniecznie musi ograniczać się do tego, co wprost wypowiedziane jest w tekście, który aktualnie pisze. Niektóre znaczenia mogą bowiem być w nim obecne przez implikacje. Co więcej, nawet implikacje nieuświadomione w danym przypadku przez

Terapia akceptacji i zaangażowania: proces i praktyka uważnej zmiany, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 123, 316-317.

13 Podłożem tego rozumowania jest husserlowskie przekonanie o obiektywności znaczenia – odrębnej od procesów umysłowych, dzięki którym jest ono odczytywane. Obiektywność i stałość znaczeń uwidacznia się w przeżyciach znaczeniowych, które choć mogą różnić się między sobą w zależności od obranej perspektywy, wciąż towarzyszy im świadomość tożsamości postrzeganego przy ich udziale obiektu. Choć znaczenie słowne jest niezmiennie i dostępne dla innych, każda wypowiedź językowa pozostaje równocześnie zdeterminowana historycznie przez mówiącego.

14 Por. E.D. Hirsch, *Interpretacja obiektywna*, „Pamiętnik Literacki” 1977, t. LXVIII, nr 3, s. 258.

15 Por. tamże, s. 299.

autora wypowiedzi mogą przynależeć do intencji wypowiedzi. Kiedy patrzy się na sześcian w przestrzeni – choć widać jedynie kilka jego boków – nie przestaje on być postrzegany właśnie jako sześcian. Podobnie tutaj, choć autor wyraża wprost jedynie wybrane aspekty, to również te, których aktualnie *brakuje*, nie przestają być w danej wypowiedzi obecne. Innymi słowy autor *mówi* o całości, którą zakłada, choć wypowiada się jedynie fragmentarycznie. Stąd znajomość całościowego znaczenia – przy założeniu stałości obiektu i jego poznawalności – umożliwia *dopowiedzenie* tych części, które nie są uwyrażnione w tej czy innej wypowiedzi. U Husserla niewypowiedziany wprost sens całości, pochodny od wprost wypowiedzianych, występujących w świadomości znaczeń – „układ typowych oczekiwań i prawdopodobieństw” – określany jest mianem *horyzontu*¹⁶. Całe znaczenie, to wypowiedziane, jak i niewypowiedziane – ale możliwe do wypowiedzenia w danym przypadku – ograniczane jest przez ów horyzont. Jedynie przez odniesienie do całości znaczenia, czyli właśnie *horyzontu*, możliwe jest odróżnienie implikacji uprawnionych od nieuprawnionych.

Tutaj twierdzi się, że dla określenia całości znaczenia wypowiedzi Teresy konieczne jest często odwołanie się między innymi do ideału rekolekcji w ujęciu *Trzeciego abecadła duchowego*, syntetyzującego kluczowe elementy tej tożsamości duchowej, do której aspirowała Teresa od Jezusa, przyswajając ją sobie przez wiele dekad i kształtując wedle tej formy swoje postawy, rozumiane jako kompleksy intelektualno-emocjonalno-behawioralne. W tym ujęciu nie ma nawet znaczenia, czy w poszczególnych aktach pisania Teresa miała aktualnie w świadomości wszystkie aspekty danego zagadnienia. Konieczne jest natomiast ustalenie, czym jest to, co wyraża jako całość, ustalenie horyzontu Teresy – ograniczającego możliwe do przyjęcia znaczenia i w szczególności eliminującego własne, nieuprawnione skojarzenia interpretatora. Już sam horyzont językowy słów ograniczony jest przez ich implikacje. Co więcej, nie wszystkie potencjalne implikacje słów muszą konieczne należeć w danym razie do horyzontu Teresy. Oczywiście pierwszy horyzont wyznaczany jest w dużej mierze przez gatunek literacki. „Interpretujący ma dookreślić horyzont tekstu z możliwie największym przybliżeniem, to zaś ostatecznie znaczy, że musi się zaznajomić z typowymi znaczeniami ze świata myśli i przeżyć autora”¹⁷. Temu zadaniu służy głębokie osadzenie podjętego tu badania w szeroko zakreślonym kontekście epoki, w szczególności w kontekście środowiska praktyków *rekolekcji* – do którego zrozumienia doskonałym kluczem jest *Trzecie abecadło duchowe* Osuny –

¹⁶ Por. tamże, s. 300.

¹⁷ Tamże, s. 301.

wreszcie w kontekście najbliższego środowiska Teresy od Jezusa, jak i świata jej wewnętrznych aspiracji i dążeń – na ile można mieć do nich dostęp. Same teksty Teresy doskonale wpisują się w takie ramy interpretacyjne, skoro dąży ona do wykazania, że jej doświadczenia stanowią egzemplifikację tego, o czym pisali uznani autorzy duchowi, będąc w tym względzie daleką od poszukiwania oryginalności. Ona sama widzi te doświadczenia właśnie wpisane w ten, a nie inny horyzont znaczeń, który w najogólniejszym sensie jest horyzontem przeżywania Objawienia na sposób katolicki.

„Rola pojęcia horyzontu polega na tym, że definiuje ono w zasadzie normy i granice, które wiążą znaczenie przedstawiane przez tekst. Jednocześnie zaś pojęcie to uwalnia interpretatora od krępującego i niewykonalnego zadania wykrycia, co autor miał wprost na myśli. Tak więc, definiując znaczenie tekstu jako znaczenie autorskie, interpretator nie zubaża znaczenia, jak się często utrzymuje, lecz po prostu wyłącza to, co do tego znaczenia nie należy”¹⁸. Dzięki temu można coś wyjaśnić w danym przypadku nawet dokładniej niż sam autor¹⁹, nie wychodząc jednocześnie poza zamierzone przez niego znaczenie. Można zrozumieć tekst lepiej przez uwidocznienie aspektów, zawartych w nim przynajmniej *implicite*. Chodzi zatem, reasumując, o poznanie całości horyzontu i pokazanie, na ile typowe są w obrębie tej całości wskazane przez interpretatora znaczenia. Wydobywa się w taki sposób to, co świadomie bądź nieświadomie mieściło się w intencji autora²⁰. Proces ten dokonuje się w ramach „horyzontu wewnętrznego” oraz równocześnie – jako że każde znaczenie odnosi się na różne sposoby do innych znaczeń w danej dziedzinie – w ramach „horyzontu zewnętrznego”, w którym dokonują się kolejne odczytania i aktualizacje znaczeń wydobytych z samego tekstu. W odłączeniu od ich autorki i jej intencji zakomunikowania pewnego znaczenia sens tekstów Teresy pozostaje niedostępny. To Teresa bowiem, jak każdy autor, podejmowała decyzje o tym, co powie i w jaki sposób.

W pracy znajdują zastosowanie zróżnicowane metody analityczne, co stanowi odzwierciedlenie jej interdyscyplinarnego charakteru. Poszczególne wątki rozprawy postępują równocześnie na kilku płaszczyznach, a każda z nich wymaga zastosowania adekwatnych metod. Obecne rozróżnienie słu-

¹⁸ Tamże, s. 301.

¹⁹ Przypomina to postulat Schleiermachera, jednak w tym przypadku nie chodzi, jak się wydaje, o zrozumienie *lepiej niż sam autor*, lecz co najwyżej o trafniejsze, bardziej eksplikatywne wyrażenie tego, co on rozumiał.

²⁰ Por. E.D. Hirsch, *Interpretacja obiektywna*, dz. cyt., s. 302.

ży jedynie uporządkowaniu prezentacji metod, gdyż w rzeczywistości płaszczyzny te najczęściej łączą się ze sobą i wzajemnie dopełniają.

Niniejsza praca jest w pierwszym rzędzie pracą teologiczną, stanowiącą namysł nad danymi Objawienia, stąd podstawowa dla niej jest metoda analizy teologicznej. *Trzecie abecadło duchowe* Osuny stanowi przekaz duchowej doktryny rekolekcji (*recogimiento*), której obecności poszukuje się w życiu i dziele Teresy od Jezusa. Będzie to możliwe na tyle, na ile uda się zrozumieć jej sens oraz związek z danymi Objawienia.

Do przeanalizowania terecjańskiej recepcji *Trzeciego abecadła duchowego* przydatna okaże się nadto metoda empatyczno-sapiencjalna w ujęciu W. Gogoli. Komponent empatyczny metody stanowi rodzaj sztuki, pozwalającej poznawać osoby przez wejście z nimi w swoisty „rezonans”, którego podstawą jest wspólna natura ludzka. Teologiczny charakter metody opiera się z kolei na jej składniku sapiencjalnym. Domaga się on świadomego odnoszenia się do duchowej tradycji Kościoła oraz – nabytego na drodze własnego doświadczenia obcowania z Bogiem przez badacza – wycucia prawdy katolickiej, z którego czyni się kontekst analizy empatycznej²¹.

Kolejna płaszczyzna może być określona mianem diachronicznej. Dotyczy ona postępu procesów i wydarzeń. Czasem związana jest z przedmiotem badań bezpośrednio, na przykład tam, gdzie omawiane są wątki biograficzne. Czasem pośrednio, dostarczając kontekstu.

Na tej płaszczyźnie podstawową metodą jest metoda historyczna, pozwalająca na kontekstualizację zjawisk na tle epoki, co pozwala uniknąć anachronizmów i błędnego rozumienia idei, tekstów czy postaw. Ponadto umożliwia ona analizowanie przemian zjawisk w czasie. Metody te są stosowane wszędzie tam, gdzie istnieje potrzeba rekonstrukcji pewnych procesów historycznych, jak przykładowo postępu ruchu reform w zakonie franciszkańskim. Mogą też występować w połączeniu z innymi metodami, jak z metodą hermeneutyczną albo teologiczną tam, gdzie opisuje się rozwój idei. W takim połączeniu metody te są na przykład stosowane w części poświęconej rozwojowi afektywnej linii interpretacji Korpusu Dionizyjskiego.

Kolejną jest metoda hermeneutyczna, wykorzystywana w celu pogłębienia zrozumienia, tak postaw i intencji komunikacyjnych autorów, jak i komunikowanych przez nich idei. Metoda ta występuje w ścisłym powiązaniu z wcześniej wspomnianą metodą historyczną, bowiem wyjaśnienia dokonywane są przy wzięciu pod uwagę tła historyczno-kulturowo-ideowego.

21 Por. J.W. Gogola, *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, „Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae” 2008, t. I, s. 26-27.

Wreszcie wyróżnić można płaszczyznę literacką, związaną z tekstami i ich analizą. Ponieważ badanym medium komunikacji idei są w niniejszej pracy teksty, konieczne staje się również zastosowanie adekwatnych metod z tej dziedziny. Z jednej strony korzysta się tu z metody komparatystycznej, której celem jest wskazanie różnego rodzaju podobieństw, tak formalnych, jak i materialnych, zwłaszcza między *Trzecim abecadłem duchowym* a dziełami Teresy od Jezusa, z drugiej strony metody intertekstualnej, której zadaniem jest badanie odniesień między tekstami i tradycjami oraz roli tych odniesień w obrębie samych tekstów. Przy czym ta ostatnia metoda wymaga szerszego omówienia.

Odnowione zainteresowanie hermeneutyką odpowiada za powstanie w ostatnim czasie różnorodnych podejść i metod analizy tekstów. Jedną z nich jest metoda analizy intertekstualnej. Określenie *intertekstualność* zostało po raz pierwszy użyte przez Julię Kristevę w eseju *Word, Dialogue, and Novel*. Oznaczało ono wówczas transpozycję bachtinowskiego terminu *intersubiektywność* – oznaczającego proces konstrukcji znaczenia w procesie wzajemnych interakcji między podmiotami – na pole badań literackich. Kristeva twierdzi, że „każdy tekst jest skonstruowany jako mozaika cytatów”, stanowiąc „absorpcję i przekształcenie innego”²². W konsekwencji tekst postrzegany jest jako pozbawiony wpisanego weń przez autora, ustalonego raz na zawsze znaczenia, a otrzymuje je dopiero każdorazowo w akcie czytania. Kristeva, podążając za Bachtinem, jest przekonana, że lektura realizuje się równocześnie na dwóch płaszczyznach: horyzontalnej – angażując autora tekstu i jego odbiorcę, oraz wertykalnej – w odniesieniu do innych tekstów i tradycji²³. Samo czytanie rozumiane jest natomiast jako „proces poruszania się pomiędzy tekstami” funkcjonującymi w sieci wzajemnych powiązań. Znaczenie tekstu ma tu zatem charakter relacyjny i istnieje w przestrzeni pomiędzy tekstem a innymi tekstami, do których sam ów tekst się odnosi²⁴. „Termin *inter-tekstualność* oznacza – pisze Kristeva – tę transpozycję jednego (albo kilku) systemów znakowych w inny”²⁵.

22 Por. J. Kristeva, *Word, dialogue and novel*, [w:] *Desire in language. A semiotic approach to literature and art*, red. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 2024, s. 64. „Any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another”.

23 Por. tamże.

24 Por. G. Allen, *Intertextuality*, wyd. 3, Routledge, Abingdon; New York 2022, s. 1.

25 J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, New York 1984, s. 60.

Poza oryginalnym znaczeniem terminu *intertekstualność*, wynikającym z przyjęcia przez Kristewę założeń postmodernistycznego dekonstruktywizmu, które w ostateczności odmawiają tekstom ustalonego intencją autora znaczenia, do którego można by się przybliżać na drodze historyczno-krytycznej analizy źródeł („śmierć autora”), termin *intertekstualność* zyskał z biegiem czasu również szereg innych znaczeń. Stało się tak na skutek jego popularności wśród badaczy, którzy – doceniwszy jego użyteczność – często się nim posługiwali. W najszerszym sensie *intertekstualność* zaczęła oznaczać wszelkie możliwe powiązania pomiędzy tekstami²⁶. Podobnie ma się sprawa z pojęciem *metody intertekstualnej*, które nie oznacza obecnie żadnego ustalonego z góry zbioru procedur interpretacyjnych²⁷. Skutkuje to koniecznością każdorazowego doprecyzowania znaczeń, które badacz nadaje tym terminom²⁸.

Inny językoznawca, John Hollander, mówiąc o powiązaniach intertekstualnych między tekstami, odróżnia aluzje, zawsze świadome, od *echa*, które nie zależy od świadomej intencji autora, ale od jego znacznej – najczęściej rozciągniętej w czasie – ekspozycji na pierwotny *głos*²⁹. Aluzja, aby mogła być rozpoznana, wymaga od czytelnika znajomości tekstu, do którego autor aluduje. Również odkrycie *echa* możliwe jest jedynie dzięki znajomości pierwotnego *głosu*. Dzięki powiązaniom intertekstualnym tego rodzaju dodatkowy tekst niejako uobecnia się w tle, modyfikując rozumienie tekstu bazowego.

Przyjmujemy – w nawiązaniu do Genette’a – że choć najważniejsze dzieła Teresy stanowią odrębne jednostki, wyposażone w niezależne i dostateczne znaczenia, tak że mogą być czytane samodzielnie, nie stając się przez to niezrozumiałymi, to jednocześnie należy stwierdzić, że taka nieintertekstualna lektura nie jest w stanie ujawnić całego potencjału autorskich intencji i znaczeń w nich ukrytych, pozostając przez to daleką od kompletności³⁰.

Skoro mowa o Genette, relacje między tekstami określa on mianem *transtekstualności*, wyszczególniając kilka jej rodzajów. Do opisanego związku tekstów Teresy od Jezusa z tekstem Osuny najprzydatniejsza może się

26 Por. G. Allen, *Intertextuality*, dz. cyt., s. 228.

27 Por. tamże, s. 2.

28 Sama Kristeva, paradoksalnie, niezadowolona z faktu, że posługujący się ukutym przez nią terminem naukowcy, zaczęli nadawać mu własne znaczenia (szczególnie gdy odnosili go do badań nad źródłami) – w czym można zapewne dostrzec jej niechęć do wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z głoszonych przez nią samą założeń – zarzuciła określenie intertekstualność na rzecz terminu transpozycja. Por. J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, dz. cyt., s. 60.

29 Por. J. Hollander, *The Figure of Echo. A mode of allusion in Milton and after*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1981, s. IX, s. 64-66.

30 Por. G. Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, wyd. 8, tłum. C. Newman i C. Doubinsky, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1997, s. 397.

okazać kategorią: *metatekstualności*, o której mówi się wówczas, gdy analizowany tekst komentuje inny tekst, przy czym odniesienie to może być jawne bądź nie. Wreszcie *hipertekstualności*, która stanowi relację późniejszego *hipertekstu* do wcześniejszego *hipotekstu* (czasem zwanego *intertekstem*), stanowiącego główne źródło znaczenia dla *hipertekstu*. *Hipotekst*, „przechodząc” w *hipertekst*, może podlegać różnorodnym transformacjom (jak np. rozszerzenie bądź redukcja), w wyniku których kryjący się w nim potencjał może zostać rozwinięty, uzyskać nową złożoność i głębię – a nawet znaczenie. Opracowanie omawiające różne rodzaje *transtekstualności* Genette zatytułował zresztą wymownie: *Palimpsests*³¹.

W podobnych ujęciach intertekstualność wydaje się różnić od zwykłego badania wpływów głównie celem i zasięgiem. Nie ogranicza się bowiem do identyfikacji możliwych źródeł, ale bada też sposób ich przetworzenia oraz funkcje, jakie owe połączenia spełniają w obrębie danego tekstu. Zainteresowana jest ponadto wzajemnym oddziaływaniem znaczeń tekstów z perspektywy ich równoczesnej recepcji, dbając jednocześnie o historyczne osadzenie tejże³².

Zauważalnym brakiem wielu konceptualnych ujęć *intertekstualności* jest niewątpliwie to, o czym już wspomniano, że zazwyczaj nie proponują one ustrukturyzowanych metod analitycznych, umożliwiających identyfikację, opis i interpretację odniesień intertekstualnych³³. Wobec tego *intertekstualność* jawi się bardziej jako pewne ogólne założenie czy podejście badawcze niż metoda.

W przypadku tekstów teologicznych – a mamy tu na uwadze zwłaszcza świadectwa, stanowiące najczęstszy przedmiot badań teologii duchowości – fundamentalnym założeniem musi być ich ukonstytuowanie w relacji do źródeł normatywnych wiary, zarówno do Pisma Świętego, jak i do Tradycji, znajdującej swój uprzywilejowany wyraz w pismach ojców Kościoła, doktorów i świętych. Można zatem powiedzieć, że źródła normatywne stanowią

31 Palimpsest oznacza rękopis, z którego starannie wymazano pierwotny tekst, żeby w jego miejsce napisać nowy. Współczesne technologie pozwalają często na rekonstrukcję pierwotnego tekstu.

32 Por. S. Alkier, *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, [w:] *Reading the Bible intertextually*, red. R.B. Hays, S. Alkier, L.A. Huizenga, Baylor University Press, Waco (Texas) 2009, s. 9. W przełożeniu na problem stanowiący przedmiot niniejszej pracy podejście to mogłoby skłonić choćby do postawienia pytania o to, jakie echa doktryny zaprezentowanej w *Trzecim abecadle duchowym* Osuny mogli „słyszeć” bezpośredni adresaci *Księgi mojego życia* Teresy (bądź szerzej czytelnicy z kręgu „osób duchowych”) i jak one wpływały na ich rozumienie na przykład doktryny Świętej o modlitwie i vice versa?

33 Por. J. Mason, *Intertextuality in practice*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam; Philadelphia 2019, s. 1.

potencjalne *hipoteksty* świadectw badanych w obrębie teologii duchowości. Wynika to stąd, że świadectwa świadczą o doświadczeniu, którego istotna treść jest przekazywana przez Objawienie.

W zakresie źródeł wykorzystywanych w niniejszej rozprawie – poza tymi, które są wspólne dla wszystkich dyscyplin teologicznych – podstawę analiz stanowią *Trzecie abecadło duchowe* Francisca de Osuny oraz pisma Teresy od Jezusa, w mniejszym zakresie również akta procesu beatyfikacyjnego Świętej i jej najwcześniejsze biografie (głównie ta autorstwa Ribery). Teksty przytaczane są w tłumaczeniu własnym, o ile nie zaznaczono inaczej w poszczególnych przypadkach. Tłumaczenia te zorientowane są w dużej mierze na osiągnięcie ekwiwalencji formalnej, jednak bez popadania w literalizm. Szczególny nacisk położono na spójność leksykalną, nawet jeśli prowadzi to czasem do powtórzeń bądź stylistycznej niezgrabności tekstu.

Rozprawa zostanie podzielona na cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym zaprezentowany zostanie kontekst historyczno-kulturowy hiszpańskiego *Złotego Wieku*, który stanowił tło życia i twórczości zarówno Francisca de Osuny, jak i Teresy od Jezusa. Omówiony zostanie głęboki i wielowymiarowy kryzys późnego średniowiecza, który doczekał się odpowiedzi w postaci szerokiego ruchu reform pod auspicjami kultywujących ideały renesansowe Królów Katolickich i kardynała Cisnerosa. W rozdziale scharakteryzowana zostanie idea renesansowa wraz z jej hiszpańską specyfiką. Podobnie jak *devotio moderna*, po transmisji na Półwysep Iberyjski, stała się ona istotnym czynnikiem wpływającym na kształt hiszpańskiej duchowości. Obraz dopełni krótka charakterystyka działań hiszpańskiej inkwizycji oraz napięć związanych z *conversos*.

Drugi rozdział pracy, poświęcony Franciscowi de Osunie, będzie się składał z trzech części. W pierwszej zaprezentowany zostanie szczegółowy biogram Osuny. Kolejna podejmie zadanie ukazania franciszkanina jako mistyka rekolekcji, co wymagać będzie poświęcenia szczególnej uwagi jego formacji. Stąd omówiony zostanie ruch reform w zakonie franciszkańskim, z którym związał się Francisco de Osuna. To bowiem w obrębie tego ruchu Osuna został zainicjowany w praktykę rekolekcji (*recogimiento*). Źródłom i genezie tej praktyki poświęcone zostanie osobne miejsce. Poczynając od wspólnego „rezerwuaru” zróżnicowanych postaw duchowych, przez duchowość villacreciańską, aż po mistykę afektywną i modlitwę metodyczną, podjęta zostanie próba nakreślenia szerokiej panoramy najistotniejszych zjawisk, które wpłynęły na oryginalny kształt praktyki rekolekcji, stanowiącej podłoże późniejszej mistyki karmelitańskiej. W kolejnym punkcie zaprezentowana zostanie ogólna charakterystyka rekolekcji i jej istotnych

komponentów. Wreszcie zostanie ona ukazana jako pochodzącą z przełomu piętnastego i szesnastego wieku aktualizacja idei powszechnego powołania do świętości. Ostatnia z trzech części rozdziału poświęcona zostanie Osunie jako mistagogowi rekolekcji, który propagował tę drogę duchową, pisząc i publikując podręczniki uczące modlitwy. Jego działalność zostanie przedstawiona w kontekście specyfiki rynku książki drukowanej z przełomu piętnastego i szesnastego wieku, która wyznaczała jej charakter i ograniczenia. Na koniec omówiona zostanie twórczość literacka Osuny, zwłaszcza cykl *Abecadeł duchowych*, którego jedną z części stanowi *Trzecie abecadło duchowe*.

Rozdział trzeci dotyczyć będzie terecjańskiej recepcji *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny. Na początku omówione zostaną najważniejsze konteksty historyczno-kulturowe życia Teresy od Jezusa, które wywarły największy wpływ na jej lekturę *Trzeciego abecadła duchowego* – będą to kolejno: płeć, pochodzenie i przynależność do hidalgów, formacja kulturalna, fakt bycia mniszką i wreszcie osobą „doświadczającą ducha” (*espiritual*). W tym ostatnim punkcie scharakteryzowany zostanie ponadto spór między *espirituales* a *letrados* (uczonych) oraz pozycja, jaką zajęli w nim Osuna i Teresa.

Kolejna część rozdziału poświęcona zostanie historii czytelniczey Świętej, z położeniem akcentu na uwidocznienie trwałych śladów wybranych lektur (na płaszczyźnie formalnej i treściowej) w jej życiu i pismach. Następnie scharakteryzowana zostanie rola książek w życiu Teresy od Jezusa oraz jej do nich stosunek. Ostatnia część rozdziału dotyczyć będzie okoliczności terecjańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*.

Ostatni rozdział pracy poświęcony zostanie analizom stylometrycznym i badaniom korpusowym nad pismami Teresy od Jezusa oraz *Trzecim abecadłem duchowym*. Zostaną w nim również zaprezentowane analizy intertekstualne, prowadzone w oparciu o wybrane fragmenty dzieła Osuny i pism Teresy, stanowiące egzemplifikację tego, w jaki sposób uwzględnienie ustaleń poczynionych w toku badań przekłada się na interpretację pism Teresy od Jezusa. Przedstawiona zostanie ponadto krytyka pewnych współczesnych interpretacji życia i tekstów Teresy od Jezusa, dla których niniejsza praca stanowić może przeciwwagę.

Niniejsze badania mogą stanowić początek wypełniania luki w dotychczasowych analizach dotyczących wpływów Osuny na Teresę oraz relacji między tekstami obu autorów. Większość wcześniejszych prac koncentrowała się – choć i to rzadko – na wykrywaniu podobieństw stylistycznych i tematycznych, pomijając głębsze analizy intertekstualne i hermeneutyczne. Projekt nie tylko przyczyni się do lepszego zrozumienia relacji między Osuną a Teresą, ale także będzie stanowić przykład owocności wykorzystania współcze-

snych podejść analitycznych w badaniach teologicznych. Jego wyniki mogą stać się punktem odniesienia dla niektórych dalszych badań nad dziełami Teresy oraz nad duchowością okresu renesansu w ogóle. Praca może się również przyczynić do nowego spojrzenia na hiszpańską mistykę oraz na rolę książek i ich lektury w kształtowaniu doświadczenia duchowego.

Na koniec kilka uwag natury formalnej. W tekście będzie się pojawiać wieloznaczne pojęcie *postawa*, rozumiane tutaj jako swoisty konglomerat, na który składają się aspekty: poznawczy (kognitywny), wolitywno-emojonalny i behawioralny. Termin ten przydaje się do podkreślenia, że za każdym działaniem stoi jakieś intelektualne uzasadnienie oraz wolitywna motywacja.

W pracy zdecydowano się również na używanie terminu *rekolekcja* jako ekwiwalentu hiszpańskiego słowa *recogimiento*, z którego wyprowadza się czasownik zwrotny: *rekolektować się* oraz imiesłowy: *rekolektując* i *zrekolektowany*. W języku polskim najczęściej oddawano dotąd ten termin przez *skupienie* (stąd np. *modlitwa skupienia*), jednak – zdaniem autora – za zmianą tego zwyczaju przemawiają przekonujące argumenty: po pierwsze słowo *skupienie* najczęściej kojarzy się obecnie z pewnym wysiłkiem intelektualnym (np. podczas pracy intelektualnej), gdy *recogimiento* nie wyczerpuje się w tym jednym aspekcie, nawet jeśli go obejmuje. Osuna używa czasem słowa *recogimiento* ściśle w znaczeniu *skupienia*, jednak jednocześnie podaje cały szereg innych jego znaczeń, które wskazują na złożony i wieloaspektowy charakter tego zjawiska. Słowo *rekolekcja* ma tę zaletę, że odnosi się wprost do łacińskiego słowa *recollectio*, i naturalnie przywołuje na myśl rekolekcje (czyli rodzaj intensywnego ćwiczenia duchowego), co jest skojarzeniem wyjątkowo trafnym. Rekolekcje nie są bowiem jedynie czasem natężonej pracy umysłowej, ale również oddalenia się od codziennych spraw, milczenia, umartwienia zmysłów, intensywniejszego motywowania się do odwzajemniania miłości Boga, większej otwartości na działanie łaski. Zwykle też rozciągają się one na dłuższy czas i wymagają znaczącego wysiłku. Wszystkie te cechy charakteryzują *recogimiento* w ujęciu Osuny i innych autorów z tego kręgu.

W rzadkich przypadkach cytowania słów pochodzących z języka greckiego pomija się w ich transkrypcji przydechy, które w wariantcie koine zanikły w wymowie.

Rozdział I

Hiszpański Złoty Wiek

Nie będzie niczym odkrywczym stwierdzenie, że prawidłowe odczytanie życia i dzieł osób, od których dzieli nas kilka stuleci – w tym przypadku Francisca de Osuny i św. Teresy od Jezusa – wymaga choćby pobieżnego naszkicowania szerokiego tła historyczno-społecznego, w oderwaniu od którego postaci te pozostają w znacznym stopniu podatne na niezrozumienie lub bezpodstawne – a nieraz nawet błędne – interpretacje. To bowiem aktualna kultura dostarcza tworzywa, w którym może wyrazić się i rzeczywiście wyraża duch ludzi danej epoki³⁴.

Nie należy do łatwych rozstrzygnięcie, którym spośród licznych wydażeń, zjawisk czy procesów charakteryzujących okres życia i działalności naszych autorów należy przyznać w tym miejscu pierwszeństwo. Nie sposób jednak – w tak ograniczonych z konieczności ramach – omówić wszystkiego, co w pewien sposób mogło przyczynić się do nadania ostatecznego kształtu ich osobowościom i dziełom.

Badacze hiszpańskiego *Złotego Wieku* przyjmowali różne kryteria prezentacji materiału faktograficznego. Choć nie brakuje autorów opowiadających się za ujęciem chronologicznym, generalna tendencja zmierza raczej w stronę opisu synchronicznego, organizowanego wokół istotnych problemów, postaci czy też rodzajów literackich³⁵. Na potrzeby naszego opracowania najbardziej uzasadnione wydaje się przyjęcie analogicznej do tej ostatniej zasady.

Co do chronologii, historię hiszpańskiego *Złotego Wieku* dzieli się najczęściej na trzy okresy. Jakkolwiek daty roczne, proponowane przez róż-

³⁴ Por. J.R. Szewczyk, *Nowa ewangelizacja a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2013, t. 5(60), s. 107.

³⁵ Por. E. Pacho, *El apogeo de la mística cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española, 1450-1650*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2008, s. 54-59.

nich autorów, nie zawsze zgadzają się ze sobą dokładnie, z grubsza zbiegają się z latami panowania kolejnych władców. Tym sposobem *okres przygotowawczy* obejmuje ostatnie dziesięciolecie wieku piętnastego i pokrywa się z panowaniem Królów Katolickich, Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda Aragońskiego. Jego koniec wyznacza druga regencja Cisnerosa, trwająca niemal do śmierci kardynała 8 listopada 1517 roku³⁶. *Okres asymilacji* to lata panowania Karola V (1519–1558), wreszcie *okres twórczości* przypada na panowanie Filipa II (1556–1598). Niektórzy mówią jeszcze o *okresie dekadencji*, który wykracza poza szesnasty wiek.

Warto mieć na uwadze fakt, że konieczność zamknięcia tak rozległych okresów historycznych w formie zwięzłego z konieczności opisu nieuchronnie prowadzić musi do pewnych uogólnień czy uproszczeń. Niemniej, mając na uwadze funkcję, jaką te streszczenia spełniają w naszym założeniu, wciąż przedstawiają one pewną wartość. W związku z powyższym w dalszej części rozdziału omówimy kolejno: schyłkowy okres średniowiecza, którego przedstawienie zdaje się niezbędne dla wydobycia istotnej nowości idei odrodzeniowej. Następnie mowa będzie o renesansie w ogólności oraz o jego hiszpańskiej egzemplifikacji. Kolejno omówiony zostanie głęboki kryzys kościelny z końca piętnastego wieku, a także wysiłki Królów Katolickich, stawiających sobie za cel jego zażegnanie. Przy okazji przywołana zostanie sylwetka kardynała Cisnerosa, jednego z głównych protagonistów w dziele hiszpańskiej reformy kościelnej. Na koniec opiszemy pokrótce działalność hiszpańskiej inkwizycji oraz związaną z nią kwestię obecności wyznawców judaizmu na terenie połączonych królestw.

³⁶ Izabela Kastylijska zawarła związek małżeński z Ferdynandem Aragońskim w 1469 roku. W 1474, po śmierci przyrodniego brata, Henryka IV, ogłosiła się królową Kastylii. Ferdynand objął natomiast tron Aragonii w roku 1479. Królowie Katolicycy zarządzili wspólnie połączonymi królestwami do śmierci Izabeli w 1504 roku. Później tron Kastylii objęła ich córka, Joanna I Kastylijska (zwana Szaloną). Przez krótki czas sprawowała ona władzę wraz ze swoim mężem Filipem Pięknym, synem cesarza Maksymiliana I Habsburga. Po nagłej śmierci Filipa w kilka miesięcy po koronacji (1506 r.), miała miejsce pierwsza regencja kard. Cisnerosa. W latach 1507–1516 Ferdynand Aragoński, Król Katolicki ponownie przejął władzę w Kastylii jako regent, sprawując władzę w imieniu swojej ubezwłasnowolnionej odtąd córki Joanny, którą uwięzi w Tordesillas. Po śmierci króla 23 stycznia 1516 roku i po ponownej, krótkiej regencji kard. Cisnerosa tron Hiszpanii objął syn Joanny i Filipa, Karol V. Początkowo sprawował on rządy w imieniu swojej matki, pozostając do końca życia prawowitą władczynią połączonych hiszpańskich królestw.

1. Jesień średniowiecza

Nową epokę, zainaugurowaną w Hiszpanii panowaniem Królów Katolickich, poprzedził okres, który Johan Huizinga w swojej klasycznej pracy określił mianem *jesieni średniowiecza*³⁷. Być może warto będzie, idąc za wspomnianym autorem, pokusić się w tym miejscu choćby o krótką charakterystykę owego momentu dziejów, który jest dla nas ważny co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, pozwala on wyraźniej dostrzec genezę i charakter zachodzących później zmian, po drugie, stanowi podłoże ich dokonywania się. Nie byłoby bowiem słusznym wyobrażać sobie, że wraz z nastaniem renesansu mentalności szerokich kręgów społeczeństwa uległa w krótkim czasie przemianie – wręcz przeciwnie. Jak zauważy nasz autor: „w umysłach ludzi odrodzenia rysy średniowieczne wryte były o wiele głębiej, niż to sobie zazwyczaj uświadamiamy”³⁸. Szczególniej może nawet w Hiszpanii prądy odrodzeniowe, inspirowane kulturą klasyczną, nie wiązały się w tak wielkim stopniu jak gdzie indziej z fascynacją pogaństwem ani z bezwzględnym odrzuceniem charakterystycznej dla średniowiecza teocentrycznej wizji świata – przynajmniej w zasadniczym nurcie. Raczej zaprzęgnięte w służbę wierze, przeniknęły one późnośredniowieczną kulturę, doprowadzając do wykształcenia nowych form religijności i oryginalnych instytucji, które najprawdopodobniej pozwoliły Hiszpanii wyjść obronną ręką z reformacyjnego zamętu³⁹. Zanim renesans hiszpański wydał własne dzieła, pozostawał zależny od twórczości wcześniejszych autorów. Taki stan rzeczy jeszcze długo znajdował swoje odzwierciedlenie tak w formach literackich, jak i w doborze tematyki.

37 Jest prawdą, że praca Huizingi była krytykowana nie mniej często niż cytowana. Zarzucano autorowi tendencyjność, zbyt upraszczanie i „protestantyzację” obrazu. Niemniej nawet autorzy wskazujący na zideologizowany charakter obrazu średniowiecza w powszechnej świadomości i dążący do jego korekty w oparciu o źródła, jak Régine Pernoud, przyznają, że „pod koniec XIII stulecia rozpoczyna się okres, który moglibyśmy nazwać wiekiem «średnim», czyli przejściowym” oraz że „mniej więcej odpowiada on tradycyjnym opisom (...) odnoszącym się do «wieków średnich» w ogólności, które to opisy wciąż pokutują w niektórych podręcznikach. (...) – okres stu pięćdziesięciu lat między panowaniem Filipa Pięknego i Ludwika XI jest bez wątpienia – jak przyzna badaczka – jednym z najbardziej mrocznych okresów w historii ludzkości”. R. Pernoud, *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, Instytut Dziedzictwa Europejskiego Andegavenum, Kraków 2022, s. 14-15.

38 J. Huizinga i in., *Jesień średniowiecza*, wyd. 6, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005, s. 273-274.

39 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2012, s. 13.

Wracając do Huizingi, uważa on, że „zasadniczym nastrojem życiowym pod koniec średniowiecza jest gorzka melancholia”⁴⁰. Autor mówi również o znużeniu egzystencją, posępności, rozczarowaniu, bojaźliwym zwątpieniu, pesymizmie, a nawet depresji⁴¹. „Stałe poczucie uciemnienia” przypisuje on wszechobecnej „niesprawiedliwości i przemocy”, ciągłej pamięci o rzeczach ostatecznych, odświeżanej co rusz powracającymi zarazami, pożarami, brutalnymi wojnami i klęskami nieurodzaju wywołującymi głód⁴².

Hierarchiczny system norm i praw, stanowiący obraz boskiej doskonałości i niezmienności, przeniesiony zbyt rygorystycznie i jednostronnie na grunt życia społecznego, uniemożliwiał człowiekowi dostateczne dostrzeżenie swojej sprawczości⁴³. W dziedzinie obyczajów skutkował natomiast formalizmem, konwencjonalizmem i rytualizmem⁴⁴. Podobne przerosty można było zaobserwować także w życiu religijnym. Stąd *jesień średniowiecza* mnoży formy pobożności, często opatrując je szczegółowymi uregulowaniami, nieraz ocierając się tym sposobem o zabobon. Doprowadzona do skrajności obrazowość i wszechobecny symbolizm, widoczne również w sztuce tego okresu i odpowiadające za nasycenie kultury popularnej treściami religijnymi, nie skutkowały najczęściej transcendowaniem ludzkiej rzeczywistości, ale raczej desakralizacją, profanacją i banalizacją samej wiary. Stąd takie wydarzenia jak uroczystości kościelne czy pielgrzymki stawały się nieraz okazją do pijaństwa, rozwiązłości czy uprawiania hazardu. Ludzie żyjący w schyłkowym okresie średniowiecza byli świadkami zeświecczenia kleru i upadku autorytetu zakonów żebraczych⁴⁵.

Próbą odpowiedzi na liczne z wymienionych tu słabości – niejako z wnętrza epoki – stał się ruch *devotio moderna*, który chronologicznie przynależał do *jesieni średniowiecza*. Z czasem przemienił się on w jedno z ważniejszych źródeł duchowości renesansowej, stąd dobrze będzie poświęcić mu już na wstępie nieco uwagi.

Za inicjatora *devotio moderna* uważa się Gerarda Groote (1340–1384). Urodzony we flandryjskim Deventer, w dobrze sytuowanej rodzinie urzędniczej, z sukcesami studiował w Akwizgranie i Paryżu. Po powrocie do kraju osiadł w Kolonii, gdzie objął posadę wykładowcy. Dzięki talentowi i uzyskanym prebendom stał się człowiekiem znanym i zamożnym. W wieku 34 lat przeżył kryzys duchowy, który zaowocował głębokim nawróceniem. Swój

40 J. Huizinga i in., *Jesień średniowiecza*, dz. cyt., s. 54.

41 Por. tamże, s. 57-59.

42 Por. tamże, s. 300.

43 Por. tamże, s. 60.

44 Por. tamże, s. 269-278.

45 Por. tamże, s. 184-213.

dom przekazał grupie pobożnych kobiet, a sam schronił się w klasztorze kartuzów, gdzie jako gość spędził kolejnych pięć lat. W 1379 roku przyjął święcenia diakonatu i rozpoczął posługę wędrownego kaznodziei, gromadząc wszędzie tłumy słuchaczy. Dał początek Braciom Wspólnego Życia. Po śmierci Grootego jego wspólnota przeniosła się do Windesheim, gdzie zgodnie z wolą założyciela część jego uczniów przyjęła regułę św. Augustyna, formując kongregację kanoników regularnych. Bractwa żyjące ideałem *devotio moderna* powstawały w północnej Holandii oraz na południu Niemiec. W formie niezinstytucjonalizowanej ruch ten był również obecny na terenie Francji. Poza Gerardem Groote i jego uczniem Florensem Radewijnsem⁴⁶ znanymi przedstawicielami *devotio moderna* są Hendrik Herp oraz Tomasz à Kempis, autor cieszącego się do dziś znaczną popularnością dzieła *Contemptus mundi* (*O naśladowaniu Chrystusa*).

Jak zauważy Huizinga, duchowość późnego średniowiecza była generalnie bardzo zmysłowa, emocjonalna i wylewna. Łatwo i szybko się zapalała, cechowała ją jednak niestałość⁴⁷. W *devotio moderna* przeciwnie, dążono do uwewnętrznienia doświadczenia religijnego oraz do osobistego nawrócenia. Formacja miała charakter całościowy i była skrupulatnie zaplanowana. Choć rozpoczynała się od wnętrza, obejmowała również aspekt zewnętrzny: sposób bycia, postawę, nawet ubiór. W kręgach nią żyjących ceniono braterstwo, prostotę, umiar i dyskrecję⁴⁸. Groote najpełniej sformułował swój ideał duchowy w dziele *Conclusa et proposita*, gdzie zaleca: wyrzeczenie, pokorę, dystans wobec wiedzy, która nie zbliża do Boga, lekturę ojców Kościoła i autorów duchowych oraz ustalone praktyki pobożne, w tym codzienną Mszę św., główne godziny z brewiarza, wreszcie metodyczne rozmyślanie o rzeczach ostatecznych i życiu Chrystusa⁴⁹. Ruch *devotio moderna* odegrał istotną rolę w kształtowaniu hiszpańskiej duchowości szesnastego wieku, odkąd jego kluczowe idee zostały wprowadzone na Półwysep przez opata Montserrat, Garcíę Cisnerosa – o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy.

Wszystkie wymienione przed chwilą zjawiska, tak emblematyczne dla późnego średniowiecza, odnajdziemy obecne w różnym natężeniu u początków epoki, którą obecnie wypada się nam zająć. Być może charakter

46 Por. W. Zyzak, Radewijns, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, Lublin 2012; *Tractatulus devotus Florentia Radewijnsa jako przykład duchowości devotio moderna*, „Polonia Sacra” 2011, nr 28.

47 Por. J. Huizinga i in., *Jesień średniowiecza*, dz. cyt., s. 227.

48 Por. tamże, s. 228.

49 Por. C. Prieto García, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, Salamanca 2014, s. 199, 201-202.

odrodzenia nie ukazuje się nigdy w sposób tak wyrazisty jak wówczas, gdy zestawia się go z okresem bezpośrednio go poprzedzającym. W każdym razie obecny opis hiszpańskiego *Złotego Wieku* wyznaczać będzie przywołana właśnie zasada kontrastu.

2. Nowy Świat

Przełom XV i XVI wieku był dla mieszkańców kontynentu europejskiego – a dla Hiszpanów może nawet szczególnie – czasem obfitującym w wydarzenia, których znaczenia nie sposób wprost przecenić. W 1453 roku, wraz z zajęciem Konstantynopola przez Turków, upadło ostatecznie Bizancjum. Rok później Gutenberg uruchomił pierwszą prasę drukarską. W 1474 roku Izabela, obejmując tron Kastylii, zainaugurowała epokę panowania Królów Katolickich, kładąc tym samym podwaliny pod nowoczesne państwo narodowe. Zdobywanie Granady w 1492 roku położyło kres trwającej blisko osiemset lat rekonkwizie Półwyspu Iberyjskiego z rąk muzułmanów. Jeszcze w tym samym roku Krzysztof Kolumb odkrył Amerykę, rozpoczynając z kolei hiszpańską konkwistę⁵⁰. W 1478 roku utworzona została hiszpańska inkwizycja, której zadaniem była dalsza konsolidacja Królestwa w wymiarze religijnym. Temu samemu celowi służyło wygnanie Żydów (1492) oraz Maurów (1502). Nieco później natomiast, bo w 1543 roku, w Norymberdze wydane zostało *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernika, prezentujące teorię heliocentryzmu.

Wspomniane wydarzenia naznaczyły głęboko cały *Złoty Wiek*, wpływając na ówczesną wyobraźnię zbiorową i nastroje społeczne. Towarzyszące im zmiany ekonomiczne i socjalne, zaskoczenie, niepewność, ale też duma i entuzjazm, stanowiły niewątpliwie wstrząs dla późnośredniowiecznej stagnacji i znużenia, katalizując tym samym asymilację renesansowych ideałów. Rozwijane we Włoszech od końca trzynastego wieku, zdawały się doskonale wprost odpowiadać gwałtownie przekształcającej się rzeczywistości – atrakcyjna stała się zwłaszcza prezentowana przez nie wizja człowieka i świata.

W słynnym traktacie Giovanniego Pico della Mirandoli *Oratio de hominis dignitate*, który wyraża kwintesencję renesansowego humanizmu, uwaga skupia się na człowieku i „znakomitości natury ludzkiej”, która dotąd – zdaniem mówcy – nie znalazła jeszcze adekwatnego wyrazu. Autor zastanawia się nad źródłami powszechnie podzielanego przekonania, uznającego człowieka za „wielki cud” i „zwierzę godne podziwu”, któremu położenia zazdroszczą nawet aniołowie. Zdaniem Mirandoli Bóg stworzył człowieka

50 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 18-19.

po to, żeby jeszcze ktoś oprócz Niego samego był w stanie pojąć „rację tak wielkiego dzieła”, jakim było stworzenie świata, „najwznioślejszej świątyni boskości”, „ukochał piękno i zdziwił się jego wspaniałością”. W przeciwieństwie do średniowiecznych autorów Mirandola umieszcza człowieka na zewnątrz hierarchicznie uporządkowanego „łańcucha stworzeń”. Uważa, że skoro nie mógł on otrzymać żadnego właściwego sobie daru – gdyż wszystkie zostały już wcześniej przez Boga rozdzielone – wraz z możliwością wolnego decydowania o sobie, „posiadania tego, co sam wybierze” i „bycia tym, czym chce” (por. Syr 14,15-17), otrzymał je wszystkie naraz. Stwarzając człowieka – „dzieło nieokreślonej postaci” – i umieściwszy go pośrodku świata, Bóg zwraca się do niego, mówiąc:

Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadał i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczany, dzięki swej woli, w której mocy cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz. Umieściłem cię pośrodku świata, byś stamtąd dogodnie zgłębiał to, co jest w świecie. Nie uczyniliśmy ciebie ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, byś sam sobie, niczym wolny i z nadania [w znaczeniu z upoważnienia – przyp. aut.] rzeźbiarz oraz twórca, wyraził swobodnie w formie, którą nad inne przedłożysz. Możesz wyrodzić się w niższe stworzenia, w zwierzęta, możesz zostać odrodzony dzięki postanowieniom twojego umysłu w istotach wyższych i boskich⁵¹.

Tym sposobem człowiek w myśl reprezentowanego przez Mirandolę renesansowego humanizmu powinien czuć się odpowiedzialnym za własny los, którego sam jest kowalem (*homo faber*). Takie rozłożenie akcentów pozwala przełamać wcześniejszy fatalizm i bierność, uwydatniając również od samego początku tak charakterystyczne dla ducha odrodzenia zainteresowanie ideałem cnotliwego życia. Szczytem ludzkich możliwości – w ramach nakreślonego tu obrazu – jest gdy człowiek: „niezadowolony z losu żadnego ze stworzeń zwróci się ku środkowi swej jedności i stanie się jednym duchem z Bogiem”, a „pozostając w samotnej ciemności z Bogiem, który jest ponad wszystkim – przewyższy wszystko” (Orat, s. 41)⁵².

51 G. Pico Della Mirandola i in., *Oratio de hominis dignitate: Mowa o godności człowieka*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010, s. 39.

52 Wyrażenia Mirandoli dotyczące „płynności ludzkiej natury” wydają się nieco niezręczne i z pewnością nie należy rozumieć ich w sensie ontologicznym, ale raczej moralnym. Na-

Mówi nadto renesansowy humanista o znanym już z teologii Pseudo-Dionizego podziale na trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i doskonalącą, którymi – jego zdaniem – podążają cherubiny. Zostają one tu ukazane jako wzór, który ludzie mogą i powinni naśladować. Przy czym – w rozumieniu Mirandoli – oczyszczenie dokonuje się przez filozofię moralną, dialektykę, życie kierowane rozumem, a nie porywami namiętności; oświecenie – przez filozofię przyrody. Całość zostaje wreszcie dopełniona poznaniem rzeczy boskich (por. Orat, s. 51). Widać tu wyraźne dowartościowanie ideału filozofa, zajmującego się filozofią ze względu na umiłowanie mądrości. Warto nadto podkreślić wątek „ukochania piękna świata” i docenienia rzeczywistości stworzonej, swoistego „powrotu do natury”⁵³. Choć najwyższym ideałem nadal pozostaje dla Mirandoli kontemplacja „pozostawiająca rzeczy tego świata”, by „wzlecieć ku siedzibie poza światem” (Orat, s. 47), to jednak, gdy „porwani na szczyty miłości”, zostaniemy już „pouczeni i właściwie przygotowani”, mamy „zstąpić w świat obowiązków czynnego życia” (Orat, s. 49). Świadomość rzeczy ostatecznych nie znika zatem całkowicie z pola widzenia, jednakże uwaga przeniesiona zostaje w znacznej mierze na zaangażowanie w chwilę obecną. Tekst ma niewątpliwie wymowę indywiduali-

tura ludzka jest bowiem określona, a człowiek pozostaje człowiekiem nawet wówczas, gdy postępuje w sposób niegodziwy, nie kierując się rozumem i cnotami, ale niską pożądlivością; podobnie jak pozostaje nim, kiedy jednoczy się z Bogiem. Niemniej, nawet z czysto psychologicznego punktu widzenia, podkreślenie aspektu moralnego, który wiąże się z wolnością i w którym wolność ta się wyraża, aspektu czynnego stawania się, wybierania dla siebie miejsca na skali możliwości – w innym miejscu Mirandola porównuje człowieka do „kameleona” (Orat, s. 41), twierdząc, że może on „stwarzać się i przekształcać” (Orat, s. 45) – dalekie od fatalizmu jedynie zgadzającego się z tym, co zostało uprzednio postanowione, z pewnością mogło budzić zapał i sprzyjać zaangażowanemu działaniu. Jednocześnie nie jest to w żadnym razie ideał ateistyczny – podobnie jak wolność, o której mówi, nie stanowi normy sama dla siebie, ale wiąże się z wezwaniem do „wybierania dobra”, do „dążenia wzwyż”. Skoro, jak powie autor, „będziemy tym, czym być zechcemy”, to „najbardziej powinniśmy troszczyć się o to, by nie powiedziano o nas, że choć cieszyliśmy się łaską, nie zrozumieliśmy tego i staliśmy się podobni tępym zwierzętom i nierozumnym bydłom” (Orat, s. 45; co ciekawe, podobną myśl wyraża również Teresa od Jezusa, posługując się przy tym określeniem zezwierzęcenie [*bestialidad*] por. 1 M 1,2), a „nadużywając wielce pobłażliwej szczodroplitości Ojca, którą okazał, dając nam wolny wybór”, nie zmieniliśmy go „ze zbawczego w zgubny”. „Niech opanuje nasz umysł to święte pragnienie, by nie zadowalać się rzeczami miernymi, ale pożądać najwyższych i osiągać je, natężając wszystkie siły, ponieważ możemy tego dokonać, jeśli chcemy” (Orat, s. 47). Abellán, powołując się na studia Hildebrandta, słusznie zauważył, że postawa człowieka renesansu jest głęboko zakorzeniona w jego religijności, a samo określenie odrodzenie stanowi nawiązanie do ponownych narodzin – człowieka nowego, duchowego. Por. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español: La Edad de Oro*, II, Espasa-Calpe, Madrid 1979, s. 19-20.

⁵³ Tamże, s. 15-16.

styczną, tak charakterystyczną dla humanizmu renesansowego. Nietrudno też przewidzieć, że koncentracja na własnym udoskonaleniu z konieczności musi doprowadzić do nasilenia introspekcji. Styl traktatu obfituje w odniesienia do antycznych tekstów łacińskich, greckich i hebrajskich, co stanowi wyraz postulowanego powrotu do źródeł, popartego studiami w dziedzinie gramatyki, retoryki, etyki, historii i poezji. Mirandola odwołuje się do postaci mitologicznych, starożytnych retorów i filozofów, dając tym samym świadectwo swojej erudycji.

Oratio de hominis dignitate jak w soczewce skupia wszystkie renesansowe dążenia, które zestawione z nastrojami *jesieni średniowiecza* pozwalają wyrobić sobie lepszy pogląd na temat wrażenia, które musiały wywoływać na ówczesnych odbiorcach. Jak trafnie ujmie to Abellán, renesans można zdefiniować, mówiąc o serii *powrotów*, mających na celu duchowe odrodzenie człowieka: powrotu do siebie samego, do początków, do natury – by rozwinąć drzemiące w niej możliwości, wreszcie powrotu do myśli antycznej, dla zaczerpnięcia tam inspiracji⁵⁴. W samej Hiszpanii nie brakowało postaci wielkiego formatu, ukształtowanych w duchu renesansowym, takich jak Nebrija, Luis de León, Luis Vives, bracia Valdés, Leon Hebrajczyk, kardynał Cisneros i inni.

Po nakreśleniu ogólnego ducha idei renesansowej wypada nam jeszcze powiedzieć kilka słów o jej hiszpańskiej egzemplifikacji. Z uwagi na oryginalny pod wieloma względami przebieg odrodzenia w kraju Królów Katolickich niektórzy historycy w ogóle kwestionowali jego istnienie – nawet pomimo oczywistych, materialnych śladów, jakie pozostawił w dziedzinie literatury, architektury i sztuki⁵⁵. Z pewnością należy zdawać sobie sprawę z tego, że hiszpańska kultura renesansowa była zasadniczo produktem dworu królewskiego i arystokracji. W związku z tym miała elitarny charakter i dosyć ograniczony zasięg⁵⁶. Niemniej odkrycie Ameryki z towarzyszącymi mu reperkusjami w wielu sferach życia oraz ukształtowany przez Królów Katolickich – wielkich mecenasów kultury – model monarchii były niewątpliwymi osiągnięciami, stanowiącymi kwintesencję renesansowego ducha.

Swoiście hiszpańskie było z pewnością podejście do wiary, które nie przejawiało się antydogmatyzmem ani negacją – jak bywało to na innych obszarach – lecz zaowocowało doskonałą syntezą ducha późnego średniowiecza z renesansowym. Owa oryginalna synteza wykuwała się na drodze reform – zagadnienia niezwykle istotnego dla myśli odrodzeniowej – po-

⁵⁴ Por. tamże, s. 20.

⁵⁵ Por. tamże, s. 20-23.

⁵⁶ Por. tamże, s. 33.

przez integrowanie z rozeznaniem nowych wartości, jednak bez pochopnego odrzucania zastanych. Dążono raczej do oczyszczenia i ożywienia na nowo form, które sprawdzały się wcześniej, lecz pozostawały w uśpieniu. Być może zasadne byłoby nawet stwierdzenie, że to oryginalne, hiszpańskie podejście do wiary, nie tylko że nie stanowiło zaprzeczenia ducha renesansowego, lecz wprost przeciwnie, jego w najwyższym stopniu uprawnioną i konsekwentną realizację. Wszak, jak okaże się za chwilę, gdy przejdziemy do omawiania zabiegów podejmowanych na rzecz reform kościelnych, w większości inspirowały się one kulturą antyczną w jej wczesnochrześcijańskiej formie, postulując powrót do pierwotnych reguł, wzywając do „poznania siebie”, zabiegania o indywidualne udoskonalenie, do realizowania wysokiego ideału etycznego i do prostoty – co całkowicie zgadza się z duchem renesansowym⁵⁷.

Mówiąc o hiszpańskim renesansie, nie sposób nie wspomnieć – choćby pokrótce – postaci Erazma z Rotterdamu, darzonego na Półwyspie Iberyjskim wielką estymą. Największy wpływ tego wybitnego humanisty przypadał na lata 1516–1559. Jego idee cieszyły się wówczas popularnością w kręgach dworskich, uniwersyteckich, wśród *conversos* oraz hieronimitów. Bliski ruchowi *devotio moderna* oraz Gersonowi Rotterdamczyk krytycznie oceniał teologię scholastyczną i powierzchowny rytualizm, podkreślał natomiast znaczenie *pietas*, wyrażającej się myśleniem, odczuwaniem i działaniem według nauki Chrystusa. Był on ponadto zwolennikiem upowszechniania praktyki czytania Biblii, a także promotorem łączenia z pobożnością pogłębianej formacji intelektualnej (*eruditio*)⁵⁸. Ostatecznie jednak, z uwagi na noszący cechy dualizmu spirytualizm Erazma – z którego wynikała w zasadniczej mierze jego krytyka rytów i ceremonii, postów, procesji, sakramentów oraz kultu świętych – uważanych przezeń za sprawy dzieci i słabych w wierze – *erazmianizm* (na równi z *alumbradyzmem* i *luteranizmem*) stał się przedmiotem zainteresowania inkwizycji⁵⁹.

⁵⁷ Por. tamże, s. 25.

⁵⁸ Por. V. Pastor Julián, *Erasmus, biógrafo de san Jerónimo: «Hieronymi Stridonensis Vita» (1516)*, „Mirabilia Journal” 2020, nr 31 (2020/2), s. 436-438; J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español: La Edad de Oro*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁹ Por. M. Andrés Martín, *La Religiosidad de los Privilegiados: Santa Teresa y el Erasmismo*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983, s. 193.

3. Kryzys

Wcześniej nadmieniliśmy już, że schyłek średniowiecza był czasem głębokiego kryzysu w Kościele. Niewola awiniońska (1309–1377), późniejsza schizma zachodnia (1378–1418), mało budująca postawa kolejnych papieży, symonia, przydzielanie urzędów i beneficjów kościelnych osobom niegodnym – te i podobne zjawiska poważnie nadszarpnęły autorytet Kościoła. Do tego należy jeszcze dodać moralny upadek duchowieństwa, który pod koniec czternastego i przez cały piętnasty wiek przybrał rozmiary skrajne⁶⁰.

W swoim dziele *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* Alfonso de Valdés – hiszpański humanista i urzędnik na dworze Karola I – wyjaśniając udział władcy w incydencie, który przeszedł do historii pod nazwą *Sacco di Roma* (1527), ukazuje ponury obraz funkcjonowania Kurii Papieskiej:

To sprzedawanie urzędów, beneficjów, bulli, odpustów, dyspens, tak bezwstydne, że po prawdzie wydaje się to kpina z wiary chrześcijańskiej, jakby słudzy Kościoła nie mieli innego starania niż tylko wynajdowanie nowych sposobów na wyciąganie pieniędzy⁶¹.

Można oczywiście podnieść w tym miejscu zarzut, że skoro autor był zwolennikiem władcy – jednej ze stron konfliktu – jego relacja pozostaje mało wiarygodna. Jednak niezliczone inne źródła potwierdzają opisany przez niego, smutny stan rzeczy, ubogacając obraz o dalsze szczegóły. Niezaprzecalnie papieństwo znajdowało się w stanie zapaści. Wraz z pontyfikatami Sykstusa IV, Innocentego VIII, Aleksandra VI, Pawła III i Juliusza III Rzym pogrążył się w „niemoralności i światowości”, rozpraszając swoją energię na zaangażowanie polityczne i mecenat, przez co nie tyle zasługiwał na miano stolicy wiary, co, paradoksalnie, jednego z głównych centrów renesansowej kultury⁶². Sytuacja Kościoła na Półwyspie Iberyjskim w początkach panowania Królów Katolickich nie odbiegała znacząco od ogólnych tendencji.

Dominikanin, Pablo de León – kaznodzieja ludowy, przeor w Toro i fundator klasztoru Santo Rosario w Oviedo – w swoim traktacie pastoralnym *Guía del cielo* (1553, Alcalá de Henares)⁶³ dosadnym nieraz językiem piętnuje

⁶⁰ Por. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español: La Edad de Oro*, dz. cyt., s. 36.

⁶¹ A. de Valdés i J.F. Montesinos, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Editora Nacional, Madrid 1975, s. 97.

⁶² Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 29.

⁶³ Dzieło *Guía del cielo*, jakkolwiek wydane dopiero w 1553 roku, zostało jednak napisane znacznie wcześniej, najpewniej około roku 1520. Swój praktyczny komentarz do *Secunda secundae* św. Tomasza autor wzbogaca własnymi obserwacjami, zdobytymi w przeciągu wielu lat kaznodziejskiej posługi. Traktat adresowany był do duchownych, mając stanowić pomoc w formacji przyszłych kaznodziejów. Tym sposobem Pablo de León może

zło obecne w Kościele. Jego pochodzące z pierwszej ręki świadectwo warto tu będzie choć krótko przywołać, stanowi ono bowiem nie tylko suche wyliczenie bolączek ówczesnego Kościoła, ale pobrzmiewa w nim jeszcze echo pełnej reformatorskiego zapału atmosfery tamtych czasów.

Biskupów zaniedbujących swoje obowiązki porównuje dominikanin do wizerunków pogańskich bogów, przedstawianych zwykle z różnorodnymi atrybutami, symbolizującymi ich zaangażowanie – czy to w wojnę, czy w naukę, czy w wymierzanie sprawiedliwości. Jak zauważa, wystawieni przy publicznych drogach, nie robili jednak owi bogowie żadnej z tych rzeczy, dla których wyposażono ich w te przedmioty, ale jedynie odbierali pokłony i przyjmowali wyrazy szacunku od mijających ich przechodniów. Podobnie, mówi kaznodzieja, owi prałaci, choć wyposażeni w mitrę, pastorał i książki, nie oddają się żadnej z czynności, których te przedmioty są symbolami i dla których je otrzymali: nie głoszą, nie karcą, nie nauczają. Zadowolają się jedynie odbieraniem honorów, a wyłącznym ich celem jest bogactwo i światowa cześć (*honra del mundo*). Rozwijając dalej swoje porównanie, autor dodaje, że na takich posągach siadają nieraz ptaki, brudząc je swoimi odchodami, zarówno głowę, jak i atrybuty. Podobnie tego pokroju prałaci, pozbawieni autorytetu wśród swoich podwładnych, stają się często przedmiotem kpin i lekceważenia, z niepowetowaną szkodą dla urzędu, który pełnią⁶⁴.

Omawiając plagę symonii, piętnuje nasz autor praktykę nadawania urzędów czy beneficjów w akcie wdzięczności za służbę – bądź to u biskupów, bądź u członków rodzin wpływowych Rzymian, bez zwracania uwagi na wiedzę i obyczaje takich kandydatów. Tym sposobem „tylko cudem ktoś wchodzi w ich posiadanie ze względu na wykształcenie bądź dobre życie”. A skoro jakaś osoba obejmuje beneficja, kierując się żądzą zysku – jak zauważa kaznodzieja – myśli później jedynie o pieniądzu i pomnażaniu dochodu, ze szkodą dla duszpasterstwa. Podobnie gdy ktoś obejmuje je w formie zapłaty za swoją służbę, nieraz tak niską jak opróżnianie nocników bądź „wypasanie biskupiego muła”, zabiega później jedynie o to, żeby to jemu służyło i jego honorowano, szukając przez to kompensacji za wcześniejsze poniżenie i utraconą cześć. „Stają się tacy wrogami zakonników, klasztorów, kazań. Spowiadają się raz do roku, komunikują raz do roku, nie modlą się w chórze, nie odprawiają Mszy św. Cały czas spędzają na zabawach, na karmieniu mulicy, szerszej niż drzwi kościoła, hartach, trosce o jastrzębie,

pozwoić sobie na znaczną swobodę w opisywaniu realiów epoki, co czyni jego dzieło niezwykle wartościowym źródłem wiedzy na ich temat.

64 Por. P. de León, V. Beltrán de Herida, *Guía del cielo [estudio preliminar y edición de Vicente Beltrán de Heredia]*, Salamanca 1963, s. 273-274.

kochanki, i tak postępują aż do czasu, gdy zabiera ich śmierć. Dlatego boją się jak ognia dobrego kaznodziei. Takich jest pełna święta matka Kościół”⁶⁵.

Pablo de León nie szczędzi gorzkich słów także tym, którzy udają się do Rzymu w celu zdobycia kościelnych godności, i wracają stamtąd jako biskupi, kanonicy, archidiaconi, a „których pełno jest w całej Hiszpanii i w kościołach katedralnych”. „Ubrani w jedwab, pełni honoru, służących i pieniędzy; a nie ma w nich więcej cnoty i nauki, niż w jakimś prostaku. Tacy rządzą Kościołem Boga, tacy rozkazują”⁶⁶. „Zaledwie zobaczy się jakiś kościół katedralny czy kolegiatę – oburza się dominikanin – gdzie wszyscy po większej części nie żyliby w konkubinacie, z licznym potomstwem”. Kaznodzieja wykorzystuje okazję, by ostrze krytyki skierować w stronę Kościoła w Rzymie:

Całe to przekłete zło przychodzi stamtąd, skąd powinna przychodzić doskonałość, to jest z Rzymu. Stamtąd przychodzi wszelka niegodziwość. A jak kościoły katedralne powinny być lustrami dla diecezjalnego kleru, tak by mógł on brać stamtąd przykłady doskonałości, tak Rzym powinien być lustrem dla całego świata i duchowni powinni się tam udawać nie po beneficja, ale by uczyć się doskonałości, na wzór tych, którzy po różnych szkołach i studiach udają się na uniwersytet, by się jeszcze udoskonalić. Jednak z powodu naszych grzechów w Rzymie jest przepaść tego zła i wielu podobnych. I jako że większość duchownych z kościołów katedralnych udaje się do Rzymu, niemal wszyscy, gdy wracają, przynoszą ze sobą tę zarazę, i nie opuszczają ich aż do śmierci, i tym sposobem od starszych zarażają się młodszy, i tak wszystko się zatracza w Kościele Bożym⁶⁷.

Autor ubolewa nad nieczystością, która jest powszechną wadą nie tylko wśród duchownych, ale także wśród osób zakonnych. Jest on przekonany, że upadek obyczajów w całym społeczeństwie ma swoje źródło w postawie duszpasterzy. Świeccy, widząc bowiem grzechy duchownych, które ci lekceważą – a często nawet bezwstydnie usprawiedliwiają – zaczynają sądzić, że również ich własne pozbawione są znaczenia.

Poza usterkami w dziedzinie moralnej krytyka Pabla de León, jak mogliśmy się przekonać, dotyka również problemu powszechnej niemal ignorancji i braku często nawet elementarnej wykształcenia wśród duchownych. O tym nagminnym zjawisku wybitny badacz hiszpańskiego *Złotego Wieku* napisze:

⁶⁵ Tamże, s. 380-382.

⁶⁶ Tamże, s. 273-274, 487-488.

⁶⁷ Tamże, s. 554-555.

W XV wieku nikt nie przejmował się daniem formacji teologicznej – zwłaszcza prostemu kapłanowi – ani temu, którego zadaniem była troska o dusze. Warunki stawiane kandydatom na duszpasterzy były wówczas minimalne. Często nie wymagano od nich nawet zdania egzaminu przed święceniami: umieć czytać i znać wymowę łacińską, wiedzieć, ile jest sakramentów, znać ich materię i formę, rozróżniać rodzaje grzechów i rozpoznawać te, które są zarezerwowane, potrafić nakładać zbawczą pokutę, znać podstawy wiary⁶⁸.

Nietrudno się domyślić, że stan taki odbijał się negatywnie na całym ludzie chrześcijańskim. Inny ówczesny moralista, biskup Pedro Ximénez de Próxano (†1495), autor niezwykle poczytnego w epoce Królów Katolickich dzieła *Lucero de la vida cristiana* (1493, Salamanca, wielokrotnie później wznawiane), w następujących słowach nakreślił obraz typowego braku kultury religijnej wśród świeckich katolików: „nie uczą swoich dzieci i rodzin ani nie mają pamięci, ani żadnej troski, ani nie wiedzą, czy są chrześcijanami i po co, ani nie znają tego, w co powinni wierzyć”⁶⁹.

Wśród najczęstszych słabości życia zakonnego, poza wspomnianymi już wyżej niedociągnięciami w zakresie ślubu czystości, wymienić należy nadto: nieprzestrzeganie klauzury, częste przebywanie zakonników na dworze królewskim bądź w domach szlachty, włóczęgostwo, życie w przepychu, rytualizm oraz brak prostoty. Otrzymywane bez większego trudu z Rzymu złagodzenia reguł i wyjątki, z czasem doprowadziły do znacznego obniżenia ideału życia zakonnego⁷⁰.

4. Reformy kościelne Królów Katolickich

Równoległe z potęgowaniem się kryzysu już od czternastego wieku w Kościele narasta pragnienie gruntownej reformy *w głowie i członkach*. Jak wiadomo, opór niektórych kręgów kościelnych, inercja, brak właściwego zrozumienia dla powagi sytuacji i wiele innych czynników doprowadziły ostatecznie do tego, że ludzie żyjący w szesnastym wieku stali się świadkami odłączania się od jedności z Rzymem rozległych obszarów, co na płaszczyźnie politycznej skutkowało wojnami religijnymi, przetaczającymi się w tym czasie przez kontynent europejski⁷¹.

68 M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI vol. I*, [La Editorial Católica], Madrid 1976, s. 182.

69 Lucerno de la vida cristiana, Burgos 1495, Prólogo, folio IIv. cyt. za: D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 227.

70 Por. tamże, s. 197.

71 Por. tamże, s. 29.

Łatwo zauważyć, że na tym tle Hiszpania prezentuje się odmiennie. Źródeł takiego stanu rzeczy należy doszukiwać się w działaniach podjętych już znacznie wcześniej przez Królów Katolickich⁷² – Izabelę I Kastylijską (†1504) i Ferdynanda II Aragońskiego (†1516)⁷³. Rozumiejąc pierwszorzędną rolę, jaką w konsolidowaniu ich młodego wciąż państwa mógł odegrać jedynie Kościół, monarchowie pragnęli umocnić jego pozycję i autorytet. Dla powodzenia tego przedsięwzięcia koniecznym było jednak uprzednie usunięcie najpoważniejszych zaniedbań i nadużyć. Dając skuteczny impuls do szeregu reform, tak w zakresie struktur, jak i życia kościelnego, zdołali oni lokalnie skorygować wiele nieprawidłowości, przeciwko którym miał wystąpić niebawem Luter. Klimat reformy, oddziałujący na wszystkie stany ówczesnego społeczeństwa, jest jednym z najistotniejszych uwarunkowań historycznych, kształtujących duchowość szesnastowiecznej Hiszpanii⁷⁴. Tarsicio de Azcona – wyrażając powszechne wśród historyków przekonanie – powie: „wiek XVI, z jego ascetyzmem, z jego eksplozją mistyki, z jego teologią i z jego ekspansją misyjną, w zarodku zawiera się w reformie Ferdynanda i Izabeli”⁷⁵. Ponieważ hiszpańskie reformy tego okresu wraz z ich duchowością stanowią bezpośredni kontekst życia i działalności pisarskiej Osuny, będziemy jeszcze mówić o nich szczegółowo w kolejnym rozdziale. Obecnie przyjrzymy się jedynie niektórym ich aspektom praktycznym.

Z przyczyn oczywistych Królowie Katoliccy nie mogli wpływać na działanie instytucji kościelnych bezpośrednio. Jednakże, dysponując szeregiem przywilejów, które skrupulatnie wykorzystywali, byli w stanie skutecznie przeprowadzać swoje reformatorskie zamierzenia. Pośród narzędzi, którymi monarchowie posługiwali się najczęściej, w pierwszej kolejności wymienić należy *patronato regio* – czyli przywilej nadany przez papieża w uznaniu zasług Ferdynanda i Izabeli w dziele rekonkwisty oraz wysiłków podejmowanych na rzecz ewangelizacji Nowego Świata – który dawał im możliwość zgłaszania kandydatów na biskupów i opatów. Dalej *exequatur regium*, czyli konieczność zatwierdzania przez królów wszelkiej pochodzącej z zewnątrz władzy, nie wykluczając kościelnej, co stanowiło warunek, by dany urząd

72 Tytuł ten został im nadany przez papieża w 1494 roku. Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, Ed. Crítica, Barcelona 1989, s. 324.

73 Właściwie reformy te, zwłaszcza w Kastylii, zaczęły się intensyfikować już od czasów Jana I (1379–1390). Po Królach Katolickich kontynuował je w powolnym tempie Karol V (1516–1556) i wreszcie na sposób bardziej zdecydowany Filip II (1556–1598). Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2003, s. 19–20.

74 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 32, 35.

75 Por. T. de Azcona, *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964, s. 622.

w ogóle mógł być na terenie Hiszpanii sprawowany. Kolejnym bardzo skutecznym narzędziem wywierania przez monarchów wpływu na Kościół okazała się nowo powstała instytucja stałego nuncjusza papieskiego⁷⁶, pozwalająca im pozostawać w bezpośrednim kontakcie ze Stolicą Apostolską, z pominięciem lokalnych struktur kościelnych. Pierwszym takim nuncjuszem został Francisco des Prats, który objął swój urząd w 1492 roku. Wreszcie hiszpańska inkwizycja, o której jeszcze za chwilę osobno powiemy⁷⁷.

Rozumiejac, że wszelka skuteczna reforma powinna dokonywać się *w głowie i członkach (in capite et membris)*, Królowie Katoliccy na początek zajęli się episkopatem. Wykorzystując wpływ na obsadę stolic biskupich (*patronato regio*), postarali się o to, żeby na urząd zgłaszani byli jedynie kandydaci spełniający łącznie trzy warunki. Po pierwsze, musieli być oni rodowitymi Hiszpanami (*naturales de estos reinos*), co miało zapobiec pladze częstej nieobecności biskupów w ich diecezjach oraz – co bardziej prozaiczne – zagranicznym transferom pieniężnym. Sama nieobecność biskupów w diecezjach była problemem na tyle powszechnym i palącym, że stała się wkrótce jednym z tematów obrad Soboru Trydenckiego⁷⁸.

Po wtóre, od kandydatów do objęcia stolic biskupich Królowie Katoliccy oczekiwali integralności moralnej. Mieli oni być „uczciwi i obdarzeni cnotą” (*honestos y virtuosos*), tak by mogli stanowić wzór dla duchownych, zakonników i świeckich w swoich diecezjach, nie stając się dla nikogo przyczyną zgorszenia. Wreszcie poszukiwano kandydatów z klasy średniej i uczonych (*de clase media y letrados*). Uzasadnieniem kryterium klasowego było zwyczajne, życiowe doświadczenie. Można bowiem tylko z trudem podporządkowywali się, nadto niezwykle często przejawiali tendencję do kierowania się bardziej swoimi partykularnymi interesami niż dobrem Kościoła. Ferdynand i Izabela starali się również, żeby ich kandydaci byli teologami z formacją uniwersytecką, najlepiej kształconymi w Salamance (*Colegio Mayor San*

76 Powstała na bazie karolińskich *missi dominici*, których misja była jednak, w przeciwieństwie do misji nuncjusza, ograniczona w czasie.

77 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 32-35.

78 „Skoro dziś jest wielu takich (nad czym należy ciężko ubolewać), którzy niepomni nawet na własne zbawienie przedkładają sprawy ziemskie nad niebieskie, a ludzkie nad Boże, krążą po różnych dworach i (porzuciwszy owczarnię i zaniedbawszy troskę o powierzone sobie owce) zajmują się zabiegami dotyczącymi spraw doczesnych. Dlatego święty sobór uznał, że należy odnowić dawne kanony, ogłoszone przeciwko naruszającym obowiązek rezydowania (a które z powodu niegodziwości czasów i ludzi niemalże odeszły w zapomnienie”. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych, tom IV (1511-1870)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, Sesja 6, II, s. 321.

Bartolomé), Alcalá de Henares (*Colegio de San Isidoro*), Bolonii czy Paryżu⁷⁹. W tym ostatnim kryterium zaznacza się niewątpliwie wpływ ideałów renesansowych, tak żywych na dworze królewskim, jak i świadomość poważnych braków w zakresie edukacji duchowieństwa oraz ich konsekwencji, na co zwracaliśmy uwagę już wcześniej. Stąd monarchowie energicznie zabiegali również o reformę studiów kościelnych⁸⁰ i tworzenie nowych ośrodków nauczania teologii – zarówno fakultetów, jak i mniejszych oraz większych kolegiów. Zdaniem Andrésa Martína ten intelektualny wymiar ich reform, opierających się na harmonijnym połączeniu humanizmu i teologii, zasługuje na szczególne podkreślenie⁸¹.

Postacią niemniej niż Królowie Katoliccy ważną dla hiszpańskiej reformy kościelnej był bez wątpienia kardynał Gonzalo Jiménez de Cisneros, będący uosobieniem ideału biskupa według myśli monarchów. Właściwie nie ma chyba żadnej sfery kościelnego życia w Hiszpanii z przełomu XV i XVI wieku, która nie zostałaby głęboko naznaczona wpływem wielkiego kardynała, stąd mówi się nieraz o *zasiewie Cisnerosa*, który owocował przez cały *Złoty Wiek*⁸², stając u źródeł swoistej „mistycznej eksplozji”, w gronie protagonistów której znajdują się Francisco de Osuna, a później również Teresa od Jezusa.

Jego działalność w kontekście naszej pracy jest szczególnie istotna przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, odpowiada Cisneros w największym stopniu za ostateczny kształt, jaki przybrały reformy obserwanckie w ramach hiszpańskiej gałęzi zakonu franciszkańskiego, do którego wstąpił Francisco de Osuna. Po drugie, miał on decydujący wpływ na program i charakter kształcenia na Uniwersytecie w Alcalá de Henares, na który uczęszczał prawdopodobnie nasz franciszkański autor. Dzięki zaangażowaniu Cisnerosa uniwersytet ten stał się prędko jednym z czołowych ośrodków formacji intelektualnej w Hiszpanii. Wreszcie, inicjując czy obejmując swoim patronatem liczne wydania drukiem dzieł religijnych w tłumaczeniu na kastylijski, kardynał wpłynął w dużej mierze na kształt pierwotnego rynku książki drukowanej w tym segmencie, który stanowił tło działalności literackiej Osuny.

79 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 36-37; C. Prieto García, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, dz. cyt., s. 163-166.

80 W latach siedemdziesiątych piętnastego wieku studia w Salamance reformował Pedro Martínez de Osma. W kontekście reform uniwersyteckich wspomnieć należy jeszcze biskupa Palencii i Sevilii, Diega de Dezę oraz, rzecz jasna, kardynała Cisnerosa.

81 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, 1975, s. 6-7.

82 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 47.

Gonzalo Jiménez de Cisneros przyszedł na świat przypuszczalnie w roku 1436 w Torrelaguna nieopodal Madrytu, w średnio zamożnej rodzinie hidalgów o pewnym, baskijskim rodowodzie, zajmującej się drobnym kupiectwem i wynajmowaniem pokoi podróżnym. Jego kuzynem był późniejszy opat benedyktyński García de Cisneros, postać niezwykle istotna dla renesansowej duchowości hiszpańskiej, o którym przyjdzie nam jeszcze powiedzieć.

W latach 1450–1460 odnajdziemy przyszłego kardynała na studiach prawniczych w Salamance. Krótco po powrocie do rodzinnej Torrelaguny w 1460 roku wszczął w Rzymie proces przeciwko archiprezbiterowi z Ucedy, Garcíi de Guazie, który w wyniku postępowania został odwołany ze swojego stanowiska, a jego funkcja – wraz z przynależącym do niej beneficjum – przypadła Cisnerosowi. Tym sposobem naraził się jednak arcybiskupowi Carrillo, który wtrącił go nawet na kilka miesięcy do więzienia. Ostatecznie Gonzalo osiadł w Sigüenza, gdzie swoim protektorem otoczył go kardynał Pedro González de Mendoza. Wkrótce potem został mianowany wikariuszem generalnym diecezji.

Pobyt w mieście, obfitujący w nowe doświadczenia i sukcesy, trwał do roku 1484, kiedy to Gonzalo porzucił nagle swoje dotychczasowe, dostatnie życie, a wraz z nim dawne imię, by stać się Franciszkiem, pustelnikiem w ustronnym klasztorze La Salceda, kolebce surowej reformy Pedra de Vilacreces. Na samotnej modlitwie spędził tam blisko dziesięć lat. W tym czasie z polecenia władz zakonu pełnił obowiązki gwardiana i przełożonego klasztoru, by ostatecznie w roku 1494 objąć urząd prowincjała franciszkanów w Kastylii.

Przez wszystkie te lata kardynał Mendoza zachowywał pamięć o Cisnerosie. To za jego sprawą został on mianowany na spowiednika królowej Izabeli (1492). Tak rozpoczęła się jego droga ku „zawrotnym szczytom”, zwieńczona bullą Aleksandra VI (20 lutego 1495 roku), którą papież – na osobistą prośbę Izabeli Katolickiej – mianował go arcybiskupem Toledo i prymasem Hiszpanii. Po pokonaniu ponad dwuletniego oporu toledańskich kanoników, sprzeciwiających się jego nominacji, przybył do diecezji we wrześniu 1497 roku⁸³.

W kolejnych latach Cisneros dał się poznać jako świątobliwy biskup, energiczny reformator, sprawny administrator, wytrawny polityk, a przy tym światły humanista. Pablo Maroto w sposób nieomal poetycki scharakteryzuje postać kardynała: „człowiek żelaznej woli, inspirator i realizator

83 Por. Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*, 2018.

wielkich projektów, marzący o utopiach i podbojach niemożliwych do zrealizowania (...) protektor świątobliwych beatek (*beatas*) i mniszek, kobiet obdarzonych doświadczeniami mistycznymi, dający łatwo wiarę wizjonerkom i siewcom mesjanizmu”, w którym franciszkańskie ubóstwo i „prostota wierzącego chrześcijanina, który uznaje i poświadcza istnienie Ducha Świętego, działającego w historii” skrywały się pod kardynalską purpurą⁸⁴.

Dnia 17 maja 1507 roku Cisneros otrzymał od papieża Juliusza II nominację kardynalską, a 5 czerwca mianowano go Inkwizytorem Generalnym Królestwa Kastylii w miejsce Diega de Dezy, arcybiskupa Sewilli. Dwa lata później kardynał stanął też na czele zbrojnej wyprawy na Oran, zakończonej powodzeniem.

Cisneros dwukrotnie pełnił funkcję regenta, po raz ostatni w roku 1516, gdy oczekiwano na przybycie Karola I. Statek przewożący króla dobił do wybrzeży Hiszpanii we wrześniu 1517 roku, jednak kardynał nie zdążył już osobiście spotkać się z nowym monarchą. Cisneros zmarł o świcie 8 listopada 1517 roku.

Do najważniejszych osiągnięć kardynała zaliczyć należy ufundowanie i erygowanie w 1499 roku w Alcalá de Henares – na bazie istniejącego w tym miejscu od końca trzynastego wieku *Studium Generale* – uniwersytetu. O jego powołaniu Cisneros zaczął myśleć już w pierwszych miesiącach po swojej biskupiej nominacji i do końca życia pozostawał to projekt szczególnie bliski jego sercu. Miała to być uczelnia nowego typu, inspirowana ideałami humanistycznymi i dobrze uposażona, gdzie profesorowie – przynajmniej za życia kardynała – cieszyli się wolnością wygłaszania dowolnych poglądów. Swoją uniwersytet Cisneros tworzył przede wszystkim z myślą o odnowie studiów teologicznych, które miały służyć formacji duchowieństwa⁸⁵. Teologia wykładana w uniwersyteckim Kolegium Świętego Ildefonsa cechowała się typowo renesansowym, biblijno-patrystycznym nachyleniem. Opierano się na autorytecie św. Tomasza, jednocześnie zapoznając studentów z poglądami Dunska Szkota i Williama Ockhama⁸⁶. Przy uniwersytecie działała także oficyna wydawnicza, która w 1522 roku wydała przygotowywaną tam

⁸⁴ Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 250.

⁸⁵ Prieto García zwraca uwagę na liczbową nadreprezentację prawników w kręgach absolwentów hiszpańskich uniwersytetów, których było często więcej niż absolwentów wszystkich innych fakultetów razem wziętych. Taki stan rzeczy wynikał z motywacji zarówno finansowych, jak i ambicjonalnych, gdyż studia prawnicze dawały najlepsze perspektywy społecznego awansu, a praca w zawodzie prawnika była dobrze płatna.

⁸⁶ Por. C. Prieto García, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, dz. cyt., s. 165-166, 171-172; D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 42-43.

od roku 1502, sześciotomową *Poliglotę compluteńską* (*Biblia polígloa, Biblia complutense*).

O zaangażowaniu kardynała Cisnerosa w popularyzację literatury religijnej będzie jeszcze mowa, dlatego tutaj jedynie krótko o nim wspominamy. Podobnie jak o jego zakończonej pełnym powodzeniem reformie własnego zakonu na terenie Królestwa Kastylii, którą można uznać za najważniejszą, najbardziej kompleksową, może nawet paradygmatyczną względem reform podejmowanych później w innych rodzinach zakonnych. Była to również reforma ciesząca się największym społecznym oddziaływaniem, z uwagi na rozpowszechnienie jej ideałów za sprawą franciszkańskiego kaznodziejstwa⁸⁷.

Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do Królów Katolickich, by powiedzieć nieco więcej o zabiegach, które podejmowali oni w dziedzinie reform zakonnych. To bowiem za panowania Ferdynanda i Izabeli ów pierwotny ruch odnowy (*obserwancje*) osiągnął swoje apogeum. Jego cechami charakterystycznymi były: „zdolność asymilacji, troska o zachowanie przeszłości, zaskakujące spojrzenie w przyszłość [i] niewyczerpana witalność”⁸⁸.

Królowie Katoliccy bardziej zdecydowaną aktywność na tym polu zaczęli przejawiać po roku 1485. Deklarowanym motywem zaangażowania była dla nich odpowiedzialność, jaką we własnym przekonaniu ponosili w tym względzie przed Bogiem⁸⁹. Swoje spojrzenie Ferdynand i Izabela skierowali w pierwszej kolejności na tereny Galicji, ze względu na szczególnie opłakany stan tamtejszych klasztorów. Monarchowie zwrócili się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o przyznanie koniecznych do prowadzenia reformy uprawnień, które zostały udzielone na ręce biskupów diecezji Ávila, Kor-

⁸⁷ Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 207.

⁸⁸ M. Andrés Martín, *Los místicos de la edad de oro en España y América: Antología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, s. 13; D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 220.

⁸⁹ „Ponieważ w naszych królestwach jest wiele klasztorów i domów zakonnych, tak mężczyzn jak i kobiet, wielce rozluźnionych i nieuporządkowanych w swoim sposobie życia i w sposobie zarządzania samymi tymi domami i dobrami duchowymi i doczesnymi, z czego bierze początek wiele skandali i niestosownych rozluźnień i rzeczy dających zły przykład, z którego to powodu służba naszemu Panu doznaje wielkich braków, o co można nas obwinić i co wielce nam ciąży” / „Porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos y desordenados en su vivir e en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos e inconvenientes de disoluciones e cosas de mal ejemplo..., de que nuestro Señor es muy deservido, e a nos se podría imputar e dar asaz cargo”. J. García Oro, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto „Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid 1969.

doby, Segowii i Leónu pod koniec 1487 roku bullą *Quanta in Dei ecclesia*⁹⁰. Wyznaczając kierunki odnowy, wzorowali się na istniejących już wówczas, ściślejszych klasztorach, a bezpośredni nadzór nad przedsięwzięciem zlecieli Hernandowi de Talaverze i kardynałowi Cisnerosowi⁹¹.

Niewątpliwym sukcesem zakończyła się wspierana przez Ferdynanda i Izabelę reforma benedyktyńska i franciszkańska. Królowie Katoliccy nie mieli już jednak takiego powodzenia z zakonem cystersów. Umiarkowane rezultaty osiągnęli również w zakonie dominikańskim i u augustianów⁹².

Jeśli mamy w pamięci formalizm, rytualizm i przerost formy nad treścią, o których mówiliśmy w kontekście *jesieni średniowiecza*, tutaj w dużej części zostały one przewyciężone, tak że duch tych reform pozostaje w wyraźnym kontraście do życia religijnego poprzedzającego okresu. Z czasem ruch, któremu decydujący impuls nadali Królowie Katoliccy, rozszerzył się na wszystkie stany w Kościele – nie wyłączając świeckich – budząc wśród wielu poruszenie i entuzjizm⁹³.

90 Por. C. Prieto García, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, dz. cyt., s. 162-163.

91 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 6.

92 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 38; Ocena roli, jaką monarchia, a zwłaszcza Królowie Katoliccy odegrali w dziele reform, pozostaje však niejednoznaczna. Z pewnością brakowało im nieraz wyczucia, mieli nadto tendencję do koncentrowania się na korygowaniu zewnętrznych nadużyć (zaprowadzanie życia wspólnego, ścisła klauzura, przestrzeganie milczenia, kontrola odwiedzin spoza klasztoru, nadzór rachunkowy), nie poświęcając większej wagi wewnętrznym ich przyczynom, takim jak brak pogłębionego życia duchowego czy też przyjmowanie do klasztorów osób bez powołania, podyktowane uwarunkowaniami społecznymi. Por. tamże, s. 198. Arbitralność i peryferyczność tych odgórných wysiłków mogła nieraz wzmacniać opór i resentment zakonników, reformowanych do pewnego stopnia wbrew własnej woli. Z drugiej jednak strony trudno odmówić monarchom słusznej intencji, skoro egzekwowali jedynie to, do czego zobowiązane były osoby podejmujące życie zakonne. Jednocześnie nie należy chyba całkiem nie doceniać wpływu, jaki praktykowanie pewnej zewnętrznej dyscypliny może wywierać na wewnętrzne nastawienie człowieka, o czym przekonuje nieraz współczesna psychologia. Nawet jeśli te zewnętrzne struktury nie zastąpią w oczywisty sposób autentycznej duchowości i same z siebie pozostają niewystarczające, niemniej mogą stwarzać okoliczności sprzyjające jej rozbudzeniu – zwłaszcza że „zaczyn” czy też „nowe wino” tej wewnętrznej odnowy były już wówczas obecne.

93 Maroto mówi nawet o pewnej dostrzegalnej egzaltacji religijnej, kiedy „wszyscy zdumiewali się i dawali porwać jakimkolwiek nadzwyczajnemu przejawowi religijnej natury, cudom prawdziwym bądź domniemanym, wydarzeniom spektakularnym, zwłaszcza nadzwyczajnym fenomenom mistycznym, jak wizje, mowy wewnętrzne, ekstazy, prośnięcia itd., nie poddając ich pod osąd rozumu. Może za wyjątkiem niektórych uprzywilejowanych intelektualistów, którzy odnosili do nich światło reguły, określone przez mądrych teologów i ludzi uduchowionych żyjących w średniowieczu”. Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 252.

5. Hiszpańska inkwizycja i *conversos*

Na koniec tego krótkiego omówienia nie może zabraknąć choć krótkiej wzmianki o hiszpańskiej inkwizycji, której działalność stanowi trwały i znaczący czynnik, w wyraźny sposób kształtujący klimat duchowy epoki. Dekret o jej ustanowieniu wydali Królowie Katoliccy 27 września 1480 roku. Początkowo trybunał miał za zadanie wyszukiwanie i skazywanie konwertytów z judaizmu (*judeoconversos*), którzy potajemnie praktykowali swoją dawną religię.

Wcześniej, w latach 1391 i 1412 miały w Hiszpanii miejsce masowe konwersje Żydów, którzy przyjmowali chrzest w wyniku narzucanych im ograniczeń i prześladowań⁹⁴. W efekcie wykształci się w Hiszpanii nowa klasa społeczna, którą określano mianem „nowych chrześcijan” (*cristianos nuevos*). Z czasem między nowymi i starymi chrześcijanami (*cristianos viejos*) zaczęło dochodzić do napięć na tle ekonomicznym⁹⁵. Od początku XV wieku różne środowiska oraz wspólnoty zaczęły wydawać „statuty czystości krwi” (*estatutos de limpieza de sangre*), na mocy których ograniczano dostęp „nowych chrześcijan” do niektórych urzędów, poddając ich społecznej infamii. Zjawisko to z czasem będzie się nasilać, wywołując strach już nawet przed samym podejrzeniem o przynależność do „nowych chrześcijan”, które mogło „zrujnować dobrą reputację rodziny, zhańbić ją, zepchnąć do kategorii pariasów, jaką w przekonaniu opinii (...) [stanowiła] klasa społeczna *conversos*”⁹⁶. Choć duża część nawróceń była zapewne szczera, niemniej zdarzali się *conversos*, którzy nadal praktykowali w ukryciu swoją dawną religię⁹⁷.

Jak już wiemy, Królom Katolickim zależało na unifikacji państwa pod sztandarem jednej wiary i jednego Kościoła, stąd istnienie jakichkolwiek prądów heterodoksyjnych na terenie ich królestw było z góry wykluczone. Początkowo wyznawanie judaizmu nie było formalnie zakazane. Sytuacja zmieniła się radykalnie w roku 1492, kiedy monarchowie, ulegając naciskom, wydali dekret zmuszający Żydów do przyjęcia chrztu św. bądź opuszczenia terenu Hiszpanii. Wedle współczesnych szacunków połączone królestwa opuściło z tego powodu od 50000 do 200000 osób, a wydarzenie to

⁹⁴ Por. M. Defourneaux, *Życie codzienne w Hiszpanii w Wieku Złotym*, PIW, Warszawa 1968, s. 29.

⁹⁵ C. Prieto García, *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, dz. cyt., s. 123-124.

⁹⁶ Por. M. Defourneaux, *Życie codzienne w Hiszpanii w Wieku Złotym*, dz. cyt., s. 31; T. Egido López, *Ambiente histórico*, wyd. 2, [w:] *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, red. A. Barrientos, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, s. 75-76.

⁹⁷ Por. M. Defourneaux, *Życie codzienne w Hiszpanii w Wieku Złotym*, dz. cyt., s. 29.

miało liczne konsekwencje polityczne, ekonomiczne i kulturalne⁹⁸. Pomimo podjęcia tego zdecydowanego kroku monarchowie katoliccy osiągnęli stawiane sobie cele zaledwie połowicznie, gdyż pewna część spośród zmuszonych do nawrócenia Żydów zasilila z czasem szeregi grup dysydenckich, zabiegających o destabilizację państwa: *alumbrados*⁹⁹, erazmianistów, wreszcie protestantów¹⁰⁰.

Hiszpańska inkwizycja została uprawomocniona bullą Sykstusa IV *Exigit sincerae devotionis* z 1478 roku, a pierwszy trybunał utworzono w Sewilli dwa lata później. W szczytowym okresie swojej aktywności inkwizycja przyjęła charakter jednej z Rad Państwa ze stolicą w Madrycie (*Suprema y General Inquisición*). Wielki Inkwizytor był mianowany przez królów i zatwierdzany przez papieża. Poza nieszczerymi konwertytami inkwizycja zajmowała się również wyszukiwaniem, sądzeniem i skazywaniem heretyków, fałszywych mistyków (*alumbrados, dejados*), protestantów, wreszcie wszystkich, którzy naruszali porządek publiczny niemoralnym zachowaniem. Największą surowość okazywano heretykom, łagodnie natomiast osądzano wykroczenia natury moralnej, które nie wywoływały poważnego skandalu.

Działalność trybunałów inkwizycyjnych przypominała działanie sądów świeckich. Procesy były przewlekłe, a od wyroku nie przysługiwało odwołanie. Wyroki odczytywano podczas *Auto de fe*, wraz z aktem oskarżenia i wymiarem kary. Zgodnie z wiarygodnymi szacunkami historyków na najwyższy wymiar kary inkwizycja skazała łącznie nie więcej niż 3000 osób. Niemniej działalności urzędu towarzyszyła atmosfera strachu, ponieważ każdy mógł stać się przedmiotem inkwizycyjnego dochodzenia nawet na skutek anonimowego donosu¹⁰¹.

Dalszym kontekstem życia Francisca de Osuny i Teresy od Jezusa były omówione tu, głębokie przemiany społeczno-kulturowe hiszpańskiego *Złotego Wieku*, będącego czasem wielkich odkryć geograficznych i śmiałych przed-

98 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 24-27.

99 Określenie *alumbrados* pojawia się po raz pierwszy w liście Antonia de Pastrany do kardynała Cisnerosa w 1512 roku. W epoce Królów Katolickich ruch ten dopiero się kształtował, a szczytowy okres rozwoju osiągnął za panowania Karola I. Zapoczątkowała go najprawdopodobniej tercjarka franciszkańska Isabel de la Cruz w Alcarria w latach 1510-1512. Niedługo potem dołączyła do niej grupa franciszkanów z różnych klasztorów. Wśród nich znajdował się przyjaciel Osuny, znany kaznodzieja Francisco Ortiz. Ruch – pod nazwą *dejados* – został potępiony w 1524 roku podczas kapituły franciszkanów. Rok później 47 też głoszonych przez *alumbrados* potępiła również toledońska inkwizycja. Por. tamże, s. 268.

100 Por. tamże, s. 26.

101 Por. tamże, s. 39-42.

sięwzięć intelektualnych. Odpowiedzią na głęboki kryzys religijno-moralny schyłku średniowiecza była odnowa duchowa, inspirowana ideałami *devotio moderna* oraz humanizmu renesansowego. Ruch reform zakonnych, wspierany przez Królów Katolickich oraz kardynała Cisnerosa, doprowadził do głębokiej przemiany Kościoła, która umocniła jego struktury i prestiż, pozabawiając punktów zaczepienia późniejszą krytykę protestancką. Jednocześnie był *Złoty Wiek* epoką naznaczoną napięciami społecznymi, wynikającymi z obecności *conversos*, pogłębiającym się kryzysem gospodarczym oraz działalnością inkwizycji. Wszystkie te czynniki odegrały rolę w wykształceniu oryginalnego modelu hiszpańskiej duchowości, stanowiącego syntezę tradycji z nowymi impulsami.

Rozdział II

Francisco de Osuna – mistyk i mistagog

Skoro celem niniejszej pracy jest określenie relacji św. Teresy od Jezusa do Francisca de Osuny i *Trzeciego abecadła duchowego*, koniecznym wydaje się obecnie poświęcenie uwagi franciszkańskiemu autorowi i jego najgłośniejszemu dziełu. Nietrudno dostrzec, że pomimo renomy, jaką Osuna cieszy się w hiszpańskojęzycznych studiach – bez wahania stawiających go w jednym szeregu z cieszącymi się tak powszechnym uznaniem autorami *Złotego Wieku*, jak św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża, Ludwik z Granady czy Ludwik de León¹⁰² – na naszym rodzimym gruncie jego postać pozostaje wciąż słabo znana. Brak przekładów dzieł franciszkańskiego mistyka na język polski zdaje się być jedną z ważniejszych przyczyn utrzymywania się takiego stanu rzeczy. Sam Osuna może również sprawiać wrażenie postaci w niewielkim tylko stopniu ciekawej, zwłaszcza gdy zdanie na jego temat trzeba wyrobić sobie na podstawie krótkiego biogramu zamieszczonego w encyklopedii, leksykonie czy w *Złotym wieku mistyki hiszpańskiej*¹⁰³ autorstwa ks. Stanisława Grygi. To ostatnie opracowanie, pomimo swojej wielkiej

102 „Jest mistrzem św. Teresy i wpłynął w taki czy inny sposób na niemal wszystkich najważniejszych autorów duchowych od 1527 do 1650”. F. de Osuna, M. Andrés Martín, *Tercer abecedario espiritual; estudio histórico y edición crítica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972, s. XIII; „Najważniejszy mistyk hiszpański XVI wieku po św. Teresie i św. Janie od Krzyża” M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 17; „Pozostaje figurą pierwszoplanową, nie tylko dla duchowości hiszpańskiej, ale także dla europejskiej” S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, [w:] *Tercer Abecedario Espiritual*, red. S. López Santidrián, t. 592, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, s. 26; „Osuna jest wybitnym reprezentantem szesnastowiecznego, hiszpańskiego franciszkanizmu i jednym z największych mistyków i ludzi ducha (espirituales) wszystkich czasów” D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 35.

103 S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987.

skrótowości, wciąż pozostaje chyba podstawowym u nas źródłem wiedzy o franciszkaninie.

Właśnie zaktualizowaniu i poszerzeniu informacji tam podanych – tak o Osunie, jak i o jego twórczości, ze szczególnym uwzględnieniem *Trzeciego abecadła duchowego* – poświęcony zostanie niniejszy rozdział.

Po zaprezentowaniu chronologii życia franciszkańskiego autora oraz krótkim zreferowaniu dyskusji dotyczących interpretacji występujących w niej niejasności przejdziemy do omówienia bliższego kontekstu życia Osuny. Przyjrzymy się środowisku franciszkańskich obserwacji, które obok formacji uniwersyteckiej wywarło największy wpływ na ostateczny kształt doświadczenia duchowego i w konsekwencji również twórczości literackiej autora. Zaczniemy od nakreślenia historii owych obserwacji, lokując je w szerszej panoramie hiszpańskich reform zakonnych. W kolejnym kroku omówimy duchowość tychże reform, która znalazła swój najpełniejszy wyraz w drodze i praktyce rekolekcji (*recogimiento*). Wreszcie scharakteryzujemy samą rekolekcję, stanowiącą motyw przewodni serii *Abecadeł duchowych* i jednocześnie główny temat *Trzeciego abecadła duchowego*. Pozostała część rozdziału skupi się na apostołstwie Osuny, w które wpisuje się jego aktywność literacka. Tej ostatniej poświęcimy tam najwięcej miejsca. Nakreślimy ogólny obraz funkcjonowania rynku książki drukowanej w Hiszpanii z przełomu XIV i XV wieku ze szczególnym uwzględnieniem segmentu książki o tematyce religijnej. Przyjrzymy się, jak różnorodne uwarunkowania tego rynku mogły wpływać na działalność pisarską i wydawniczą Osuny. Następnie skupimy uwagę na ważniejszych aspektach formalnych twórczości literackiej Osuny, by na koniec bardziej szczegółowo zająć się *Trzecim abecadłem duchowym*, zarówno w kontekście całego cyklu, którego część ono stanowi, jak i oddzielnie.

1. Życie Francisca de Osuny

Dzieje życia Francisca de Osuny – być może również na skutek decyzji samego franciszkańskiego autora, który mógł dążyć tym sposobem do realizacji minoryckiego ideału anonimowości¹⁰⁴ – pozostają w znacznej mierze ukryte przed oczami jego czytelników. Wszystko, co ma do swojej dyspozycji osoba pragnąca je zrekonstruować, to nieliczne wzmianki autobiograficzne,

¹⁰⁴ W *Drugim abecadle duchowym* Osuna przywołuje radę św. Bernarda, za którą już u początków swojego życia zakonnego postanowił w całej pełni podążać: „Niech będzie brat tak jak Melchizedek: bez ojca, bez matki, bez rodowodu”. Być może dlatego nie zdecydował się nigdy na napisanie swojej autobiografii.

rozproszone po różnych miejscach bogatej spuścizny literackiej autora, zachowane wydania jego dzieł oraz pojedyncze dokumenty archiwalne, które o nim wspominają. Stąd kolejni badacze zdani są na powtarzanie tych samych faktów, a wyraźną dysproporcję między doniosłą rolą, jaką franciszkański autor odegrał na polu hiszpańskiej literatury i teologii, a jedynie fragmentarycznymi informacjami o jego życiu starano się wielokrotnie usunąć, podejmując nieraz karkołomne i wysoce wątpliwe – a w najlepszym przypadku nieweryfikowalne – rekonstrukcje¹⁰⁵.

Francisco de Osuna, jak sam wyznaje w dedykacji umieszczonej na początku *Pierwszego abecadła duchowego*, przyszedł na świat w Andaluzji, w skromnej rodzinie pozostającej na usługach hrabiów Ureñii, władających miastem Osuna.

Z jednego z jego kazań zawartych w zbiorze *Sanctuarium Biblicum* (nr 92, Tuluza, 1533) dowiadujemy się, że jako nastolatek brał udział w hiszpańskim podboju Trypolisu¹⁰⁶. Na tej podstawie szacuje się, że mógł przyjść na świat w okolicach 1492 roku. Do tego wczesnego okresu swojego życia odnosi się jeszcze lapidarną wzmianką o pielgrzymce do Santiago de Compostela, którą podjął w celu towarzyszenia swojemu choremu przyjacielowi (Abc-5 I, 97, 125v./s. 625).

Okoliczności wstąpienia Osuny do zakonu franciszkanów nie są nam znane. Wspominając w *Piątym abecadle* świątobliwego brata Juana de Navarrete, powie, że należał do tej samej co i on prowincji. Stąd wnioskuje się, że wybrał regularnych obserwantów w Kastylii.

O swojej formacji intelektualnej Osuna milczy. Jeśli jednak rzeczywiście wstąpił do franciszkanów w Kastylii, to studia filozoficzne odbył prawdopodobnie w klasztorze w Torrelaguna, rodzinnym mieście Cisnerosa, któremu kardynał przekazał w darze obszerną, specjalistyczną bibliotekę¹⁰⁷. Teologię adeptom tej prowincji wykładano natomiast na Uniwersytecie w Alcalá de Henares.

Na rzecz odbycia przez Osunę studiów w przywołanym ośrodku akademickim – zdaniem Andrésa Martina (1977), ku którego opinii przychyła się również López Santidrián (1998) – przemawia to, że w swoich pismach, zwłaszcza w *Czwartym abecadle duchowym*, często odwołuje się do Gabriela

105 Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, s. 11-12.

106 Tereny dzisiejszej Libii. Miasto zostało zdobyte przez Pedra Navarrę, hrabiego Oliveto, 25 czerwca 1510 r.

107 Por. F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, s. 11; H. Zamora Jambrina, *Osuna, Francisco de*, [w:] *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia, 2018.

Biela. Był on komentatorem Ockhama – w teologii mistycznej idącym za Gersonem, również często przez Osunę cytowanym – na którym opierał się ówczesnie wykład nominalizmu na Uniwersytecie Kompluteńskim¹⁰⁸. Nadto znał Osuna dwóch pozostałych, wykładanych tam mistrzów: Dunsza Szkota oraz św. Tomasza z Akwinu (Andrés 1982; López Santidrián 1998). Niemniej wszystko to pozostaje ostatecznie przypuszczeniem, z którym nie zgadzają się np. Narbonne Sarraute (1913) i Groult (1976), utrzymując, że Osuna studiował w Salamance.

W każdym razie można przyjąć, że dzięki pogłębionej formacji akademickiej, przebiegającej w atmosferze humanistycznej otwartości, Osunie udało się uniknąć wyraźnie antyintelektualistycznych tendencji, obecnych nieraz wśród przedstawicieli ruchu obserwanckiego, nawet jeśli uważał, że ostatecznie również sam rozum powinien podporządkować się miłości¹⁰⁹.

Po ukończeniu studiów, co miało zapewne miejsce około roku 1522 bądź 1523, Osuna został skierowany do klasztoru Nuestra Señora de La Salceda nieopodal miejscowości Tendilla (Guadalajara)¹¹⁰. Było to jedno z ośmiu podobnych, istniejących w tym czasie w Prowincji Kastylijskiej *rekolektorii*, słynna kolebka reformy Piotra z Villacrecesa. Santidrián nazwie ów dom swoistym „arsenałem mistyki afektywnej”¹¹¹. To właśnie, przebywając w tym miejscu, Osuna ułożył, a następnie puścił w nieformalny obieg swoje pierwsze abecedariusze. W La Salceda pozostał najprawdopodobniej do roku 1526.

Z tego, co obecnie wiadomo, działalność wydawniczą zainaugurował franciszkański autor publikacją *Trzeciego abecadła duchowego*, które wyszło spod prasy Remona de Petrasa, toledońskiego drukarza, 31 sierpnia 1527.

Powód, dla którego Osuna zdecydował się na publikację trzeciej części *Abecadła* przed pierwszą i drugą nie jest znany. Fakt ten stał się zarzewiem formułowania mało przekonujących hipotez, o czym przyjdzie nam jeszcze za chwilę powiedzieć. Między rokiem 1528 a 1531 franciszkanin ogłosił drukiem w Sewilli kolejnych pięć dzieł napisanych w języku kastylijskim: *Pierwsze abecadło duchowe* (1528), *Drugie abecadło duchowe* (1530), *Gracioso convite* (*Wdzięczna uczta*, 1530), *Czwarte abecadło duchowe* (znane również

¹⁰⁸ Komentarz Gabriela Biela do *Sentencji* wykładano w katedrze nominalizmu w Alcalá od jej ufundowania w 1508 r. Na uniwersytecie w Salamance dla odmiany nominalizmu uczono w tym okresie w oparciu o komentarz Grzegorza z Rimini.

¹⁰⁹ Por. F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, dz. cyt., s. 13-14.

¹¹⁰ Maroto jako datę przybycia Osuny do konwentu w La Salceda podaje rok 1520/1523. Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 39.

¹¹¹ F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, dz. cyt., s. 14.

jako *Ley de amor santo*, w tłum. *Prawo świętej miłości*, 1530) i wreszcie *Norte de los estados* (*Gwiazda przewodnia stanów*, 7 czerwca 1531).

Co ciekawe, na stronie tytułowej *Norte* figuruje franciszkański autor jako „Komisarz Generalny Zakonu św. Franciszka dla Prowincji Indii Morza Oceanicznego” (czyli Indii Atlantycznych, jak określano wówczas nowo odkrytą Amerykę). Obecność tej tytułatury generuje znaczne trudności dla badaczy. Z jednej strony nie sposób przyjąć, żeby nie miała ona nic wspólnego z rzeczywistością – zarówno z uwagi na morale autora, jak i publiczny charakter publikacji, z drugiej nie dysponujemy obecnie żadnymi zapisami archiwalnymi, które poświadczałyby fakt wyboru Osuny na ten urząd, pozwalając umiejscowić jego pełnienie w konkretnym czasie. Narbonne uważał, że Osuna został powołany na urząd podczas Kapituły Generalnej Hiszpańskich Prowincji Zakonu, odbywającej się w Guadalajarze 4 października 1528 r., i że piastował go do 16 maja 1529 r., kiedy miała miejsce kolejna kapituła, tym razem w Parmie¹¹². Uznanie tej datacji generuje jednak co najmniej dwie poważne trudności, które domagałyby się rozwiązania. Po pierwsze, trzeba by wyjaśnić, dlaczego wydane 3 listopada 1528 roku *Pierwsze abecadło duchowe* nic o stanowisku Osuny nie wspomina (wszak pełnienie tak szczytnej funkcji przez autora stanowiłoby dodatkowy walor publikacji). Po drugie, trzeba by uzasadnić, dlaczego *Norte* wydane przecież w roku 1531, a więc przeszło dwa lata po rzekomym sprawowaniu przez franciszkanina wzmiankowanej funkcji, tę tytułację zachowuje¹¹³.

Co więcej, niektórzy uznani kronikarze zakonu wspominają, że Osuna został wybrany na urząd przez Kapitułę Generalną w Niza w 1535 roku, od którego to wyboru miał się on zaraz wymówić, usprawiedliwiając to koniecznością pisania i wydawania swoich dzieł. O takim fakcie piszą Juan de Torquemada (1615), Alonso de Torres (1683), Joseph Torrubia (1756). Niestety źródło, na którym oparli swoje twierdzenie przywołani autorzy, pozostaje nieznane. W każdym razie akta przywołanej Kapituły nie zawierają żadnej wzmianki o podobnym wydarzeniu¹¹⁴.

Chcąc jakoś podsumować ten zagadkowy epizod z biografii Osuny, najbezpieczniej chyba będzie przyznać rację Quirósowi Garcíi, który stwierdza, że wszystko, co można obecnie ponad wszelką wątpliwość utrzymywać, to jedynie to, iż „w pewnym momencie i miejscu pozostających wciąż do usta-

112 Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre IV. L'élu de 1528*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1913, t. XXIX, nr 7-8.

113 A może wyjaśnia to zwyczaj, zachowywany również obecnie, tytułowania osób, które nie pełniły już ważnego urzędu, tak jakby go nadal sprawowały?

114 Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 14.

lenia” franciszkanin został wybrany na stanowisko Komisarza Generalnego Indii, jakkolwiek niedługo potem zrzekł się tego szacownego urzędu, by móc swobodnie oddawać się swojej pisarskiej i apostołskiej pasji¹¹⁵. W tym kontekście García przytacza fragment *Drugiego abecadła duchowego*, w którym sam Osuna wspomina, że znał pewnego człowieka, „prawdziwego miłośnika pokory”, który ze względu na swoje „liczne zasługi” był wielokrotnie wybierany na urząd prowincjała, jednak za każdym razem salwował się ucieczką i tak dobrze ukrywał przed współbraćmi, że nie sposób było go znaleźć aż do chwili, gdy na jego miejsce wybierano kogoś innego. „I nigdy nie spoczął, aż kiedy dali mu zapewnienie, że nigdy już nie będą go brali pod uwagę – czego nie mógł osiągnąć bez wielu trudów” (Abc-2, s. 189). Nie można wszak wykluczyć, że Osuna nawiązuje w tym miejscu do własnych doświadczeń, a przynajmniej wyraża ideał praktykowania cnoty, który sam podzielał¹¹⁶.

Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 1532 roku zastała Osunę w Tuluzie (Francja), gdzie podczas Kongregacji Generalnej Prowincji Ultramontańskich zabiegał u ustępującego generała obserwantów Matthiasa Winssena (Wentsena) o licencję na wydanie swoich łacińskich tekstów poza granicami Hiszpanii, którą to licencję udało mu się uzyskać. Mowa tu o ponad dwustu kazaniach, które franciszkanin publikował następnie sukcesywnie w różnych drukarniach europejskich przez szereg kolejnych lat aż do roku 1536.

Jeszcze podczas pobytu w Tuluzie wydał Osuna swój pierwszy zbiór kazań zatytułowany *Sanctuarium Biblicum (Pars septentrionalis)*, 1 lutego 1533 roku). Stamtąd udał się na krótko do Lyonu i do Paryża. W stolicy Francji jeszcze w tym samym roku przekazał do druku *Pars Meridionalis*. Do niderlandzkiej Antwerpii, która stanowiła od początku główny cel jego podróży, dotarł franciszkanin w roku kolejnym (1534). W 1535 ukazało się tu drukiem dzieło zatytułowane *Expositionis super Missus est i Alter sermonum liber super Missus est (Pars orientalis)* dedykowane Matthiasowi Winssenowi. Na ten sam bądź kolejny rok przypada publikacja *Trilogium Evangelicum* (1535/36) oraz, w krótkim odstępie czasu, *Pars Occidentalis* (1536). Pomimo pogarszającego się stanu zdrowia – Osuna żalił się na potęgowany niderlandzkim klimatem reumatyzm i dolegliwości związane z nerkami – pielgrzymował jeszcze do Kolonii i Akwizgranu¹¹⁷.

115 Por. tamże, s. 18.

116 Teresa również animizowała nieraz wątki autobiograficzne w swoich dziełach. Była to pewna konwencjonalna forma praktykowania pokory.

117 Por. M. Andrés Martín, Osuna, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. C. Baumgartner, t. 11, Beauchesne, Paris 1982.

Do Hiszpanii Osuna powrócił na przełomie 1536 i 1537 roku drogą morską, wedle własnych słów „poraniony i chory” (Abc-6, s. 935). W Pontevedra odwiedził jeszcze słynący cudami grób świątobliwego współbrata Juana de Navarrete (+1528), o którym pisał w jednym ze swoich *Abecadeł*, podziwiając jego cnoty. O ostatnich latach życia franciszkanina niewiele wiadomo. Przed śmiercią płodny autor pracował jeszcze nad *Piątym* i *Szóstym abecadłem duchowym*. Nie doczekał już jednak wydania żadnego z tych dzieł. 31 marca 1542 roku, gdy drukiem ukazało się *Piąte abecadło duchowe* (Burgos), jak podaje redaktor prologu, Osuna już nie żył. Dokładna data śmierci franciszkanina pozostaje nieznana. Dwa lata później w oficynie Matea i Francisca del Canto w Medina del Campo ukazało się po raz pierwszy drukiem jego ostatnie, napisane w rodzimym języku dzieło – *Szóste abecadło duchowe*. Nie wiadomo nic o rękopisach franciszkańskiego autora, które zachowałyby się do naszych czasów.

2. Osuna – mistyk rekolekcji

Zanim Osuna stał się dla innych przewodnikiem i autorem rozchwytywanych podręczników z zakresu życia duchowego, sam je najpierw praktykował. Jakkolwiek skąpy materiał biograficzny – o czym mogliśmy się już dotąd dostatecznie przekonać – nie pozwala nam poznać w szczegółach kolei życia franciszkanina, nie oznacza to bynajmniej, że całkowicie niemożliwe jest nakreślenie wiarygodnego portretu Osuny. Dysponujemy wszakże z jednej strony pozostawioną przez niego rozległą spuścizną literacką, w nieunikniony sposób naznaczoną osobowością i poglądami autora, z drugiej zaś wiedzą – obecnie już, dzięki licznym szczegółowym studiom, rozległą i dobrze ugruntowaną – na temat środowiska obserwanckiego, które wywarło kluczowy wpływ na jego formację. W dalszej części niniejszego rozdziału przyjrzymy się zatem bliżej dwóm, jak się zdaje, najbardziej charakterystycznym rysom sylwetki hiszpańskiego autora, wokół których, niczym wokół przewodnich osi, ogniskowały się jego aspiracje i działania. Z jednej strony mamy bowiem Osunę-mistyka, zmierzającego zdecydowanie do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem na drodze rekolekcji, z drugiej Osunę-mistagoga, starającego się wprowadzić innych w to samo doświadczenie, które stało się jego udziałem (por. 1 J 1,3).

We wcześniejszym rozdziale przywołano szereg zjawisk, które, wywierając wpływ na ludzi ówczesnie żyjących, ukształtowały obraz hiszpańskiego *Złotego Wieku*. Wspomniano między innymi o przełomie humanistycznym, który stanowił niewątpliwie – przynajmniej na bardziej ogólnym planie

– jeden z głównych katalizatorów przemian dokonujących się w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności, łącznie z duchowością. Idea dowartościowania osobistej sprawczości i odpowiedzialności, dążenie do większej bezpośredniości i prostoty w relacji z Bogiem, dystansowanie się względem niezaangażowanego, może nawet bezmyślnego formalizmu i automatyzmu – wszystkie te wątki odnajdziemy w doktrynie Osuny. Pozostaje jednak mało prawdopodobne, by autor *Trzeciego abecadła duchowego* osobiście czytał dzieła renesansowych humanistów. Jeśli w jakiejś mierze podzielał z nimi niektóre ideały, wpływ tychże na franciszkanina, o ile w ogóle zachodził, byłby raczej pośredni, związany być może ze środowiskiem jego formacji uniwersyteckiej¹¹⁸ albo przyjaciółmi, które podtrzymywał. W każdym razie nie zaangażował Osuna swojego pióra w promocję renesansowego humanizmu, lecz określonej drogi duchowej. Stąd w sposób naturalny nasuwa się obecnie pytanie o bliższy kontekst życia franciszkanina – o to, na jakim właściwie podłożu pojawiło się i dojrzewało jego doświadczenie duchowe oraz twórczość literacka, która w zasadniczej mierze stanowi jego pochodną.

2.1. Reformy franciszkańskie w Hiszpanii w XV i XVI w.

Należy stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że nie byłoby Osuny – mistyka rekolekcji, ani jego *Trzeciego abecadła duchowego*, gdyby nie było wcześniej Osuny – franciszkańskiego obserwanta¹¹⁹. Z kolei same franciszkańskie obserwancje wpisują się w szeroki ruch hiszpańskich reform. Jest to zjawisko samo w sobie złożone i wieloaspektowe, charakteryzujące się fragmentarycznością, niezależnym charakterem oraz niewyczerpaną wprost żywotnością. Wewnętrzne impulsy i dążenia przenikają się tu z uwarunkowaniami natury społecznej, jak i z politycznymi ambicjami¹²⁰. Odzwierciedleniem takiego stanu rzeczy pozostaje bardzo obszerna, ale też nie zawsze spójna, hiszpańskojęzyczna bibliografia, poświęcona omawianemu zagadnieniu¹²¹.

118 Co do tego, gdzie studiował Osuna, jak wspomniano już wcześniej, zdania są podzielone.

119 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 19.

120 Por. L. Iriarte i in., *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998, s. 97; J. García Oro, *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento*, wyd. 1, [w:] *El franciscanismo en la Península Ibérica: balance y perspectivas. I congreso internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*, red. M. del M. Graña Cid, G.B.G., Barcelona 2005, s. 237.

121 Wydaje się, że wciąż brakuje dobrze uporządkowanej, obszernej syntezy poświęconej zagadnieniu franciszkańskich reform tego okresu, w której ich dzieje zostałyby dodatkowo ukazane na tle historii całego zakonu oraz z uwzględnieniem najistotniejszych wydarzeń historii powszechnej. Opracowanie takie, uzupełnione o szczegółową bibliografię, mogłoby stanowić punkt odniesienia dla dalszych badań, porządkując je. W obecnym stanie rzeczy trudno nieraz zorientować się, do którego aspektu tej złożonej i dynamicznej rze-

Mając na względzie to, co przed chwilą powiedziano, nie będzie tutaj możliwe przedstawienie w szczegółach zmiennych losów hiszpańskich reform. Wciąż jednak dla właściwego osadzenia dalszej refleksji konieczne wydaje się ukazanie ich przynajmniej w ogólnym zarysie, zwłaszcza w tym, co dotyczy zakonu św. Franciszka. Z tym z kolei wiąże się inna jeszcze trudność, polegająca na niemożności ustalenia ponad wszelką wątpliwość, które elementy tak bogatego obrazu mają rzeczywiste znaczenie dla wykształcenia duchowości rekolekcji, a które wyłącznie z nią korelują. To samo dotyczy piszących o rekolekcji autorów. Mając to wszystko na uwadze, nie pozostaje nam obecnie nic innego, jak przystąpić do dzieła, przy zachowaniu świadomości, iż selekcja przywoływanych faktów siłą rzeczy będzie się cechować pewnym stopniem arbitralności.

O pilnej potrzebie odnowy związanej z powszechną dekadencją, której wyrazem w życiu zakonnym było między innymi łagodzenie reguł zakonnych, była już wcześniej mowa. Przeciągający się kryzys Kościoła instytucjonalnego, zwłaszcza w okresie Wielkiej Schizmy Zachodniej, doprowadził z początku do nasilenia się życia eremickiego, tak indywidualnego, jak i wspólnotowego¹²². Z czasem te obserwancie¹²³ środowiska nadały decydujący impuls dziełu odnowy zakonnej. Przy czym pewne ich postulaty (jak umiłowanie samotności i odosobnienia, powrót do pierwotnych reguł w całej ich integralności, surowość życia, odnowa ćwiczeń duchowych, ubó-

czywistości oraz na jakiej fazie jej rozwoju odnoszą się autorzy, używając określeń: *obserwanci*, *obserwancja*, *duchowość obserwantów* itd., a nawet mieć pewność, czy oni sami wiedzą na pewno, o czym konkretnie w danym przypadku mówią.

122 J. García Oro, *La reforma de los órdenes religiosos en los siglos XV y XVI*, [w:] *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, red. R. García-Villoslada, t. 1.^o, Editorial Católica, Madrid 1980, s. 237.

123 Terminu obserwancja używa się tu w sensie ogólnym, na określenie pojedynczych osób czy grup pozostających w orbicie tradycyjnych zakonów, które dokonywały pewnych przeformułowań odnośnie form czy stylu życia, dążąc tym sposobem – przynajmniej w swoim przekonaniu – do większej wierności pierwotnemu charyzmatowi własnego instytutu, wyrażonemu w jego regule. Konwentualni, przekonani byli raczej o obowiązku przyjęcia, praktykowania i przekazywania dalej dotychczasowych, praktycznie zweryfikowanych i historycznie rozwiniętych form realizowania tego samego charyzmatu. Niestety tym sposobem usprawiedliwiano również szereg złych praktyk, a nawet nadużyć, które ów pierwotny ideał z biegiem czasu znacznie zdeformowały. Po początkowym okresie pokojowego współistnienia formy te zaczęły się względem siebie antagonizować. Obserwanci zarzucali konwentualnym upadek dyscypliny, uzależnienie od możnych, akumulowanie nadmiaru dóbr w imię poglądu o wspólnej własności i pozbawione skrupułów wykorzystywanie uprzywilejowanej pozycji. Sami byli natomiast oskarżani o poddawanie się skrajnościom, niebezpieczne eksperymentowanie, wprowadzanie podziałów i ludowy populizm. Tamże, s. 216-217. Kiedy termin obserwancja pisany jest wielką literą, mamy na myśli doświadczenie już zinstytucjonalizowane w ramach zakonu.

stwo, życie wspólne)¹²⁴, a nawet niekiedy szczegółowe środki wyrazu (jak zamieszkiwanie w osobnych celach, wznoszenie przyklasztornych pustelni, a nawet odrębnych domów, nieraz z dala od miast, poświęconych wyłącznie życiu eremickiemu, praktyka metodycznej modlitwy myślniej, habit z surowego materiału (*saya*), rezygnacja z noszenia obuwia, wstrzemięźliwość od mięsa) kształtowały popularną wyobraźnię, aż po nadanie specyficznego odcienia znaczeniowego samemu słowu *reforma*. Do tego konkretnego wyobrażenia *reformy* nawiązywali w różnym stopniu niemal wszyscy późniejsi odnowiciele życia zakonnego¹²⁵.

U swego zarania przedmiotowe reformy przejawiały zwykle podobną dynamikę. Inicjowały je pojedyncze osoby, których duchowe doświadczenia stanowiły źródło treści i praktycznych postulatów dla gromadzących się wokół nich naśladowców. Powstawały tym samym niewielkie ogniska odnowy, których oddziaływanie zataczało z czasem coraz szersze kręgi. Przykład szczerzej wiary, wielkodusznie tam praktykowanej, przyciągał osoby różnych stanów, stanowiąc dla nich impuls do nawrócenia czy też wzór postaw do naśladowania. Przez swoje duszpasterskie zaangażowanie ośrodki te zdobywały sobie stronników i protektorów, tak wśród prostego ludu, jak i wśród wysokich warstw społeczeństwa. W kolejnym kroku doświadczenie takie było kodyfikowane – przez co jego kształt się ustalał – po czym mogło być zaszczerpane w innych miejscach – nowo wznoszonych czy też uprzednio już istniejących klasztorach. Zdarzało się również, że po pewnym czasie dochodziło do instytucjonalizacji owego doświadczenia, co dawało początek odrębnym jednostkom organizacyjnym w ramach istniejących zakonów bądź też nowym rodzinom zakonnym.

Za symboliczny punkt wyjścia reformy hiszpańskiej uznaje się fundację Zakonu Świętego Hieronima (hieronimici) w El Castañar, której dokonał Pedro Fernández de Pecha w roku 1373. Przypadające na lata 1379–1390 panowanie Jana I Kastylijskiego, wielkiego promotora kościelnej reformy, będzie świadkiem powstawania pierwszych ustronnych ermitaży i wiejskich klasztorów franciszkańskich – tak różnych od obszernych budynków konwentualnych – które stawały się jednocześnie centrami wędrownego apostołstwa. Ruch ten, zapoczątkowany w Galicji i Walencji, wkrótce dotarł również do Kastylii¹²⁶. Zanim dobiegnie końca wiek XIV, pojawią się mło-

124 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 215-219.

125 Por. tamże, s. 29, 177-178; O. Cuella Esteban, *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, Institución „Fernando el Católico”, Zaragoza 2003, s. 28; M. Andrés Martín, *Osuna*, dz. cyt.

126 Por. M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, „Studia Historica: Historia Moderna” 1988, t. 6(6), s. 467-468.

dzieńcze i pełne impetu wspólnoty Villacrecesa oraz przyszłej Kongregacji Świętego Benedykta w Valladolid, które z wielu powodów, o których zaraz powiemy, zasługują na szczególną uwagę.

Do ruchu obserwancji zapoczątkowanego przez hieronimitów, franciszkanów i benedyktynów zaczęli po niedługim czasie dołączać przedstawiciele innych zakonów¹²⁷. Jednak pomimo tego, że niemal we wszystkich rodzinach zakonnych istniały po niedługim czasie zreformowane konwenty oraz programy odnowy, z ich wdrożeniem na szeroką skalę trzeba było czekać nieraz do okresu po Soborze Trydenckim¹²⁸. Niemniej nawet tych późniejszych reform, które rozkwitły w okresie posoborowym, jak reforma św. Piotra z Alkantary, św. Teresy od Jezusa, *recoletos* i *descalzos* w kręgach augustianów, trynitarzy, mercedariuszy, dominikanek, bernardynek, hieronimitek, augustianek, beatek i innych, nie sposób postrzegać jako czegoś niespodziewanie i arbitralnie narzuconego z zewnątrz, lecz raczej jako kolejne urzeczywistnienia tego samego co do istoty ideału reformistycznego, który pojawił się już wcześniej, bo na przełomie czternastego i piętnastego wieku, i organicznie się od tego czasu rozwijał¹²⁹.

Przejdźmy jednak do Zakonu Braci Mniejszych, do którego po roku 1510 wstąpił młody Osuna. Był to już wówczas zakon gruntownie odnowiony. Jak zauważa García Oro, potrzeba reformy w rodzinie franciszkańskiej jest permanentna i niemal zawsze charakteryzuje ją radykalizm¹³⁰. Ponadto może się ona szybko zorganizować w oparciu o prostą regułę, którą św. Franciszek ułożył dla pustelni. Stąd wydaje się całkiem naturalne, że to właśnie tutaj postulaty odnowy natrafiły na podatny grunt. Pomimo skromnych początków, w wyniku triumfalnego pochodu przez instytucję, to właśnie obserwanci nadali ostateczny kształt hiszpańskiemu franciszkanizmowi w szesnastym wieku.

Jednocześnie ten oszałamiający, instytucjonalny sukces, stał się przyczyną pewnej ociężałości, w której Obserwancja, przynajmniej pod pewnymi względami, zaczęła niepokojąco upodabniać się do zmarginalizowanych chwilę wcześniej konwentualów. Zjawisko to przyczyniło się z kolei do odnawiania się sentymentu reformistycznego, tym razem już w ramach samej

127 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 5; D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 301.

128 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 206.

129 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 14.

130 Por. J. García Oro, *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento*, dz. cyt., s. 235.

Obserwancji, o czym za chwilę powiemy nieco szerzej. Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do początku tych procesów, które miały miejsce pod koniec czternastego i na początku piętnastego wieku.

Nieco wcześniej była już mowa o generalnym schemacie, wedle którego postępowały zwykle hiszpańskie reformy zakonne. Miał on swoje zastosowanie również tutaj. Franciszkańską odnowę zapoczątkowali pojedynczy eremici bądź też niewielkie ich zgrupowania, pragnący powrócić do „pierwotnej miłości” i „podjąć poprzednie czyny” (por. Ap 2,4-5) przez zachowywanie reguły swojego Świętego Założyciela *sine glossa*. Grupy takie zaczęły się pojawiać w podobnym czasie i niezależnie od siebie we wszystkich trzech franciszkańskich prowincjach Półwyspu Iberyjskiego (Santiago, Kastylia i León, Aragonia)¹³¹. Rodzina konwentualna roztaczała nad nimi opiekę, pozostawiając poszczególnym braciom, jak i nieraz – przynajmniej w Kastylii – nawet całym klasztorom swobodę dołączania do ruchu obserwanckiego¹³². W ramach prowincji tworzone też odrębne domy modlitwy (hiszp. *casas de oración*)¹³³, obdarzając je konieczną autonomią. Zdarzało się również z biegiem czasu, że zreformowane klasztory grupowano w oddzielne kustodie. Na ten początkowy okres względnie pokojowego współistnienia obu grup w ramach zakonu przypada działalność przywołanego już chwilę wcześniej Pedra de Villacrecesa (†1422)¹³⁴.

131 Por. L. Iriarte i in., *Historia franciszkanizmu*, dz. cyt., s. 86.

132 Por. J. García Oro, *La reforma de los órdenes religiosos en los siglos XV y XVI*, dz. cyt., s. 231.

133 Klasztory te, wznoszone poza miastami, występują w literaturze pod różnymi nazwami: *casas de retiro*, *oratorios* wreszcie *casas de recolección*. Ten ostatni termin zyskuje precyzyjne, jurydyczne znaczenie w roku 1502.

134 Pedro de Villacreces urodził się w okolicach Valladolid około roku 1346. W młodym wieku wstąpił do franciszkanów konwentualnych w Kastylii. Studia odbywał w Tuluzie i w Paryżu. W roku 1374 przebywał w Awinionie, gdzie bez sukcesu starał się u Grzegorza XI o pozwolenie na zainicjowanie reformy w swoim zakonie. Po powrocie do Hiszpanii prowadził życie pustelnicze w jaskini nieopodal klasztoru benedyktyńskiego San Pedro de Arlanza (Burgos). Przeszło dwadzieścia lat później powtórnie udał się do Awinionu. Tym razem udało mu się uzyskać pozwolenie papieża obediencji awiniońskiej, Benedykta XIII, na ufundowanie pustelni na obszarze Królestwa Kastylii, w której wraz z kilkoma towarzyszami miał prowadzić życie w ścisłej obserwacji. Benedykt XIII polecił też Villacrecesowi kontynuować studia w Salamance, które ukończył po roku, uzyskując tytuł mistrza teologii. Około roku 1397, w wieku 51 lat, franciszkanin zrealizował pozwolenie papieskie, fundując dom w La Salceda (Guadalajara). Prawdopodobnie z powodu nieporozumień z przełożonymi kustodii toledońskiej zakonu, na której terenie leżała La Salceda, po niedługim czasie opuścił to miejsce i dokonał nowej fundacji w La Aguilera (1403) nieopodal Aranda de Duero (Osma). Franciszkanie przyjęli tam na wychowanie chłopców, wśród których znaleźli się późniejsi wybitni kontynuatorzy reformy villacreceńskiej: Lope de Salazar y Salinas i św. Pedro Regalado. Formację odbył tam również Pedro de Santoyo (†1431), który wkrótce odłączył się od Villacrecesa, by utworzyć własną reformę. Kolejne ośrodki reformy powstały w Composto (La Cabrera) i El Abrojo

Jednakże od lat czterdziestych piętnastego wieku, wraz z przejmowaniem coraz liczniejszych klasztorów miejskich (nie wyłączając domów studiów prowincjalnych i generalnych) przez gwałtownie rozwijający się ruch obserwancji, w znacznym już stopniu zautonomizowany¹³⁵, cieszący się poparciem możnych i lokujący się w opozycji do konwentualizmu, utrzymanie się tego ostatniego przy istnieniu (przynajmniej w Królestwie Hiszpanii) stało pod znakiem zapytania. W geście obrony wydawano tzw. *bulle zgody* (*bulas de concordia*), mające zapobiegać kolejnym przejściom klasztorów, jak i wymuszonym transferom braci. Przełożeni gałęzi konwentualnej, chcąc przeciwdziałać nasilaniu się secesji, wspierali również te grupy reformatorów, które pragnęły utrzymać

(1415). Dwa lata później, podczas Soboru w Konstancji, Villacreces zabiegał o zabezpieczenie autonomii swoich klasztorów, jednak w ramach konwentualnej gałęzi Zakonu, od której nigdy nie pragnął się odłączać. Ruch ten podyktowany był presją wywieraną przez Obserwantów, dążących do usunięcia villacrecian spod władzy prowincjałów konwentualnych i dołączenie ich do własnej reformy. Por. L. Iriarte i in., *Historia franciszkanizmu*, dz. cyt., s. 89; Kiedy Pedro de Villacreces umierał w 1422 roku, jego reforma liczyła nie więcej niż 25 braci, mieszkających w dwóch domach: w La Aguilera i El Abrojo. Ten pełen energii franciszkanin, potrafił łączyć „w sposób godny podziwu kreatywną i elastyczną ascezę z wrażliwością o zabarwieniu humanistycznym”. J. García Oro, *La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, dz. cyt., s. 240. Z uporem szukał autentyzmu, „wyrażając się prestiżu i siły płynącej z wielkich liczb”. Tamże, s. 241; po śmierci założyciela doświadczenie życia w duchu villacreciańskim popularyzowali i rozszerzali jego uczniowie, zwłaszcza Lope Salazar y Salinas. W przeciągu kilkudziesięciu lat, wraz z kolejnymi fundacjami, sieć domów villacreciańskich zagęściła się. Salazar y Salinas skodyfikował też doświadczenie duchowe swojego nauczyciela, pozostawiając po sobie „liczne i niezwykle oryginalne pisma”. Tamże, s. 242. Wśród nich na szczególną wzmiankę zasługuje *Memorial de los oficios activos y contemplativos de los frayles menores*.

- ¹³⁵ Wraz z ogłoszeniem przez Sobór w Konstancji konstytucji *Supplicationibus personarum* (23 IX 1415) [Iriarte podaje *Supplicationibus vestris* choć *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 27, k. 796 ma na początku *Supplicationibus personarum*], której postanowienia Marcin V rozszerzył później na cały zakon, w miejsce dotychczasowych prowincjałów obserwanci otrzymali dwóch [bądź początkowo jednego, a dopiero za Eugeniusza IV dwóch – źródła podają różnie] własnych wikariuszy generalnych, którym mieli podlegać ich kustosze, nazywani odtąd wikariuszami prowincjonalnymi. Wikariaty prowincjalne Obserwantów zostały zgrupowane w dwóch rodzinach: cismontańskiej i ultramontańskiej [Czy rzeczywiście od Konstancji, czy dopiero bullą Eugeniusza IV, jak podaje J. García Oro, *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento*, dz. cyt., s. 236-237, który łączy wszystkie grupy reformowane w jedną, autonomiczną rodzinę, podzieloną na dwa wikariaty generalne pod nazwą Regular Observancia?]; Głową obu gałęzi zakonu – konwentualnej i obserwanckiej – pozostawał wspólny, wybierany przez konwentualnych generał (Minister Generalny), któremu przysługiwało wyłączne prawo wizytowania obserwanckich klasztorów. Por. L. Iriarte i in., *Historia franciszkanizmu*, dz. cyt., s. 88. Rozporządzenie, o którym mowa, zostało wkrótce zastąpione Konstytucjami Marcińskimi z 1430 roku i na nowo przywrócone na Soborze w Bazylei (1434). Wreszcie bullą *Ut sacra* (1446) papież Eugeniusz IV doprowadził do efektywnego oddzielenia obydwu gałęzi zakonu.

się w bezpośredniej od nich zależności (*Observantes sub ministris*). Wysiłki te nie przyniosły jednak spodziewanych rezultatów. Przynajmniej w Kastylii zredukowana do nielicznych, peryferyjnych domów gałąź konwentualna, bez większego oporu uległa presji Królów Katolickich, dążących zdecydowanie do jej wygaszenia, nawet pomimo pomyślnych dla niej rozporządzeń Sykstusa IV. Ostateczny cios konwentualizmowi franciszkańskiemu w Hiszpanii zadał nieco później Filip II w kontekście reform potrydenckich¹³⁶.

Zasygnalizowaliśmy już wcześniej pojawienie się pewnej stagnacji, postępującej ślad w ślad za kolejnymi sukcesami regularnych Obserwancji. Być może wynika to ze specyfiki charyzmatu franciszkańskiego, że większość prób jego bardziej szczegółowego uregulowania czy instytucjonalizacji – ograniczających właściwą mu spontaniczność i zdolność adaptacji, nadto wprowadzających pewien immobilizm, który z kolei sprzyja z czasem akumulacji dóbr – skutkuje zwykle narastaniem wewnętrznego sprzeciwu części braci, przekonanych, że oddala się tym sposobem od pierwotnego charakteru tego charyzmatu. Pierwsza taka reakcja, jak pamiętamy, miała miejsce jeszcze za życia św. Franciszka, a później cyklicznie powtarzała się w historii zakonu. Podobnie było tym razem.

Już przed rokiem 1500 na obszarze Estremadury pojawił się w ramach Obserwancji zapoczątkowany przez Juana de Pueblę (†1495) ruch bosych (*descalzos*)¹³⁷, pragnąc powrotu do przestrzegania *Reguły św. Franciszka* w całej jej czystości i z możliwie największą surowością (*recolección*). Sam Juan de la Puebla swój zaszczerpiony w okolicach Sierra Morena duchowy ideał wzorował na reformie brata Paulucio de Trinci (†1390), którą osobiście poznał we Włoszech. Ufundowany przez niego klasztor *Nuestra Señora de los Ángeles* (15 marca 1487) dał początek kustodii o tej samej nazwie¹³⁸. Obserwanczy przełożeni, tak jak niegdyś ich konwentualni poprzednicy,

136 Por. J. García Oro, *La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, dz. cyt., s. 231-233, P. Tineo, *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, „Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra” 1989, t. 2, nr 21, s. 594-601.

137 Reforma ta występuje również czasem pod nazwami *strictissimae observantiae*, *capuchos*, *frailas de santo Evangelio*. Jej zakonnicy nosili surowy habit ze spiczastym kapturem i chodzili, na ile było to możliwe, boso, względnie w odkrytych, plecionych sandałach (*espartañas*). Obok Juana de Puebli z ruchem związani byli Juan de Guadalupe (+1505), Pedro de Melgar i Juan de San Pascual, który przyjął do zakonu późniejszego świętego, reformatora i zarazem przyjaciela św. Teresy od Jezusa, Piotra z Alkantary. Reforma bosa nosiła rys pustelniczy, co stanowi z kolei nawiązanie do ducha Villacreces. Por. M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, dz. cyt.

138 Por. J. García Oro, *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento*, dz. cyt., s. 240; M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, dz. cyt., s. 473-474.

podjęli starania, by przeciwdziałać narastaniu zakonnej secesji. W pierwszych dekadach szesnastego wieku podejmowali próby podporządkowania sobie klasztorów bosych. Z czasem zaczęli też tworzyć w ramach Obserwacji konkurencyjne ośrodki. Czyniąc zadość pragnieniom królowej Izabeli I i kardynała Cisnerosa, 4 października 1502 roku podczas spotkania w madryckim konwencie św. Franciszka pod przewodnictwem ówczesnego wikariusza generalnego obserwanckich prowincji ultramontańskich Marciała Bouliera, Obserwanci promulgowali pierwsze konstytucje dla domów rekoleckich (łac. *domus/conventus orationis et recollectionis*, hiszp. *conventos de recolección*)¹³⁹. Ponieważ domy te miały przyciągnąć zwolenników ruchu Juana de la Puebli, najwięcej – bo aż sześć – utworzono ich w Prowincji Santiago, do której należał region Estremadury. W przeciwieństwie do surowych domów *bosych*, braci przebywających w tych domach zobowiązywano jedynie do umiarkowanej dyscypliny. Nakazywano nadto, by nie odróżniali się strojem ani obuwem od pozostałych zakonników prowincji¹⁴⁰.

Czy w przeciągu kolejnych dwóch dekad ufundowano więcej podobnych ośrodków, obecnie nie wiadomo. Zachowane dokumenty sugerują raczej odpowiedź negatywną. Mogło się to wiązać z chwilowym wygnaniem bosych z Hiszpanii na skutek nieprzychylniej im opinii Aleksandra VI (*Pro parte charissimorum*, 1502)¹⁴¹. Niemniej reformistyczna tendencja, którą próbowano doraźnie ujarzmić w Estremadurze w 1502 roku, w sposób mniej bądź więcej sformalizowany musiała nasilać się również w innych prowincjach, skoro 20 lat później, podczas kapituły w Kastylii (11 maja) na potrzeby braci pragnących bardziej surowego życia przeznaczono aż osiem domów¹⁴². Do

139 Jeśli chodzi o użycie terminu *recollecti* na określenie braci pragnących ścisłego przestrzegania reguły, poświadczane jest ono przez dokument Kapituły Generalnej Zakonu Dominikańskiego z 1428 roku. Początkowo określenie to oznaczało: samotność (*soledad*), oddalenie się na osobność (*apartamento*), rekolekcję (*recogimiento*) bądź też po prostu ducha modlitwy w ogóle. W dokumentach franciszkańskich częstotliwość stosowania terminu nasila się w drugiej połowie XV wieku, a od 1502 roku, wraz z formalną organizacją *domus recollectionis*, staje się powszechne. Por. P. Tineo, *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, dz. cyt., s. 591.

140 Por. J. Meseguer, *Francisco de Quiñones*, [w:] *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XIX, Madrid 1974, s. 570-571, *Programa de gobierno del p. Francisco de Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)*, „Archivo Ibero-Americano” 1961, t. 21, s. II.1.

141 Zrehabilituje ich po trzech latach Juliusz II na skutek zabiegów Juana de Guadalupe (†1505).

142 Biorąc pod uwagę regulację mówiącą o tym, że w każdym z takich domów powinno przebywać po 15 zakonników, daje to w przybliżeniu liczbę 120 braci, zdecydowanych bezzwłocznie rozpocząć tego rodzaju życie. Wskazuje to jednoznacznie na konieczność uprzedniego istnienia zbliżonych dążeń czy nawet zrekoletowanego charakteru życia w niektórych przynajmniej, należących do prowincji klasztorach. Jest bowiem mało prawdopodobne, by Kapituła zaleciła ich utworzenie w takiej liczbie ex nihilo. Raczej

tęgo czasu reforma zapoczątkowana przez Juana de la Pueblę podzieliła już wszakże los reformy villacrejańskiej, zostając po roku 1509 częściowo, a po 1517 w całości wcielona do regularnych Obserwancji, tworząc w jej ramach dwie nowe prowincje: San Gabriel i La Piedad¹⁴³.

W roku 1523 nowo mianowany generał zakonu Francisco de Quiñones ogłosił nowe konstytucje dla franciszkańskich rekolektoriów. Publikacja dokumentu stanowi „kluczowe wydarzenie w historii ruchu rekoleckiego (*recolecto*), dostarczając podstaw prawnych franciszkańskiej duchowości boskiej, a przez nią wpływając na duchowość bosą okresu potrydenckiego”¹⁴⁴ również w innych zakonach (zwłaszcza karmelitańskim i augustiańskim). Quiñones zarządził, by w każdej prowincji znajdowały się co najmniej dwa domy rekoleckie¹⁴⁵. Ich życie miały charakteryzować: ścisłe ubóstwo, milczenie i działalność kaznodziejska¹⁴⁶.

Te ostatnie wydarzenia mają miejsce w okresie pobytu Osuny w La Salcedzie (c. 1520/23–1525), dokąd został skierowany zaraz po studiach, w celu przygotowania się do ordynacji i czekających go zadań apostoelskich¹⁴⁷. Przebywał on zatem w tym samym, szacownym domu, w którym jeszcze niespełna trzydzieści lat wcześniej mieszkał kardynał Cisneros. Roli podobnych, cieszących się długą i chwalebą historią ośrodków dla rozkrzewiania reformy obserwanckiej nie sposób wprost przecenić. Sytuując się na zapleczu reformy, stanowiły one swoiste duchowe kuźnie, zasilających obserwancję kadr¹⁴⁸. Przeżywano tam ideał franciszkański ze spontanicznością i ścisłością, pielęgnując zapoczątkowane przez fundatorów tych miejsc tradycje i styl życia. Sama La Salceda była na tej mapie miejscem szczególnym,

usankcjonowano tym sposobem zastaną rzeczywistość. Por. J. Meseguer, *Programa de gobierno del p. Francisco de Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)*, dz. cyt., s. II.1; P. Tineo, *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, dz. cyt., s. 601–602.

143 M.A. Johannio, E. José Antonio, *Franciscanismos: Un imaginario tras la utopía de la Nueva Granada en el siglo XVI*, Programa Editorial UNIVALLE, 2008, s. 51.

144 P. Tineo, *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, dz. cyt., s. 602.

145 Quiñones potwierdził ośrodki w La Aguilera, El Abrojo i Silos (Burgos). Wcześniej istniały już niemal eremickie klasztory zatwierdzone przez kapitułę Kastylji (Alcalá, Ocaña, La Salceda, El Castañar, Cifuentes, Escalona, Torrelaguna i Oropesa). Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 27.

146 Por. J. Meseguer, *Francisco de Quiñones*, dz. cyt., s. 570–571., *Programa de gobierno del p. Francisco de Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)*, dz. cyt., s. II.1.

147 Osuna przebywał tam z popularnym franciszkańskim kaznodzieją o imieniu Francisco Ortiz, kojarzonym z beatką skazaną za alumbradyzm, Franciscą Hernández. Również Ortiz stanął później przed trybunałem Inkwizycji pod tym samym co jego protegowana zarzutem. Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 39.

148 Por. J. García Oro, *La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, dz. cyt., s. 237.

„duchowym gniazdem reformy Villacreces”¹⁴⁹, w którym charyzmatyczny reformator wkroczył na drogę wspólnotowej realizacji swojego ideału. Wiele lat później, wraz z wcieleniem klasztorów villacreceńskich¹⁵⁰ a później *bosych* do regularnej Obserwancji¹⁵¹, te dwa niezależnie dotąd płynące strumienie oryginalnej duchowości zasiliły wspólny nurt franciszkańskich obserwancji. Zasymlowane tym sposobem ubogaciły podłoże, na którym rozkwitła ostatecznie praktyka rekolekcji. Domy modlitwy, które odkrył Osuna, były już ówczesnie „ogniskami mistyki specyficznie hiszpańskiej, związanej z rekolekcją (*recogimiento*)”¹⁵², którą rozwijali przynajmniej od kilku dekad żyjący w nich mnisi.

Wszystko, co dotąd napisaliśmy, służyło umiejscowieniu tego kluczowego dla nas okresu życia Osuny, w którym wykuwało się jego *Trzecie abecadło duchowe*, na szerokim tle hiszpańskich, a w szczególności franciszkańskich reform. Była o nich dotąd mowa głównie w oparciu o progresywne przemiany zakonnych struktur. Wciąż jednak pozostaje do omówienia dużo ważniejsza i bardziej nieuchwytna, duchowa strona tych procesów. Tym bowiem, co pojawiała się u początku obserwancji, nie były rozwinięte struktury czy regulacje prawne, ale jednostki odurzone „nowym winem” (por. Ef 5,18; Mk 2,22), koryfeusze i protagoniści reformy, idący na czele jej pochodu, wyłaniającego się niespodziewanie spośród zgłiszczy „najgłębszej dekadencji” kościelnego życia¹⁵³. Dopiero katalizowany przez te jednostki ferment życia duchowego zrodził potrzebę przygotowania nowych, dostosowanych do charakteru tego życia bukłaków – czyli w myśl użytego porównania, struktur, które byłyby zdolne to nowe doświadczenie pomieścić, zabezpieczając je przed rozproszaniem. Jak trafnie zauważy Maroto, obierając za punkt wyjścia perspektywę historyczną: „Ideał reformy (...) nie funduje się na normach prawnych, ale przede wszystkim na duchowości, na życiu

149 J. García Oro, *Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros*, [w:] *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia, 2018.

150 Konflikt z Obserwantami nasilił się pod koniec lat 50. XV w., czemu kontynuatorzy reformy Pedra de Villacreces, podążając w tym za intencją swojego założyciela, pragnącego utrzymać swoje dzieło – jakkolwiek cieszące się znaczną autonomią – w ramach konwen-tualnej gałęzi zakonu, przez pewien czas skutecznie się opierali. Ostateczne podporządkowanie reformy dokona się przed rokiem 1481, kiedy to Obserwanci *podbiją* najdłużej opierającą się La Aguilera.

151 Por. M.A. Johannis i E. José Antonio, *Franciscanismos: Un imaginario tras la utopía de la Nueva Granada en el siglo XVI*, dz. cyt., s. 48.

152 M. Andrés Martín, *Osuna*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. C. Baumgartner, t. 11, Beauchesne, Paris 1982, 1038.

153 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 13-14.

wewnętrznym, aż po doświadczenie mistyczne. Mistycy nie są prawnikami ani moralizatorami, ale kierownikami duchowymi i chcą reformować osoby integralnie, tak w wewnętrznym nastawieniu, jak i w zewnętrznym działaniu. Instytucje reformują się natomiast wtedy, kiedy reformują się osoby”¹⁵⁴.

2.2. Źródła rekolekcji

Omawianie prądów duchowych, które stanowiły podłoże rekolekcji, warto rozpocząć od przywołania pewnej istotnej uwagi natury ogólnej. Dość rozpowszechnionym zdaje się być przekonanie, że dla odniesienia korzyści z czytania duchowego winno się z reguły trzymać literatury zainspirowanej jedną, określoną formą duchowości. Szczególnie osobom zakonnym zaleca formację opartą na dziełach założycieli własnych instytutów bądź autorów należących do tej samej szkoły duchowości. Stąd współczesnego odbiorcę może dziwić wielość źródeł o heterogenicznym charakterze, z których korzystali czy to Osuna, czy Teresa od Jezusa. Dla zrozumienia tej *swobody*, przydatna okazuje się obserwacja, poczyniona po raz pierwszy chyba przez Andrésa Martína i często później powtarzana. Autor ów odnotowuje, że pod koniec piętnastego wieku krajobraz duchowy hiszpańskich reform charakteryzowała wciąż daleko posunięta unifikacja. Co więcej, nie jesteśmy w stanie na ogół stwierdzić w jego obrębie wyraźnie zaznaczonej obecności odrębnych szkół teologicznych czy ascetycznych. Istnieje natomiast coś w rodzaju *wspólnego rezerwuaru* wzorów pewnych postaw duchowych¹⁵⁵ – które mogą być przez poszczególne jednostki – niezależnie od ich przynależności zakonnej czy nawet stanowej – wedle własnych preferencji obierane i przyswajane¹⁵⁶. Przy czym ów *rezerwuar* jest stale wzbogacany nowymi elementami,

154 Tamże, s. 21.

155 Przypomnijmy w tym miejscu, że, mówiąc o *postawach*, mamy na myśli *konglomeraty* złożone z komponentu kognitywnego, wolitywno-afektywnego i behawioralnego, które wpływają na kształt odpowiedzi, jakiej jednostka udziela na określone doświadczenie.

156 Twierdzenie o nieobecności w tym okresie szkół duchowych może wydawać się nieco przesadne, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż większość zakonów z długimi tradycjami (jak benedyktyni, karmelici, dominikanie czy franciszkanie) cieszyła się nieprzerwaną obecnością na terenie hiszpańskich królestw. W tym przypadku należy jednak w większej mierze wziąć pod uwagę kontekst historyczny. Różne wydarzenia i uwarunkowania schyłkowego okresu średniowiecza, o których wcześniej była już mowa, doprowadziły, jak wiemy, do głębokiego kryzysu życia kościelnego (w tym zakonnego). Uzyskiwane z Watykanu złagodzenia reguł skutkowały zacieraniem się tożsamości i odrębnego charakteru poszczególnych rodzin zakonnych, w znacznym stopniu upodabniając je między sobą. Efekt ten potęgowały takie zjawiska, jak chociażby drastyczne zredukowanie obsady klasztorów spowodowane epidemią *czarnej śmierci*. Prowadziło to do skupiania się ocalałych zakonników – oraz akumulacji zakonnego majątku – w nielicznych, obszernych konwentach, które

stanowiącymi owoc napływu nowych idei i doświadczeń „ludzi duchowych, zatroskanych o to, by ujmować wszelkie sprawy w ich odniesieniu do Boga jako ostatecznego celu”¹⁵⁷. Upowszechniający się z czasem druk – o czym za chwilę szerzej powiemy – propagując szeroko poszczególne ujęcia, dodatkowo sprzyjał jeszcze – przynajmniej do pewnego momentu – wspomnianej unifikacji. W każdym razie pozorny *eklektyzm* Teresy od Jezusa nie był podówczas czymś odosobnionym – wręcz przeciwnie, stanowił raczej powszechną normę.

Wciąż jednak w ramach tego dalece niezróżnicowanego „wspólnego rezerwuaru” można zdaniem Andrésa Martína wyróżnić pewne *zgrupowania tematyczne wzorców*, o których była mowa, a które to zgrupowania określił on mianem *dróg duchowych*. Sam autor dostrzega sześć takich dróg. Poza drogą rekolekcji (*recogimiento*) są to: droga dobrodziejstw Boga (*beneficio de Dios*)¹⁵⁸, droga erasmiańskiego chrystianizmu ewangelicznego, droga ascetyczna (nabywania cnót i wykorzeniania wad)¹⁵⁹, droga intelektualna i wreszcie heterodoksyjna droga *alumbrados* i *dejados*. Jeśli chodzi o interesującą nas tutaj najbardziej drogę rekolekcji – zdaniem Andrésa Martína – wykrystalizowała się ona około roku 1480, po czym została skodyfikowana najpierw przez Osunę w *Trzecim abecadle duchowym* (1527) następnie zaś omawiana przez Bernabé de Palmę i Bernardina de Laredo w dziełach napisanych przed rokiem 1530 i opublikowanych odpowiednio w latach 1531 i 1535¹⁶⁰.

Powiedzieliśmy właśnie o wspólnym *rezerwuarze duchowym*, obecnie zostaje nam powiązać go z tym, o czym mówiliśmy chwilę wcześniej, a więc z reformami obserwanckimi w ramach franciszkańskiej rodziny zakonnej. Należy bowiem stwierdzić, że jednym z istotniejszych nośników i jednocześnie popularyzatorów różnorodnych *dróg duchowych* pozostawała ówczesnie bez wątpienia rodzina franciszkańska. Stąd złożona rzeczywistość

stylem życia zaczęły wkrótce pod wieloma względami przypominać zamożne opactwa benedyktyńskie. W takich warunkach powszechna stała się hipertrofia modlitwy liturgicznej, obrzędów i ceremonii, do tego najczęściej praktykowanych w sposób bezrefleksyjny i zautomatyzowany.

157 M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI vol. I*, dz. cyt., s. 359-362; Por. też D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 215.

158 Opierająca się na *Teologii naturalnej* Rajmunda de Sabundy i skodyfikowana przez niego w *Viola animae*. Dzieło zostało opublikowane przez kardynała Cisnerosa w 1500 roku. Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 7-8.

159 Popularyzowana przez gatunek *libros de caballerías a lo divino* oraz przez takich autorów jak Pablo de León, Alonso de Madrid i inni. Por. tamże, s. 8.

160 Por. tamże, s. 7.

franciszkańskich obserwacji pozostaje istotna dla całego zjawiska ewolucji duchowości hiszpańskiej w XV i XVI wieku. To obserwacje stały się kuźnią rekolekcji, tej najbardziej charakterystycznej i w ostatecznym rozrachunku dominującej formy hiszpańskiej mistyki, stanowiącej zdaniem Andrésa Martína „szczyt hiszpańskiej reformy” i stały punkt odniesienia dla późniejszych reformatorów¹⁶¹.

Omówiono już wcześniej w ogólnym zarysie historię franciszkańskich obserwacji w Hiszpanii. Ich kompleksowa dynamika przekłada się jednak na trudność, jakiej nastrocza próba syntetycznego opisu duchowości tychże. Jest bowiem faktem, że franciszkańskie obserwacje zasymilowały w swoim organizmie szereg heterogenicznych ognisk reformy, o nieco odmiennej specyfice. Tym, co pozostaje dla nas – przynajmniej do pewnego stopnia – możliwe, będzie scharakteryzowanie duchowości obserwancji w oparciu o dwa żywotne i oryginalne nurty, z czasem do niej włączone – jakimi były reforma villacreciańska i bosa. Jak widzieliśmy, w różnych okresach czasu oddziaływały one na Obserwancję bądź pośrednio, wymuszając swoimi postęпами wewnętrzną reakcję i pewne dostosowania, bądź też bezpośrednio, już po ich formalnym przyłączeniu.

Zacznijmy to omówienie od przypomnienia kluczowych cech duchowości franciszkańskiej, wspólnej przecież wszystkim obserwantom. Podejmując się podobnego zadania, Andrés Martín posłuży się serią celnych komparatywów: bardziej mądrość (*sapiencia*) – napisze – niż wiedza (*sciencia*); bardziej łaska niż literatura; doświadczenie niż spekulacja; bardziej pragnienie niż rozumienie; wzdychanie na modlitwie niż studia. Wpisując się w nurt augustyński, duchowość franciszkańska akcentuje wolę i miłość. Preferowanym środkiem upodabniania się do Chrystusa jest dla synów św. Franciszka ubóstwo, nadto prostota, posłuszeństwo, pokora i radość. Modlitwa braci mniejszych ogniskuje się natomiast na człowieczeństwie Chrystusa, ze szczególną predylekcją do rozważania Jego męki. Ma również wyraźne nachylenie eucharystyczne¹⁶².

Obserwanci, rozczarowani konwentualizmem i jego nadużyciami, chcą powrotu do prostoty Ewangelii i praktykowania reguły *sine glossa*. Pragną ewangelicznej doskonałości, uznając jednocześnie własne braki i słabości. Dążą do gorącej miłości Boga, obierając ją za cel wszelkich podejmowanych

161 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1975, s. 13.

162 Por. M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, dz. cyt., s. 465-466.

wysiłeków i znoszonych niedogodności. Dbają o wzajemną miłość, szczególną troską otaczając chorych współbraci¹⁶³.

Zestawiając listę praktyk charakterystycznych dla głównych nurtów obserwacji, należałoby wymienić: wznoszenie skromnych zabudowań, najczęściej oddalonych od liczebnych skupisk ludzkich; prostotę życia i celebracji liturgicznych; oddawanie się okresowej posłudze kaznodziejskiej; noszenie habitów z surowych materiałów; podejmowanie ćwiczeń pokutnych, zwłaszcza postu; praktykowanie modlitwy myślniej (*oración mental*) w nakreślonym wymiarze czasowym; zachowywanie milczenia oraz troska o oddalanie się od okazji do grzechu; wyrzeczenie pociech zmysłowych oraz pewnego szczególnego rodzaju introspekcja, sprzyjające interioryzacji i zogniskowaniu energii duchowych wyłącznie na poszukiwaniu Boga – wszystko to przepojone duchem ubóstwa i surowości¹⁶⁴. Jednocześnie pierwszeństwo przyznawane jest tam *stronie wewnętrznej* człowieka, gdzie należy zabiegać o ubóstwo w stopniu najwyższym. To właśnie to ubóstwo sięgające aż najskrytszych intencji jest najmiłsze Bogu, co wynika stąd – jak mówi Lope Salazar y Salinas – że ponad moce duchowe nie otrzymał człowiek od Boga nic cenniejszego, co mógłby Mu ofiarować. Ubóstwo w duchu ma zatem ogałać władze duszy: wolę z własnej woli, pamięć z jej form i rozum z własnego rozumienia. Dopiero to doskonałe ubóstwo, choć wznosi się do niego przez zewnętrzną praktykę ubóstwa, nadaje tej pierwszej ostateczną wartość¹⁶⁵.

Wśród reformowanych franciszkanów w Hiszpanii intensywnie praktykowano modlitwę ustną, w której zawierała się wspólna recytacja oficjum w chórze (Lope de Salazar w *Memorial* wspomina o siedmiu godzinach, sześciu i pół w dni, kiedy zajmowano się pracą, ośmiu w niedziele i święta, dziewięciu podczas Paschy i świąt przepisanych [*precipuas*])¹⁶⁶. Być może na skutek szczerego przekonania, że charyzmat franciszkański, kładąc akcent na prostotę i ubóstwo, domaga się odrzucenia studiów oraz zrezygnowania

¹⁶³ Por. tamże, s. 470.

¹⁶⁴ Por. A. Abad Pérez, C. Sánchez Fuertes, *La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente: síntesis histórica, geográfica y bibliográfica: [número monográfico con motivo del V centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara]*, „Archivo Ibero-Americano” 1999, t. 59, nr 234, s. 460, P. Tineo, *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, dz. cyt., s. 601.

¹⁶⁵ Por. M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, dz. cyt., s. 470-472.

¹⁶⁶ Por. L. de Salazar y Salinas, *Memorial de la vida y ritos de la Custodia de Santa María de los menores*, „Archivo Ibero-Americano” 1957, nr 17, s. cap. 6.

z czytania zbyt przeintelektualizowanych lektur¹⁶⁷, bracia związani z tym ruchem, przynajmniej na początku, nie przywiązywali szczególnej wagi do rozmyślania. Villacrezianie poświęcali na modlitwę myślną „jedną godzinę, najwyżej półtorej, o różnych porach dnia i nocy”¹⁶⁸. W żadnym razie nie byli oni jednak jej oponentami, o czym może zaświadczyć choćby gorliwa zachęta, jaką Salazar y Salinas skierował do swoich współbraci:

Pośród skruchy i pobożności i pokory serca posyłajcie każdego dnia Bogu wasze szczere wzdychania, waszą modlitwę myślną w oratorium, uważną modlitwę ustną w chórze... z wielką gorliwością. Bo jeśli w tym osłabiecie, zaniedbując świętą doktrynę którą odnośnie do tego wam zostawiam... wiercie, że prędko staniecie się słabi we wszystkim. I tak zobaczcie jaki owoc może wam zrodzić osłabienie i letniość modlitwy. Z pewnością nie inny jak tylko niebezpieczeństwo śmierci w duszy. Gdyż ona zachowuje i strzeże wszystkich cnót i nimi rządzi i je utrzymuje zawsze świeże i zdrowe bez żadnego zepsucia. I dlatego, dzieci, niech przyjdzie co ma przyjść, pokora serca bez żadnego udawania (hipokryzji) niech idzie zawsze przodem, i modlitwa pobożna i zwykła codzienna o odpowiedniej porze z wielkim zapałem niech zawsze będzie waszą towarzyszką, a za wami niech idzie pokorna i stanowiąca nawyk i dyskretna wstrzeźliwość¹⁶⁹.

W przytoczonym wyżej tekście warto zwrócić szczególną uwagę na przyznanie centralnego miejsca modlitwie oraz na jej powiązanie z praktyką cnót, które w nieustannej modlitwie znajdują swoje źródło, przez modlitwę są podtrzymywane i dzięki niej wzrastają. Podobna idea jest jednym z istotnych założeń mistyki rekolekcji w ujęciu Osuny.

Finalnie to, co można uznać za pewną hipertrofię modlitwy ustnej w zreformowanych domach (być może stanowiącą pokłosie późnośrednio-wiecznych praktyk), wywołało reakcję, tym razem w kierunku modlitwy bardziej zinterioryzowanej, czyli *rekolekcji* (*recogimiento*) – tak w klasztorze La Salceda, jak i innych *casas de recolección* zakonu. Sama modlitwa ustna krytykowana była jako pusta, pozbawiona ducha pobożności, wypowiada-

167 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 30-31.

168 L. de Salazar y Salinas, *Memorial de la vida y ritos de la Custodia de Santa María de los menores*, dz. cyt., s. cap. 7.

169 L. de Salazar y Salinas, *Testamento de Fray Lope de Salinas*, „Archivo Ibero-Americano” 1957, nr 17, s. 920-921; D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 32.

na tylko ustami, a nie sercem, odprawiana przez leniwych – jak relacjonuje Guillermo de Peralta¹⁷⁰.

Stąd w kolejnych reformach proporcje uległy odwróceniu na korzyść modlitwy myślniej (*oración mental*)¹⁷¹. Wśród bosych Juana de la Puebli i Juana de Guadalupe oscylowała ona między dwoma, dwoma i pół godzinami. Św. Piotr z Alkantary nazначzył natomiast swoim braciom trzy godziny rozmyślania dziennie. Kwadrantem modlitwy myślniej bosi przygotowywali się też do medytacyjnego odmawiania liturgii godzin (*oración vocal meditada del oficio divino*). Co do *recogidos*, oddawali się jej oni z wolnością co do czasu i miejsca. W reformie bosej utrzymuje się domy studiów, jednak usilnie zaleca się czuwanie, żeby z ich powodu modlitwa i kontemplacja nie poniosły szkody. Z tego też względu studiujący bracia nie byli z niej zwalniani¹⁷².

Nawet jeśli obserwancjom franciszkańskim należało tu poświęcić sporo miejsca z uwagi na fakt, że to one były środowiskiem, które w największym stopniu wpłynęło na formację Osuny, nie znaczy to bynajmniej, że teoria czy praktyka rekolekcji w formie, w jakiej podaje ją *Trzecie abecadło duchowe*, zależała wyłącznie od autorów czy idei wywodzących się z kręgów zakonu serafickiego. Pisząc swój podręcznik, Osuna wyraził jedynie to, czym żyło się od wielu już dekad w licznych domach modlitwy w obrębie Obserwancji, gdzie w duchu reguły św. Franciszka zsyntetyzowano w harmonijną całość idee o zróżnicowanym rodowodzie.

Chociaż szczegółowe omówienie rekolekcji wykracza daleko poza ramy tej pracy, jednakowoż nie wydaje się, by można było całkowicie pominąć tutaj to zagadnienie¹⁷³. Wszak, mówiąc o obecności *Trzeciego abecadła duchowego* w życiu i dziele Teresy od Jezusa, mówimy w głównej mierze (choć nie wyłącznie) o obecności w nich doktryny rekolekcji, którą podaje autor wspomnianego dzieła. Poświęcenie jej teraz nieco uwagi ułatwi nam później

170 „Doctrina de religiosos en romance”, Pamplona 1499 [w:] M. Andrés Martín, *Introducción General [Tercer Abecedario Espiritual]*, [w:] *Tercer abecedario espiritual; estudio histórico y edición crítica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972; D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 32.

171 Kronikarz Pedro de Salazar mówi o *casas recogidas*, które już większą część czasu poświęcały modlitwie myślniej M. Bonnard, *Père Fidèle de Ros, Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, dz. cyt., s. 58.

172 Por. A. Uribe, *Espiritualidad de la descalcez franciscana*, „Archivo Ibero-Americano” 1962, t. 85- 86 (1962), s. 141-142; D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 31; M. Andrés Martín, *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, dz. cyt., s. 476-477.

173 Andrés Martín napisał na ten temat obszerny, liczący przeszło 800 stron monograf, z którym niewątpliwie warto się zapoznać. Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt.

zrozumienie powodów, dla których Teresa od Jezusa tak żywo zareagowała na książkę Osuny.

Trzecie abecadło duchowe raczej rzadko stawało się przedmiotem szczegółowych opracowań. Być może przydatne byłoby poddanie tekstu badaniom porównawczym, tak z wcześniejszymi tekstami, mogącymi stanowić dla Osuny inspirację, jak i z traktatami poświęconymi rekolekcji, napisanymi przez innych autorów i wydanymi w podobnym czasie, jak chociażby *Subida del Monte Sión* Bernardina de Laredo. Możliwe, że tym sposobem udałooby się jeszcze lepiej zdefiniować oryginalność franciszkańskiego autora. Nawet jednak bez tego można z całą pewnością odnieść *Trzecie abecadło duchowe* do przynajmniej dwóch innych tekstów, wydanych w Hiszpanii nieco wcześniej. Z jednej strony chodzi tu o *Sol de contemplativos* Hugo de Balmy, z drugiej o *Exercitatorio* benedyktyńskiego opata Cisnerosa.

Z tym pierwszym dzieli Osuna poglądy na temat wiodącej roli woli i afektu na drodze prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem, z tym drugim dążenie do ustalenia pewnej metody postępowania tak w życiu duchowym w ogólności, jak i na modlitwie. Metody, która sprzyjałaby zaangażowaniu nie tylko człowieka zewnętrznego, ale również wewnętrznego, jego *serca*. Przy czym preferowaną formą wyrazu czy narzędziem takiej duchowości jest oddawanie się modlitwie myślniej.

Przywołany chwilę wcześniej Hugo de Balma, żyjący na przełomie trzynastego i czternastego wieku kartuski autor, tezę o wiodącej roli miłości w zjednoczeniu duszy z Bogiem rozwinął w swojej *Teologii mistycznej* (znanej również pod tytułami *De triplici via* czy *Viae Syon lugent*). Dzieło to, błędnie przypisywane św. Bonawenturze, zostało przetłumaczone na język kastylijski i wydane w roku 1514 z inicjatywy kardynała Cisnerosa przez franciszkanina Antonio de Ciudad Real, wikariusza klasztoru San Juan de los Reyes w Toledo jako *Sol de contemplativos* (*Słońce kontemplatyków*). Dla nurtu mistyki afektywnej było to dzieło wręcz emblematyczne¹⁷⁴. Andrés Martín posunie się nawet do stwierdzenia, że *Sol de contemplativos* „jest dla mistyki hiszpańskiej XVI i części XVII wieku tym, czym dla teologii dogmatycznej była *Księga sentencji* Piotra Lombarda albo *Suma teologiczna* Doktora

174 Nie wydaje się przypadkiem, że *Sol de contemplativos* zostało przetłumaczone i wydane w środowisku franciszkańskim. Pomijając nawet sprawę błędnego przypisywania traktatu św. Bonawenturze, co do rozłożenia akcentów, sama mistyka afektywna w ujęciu Balmy pod wieloma względami pozostaje w syntonii z charyzmatem św. Franciszka.

Anielskiego”¹⁷⁵. Od swojego wydania – doda – traktat Balmy stał się „podstawową lekturą” hiszpańskich mistyków¹⁷⁶.

W rozdziale pięćdziesiątym pierwszym *Sol de contemplativos*, w którym Balma traktuje o wierze jako fundamencie mistyki afektywnej, napisze on:

I na dwa sposoby może człowiek przybliżać się do Boga, wedle dwóch władz, które są w duszy – dla rozumienia i kochania. Ponieważ wznosi się dusza rozumem do poznania owej najwyższej prawdy, i podnosi się wolą do kochania tej najdoskonalszej dobroci. I wedle tych dwóch władz są dwa sposoby wznoszenia serca, a pierwsze nazywa się kontemplacją i jest symbolizowane przez Rachelę (...). I to jest kiedy człowiek oświecony Boskim promieniem, wznosi się do kontemplowania rzeczy niebieskich, myśląc i kontemplując.

I drugi sposób tego wznoszenia serca jest w woli i nazywa się żarem miłości, co należy rozumieć, kiedy dusza jest zapalona darem Ducha Świętego i pragnie złączyć się z samym Bogiem przez miłość. I ten rodzaj wznoszenia serca jest wyobrażony przez św. Marię Magdalenę. I jest to ta część szlachetnie dobra, o której mówi Pan, że Maria wybrała najlepszą część. Ponieważ tak jak Nowy Testament jest o wiele szlachetniejszy niż Stary, tak [jest] i ta droga miłości i doskonałości, która jest symbolizowana przez św. Marię Magdalenę. A zasada się cała na żarze miłości. I jest szlachetniejsza niż wszelka kontemplacja i rozmyślanie rozumu (*pensamiento del entendimiento*), które jest symbolizowane przez Rachel w jej historii¹⁷⁷.

Idee prezentowane przez Balmę nie były jednak całkowicie oryginalne. Już sam tytuł jego dzieła stanowi oczywiste nawiązanie do innego autora, tym razem starożytnego, cieszącego się przynajmniej od drugiej połowy VII wieku „niekwestionowanym autorytetem” zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim¹⁷⁸. Mowa tu oczywiście o Pseudo-Dionizym Areopagicie, tajemniczym Syryjczyku, piszącym na przełomie piątego i szóstego wieku, i o jego *Teologii mistycznej*. Dionizy był najprawdopodobniej nawróconym na chrześcijaństwo filozofem, gruntownie zaznajomionym z systemem Plotyna (†270) i Proklosa (†485). Pozostawił po sobie korpus pism (*Corpus Dionysiacum*), obejmujący cztery traktaty i dziesięć listów, które prezentują pogłębio-

¹⁷⁵ M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 70.

¹⁷⁶ Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷⁷ Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, Sígueme, Salamanca 1992, s. 189-190.

¹⁷⁸ Por. T. Stępień, *Przedmowa*, wyd. 2, [w:] *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 10.

ną syntezę neoplatońskiej filozofii z myślą chrześcijańską. Ostatni z czterech traktatów, zatytułowany *Teologia mistyczna*, omawia zagadnienie Boskiej transcendencji względem stworzenia oraz powołania rozumnych bytów do zjednoczenia z niepoznawalnym Bogiem, które dokonuje się nie przez zmysły czy rozumienie (*noesis*), ale ponadumysłowo. Bierze się to stąd, że Bóg, jako przyczyna wszystkich bytów, sam nie może być w tym znaczeniu bytem, gdyż wówczas trzeba by przyjąć, że jest On swoją własną przyczyną. Skoro zaś przedmiotem poznania umysłowego i zarazem jego granicą jest zawsze tylko byt, nie może być owym przedmiotem ponadsubstancjalny Bóg¹⁷⁹. Odkąd dzieło zostało przetłumaczone na język łaciński przez Jana Szkota Eriugena (c. 860), cieszyło się niesłabnącym zainteresowaniem w świecie chrześcijańskim, stając się przedmiotem licznych komentarzy¹⁸⁰.

Przy uważniejszej analizie okazuje się jednak, że ujęcie Balmy różni się w niektórych punktach od ujęcia Pseudo-Dionizego. Kartuz, w przeciwieństwie do syryjskiego autora, szczególną uwagę poświęca afektowi czy miłości, gdy tamten ogniskuje ją raczej na intelekcie. Przy czym Balma nie jest jedynym takim autorem. Interpretację zbliżoną do tej jego znajdziemy chociażby w pochodzącym z drugiej połowy czternastego wieku, anonimowym angielskim traktacie *Chmura niewiedzy* (*The Cloud of Unknowing*). Wcześniej podobny pogląd wyrażał też św. Bonawentura (†1274). Na przykład w *Dro-dze duszy do Boga* (*Itinerarium Mentis in Deum* 7,4) ten franciszkański mistyk mówi o szczycie afektu (*apex affectus*), który w ekstatycznym uniesieniu łączy się z Bogiem ponad wszelką aktywnością umysłową¹⁸¹. Jednakże, podobnie jak wymienieni wcześniej autorzy, również św. Bonawentura nie był twórcą tego oryginalnego ujęcia. Jaką zatem drogą ono do niego dotarło?

Gdy około roku 1228 św. Antoni z Padwy przenosił studium generalne franciszkanów do Vercelli, zastał na miejscu paryskiego mistrza teologii, posłanego tam wcześniej przez biskupa, celem ufundowania opactwa i szpitala. Jest wielce prawdopodobne, że, korzystając z jego obecności w mieście,

179 Ponieważ Bóg „stąpa po szczytach tych najświętszych miejsc, do jakich intelekt może się wzniesić”, by Go spotkać „Mojżesz opuścił (...) to, co jest widzialne, i wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niewiedzy, w której wykluczył wszystko, co pojmowalne przez wiedzę, i zanurzył się w tym, co całkowicie nieuchwytnie i niewidzialne, należąc cały do Tego, który jest ponad wszystkim, a jednocześnie do niczego w ogóle; nie będąc ani sobą, ani kim innym, najwznioślej zjednoczony przez absolutną bierność niewiedzy z Tym, który jest całkowicie niepoznawalny, i poznający ponad intelektem, przez absolutną niewiedzę”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, wyd. 2, [w:] *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 327.

180 Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 12-13, 38.

181 Por. tamże, s. 16.

bracia mniejsi nawiązali z nim współpracę. To właśnie opat Tomasz Gallus (Tomasz od św. Wiktora, †1246), bo o nim mowa, odpowiada za zapoczątkowanie linii afektywnej interpretacji *Korpusu Dionizyjskiego*, której dłużnikami stali się wszyscy z wymienionych chwilę wcześniej autorów. Na skutek tych kontaktów oryginalne idee Gallusa przedostały się do „intelektualnego krwiobiegu średniowiecznego franciszkanizmu”. Tam właśnie natrafił na nie, jak się przypuszcza, św. Bonawentura¹⁸².

Tradycję komentowania Pseudo-Dionizego zainaugurował wśród wiktorynów Hugon od św. Wiktora. Gdy w *Super Ierarchiam Dionysii* Hugon wyjaśnia rozdział siódmy *Hierarchii niebiańskiej*, w którym Dionizy pisze, iż imię serafinów oznacza „tych, którzy płoną ogniem” (*incendentes*) bądź „tych, którzy goreją” (*calefacientes*), Wiktoryn uzna, że ogień, którym płoną serafini, jest ogniem miłości, pomimo tego, że tekst Pseudo-Dionizego nic podobnego *explicite* nie stwierdza. Doprowadzi to Hugona do wniosku, że tak jak seraficzna miłość Boga przewyższa cherubinowe poznanie Boga, tak też w ogóle „miłość (*dilectio*) przewyższa wiedzę (*scientia*) i jest większa niż poznanie (*intelligentia*), dlatego [Bóg] bardziej jest kochany, niż rozumiany, a miłość wchodzi i przybliża się, [tam] gdzie wiedza pozostaje na zewnątrz”¹⁸³. Oczywiście Gallus znał myśl swojego poprzednika. Bazując na niej, przedstawił jednak interpretację oryginalną, w której podjął próbę pełniejszego połączenia tradycji augustyńskiej *visio beatifica* z apofatyzmem Pseudo-Dionizego¹⁸⁴. Syryjski autor zafrapował Gallusa na tyle, że na przestrzeni wielu lat stale do niego powracał, pisząc kolejne glosy i komentarze do jego dzieł. Tym sposobem w roku 1238 powstało *Extractio*, streszczenie dionizyjskich traktatów, którego celem było uczynienie ich bardziej przystępnymi dla szerszego grona odbiorców. To tam po raz pierwszy inkorporował Gallus swoją afektywną interpretację. Definitywny i kompletny komentarz do całego *Corpus Dionysiacum*, noszący tytuł *Explanatio*, ukończył opat z Vercelli w roku 1244.

Dominantą kultury grecko-rzymskiej było przyznawanie pierwszeństwa intelektowi (por. 1 Kor 1,22). To właśnie rozum stanowił tam o człowieku w najwyższym stopniu (*animal rationale, substantia individua rationalis naturae*). Wola i afekt pozostawały wobec niego funkcjami wtórnymi i niesamodzielnymi, od intelektu niższymi. W myśli Arystotelesa, który ze względu na

182 Por. tamże, s. 4-9.

183 „Dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est”. Tekst ten nawiązuje niewątpliwie również do pawłowego *Hymnu o miłości* (1 Kor 13,1-3). J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus...: Series latina*, CLXXV, apud Garnier fratres, 1038D.

184 Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 81.

przedmiot wyróżnił trzy odrębne dziedziny racjonalnej aktywności, prawda jest przedmiotem *theorii*. Jest zatem poznanie teoretyczne najbardziej *bezinteresowną* formą poznania dla samego poznania. Przedmiotem *praxis* jest natomiast dobro. Zajmuje się ona ustaleniem drogi prowadzącej do pozyskania go, czyli do cnotliwego życia, przez większość starożytnych szkół filozoficznych utożsamianego ze szczęściem. *Praxis* zależy od *theorii*, gdyż to nie *theoria* jest wytwarzana przez *praxis*, ale przeciwnie, *theoria* informuje *praxis*. Równocześnie jednak *praxis* ujawnia *teorię*, która leży u jej podstaw (por. Mt 7,16). Stąd też *theorii* przyznawano wyższość nad *praxis*¹⁸⁵.

Gdy wczesne chrześcijaństwo weszło w kontakt ze światem grecko-rzymskim, siłą rzeczy musiało ustosunkować się w świetle Objawienia do jego kultury, jak i zasad, które tę kulturę ukształtowały. Jednak podobnie jak wszystkie nakazy Starego Testamentu można streścić w ewangelicznym, podwójnym przykazaniu miłości: „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem”, a „swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,34-40; Mk 12,30; Łk 10,27), tak pełnię nowotestamentowego objawienia o Bogu można sprowadzić do stwierdzenia: „Bóg jest miłością” (1 J 4,16). To właśnie miłość, kojarzona z wolą, była od początku znakiem rozpoznawczym chrześcijan: „Zobaczcie – mówili [poganie] – jak oni miłują się wzajemnie” (Tertulian, *Apologeticum* 39,7).

Współobecność tych dwóch ukierunkowań, które z początku zdawały się wchodzić w konflikt, była jedną z przyczyn, dla których związek między miłością Boga a Jego poznanieniem stawał się częstym przedmiotem teologicznej refleksji. Na jej ślady natrafić można nie tylko w dziełach z okresu patrystycznego, ale już w samych tekstach nowotestamentowych. Jest to zagadnienie istotne, gdyż od ustalenia, która władza duchowa jako wiodą-

185 Por. M. Łuka, «Poiesis a praxis – przeszłość przyszłości pracy ludzkiej», (2018), [w:] <https://repozytorium.ukw.edu.pl//handle/item/6160> [22-11-2024], s. 47-48. Choć dominujący, intelektualizm nie był jedynym nurtem starożytnej myśli pogańskiej. Równolegle do niego rozwijała się, nawiązująca do *Uczty* Platona, tradycja neoplatońska, której głównymi teoretykami byli Plotyn (†270), Porfiriusz (†305), Jamblich (†326) i Proklos (†485). Akcentowała ona z jednej strony niepoznawalność Jednego, z drugiej zaś rolę pragnienia czy miłości (*eros, amor*) w dążeniu do posiadania Go, które mogło się zrealizować przez zjednoczenie o charakterze ekstatycznym. W zetknięciu tych idei z chrześcijaństwem i na skutek medytacji nad niektórymi tekstami biblijnymi (Wj 33,18-23; Wj 20,21; Hi 36,26; J 1,18; 2 Kor 12,1-4 i in.) wykrystalizował się w obrębie tego ostatniego pogląd, uznający całkowitą transcendencję Boga względem stworzenia, której siłą rzeczy towarzyszyć musiał apofatyzm. Przy czym zatrzymanie się w tym miejscu generowało dla myśli chrześcijańskiej pewną trudność, skoro wyróżniającą jego cechą jest zawsze kładzenie nacisku na rzeczywistość Wcielenia, dzięki któremu transcendentny Bóg dokonał samoobjawienia, czyniąc niewidzialnego Boga widzialnym i przystępnym (Por. J 14,9-10, 2 Kor 3,18). Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 2-3.

ca urzeczywistnia najpełniej zjednoczenie z Bogiem, zależy odpowiedź na szereg dalszych pytań, w tym również tych całkiem praktycznych – skoro praktyka (*praxis*) ma być zawsze pochodną teorii (*theoria*). Z kolei ustalenie, której z władz należy przyznać pierwszeństwo, zależy, jak się wydaje, od poznania natury samego Boga, człowieka w odniesieniu do Boga oraz woli Bożej wyrażonej w darze łaski.

Gdy Jezus objawia się jako Prawda, niewątpliwie ukazuje też Boga jako możliwy przedmiot poznawania. Równocześnie objawia siebie jako Życie, czyli dobro, jak i Drogę, czyli tego, który umożliwia zarówno dotarcie do źródła prawdy (*veritas prima*), jak i osiągnięcie całkowitego dobra (*summum bonum*) (por. J 14,6). Jednocześnie zdaje się sugerować niewystarczalność i ograniczoność samego naturalnego, teoretycznego poznania, nawet jeśli Jego przedmiotem są dane Objawienia zawarte w Piśmie Świętym, o ile nie towarzyszy mu wiara w pośrednictwo Chrystusa i zaangażowanie woli (J 5,39-40), pozwalające nie tylko znać prawdę, ale też jej kosztować (por. Ps 34,9). Bierze się to stąd, że tym, co w Piśmie Świętym podlega rozumowemu badaniu, są świadectwa (J 5,39), pozostające zawsze zewnętrznymi względem samej rzeczywistości, o której świadczą, a których celem jest wskazanie na Prawdę, by po rozpoznaniu jej przyjść raczej do Niej. W tym bowiem, co dotyczy poznania Boga: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18), nie słyszał ani nie ma w sobie trwającego Jego słowa (J 5,37-38), są one za to dostępne na drodze współudziału, przez zjednoczenie z Jezusem w Jego Kościele (por. 1 J 1,3).

Tradycja Janowa będzie stale podkreślać zależność poznania Boga od miłości: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,8), od stanu moralnego poznającego, czyli od jego postępowania w prawdzie, „czystości [jego] serca”: „żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (1 J 3,6; Mt 5,8) – skoro *praxis* ujawnia *theorię* – jak i od zjednoczenia z Jezusem. Autor natchniony mówi również o specjalnym uzdolnieniu rozumu, które jest darem Chrystusa, dzięki któremu wierzący mogą poznawać Boga (por. 1 J 5,20), jak i o wiedzy wlanej, która jest skutkiem duchowego namaszczenia: „wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą” (1 J 2,20), „to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim” (1 J 2,27).

Prymat miłości nad poznaniem, przy równoczesnym zachowaniu związku między nimi, postuluje również List do Efezjan. Mówiąc o „poznaniu miłości Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę” (3,29), św. Paweł, jak

słusznie zauważa Coolman, wyraża pewien paradoks, w którym przedmiotem poznania staje się coś – miłość – co przekracza wszelkie poznanie¹⁸⁶.

Ze starożytnym intelektualizmem z pozycji chrześcijańskich polemizował św. Augustyn. Argumentował, że skoro natura rzeczy wyraża się bardziej przez ich działanie niż przez poddawanie się działaniu, to również o naturze człowieka stanowi w większym stopniu czynna wola niż bierny rozum – to, czego człowiek chce, bardziej niż to, co poznaje. Przy czym prymat woli i *serca* rozciągał Hipponczyk nie tylko na teorię poznania, ale również na etykę, zbliżając się tak do teologii Janowej. Podkreślał św. Augustyn udział woli (miłości) w poznawaniu oraz jej współdziałanie z rozumem. Co do etyki, utrzymywał, że do pełnienia dobrych czynów nie wystarczy znajomość dobra, jak chciał Sokrates, ale konieczne jest również jego ukochanie¹⁸⁷. Oprócz św. Augustyna (†430) na podobnej linii sytuował się jeszcze św. Grzegorz Wielki (†604). Bronił on koncepcji „kontemplacyjnego rozumienia” Pisma Świętego i rzeczywistości wiary, nabywanego przez miłość. Choć rozumienie to wymaga wiary jako swojej podstawy, to równocześnie wykracza poza nią i ubogaca ją. Komentując J 15,15, powie św. Grzegorz: „Gdy zaś to, co usłyszeliśmy o [tym, co jest] ponad niebiosami, kochamy, wówczas [to], co [już] kochamy, poznajemy. Ponieważ miłość sama jest poznaniem”¹⁸⁸. Z kolei w *Moraliach* przekonuje on, że zjednoczenie z uwielbionym Panem osiąga się przez pragnienie i miłość. Jest ono zdaniem św. Grzegorza raczej smakowaniem i mądrością niż wiedzą. Zarówno pisma św. Augustyna, jak i św. Grzegorza wywarły wieki wpływ na kształt mistyki afektywnej¹⁸⁹. Na tej samej linii sytuują się też cystersi Wilhelm z Saint-Thierry (†1148) oraz św. Bernard z Clairvaux (†1153).

Wróćmy jednak jeszcze na chwilę do samego Gallusa i spróbujmy pokrótce przedstawić jego oryginalną interpretację. Wiktorzyn dostrzega dwie drogi poznawania Boga (*cognitio Dei*). Na pierwszej, umysłowej, która jest drogą zwyczajną i powszechną, narzędziem poznania jest rozum (*ratio*) albo wyższy od niego intelekt (*intellectus*). Szuka się tu prawdy poza sobą, a przedmiotem poznania wymienionych władz są rzeczy widzialne (wraz

186 Podobnie zresztą jak pokój w Flp 4,7. Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 1-2.

187 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom Pierwszy, Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 172, 198-199.

188 Homilia XXVII, 4 w: Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia*, oprac. R. Étaix, Turnhout, Brepols, 1999, s. 232. „Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est”.

189 Por. E. Carrera, *Teresa of Avila's autobiography: Authority, power and self in mid-sixteenth-century Spain*, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, London 2005, s. 23-24.

z ich niewidzialnymi naturami) bądź też niewidzialne, ale dostępne w jakiejś mierze dla intelektualnego poznania (jak anioły z ich właściwościami czy niektóre, dające się poznać, aspekty Boskiej natury), na które patrzy się niejako z zewnątrz.

Druga, niepomierne doskonalsza droga poznawania Boga – jak twierdzi Gallus – to ta, o której mówi *Teologia mistyczna*. Ponieważ Bóg jest absolutnie transcendentny względem bytu, jako Ten, który jest przed wszelkim bytem oraz niewypowiedzianie ponad nim, pozostaje on niedostępny dla poznania intelektualnego. Wobec tego, może być poznany jedynie na sposób ponad-rozumowy i ponad-bytowy. Aparatem takiego poznania jest *affectus*, szukający dobra wewnątrz, a właściwie najwyższa jego część, nazywana przez wiktoryna: *principalis affectio*¹⁹⁰, *scintilla synderesis* (iskierka duszy) bądź też *apex mentis* (szczyt umysłu). Pomimo tego, że *principalis affectio* lokuje się w afekcie, dla Gallusa jest to władza poznawcza (*vis cognitiva*), dostarczająca poznania, które określa on mianem *vera cognitio* (prawdziwe poznanie)¹⁹¹. Poznanie to jest „mądrością serafinów”. Iskierka duszy przewyższa doskonałością intelekt nie mniej niż intelekt przewyższa rozum, a rozum wyobraźnię. Jedynie *principalis affectio* jest zdolne do zjednoczenia z Duchem Świętym przez miłość (*dilectionis*) (*sola principalis affectio Deo unibilis*, por. 1 Kor 6)¹⁹².

Sam akt takiego poznania ma naturę ekstazy, skoro „miłość potężna jest jak śmierć” (Pnp 8,6). Wyobcowując duszę z jej naturalnych sposobów poznania, sprawia on, że jej aktywności (zmysły, wyobraźnia, rozum, intelekt) ustają w swoich własnych działaniach. Gallus dopatruje się w tym afektywnym poznaniu „najlepszej części” ewangelicznej Marii (Łk 10,42), która jest „mądrością chrześcijan”, niedostępną dla pogańskich filozofów (Rz 8,5; 1 Kor 2,14). Skoro jest częścią Marii, której ta „nie może zostać pozbawiona”, również to afektywne poznanie, w przeciwieństwie do dokonującego się przez pośrednictwo przygodnych stworzeń poznania intelektualnego, nie skończy się. Bierze się to stąd, że stanowi ono bezpośrednio i niezapośredniczone zjednoczenie z Bogiem.

190 Słownik Bobrowskiego (1841) wylicza następujące znaczenia terminu *affectio*: „miłość, skłonność, wola, usposobienie do czegoś”. *Principalis affectio* można zatem tłumaczyć jako *pierwotna wola, pierwotna miłość*.

191 To stwierdzenie jest bardzo istotne, skoro pozwala utrzymywać, zgodnie z Ef 3,19, że miłość ponad wszelką wiedzę jest jednak w pewien sposób poznawana. Skutkiem tego u Gallusa nie ma tak wyraźnego przeciwstawienia rozumu i woli, jak ma to miejsce u niektórych późniejszych autorów.

192 Por. H. Walach, *Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul: Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West*, „International Journal of Transpersonal Studies” 2005, t. 24, nr 1, s. 20-21; Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 16-18, 88.

Możliwość afektywnego poznania wynika w systemie Gallusa z hierarchicznego uporządkowania duszy, jej władz i aktów. Trzy triady reprezentują tu kolejno: czystą naturę, naturę wspomaganą łaską, wreszcie samą łaskę¹⁹³. Tym sposobem proponuje on swoistą antropologię, w której hierarchia nie jest jedynie rodzajem drogi, którą się pokonuje, ale tym, czym stale się jest. Jak każda dionizyjska hierarchia, również ta jest dynamiczna, przechodząc w tym samym czasie od pochodzenia (*exitus*), gdzie wyższe komunikuje niższemu – wedle natury i możliwości niższego, przez trwanie (*residuus*), do powrotu (*reditus*), gdzie niższe włączane jest w wyższe wedle natury wyższego. Te same zasady Gallus przenosi na duszę. Ruch ten można sobie wyobrazić na podobieństwo bicia serca, które najpierw wyrzuca z siebie krew, by za chwilę na powrót ją przyciągnąć. Podobnie dusza jest niejako *wyrzucana* poza siebie samą, by po chwili na nowo do siebie powrócić ubogaconą.

Dążąc do zjednoczenia z Bogiem, który jest prosty, dusza postępująca w górę hierarchii również się upraszcza (*simplificatio*), co prowadzi do integracji na wyższym poziomie tego, co było w niej zróżnicowane i odrębne na poziomach niższych. Jest to godne uwagi, ponieważ w ten sposób Gallus podkreśla wzajemne powiązanie rozumu i afektu. Inaczej niż ma to miejsce u niektórych autorów mistycznych czy u szeregu hiszpańskich *espirituales*, u Gallusa afekt nie ma charakteru antyintelektualnego. Jakkolwiek poznanie afektywne łączy się ponad poznaniem intelektualnym, to jednak to pierwsze wspiera się na tym drugim, a to drugie jest obejmowane przez to pierwsze. Innymi słowy intelekt *afektywizuje się* na miarę zbliżania się do zjednoczenia, afekt z kolei „włącza w siebie i zachowuje formę rozumienia”, można być może powiedzieć *racjonalizuje się*. W zstępującym ruchu powrotu doświadczenie afektywnego poznania komunikuje się poznaniu intelektualnemu, jednak tym razem już na sposób właściwy dla poznania intelektualnego.

Odwołując się do orygenesowego nauczania o zmysłach duchowych, Gallus połączy afekt z zapachem, smakiem i dotykiem, które, oddziałując na podmiot bezpośrednio, zawsze dogłębnie go poruszają, w przeciwieństwie do wzroku i słuchu, odpowiadających poznaniu intelektualnemu, wobec których podmiot może pozostać niezaangażowany. Na marginesie tego rozważania zwróćmy uwagę na fakt, że już sama natura tych dwóch rodzajów poznania przesądza o tym, że dysponujący rozległą wiedzą o Bogu uczoney teolog (*letrado*) może równocześnie pozostawać względem Niego zimny i obojętny, co nie jest możliwe w przypadku *prawdziwego poznania*, osiągniętego na drodze afektywnej, do którego aspirowali *espirituales*.

193 Por. B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 127.

Doskonale uporządkowany system Pseudo-Dionizego, u podłoża którego leży neoplatonicki panteizm, może jednak sprawiać wrażenie nieco mechanistycznego i bezosobowego. Trudno odnaleźć w nim tę, stanowiącą samo sedno Ewangelii, bliskość i przystępność Boga-Słowa, które „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14), i które mówi do Filipa: „kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Stąd być może decyzję Gallusa, by do wnętrza hierarchii wprowadzić ukrzyżowanego Chrystusa, uzależniając od zjednoczenia z Nim w mocy Ducha Świętego samą możliwość afektywnego poznania Boga, trzeba interpretować właśnie w charakterze korekty? Gdy komentator z Vercelli utożsamia Jezusa-Naczelnego-Hierarchę Pseudo-Dionizego z Oblubieńcem z *Pieśni nad Pieśniami*, który pokonuje góry i pagórki Boskiej transcendencji i niepoznawalności (por. Pnp 2,8), by spotkać duszę-Oblubienicę, w samym środku dionizyjskiego apofatyizmu odkrywamy niespodziewanie zupełnie nieobecny u Dionizego wymiar międzyosobowy¹⁹⁴. Przy czym rozwiązanie to zdaje się w naszej opinii lepiej harmonizować z danymi Objawienia.

W tym miejscu warto poczynić jeszcze jedną obserwację. W niektórych swoich pismach Teresa od Jezusa stanowczo występuje przeciwko poglądom autorów mistycznych, sugerujących, że człowieczeństwo Chrystusa może stanowić przeszkodę dla kontemplacji. Wedle tego przekonania osoby zaawansowane w modlitwie powinny starać się o oddalenie od siebie myśli o człowieczeństwie, pozostając w stanie „niemyślenia o niczym”. Zmysł wiary doprowadził jednak Teresę do stanowczego sprzeciwu wobec podobnego przekonania. Chrystus w swojej ludzkiej naturze, jak stwierdzi Świąta, nie tylko nie przeszkadza w kontemplacji, ale wręcz stanowi konieczny warunek osiągnięcia jej najwyższych stopni. Tym sposobem myślenia, choć nieświadomie, zbliża się ona do oryginalnego stanowiska Gallusa, na którym opiera się przecież *rekolekcja*, a które postuluje przecież, jeśli dobrze się nad tym zastanowić, absolutną wyższość łaski nad wszelką metodą¹⁹⁵.

194 Por. tamże, s. 20-25.

195 Co stanowi korektę, wprowadzoną do systemu neoplatonickiego z pozycji chrześcijańskiej. W tym pierwszym uważano bowiem, że w duszy znajduje się ślad jej pochodzenia od Jednego, „wyższa część duszy”, która popycha ją do powrotu do Jednego, by na nowo z nim się zjednoczyć (por. Plotyn, *Enneady* IV 8, 8.23; Proklos, *O dziesięciu wątpliwościach w kwestii opatrności*). Por. H. Walach, *Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul: Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West*, dz. cyt., s. 19. Ów pogański system miał zasadniczo naturę panteistyczną, stąd połączenie na nowo z Jednym po opuszczeniu wszystkich rzeczy zewnętrznych przez wejście w siebie, pozostawanie w totalnym unieruchomieniu i zogniskowaniu duszy, znajdowało się na drodze naturalnej i zależało od własnej aktywności adepta tej drogi.

Zanim przejdziemy do podsumowania, zwróćmy jeszcze uwagę na miejsce i rolę cnót w teologii Gallusa. Choć jest on bardziej zainteresowany omawianiem relacji miłości i wiedzy, niemniej nie pomija całkowicie wymiaru moralnego. Posiadanie cnót, zwłaszcza cnót kardynalnych, jak i właściwe uporządkowanie miłości, są koniecznym warunkiem wstępnym *teologii mistycznej*. Aktywność cnót lokuje on w środkowej triadzie hierarchii, tam, gdzie łaska współdziała z naturą. Cnoty kardynalne, zdaniem Gallusa, są „nieśmiertelne i wykluczają zepsucie powodowane przez wady”. Strzegą one kontemplującego umysłu przeciwko naporowi cielesnych wad i pokus¹⁹⁶.

Podsumowując, można powiedzieć za Coolmanem, że w odniesieniu do wcześniejszych, średniowiecznych adaptacji systemu teologicznego Pseudo-Dionizego ujęcie Tomasza Gallusa stanowi nowy paradygmat. Teologia ta prezentuje atrakcyjny obraz Boga, będącego przelewającą się pełnią, której przeobfity nadmiar prowadzi do ekstatycznego samo-przekraczania w udzielaniu się (*bonum diffusivum sui*)¹⁹⁷. To właśnie „z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16), jak mówi autor biblijny. Jest to obraz Boga niezwykle odległy od wyobrażenia o twardym Panu, który „chce żąć tam, gdzie nie posiał, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał” (Mt 25,24). Hierarchiczna antropologia Gallusa, stanowiąca odzwierciedlenie hierarchii aniołów, ukazuje człowieka jako stworzenie pozostające w równowadze receptywno-ekstatycznej, które otrzymuje od Boga wszystko to, czym jest i co posiada. Podobnie jak u Teresy od Jezusa *wznoszenie się* ku Bogu jest tu nie tyle wynikiem samodzielnej pracy duszy, ale skutkiem przyjmowania łaski. Staje się to szczególnie wyraźne przy przejściu z drugiej do trzeciej triady, które, pozostając poza naturalnymi możliwościami człowieka, zależne jest całkowicie od Boskiej inicjatywy¹⁹⁸. Równocześnie skutki zjednoczenia afektywnego rozlewają się na niższe stopnie, tak że każdy z nich karmi się nim na swój sposób, co podkreśla dodatkowo jedność ludzkiej natury¹⁹⁹. Daleki od postawy antyintelektualnej stale wraca do tego, że miłość wyrasta z poznania, stąd w początkowych stadiach istotne jest rozumowe poszukiwanie i intelektualne dociekanie, które stanowi paliwo pragnienia Boga. Choć jednak na niższych stopniach afekt i umysł idą „ręka w rękę”, w końcu na poziomie chóru cherubinów – nie wcześniej – następuje konsumacja inte-

196 *Drugi Komentarz do Pieśni nad pieśniami* 1G, s. 76, [w:] B.T. Coolman, *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, dz. cyt., s. 107-108.

197 Por. tamże, s. 27-36.

198 Por. tamże, s. 127, 134, 245.

199 Por. tamże, s. 200.

lektu, który osiąga szczyt swoich naturalnych możliwości, a afektywna *scintilla synderesis* samotnie wznosi się ponad niego, by połączyć się z Bogiem²⁰⁰.

Z pewnością byłoby niezwykle pożądane odrębne studium, poświęcone porównaniu teologii Balmy z oryginalnym ujęciem Gallusa. W każdym razie większość omówionych tu wątków, jak relacja poznania i miłości, różnica między wiedzą a mądrością, ekstaza i „niemyślenie o niczym”, natura kontemplacji, konieczność oczyszczenia z grzechów i niewiedzy oraz nabywanie cnót stanowią ulubione motywy wszystkich bez wyjątku nauczycieli rekolekcji. Bez przynajmniej pobieżnej znajomości tych zagadnień nie sposób właściwie zrozumieć ani powodów, dla których rekolekcja budziła tak powszechny entuzjazm, ani magisterium Osuny i jego wpływu na Teresę, ani sporu między *letrados* i *espirituales*, który stanowił jeden z istotnych kontekstów terezańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*, o czym jeszcze za chwilę powiemy.

W świetle wcześniejszych uwag dotyczących duchowości franciszkańskiej obecnie staje się całkowicie jasne, dlaczego właśnie w środowisku tego zakonu mogła dokonać się tak głęboka recepcja mistyki afektywnej o gallusowej proveniencji. Nietrudno bowiem zauważyć, że mistyka ta dobrze harmonizuje z franciszkańskim charyzmatem, który do zjednoczenia z ubogim Chrystusem dąży nie poprzez studia i gromadzenie wiedzy, lecz poprzez ubóstwo, prostotę i miłość. Łącząc się z innymi elementami w łonie franciszkańskich obserwacji, główne założenia i uzasadnienia tej mistyki legły ostatecznie u podstaw rekolekcji. W tę linię teologii afektywnej wpisuje się w konsekwencji Osuna ze swoim *Trzecim abecadłem duchowym*, o czym można się przekonać, już tylko patrząc na listę autorów, na których franciszkański autor najczęściej się powołuje, na której znajdują się: św. Augustyn, św. Bernard, Ryszard od św. Wiktora, Hugo de Balma, św. Bonawentura czy bliski *devotio moderna* Gerson²⁰¹.

Na kilkanaście lat przed wydaniem *Sol de contemplativos* z pras drukarni opactwa na Montserrat zeszło *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500) – książka o modlitwie, która stała się podstawowym punktem odniesienia dla benedyktyńskiego ruchu reform, a której wpływ wykroczył daleko poza obręb samego zakonu.

Będąc dogłębnie przekonany o konieczności reformy i odnowienia dyscypliny we własnym zakonie, García Jiménez de Cisneros (*c.1456 †1510), kuzyn sławnego kardynała i autor dzieła, zaangażował się w orga-

200 Por. tamże, s. 75-76, 97, 247. Być może warto by było zestawić te twierdzenia Gallusa z terezańskim rozumieniem ekstazy (V 18).

201 Por. S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, dz. cyt., s. 72.

nizację kongregacji benedyktyńskiej pod przewodnictwem opactwa San Benito el Real w Valladolid, do którego wstąpił w roku 1475, mając podówczas 20 lat. W latach 1489–1509 Cisneros uczestniczył aktywnie we wszystkich kapitułach generalnych, podczas których opracowywano struktury formalne i podejmowano decyzje dotyczące formy życia członków federacji. Macierzysty klasztor reformy uchodził ówczesnie za jeden z najbardziej surowych w Hiszpanii. Zachowywano w nim ścisłą klauzurę i praktykowano wysoki stopień powściągliwości oraz ubóstwa. Tamtejszych mnichów cechowała niechęć do studiów, od których otrzymali nawet papieskie zwolnienie. Ograniczony wymiar pracy ręcznej i modlitwy chórowej pozostawiał vallisoletańskim benedyktynom więcej czasu na praktykowanie samotnej modlitwy. Montserrat, z którym najczęściej kojarzony jest Cisneros, stało się pierwszym przyłączonym do kongregacji vallisoletańskiej opactwem poza rodziną Kastylią (1493). Aneksja ta otworzyła drogę do kolejnych *podbojów*, tak że z czasem macierzysty klasztor stał się głową najliczniejszego i najbardziej wpływowego zgrupowania benedyktyńskiego na Półwyspie Iberyjskim²⁰².

Zamiast wymuszać reformę jedynie odgórnymi regulacjami opat Montserrat dostrzegał potrzebę równoczesnej pracy u podstaw. Uznając, że źródłem kryzysu w zakonie jest zasadniczo kryzys modlitwy ustnej i chórowej, praktykowanej powierzchownie i niemal mechanicznie, dążył do jej ożywienia poprzez modlitwę osobistą, myślną (*oración mental*), metodyczną i sięgającą aż po kontemplację. Sama idea traktowania modlitwy myślniej metodycznej jako narzędzia reformy życia była odtąd często wykorzystywana w instytucjach religijnych, a także proponowana świeckim²⁰³.

Postulaty cisneriańskie, tak wyraźnie wyartykułowane, zwłaszcza biorąc pod uwagę ówczesne praktyki, trzeba – zdaniem Maroto – uznać za rewolucyjne²⁰⁴. Ostatecznie troska o reformę wewnętrzną współbraci zaowocowała w przypadku opata „rozległym i płodnym magisterium duchowym, realizowanym zarówno osobiście, jak i za pośrednictwem pism”²⁰⁵.

Po tym, jak na Montserrat wspomniane magisterium nabrało ostatecznego kształtu, kapituły generalne z początku szesnastego wieku uczyniły wskazówki Cisnerosa dotyczące modlitwy myślniej i rachunku sumienia podstawą formacji dla wszystkich vallisoletańskich mnichów. Kapituła

202 Por. C. Baraut, *Introducción*, [w:] *Obras completas*, t. 15, Abadía de Montserrat, Montserrat 1965, s. 4.

203 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 142; *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 20.

204 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 24–25.

205 Por. C. Baraut, *Introducción*, dz. cyt., s. 4.

z roku 1503 wprost nakazała nowicjuszom studium cisnerowskiego *Exercitatorio de la vida spiritual* pod kierownictwem kompetentnego mistrza, czyniąc z niego obowiązkowy podręcznik życia wewnętrznego reformy benedyktyńskiej w Hiszpanii²⁰⁶.

Wielkie znaczenie *Exercitatorio*, poza tym, że udostępniło Hiszpanom w szerokim zakresie dojrzałe owoce *devotio moderna*, bierze się również stąd, że było ono pierwszym napisanym i wydany w Hiszpanii, kompleksowym podręcznikiem, uczącym modlitwy myślniej. Cisneros, podobnie jak później Teresa, utożsamia w nim drogę modlitwy z drogą doskonałości. Ukaże jej progresję od oczyszczenia początkujących, przez oświecenie postępujących, aż po zjednoczenie doskonałych. Jednocześnie do każdego z tych stanów przypisze jeden z kroków metody *lectio divina* oraz jedną z cnót teologicznych: początkujący – *meditatio* – wiara, postępujący – *oratio* – nadzieja, wreszcie doskonali – *contemplatio* – miłość. Omawiając zagadnienie miłości bez wcześniejszego poznania, Cisneros powołał się na Balmę, co świadczy dobitnie, że znał on tradycję mistyki afektywnej. Metoda, o której mówi opat, wymaga ustrukturyzowania czasu, przestrzeni i treści. Podobnie jak Osuna, twierdzi on, że porą najbardziej sprzyjającą modlitwie jest noc (cap. 8, s. 124). Nalega na konieczność medytowania nad człowieczeństwem Chrystusa, Jego męką i śmiercią, jednak jedynie do pewnego momentu. Odkąd bowiem adept „zacznie zakorzeniać się w miłości Bóstwa, może oddalić się od myślenia o Człowieczeństwie” (cap. 8, s. 124)²⁰⁷.

Biorąc pod uwagę szerokie oddziaływanie kongregacji oraz poczytność *Exercitatorio*, rozpowszechnianego nie tylko wśród benedyktyńskich mnichów, ale i wśród ogółu wiernych, należy uznać prezentowane w nim idee za istotny element panoramy duchowej Hiszpanii z przełomu wieków. Przekonanie o powszechnym charakterze powołania do świętości, którego realizacja zależy od metodycznego praktykowania osobistej modlitwy myślniej, stawiają postać Cisnerosa w jednym szeregu z Osuną, Teresą od Jezusa, Ludwikiem z Granady czy Janem z Ávila. Nie można też pominąć faktu, że *Exercitatorio* było lekturą, która wywarła znaczący wpływ na św. Ignacego Loyolę, a za jego pośrednictwem na całą duchowość jezuitów²⁰⁸.

²⁰⁶ Por. tamże, s. 5.

²⁰⁷ Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 153.

²⁰⁸ Dla nas jest to istotne również z tego względu, że pod duchowym wpływem ojców z Towarzystwa Jezusowego pozostawała Teresa od Jezusa, odkąd utworzyli oni w Ávila jedno ze swoich kolegiów.

Poszukując źródeł doktryny rekolekcji, którą promował Osuna, nie sposób całkiem wykluczyć możliwości pośredniego czy nawet bezpośredniego oddziaływania na jej ostateczny kształt pewnych idei cisneriańskich, wyrażonych w *Exercitatorio*. Szereg twierdzeń obu autorów wykazuje zbieżność, sytuując się na linii mistyki afektywnej, którą wcześniej już omówiliśmy. Jest to oczywiście temat na osobne studium. Niemniej z uwagi na samą rekolekcję, gdy mówi się o możliwych źródłach tej duchowości, warto choć na krótko zatrzymać się przy pytaniu o pochodzenie nowatorskich pomysłów Cisnerosa.

Omawiając to zagadnienie, Baraut jednoznacznie wskazuje na fakt, iż podstawowym odniesieniem dla twórcy *Exercitatorio* byli autorzy z kręgu *devotio moderna*. Nie ulega dla niego wątpliwości, że Cisneros znał najbardziej reprezentatywne dla szkoły niderlandzkiej pisma i obficie z nich korzystał, układając swoje dzieła²⁰⁹. Biorąc pod uwagę pewne charakterystyczne elementy reformy vallisoletańskiej, możliwe są również wpływy reformy Ludwika Barbo (†1443) z opactwa Świętej Justyny w Padwie, z którą Cisneros zapoznał się bliżej podczas podróży do Rzymu w latach 1489–1490²¹⁰. Duchowość włoskiego benedyktyna, jakkolwiek niezależna wprost od *devotio moderna*, dzieli z nią wiele podobieństw²¹¹. Co istotne, praktykę modlitwy metodycznej oficjalnie usankcjonowano tam już podczas kapituły generalnej w 1440 roku. Celem wprowadzenia w nią mnichów napisał zresztą Barbo podręcznik *Formula orationis et meditationis*, który również był znany Cisnerosowi²¹². Jak obecnie wiadomo, jeszcze pod koniec piętnastego wieku w Valladolid nie praktykowano modlitwy metodycznej, a pierwsze takie zalecenia odnaleźć można dopiero w dokumentach kapituły z 1500 roku, co pozwala uznać ją za rzeczywistą innowację o inspiracji cisneriańskiej²¹³.

Inni autorzy, których dzieła mógł w czasie opracowywania *Exercitatorio* przeglądać Cisneros, to te, które przechowywała w tym okresie biblioteka

209 Por. C. Baraut, *Introducción*, 6. Baraut uważa, że jest to pierwszy przypadek przenikania na teren Hiszpanii pobożnościowej literatury niderlandzkiej, względnie byłby skłonny uznać, że nieco wcześniej mogli zapoznać się z nią mnisi związani z Montserrat. Jednakże w świetle ustaleń Roiga Gironelli tytuł pioniera w tym zakresie należałoby raczej przyznać Antoniemu Canalsowi; Por. J. Roig Gironella, *La „Scala de contemplació” de Antonio Canals y la corriente de la „devotio moderna”*, *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* 1972, nr 45/1, s. 33-85.

210 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 140-142.

211 Por. R.G. Villoslada, *Rasgos característicos de la «devotio moderna»*, „*Manresa*” 1956, t. 28, s. 315. Zdaje się, że tego typu zbieżności, przy braku bezpośredniej zależności, tłumaczyć można odwoływaniem się do tych samych, wcześniejszych autorów.

212 Por. C. Baraut, *Introducción*, dz. cyt., s. 13.

213 Por. tamże, s. 11.

opactwa na Montserrat. Znajdowali się wśród nich starożytni: św. Ambroży, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Hieronim, Kasjana, św. Jan Klimak; średniowieczni: św. Anzelm z Canterbury, Guillermo de Saint-Therry, św. Bernard z Clairvaux, Piotr Lombard, św. Tomasz z Akwinu, św. Wincenty Ferrer, św. Bonawentura, bł. Raimund Llull, św. Bernardyn ze Sieny, Francisco Eximenis, Hugon i Ryszard ze św. Wiktora, Ludolf z Saksonii i Hugo de Balma. Baraut uważa, że większa część tych autorów miała wpływ na formację Cisnerosa, o czym świadczą pozostawione przez niego pisma. Jednakże pomimo tak rozległej lektury bezdyskusyjnie najwięcej zawdzięcza autor *Exercitatorio*, jak już wyżej zasygnalizowaliśmy, autorom z kręgu *devotio moderna*: Zutphenowi, Kempisowi, Mombaerowi i wreszcie Gersonowi²¹⁴.

Przywołanie postaci Garcii Cisnerosa było o tyle istotne, że najprawdopodobniej to właśnie jego działalność stała u początku upowszechniania w szesnastowiecznej Hiszpanii idei schematyzacji czy też metodyzacji modlitwy, zwłaszcza myślniej. Sam opat zapoznał się z tą praktyką przez kontakt z autorami z kręgu *devotio moderna* oraz włoską kongregacją św. Justyny. Idea ta rozpowszechniła się następnie również za sprawą Towarzystwa Jezusowego, stając się z różnymi modyfikacjami wspólnym elementem wielu hiszpańskich szkół duchowości. Także Osuna porusza wielokrotnie w *Trzecim abecadle duchowym* zagadnienie właściwego postępowania na modlitwie, na co z entuzjazmem zareagowała Teresa od Jezusa (por. V 4,7), o czym powiemy szerzej nieco później.

2.3. Ogólna charakterystyka rekolekcji

Od omówienia istotnych dla rekolekcji źródeł przejdźmy teraz do bardziej szczegółowego jej scharakteryzowania. Choć bowiem *recogimiento* w najważniejszych, stanowiących jego zrąb założeniach opiera się – przynajmniej pośrednio – na komentarzu Gallusa do *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego, to jednak interpretacja Wiktoryna nie wyczerpuje całej jej treści. Sama ta interpretacja była też przepracowywana z różnym skutkiem przez kolejne pokolenia autorów. Stąd w wielu miejscach mocno rozbudowany i ściśle zależny od pism Dionizego system uległ z czasem, jak się zdaje, uproszczeniom i redukcji. Rzadko kiedy, o ile w ogóle, powoływano się chociażby na jego hierarchiczną antropologię. Często też nie rozumiano dobrze postulowanej przez niego współzależności rozumu i woli, dzięki której mogą one,

²¹⁴ Teresa знаła *O naśladowaniu Chrystusa* (wydane w Hiszpanii pod tytułem *Contemptus mundi*). Umieściła je nawet na liście obowiązkowych lektur, które powinny znajdować się w bibliotekach klasztorów jej reformy. Por. tamże, s. 18-19.

pomagając sobie wzajemnie, wznieść się wspólnie niemal na szczyt hierarchii. To, że ostatecznie tylko *principalis affectio* jednoczy się z Bogiem, nie prowadzi Gallusa do antyintelektualizmu, przejawiającego się w okazywaniu rozumowi pogardy, deprecjonowaniu właściwej mu aktywności czy całkowitym negowaniu konieczności jego zaangażowania. Zdaje się również, że nie przyjęło się twierdzenie Gallusa o udziale całego człowieka (łącznie z ciałem) w dobrach otrzymywanych na drodze kontemplacji afektywnej, dla której ten system dawał solidne podstawy i uzasadnienie. Podobnie jak nie zwrócono dostatecznej uwagi, jak się zdaje, na jego wysiłek polegający na wprowadzeniu nawet głębszej niż u Pseudo-Dionizego korekty do systemu neoplatonńskiego – zasadniczo monistycznego, w którym powrót do Jednego leży w zakresie naturalnych możliwości ludzkiej duszy – która to korekta polegała na wpisaniu Chrystusa wraz z Jego człowieczeństwem w samo serce kontemplacji afektywnej, całkowicie uzależniając ją tym sposobem od Wcielonego Słowa – które jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, nie tylko w swoim bóstwie, ale również w swoim człowieczeństwie²¹⁵ – jak i od Jego łaski. Jest to niezwykle ważne również z uwagi na sakramenty, które mają przecież komponent materialny, a które prędko mogą paść łupem tamtych redukcyjnych, *spirytualistycznych* ujęć (co odnajdziemy później u Lutra czy w jeszcze bardziej fundamentalnym ujęciu – na gruncie filozoficznym – u Kartezjusza).

Praktycy rekolekcji rozumieli, że rozległa wiedza może się stać, pod pewnymi warunkami, istotną przeszkodą na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Jak mówi św. Paweł Apostoł „wiedza» wbija w pychę” (1 Kor 8,1). Dzieje się tak wówczas, gdy traktowana jest jako własny zasób, na którym osoba ją posiadająca opiera swoje zaufanie. W takim bowiem stopniu, w jakim ktoś opiera się na jakimkolwiek własnym zasobie, nie opiera się już na Bogu (por.

²¹⁵ Stąd trzeba uznać za budzące niemałe zdziwienie, że św. Teresa od Jezusa tylko dzięki swojej intuicji i doświadczeniu, nawet wbrew twierdzeniom wielu teologicznych autorów, doszła do podobnych co Gallus wniosków. „I widzę jasno – napisze Święta – że dla zadowolenia Boga i żeby uczynił nam wielkie łaski, chce, żeby było to przez ręce tego przenajświętszego Człowieczeństwa, o którym powiedział Jego Majestat, że sobie w Nim upodobał. Niezliczoną ilość razy widziałam to przez doświadczenie. Pan mi to powiedział. Widzę jasno, że przez tę bramę mamy wchodzić, jeśli chcemy, żeby ukazał nam suwerenny Majestat wielkie tajemnice” (V 22,6). Por. też V 22,1-8. Podobnie odnośnie udziału ciała w kontemplacji por. V 20,21 [„Y veo claro (...) que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”].

Łk 14,33)²¹⁶. Z uwagi na przywiązanie do własnych zasobów, które w jakiejś mierze ów człowiek przedkłada wobec tego nad Boga, nie jest on już zdolny do swobodnego podążania za Jezusem i służenia Mu (por. Mk 10,22; Mt 6,24) bądź też nie uważa, żeby potrzebował Boga dla zaradzenia swoim brakom, których najczęściej nawet nie dostrzega (a zwykle im więcej zgromadzi zasobów, tym mniej je widzi). Uświadomiony brak prowadzi bowiem do szukania środka, który mógłby mu zaradzić²¹⁷.

Całkowite ubóstwo (ogołocenie, opróżnienie duszy), do którego zmierza praktyka rekolekcji, odsłania nieskończoną przepaść, którą w człowieku wypełnić może jedynie Bóg. Uświadomiwszy ją sobie, człowiek – przez całkowite zaufanie – przenosi punkt swojego oparcia wyłącznie na Boga, na podobieństwo ewangelicznej wdowy, wrzucającej do świątynnej skarbony wszystko, co miała na swoje utrzymanie, by odtąd to sam Bóg ją utrzymywał. Jej ubóstwo można odczytać jako symbol *samoniewystarczalności* człowieka – dysponującego jedynie „dwoma pieniążkami” (Łk 21,2), przedstawiającymi wartość zbyt znikomą, by dzięki nim móc wystarczyć samemu sobie. Jednocześnie zatrzymanie tego kapitału stanowi niesprawiedliwość względem Boga, skoro „nie [swoją] siłą człowiek zwycięża” (1 Sm 2,9; por. Mt 25,27). Było to zresztą prefigurowane w Starym Testamencie, tam, gdzie mowa jest o Eliaszu i wdowie z Sarepty Sydońskiej (por. 1 Krl 17,8-16). Dwa grosze wdowy ze świątyni odpowiadają tu garści mąki w dzbanie i resztkę oliwy w baryłce. Faktycznie, wdowa, którą obserwuje i pochwała Jezus, naśladuje tamtą wcześniejszą, oddającą najpierw wszystko, co jej zostało, prorokowi – który z kolei jest typem Chrystusa. Podobnie jak typem Chrystusa była świątynia jerozolimska, skoro Pan w trzy dni wznosił na jej miejsce właściwą „świątynię swego Ciała” (por. J 2,19-22). Podobnie kobieta chora na krwotok nie doznała uzdrowienia tak długo, jak długo szukała go w oparciu o własne zasoby, a została uzdrowiona i oczyszczona dopiero wówczas, gdy wydawszy „całe swe mienie”, położyła całą ufność w Jezusie, dotykając Go z wiarą (por. Mk 5,25-34). Ten *ruch* jest węzłowym punktem rekolekcji. Sygnalizuje on przełom w *Księdze życia* Teresy, wyznaczając w narracji przejście od *Trzeciego abecadła duchowego* do *Wyznań* św. Augustyna, o czym jeszcze powiemy.

²¹⁶ Zdaje się, że św. Franciszek był sceptycznie nastawiony do studiów i zdobywania przez braci wiedzy właśnie z tego powodu, że zdawał sobie sprawę z zagrożenia, które może się z tym wiązać, co zapewne wynikało z jego szczególnej wrażliwości na wartość ubóstwa.

²¹⁷ „Ty bowiem mówisz: «Jestem bogaty», i «wzbogaciłem się», i «niczego mi nie potrzeba», a nie wiesz, że to ty jesteś nieszczęsny i godzien liitości, i biedny i ślepy, i nagi” (Ap 3,17).

Pokora, prostota, wyrzeczenie, przeniesienie ufności na Boga i Jego łaskę niewątpliwie charakteryzują postawę, jaką pragną ukształtować w adeptach rekolekcji jej nauczyciele. Warte podkreślenia jest to, że mówimy tu właśnie o postawie, gdyż rekolekcja ma całościowy i integrujący charakter. Jest ona zajęciem angażującym człowieka we wszystkich jego wymiarach, zarówno duszę, jak i ciało²¹⁸, aktywność wewnętrzną i zewnętrzną, rozum, wolę i pamięć, uczucia i działanie, rozciągającym się na wszystkie godziny dnia. W przeciwieństwie do redukcyjnych ujęć erasmian, *alumbrados* czy wreszcie luteran, nie deprecjonuje ona ani ascezy, ani dobrych uczynków, ani pokornych poszukiwań intelektualnych, prowadzonych w ramach teologii scholastycznej – choć ocena tych ostatnich była wśród praktyków rekolekcji zróżnicowana²¹⁹.

U podstaw integrującego charakteru rekolekcji stoi spojrzenie na wymagania płynące z wiary w perspektywie tajemnicy wcielenia, które nie pomija żadnego aspektu ludzkiej natury ani żadnej uprawnionej formy jej aktualizowania się. Skoro słowo Boże przyjęło człowieczeństwo w pełni (por. Hbr 4,15) – oddając się w nim człowiekowi – właściwą odpowiedzią człowieka powinno być dążenie do wewnętrznego zintegrowania, dzięki któremu dopiero możliwe staje się pełne i rzeczywiste, wzajemne oddanie się Bogu, o którym chwilę wcześniej mówiliśmy. Dążenie to, realizowane z całą konsekwencją, wyznacza praktyczny cel rekolekcji. Jednocześnie pierwszeństwo na tej drodze – jak podkreślają stale nauczyciele rekolekcji – należy przyznać łasce, bez której cel ten pozostaje nieosiągalny. Osiągnięcie go wymaga bowiem stałej pomocy Ducha Świętego, który „daje życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2), wskazuje zawsze, co należy czynić (por. Rz 8,5) i pomaga do uśmiercania popędów ciała (Rz 8,13). Patrząc zaś z perspektywy człowieka, protagonizm w podążaniu tą drogą, jak już wiemy, przyznaje się woli²²⁰.

218 W tym kontekście warto wspomnieć o tym, że *Trzecie abecadło duchowe* rozpoczyna się sentencją: „Niech zawsze chodzą razem osoba i duch” (*Anden siempre juntamente, la persona y espíritu*). Mając na uwadze genezę debiutu pisarskiego Osuny, można się spodziewać, że będzie on w szczególny sposób podkreślał różnice między tezami *alumbrados* a drogą rekolekcji. W *Czwartym abecadle duchowym* nazwie ich nawet „fałszerzami miłości”, odnosząc się do dystansowania się tamtych względem konieczności zachowywania przykazań (por. 1 J 5,3), zwracając uwagę na to, że sfalszowana miłość skutkuje zafalszowaniem całego człowieka (Abc-4, s. 622). „Jak mówi Filozof – pisze Osuna – są więcej godni obwinienia ci którzy fałszują miłość, niż ci, którzy fałszują pieniądze, ponieważ miłość jest lepsza niż wszelkie bogactwo, a również dlatego że kiedy miłość jest zafalszowana, cały człowiek pozostaje zafalszowany, podobnie jak kiedy jest święta, cały człowiek jest uświęcony i doskonały” (Abc-4, s. 623).

219 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 447-448.

220 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 13-14.

Asceza, którą zakłada i której w praktyce wymaga droga rekolekcji, jest radykalna. Wszystko musi tu zostać pozostawione, stracone, przekreślone – jednym słowem uśmiercone, dla zyskania wszystkiego w Bogu i wraz z Nim²²¹ („I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci”, Flp 3,8). De Balma powie, że najważniejszym przysposobieniem do przyjęcia ukrytej mądrości jest odsunięcie się, na ile to tylko możliwe, od wszelkich ziemskich przyjemności, ponieważ „człowiek jest o tyle mniej zdolny, by wznieść się do miłości rzeczy niebieskich, o ile bardziej oddaje się przyjemnościom światowym”²²² i na odwrót, o ile wznosi się do miłości rzeczy Boskich, o tyle słabnie jego zamiłowanie do zadowoleń zmysłowych²²³. Tym, o co należy stale zabiegać, jest niepodzielone serce, które nie rozprasza się (*rozbiega, rozlewa*) na rzeczy stworzone, przywiązując się do nich miłością, ale całe kieruje się ku Bogu²²⁴. Dla osiągnięcia takiej dyspozycji i zachowania jej konieczna jest dyscyplina i umartwienie zmysłów. Mistycy rekolekcji byli przekonani, że tak długo jak trwa modlitwa, tak długo będzie też trwać asceza, gdyż „wygoda i modlitwa nie zgadzają się ze sobą” (*regalo y oración no se compadece* CamV 4,2)²²⁵.

Autorzy z tego kręgu podkreślają konieczność walki duchowej, oczyszczenia duszy, poznania siebie dla nabycia pokory, przewycięzania własnych pasji i upodobań oraz pełnienia we wszystkim woli Bożej. W ich przekonaniu „życie modlitwy, kontemplacja, aż po małżeństwo duchowe, musi prowadzić do etyki, do działania, do naśladowania Chrystusa, do życia chrześcijańskiego, do praktyki cnót”²²⁶. W tym miejscu przypominają się płomienne wezwania Teresy od Jezusa, wygłoszone z perspektywy ostatnich *mieszkań*: „Do tego jest ta modlitwa, (...) do tego służy to małżeństwo duchowe: aby zawsze rodziły się [z nich] dzieła, dzieła” (7 M 4,6), co jednak, właśnie dlatego, że mówione jest z tego, a nie innego miejsca, nie powinno być rozumiane jako wezwanie do czysto ludzkiego aktywizmu, jak nieraz ma to niestety miejsce. Źródłem tych dzieł nie jest tu bowiem własna inicjatywa ani pomysłowość człowieka, tylko sam Bóg – co stanowi doskonałe odzwierciedlenie niezmiennego nauczania Kościoła o zasługującym charakterze jedynie tych dzieł, któ-

221 Przypominają się tutaj słynne *nada z Drogi na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża.

222 Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, dz. cyt., s. c. 47 p. 172.

223 Tamże, s. c. 47 p. 173.

224 Por. tamże, s. c. 18 p. 86.

225 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 15.

226 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 448.

re spełniane są w stanie łaski uświęcającej, mocą Boskiej miłości (por. J 15,5; 1 Kor 13,1-13; KKK 2000.2010 i in.). Stąd też bardzo dobrze harmonizuje to wezwanie Świętej z przestrogiami św. Jana od Krzyża z *Pieśni duchowej*:

Niech się zastanowią ci, których pożera gorączka działalności i którzy myślą świat wypełnić swym przepowiadaniem i dziełami zewnętrznymi, że o wiele więcej pożytku przyniesliby Kościołowi i o wiele miłsi byłiby Bogu, nie mówiąc już o dobrym przykładzie, jaki by dali, gdyby połowę tego czasu poświęcili na modlitwę i przestawanie z Bogiem (...). W takim przestawianiu z Bogiem o wiele skuteczniej i z mniejszym trudem dokonaliby dobra jednym czynem niż tysiącem, a to dla zasługi modlitwy i energii duchowej w niej zdobytej. Inaczej bowiem wszystko jest jak uderzanie młota czasem z małym albo żadnym skutkiem, a czasem nawet ze szkodą. Niech nas Bóg strzeże przed zwietrzeniem soli (Mt 5,13). Bo choćby się wydawało zewnętrze, że człowiek coś czyni, w istocie będzie to niczym. Jest bowiem prawdą, że dobre czyny dokonują się jedynie mocą Bożą (29,3).

W przeciwieństwie do drogi praktykowania cnót i wykorzenia wad, która polega na metodycznym działaniu w sferze nawyków, przez powtarzanie wielu doskonalących aktów, droga rekolekcji, niczym ewangeliczna Maria, sprowadza wszystko do jednego zajęcia, które uważa za wyłącznie konieczne i po którym wszystkiego się spodziewa. Tym zajęciem jest miłość. Stąd też cnoty nie są na drodze rekolekcji celem samym w sobie, a jedynie narzędziem, którym trzeba się posłużyć, by dojść do doskonałej miłości Boga (por. Abc-3 16,6, s. 434). Uznaje ona ponadto, w czym można doszukiwać się nawiązania do poglądów św. Augustyna, że to obecność miłości jest przyczyną dobra w duszy, gdy przeciwnie, wszelkie zło, błąkanie się duszy „bez wędzidla i bez drogi, i popadanie we wszelką nędzę” wynika z braku „liny i sieci miłości, która utrzymałaby ją na [właściwym] miejscu”²²⁷. Teresa jest przekonana, że to modlitwa, stanowiąca dzieło miłości, jest „fundamentem dla nabycia wszelkich cnót” (*principio para alcanzar todas las virtudes*, CamE 24,3). Skoro, jak uczy Chrystus, wszelkie zło pochodzi z wnętrza człowieka (por. Mk 7,21-23), nauczyciele rekolekcji dla zaradzenia mu, pragną działać nie tyle objawowo, co przyczynowo, przez poddanie Bogu przez modlitwę „ostatecznych korzeni ludzkiego bytu”, z których wszystko bierze początek²²⁸. W tym duchu deklaruje wyraźnie Bernabé de Palma:

227 Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, dz. cyt., s. c. XVI, 76.

228 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 14-15.

Niech uczy kto chce, jak strzec spojrzenia, być cierpliwym i podobnych spraw dla nabycia cnót i dobrych predyspozycji, ja nie nauczam tej drogi, ale niech starają się najpierw zebrać myśli wewnątrz siebie samych (*Via Spiritus*, Salamanca 1541, fol. 8).

Rekolekcja dąży do interioryzacji, do „wejścia w siebie”, sprowadzenia do wnętrza myśli i dążeń woli, „zamknięcia bram zmysłów” zewnętrznych, nie-słuchania i niepatrzenia. Ukierunkowanie to jest konsekwencją ewangelicznych zapewnień, że ochrzczeni wierzący są świątyniami, w których przebywa Jezus (por. J 14,20), Duch Święty (por. 1 Kor 6,19), wreszcie Ojciec (por. J 14,23). Celem tej aktywności jest powrót do pozostawania w obecności obecnego Boga, o czym mówi św. Augustyn:

Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, bezładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie²²⁹.

Osuna porównuje adepta rekolekcji do ślimaka albo żółwia, który zawsze nosi ze sobą swój domek, do którego może się wycofać w dowolnym momencie, żeby odnowić swój kontakt z Bogiem²³⁰. Tę samą postawę określa św. Augustyn mianem powściągliwości, mówiąc o niej w *Wyznaniach*, że polega ona na odrywaniu miłości od rzeczy (por. X,37). „Zbieramy i skupiamy w jedno miejsce to wszystko w nas, co się w różne strony rozpraszało”, tak by móc na nowo, niepodzielnym sercem kochać Boga. „Mniej Ciebie [bowiem] kocha – stwierdzi Hipponczyk, zwracając się do Boga – ten, kto oprócz Ciebie kocha coś innego jeszcze, co nie ze względu na Ciebie miłuje” (Wyz X,29).

Niezwykle istotne, poza samym *wejściem w siebie*, jest też poznanie siebie. Przy czym nie chodzi tu o psychologiczną autoanalizę, ale raczej o głębokie przekonanie o własnej ontologicznej i moralnej ograniczoności (por. Ga 6,3), przy jednoczesnym poznaniu dobroci i miłosierdzia Bożego oraz całkowitej zależności od Boga, tak w istnieniu, jak i w dobrym działaniu (por. J 15,5). Dopiero bowiem tego rodzaju *unicestwienie się* przed Bogiem oddaje sprawiedliwość tak Jemu, jak i samemu człowiekowi, umożliwiając człowiekowi spotkanie w prawdzie z Bogiem, który sam jest Prawdą i miłuje w prawdzie – co dla Teresy od Jezusa stanowi definicję pokory²³¹:

229 Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018. W tym kontekście również jego słynne *intimior intimo meo* (X,27). Por. też Wyz III, 6.

230 Por. Abc-3 15,2. Przypomina to „celę wewnętrzną” św. Katarzyny ze Sieny.

231 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 16.

Pokora jest chodzeniem w prawdzie, a jest wielką prawdą, że nie mamy z siebie żadnego dobra, a tylko nędzę i bycie niczym; a kto tego nie rozumie, chodzi w kłamstwie. A kto lepiej to rozumie, bardziej podobą się najwyższej Prawdzie, ponieważ kroczy w niej (6 M 10,7)²³².

Zakreślając drogę mistyków rekolekcji, prowadzącą do osiągnięcia wspomnianej integracji czy jedności, Andrés Martín mówi o sprowadzeniu (*reducir*) osoby do *substancji*, *centrum*, *dna* czy *głębi duszy* (*el fondo del alma*), *szczytu duszy* (*parte más alta del alma*) – Gallusowy *principalis affectio* – gdyż właśnie tam, niejako u podstaw czy u korzenia istnienia, dokonuje się „tajemnicze spotkanie” i „objęcie” duszy z Bogiem, zjednoczenie z Nim, przylgnięcie do Niego. Zmysły podporządkowują się tu (zostają sprowadzone ku) władzom, a te z kolei poddają się substancji duszy, samej objętej przez Boga. Przy czym ten „wewnętrzny dynamizm ducha”, przyciąganego obecnością Boga ukrytą w głębi, ze zwiększającą się w miarę zbliżania się do Niego energią, podporządkowuje sobie, ogarnia i ukierunkowuje wszystko inne²³³.

W interesującym studium porównawczym ten sam autor zwraca również uwagę na zasadniczą różnicę między Lutrem a mistykami hiszpańskiego *recogimiento* w kwestii poglądów na temat usprawiedliwienia oraz wynikających z niej konsekwencji²³⁴. Zewnętrzne przypisanie sprawiedliwości, które zmienia jedynie sposób postrzegania tak usprawiedliwionego przez Boga w opinii Lutra (*simul iustus et peccator*), przeciwstawione jest tutaj perspektywie rzeczywistej, wewnętrznej przemiany, zapoczątkowującej postępujące przebóstwienie (*theosis*), które wymaga serii bolesnych oczyszczeń – podobnie jak przycinania wymaga latorośl, wszczepiona w krzew winny, żeby ów krzew mógł przez nią coraz obficiej owocować. Żadna latorośl nie ma bowiem życia sama w sobie, ale ma je od krzewu. Wszczepienie, podążając za tym ewangelicznym obrazem, jest darem i koniecznym warunkiem, ale jednocześnie nie stanowi samo przez się żadnej gwarancji owocowania. Życie napływające niczym soki z krzewu musi dopiero znaleźć się w latorośli, co uzależnione jest od „receptywnej aktywności” tejże, określonej tam mianem „trwania latorośli w krzewie”. Przy czym „trwanie” to nie ma jedynie znaczenia przestrzennego (skoro również nieowocujące gałązki przy-

232 „Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sin la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entiende, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no alir jamás de este propio conocimiento, amén”.

233 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 14.

234 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt.

łączone są do krzewu), ale stanowi pewne ciągłe zaangażowanie – jedyne, jakiego się od nich wymaga (por. J 15,1-11).

Gdy Osuna mówi o rozwoju modlitwy, wspomni każdą z jej trzech form: ustną (*vocal*), myślną (*de pensamiento, mental, de toda el alma*), jak i kontemplacyjną albo duchową (*espiritual, de recogimiento, de alta contemplación*). Pierwszą porównuje do pocałunku Chrystusa w stopy. Sprowadza się ona do wiary, którą należy wyznawać ustami. Modlitwa ta doskonali pamięć i odpowiada etapowi oczyszczenia. O drugiej mówi Osuna, że jest jak pocałunek w dłonie. Sprowadza się do nadziei, którą należy zachowywać w sercu. Doskonali ona rozum i odpowiada etapowi oświecenia. Wreszcie trzecia modlitwa jest jak pocałunek w usta. Sprowadza się ona do miłości, którą powinniśmy okazywać w czynie. Doskonali ona wolę i przynależy do etapu zjednoczenia. W tym ostatnim sposobie modlitwy Bóg udziela wyższych łask niż w dwóch wcześniejszych (Abc-3 13,4). W tym, o czym pisze Osuna, nietrudno dostrzec podobieństwa do doktryny Cisnerosa zaprezentowanej w jego *Exercitatorio*.

W charakterze podsumowania przytoczmy zgrabnie wyrażoną myśl Santidriána, który, mówiąc o rekolekcji, napisze, że bazuje ona „ontologicznie na wielkiej ufności w możliwość komunikacji z Bogiem, obecnym przez wszechobecność i przez łaskę; ascetycznie na konieczności afektywnego nawrócenia członków [ciała], zmysłów i władz; psychologicznie na przekroczeniu tego, co zmysłowe i osiągalne na drodze dyskursywnej, a co wynika z ograniczeń poznawania przez analogię, a także z tego, że wyłącznie miłość ma zdolność jednoczenia i przekształcania. Stąd należy tutaj działać nie tylko rozumem, co nade wszystko wolą. Celem kontemplatyka jest smakowanie, najbardziej jak to tylko możliwe jeszcze tu na ziemi, zjednoczenia z Bogiem”²³⁵. Przy czym szuka się Go i znajduje, „wchodząc w siebie” albo „wznosząc się ponad siebie”.

2.4. „Oni wszyscy będą uczniami Boga” (J 6,45)

Ideale renesansowe, które zostały już wcześniej pokrótce omówione, w dziedzinie duchowości wyrażały się w dążeniu do szczerości w przeżywaniu wiary, jej interioryzacji i indywidualizacji. Zaczęto poświęcać większą uwagę jednostce, obdarzonej godnością i odpowiedzialnej za swój los. Postulowano przy tym uproszczenia w zakresie zewnętrznych form pobożności i ceremonii kościelnych. Taki sposób myślenia stanowił, rzecz jasna, jedynie względną nowość. Zarówno w źródłach patrystycznych, jak i średniowiecznych nie

²³⁵ Por. S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, dz. cyt., s. 76.

brakowało bowiem podstaw dla podobnych ujęć, czego świadomość zwiększała się, na miarę postępów czynionych przez renesansowych humanistów w obszarze badań nad starożytnymi tekstami.

Te same idee, które dzięki postępom ruchu reform, działalności jego wybitnych przedstawicieli oraz wynalezieniu druku, zaczęły się upowszechniać na bezprecedensową skalę, doprowadziły też z czasem do większej świadomości uniwersalnego charakteru ewangelicznego wezwania do doskonałości. Coraz szersze kręgi zaczęły aspirować do prowadzenia pogłębionego życia duchowego w oparciu o praktykę modlitwy myślniej, co było dotąd zajęciem zastrzeżonym dla duchowych elit.

Wielu nauczycieli rekolekcji wygłaszało w kontekście modlitwy „pochwały ignorancji i prostoty”, a może po prostu ducha dziecięctwa względem Boga. Uzasadniali je przekonaniem, że Bóg osobiście naucza proste dusze najdoskonalszej teologii (por. Mt 11,25; J 6,45; Iz 54,13; Jr 31,33n)²³⁶. To samo powtarza Osuna. Choć jego *Trzecie abecadło duchowe* traktuje o ukrytej czy mistycznej teologii, to jednak nasz autor nie aspiruje, jak pokornie przyznaje, do jej nauczania, gdyż „żaden śmiertelnik [nikogo] jej nie nauczył”, a „dobry mistrz Jezus, który dla siebie samego zechciał zarezerwować to nauczanie”, dokonuje go w „tajemnym ukryciu serca” (Abc-3 6,2).

Wiemy już, że zdaniem Gallusa na drodze zjednoczenia afektywnego osiąga się pewne poznanie, które określał on mianem *prawdziwego poznania* (*vera cognitio*) czy też *mądrości chrześcijan*, niedostępnej poza wiarą. Jest to poznanie, w którym nie ma nic, co podpadałoby pod intelekt. Opisując to poznanie, Wiktoryn mówił, że ma ono charakter bezpośredni i angażujący, co bierze się stąd, że udzielane jest ono w zjednoczeniu miłości, w którym *szczyt duszy* styka się w sposób niezapośredniczony z Bogiem bądź też jest przez Niego obejmowany. Z samej charakterystyki tego poznania konieczne musi zatem wynikać, że jest ono nieprzekazywalne, tak jak nieprzekazywalna jest sama miłość, która nie istnieje poza relacją osób (inaczej, dodajmy jeszcze, niż wiedza zdobywana na drodze poznania intelektualnego, która odnosi się do tego, co zewnętrzne względem podmiotu, na co można wskazać bądź co da się wyjaśnić). Stwierdzenia te niosą za sobą określone konsekwencje.

Skoro prawdziwe poznanie Boga, jak powiedzieliśmy, jest nieintelektualne, jednostkowe i nieprzekazywalne, to też, w pewnym sensie, nie ma w nim nic do przekazania. Skoro zaś nie ma nic do przekazania, nie ma też czego nauczać. Przekłada się to wprost na formę dzieł, które piszą mistrzo-

²³⁶ Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, dz. cyt., s. c. XLIX, 180.

wie rekolekcji. Ich celem nie jest w żadnym razie zaspokajanie intelektualnej ciekawości i przekazywanie informacji o Bogu. Aspirantom rekolekcji wystarczą w tym zakresie podstawowe zasady wiary, tej dostępnej dla wszystkich „uniwersalnej doktryny”, o której pisał Eximienis – przyjęcie na wiarę, a w żadnym razie zrozumienie. Niezależnie bowiem od tego, jak wiele zrozumienia nie znalazłaby szukająca go wiara, zawsze pozostanie ona dla naturalnego rozumu spowita „chmurą niewiedzy”, podobnie jak i sam Bóg²³⁷.

Są natomiast dzieła mistrzów rekolekcji wypełnione radami, prośbami, żarliwymi zachętami, przestrogi, przykładami i świadectwami. W warstwie językowej cechuje je prostota, nieraz nawet potoczność, chętnie odwołują się do obrazów i porównań. Wynika to stąd, że uczą one *praxis*, ukształtowanej przez *theorię* o Bogu poznawalnym wyłącznie osobiście, bezpośrednio i przez miłość. Ich zadaniem jest „przymuszanie wszystkich do wejścia” (por. Łk 14,23), na wzór Samarytanki, która opowiadając o swoim własnym doświadczeniu spotkania z Chrystusem i wskazując drogę do miejsca Jego przebywania, wzywała ludzi słowami «pójdźcie», «zobaczcie» (J 4,29). Jej świadectwo służy temu, żeby ludzie, podobnie jak ona nieco wcześniej, sami mogli spotkać i zostać bezpośrednio pouczeni przez Pana, w konsekwencji wyznając: «Wierzmy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata» (J 4,42)”²³⁸.

Poza tym, że są owe dzieła zachętą, podręcznikiem zawierającym praktyczny instruktaż, są również rodzajem przewodnika dla tych, którzy już weszli na drogę i podążają nią od jakiegoś czasu. Czymś w rodzaju mapy,

237 „Boże bowiem tajemnice – jak deklaruje Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego I – z samej natury swojej w tak wielkim stopniu wykraczają poza stworzony umysł, że choć przekazane przez Objawienie i przyjęte przez wiarę, to jednak nadal są ukryte za zasłoną wiary i pozostają ogarnięte niejako mgłą, dopóki podczas tego śmiertelnego życia «pielgrzymujemy z dala od Pana», bowiem pielgrzymujemy w wierze, a nie w widzeniu” (*Dei Filius* 4, 46). A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych, tom IV (1511-1870)*.

238 W komentarzu *Super Evangelium Johannis* (cap. 1,15) św. Tomasz z Akwinu pisze: „W znaczeniu mistycznym zaś mówi [Chrystus]: Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce, nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie (*per experientiam*) i nie może być wyrażone słowami (...) Dlatego więc mówi Chrystus: Przyjdźcie i zobaczcie. Przyjdźcie – wierząc i działając – i zobaczycie – doświadczając i pojmując (*experiendo et intelligendo*)” [„Mystice autem dicit venite, et videte quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscere non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest (...) Et ideo dicit venite, et videte. Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo”]. Tekst łaciński za: *Corpus Thomisticum*; Przekład na język polski podano za: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, wyd. 2, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018, s. 151.

która kresli trasę podróży, wskazując na niebezpieczeństwa i podając sprawdzone na drodze doświadczenia wskazówki, pozwalające bądź to całkowicie ich uniknąć, bądź to zminimalizować straty, w przypadku napotkania ich.

Nawet jeśli za nieco przesadne – mając na uwadze wszystko to, co powiemy za chwilę o obiegu książki i analfabetyzmie – uznamy twierdzenie Gonzalo de Arriagi, jakoby: „Dziewczęta noszące dzbany trzymały przy boku podręczniki [do modlitwy]; a handlarki owoców i warzyw czytały je, sprzedając i ważąc towar”²³⁹, wciąż perspektywa łatwo dla każdego dostępnej, osobistej relacji z Bogiem, przedstawiana nieraz we wspomnianych podręcznikach w kluczu zażyłej przyjaźni, budziła w poszczególnych osobach, a nawet całych środowiskach autentyczny entuzjizm²⁴⁰. Nie tylko wszak książki, ale i liczni kaznodzieje ukazywali ludziom uważanym za ignorantów, osobom prostym i niewykształconym, jednakowo ubogim, jak i zamożnym, kobietom na równi z mężczyznami, drogę, na której mogą stać się w krótkim czasie arystokratami ducha, nauczany miłości przewyższającej wiedzę najznamienitszych mistrzów teologii akademickiej w bezpośredniej i intymnej relacji z Bogiem²⁴¹. Nie wymagała bowiem rekolekcja ani życia w klasztorze, ani znajomości łaciny, ani długich lat studiów, ani scholastycznej biegłości, ani czytania wielu książek. Przeciwnie, niewiedza mogła dawać na tej drodze przewagę, skoro mądrość i roztropność łatwo stawały się pożywką dla pychy i wyniosłości, zaciemniających spojrzenie i oddalających od Boga (por. 1 Kor 8,1). Gdy tymczasem zaliczanie się do grona prostaczków (*parvulus, simplex*) jest tytułem do otrzymania Boskiego objawienia (por. Łk 10,21)²⁴². Niejako

239 „Traían los manuales [de oración] las niñas de cántaro debajo del brazo; las fruterías y las verdulerías los leían cuando vendían y pesaban la mercancía” D. de Pablo Maroto, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973, s. 89.

240 Por. U. Dobhan, *Teresa de Jesús y la Emancipación de la Mujer*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, t. I, Salamanca 1983, s. 122-123.

241 Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, [w:] *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, red. E. Fosalba, M.J. Vega, Peter Lang, Bern 2013, s. 120.

242 W tym kontekście należałoby również odczytywać wyznania Teresy, przypominające to niżej zacytowane: „Nie zechciał Pan dać mi zrozumieć owego «jak?», a jestem tak wielką ignorantką (*ignorante*) i o tak ograniczonym rozumieniu (*rudo entendimiento*), że choć bardzo wielu chciało mi to wyjaśnić, nie zdołałam dotąd zrozumieć tego «jak?». I to jest pewne, bo choć waszej miłości wydaje się, że rozum mam bystry, to nie mam takiego. Albowiem w wielu sprawach doświadczyłam, że – jak to mówią – nie rozumie nic ponad to, co dają mu do zjedzenia. Nieraz zdumiewał się ten, który mnie spowiadał, zdumiewał, moją ignorancją. I nigdy nie zrozumiałam tego – ani nawet tego nie pragnęłam – jak Bóg to uczynił, albo jak mogło się wydarzyć, ani o to nie pytałam, choć – jak mówiłam – od wielu lat utrzymuję relacje z dobrymi uczonymi (*letrados*). Natomiast czy było to grzechem, czy nie, o to owszem. Co do reszty nie było mi potrzebne nic więcej, jak tylko myśleć, że Bóg to wszystko uczynił, i widziałam, że nie miałam czym się tu zdumiewać, a jedynie wychwalać

w celu upewnienia czytelnika, że nie przesłyszał się i dobrze zrozumiał, zdarzało się autorom o tym piszącym wyliczać kategorie osób, które nadawały się do podążania drogą kontemplacji równie dobrze – a może nawet lepiej – niż uczeni (*letrados*) czy mnisi. De Balma wymienia tak: prostą staruszkę, chłopca i pasterza²⁴³. Może zatem nie jest wcale daleki od prawdy Dobhan, twierdząc, że modlitwa wewnętrzna stała się w Hiszpanii tego okresu fundamentem ruchu społecznego²⁴⁴. Mianem „egalitaryzacji modlitwy” określi natomiast to szerokie zjawisko Maroto²⁴⁵.

Spośród autorów, którzy mówili o powszechnym powołaniu do świętości, na szczególną wzmiankę zasługuje franciszkanin Francisco Eximenis (†1409). Kastylijska adaptacja jego traktatu *Llibre de les dones* (Barcelona, 1494), wydana pod tytułem *Carro de las donas* (Valladolid, 1542), cieszyła się dużą poczytnością, a nawet posłużyła za podstawę edukacji czterech córek Królów Katolickich. *Carro de las donas*, w jeszcze większym stopniu niż oryginał, kładzie nacisk na powszechny charakter katolickiej doktryny: „jest to doktryna uniwersalna, dla wszystkich wiernych chrześcijan i chrześcijanek, i odpowiada wszystkim stanom, mężczyznom i kobietom, chłopcom i dziewczynkom, młodzieńcom i panienkom, zaślubionym i starcom, i owdowiałym” (Libro I, cap. IV, s. 150)²⁴⁶. Autor zachęca do wielokrotnego czytania jego książki, ponieważ „w niej znajdują się wielkie rzeczy bardzo pożyteczne dla każdego chrześcijanina, szczególnie w rozdziałach o modlitwie, jak powinien ją odprawiać chrześcijanin”²⁴⁷.

Podobnie myślał opat Cisneros. Jego *Execitatorio*, choć adresowane do mnichów benedyktyńskich, mogło w przekonaniu autora służyć równie dobrze wszystkim pobożnym osobom²⁴⁸. Gdy w rozdziale dziewiątym traktatu zatytułowanym *Cómo por muchas razones ordenaron los sanctos que en ciertos tiempos y horas vacassen los religiosos a la oración mental* omawia Cisneros liczne owoce modlitwy, by dowieść czytelnikowi, że rzeczywiście możliwe

Go za to. A bardziej budzą we mnie pobożność rzeczy trudne [do zrozumienia], a im są one trudniejsze, tym większą” (V 28,6). Podobnymi deklaracjami Teresa dystansuje się względem „mądrych i roztropnych”, a umieszcza w gronie prostaczków.

243 Por. Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, dz. cyt., s. c. XLIX, 180.

244 Por. U. Dobhan, *Teresa de Jesús y la Emancipación de la Mujer*, dz. cyt., s. 123.

245 D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 22.

246 „Es doctrina universal para todo fiel christiano y christiana, y éste conviene a todo estado, hombres y mugeres, niños y niñas, mancebos y donzellas, casado e ancianos y viudas”.

247 „E lean este libro muchas vezes porque en él están grandes cosas muy provechosas para cualquier christiano, en especial unos capítulos de oración, cómo la deve hazer el hombre christiano”. Libro IV, cap. 214. vol. II, p. 465, [w:] D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 234.

248 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 26.

jest ich osiągnięcie, dla uzasadnienia tego twierdzenia nie szuka przekonujących argumentów w Biblii: „widzimy i słyszymy doświadczalnie każdego dnia – powie – że za sprawą modlitwy zdobyły to wszystko, jak i wiele innych rzeczy, osoby bardzo proste i niewykształcone”²⁴⁹. W kontekście medytacji o grzechu, którą proponuje odprawiać w poniedziałek, opat z Montserrat zapewnia, że „ten, kto się przyłoży do tego ćwiczenia, z pewnością zostanie podniesiony Bożym nauczaniem, nie do teoretycznej wiedzy, ale do praktyki doświadczenia” (cap. 12,65)²⁵⁰.

W rozdziale trzydziestym drugim *Exercitatorio*, noszącym tytuł *Que personas son más convenientes para la contemplación*, wyrazi to przekonanie nawet jeszcze dobitniej:

I tak widzimy z całą oczywistością, że osób prostych nie powinno się wykluczać z życia kontemplacyjnego. Ponieważ widzimy i widzieliśmy przez doświadczenie w świętych pustelnikach i w niektórych kobietach, że większe dobra osiągnęli oni w miłości do Boga tym życiem kontemplacyjnym, niż wielu wielkich duchownych i uczonych zakonników. Powodem tego jest, jak twierdzi Gerson w swojej *Górze kontemplacji*, że to życie kontemplacyjne lepiej się osiąga przez prawdziwą i prostą pokorę niż przez wielkie wykształcenie, jak mówi Salomon, tam gdzie rozprawia o mądrości Bożej, że ona towarzyszy prostym i „przy nich jej przemowa” (Prz 3,32) i na innym miejscu nakazując: „Szukajcie Boga w prostocie serca” (Mdr 1,1), ponieważ jest On najprostszy i jest odnajdywany przez prostotę²⁵¹.

Również Osuna nie różni się w swoich zapatrywaniach na tę kwestię od benedyktyńskiego opata. Uważa on, że wszyscy bez wyjątku wierzący są wezwani do modlitwy myślniej i nie widzi żadnych przeszkód ku temu, by

249 „Aquesto os sea por especial prueba, que oymos y veemos cada día por experiencia haver alcançado todo lo susodicho, y otras cosas muchas por virtud de la oración, personas muy simples y no letradas”. G. Jiménez de Cisneros, *Garcia Jimenez de Cisneros. Obras completas II: Exercitatorio de la vida spiritual / transcripció feta per cebrià baraut*, Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives, 2007.

250 „El que se allega a este ejercicio será alzado de seguro por enseñanza divina, no a la teórica ciencia, mas a la práctica de la experiencia”.

251 „Y assí veemos manifestamente que las personas simples no son de desechar de la vida contemplativa. Ca veemos y vimos por experiencia en los santos hermitaños y en algunas mugeres, que más aprovecharon en el amor de Dios por esta vida contemplativa, que no hazen muchos grandes clérigos y religiosos letrados. La razón de aquesto es según dize Gersón en su Monte de contemplación, porque esta vida contemplativa mejor se alcanza por buena y simple humildad que por gran literatura, como lo dize Salomón hablando de la sapiencia de Dios, que ella anda con los simples y «con ellos es su razonamiento»[cum simplicibus sermocinatio ejus (VlgClem)], Y en otra parte es mandado: «Buscad a Dios en simplicidad del corazón», porque él simplicísimo es y es hallado por simplicidad”.

rekolekcja, bez umniejszania jej absolutnych wymagań, a jedynie po dostosowaniu do konkretnej formy życia, stała się „drogą duchową o charakterze uniwersalnym”²⁵².

Moich słów – pisze nasz autor – nie kierowałbym do wszystkich, którzy są dobrymi chrześcijanami, gdybym nie widział tej mojej rady w pełni przez niektórych zrealizowanej. Bóg mi świadkiem, że nie kłamię, skoro widziałem kupców, posiadających wielkie posiadłości i interesy, żyjących bez grzechu śmiertelnego, którzy uznali za priorytetową sprawę rekolekcję duszy, i którzy osiągnęli przez nią tak wielką korzyść, że sam byłem zadziwiony i z całych moich wnętrzności chwaliłem Boga, który nie ma względu na osoby, ale na serca gotowe na przyjęcie Jego łaski.

Podaję ten przykład kupców, pomijając wspomnianie innych świeckich osób, ponieważ, jeśli zobaczymy rzecz spełnioną w takim, który wydaje się być jej najbardziej niechętny i przeciwny, wówczas łatwo uwierzmy, że nawet lepiej będzie ona zrealizowana w innych osobach, które nie są w takim stopniu pochłonięte wszelakimi interesami, jakie mogłyby je od rekolekcji oddzielić, która to rekolekcja dla prawdziwie pobożnego, powinna być ważniejsza niż wszystko inne (Abc-3 15,2, s. 401).

Tak więc rekolekcja jest w jego przekonaniu ćwiczeniem „najodpowiedniejszym dla chrześcijan” (Abc-3 15,1, s. 398). Zdaniem Osuny jest modlitwa myślna, praktykowana na drodze rekolekcji, tożsama z modlitwą w duchu, której nauczał Jezus Samarytankę, nakazując jej prosić o wodę żywą, czyli Ducha Świętego (Abc-3 8,1, s. 243). Sprzeciwiając się teologom, którzy chcą zakazywać świeckim modlitwy myślniej, wskaże na fakt, potwierdzony doświadczeniem, że wielu pokutujących grzeszników otrzymuje od Boga „wewnętrzny pokarm” i „smak kontemplacji”. A nawet nie tylko przyjmuje Jezus tych, którzy do Niego przychodzą, ale też swoimi natchnieniami nawołuje innych do przyjścia. Chcąc podeprzeć swoje stanowisko autorytetem Biblii, przypomni, że Duch Święty nie zstąpił w Wieczniku „wyłącznie na Apostołów, ale na cały dom, który jest symbolem Kościoła powszechnego, w którym łaska Pana komunikuje się wszystkim wiernym chrześcijanom” (Abc-3 8,1, s. 244). Nie bez przyczyny wszystkie swoje hiszpańskie dzieła zadedykował franciszkanin świeckim, w czym naśladuje Gersona, który również świeckim – swoim rodzonym siostrą – zadedykował napisaną przez siebie *Górę kontemplacji*. Nawiązując do tego faktu, wyzna Osuna:

²⁵² Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 21-22.

Chciałbym widzieć jak wchodzą na górę kontemplacji osoby świeckie (...) wszystkich chciałbym nauczać a zwłaszcza te osoby, które są w świecie; pomiędzy którymi jest wiele takich, które pragną wszelkiego dobra i którym nie brakuje okazji, ale odpowiedniej doktryny dzięki której mogłyby się dowiedzieć, jak powinno się zbliżyć do Boga w sekretnej modlitwie, czego prawie nigdy nie objaśniają kaznodzieje, będąc tak zajęci ganieniem wad (Abc-3 8,2, s. 244).

Zobowiązanie do „rozgłaszania na dachach” (Mt 10,27) tego doskonałego ćwiczenia Osuna nakłada na każdego, kto otrzymał ten dar, względem każdego, kto chce się go nauczyć (Abc-3 8,1, s. 243). Jedyne warunki wykluczające z praktykowania rekolekcji, jaki dostrzega Osuna, to nieprzestrzeganie przykazań, skoro rekolekcja jest ćwiczeniem się w miłości, a jak uczy Pan, nie kocha Go ten, kto nie zachowuje Jego przykazań (por. J 14,15.21). Tym zatem, którzy ich nie zachowują, przypomina o takim obowiązku. A gdy już postanowią na nowo je zachowywać, mogą z pożytkiem oddać się modlitwie, „oddalając się od rzeczy, które oddalają ich od Boga” (Abc-3 8,1, s. 241).

Innowacją opata Cisnerosa, jak już wcześniej wspomnieliśmy, było traktowanie modlitwy myślniej jako kluczowego narzędzia reformy wewnętrznej. Z czasem pojawili się kolejni autorzy, którzy postulowali jej szerokie stosowanie, już nie tylko w instytucjach kościelnych, ale również wśród świeckich. Zdawali sobie bowiem sprawę z licznych braków w formacji tych ostatnich, owocujących bardzo powierzchowną często religijnością. Chętnie czytany w piętnastym wieku biskup Antonio de Guevara w swoim *Oratorio de religiosos* (1542) zachęcał czytelników do przypominania sobie o Bogu i polecania się Mu w ciągu dnia, podkreślając jednocześnie, że „wielu ludzi może być dobrymi bez poszczenia i bez pielgrzymowania, i bez biczowania się; jednak nie mogą być takimi bez odprawiania jakiejś modlitwy ustnej albo myślniej”²⁵³. Nad brakami w formacji świeckich ubolewał również św. Ludwik z Granady, gdy w *Libro de oración y meditación* (1556) poczynił gorzką obserwację, że skutkiem braku medytacji i pobożności jest to, iż „widzimy na każdym kroku wielu chrześcijan bardzo integralnych w wierze i bardzo zepsutych w życiu, ponieważ nigdy nie zatrzymują się, by rozważyć, czym jest to, w co wierzą”²⁵⁴.

253 A. de Guevara, *Oratorio de religiosos y ejercicio de religiosos*, [w:] *Místicos franciscanos españoles*, red. J.B. Gomis, t. 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madryt 1948, s. 671-672.

254 L. de Granada, *Obras completas. Libro de la oración y meditación*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, s. 20.

3. Osuna – mistagog

Z całą pewnością nie jest Osuna jednym z tych mistyków, którym zależy na szczegółowym opisanu i klasyfikacji swoich przeżyć. Nie zajmował się on konstruowaniem teoretycznego modelu życia duchowego. Raczej zmierza do tego, by wciągnąć swoich czytelników w doświadczenie, którym sam żyje. Nie tyle chce uczyć o Bogu, co czynić uczniami Boga, stąd bardzo słusznym wydaje się postrzeganie go nie tylko jako mistyka, ale również mistagoga.

Osuna żywił przekonanie, że zasadniczym zadaniem, w którym „umieścił go Pan”, było „wyjaśnianie Pisma Świętego” (Abc-5 II,62, s. 856). W redagowanym w ostatnich latach życia *Piątym abecadle duchowym*, odpierając zarzut, jakoby zabiegał o biskupstwo, franciszkanin wyraża przekonanie, że do jego życia nie wniosłoby ono nic zasadniczo nowego, skoro nie będąc formalnie biskupem, w praktyce nieprzerwanie oddawał się temu, co uważał za istotę biskupiej posługi, „najwznioślejszą i najlepszą [jej] częśćkę” (por. Dz 6,1-4). „Żadnej innej rzeczy – wyzna w tym kontekście franciszkanin – nie poświęcam się dniem i nocą w większym stopniu, niż wyglądanu i wypatrywaniu, jak dobrą nauką mógłbym przynieść większą korzyść trzodzie Chrystusa” (Abc-5 II,62, s. 857). Zatem w przekonaniu franciszkańskiego mistyka cała jego działalność – w czym przejawia się zapewne jego kontemplacyjne nastawienie – została podporządkowana jednemu ideałowi, ze względu na który konsekwentnie odrzucał proponowane mu godności i funkcje albo też prędko się z nich zwalniał²⁵⁵. Osuna znał zapewne twierdzenie św. Tomasza z Akwinu o najwyższej wartości życia poświęconego rozdzielaniu owoców kontemplacji (*contemplatio allis tradere*). Niezależnie jednak od tego, czy rzeczywiście tak było, to właśnie to dążenie wyznaczać będzie późniejszy bieg jego życia²⁵⁶, prowadząc go do różnych form duszpasterskiego zaangażowania.

Choć nie wiadomo nic o tym, żeby Osuna był kaznodzieją, dorównującym popularnością św. Janowi z Ávila czy św. Tomaszowi z Villanueva, wciąż przepowiadanie – integralnie związane z franciszkańskim charyzmatem – stanowiło niewątpliwie zwyczajowe narzędzie jego posługiwania. Według *Kroniki* autorstwa Torrubii (*La Crónica de la Seraphica Religión*, Rzym 1756, s. 195), lud miał go nawet określać mianem *Chrisólogo Minorita* (Złotosłowy *Minoryta*)²⁵⁷.

²⁵⁵ Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 13.

²⁵⁶ Można chyba słusznie sądzić, że to doświadczenie z La Salcedy tkwiło u źródeł apostolskiego dynamizmu Osuny, nie pozwalając mu „nie mówić tego, co tam widział i słyszał” (por. Dz 4,20). Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, 12.

²⁵⁷ S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, dz. cyt., s. 26.

O swoim kaznodziejstwie sam Osuna wzmiankuje raczej rzadko. W *Drugim abecadle duchowym* wyznaje, że kiedy już miał przepowiadać, „budował więcej innych i był więcej poważany”, gdy milczał, niż gdy przepowiadał, „jakkolwiek z wielką siłą – doda po chwili – naciskano na mnie, prosząc, żebym przepowiadał” (s. 67)²⁵⁸. Zapewne w miarę upowszechniania się jego dzieł, na skutek czego zwiększała się rozpoznawalność i wzrastał autorytet Osuny, również tego rodzaju *naciski* bywały częstsze. *Pierwsze abecadło duchowe* uzupełnia ten obraz osobistym wyznaniem Osuny, że zdarzało mu się podczas głoszenia kazań, podobnie jak innym kaznodziejom, „zapalać się tak, mówiąc pewne rzeczy, że przed słuchaczami nie mogliśmy powstrzymać płaczu” (s. 321)²⁵⁹.

Nie sposób również przypuszczać, by opatrzone indeksami biblijnymi, łacińskie kazania Osuny, były pisane z myślą o osobistej lekturze wiernych. Niektórzy wątpią nawet w to, czy kiedykolwiek zostały one wygłoszone²⁶⁰. Stąd, bardziej niż jako narzędzie bezpośredniego duszpasterstwa, należy je raczej traktować jako materiał formacyjny lub pomoc przeznaczoną dla innych kaznodziejów. Zagraniczna publikacja, sprzyjająca szerokiej dystrybucji tomów, świadczy natomiast o uniwersalizmie spojrzenia Osuny, który miał na uwadze pomyślność Kościoła nie tylko w Hiszpanii, ale i poza nią.

Czy franciszkanin zajmował się kierownictwem duchowym za pośrednictwem listów, jak np. św. Jan z Ávila? Na ten temat nie możemy powiedzieć nic pewnego, choć wydaje się to wielce prawdopodobne. Z całą pewnością wprowadzaniu na drogę rekolekcji, bardziej niż kościelna ambona, sprzyjają indywidualne formy duszpasterstwa – dialog prowadzony w klimacie przyjaźni i szczerości, podczas którego *mistrz* może dostosować udzielane rady do konkretnych potrzeb adepta, szukając argumentów czy wskazówek we własnym doświadczeniu, jak i w doświadczeniu tych, z których pomocy on sam wcześniej korzystał. Zresztą ten bezpośredni sposób zwracania się do czytelnika, klimat pewnej familiarności, często budzący nawet skojarzenia z rozmową, wyraźnie obecny w *Trzecim abecadle duchowym*, odnajdziemy później w pismach św. Teresy od Jezusa.

²⁵⁸ Ciekawe wyznanie, przypominające wezwania św. Jana od Krzyża skierowane do kaznodziejów. Mistyk oddziałuje na otoczenie nie przez mnożenie słów i działań, lecz nadprzyrodzonymi środkami. Skuteczność jego przepowiadania opiera się raczej na energiach duchowych i łasce, które wyjednuje, przestając z Bogiem.

²⁵⁹ Był więc Osuna przynajmniej na tyle dobrym kaznodzieją, że potrafił poruszyć samego siebie. Nie wiemy natomiast, czy efekt ten potrafił wywoływać również wśród słuchaczy swoich kazań.

²⁶⁰ Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 41.

Spośród licznych zaangażowań Osuny to jednak działalność literacka okazała się tą formą przynoszenia „korzyści trzodzie Chrystusa”, której oddziaływanie było najszersze i najbardziej trwałe. Dzięki niej franciszkanin ukazuje się naszym oczom przede wszystkim jako *apostoł książki*, pochłonięty pisaniem, redagowaniem i wydawaniem kolejnych dzieł. Jako ktoś obdarzony „pokorną ambicją” czynienia wielkich rzeczy w służbie Chrystusa – tak wysoce cenioną przez Teresę od Jezusa – której wymowne świadectwo stanowi rozmach jego apostołatu. Choć nie zabiegał o osobistą popularność, jednak w sposób wyraźny zależało mu na możliwie szerokim rozpowszechnieniu treści, którymi sam żył i które uczynił przedmiotem swoich dzieł. W stosunkowo niedługim, bo trwającym zaledwie piętnaście lat okresie swojej literackiej aktywności opublikował łącznie czternaście tomów (8 w języku kastylijskim, 6 po łacinie), wyprzedzając tym sposobem wszystkich innych pisarzy epoki²⁶¹.

Osuna nie był piszącym biblijne komentarze erudytą na wzór Ludwika z León. Nie był też scholastycznym myślicielem przypominającym Dominga Báñeza. Choć odebrał gruntowną formację akademicką, jego duch pozostał na wskroś franciszkański. Nie był Osuna polemistą, deprecjonującym teologiczną wiedzę i mówiącym z pogardą o *letrados* (uczonych), gdy sam zaliczał się bardziej do *espirituales* (osób doświadczających ducha) – co stanowiło rozpowszechnioną konwencję epoki²⁶². Nie zamierzał rozstrzygać teoretycznych problemów. Nie toczył abstrakcyjnych dysput. Dążył do zjednoczenia z Bogiem i wprowadzania innych w doświadczenie życia wiarą pod tchnieniem Ducha Świętego.

Pod wieloma względami działalność literacka Osuny była pionierska. Żeby jednak możliwym stało się unaocznienie tego faktu, konieczne będzie jeszcze zarysowanie szerszego tła tej działalności. Trzeba zdawać sobie sprawę z faktu, że kształt i dynamika rynku książki drukowanej – zwłaszcza o tematyce religijnej – z przełomu piętnastego i szesnastego wieku nie pozostaje bez wielorakiego wpływu na życie i twórczość literacką zarówno Osuny, jak i później Teresy od Jezusa. Ówczesna oferta wydawnicza nie tylko stanowi zapis stanu duchowej świadomości epoki, ale też czynnik w pewnej mierze ją kształtujący, swoisty rezerwuuar inspiracji, tak dla ówczesnej myśli teologicznej, jak i – nawet szczególnie – dla praktyki życia duchowego. Książka religijna prędko stała się nieodzowną wręcz pomocą na drodze mo-

261 Por. tamże.

262 Również pod tym względem przypomina go św. Teresa od Jezusa, która w wielu fragmentach swoich dzieł krytycznie odnosi się do twierdzenia o całkowitej nieużyteczności wiedzy teologicznej dla osób zajmujących się modlitwą.

dlitwy, a do jej lektury zachęcali liczni mistrzowie duchowi, o czym powiemy jeszcze nieco szerzej w kolejnym rozdziale.

Od wynalezienia ruchomej czcionki drukarskiej przez Gutenberga (†1468) do ukazania się drukiem *Trzeciego abecadła duchowego* minęło niespełna 90 lat. Ten wciąż jeszcze podówczas niedawny, a jednocześnie szeroko już rozpowszechniony – zarówno w samej Hiszpanii²⁶³, jak i na całym kontynencie – wynalazek zapoczątkował bądź tylko stymulował cały szereg przemian na wielu płaszczyznach²⁶⁴. Franciszkanin szybko musiał zdać sobie sprawę z możliwości, jakich dla realizacji jego misji dostarczał druk oraz z zapotrzebowania na przekaz treści – którymi mógł i chciał podzielić się z czytelnikami – w tej formie. Stąd na stałe związał się z tym medium, które zapewniło jego działalności oddziaływanie innymi sposobami ówczesnie trudno osiągalne.

3.1. Książka drukowana w Hiszpanii na przełomie XV i XVI wieku (perspektywa autora)

W niedługim czasie od wynalezienia ruchomej czcionki drukarnie działały w większości miast uniwersyteckich, kierując swoją produkcję w przeważającej mierze do świata akademickiego. Wydawano tam głównie traktaty teologiczne, prawnicze oraz medyczne. W piętnastym wieku teksty łacińskie stanowiły wciąż przeszło $\frac{3}{4}$ oferty wydawniczej. W około połowie były to pozycje religijne, w dużej mierze średniowieczne. Drukowano takich autorów, jak św. Albert Wielki, św. Bonawentura, św. Augustyn, św. Bernard czy św. Antonin z Florencji (Pierozzi). Niemalającą od późnego średniowiecza popularnością cieszyła się również *Złota legenda*. Zbiór żywotów świętych autorstwa Jakuba de Voragine miał 140 samych wydań inkunabułowych.

Z biegiem czasu, w miarę nasycania się rynku książki akademickiej, drukarze zaczęli szukać nowych odbiorców w kręgach szlachty, zamożnych mieszczan i kupców. Poziom kulturalny przedstawicieli tych klas zauważalnie bowiem wzrastał. Wielu z nich mogło się nawet pochwalić obszernymi, prywatnymi bibliotekami – szczególnie w miastach z bogatą tradycją kul-

263 Pierwszą prasę drukarską w Królestwie uruchomiono w 1471 bądź 1472 roku. Por. A. Labarre, *Historia del libro*, Siglo XXI, Meksyk 2002, s. 64.

264 José Luis Abellán umieścił ruchomą czcionkę drukarską – obok kompasu i prochu strzelniczego – na liście trzech kluczowych wynalazków inaugurujących nową epokę. Zdaniem autora druk umożliwił popularyzację idei na skalę dotąd niespotykaną, skutkując transformacją „struktur mentalnych” człowieka renesansu. Por. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español: La Edad de Oro*, dz. cyt., s. 16.

turalną, jak Sevilla, Valladolid, Alcalá, Salamanca i inne²⁶⁵. Owocowało to systematycznym poszerzaniem się oferty wydawniczej. Odpowiadając na potrzeby tych grup czytelników, drukowano almanachy i kalendarze oraz niezwykle wówczas popularne księgi rycerskie (*las novelas/libros de caballerías* – w dosłownym tłumaczeniu: *powieści o sławetnych czynach*) – w których rozczytywała się arystokracja.

Z uwagi na mocno ograniczoną poza środowiskami akademickimi znajomość łaciny zaczęto nadto wydawać – często pod patronatem monarchów – przekłady na języki narodowe literatury religijnej oraz dzieł autorów klasycznych. Dopiero na przełomie drugiej i trzeciej dekady szesnastego wieku dominujące przez długi czas kompilacje średniowiecznych tekstów zaczęły ustępować miejsca dziełom humanistów i lokalnych autorów, propagandzie protestanckiej²⁶⁶ oraz polemice antyluterańskiej (Oleza, Benet) i antyermiańskiej (Zúñiga, Sepúlveda, Castro)²⁶⁷. W tym okresie powodzeniem cieszyły się też gramatyki oraz dzieła starożytnych pisane w języku greckim – co związane było z rozwojem krytyki tekstu.

Szacuje się, że w ciągu całego piętnastego wieku dokonano między 30 a 35 tysięcy edycji o przybliżonym łącznym nakładzie na poziomie 20 milionów egzemplarzy²⁶⁸, ale już wiek później było to od 150 do 200 tysięcy edycji o łącznym nakładzie przekraczającym 200 milionów egzemplarzy, co ukazuje niezwykle gwałtowny rozwój rynku książki drukowanej w tym okresie. Pod koniec piętnastego wieku średni nakład pojedynczego wydania kształtował się na poziomie 400–500 egzemplarzy, bardzo rzadko dochodząc do 1000, a nawet 2000 egzemplarzy. Jednak już wiek później średni nakład zwiększył się do poziomu 600–1200 egzemplarzy²⁶⁹.

Jak widzimy, z biegiem czasu książka przestawała być towarem elitarnym i luksusowym, a główną barierą w dostępie do niej stał się już nie tyle czynnik ekonomiczny, co wciąż jeszcze powszechny analfabetyzm oraz niski stopień kultury czytelniczej²⁷⁰. Warto zwrócić szczególną uwagę na proces

265 Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, [Universidad Pontificia de Salamanca], Salamanca 2000, s. 26.

266 Do roku jego śmierci autorskie dzieła Lutra (†1546) doczekały się 3700 edycji.

267 Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 14.

268 Przy populacji europejskiej w granicach 100 mln mieszkańców.

269 Por. A. Labarre, *Historia del libro*, dz. cyt., s. 79-84.

270 W dokumentach Soboru Laterańskiego V z 1515 roku pojawia się stwierdzenie, iż: „za niewielkie pieniądze można mieć ogromną ilość książek” (Sesja 10, III, 2). Choć Chevalier, autor kompleksowego opracowania dotyczącego czytelnictwa w szesnastowiecznej Hiszpanii, początkowo uważał, że dla wielu osób – nawet potrafiących czytać – książka jeszcze przez długi czas pozostawała dobrem z przyczyn ekonomicznych trudno dostępnym,

stopniowego powiększania się kręgu odbiorców książki, znajdujący swoje odzwierciedlenie w rosnących nakładach. Znajomość ówczesnego profilu czytelniczego jest dla nas istotna o tyle, że adresaci dzieł Osuny siłą rzeczy musieli rekrutować się spośród ogółu osób posiadających umiejętność czytania. Dla kogo zatem pisał Osuna? Potencjalnymi odbiorcami jego książek mogła być część szlachty, duchowieństwo oraz zakonnicy²⁷¹, urzędnicy wysokiego i średniego szczebla, osoby ze środowisk uniwersyteckich, przedstawiciele wolnych zawodów, których obowiązki wymagały posługiwania się pismem: *letrados*, notariusze, adwokaci, lekarze, architekci, kupcy, a także niewielka część osób zajmujących się handlem detalicznym²⁷². Przy czym, jak podaje Chevalier, w $\frac{3}{4}$ posiadaczami książek byli *letrados*, *hidalgowie* i ludzie Kościoła²⁷³.

Najznaczniejszymi ośrodkami zajmującymi się wytwarzaniem książki stały się w niedługim czasie duże centra handlowe, skupiające kapitał, zapewniające popyt i ułatwiające dystrybucję, takie jak Sztrasburg, Wenecja, Florencja, Lyon, Antwerpia, Ruen, Frankfurt, Paryż, Kolonia, Bazylea i Lipsk²⁷⁴. Kiedy Osuna udawał się za granicę, by ogłosić drukiem swoje

późniejsze badania wykazały, że dzięki aukcjom i wyprzedażom obrotna osoba mogła skompletować nawet pokaźną bibliotekę, nie powodując poważnego uszczerbku dla swoich finansów. Niemniej dla wielu rodzin – podobnie zresztą jak dzisiaj – nie była książka zazwyczaj artykułem pierwszej potrzeby, może za wyjątkiem literatury pobożnościowej. Co do analfabetyzmu, autor ten podaje natomiast, że w szesnastym wieku dotyczył on co najmniej 80% hiszpańskiego społeczeństwa – niemal wszystkich chłopów oraz ogromnej większości rzemieślników i pracowników najemnych w miastach. Jakkolwiek praca Chevaliera jest niewątpliwie niezwykle cenna, należy mieć na uwadze, że jego dane odnoszą się głównie do książki czytanej dla rozrywki, dlatego proste przenoszenie wszystkich jego szacunków i ocen na dziedzinę książki religijnej może łatwo prowadzić do błędnych wniosków. Swoją drogą warto zauważyć, że analogiczne, kompleksowe opracowanie dotyczące książki religijnej najwyraźniej nie ujrzało jeszcze światła dziennego. Por. M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Ediciones Turner, Madrid 1976, s. 14-19; „*Lectura y lectores...*” *veinte años después*, „Bulletin hispanique” 1997, t. 99, nr 1, s. 21-22.

271 Osuna wiedział, że jego dzieła są bardzo chętnie czytane w zakonach, ale też, że jako „tak [wielce] duchowe”, nie są dawane do czytania każdemu, o czym wspomina w prologu do Norte de los Estados (El que leyere este libro no piense que tuue [sic!] en el menos intento de santidad que en los otros tan espirituales que no se dan a todos). Jednym z tych, którzy nauczanej w *Trzecim abecadle duchowym* praktyki niemyślenia o niczym nie zalecali powszechnie, był św. Jan z Ávila. Jednocześnie nie zgłaszał on zastrzeżeń względem pozostałych części cyklu, które polecał. Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VI. Ossuna dans la littérature espagnole*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1914, t. XXXI, nr 7-8, s. 8, 31.

272 Por. M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, dz. cyt., s. 20.

273 Por. tamże, s. 28.

274 Por. A. Labarre, *Historia del libro*, dz. cyt., s. 68-69.

łacińskie kazania, miał zapewne na uwadze zarówno wysoką jakość usług oferowanych przez tamtejszych wydawców, jak i możliwie najszersze rozpowszechnienie własnej twórczości, co w przypadku lokalnych oficyn nie byłoby w jednakowym stopniu możliwe.

Właściwy i najbliższy kontekst, w który wpisuje się seria *Abecadeł duchowych* Osuny, stanowi hiszpańskojęzyczna literatura religijna, dlatego warto będzie poświęcić jej nieco więcej uwagi. To, co franciszkański mistyk proponował swoim czytelnikom, wpisuje się bowiem w szerszą panoramę piętnasto- i szesnastowiecznych wydawnictw, równocześnie – przynajmniej pod pewnymi względami – stanowiąc względem nich *novum*.

Była już wcześniej mowa o *zasiewie* kardynała Cisnerosa. Dopowiedzmy w tym miejscu, że również w dziedzinie wydawniczej jego działalność jest wprost trudna do przecenienia. Swoją inicjatywą i patronatem arcybiskup Toledo oddziałał w ogromnym stopniu na ukształtowanie pierwotnego rynku książki drukowanej – w szczególności religijnej. Jego biograf wspomina, że „na własny koszt kazał drukować i rozpowszechniać, po części w łacinie, a po części w przekładzie na [język] kastylijski, niektóre książki pobożnościowe i religijne; lektura których sprawiała słudze Bożemu wielkie zadowolenie i z których wyciągał korzyść dla pobudzania swojego ducha do modlitwy i podążania za świętymi radami”²⁷⁵. Po tym, jak wymienił niekompletną listę tytułów wydanych ówczesnie w Toledo i Alcalá, Quintanilla, dodaje, że „kardynał porozdzielał je pomiędzy klasztory mniszek, aby czytano je w chórze i w refektarzu i przykładaly się do wypełniania swoich obowiązków, i dla wykorzenienia lenistwa i przejęcia świętą gorliwością wiernych przez lekturę książek duchowych, o czym nie słyszano wcześniej w Hiszpanii, ani nie było [takich książek] w tym języku, by wszyscy mogli się nimi cieszyć”²⁷⁶.

Na liście dzieł wydrukowanych przy zaangażowaniu Cisnerosa znajdują się między innymi: *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii, traktat św. Wincentego Ferreriusza, *Drabina raju* Jana Klimaka, dzieła Savonaroli, *Listy* św. Katarzyny ze Sieny, pisma św. Anieli z Foligno i *Libro de la gracia espiritual* św.

²⁷⁵ Podobne cele wyznacza lekturze duchowej Teresa od Jezusa, o czym będzie jeszcze później mowa.

²⁷⁶ „Y las repartio por todos los Conuentos de Monjas, para que se leyessen en el coro, y en el refitorio, y atendisen a su obligacion, y para desterrar la ociosidad, y ocupar con santo zelo a los fieles con la leccion de libros espirituales, de que no auia memoria en España, ni estauan en lengua que todos pudiesen gozarlos” [ortografia oryginalna]. P. de Quintanilla y Mendoza, *Archetypo de virtudes espejo de prelados el venerable padre, y sieruo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Nicolas Bua, impressor del S. Officio de la Inquisición, Palermo 1653, s. 141.

Mechtyldy, *Żywot św. Tomasza z Canterbury*, dzieło biskupa Ávili, Tostada, o Euzebiuszu, *Wskazówki św. Klary*, wybór źródeł franciszkańskich zatytułowany *Este es el Floreto de San Francisco...*²⁷⁷. Niektóre z tych dzieł doczekały się kilku edycji, co stanowi świadectwo sukcesu wydawniczego, opierającego się na rzeczywistym zapotrzebowaniu²⁷⁸. W tamtym wczesnym okresie w obiegu znajdowały się nadto dzieła autorów z kręgu *devotio moderna* oraz niektóre pisma Erazma²⁷⁹.

Panoramę źródeł, z których mogli korzystać aspiranci mistyki, dopełniają dzieła ojców Kościoła i uznanych autorów średniowiecznych, wspominanych już wcześniej: św. Bernarda, Jana Gersona, św. Bonawentury, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, św. Grzegorza, św. Hieronima czy św. Augustyna. Poza tym na liście najważniejszych publikacji znajdujących się wówczas w obiegu trzeba jeszcze koniecznie wymienić *Exercitatorio de la vida espiritual* opata Garcii Jiménez de Cisnerosa oraz traktat *Teologia mistyczna*, którego autorem był lionski kartuz z końca trzynastego wieku, wspominany już wcześniej Hugo de Balma (względnie Hugo de Palma). Dzieło zostało przetłumaczone na język kastylijski i wydane w roku 1514 pod tytułem *Sol de contemplativos*. W roku 1538 opublikowano natomiast w Seville kompletną *Theologia Mystica* Henryka Herpa, której drugą część *Espejo de perfección* wydawca opatrzył tytułem *Directorio áureo de contemplativos*²⁸⁰. Przy czym, jak podaje Martín, nie były to pierwsze hiszpańskie wydania dzieł franciszkanina, gdyż te miały miejsce w latach 1513 i 1525²⁸¹.

Pomimo początkowego entuzjazmu szybko zdano sobie sprawę ze znaczenia odkrycia Gutenberga nie tylko dla propagacji pożytecznych czy budujących, ale też społecznie szkodliwych, „przeciwnych dobremu obyczajom”, a nawet heretyckich treści. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia kontroli kościelnej, warto będzie poświęcić nieco więcej uwagi tej świeckiej, która to ostatecznie stała się wiodącym czynnikiem, spowalniającym rozwój rynku książki w Hiszpanii, doprowadzając w kolejnych wiekach do jego zapaści. Warto bowiem pamiętać, że Kościół nie był jedynym protagonistą zainteresowanym regulacją rynku książki. Również władze świeckie, wydając szereg coraz bardziej restrykcyjnych przepisów, zmierzały

277 Dzieło cenione przez kardynała, do tego stopnia, że nawet wpłynął na królową Izabelę, by również je przeczytała.

278 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 48-49.

279 Por. U. Dobhan, *Teresa de Jesús y la Emancipación de la Mujer*, dz. cyt., s. 122.

280 Por. T.H. Martín, *Introducción*, [w:] „*Via Spiritus*” de Bernabé de Palma, „*Subida del Monte Sión*” de Bernardino de Laredo, BAC, Madrid 1998, s. XXX-XLIII.

281 Por. T.H. Martín, *Introducción*, [w:] *Sol de contemplativos: Teología mística*, red. T.H. Martín, Sígueme, Salamanca 1992, s. 10.

do uzyskania kontroli nad ofertą wydawców. Chociaż bowiem w dziedzinie cenzury cele Kościoła i państwa w dużej mierze się pokrywały, to nie były one wszelako w pełni tożsame.

Pierwszy edykt (*pragmática*) dotyczący publikacji książek drukowanych Królowie Katolicy wydali w 1502 roku. Pozostawiał on wciąż dużą swobodę wydawcom, przyczyniając się do wytworzenia w renesansowej Hiszpanii „klimatu względnej wolności intelektualnej i szerokiej debaty religijnej”²⁸². Jednak wraz z upływem czasu, z uwagi na kolejne kryzysy związane z *alumbradyzmem*, *erazmianizmem* (1524–1535) i *protestantyzmem* (zwłaszcza w latach 40. szesnastego wieku), swoboda działalności wydawniczej była stopniowo ograniczana. Wreszcie w roku 1558 król Filip II wydał rozporządzenie, którym wprowadził scentralizowany system cenzury prewencyjnej. Wydawcy byli odtąd zobligowani do ubiegania się każdorazowo o pozwolenie na druk u Rady Królewskiej (*licencia previa*). Równocześnie wprowadzono wymóg umieszczania na karcie tytułowej egzemplarzy informacji o otrzymanej licencji, wydawcy – wraz z uzyskanymi przez niego przywilejami w przypadku, gdy miało to zastosowanie – autorze oraz miejscu publikacji²⁸³.

Kościół w Hiszpanii, podobnie jak Królowie Katolicy, do wynalezienia ruchomej czcionki podszedł z uznaniem, często dostarczając drukarzom niezbędnego kapitału, który – zwłaszcza na etapie zapoczątkowywania działalności – musiał być dość pokaźny. Nie było však przypadkiem, że pierwszymi książkami wychodzącymi spod pras drukarskich były często dzieła o charakterze religijnym. Jednak w miarę nabierania doświadczenia ten początkowy entuzjazm hierarchów zaczął ustępować miejsca ostrożności. Stąd już Sobór Laterański V (1512–1517) wydał przepisy, mające na celu poddanie rynku wydawniczego kościelnemu nadzorowi, uzależniając możliwość publikacji od zgody miejscowego biskupa²⁸⁴.

282 R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 119.

283 Por. D. Rosa Navarro, *Materia peligrosa: la censura en las obras de Alfonso de Valdés*, „Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro” 2010, nr 141; R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 119–120.

284 Sobór zajął się sprawą książek w czasie dziesiątej sesji. W dokumentach mowa jest o tym, że „sztuka ich drukowania, zwłaszcza w naszych czasach, dzięki Bożej pomocy wynaleziona, rozwinięta i udoskonalona, przyniosła śmiertelnikom bardzo wiele korzyści” (Sesja 10, III, 2). Jednocześnie Sobór zwraca uwagę, iż „w niektórych częściach świata niektórzy mistrzowie sztuki drukarskiej ośmielają się drukować i publicznie sprzedawać książki tłumaczone na łacinę (...) oraz inne wydawane po łacinie i w mowie ludowej, zawierające błędy w wierze i zgubne przekonania, także przeciwne wierze chrześcijańskiej i wymierzone w dobre imię osób, nawet wyróżniających się godnością” (Sesja 10, III, 3). Stąd „aby z lekarstwami nie mieszano trucizn” (Sesja 10, III, 4), „postanawiamy i nakazujemy – napiszą ojcowie Soboru — żeby na przyszłość, po wieczne czasy, nikt nie podejmował się drukowania lub zlecania do druku żadnej książki czy jakiegokolwiek innego pisma (...) jeśli

Jednym z najistotniejszych narzędzi religijnego nadzoru nad działalnością wydawniczą okazały się niewątpliwie kolejne wykazy zakazanych lektur. Zanim zaczęły się one pojawiać, inkwizycja działała raczej doraźnie, choć trzeba też przyznać, że dosyć skutecznie²⁸⁵. Po tym, jak okazało się w praktyce, że wymóg ubiegania się o kościelne i państwowe licencje na druk zawiera lukę, nie zabezpieczając miejscowego rynku przed napływem książek z zagranicy, za konieczne uznano zastosowanie dodatkowej cenzury następcej. Wspomniana już wyżej dyrektywa królewska z 1558 roku doczekała się rok później dopełnienia w postaci *Indeksu ksiąg zakazanych* (*Index librorum prohibitorum*), wydanego przez Inkwizytora Generalnego Fernanda de Valdésa. Nie był to pierwszy tego typu dokument wydany przez inkwizycję, jednak na pewno najobszerniejszy i najsurowszy z dotychczasowych²⁸⁶. Indeks Valdésa zabraniał nie tylko tłumaczeń Biblii w całości czy w częściach, ale też „każdego z osobna i wszystkich razem kazań, listów, traktatów, modlitw i jakiegokolwiek innego napisanego ręką pisma, które mówi bądź zajmuje się Pismem Świętym. Nie są też dozwolone żadne książki pobożnościowe, które zawierają cytaty z Biblii, przełożone na język narodowy”.

Stało się to jeszcze zanim, zgodnie z życzeniem Soboru Trydenckiego, swój indeks ogłosił dla całego Kościoła Pius IV (24 marca 1564 r.)²⁸⁷. Indeks Valdésa prezentował listę dzieł uporządkowaną alfabetycznie i podzieloną

wcześniej nie zostaną one dokładnie zbadane w Rzymie przez naszego wikariusza, teologa papieskiego. W innych zaś miastach i diecezjach przez biskupa lub kogoś innego wyznaczonego przez biskupa, odznaczającego się dogłębną znajomością treści przeznaczonej do druku książki lub pisma oraz przez inkwizytora heretyckiej przewrotności” (Sesja 10, III, 5). Niezastosowanie się do tych zaleceń groziło dotkliwymi karami.

285 Dla przykładu w 1525 roku wydano w Madrycie dekret przeciwko tym, którzy mają: „liczne książki i rękopisy dzieł napisanych przez nikczemnego herezjarchę Lutra i jego sługi”. Interwencje inkwizycji skutkowały tym, że dzieła Lutra spotykało się w Hiszpanii rzadko. Por. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 14.

286 Wcześniejszy katalog, wydany w roku 1551 (a nie jak spotyka się w niektórych opracowaniach w 1547) przez Generalną Inkwizycję i publikowany następnie przez lokalne oddziały, został opracowany w oparciu o listę nadesłaną rok wcześniej przez Uniwersytet w Lowanium. Por. J.M. Bujanda, *El primer „Índice de libros prohibidos”, „Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra”* 1984, t. 16, nr 1. Między 1551 a 1584 rokiem wydano łącznie pięć indeksów (przynajmniej o tylu mamy dziś wiedzę). Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 32.

287 Sobór Trydencki sprawą cenzury zajął się w trakcie osiemnastej sesji, niemniej jednak, nie mogąc „wydać stosownego i odrębnego osądu” w tej sprawie „z powodu różności i wielości książek”, przekazał zadanie dokończenia tych prac i wydanie odpowiednich regulacji na papieża. W przeciwieństwie do spisu Valdésa indeks posoborowy dopuszczał w drodze wyjątku lekturę Biblii w językach narodowych, wymagała ona jednak wcześniejszego pozwolenia proboszcza, spowiednika bądź – w przypadku zakonników – przełożonego. Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 32.

na grupy językowe²⁸⁸. To właśnie o tym dokumencie, obejmującym również wiele dzieł w językach narodowych (40 tytułów), wydanych przed datą jego ogłoszenia, wspomina z żalem św. Teresa od Jezusa w *Księdze życia* (Por. V 26,5). Twórcy katalogu dokonali „starannej selekcji dzieł i autorów, przez co zdołali rzucić cień podejrzenia na wszystkie naraz i każdy z osobna zakon i ortodoksyjny prąd duchowy, które przez te pisma wcześniej się wyraziły i spopularyzowały”²⁸⁹. Z uwagi na pewną niezręczność spowodowaną istnieniem różnic między *Indeksem* Valdésa a trydenckim, ten ostatni był w Hiszpanii ignorowany aż do nowej edycji Gaspara de Quirogi z 1583 roku²⁹⁰. Mrożący dla bujnie rozwijającej się duchowości efekt *Indeksu* Valdésa został jednak utrzymany, a nawet pogłębiony²⁹¹.

Warto z pewnością uzmysłowić sobie fakt, że wszystko to, co zostało dotąd powiedziane o cenzurze państwowej i kościelnej, generowało pewne stałe poczucie zagrożenia, przekładające się na ostrożność w formułowaniu i wyrażaniu myśli – zwłaszcza w formie utrwalonej. Każda interwencja inkwizycji oznaczałaby bowiem dla autora infamię i praktyczną eliminację jego dzieł oraz idei z obiegu. Atmosfera ta w sposób nieunikniony stanowiła również istotny kontekst działalności pisarskiej i wydawniczej Osuny. Za dowód tego niech posłuży fakt, iż swój komentarz do sentencji *Trzeciego abecadła duchowego* napisał Osuna z powodu obaw o możliwe przypisanie mu błędnych tez, głoszonych przez *alumbrados*, co w obliczu ujawnienia powiązań między liderami heterodoksyjnego ruchu a franciszkanami zaangażowanymi w duchowy apostolat w okolicach Toledo i Guadalajary wystawiało na realne niebezpieczeństwo nie tylko Osunę, ale też całą mistykę rekolekcji.

288 Por. C. Sánchez Ramírez, *El índice de libros prohibidos: la Inquisición Española: un acercamiento a la herejía y la censura en la lectura*, „TEMPUS Revista en Historia General” 2015, t. 2, s. 86.

289 R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120.

290 Po ponownej ewaluacji potwierdzono chociażby ortodoksyjny charakter dzieł Ludwika z Granady: *Libro de oración i Guía de pecadores* oraz Katechizmu bpa Carranzy. Por. G. Caravale, *Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in Sixteenth Century: Current Issues and Future Research*, [w:] *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Barcelona 2010, s. 68.

291 Pérez García zdaje się nawet sugerować, że indeks zredagowany w pierwotnej formie stanowił odpowiedź władzy kościelnej i środowisk uniwersyteckich na oczywistą przewagę osiągniętą przez duchowość reform – a w konsekwencji także teologię mistyczną – nad teologią scholastyczną w sporze ich zwolenników. Za symboliczny obraz tego sporu można uznać starcie Melchora Cano z Prymasem Carraną. Po długim procesie ten ostatni został uniewinniony w rzymskim dochodzeniu. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120.

Pomimo uzyskania przez autora niezbędnych pozwoleń władz zakonnych *Trzecie abecadło duchowe* i tak zostało opublikowane anonimowo. Niemniej, w przeciwieństwie do autorów piszących w późniejszych latach – zwłaszcza po roku 1559 – Osuna otwarcie wygłasza poglądy, co do których słuszności jest przekonany – nawet jeśli dotyczą one kwestii kontrowersyjnych²⁹². Zdecydowany ton autora dopiero w *Szóstym abecadle duchowym*, pisanym około roku 1541, pod koniec jego życia, i wydany dopiero pośmiertnie, zostaje osłabiony wezwaniami do porzucenia własnych przekonań i sądów, gdyby odbiegały one od zgodnej opinii kościelnych autorytetów²⁹³. Pojawia się tam również wyznanie pokornej gotowości natychmiastowego skorygowania własnych twierdzeń w przypadku, gdyby zawierały jakiś błąd przeciw wierze bądź obyczajom²⁹⁴. Umieszczanie deklaracji tego rodzaju stanie się powszechną konwencją od czasu publikacji *Indeksu Valdésa*, jednak dla Osuny jest czymś nietypowym. Zdaniem Péreza Garcíi może to świadczyć o sporze doktrynalnym, w który został wciągnięty autor, po swoim powrocie do

292 Dla przykładu w Abc-1 Osuna radykalnie sprzeciwia się polityce czystości krwi, pomimo jej formalnego zatwierdzenia podczas kapituły Kastylii w Eskalonie (1525). W Abc-5 ostro krytykuje natomiast niesprawiedliwości społeczne oraz zepsucie ówczesnego duchowieństwa. Tamże, s. 122.

293 „Otóż zastanówcie się panowie i aroganczy nauczyciele, którzy ośmielacie się przeczyć orzeczeniom Rzymskiego Kościoła i Uniwersytetu Paryskiego i szkół uczonych, bo jeśli przeciwko nim podtrzymujecie jakąś opinię, której z uporem bronicie, znajdujecie się o włos od herezji. Skarć swoje złe sumienie i nie mów, że Twoja przewrotna opinia i fałszywy upór jest gorliwością płynącą z wiary (...) ile szkody przynoszą Kościołowi przewrotne opinie, które opierają się na złym przywiązaniu do jakiegoś pojedynczego nauczyciela, i żeby go bronić, oddaliśmy się od opinii Kościoła i od osądu uczonych na uniwersytetach (...) Ponieważ człowiek który przeciwko ustaleniom Paryża i przeciwko powszechnej zgodzie Kościoła Rzymskiego wciąż pozostaje przy swojej opinii, nie może być bez wielkiej pychy albo jawnego szaleństwa” (Abc-6 LVI, s. 1127-1128).

294 „Powiedziałem te rzeczy nie dlatego, że nie chcę zostać sprawiedliwie zganiony, ale żeby nikt nie ważył się osądzać zbyt pochopnie jakiegoś błędnego zdania, gdyż w pismach jest tyle znaczeń ile głów. Nie mam na myśli Świętych Pism, ale te ludzkie, na które powinniśmy patrzeć zdrowym okiem, jak sami chcielibyśmy, żeby patrzono na nasze. Zaświadczam ci na Jezusa Chrystusa, mojego Pana, że niczego z większą chęcią bym nie zrobił, jak wycofać się z tego, co przeciwko twojej wierze napisałem bądź powiedziałem. Żadnemu z moich największych przeciwników nie zależy w takim stopniu na oskarżeniu mnie, jak [zależy] mnie samemu. Ja uważam i w rzeczy samej wierzę, że taki, który nie chce się wycofać z tego, co po heretyku stwierdził, nie jest sługą Jezusa Chrystusa ale diabła. I błagam mojego Zbawiciela i tych wszystkich, którzy więcej widzą niż ja, żeby mnie ostrzegli (...) a prędko, w pierwszym kazaniu albo w pierwszym druku, który wydam, odwołam to, co źle powiedziałem. A mówię o tym, co źle powiedziałem przeciwko wierze albo dobrym obyczajom, bo co do tych innych kłamstw albo małych błędów, nie ma człowieka, który mógłby się wymówić od wszelkiej winy” (Abc-6 LVIII, s. 1136). Podobną deklarację wygłosiła Teresa od Jezusa, stwierdzając, że sama stawiałaby się przed inkwizycją, gdyby podejrzewała samą siebie o błąd w wierze (por. V 33,5).

Hiszpanii. Wszystko to jednak, z powodu braku dokładniejszych danych, pozostaje w sferze domysłów²⁹⁵.

Pewne jest natomiast to, że na *Indeksie* z 1559 roku – zatem wydane go na długo po śmierci Osuny – znalazł się jego traktat *El Gracioso Convite*, popularyzujący praktykę częstego przystępowania do Komunii św. Po tej dacie nie wznowiono już w Hiszpanii żadnego dzieła franciszkańskiego autora napisanego w języku kastylijskim, aż do publikacji *Trzeciego abecadła duchowego* w 1638 roku, co Pérez García nazwał wymownie jego „wydawniczą śmiercią”²⁹⁶.

3.2. Osuna – autor książek duchowych

Rozważania na temat Osuny – mistagoga i *apostoła książki*, warto uzupełnić na koniec krótką refleksją nad Osuną – autorem oraz nad charakterem jego twórczości literackiej.

Szerokość ducha i apostołski rozmach franciszkanina, poszukującego dróg dotarcia do wszystkich bez wyjątku, pragnienie powszechnego postępu chrześcijan w podążaniu drogami wiary – nieograniczone jedynie do osób zakonnych – są czymś, o czym późne średniowiecze przypominało sobie tylko sporadycznie. Dążenia te – jak już wcześniej powiedziano – wynikały z przekonań Osuny o powszechnym powołaniu do świętości, rozumianej jako *wysoka miara* życia chrześcijańskiego (por. *Novo millennio ineunte*, 31), oraz o uniwersalizmie mandatu misyjnego Kościoła. Starając się uczynić wiarę przystępną, Osuna ukazuje ją w kluczu przyjaźni z Bogiem, którą podtrzymuje się i rozwija na drodze nieustannej modlitwy, rozumianej na wskroś osobowo. Autentyczna modlitwa – w jego przekonaniu – domaga się z kolei przyjęcia pewnych wytycznych, jakieś ustalonej metody bądź podejścia, choćby całkiem ogólnego, oraz dyscypliny, która mogłaby zabezpieczyć jej trwanie. Przy połączeniu tych dwóch wizji droga rekolekcji zaczyna się jawić jako droga duchowa o uniwersalnym charakterze, i tak właśnie sam ją pojmował i ukazywał innym Osuna²⁹⁷.

Jak zauważy trafnie Pérez García, Osuna, któremu przyświecały oryginalne cele, stał się siłą rzeczy oryginalnym autorem. Obdarzony „nadzwyczajną zdolnością komunikowania” – co bez wątpienia stanowi także znak rozpoznawczy Teresy od Jezusa – nie zdecydował się podążać utartymi

295 Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 122-124.

296 Tamże, s. 121.

297 Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 21-22.

ścieżkami średniowiecznych kompilatorów. W „olśniewających obrazach” i w „intencji dotarcia do najodleglejszego zaułka w społeczeństwie” Pérez García dostrzega u Osuny przejawy wyraźnej świadomości kulturowego *novum* epoki, w której przyszło mu żyć²⁹⁸.

Zresztą sami odbiorcy twórczości Osuny mogą stanowić najlepszy dowód zarówno nośności przesłania, jak i talentu językowego franciszkanina. Jak bowiem podaje López Santidrián, między rokiem 1527 a 1559 stał się on najczęściej czytany autorem na całym Półwyspie Iberyjskim²⁹⁹.

Jak widać, mówienie o Osunie jako autorze w nieunikniony sposób prowadzi również do mówienia o jego języku, stanowiącym *pierwszą materię* dla każdego autora. O talencie językowym oraz walorach literackich jego dzieł wypada nam zatem powiedzieć nieco więcej.

Nicolás Antonio (†1684), uważany za ojca hiszpańskiej bibliografii, nazywał *Abecadla duchowe* „pomnikami języka narodowego” (*monumentos de la lengua nacional*)³⁰⁰. Na podobieństwo Reja czy Kochanowskiego, żyjących w Polsce w podobnym czasie, franciszkański autor zmagał się z materią rodzimego języka na ówczesnym poziomie jego rozwoju, wciąż wyraźnie uboższego terminologicznie względem łaciny. To, co samo w sobie jest już wymagające, jak wyrażanie subtelnych zagadnień z zakresu doświadczenia duchowego czy teologii, obarczone zostało tym sposobem dodatkową trudnością³⁰¹. Pomimo wyzwań osiągnął Osuna „arcymistrzostwo w do-

298 Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120.

299 Por. S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, dz. cyt., s. 26.

300 N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDC-LXXXIV florere notitia*, apud Joachinum de Ibarra, 1783, s. 455.

301 O trudnościach językowych mówi sam Osuna: „Ponieważ ten sposób mówienia jest bardzo podobny, zwłaszcza jeśli w języku hiszpańskim chcielibyśmy tak należycie (ściśle) to wyrazić (*declarar*) jak to odczuwamy (*sentir*), co jest sprawą niełatwą z uwagi na brak słów, które oddają (oznaczają) odpowiedniości (*conveniencias*) i relacje i dyspozycje i sposoby robienia pewnych rzeczy [razem] z innymi albo obecnymi w umyśle (rozumianymi, *entendidas*) i rzeczy oddalonych od materii cielesnej i grubych spraw, do których nasz język (*vulgar*) pozostaje tak bardzo przywiązany”. [„Puesto caso que esta manera de decir tenga harta apariencia, mayormente si en romance la pudiésemos tan propiamente declarar como la sentimos, lo cual es cosa dificultosa por la falta de los vocablos que importan conveniencias y relaciones y disposiciones y maneras de hacer unas cosas con otras o entendidas y cosas apartadas de la materia corporal y grosura a la cual está nuestro vulgar muy atado”] (Abc-2 11,9, XCv-XCIr). F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, 11. Od roku 1557, gdy w Hiszpanii pojawiły się pierwsze grupy protestantów (Valladolid, Sevilla), problem stanie się jeszcze bardziej ważki. Pewne sformułowania czy style mówienia szybko zaczęły być kojarzone z luteranizmem. Używane powszechnie wyrażenia, jak: *aniquilación*, *fondo/parte superior del alma*, *quietud*, *bajar a sí*, *subir sobre sí*, *amor puro*, *unión*, *transformación*, *deificación*, *hombre espiritual* często tracą swoją jednoznacznie ortodoksyjną wymowę. Na skutek tego w tekstach pojawiają się zastrzeże-

borze wyrazów”, a ich nagromadzenie świadczy nie tylko o bogactwie jego słownictwa, ale też o pomysłowości samego autora. Wyróżnia się pod tym względem zwłaszcza *Trzecie abecadło duchowe* z jego ciągami synonimicznymi (por. 6,2-3; 10,6; 16,9)³⁰². Z uwagi na powyższe twórczość Osuny³⁰³, również pod względem językowym, należy uznać pod wieloma aspektami za pionierską, przecierającą ścieżki dla późniejszych osiągnięć najbardziej znanych przedstawicieli szesnastowiecznej, hiszpańskiej literatury mistycznej: św. Jana od Krzyża, św. Ludwika z Granady czy w końcu św. Teresy od Jezusa³⁰⁴, tak że Crisógono de Jesús Sacramentado będzie mógł nazwać pisma Osuny mianem „szkoły, w której uczyli się najślawniejsi mistycy hiszpańscy końca [szesnastego – przyp. aut.] wieku”³⁰⁵.

Co do stylu wypowiedzi Osuny badacz ten zwraca uwagę na jego *czystość*. Zamora Jambrina określi go natomiast jako „bezpośredni, elokwentny, elegancki (...) ale [jednocześnie] jasny, a jego słownictwo bogate terminologicznie i w niemniejszym stopniu obfitujące w metafory i alegorie”³⁰⁶, co przypomina ten, który znajdziemy później u Teresy. Zdaniem Maroto „Osuna wypracował własny styl, który tchnie pewnym liryzmem, franciszkańską prostotą, bogaty w słownictwo, obrazy i symbole, zaczerpnięte głównie z życia codziennego, z obserwacji przyrody, świata roślin i zwierząt”. Uważa go nadto za plastyczny, „obfity i płodny”³⁰⁷. Przytoczone charakterystyki należałoby jeszcze uzupełnić wskazaniem na wysoki stopień *ubiblijnienia* języka franciszkanina, wyrażający się nie tylko licznymi cytatami, ale także obecnością biblijnych toposów, nawiązań i obrazów.

Dzieła Osuny już od pierwszego wydania cieszyły się ogromną popularnością i renomą³⁰⁸. Aż do dziś doczekały się łącznie ponad czterdziestu różnych wydań. Były tłumaczone na język francuski, niemiecki, angielski, włoski i łacinę³⁰⁹. Sukces wydawniczy Osuny na lokalnym rynku był tak zna-

nia i doprecyzowania. Autorzy będą zmuszeni w większym stopniu brać pod uwagę te zmieniające się okoliczności, mając na uwadze nie tylko własną intencję komunikacyjną, potrzeby, aspiracje i poziom czytelników ale też wrażliwość cenzorów.

302 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 45.

303 Obok twórczości innych wczesnych autorów, takich jak: Gómez García, Laredo, Alonso de Madrid, Antonio Guevara, Bernabé de Palma i in.

304 Por. F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, dz. cyt., s. 13.

305 C. de J. Sacramentado, *La escuela mística carmelitana*, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, Sigiriano Díaz, Madrid, Ávila 1930, s. 54.

306 H. Zamora Jambrina, *Osuna, Francisco de*, dz. cyt.

307 D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 44–45.

308 Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VI. Ossuna dans la littérature espagnole*, dz. cyt., s. 18.

309 Por. H. Zamora Jambrina, *Osuna, Francisco de*, dz. cyt.

czący, że w świetle współczesnych kategorii jego dzieła należałoby określić mianem *bestsellerów*, samego autora uznając za postać wręcz emblematyczną³¹⁰. Według danych zgromadzonych przez Quirósa Garcíę w *Katalogu bibliograficznym*, stanowiącym obecnie najbardziej kompletny inwentarz tego rodzaju, każde z sześciu wydanych za życia Osuny hiszpańskojęzycznych dzieł doczekało się wznowienia³¹¹. Rozpoznawalność cyklu *Abecadél duchowych* była tak wielka, że na wyraźne życzenie wydawcy Osuna zgodził się odwrócić kolejność członów w oryginalnie zamierzonym przez siebie tytule czwartej części cyklu. W wyniku tego zabiegu *Ley de amor y quarta parte del Abecedario espiritual* nosi tytuł: *Quarta parte del Abecedario espiritual o Ley de amor*. Podobne zabiegi wydawców miały również miejsce później, przy publikacji 5. i 6. części cyklu³¹².

W *Prologu do Pierwszego abecadła duchowego* tak wyjaśnił Osuna swój autorski zamysł towarzyszący mu u początków komponowania całego cyklu:

Ci, którzy mają być wielkimi rachmistrzami, najpierw muszą nauczyć się dobrze liczyć do dziesięciu: i mnożyć jedne małe numery przez drugie, bez czego nigdy nie będą rachmistrzami. Gdybym zobaczył drabinę sięgającą nieba, jak zobaczył ją Jakub, byłby ignorantem ten, kto mniemałby, że zdoła wspiąć się [po niej], nie pokonując najpierw najniższych stopni; tak też żadnej rzeczy nie opanuje się dobrze, jeśli nie ceni się dostatecznie jej początków; które o tyle są trudniejsze i niższe, o ile sama ta rzecz ma być doskonalsza i szlachetniejsza później – niezależnie od tego, czy będzie to rzecz naturalna, czy wytworzona. Ci, którzy później mają być większymi ludźmi, dorastają pośród większych przeszkód i trudów, gdy są mali. Podobnie też drzewo, o ile ma być większe, o tyle mniejszym jest na początku i też wolniej rośnie. Żeby ktoś mógł być wielkim uczonym, co jest rzeczą godną wielkiego uznania, jasne jest, że nigdy nie stanie się takim, jeśli wpierw nie nauczy się a. b. c., co jest najniższą rzeczą, o jakiej można pomyśleć. Tak że, jeśli dobrze się temu przyjrzymy, okazuje się, że pokora jest fundamentem i początkiem wszystkiego, a bez niej żadnej doktryny nie można się nauczyć. A ponieważ mnie, dla którego tak

³¹⁰ Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120-121.

³¹¹ *Pierwsze abecadło duchowe* (Sewilla 1528, Burgos 1537); *Drugie abecadło duchowe* (Sewilla 1530, Burgos 1539); *Trzecie abecadło duchowe* (Toledo 1527, Valladolid 1537); *Czwarte abecadło duchowe* (Sewilla 1530, Burgos 1536); *Gracioso convite* (Sewilla 1530, Burgos 1537); *Norte de los estados* (Sewilla 1531, Burgos 1541).

³¹² Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VI. Ossuna dans la littérature espagnole*, dz. cyt., s. 17-18.

konieczną ona była, nie była [też] obca, chciałem połączyć ją z moją nauką, układając [tę] w niskim stylu, odległym od wszelkiej preten- sjonalności (Abc-1, *Prolog*, fol. 3 recto)³¹³.

Zatem, co do gatunku, mają *Abecadla duchowe* formę abecedariuszy, czyli utworów literackich, których następujące po sobie wersy rozpoczynają się kolejnymi literami alfabetu³¹⁴. Co więcej, tę samą regułę kompozycyjną zdarza się Osunie stosować nawet w obrębie pojedynczych ustępów tekstu. Zbieg tego rodzaju pełni podwójną rolę. Z jednej strony „potęguje wrażenie progresji i językowe bogactwo sprzyjające ekspresji doktrynalnej”³¹⁵, z drugiej stanowi narzędzie mnemotechniczne, ułatwiające odbiorcy zapamiętywanie sentencji względnie wyliczeń, w celu ich trwałego przyswojenia³¹⁶. Formę abecedariusza ma na przykład wyliczenie definicji miłości: *b*áculo *p*astoral, *c*omunicación del *E*spíritu Santo, *d*on, *e*strella itd. (Abc-3 16,5) czy wezwania modlitwy, służącej rozbudzeniu miłości Boga, gdzie kolejne litery występują nawet w formie zwielokrotnionej:

¡Oh **a**migo mío muy **a**mable de mi ánima,
bondad **b**enignísima de los que te **b**uscan,
consuelo y **c**onfianza de mi **c**orazón,

313 „Los que han de ser grandes contadores primero han de saber muy bien contar hasta diez: y multiplicar unos pequeños numeros con otros: sin lo qual nunca serán contadores. Si vudiesse un escalera que llegasse al cielo como lo vio jacob ignorante seria el que presumiesse subir sin passar primero por los mas baxos escalones; de manera que ninguna cosa se alcança bien si son menospreciados sus principios: los quales tanto son mas dificultosos y baxos quanto la cosa ha de ser mas excelente y notable despues: aora sea cosa natural o artificial. Los que despues han de ser grandes hombres se crian con mas dificultad e trabajo siendo pequeños; y un arbol quanto ha de ser mayor comiença de mas pequeño desque nace e crece menos. Para que uno sea gran letrado que es cosa de gran estima claro esta que nunca lo sera sino aprende primero el a. a. c. Que es la cosa mas baxa que se halla. De manera que si bien miramos la umildad es fundamento e principio de todo sin la qual ninguna dotrina se aprende: y porque a mi a quien tan necessaria era no fuesse agena quise la mezclar con mi doctrina ordenandola por baxo estilo: ageno de toda presuncion”.

314 Formę abecedariusza przyjmują niektóre fragmenty Starego Testamentu, zwłaszcza Psalmy (por. Prz 31,10-31; Ps 25,119, 145 i in.). Tym środkiem kompozycyjnym posługują się nadto z różną częstotliwością: św. Augustyn, Gerson, Kempis (*Parvum alphabetum monachi in schola Dei*), Juan de Valdés (*El Abecedario cristiano*), Lope de Vega, Cervantes i Juan Sanz. Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 48.

315 Tamże, s. 47.

316 O tej funkcji abecedariuszy wspomina sam Osuna: „Ta błogosławiona modlitwa jest bardzo łatwa do opanowania, ponieważ, jeśli się jej przyjrzyysz, zauważysz, że idzie po kolejnych literach alfabetu” (Abc-3 16,10).

Dios, **de**ificador **de** los que se **dan** a ti,
 esperanza **entera** de mis **entrañas**,
 fuente de **fuego** de amor mío
gratismo, **go**bernador y **gloria** mía,
harta **hambrienta** de mis deseos,
justicia **justificadora** de los tuyos,
 muy **carísima** **caridad** de los **católicos**,
liberalísima **largueza** y **lumbre** de mis ojos,
majestad **misericordiosa** de los **menguados**,
nobleza **natural** y **noticia** que todo lo sabes,
orden que dispones en mejor mis cosas,
padre **precioso** y **posesión** de **pobres**,
quietísimo descanso de los **que** de sí se **quejan**,
refrigerio y **refección** de los que trabajan en amarte,
sanidad de los **santos** enfermos de amor,
tutor y **tesorero** de los que **te** **tomen** como hijos,
voluntad santificadora y **victoria** de todos los tentados,
vida de la **vita** mía (Abc-3 16,10).

Co do historii edycji, przyjmuje się, że na trzy *Abecadla* składały się początkowo krótkie sentencje, skompilowane przez Osunę jeszcze w czasie, gdy jako młody kapłan przybył do La Salcedy³¹⁷. Sentencje te miały zastosowanie praktyczne i krążyły w obiegu nieformalnym. Były w takiej formie odpisywane i komentowane. Z czasem jednak postronne osoby zaczęły dodawać do wspomnianych sentencji glosy, niezgodne z intencjami Osuny. Możliwe, że *alumbrados* i *dejados* interpretowali je w taki sposób, by nadawały się do obrotu propagowanych przez nich teorii i praktyk (por. Abc-1, s. iiiii)³¹⁸. W obliczu sytuacji tak napiętej i delikatnej Osuna, jak podaje we wstępie *Trzeciego abecadla*, zdecydował się opatrzyć swoje sentencje autorskim komentarzem, oddając następnie tak powstałe dzieła do druku³¹⁹. W okręgu toledańsko-

317 Por. D. de Pablo Maroto, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, dz. cyt., s. 48.

318 Por. tamże, s. 49.

319 W strefie geograficznej, obejmującej La Salcedę, Pastranę, Alcalá, Guadalajarę i Escalonę, również w Prowincji Toledo, mamy w tym okresie do czynienia z rozkwitem ruchów duchowych. Zamek w Escalonie stanowił swoisty tygiel, w którym pod patronatem księcia Diego López Pacheco, spotykali się przedstawiciele bardzo zróżnicowanych, duchowych tendencji. Pośród nich szczególną uwagę zwracają *dejados* i *alumbrados* (Pedro Ruiz de Alcaraz, Francisca Hernández), zwolennicy drogi *del beneficio de Cristo* (Cazalla i Juan de Valdés), erasmianie i wreszcie franciszkańscy *recogidos*, z którymi utożsamiało się wielu świeckich, poddających się kierownictwu duchowemu franciszkanów z ich pobliskich rekolektoriów. Wokół natury i twierdzeń wspomnianych ruchów trwała jeszcze wówczas debata. Gościem na zamku w Escalonie był również Osuna, który właśnie Pachecowi zadedykował swoje *Trzecie abecadło duchowe*. Por. tamże, s. 48.

-alkarrańskim toczyła się swoista gra, angażująca wiele osób, której stawką była reputacja tamtejszych franciszkanów. Kontakty między nimi a środowiskiem toledańskich *alumbrados* były dobrze znane inkwizycji. Żeby zażegnać niebezpieczeństwo, trzeba było obronić praktykowaną od dziesięcioleci w franciszkańskich oratoriach mistykę rekolekcji, oddzielając zdecydowane jej zasady od dyskusyjnego *dejamiento* toledańskich *alumbrados*³²⁰.

Osunie – zaangażowanemu w osiągnięcie tych celów – nie chodziło jednak przede wszystkim o politykę zakonu. Jego motywacją była głębsza, sięgając osobistego przekonania o wartości rekolekcji. Znał ją nie tylko z relacji *starców*, ale też z własnego doświadczenia. Równocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że aby droga ta nie została uznana za „bieg na próżno” (por. Ga 2,2), konieczne będzie wykazanie, że opiera się ona na zdrowych podstawach teologicznych. Stąd swoje wskazania praktyczne uzasadnia Osuna konsekwentnie argumentami biblijnymi, patrystycznymi i dogmatycznymi, zaczerpniętymi od katolickich autorów, znanych z nieposzlakowanej ortodoksji i cieszących się bezdyskusyjnym autorytetem. Przedstawiona w taki sposób teoria rekolekcji – pozostając na wskroś pastoralną – okazuje się nie odbiegać w żadnej części od Objawienia i kościelnej praktyki. Jeśli nawet niektóre elementy tej teorii wydają się nowe czy zaskakujące, to w rzeczywistości takimi nie są – co najwyżej uległy w jakiejś mierze zapoznaniu albo zostały wyrażone przy użyciu odmiennych środków. Wskazówki Osuny nie opierają się wszak na jego własnym autorytecie ani nie on jest gwarantem ich prawdziwości. Za potwierdzenie powodzenia Osuny w realizacji obranych celów można bez wątpienia uznać fakt, że *Trzecie abecadło duchowe*, przy całej „bezwzględności” inkwizycji z jednej strony i subtelności tematów, o których traktuje książka z drugiej, nigdy nie znalazło się na żadnym z indeksów, które nie oszczędziły pism tak wybitnych postaci, jak choćby kanonizowani później Jan z Ávila i Franciszek Borgiasz, ani innych autorów piszących o rekolekcji, jak chociażby Bernardino de Laredo.

Wróćmy jednak do *Abecadeł*. Jak już wspomniano, na dzieło składa się sześć części, które na pierwszy rzut oka zdają się być ze sobą powiązane tylko luźno i w sposób nieoczywisty. Każdy tom cyklu stanowi tematycznie zamkniętą całość i może być czytany niezależnie od pozostałych³²¹. Również z tego powodu możliwe było opublikowanie *Trzeciego abecadła du-*

320 Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 121.

321 *Trzecie abecadło*, które mówi o praktyce *recogimiento* poprzedza *Pierwsze* poświęcone pasji Chrystusa oraz *Drugie* dotyczące ćwiczeń duchowych. W części czwartej autor zajmuje się przykazaniem miłości, w piątej ubóstwem i bogactwem, wreszcie w szóstej pisze o ranach Chrystusa.

chowego przed *Pierwszym* i *Drugim abecedłem*, bez narażania czytelnika na niezrozumienie, które w innych okolicznościach mogłoby wynikać z podobnego faktu.

Trzeba jeszcze zauważyć, że kolejność ogłaszania dzieł drukiem nie odzwierciedla w prosty sposób chronologii ich powstawania. Pomimo że *Trzecie abecedło duchowe*, jak już wiemy, stanowiło debiut wydawniczy franciszkańskiego autora, to jednak w prologu do *Pierwszego abecedła duchowego* to właśnie to, a nie *Trzecie abecedło* nazwie Osuna „swoim pierwszym owocem” (Abc-1, fol. 2r). Mówi w nim autor o abecedłach (*abecedarios*) w liczbie mnogiej, sugerując tym sposobem istnienie dwóch pozostałych (por. Abc-1, *Prólogo*, fol. IIIr)³²². Również prolog *Trzeciego abecedła duchowego* wspomina o dwóch wcześniejszych częściach³²³.

Podobnych autoreferencji, na podstawie których można wnioskować, że Osuna miał zwyczaj pracować nad kilkoma projektami równocześnie, znajdziemy zresztą u autora więcej. Dla przykładu, komentując w *Trzecim abecedle* strofę: „Wszystko powinienes odnosić [do miłości] i ze wszystkiego wydobywać miłość” (*Referir y sacar debes de toda cosa el amor*), zapowiedział autor oddzielny traktat na ten temat, opatrzone tytułem *Ley de amor de Dios y del prójimo*, który miał być zamieszczony na końcu *Trzeciego abecedła* – co jednak, jak wiemy, nie doszło do skutku. Został on ostatecznie wydany kilka lat później jako *Ley de amor santo*, czyli *Czwarte abecedło duchowe*. Liczne tekstualne nawiązania do tego właśnie, wspomnianego przed chwilą traktatu, odnaleźć można natomiast w *El gracioso convite*. Z kolei w *Czwartym abecedle duchowym* wspomina autor o opublikowanym rok później *Norte de los estados*. Podobnie w *Piątym* wspomni pracę nad *Szóstym*³²⁴.

Proces twórczy i redakcyjny Osuny stwarza zatem wrażenie dość złożonego i nielinearnego. Mówiąc o tym Quirós García³²⁵ przywołuje Groulta (Pierre Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Madrid 1976, s. 139), z którego twierdzeniem, jakoby francisz-

322 Tym, do czego Osuna odnosi się w tym tekście, nie są jednak najprawdopodobniej abecedariusze wraz z komentarzem, lecz jedynie same zbiory sentencji, skoro pisze, że były związane (*brevedad destos Abecedarios*) i otwarte na obce, odbiegające od intencji autora objaśnienia.

323 „Ukończywszy w pewnym stopniu te dwie części” [„Habiendo medianamente concluido las dos partes”] (Abc-3, s. 87).

324 Z podobnych *wewnętrznych odwołań* możemy dowiedzieć się jeszcze o trzech innych projektach literackich Osuny, które ostatecznie nie zostały ukończone albo wydane, bądź też ich egzemplarze nie zachowały się do naszych czasów. Są to: *Doctrina christiana*, szkic dotyczący skrupułów małżeńskich oraz druga część *Norte*. Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 26-27.

325 Tamże, s. 27.

kański autor komponował swoje dzieła, nie zachowując przy tym „porządku, metody ani logiki”, zdaje się entuzjastycznie niemal zgadzać³²⁶. Opinia ta wydaje się jednak nieco przesadną, przynajmniej w tym, co odnosi się do logiki i metody, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że każda z części cyklu *Abecadeł* pomyślana jest jako omówienie konkretnego aspektu praktyki duchowej i określona przyjętą formą, której Osuna pozostał wierny. Ten sam badacz, nazywając franciszkańskiego autora „autentycznym *grafomanem*, inicjującym tyle projektów literackich, ile tylko pomysłów zrodzi się w jego twórczym umyśle, dla którego nie jest możliwe przestrzeganie żadnego porządku ani metody, ani logiki we własnych kompozycjach”³²⁷, zdaje się sam ulegać pokusie formułowania sądu opartego jedynie na „osobistych interpretacjach”, którą to postawę tak słusznie przecież gani u innych badaczy³²⁸. Zastanawia to tym bardziej, że jeszcze kilka lat wcześniej napisał Quirós García artykuł o „metodzie abecedariusza” (*En torno al método del abecedario: orígenes y evolución hasta el siglo XVI*, *Analecta Malacitana*, 21, 2, 1998, s. 573-599), twierdząc nadto, że również całej serii *Abecadeł* nie można odmówić pewnego ukierunkowania, tak że wszystkie one w sposób łączny i nierozdzielny „stanowią kompletne omówienie doświadczenia *recogimiento*”³²⁹.

Do podobnego wniosku dochodzi Pérez García, twierdząc, że grupa, na którą składa się osiem tytułów opublikowanych między rokiem 1527 a 1556, „stanowi bez cienia wątpliwości najbardziej kompletne i dopracowane przedsięwzięcie pastoralne całego tego okresu: panoramę ćwiczeń duchowych, która, wychodząc od Pasji i bogatego repertuaru medytacyjnego, głęboko zakorzenionego w tradycji, rozciąga się na *Pierwsze, drugie, piąte i szóste abecadło*, do tego trzeba dodać głęboką refleksję na temat miłości, którą stanowi *Czwarte abecadło duchowe albo Prawo świętej miłości*, nadto pierwszy – rzeczywiście godny takiej nazwy – traktat w języku kastylijskim,

326 W obronie Osuny przeciwko zarzutom o brak planu, logiki i konsekwencji w prezentowaniu treści wystąpił w swoim czasie również Michel Angel, oceniając owe zarzuty jako bezpodstawne. Jego zdaniem nie tyle brakuje planu Osunie, co wnikliwości w lekturze jego krytykom. Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre V. Ossuna auteur*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1913, t. XXIX, nr 9-10, s. 192-193.

327 W języku hiszpańskim słowo to nie ma pejoratywnego znaczenia tak jak w języku polskim. Zgodnie z łacińskim źródłosłowem oznacza jedynie osobę przejawiającą nieodparty pociąg do pisania.

328 Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 12.

329 M. Quirós García, *Abecedario espiritual V y VI partes. Volumen I. Estudio introductorio*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, s. 44. Trudno mówić o nieporządku tam, gdzie mowa jest o posługiwaniu się metodą.

poświęcony Eucharystii (*Gracioso convite*) [i wreszcie] *Norte de los estados*, przez które zamierzał ukazać chrześcijanom świeckim wytyczne na kolejne etapy ich życia, rewindykując unikalną, religijną wartość życia w świecie, odnosząc je do życia zakonnego i duchownego”³³⁰.

Zdaje się zatem, że można przyjąć bardziej umiarkowany pogląd, idąc w tym za Zamorą Jambrinem, iż synteza doktrynalna Osuny jest „intelektualno-afektywna, ale nie [przesadnie, warto by dodać – przyp. aut.] systematyczna i niekoniecznie zainteresowana precyzją”, co wynika z faktu, że franciszkaninowi nie przyświecała nigdy intencja „tworzenia systemu”³³¹. Nie zmienia to wszakże faktu, że swoim cyklem Osuna zrealizował pełne rozmachu i przemyślane założenie.

Na koniec dopowiedzmy jeszcze nieco o samym *Trzecim abecadle duchowym*. Bez wątpienia jest to najważniejszy tom cyklu, przede wszystkim dlatego, że stanowi on pierwszą z wielkich syntez franciszkańskiej mistyki rekolacji. Z uwagi na ten fakt, jak i na popularność, którą dzieło cieszyło się od pierwszego wydania, wywarło ono wielki wpływ na szesnastowieczną mistykę hiszpańską, stając się stałym punktem odniesienia dla kolejnych autorów³³².

Co do wielkości nakładu, nie jest ona znana, nie było bowiem ówczesnym zwyczajem umieszczanie w książce takowej informacji. Do naszych czasów zachowały się jedynie pojedyncze egzemplarze z tej edycji, o których istnieniu wiemy³³³. Opierając się jednak na przywołanych wcześniej, ogólnych danych, można przypuszczać, że *Trzecie abecadło duchowe* stanowiące debiut wydawniczy nierozpoznawalnego jeszcze autora, jakim był wówczas Osuna, powielono co najwyżej kilkaset razy. O późniejszej popularności franciszkanina świadczą natomiast niezbitie powtórne edycje jego dzieł. Jak pamiętamy, większość z nich doczekała się takowych jeszcze za życia autora, nawet pomimo stale zwiększającej się konkurencji w tym segmencie rynku³³⁴. Można stąd słusznie wnioskować, jak czyni to Quirós García, że „marka i międzynarodowa sława, jaką wyrobił sobie Osuna, stanowiła

330 R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120.

331 H. Zamora Jambrina, *Osuna, Francisco de*, dz. cyt.

332 Por. R.M. Pérez García, *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, dz. cyt., s. 120.

333 Quirós García wie o ośmiu, łącznie z tym, który przechowuje się w klasztorze św. Józefa w Ávila. Por. M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 62.

334 O popularności *Abecadel duchowych* świadczy również postulat skierowany w stronę Osuny przez jego wydawców, by dzieło *Ley de amor santo* opublikować jako czwartą część serii, zaznaczając to w jego tytule, o czym już na innym miejscu wspomniano.

źródło pokaźnych dochodów dla wydawców jego cieszących się uznaniem i popularnością dzieł”³³⁵.

W jaki sposób minoryta zdobył środki na publikację *Trzeciego abecadła* – co zawsze wymagało poniesienia znacznych nakładów pieniężnych – nie wiemy. Najczęściej finansowanie podobnych przedsięwzięć brali na siebie możni patroni, dysponujący znacznym kapitałem. Nie sposób wykluczyć, że koszty edycji pokrył „don Diego López Pacheco, drugi książę Eskalony, markiz Uillena, conde sant [sic!] Esteban, Maiordomo mallor domu Królewskiego Kastylii”, któremu dedykowane jest dzieło i którego herb widnieje na jego stronie tytułowej. Autorzy, którzy sami nie dysponowali środkami pozwalającym pokryć koszty druku i byli zmuszeni polegać w tym na możliwych patronach, często opatrywali swoje dzieła dłuższą dedykacją, w której chwalili ich zalety³³⁶. Dedykacje tego rodzaju miał zwyczaj zamieszczać także Osuna. *Trzecie abecadło duchowe* wydrukowano w toledońskim zakładzie Remona de Petrasa, który uzyskał na nie przywilej królewski na okres ośmiu lat³³⁷.

Ponieważ szereg faktów dotyczących okoliczności powstania i publikacji *Trzeciego abecadła duchowego* jest wspólna dla trzech pierwszych części cyklu, zostały one omówione już wyżej i nie ma potrzeby, by je w tym miejscu powtarzać.

W świetle wszystkiego, co dotąd napisano, *Trzecie abecadło duchowe* – stanowiące, w połączeniu z *Czwartym*, centralny punkt całego cyklu – jawi się jako dojrzały owoc, z jednej strony osobistego doświadczenia duchowego Osuny, z drugiej dojrzewającej przez wieki w obrębie Tradycji kościelnej refleksji nad pewnymi prawdami i intuicjami ewangelicznymi, zabarwiony dodatkowo przez charyzmat franciszkański – zwłaszcza w jego kontemplacyjnym wymiarze – oraz ideały renesansowe. W rozdziale starano się ukazać franciszkańskiego autora jako pełnego gorliwości mistyka, który, odkrywwszy w *ciemnościach Boskiej chmury niewiedzy* duchowy skarb, najpierw sam – na podobieństwo roztropnych panien z Ewangelii – gruntownie go sobie przyswoił (por. Mt 25,1-13), by później, na skutek odczuwanego we-

335 M. Quirós García, *Abecedario espiritual V y VI partes. Volumen I. Estudio introductorio*, dz. cyt., s. 29.

336 Por. A. Labarre, *Historia del libro*, dz. cyt., s. 95-96.

337 O tego rodzaju przywilejach zabiegali drukarze, pragnąc zabezpieczyć się przed zjawiskiem falsyfikacji, czyli nieuprawnionego powielania dzieła przez inne zakłady. Praktyka ta była nagminna, powodując znaczne straty dla autoryzowanych wydawców, którzy musieli ponosić dodatkowe koszty, związane z przygotowaniem tekstu do druku, rekompensowane wyższą ceną pojedynczego egzemplarza. Uzyskany przywilej zabraniał ponownych publikacji dzieła przez okres, w którym obowiązywał. Por. tamże, s. 93-95.

wewnętrznie imperatywu – niczym sługa Pana, zapraszający ubogich na ucztę (por. Łk 14,23) – „rozgłaszać [słowa o nim] na dachach” (Mt 10,27). Ogień, którym płonęło serce franciszkańskiego autora, zamknięty w formie jego najważniejszego dzieła na podobieństwo olejku we flakonie, zapalił również jego najbardziej chyba znaną czytelniczkę – Teresę od Jezusa. Po tym, jak z entuzjazmem przyjęła go ona do swojego serca, czyniąc Osunę – za pośrednictwem *Trzeciego abecadła duchowego* – swoim *mistrzem*, doszła do najwyższych stopni kontemplacji; upodobniła się do niego również w pragnieniu rozgłaszania i wysławiania swoimi licznymi pismami, dokonujących się w ukrytych głębinach duszy tajemnic Króla (por. Tb 12,7).

Rozdział III

Terezjańska recepcja

Trzeciego abecadła duchowego

Po nakreśleniu sylwetki Francisca de Osuny, ze szczególnym uwypukleniem jego apostołatu książką drukowaną oraz wielorakich tegoż apostołatu uwarunkowań, które przesądziły o ostatecznym kształcie i recepcji *Trzeciego abecadła duchowego*, przechodzimy obecnie do Teresy od Jezusa. Już na wstępie warto zauważyć, że wyraźnie zarysowująca się w ostatnich dziesięcioleciach tendencja do uwzględniania w badaniach różnorodnych kontekstów (historycznego, kulturowego, psychologicznego, socjologicznego czy religijnego) zaowocowała licznymi oryginalnymi studiami nad spuścizną terezjańską. Obserwacja ta odnosi się również do obszaru badań hagiograficznych. Jakkolwiek ryzyko absolutyzowania wniosków płynących z obrania jakiejś szczegółowej perspektywy – przy pominięciu innych – może prowadzić do pewnych przeakcentowań czy nawet zafałszowań, niemniej także te, stanowiące wynik myślenia życzeniowego bądź projekcji, anachroniczne portrety Teresy okazują się czasem przydatne, chociażby ze względu na krytyczną reakcję, którą mogą wywoływać, a która skutkować może dalszym pogłębieniem rozumienia³³⁸.

Tak się składa, że również w języku polskim nie brakuje łatwo dostępnych opracowań, poświęconych życiu Świętej (nawet jeśli większość z nich to przekłady, głównie z języka hiszpańskiego). W związku z powyższym nie wydaje się konieczne, ani nawet potrzebne dla osiągnięcia celu tej pracy, proste referowanie wydarzeń z życia Teresy od Jezusa³³⁹. Jednakże nie spo-

338 Omówienie studiów biograficznych poświęconych świętej z Ávila znaleźć można w: C. García, *Boletín bibliográfico teresiano: Estudios biográficos (II)*, „Monte Carmelo” 2015, nr 123.

339 Szczegółowa chronologia życia Teresy od Jezusa wraz z chronologią jej pism, ukazana na tle najważniejszych wydarzeń epoki, zamieszczona została w poznańskim wydaniu *Księgi życia Teresy od Jezusa, Księga mojego życia: Autobiografia*, wyd. 2, Flos Carmeli,

sób całkowicie pominąć terezańskiej biografii w pracy poświęconej obecności *Trzeciego abecadła duchowego* i jego autora w życiu i pismach Świętej.

Skoro tym, co połączyło Osunę z młodą karmelitanką z klasztoru Wcienienia, była książka, również książka stanie się *leitmotivem* obecnego rozdziału. Celem, jaki sobie tu stawiamy, będzie wydobyć z bogatego i zróżnicowanego materiału biograficznego tych okoliczności życia Teresy, które wywarły przypuszczalnie największy wpływ na jej entuzjastyczny stosunek do dzieła Osuny, kształtując zarazem sposób recepcji tego dzieła przez Świętą. Poza metodą historyczną, dla osiągnięcia tak sformułowanego założenia, przydatne okaże się również w pewnym zakresie posłużenie się metodą empatyczno-sapiencjalną, w kształcie zaproponowanym przez o. Gogolę. Istotne będzie dla nas bowiem *wczucie się* w perspektywę Teresy z uwzględnieniem jej wiary, przekonań, uwarunkowań psychologicznych i realiów historycznych, które ta metoda postuluje³⁴⁰.

W tej „miłośniczce dobrych książek” (V 3,7) – jak sama określi się Teresa – ziarno rzucone przez Osunę trafiło na podatny grunt. Gdy Osuna tajemnice rekolekcji przyswajał sobie pod okiem franciszkańskich *starców* w odosobnieniu La Salcedy, Teresa pobierała swoje ich lekcje u niego za pośrednictwem *Trzeciego abecadła duchowego*. Podobnie też do Osuny, po latach podążania ukazaną jej przez franciszkanina ścieżką i oświecona nadprzyrodzonymi światłami, sama stała się rozchwytywaną autorką dzieł o praktyce życia duchowego i cenionym przewodnikiem po drogach mistyki afektywnej.

Na początku rozdziału omówiony zostanie dalszy kontekst terezańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*. Zreferowane zostaną najistotniejsze okoliczności życia Teresy od Jezusa, kształtujące jej rozumienie czytanych tekstów. Skoro bowiem czytanie jest powiązane z rozumieniem, które z kolei stanowi proces o podłożu psychologicznym, to również sposób przyswojenia sobie przez czytelnika przesłania tekstu nie pozostaje bez związku z całym szeregiem różnorodnych, osobistych uwarunkowań.

Tym sposobem ukazany zostanie ponadprzeciętny stopień kultury literackiej Świętej, dzięki której stała się ona, z jednej strony, receptywnym odbiorcą, a z drugiej oryginalną popularyzatorką przesłania Osuny albo – ściślej rzecz ujmując – tej formy chrześcijańskiego doświadczenia, w które franciszkański autor wprowadzał swoich czytelników.

Poznań 2010, s. 525-550. Jeśli chodzi o współczesną biografię Świętej, wydaną w rodzimym języku, można wskazać chociażby: J. Pérez, *Święta Teresa z Ávila i XVI-wieczna Hiszpania: biografia*, Flos Carmeli, Poznań 2017.

³⁴⁰ Por. J.W. Gogola, *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, dz. cyt., s. 27-28.

W kolejnym kroku prześlędzone zostanie życie Teresy od Jezusa, w kontekście progresji jej lektur. Ukazany zostanie rzeczywisty i trwały wpływ wybranych książek na kształt życia Świętej. Ujęcie takie pozwoli wpisać lekturę *Trzeciego abecadła duchowego* w pewien schemat, ugruntowując tym samym tezę o trwałym oddziaływaniu dzieła Osuny na Świętą.

Następnie omówiony zostanie bliższy kontekst terecjańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*, wraz z jej historycznymi i materialnymi uwarunkowaniami. Nakreślony zostanie egzystencjalny portret Teresy w przededniu lektury dzieła Osuny, z uwzględnieniem wcześniejszych ustaleń. Tym sposobem podjęta zostanie próba całościowego wczucia się w położenie Teresy w celu zrozumienia subiektywnych powodów, dla których lektura *Trzeciego abecadła duchowego* mogła wywrzeć na Świętej tak duże wrażenie. Wreszcie omówione zostaną jej skutki. Na zakończenie, podobnie jak w rozdziale wcześniejszym, poświęcimy nieco uwagi charakterystyce twórczości literackiej Świętej.

W rozdziale pominięte zostaną informacje dotyczące publikacji dzieł Teresy, o co ona – w przeciwieństwie do Osuny – za swojego życia nie zabiegała (poza *Konstytucjami* i *Camino* – z uwagi na zmiany tekstu w odręcznych kopiach). Jej zasiewem były natomiast kolejne fundacje, którym nadała kształt, organizując je bądź bezpośrednio, bądź też pośrednio, głównie przez formację mniszek. O zachowanie tej formy życia – organicznie powiązanej z jej własnym doświadczeniem duchowym – zabiegała też konsekwentnie przez wiele lat, wizytując klasztory reformy oraz prowadząc rozległą korespondencję. Spróbujemy tu pokazać związek, jaki dzieło jej życia ma z tekstem *Trzeciego abecadła duchowego*.

1. Kontekstualizacja terecjańskich lektur

W świecie, w którym żyła Święta, kobiety oddające się z ponadprzeciętnym zaangażowaniem kultywowaniu życia otrzymanego od Ducha i do Ducha się stosujące (por. Ga 5,25), spontanicznie kojarzono z zagrożeniami *alumbryzmu* bądź protestantyzmu. W takim klimacie Teresa od Jezusa, będąc: kobietą; *splamioną* (*impuro*) żydowskim pochodzeniem; entuzjastką czytania książek w dobie niemal powszechnego analfabetyzmu (zwłaszcza wśród kobiet); praktykującą rekolekcję; autorką literatury mistycznej; wreszcie animatorką kręgów modlitewnych, jak zauważy Ros García, podpadała pod wszystkie możliwe kategorie podejrzeń, co – w jego przekonaniu – można powiedzieć, bez niebezpieczeństwa popadania w przesadę³⁴¹.

³⁴¹ Por. S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, „Revista de Espiritualidad” 1997, t. 222-223, s. 52.

Przejdziemy zatem obecnie do omówienia tych istotnych kontekstów życia Teresy, które wywarły na nią niewątpliwy wpływ. Jest to konieczne z tego względu, że – jak zauważył w innym miejscu przywołany chwilę wcześniej autor – niemal nie sposób właściwie zrozumieć pism Teresy od Jezusa, jej reformatorskiego zaangażowania ani sensu odpowiedzi, jakiej udziela ona Kościołowi pogrążającemu się w kryzysie, pomijając warunki, w jakich ta odpowiedź się dokonywała³⁴².

Podobna zasada ma też zastosowanie do tego, co dotyczy terezańskiej recepcji *Trzeciego abecadła duchowego* i w ogóle każdej innej, czytanej przez nią książki. Teresa czytała bowiem jako osoba, którą była – z taką, a nie inną osobowością, historią, doświadczeniami, wiedzą i aspiracjami. Uformowana w takim, a nie innym otoczeniu i wchodząca z nim w różnorakie interakcje. To otoczenie dostarczało jej też tworzywa ideowego i językowego, z którego korzystała, myśląc i wyrażając się. Do niego też w dużej mierze kierowała swoje wypowiedzi. Gdyby głębiej się nad tym zastanowić, okaże się to jedynie aplikacją reguł, do których odwołuje się większość nurtów współczesnej hermeneutyki³⁴³.

³⁴² Por. tamże, s. 62.

³⁴³ O stanowisku wyznaczającym ramy teoretyczne (*theoretical framework*) pracy była już mowa we wstępie. Tutaj warto zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że również w Kościele, kiedy mówimy o konieczności czytania Nowego Testamentu w łączności ze Starym, odwołujemy się właściwie do zasady koła hermeneutycznego, w którym rozumienie fragmentu całości zakłada i domaga się przynajmniej wstępnego rozumienia owej całości, do której fragment ten przynależy. Gdybyśmy bowiem nie znali obietnic Boga i ich szerszego kontekstu historycznego, nie potrafilibyśmy ani dostrzec ich wypełnienia – nawet patrząc na nie (por. Łk 12,54-56; por. też Mt 13,13-15) – ani zrozumieć ich znaczenia. Nie znając ich znaczenia, nie moglibyśmy natomiast w sposób uprawniony aktualizować ich w kolejnych epokach, dociekając ich sensu „dla nas dzisiaj”. Jednakże, co być może nie jest dostatecznie często podkreślane, rozumienie dotyczy zawsze jakiejś określonej treści, przez co pozostaje ono ograniczone samą tą treścią (jednak nie w tym sensie, że nie można lepiej danej treści wyjaśnić albo ukazać jakiegoś nowego jej aspektu, lecz w tym, że nie wszystko, co można pomyśleć i powiedzieć, może zostać uznane za rozumienie tej właśnie, określonej treści – co stanowi nawiązanie do wcześniejszej dyskusji o horyzoncie tekstowym). W tym miejscu przebiega również granica między *egzegezą* tekstu a jego *eisegezą*. Ta pierwsza dąży do poznania znaczenia zamierzonego przez autora i ograniczonego jego intencją, przez co musi pozostawać wrażliwa na różnorodne konteksty autorskiej wypowiedzi, których znajomość umożliwia przybliżenie się do owej intencji w największym możliwym stopniu. Ta druga nie jest w rzeczywistości zainteresowana prawdziwym dialogiem z autorem ani tym, co ma on do powiedzenia, ale stanowi raczej rodzaj gwałtu zadawanego tekstowi, który traktowany jest instrumentalnie, pełniąc raczej funkcję obiektu, na który czytelnik projektuje własną świadomość, każąc mu mówić to, co on sam chce, żeby ów tekst powiedział.

Jeśli chcemy zatem lepiej zrozumieć terecjańską lekturę *Trzeciego abecadła duchowego*, potrzebujemy spojrzeć na nią – na ile to będzie możliwe – od strony samej Teresy. Jest to również istotne z uwagi na fakt, że tego rodzaju kontekstualizacja historyczna, w mniejszym stopniu także psychologiczna (bardziej podatna na zafałszowania i manipulacje, z uwagi na brak możliwości skonfrontowania osiągniętych tą drogą wyników z samą zainteresowaną), pozwala zazwyczaj uniknąć szeregu interpretacyjnych nadużyć, których utrzymywanie jest nieraz możliwe jedynie tak długo, jak długo podobne konteksty są pomijane³⁴⁴.

Dopiero w tej perspektywie uda się bowiem uchwycić szczególny wkład Osuny w formację przyszłej Świętej. Dlatego po omówieniu wybranych, dalszych i bliższych, kontekstów przeanalizujemy miejsce książki w życiu Teresy, prześledzimy historię jej lektur, wreszcie scharakteryzujemy okoliczności, w jakich Święta weszła w kontakt z dziełem Osuny, a także tej lektury skutki.

1.1. Portret Teresy od Jezusa

Teresa de Cepeda y Ahumada, znana jako Święta Teresa od Jezusa, była córką Alonsa Sánchez de Cepedy i jego drugiej żony Beatriz de Ahumada y Cuevas. Przyszła na świat 28 marca 1515 roku w miejscowości Gotarrendura jako piąte dziecko w rodzinie. Dorastała w Ávila, położonym na wysokości 1130 m n.p.m., malowniczym, kastylijskim mieście, otoczonym średniowiecznym murem obronnym, w całości do dziś zachowanym. W mieście tym przyszła święta spędziła też większą część swojego życia. Teresa wychowywała się w licznej rodzinie, której życie układało się harmonijnie. Poza nią don Alonso miał jeszcze jedenaścioro dzieci (dwie dziewczynki i dziewięciu chłopców).

Dom Cepedów – budynek, który wcześniej zajmowała mennica – znajdował się w dzielnicy św. Dominika, nieopodal szpitala św. Scholastyki, w obrębie murów i w sąsiedztwie jednej z bram miejskich. Z czasem posiadłość ta powiększyła się o sąsiadujące zabudowania, które don Alonso dokupował sukcesywnie, ogród z norią i zagrody. Na jej terenie znajdowała się ponadto stajnia oraz kurnik³⁴⁵.

³⁴⁴ Oczywiście o *nadużyciach* można mówić jedynie przy założeniu, że sama Teresa chciała zakomunikować jakąś treść i uczyniła to – w sposób bardziej lub mniej skuteczny, to już inna kwestia – swoimi tekstami. Co do intencji Teresy, nie ma wątpliwości, skoro podkreślała ona w wielu miejscach pragnienie „dania do zrozumienia” (V 13,12) czy „wyjaśnienia” (V 13,17). O obecności takiej intencji świadczy również fakt adresowania własnych pism do określonych osób lub ich grup.

³⁴⁵ Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, Ayuntamiento de Ávila, Ávila 2006, s. 16-17.

Dzieciństwo Teresy było spokojne i pełne serdecznych więzi. Nie wydaje się, żeby interferencja obrazu ojca, ukształtowanego w relacji Teresy z don Alonsem, stanowiła dla późniejszej świętej poważniejszą przeszkodę w wykształceniu właściwego, opartego na danych Objawienia obrazu Boga. W jej wspomnieniach ukazuje się on jako człowiek miłośnierny i współczujący, z dużą wrażliwością na różne formy ubóstwa, i jednocześnie bardzo prawy³⁴⁶. Teresa wspomina, że była jego ukochaną córką³⁴⁷.

Prawość i łagodność charakteru cechowała też zdaniem Teresy jej matkę, doñę Beatriz. Co ciekawe, kreśląc piórem jej bardzo syntetyczny portret, Święta znalazła miejsce na wspomnienie charakteryzującej ją „wielkiej pojętności” (*harto entendimiento*) – co w obiegu opinii było cechą rzadko kojarzoną z kobietami (por. V 1,2). Ponadto podkreśla Święta *szczerść życia* doñi Beatriz, jej liczne cnoty oraz pobożność³⁴⁸.

Portret osobowościowy Teresy od Jezusa ukazuje ją jako osobę raczej ekstrawertyczną, choć nie w stopniu skrajnym. Święta dobrze czuła się wśród ludzi i była przez nich lubiana³⁴⁹. Potrafiła jednak cieszyć się również chwilami spędzonymi w samotności³⁵⁰. Rzeczywistość odbierała w sposób bezpośredni – na drodze doświadczania i obserwacji faktów, nie zaś abstrakcyjnie, przez pryzmat ogólnych teorii. Chętnie słuchała rad i przykładała

346 „Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados; tanta, que jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos, porque los había gran piedad (...). Era de gran verdad. Jamás nadie le vio jurar ni murmurar. Muy honesto en gran manera” (V 1,1).

347 „[De tres hermanas y nueve hermanos, yo] era la más querida de mi padre” (V 1,3).

348 Można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że, podkreślając „wielką pojętność” matki, Teresa ustanawia również fundament własnej rozumności. Dystansuje w ten sposób siebie i ją od obecnego w ówczesnej kulturze obrazu przeciętnej kobiety, który raczej wyjątkowo kojarzył się z tą właśnie cechą. Co ciekawe, pisząc o swojej przyrodniej siostrze Marii, Teresa scharakteryzuje ją już jedynie jako „uczciwą i dobrą” (V 2,2). Cnoty i pobożność, a już niekoniecznie rozumność, były tym, czego oczekiwano od kobiety. Pamiętajmy, że *Vida* jest rodzajem osobistej apologii, w której Teresa – poczuwając się do wyrażenia całej prawdy – nie odczuwa potrzeby pomijania szczegółów jej nobilitujących, czego nie uważa za przejaw braku pokory. Dla niej „pokora jest prawdą” i domaga się mówienia prawdy, również w tej części, która dotyczy dobra. Opowiadanie własnej historii w nieunikniony sposób łączy się z autokreacją i narażone jest na subiektywizm. Teresa zdaje się być świadoma tego zagrożenia i równoważy je szczerym przyznawaniem się do swoich wad i win, skarżąc się nawet na ograniczenia, jakie w tym względzie narzuca na nią posłuszeństwo.

349 „Byłam skłonna do (...) spędzania czasu na dobrej rozmowie dla rozrywki” (V 2,6); „potrafiłam sprawiać zadowolenie, gdziekolwiek bym nie była, i tym sposobem byłam bardzo kochana” (V 2,8).

350 „De estar sola nunca me cansaría” (Rel 1,7).

wagę do szczegółów³⁵¹. W podejmowaniu decyzji opierała się na rozumowej analizie i faktach bardziej niż na przelotnych odczuciach. Uwidacznia się to chociażby w jej relacji o powołaniu, które – od strony naturalnej – oparło się na zważeniu argumentów i przekonaniu samej siebie. Gdy decyzja o wstąpieniu do zakonu już zapadła, została zrealizowana z konsekwencją, pomimo przeciwnych odczuć (por. V 3,4-5). To samo nastawienie skłaniało ją do zachowywania obiektywizmu, leżąc u podłoża jej dążenia do sprawiedliwości i prawdy. Nie sprawiało jej trudności egzekwowanie zasad:

Przyprowadzili jej mniszkę, która była nowicjuszką w innym zakonie i chciała się udoskonalić, ale nie chciała jej przyjąć, ponieważ nie przyjmowała mniszek z innych zakonów³⁵².

Drugą stroną obiektywizmu było jednak zdystansowanie emocjonalne, na które czasem się skarżyła³⁵³. Stąd też opanowanie sztuki empatii i okazywania wyrozumiałości wymagało od Teresy świadomej pracy³⁵⁴. Przy niedostatku tych cech mogła być przez niektórych postrzegana jako osoba autorytarna i mało elastyczna. Sama uważała się za impulsywną. Święta podejmowała decyzje szybko i niechętnie je zmieniała. Ribera relacjonuje:

Pewnej nowicjuszcze, która miała już śluby, i miała złożyć profesję, powiedziała: „Jutro złożę [siostra] profesję”. Mniszka odpowiedziała: „Zaczekam na moją matkę, jeśli wasza wielbność nakaże”. Słyszając, jak to mówi, Matka powiedziała: „Ja wam mówię, że nie złożycie profesji w Zakonie”. I w żaden sposób nie dało się jej przekonać, żeby umożliwiła tamtej profesję. I tym sposobem musiała wrócić do domu

351 „Ze względu na bardzo małą niedoskonałość, gdy powiedzieliby mi, że [w tym] była tysiącem klasztorów, wydaje mi się, przestałabym się zajmować, a o ile bardziej jednym” (V 36,5) [„Por muy poca imperfección que me dijieran era, mil monasterios me parece dejara, cuánto más uno”]; „w tych bardzo małych rzeczach zachowywać wielką troskę” (CamV 10,2) [„en las muy pequeñas cosas traer gran cuidado”].

352 F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, Gustavo Gili, Barcelona 1908, s. 508.

353 „Naturalnej litości nie miałam” (Rel 2,4) [„piedad natural no la tenía”]; „Wcale nie jestem wrażliwa, raczej mam serce tak nieczułe, że niekiedy sprawia mi to ból” (6 M 6,8) [„no soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio, que algunas veces me da pena”]; „W niczym nie przypominam kobiety w tych sprawach, ale mam twarde serce” (Rel 3,6) [„No soy nada mujer en estas cosas, que tengo recio corazón”].

354 „Proszę wiedzieć, że już nie jestem taką samą, jak zwykłam być, rządząc: wszystko dokonuje się z miłością, nie wiem, czy tak jest, ponieważ nie pytają mnie o powody, czy też zrozumiałwszy, że tym sposobem lepiej się zaradza” [„Sepa que no soy la que solia en gobernar, todo va con amor, no sé si lo hace que no me hacen por qué, o haber entendido que se remedia así mejor”]. F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, dz. cyt., s. 505.

(...) Inna nowicjuszka była bliska profesji, a nie chciała się zgodzić, pomimo tego, że cały klasztor ją o to prosił, nie dostrzegając w tamtej żadnego braku, a nie chciała Matka podać innego powodu niż jakaś wada cielesna, co osobiście od Matki słyszałem³⁵⁵.

Lubiła porządek i była zorientowana na cel. Wszystkie te cechy czyniły z Teresy doskonałą animatorkę, zdolną organizować wspólnoty i na bieżąco nimi kierować, odróżniając trafnie to, co jest istotne i na co należy bezkompromisowo kłaść nacisk, od tego, co drugorzędne bądź niepraktyczne³⁵⁶. We wstępie do pierwszego wydania *Konstytucji Karmelitanek Bosych*, opisując przymioty Teresy, o. Gracián powie, że otrzymała ona „dobry rozum i ducha, roztropność i rozeznanie i ostrożność”³⁵⁷. Z kolei autor *Dictamen* – najprawdopodobniej o. Pedro Ibáñez – nakreślił portret Teresy w sposób następujący: „Daleka jest od kobiecych błahostek i przesadnej słodyczy, bez skrupulantwa, w najwyższym stopniu prostolinijna” (pkt. 28)³⁵⁸.

1.2. Teresa jako kobieta

Zdaniem Rosa Garcíi fakt bycia przez Teresę kobietą jest jedną z najważniejszych okoliczności, które należy wziąć pod uwagę, chcąc zrozumieć zarówno jej pisma, jak i reformę³⁵⁹. Bierze się to w dużej mierze stąd, że społeczeństwo hiszpańskiego *Złotego Wieku* – podobnie, co warto dodać, jak każde inne – podtrzymywało pewne wzorce ról społecznych, które z kolei stanowiły podstawę konkretnych oczekiwań kierowanych w stronę osób nimi objętych. Przy czym nieusprawiedliwione uchylanie się od tych oczekiwań obciążone było sankcją utraty *honoru*, co z kolei groziło infamią i bolesnym ostracyzmem.

Oczywiście należy zdawać sobie sprawę z tego, że wszelkie podobne generalizacje, im bardziej są ogólne, tym mniej dają się w pełni odnieść do jednostkowych sytuacji. Ludzka rzeczywistość jest zazwyczaj o wiele bardziej złożona, niż próbują to sugerować tego rodzaju – wygodne, choć zarazem dające złudne poczucie rozumienia – aksjomaty. Niemniej nawet one okazują się czasem przydatne, chociażby jako pewien punkt wyjścia i podstawa

³⁵⁵ Tamże, s. 507.

³⁵⁶ Por. też J.A. Álvarez Vázquez, *Las decisiones económicas de Santa Teresa*, [w:] *Santa Teresa en Segovia: V Centenario de Su Nacimiento*, red. S. Ros García, Ayuntamiento de Segovia, Segovia 2016, s. 100-103.

³⁵⁷ Karty 2r-5r [w:] T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 142.

³⁵⁸ Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia: Autobiografia*, dz. cyt., s. 496-499.

³⁵⁹ Por. S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, dz. cyt., s. 51.

dla dalszych rozróżnień. Co do samych wzorców, nieraz nazywa się je *stereotypami*, czego będziemy tu unikać z uwagi na pejoratywny wydźwięk tego określenia. Same tego typu wzorce jawią się bowiem jako swoiste *konglomeraty* elementów o zróżnicowanej genezie i charakterze, przy czym niektóre z nich mogą być jak najbardziej uprawnione i zasadne, co pozostaje kwestią ocenną. Mając na uwadze wszystkie te zastrzeżenia, spróbujmy odnaleźć w rozpowszechnionych w Hiszpanii z przełomu piętnastego i szesnastego wieku opiniach o kobietach pewne powtarzające się motywy.

Średniowiecze odziedziczyło po starożytności raczej negatywne wyobrażenie o kobiecie. Greckie teorie medyczne – a także niektóre nurty myśli filozoficznej – postrzegały kobiece ciało i umysł jako mniej doskonałe niż męskie. W myśli Arystotelesa męski element łączył się z aktywnością, zasadą formalną i doskonałością, podczas gdy żeński z biernością, materią i niedoskonałością, oczekującymi na męskie dopełnienie. Gdy mężczyźni kojarzeni byli z takimi cechami jak odwaga, asertywność, siła, sąd, kobietom przypisywano irracjonalność, lękliwość i słabość. Uważano je za marudne, gadatliwe, w większym stopniu skłonne do popadania w przygnębienie oraz zwodnicze. Pogląd Platona na tę kwestię był ambiwalentny. W *Państwie* dostrzegał on możliwość istnienia społeczeństwa, w którym kobiety, obdarzone odpowiednimi talentami, mogłyby pełnić te same co mężczyźni zadania. Choć bowiem, gdy porównuje się je na planie generalnym, natura kobiety okazuje się słabsza od męskiej – twierdzi – to w poszczególnych przypadkach i pod pewnymi względami pojedyncze kobiety mogą górować nad pojedynczymi mężczyznami (Por. V,V). Stąd też obdarzone tą samą co mężczyźni naturą, a jedynie słabszą, mogłyby być na równi z nimi kształcone, spełniając w efekcie podobne zadania (Por. V,III). W innych dziełach zdaje się jednak dystansować od tej myśli, przedstawiając pogląd bliższy rozpowszechnionemu w greckim społeczeństwie. Idące po podobnej linii prawo rzymskie ograniczało udział kobiet w życiu publicznym, uzależniając je od męskiej reprezentacji³⁶⁰. Trzeba tu jeszcze przywołać biblijną wizję upadku pierwszych rodziców. Obraz ten – w którym Ewa prowadzi dialog z wężem, ulega złu jako pierwsza, a następnie podaje zakazany owoc mężczyźnie – wraz z niektórymi fragmentami listów św. Pawła, dotyczącymi kobiet, powracał często w patrystycznej egzegezie. Podobnie zresztą jak obraz Maryi-Nowej-Ewy. Pojęcia ukształtowane w starożytności legły u podstaw średniowiecznej syntezy, która bez istotnych zmian przetrwała przynajmniej do odrodzenia.

360 Por. M.L. King, A. Rabil Jr., *The other voice in early modern Europe: Introduction to the series*, [w:] *The education of a Christian woman: a sixteenth-century manual*, red. C. Fantazzi, University of Chicago Press, Chicago 2000, s. IX–XIII.

Jak pamiętamy, renesansowi humaniści rozwijali krytyczne badania nad starożytnymi źródłami. W tym też duchu niektórzy z nich podejmowali próby rewaloryzacji obrazu kobiety. Christine de Pizan (†1431), nawiązując do myśli włoskiego humanisty Boccaccia (†1375), zwłaszcza w *Le livre de la Cité des Dames* i *Le trésor de la Cité des dames* stanęła w obronie własnej płci przed ocenami, które uważała za niesprawiedliwe. Przywołując szereg postaci szlachealnych niewiast z przeszłości, przekonywała, że są one, w nie mniejszym stopniu niż mężczyźni, zdolne do praktykowania cnót – co było kwestią podówczas sporną – i mogą odnosić pożytek z edukacji. Traktaty parenetyczne – pełniące rolę współczesnych poradników – podobne do dzieł Christine de Pizan, ukazujące wzorce doskonałych panien, żon, wdów, mniszek czy królowych, układali również niektórzy humaniści hiszpańscy. Przykładami takich dzieł mogą być *Jardín de las nobles doncellas* Martína de Córdoby (†1476), *De institutione feminae Christianae* Juana Luisa Vivesa (†1540) czy *La perfecta casada* Luisa de León (†1591)³⁶¹.

W chętnie czytany i wielokrotnie wznawianym dziele *La perfecta casada* (1583), dedykowanym zamężnej od niedawna bratanicy, wybitny hiszpański humanista, poeta i teolog, augustianin Luis de León, kreśli portret idealnej żony w oparciu o *Poemat o dzielnej niewieście* z biblijnej Księgi Przysłów (31,10-31). Ponieważ tekst ujawnia w pewnej mierze zarówno ówczesne przekonania na temat kobiet, jak i oczekiwania formułowane względem nich przez społeczeństwo, poświęćmy mu teraz nieco uwagi.

Wydzwięk traktatu jest generalnie pozytywny. Autor zaznacza doniosłość kobiecych ról, określa dobre kobiety mianem towarzyszek swoich mężów, porównując je do skarbu o wielkiej wartości, mieszczącego w sobie wiele innych skarbów³⁶². Jednakowoż, idąc za poglądami starożytnych, powtarza Ludwik de León przekonanie, że kobiety obdarzone zostały słabą naturą i rozumem:

Jak kobiety dobrej i uczciwej natura nie przeznaczyła do studiowania nauk, ani do trudnych interesów, tylko do jednego, domowego i prostego zadania; tak też ograniczyła jej rozum, a co za tym idzie, także słowa i argumenty³⁶³.

361 Por. S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, dz. cyt., s. 54.

362 Por. Luis de León, *La perfecta casada*, Montaner y Simón, Barcelona 1898, s. 40.

363 „Á la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias, ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico; así les limitó el entender, y por consiguiente les tasó las palabras y las razones”. Tamże, s. 200.

We wspomnianej przez autora słabości umysłu dopatrywano się nieraz przyczyny kobiecej skłonności do ulegania fantazji i duchowym iluzjom³⁶⁴. Franciszkanin Gerónimo Planes, w dziele poświęconym rozeznawaniu objawień i ekstaz, przekonuje, że z powodu swojej kompleksji i skłonności kobiety w mniejszym stopniu niż mężczyźni zasługują na zaufanie. Wśród licznych autorytetów, na które się powołuje, pragnąc uzasadnić to przekonanie, znajduje się chociażby Gerson, postrzegający kobiecego afekt jako *zmienny (vario)* i *niepohamowany (desenfrenado)*³⁶⁵. Jest to jeden z powodów dla których „kobiety prędzej niż mężczyźni wyobrażają sobie – pisze dalej Planes – i z większą stałością podtrzymują swoje wyobrażenia, a ponieważ, mówiąc ogólnie, mają mniej rozumu i roztropności niż mężczyźni, demonowi jest łatwiej oszukać je fałszywymi wizjami i objawieniami”³⁶⁶.

Podobnie Juan Luis Vives: „Tak więc, biorąc pod uwagę, iż kobieta jest istotą słabą, o niepewnym osądzie i łatwą do zwiedzenia (jak Ewa, pierwsza rodzicielka rodzaju ludzkiego pokazała, gdy diabeł zwiódł ją pod byle pretekstem), nie przystoi, żeby nauczała”³⁶⁷.

Wróćmy jednak do Luisa de León. Z uwagi na przyrodzone słabości tego rodzaju – powie on dalej – a skoro „mówienie rodzi się z rozumienia”, „dobre i uczciwe” kobiety powinny starać się o milczenie:

³⁶⁴ Por. E. Llamas Martínez, *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una recisión del «alumbradismo» español del siglo XVI*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983, s. 152.

³⁶⁵ Por. G. Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas, y falsas, y de los raptos*, Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, Valencia 1634, 267, kol. 2.

³⁶⁶ G. Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas, y falsas, y de los raptos* 267, kol. 3. W swoim traktacie franciszkański autor wymienia ponadto inne wady, którym jego zdaniem kobiety ulegają łatwiej i częściej niż mężczyźni, takie jak: próżność, nieszczerłość i dwulicowość, zazdrość, gadatliwość („ten, kto chłosta ramieniem i ręką mężczy się, ale ten, co językiem, już nie”), wreszcie pycha i płynące z niej nieposłuszeństwo (fol. 268, col. 4-fol. 272, col. 1). Ostatecznie Planes przyznaje jednak, że choć wady tego rodzaju można nieraz odnaleźć w kobietach, skoro mają one do nich naturalną skłonność, nie musi to koniecznie oznaczać, że się je w nich faktycznie znajdzie, skoro od czasów Dziewicy Maryi nigdy nie brakowało w Kościele ani świętych kobiet, ani też autentycznych objawień, stąd zaleca, by kreślone przez niego portrety niecnotliwych niewiast traktować jedynie jako ostrzeżenie (fol. 273, col. 4-fol. 274, col. 1).

³⁶⁷ „Therefore, since woman is a weak creature and of uncertain judgment and is easily deceived (as Eve, the first parent of mankind, demonstrated, whom the devil deluded with such a slight pretext), she should not teach” J.L. Vives, *The education of a Christian woman: a sixteenth-century manual*, University of Chicago Press, Chicago 2000, s. 72.

Jest słuszne, by wszystkie ceniły sobie milczenie: zarówno te, którym wypada ukrywać swoją niewielką wiedzę, jak i te, które bez wstydu mogą ujawniać to, co wiedzą; ponieważ w przypadku wszystkich kobiet jest milczenie i oszczędność w słowach nie tylko wdzięczną cechą, ale też należną cnotą³⁶⁸.

Jako że „nie dał jej Bóg ani przemyślności, której wymagają poważniejsze interesy, ani sił, które są potrzebne na wojnie i w polu”, domeną kobiety winny być sprawy domowe. „Jak mężczyźni są dla spraw publicznych, tak kobiety – dla zamknięcia (*encerramiento*); i jak sprawą mężczyzn jest mówić i wychodzić na światło, tak ich [sprawą] jest pozostawać w zamknięciu i zakrywać się”³⁶⁹.

Augustianin podkreśla natomiast powołanie kobiet do kultywowania życia wewnętrznego³⁷⁰. Nie odmawia im, jak nieraz miało to miejsce, prawa do angażowania się w modlitwę, choć podkreśla pierwszeństwo obowiązków stanu. Nie ma też Ludwik de León wątpliwości co do tego, że kobieta może odznaczać się cnotą. Nawet spodziewa się, że może ona prześcignąć w niej wielu mężczyzn. Bierze się to stąd, że jako z natury słabsza, może też liczyć na większą nadprzyrodzoną pomoc (Por. 1 Kor 12,22-25)³⁷¹.

Stopień rozpowszechnienia podobnych opinii w hiszpańskim społeczeństwie jako całości pozostaje raczej trudny do precyzyjnego określenia. Wydaje się, że mogły one ulegać pewnym modyfikacjom w zależności od grupy kobiet, do której w danym przypadku je odnoszono. Różnice te zauważalne są nie tylko od strony przedmiotowej, ale też podmiotowej. Zwróćmy na przykład uwagę na fakt, że w kręgach *conversos* wskaźnik analfabetyzmu wśród kobiet był zauważalnie niższy względem ogółu kobiecej populacji, co musiało mieć swoje ostateczne przyczyny w tym, jak były one przez te grupy postrzegane³⁷².

368 Luis de León, *La perfecta casada*, dz. cyt., s. 199. [„Mas, como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquellas á quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben; porque en todas es, no sólo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco”].

369 Tamże, s. 210. [„Como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento, y como es de los hombres el hablar y el salir á luz, así dellas el encerrarse y encubrirse”].

370 Por. R.M. Alabrús Iglesias, *El Discurso Eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, „Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines” 2017, t. 3, s. 104.

371 Por. Luis de León, *La perfecta casada*, dz. cyt., s. 37-38.

372 Por. S.T. Nalle, *Literacy and Education among Judeo-conversa Women in Castile, Portugal, and Amsterdam, 1560–1700*, „Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal” 2016, t. 11, nr 1, s. 69. Swoją drogą pozostaje ciekawym zagadnieniem to, w jakich oko-

Nie zapominajmy nadto, że na horyzoncie *Złotego Wieku* pojawiały się czasem kobiety wpływowe, których obecność w powszechnej świadomości mogła oddziaływać na stopniowe przekształcenia wzorców, o których tutaj traktujemy. Przykładem takiej postaci może być królowa Izabela Katolicka. Nie wydaje się też przypadkiem, że od czasów jej panowania, pod wpływem idei cisneriańskich, wśród uprzywilejowanych klas społecznych wykształciła się wąska grupa kobiet-humanistek, związanych głównie z dworem. Wiemy, że niektóre z nich władały biegle łaciną (Francisca de Nebrija, Luisa de Medrano, Beatriz Galindo, Beatriz de Silva, Luisa Sigea i inne)³⁷³. Z drugiej strony głośne procesy kobiet oskarżonych o herezje i oszustwa utrwały skojarzenia negatywne. Działo się to w tym samym czasie, w którym renesansowi humaniści, jak już chwilę wcześniej sygnalizowaliśmy, odkrywali starożytne teksty, prezentujące nieraz odmienne od powszechnie panujących wzorce kobiecości.

Teresa była świadoma tego, że wśród teologów opinie podobne do przywołanych nieco wcześniej były mocno rozpowszechnione. Sama również czyni do nich wielokrotnie aluzje w swoich dziełach. „Być kobietą to dość – wyzna – żeby opadły mi skrzydła, a co dopiero kobietą i do tego zrujnowaną” (V 10,8). Wspomina również, że z powodu opinii na temat kobiet miała trudność w ujawnianiu swoich duchowych przeżyć podczas spowiedzi, gdyż wydawało się jej, że zostanie wyśmiana, a rzeczy, o których mówiła, uznane za „sprawy kobietek” (*cosas de mujercillas*, por. 2 Tm 3,6) (Rel 4a,5)³⁷⁴. Przypisywana płci żeńskiej skłonność do ulegania wpływom demonicznym, zwłaszcza w obliczu „plagi fałszywych wizjonerek” w pierwszej połowie szesnastego wieku³⁷⁵, doprowadziła do tego, że przy nasilających się doświadczeniach mistycznych Święta sama zaczęła odczuwać obawy, które utrzymywały się u niej przez dłuższy czas (por. V 23,2).

licznościach umiejętność czytania opanowała matka Teresy. Czy dysponowała nią jeszcze przed zawarciem małżeństwa z don Alonsem, czy raczej nauczyła się czytać dopiero po ślubie, pod wpływem atmosfery panującej w domu *conversos*?

373 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 9; Łacinniczkami były ponadto cztery córki Izabeli Katolickiej. Por. M. de San José, A. Weber, A. Powell, *Book for the hour of recreation*, University of Chicago Press, Chicago 2002, s. 9.

374 „Sentía más tratarlo que si fueran pecados, porque le parecía que se reirían de ella y que eran cosas de mujercillas”.

375 W 1546 roku inkwizycja skazała siostrę Magdalenę de la Cruz, przełożoną klarysek z Córdoby, której udawało się przez szereg lat zwodzić fałszywymi stygmatami, wizjami i prorocत्वami liczne wpływowe osoby, łącznie z Inkwizytorem Generalnym Alonsem Manrique i dworem cesarskim. Jak pisze Ribera, sprawa ta „wzbudziła strach w całej Hiszpanii”. F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, dz. cyt., s. 122.

Musimy jednak równocześnie zauważyć, że Teresa od Jezusa pozostaje wybiórcza w aplikowaniu do siebie tych rzeczonych opinii. Najchętniej uznawała siebie za „słabą”, „zrujnowaną” albo też „niezdatną do niczego”. W prologu do *Drogi doskonałości* kontrastuje silnych mężczyzn (*varones fuertes*), zajmujących się ważnymi sprawami, z „czymś tak słabym jak my kobiety” (*cosa tan flaca como somos las mujeres*), którym „wszystko może przynieść szkodę” i dla których wobec tego konieczne jest zwracanie uwagi na rzeczy, które „zdają się być niczym” (*cosas que en sí no parecen nada*) (CamE, Prolog, 3). Można odnieść wrażenie, że Święta jest skłonna zgodzić się również z niektórymi innymi ogólnymi stwierdzeniami na temat kobiecej natury, choć sama zaraz dystansuje się wobec nich. Przyznaje na przykład, że kobiety mają zazwyczaj mniejszą niż mężczyźni odwagę (*ánimo*), choć to jej nie dotyczy, „było potrzebne, bym wspomogła się całą swą odwagą – którą, jak mówią, mam niemą, a okazało się, że dał mi ją Bóg o wiele większą niż kobieta” (V 8,7)³⁷⁶. W kontekście męznego znoszenia niedogodności napisze natomiast: „Nie mam w sobie nic z kobiety w tych sprawach, ale mam twarde serce” (Rel 3,6)³⁷⁷. W podobny sposób oddzielała się od nierozumnych czy przesadnych form pobożności³⁷⁸, praktykowanych „w szczególności przez kobiety” (V 6,6)³⁷⁹. Z dystansu pisze również o skłonności do partykularnych przywiązań, ukrywających się pod pozorem miłości bliźniego, które niosą za sobą wiele duchowych szkód, których Święta była naocznym świadkiem – znów, w jej ocenie, częstszych w środowiskach kobiet niż mężczyzn (CamV 4,5n).

Przywołajmy jeszcze w tym kontekście *Vida* 5,5n. We fragmencie tym Teresa od Jezusa wspomina swoją relację z księdzem, którego poznała podczas kuracji w Becedas. Od wielu lat utrzymywał on romans z pewną „nieszczęsną kobietą” – jak Święta ją określa. W jego otoczeniu mówiono, że kobieta ta rzuciła na niego czar, zobowiązując go do noszenia przy sobie małego bożka. Teresie udało się pozyskać sympatię owego księdza. Dzięki przywiązaniu do niej oddał Świętej wspomnianą figurkę. Zaraz po tym zdarzeniu nabrał wstrętu do tamtej kobiety i wycofał się z relacji z nią. Święta wyjaśnia, że opowiada tę historię ku przestrodze, by „mężczyźni strzegli się

³⁷⁶ „Me le dió Dios harto más que de mujer”.

³⁷⁷ „No soy nada mujer en estas cosas, que tengo recio corazón”.

³⁷⁸ „Niech Bóg nas uwolni od nierozumnych [form] pobożności” (V 13,16) [„de devociones a bobas nos libre Dios”].

³⁷⁹ „Nigdy nie byłam przyjaciółką innych [form] pobożności, które praktykują pewne osoby, w szczególności kobiety, z ceremoniami, których ja nie mogłam ścierpieć, a które w nich budziły pobożność” [„nunca fui amiga de otras devociones que hacen algunas personas, en especial mujeres, con ceremonias que yo no podía sufrir y a ellas les hacía devoción”].

podobnych kobiet”. „I niech wierzą – pisze dalej – że, ponieważ one tracą wstyd przed Bogiem – a są bardziej niż mężczyźni zobowiązane do zachowywania uczciwości (*honestidad*) – że niczemu, co od nich [pochodzi], nie mogą ufać; że dla przeprowadzenia swojej woli i [zrealizowania] tej skłonności, którą rozbudza w nich demon, nie będą zważać na nic”.

Jak łatwo zauważyć, kobieta z opisu Teresy stanowi egzemplifikację pewnych elementów tego obrazu, o którym wyżej mówiliśmy. Samą siebie z kolei Święta wyraźnie stawia w opozycji do tamtej: „Jakkolwiek ja byłam tak zrujnowana – powie – w żadną rzecz tego rodzaju nie popadłam”. Gdy owa kobieta nakłoniła wspomnianego księdza – niczym, jak przyjmowano, Ewa Adama – do grzechu, Teresa pozyskała jego przywiązanie (co przypisuje niezachwianej determinacji, by nie uczynić nic, co byłoby grzechem ciężkim, którą to determinację on w niej dostrzegał i dzięki której wzbudziła w nim szacunek i zaufanie), by za jego pomocą doprowadzić do tego, aby całkowicie porzucił on zło, któremu ulegał. „Myślę – podsumuje Święta – że wszyscy mężczyźni powinni raczej przyjaźnić się z kobietami, u których widzą skłonność do cnoty; a również dla tego, co tutaj pragną [one] osiągnąć, powinny uzyskać to u nich bardziej na tej drodze [drodze bycia cnotliwą, na której Teresa pozyskała od kapłana wspomnianego bożka, zresztą dla jego dobra – przyp. aut.]” (V 5,6). Teresa kreuje zatem alternatywny obraz kobiety odkupionej, która nie tylko nie pociąga mężczyzn do zła, ale przeciwnie – wykorzystuje jego przywiązanie do niej, by przez nie nakłonić go do dobra. Wyraźnie podkreśla Święta chwilę później, że tym właśnie sposobem posłużył się Pan, żeby doprowadzić owego mężczyznę do zbawienia (por. V 5,6). Nie staje zatem Teresa bezkrytycznie po stronie kobiet w akcie bezwarunkowej solidarności z nimi, ale raczej – jak widzimy – staje po stronie cnoty, niezależnie od tego, gdzie ją dostrzega³⁸⁰.

380 Potwierdzenie takiej lektury znajdziemy CamE 3 i 4, gdzie mówi Święta o celu, dla którego zebrała boscie siostry w klasztorach reformy. Ich zadaniem jest wspomaganie mężczyzn Kościoła (kaznodziejów i teologów) modlitwą i ofiarą, by mogli oni postąpić we właściwej im doskonałości i powołaniu, stawać do walki i wytrwać w niej. Skoro Ewa była pomocą dla Adama, również siostry mają nią być dla nich, by „pomóc tym sługom Bożym, którzy z takim wysiłkiem wzmocnili się wykształceniem i dobrym życiem i pracowali, żeby pomóc teraz Panu” (CamE 3,2) [„para ayudar a estos siervos de Dios, que con tanto trabajo se han fortalecido con letras y buena vida y trabajado para ayudar ahora al Señor”]. Teresa kreśli następnie ideał mężczyzny w Kościele, nawiązując do męskich cech i zdań, obecnych w analogicznym do kobiecego, obiegowym obrazie mężczyzny (umacnianie słabych, dodawanie odwagi małym, przewodzenie w charakterze kapitanów, przebywanie i angażowanie się na zewnątrz). Przy tym mają być mężczyźni „wewnętrznie obcymi świata” (*en lo interior extraños del mundo*) i „wrogami świata” (*enemigos del mundo*) i jak ktoś, kto przebywa na wygnaniu, czyli ostatecznie „być nie ludźmi ale aniołami” (*ser no hombres sino ángeles*), „ponieważ gdyby tak nie miało być, ani nie

Zanim przejdziemy dalej, powinniśmy również w tym kontekście przywołać jedną spośród tych cech Teresy od Jezusa – wcześniej już krótko wspomnianą – których jej epoka nie łączyła intuicyjnie z kobietami: racjonalność oraz nawyk podejmowania działań w oparciu o rozumowe argumenty. Teresie wyraźnie zależało na odróżnieniu się pod tym względem od obiegowej opinii o przedstawicielkach swojej płci, stąd w wielu miejscach podkreśla własny rozsądek i brak afektacji: „z przezornością i z namysłem patrzyłam na wiele spraw” (*con advertencia y de propósito miraba muchas cosas*, V 7,2). Podobnie, gdy opisuje własny sposób rozeznawania, podkreśla, że opiera się on na „powodach i racjach” (V 32,12). Święta wykazywała wyjątkowo niską tolerancję wobec głupoty, niezależnie od tego, czy obserwowała ją u mężczyzn, czy u kobiet. Jednocześnie konsekwentnie odróżniała zdrowy rozsądek od wyjątkowych uzdolnień intelektualnych, koniecznych do studiowania. Dobrze ilustruje to Ribera, autor pierwszej biografii terecjańskiej, który znał Świętą osobiście:

Była w sposób niespotykany przyjaciółką osób obdarzonych bystrym umysłem (*de buen entendimiento*, inteligentnych, rozumnych); i poza powołaniem od Boga, tym, na co bez porównania [najbardziej] zwracała uwagę u tych, które miała przyjąć, choćby [tylko] na siostry zewnętrzne (*freilas*), był rozum, który miały. Ci, którzy znali jej świętość, i jak wielką była przyjaciółką modlitwy, próbowali bardzo wychwalać w tych [kandydatkach], które do niej przyprowadzali, ich pobożność i wyćwiczenie w modlitwie; ponieważ myśleli, że tą drogą pozyskają jej wolę, żeby je przyjęła. A ona przywiązywała do tego znikome znaczenie, kiedy przeciwnie zależało jej wyłącznie na tym, żeby dowiedzieć się, jaki miały rozum. Ja byłem jednym z tych i, dziwiąc się temu, zapytałem ją o przyczynę i powiedziała mi: «Ojcze, pobożności Nasz Pan jej tutaj udzieli, i modlitwy się jej tutaj nauczy; choć u tych, które tam na zewnątrz ją praktykowały, nieraz trzeba popracować

zasługują na miano kapitanów, ani niech nie pozwoli Pan, żeby wychodzili ze swoich cel, gdyż więcej spowodują szkody niż pożytku; ponieważ nie jest teraz czas by oglądać niedoskonałości w tych, którzy mają nauczać” (CamE 3,3). W tym również kontekście, przywołując najpierw postać Maryi, wzoru cnót, wyraża rozgoryczenie z powodu nieuznawania przez „sędziów, którzy są wszyscy synami Adama”, możliwości zaistnienia cnoty w kobietach, którą uznaje przecież sam Jezus, sprawiedliwy sędzia (CamE 4, 1) [„No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa”] oraz nie wspomagania się „cnotliwymi i mocnymi energiami (ánimos), nawet gdyby były kobiece” w tak wymagających czasach (CamE 4, 1). Teresa występuje tutaj zatem nie tylko jako *Nowa Ewa*, naśladując Maryję, ale też okazuje się „apostołką Apostołów” (J 20, 18), z misją, podobnie jak Marii Magdaleny, skierowaną nie na zewnątrz, ale do wnętrza Kościoła – zwłaszcza do duchownych.

najpierw nad tym, żeby zapomnieli, czego się tam nauczyli. Ale jeśli nie mają dobrego rozumu, ten nie będzie im tutaj dany. A poza tym pobożna mniszka i służebnica Boża, jeśli nie ma rozumu, przyda się tylko sobie samej. A jeśli ma rozum, przysłuży mi się do rządzenia innymi, i do wszelkich zadań, wedle potrzeb»³⁸¹.

To co dotąd powiedzieliśmy, pozwala już utworzyć sobie pewne wyobrażenie uwarunkowań życia Teresy od Jezusa związanych z jej płcią. Opinie mężczyzn o niej bywały skrajnie zróżnicowane. Z jednej strony mamy chociażby zachowaną w dokumentach wypowiedź Filipa Segi, nuncjusza papieskiego, krytykującego Teresę od Jezusa z powodu jej działalności fundacyjnej: „kobieta niepokojna, włóczęga, nieposłuszna i krnąbrna, która pod pozorem pobożności wymyślała szkodliwe doktryny, przebywająca poza kłauzurą, wbrew rozkazom Soboru Trydenckiego i Przełożonych: nauczająca niczym mistrzyni, wbrew temu, czego nauczał św. Paweł, żeby kobiety nie nauczały”³⁸².

Z drugiej strony mamy szereg opinii bardzo Teresie od Jezusa przychylnych, skoro jej inteligencja, zrównoważenie, liczne cnoty, szczere umiłowanie ortodoksji, tytuł szlachecki, jej pisma i reforma nie pozwalały na całkowite wpasowanie jej w ów obiegowy obraz kobiety – zwłaszcza u tych teologów, którzy mogli wejść z nią w osobisty kontakt. Stąd w obliczu dysonansu wywołanego poznaniem jej koniecznym stawało się bądź to porzucenie absolutnych kwantyfikatorów, które towarzyszyły owym rozpowszechnionym wówczas przekonaniom, bądź też wyłączenie Świętej z tej grupy,

381 „Era extrañamente amiga de gente de buen entendimiento; y fuera del llamamiento de Dios, lo que más sin comparación miraba, en las que había de recibir, aunque fuesen freilas, era el entendimiento que tenían. Los que conocían su santidad, y cuán amiga era de oración, procuraban alabarla mucho, en las que la traían, la devoción de ellas y el ejercicio que tenían de oración; porque por aquí pensaban que la habían de ganar la voluntad, para que las recibiese; y ella hacía tan poco caso de eso, que todo se le iba en informarse del entendimiento que tenían. Yo fui uno de estos, y maravillándome de ello, la pregunté la causa, y díjome: «Padre, la devoción acá se la dará Nuestro Señor, y la oración acá se le enseñará; antes a las que allá fuera la han tenido, es menester algunas veces trabajar primero para hacerlas olvidar lo que habían aprendido. Pero si no tienen buen entendimiento, no se le darán acá. Y fuera de eso, una monja devota y sierva de Dios, si no tiene entendimiento, no es más que para sí. Si tiene entendimiento, aprovéchame para gobernar a otras, y para todos los oficios que son menester»” F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, 505.

382 „Fémína inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen”. F. Santa María de, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva Observancia hecha por Santa Teresa de Jesus*, Diego Diaz de la Carrera, En Madrid 1644, s. lib. 4, 30, 2.

przez podkreślenie jej wyjątkowości – co, z uwagi na zakorzenienie tych opinii, miało miejsce chyba nawet częściej.

Egzemplifikację obydwu reakcji znajdziemy w zeznaniu złożonym przez o. Domingo Báñeza w procesie beatyfikacyjnym Teresy od Jezusa przed Trybunałem w Salamance. Z jednej strony przytacza on tam swój dialog z dominikaninem Juanem de Salinasem, ostrzegającym go w kontekście Teresy, by nie dowierzał cnocie kobiet. Po tym, jak za namową Báñeza Salinas spotkał się ze Świętą w Toledo, zapytany przez Báñeza o wynik tego spotkania, miał powiedzieć: „Ah, [Waszmość] wprowadził mnie w błąd, mówiąc, że jest kobietą, kiedy w rzeczywistości jest mężczyzną i to jednym z najbardziej brodatych!”. Z drugiej strony Pedro Fernández, prowincjał hiszpańskich dominikanów, po dokładnym zbadaniu ducha Teresy stwierdził: „Teresa od Jezusa i jej mniszki dały światu do zrozumienia, że jest możliwe, by kobiety podążały drogą ewangelicznej doskonałości”³⁸³.

W podobnym do ostatniego ducha wypowiedział się przywołany już wyżej Luis de León. W *Liście-Prologu* do pierwszego wydania dzieł Teresy od Jezusa, którego przygotowaniem się zajmował, napisał on o Świętej:

Choć sprawą kobiet nie jest nauczanie, ale bycie nauczanyimi, jak pisze św. Paweł (1 Kor 14,34-35), zaraz da się zauważyć, że kolejną rzeczą godną podziwu jest to, że jedna słaba kobieta miała tak wielki hart duszy (ánimo), że podjęła się rzeczy z takim rozmachem oraz tak mądrze i skutecznie, że jej się to udało, i porwała serca tych, z którymi rozmawiała, dla uczynienia ich [ludźmi] Boga, i prowadziła ich za sobą ku temu wszystkiemu, do czego zmysł odczuwa [naturalną] niechęć. Na ile ja mogę to oceniać, w tym czasie, gdy wydaje się, że demon triumfuje w wielkim tłumie wiarołomnych ludzi, którzy podążają za nim, i w zawziętym uporze tak wielu heretyckich narodów, które opowiadają [się] po jego stronie, i w wielu wadach wiernych, którzy przynależą do jego obozu, [Bóg] zechciał, dla poniżenia [demon] i zrobienia sobie z niego pośmiewiska, zamiast wybitnego męża, otoczonego [orężem] wykształcenia, wystawić biedną kobietę, która miała rzucić mu wyzwanie i podnieść sztandar przeciwko niemu, i na oczach wszystkich zebrała ludzi, którzy go zwyciężą, zdepczą i znieważą. I bez wątpienia [Bóg] zechciał, dla zademonstrowania tego, jak wiele może [dokonać] w tym [naszym] wieku – gdzie tyle tysięcy mężczyzn, jedni błędami swojej inteligencji, a inni swoimi zgubnymi obyczajami, robi wyłomy [w murach] Jego królestwa – [On zechciał] aby dla naprawiania tych pęknięć [w murach] Jego królestwa], jedna

383 Por. *Procesos de beatificación y canonización de sta. Teresa de Jesús* [Editados y anotados por el p. Silverio de Santa Teresa, O. C. D., Tipografía de «El Monte Carmelo», Burgos 1934, s. 9.

kobieta oświeciła umysły i przywróciła porządek w obyczajach wielu [ludzi], których [liczba] wzrasta każdego dnia. I w tym czasie zesterzenia się Kościoła [Pan] uznał za właściwe ukazać nam, że nie starzeje się Jego łaska, ani obecnie nie mniej jest mocy Jego ducha, niż było jej w pierwszych i szczęśliwych czasach [Kościoła], skoro za pomocą środków słabszych co do pochodzenia, niż wówczas, sprawia to samo, lub niemal to samo, co wówczas³⁸⁴.

1.3. Doña Teresa

Przez szereg lat jątrzącą się raną na honorze rodziny Sánchezów było to, że choć dzięki swojej zamożności mogli żyć na poziomie *hidalgów*, czyli hiszpańskiej, drobnej szlachty, w rzeczywistości nie pochodzili oni z tej warstwy społecznej. W roku 1519, gdy Teresa miała cztery lata, jej ojciec i wujowie wszczęli proces o szlachectwo, opierając dowód na opłaconych zeznaniach fałszywych świadków³⁸⁵. Do słodko-gorzkiego finału doprowadzili kosztowne postępowanie dopiero po kilku latach, gdy początkowo w pełni korzystny dla nich wyrok Kancelarii w Valladolid (1520), na skutek interwencji jednej ze stron procesu, został zmieniony, a jego stosowanie zawężone wyłącznie do terenu miast Majalbágo, Ortigosa i Ávila (*ejecutoria de hidalguía de go-tera*, 1522). Rozczarowani takim obrotem sprawy, sfałszowali kopie dokumentu nobilitacyjnego, którymi odtąd się posługiwali, zmieniając w nich słowo *wyłącznie* (*solamente*) na *w szczególności* (*especialmente*)³⁸⁶. Cały ten proces miał jednak jeszcze głębszą, ukrytą motywację. Rodzinie Sánchezów nie chodziło bowiem w głównej mierze o zagwarantowanie sobie zwolnień podatkowych, przysługujących podówczas szlachcie, ale nade wszystko o oddalenie od siebie podejrzeń, o czym za chwilę jeszcze powiemy.

*Hidalguía*³⁸⁷ (obok *caballeros de privilegio*; w odróżnieniu od wyższej szlachty, z tytułacją: *duques, marqueses, condes* i in.) była mobilną grupą, do której w piętnastym wieku stosunkowo łatwo było dołączyć. Sami Królowie Katoliccy podczas swoich rządów wynieśli do tej godności 1500 rodów. Hidalgowie stanowili, jak się szacuje, około 10% społeczeństwa³⁸⁸. W prze-

384 Luis de León, *List-Prolog Luisa de León do pierwszego wydania Dzieł św. Teresy*, wyd. 2, [w:] *Księga mojego życia: Autobiografia*, t. 1, Flos Carmeli, Poznań 2010, s. 486-487.

385 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 23.

386 Por. tamże, s. 295.

387 Od hiszpańskiego *hijo de algo* czyli dosłownie *syn kogoś*. W języku polskim chyba najbliższe wyrażeniu *być kimś* (w domyśle znaczącym, wpływowym).

388 W Ávila odsetek możliwych względem całej populacji miasta wahał się w okolicach 7%. Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, dz. cyt., s. 445-446.

ważącej mierze związani z terenami wiejskimi, często byli posiadaczami ziemi, którą sami uprawiali. Ponieważ przez długi czas nie mogli oni ustanawiać majoratu, majątki te ulegały podziałowi, zmuszając kolejne pokolenia do obierania kariery wojskowej, służby na dworach wyższej szlachty bądź też podejmowania studiów uniwersyteckich, by tym sposobem dołączyć do stale zyskującego prestiż grona *letrados*.

Przynależność do *hidalguí* zamieniła się w drogę awansu społecznego dla rodzin, którym udało się zgromadzić znaczny majątek. Wynikało to z tego, że aby stać się hidalgiem, wystarczyło przedstawić przed Kancelarią Królewską w Valladolid dowody na to, że rodzina korzystała ze zwolnień fiskalnych przynajmniej od trzech pokoleń (zwolnienie od obowiązku płacenia podatków bezpośrednich stanowiło przywilej szlachty), a także dysponowała w tym czasie koniem i bronią (przy czym aż do roku 1550 w procesach o szlachectwo nie badało się *czystości krwi*). Procesy przed Kancelarią, jako że wiązały się ze znacznymi dochodami dla Korony, nie były często prowadzone rzetelnie, co stwarzało możliwość oparcia się w nich na zeznaniach fałszywych świadków³⁸⁹.

W hiszpańskim *Złotym Wieku* bycie hidalgiem wiązało się z całym szeregiem wymagań, regulowanych niepisaną konwencją. W społeczeństwie przykładającym tak wielką wagę do kodeksu honorowego również od hidalgów oczekiwano nieustannego manifestowania na różne sposoby swojego szlachectwa. Owe *punkty honoru*, wobec których nie mogli pozwolić sobie na najmniejszą nonszalancję, tworzyły rodzaj sztywnego *gorsetu*, ograniczającego niemal wszystkie wymiary ich funkcjonowania w społeczeństwie: poczynawszy od organizacji przestrzeni życiowej, a skończywszy na sposobie zachowania się czy mówienia³⁹⁰. Przy czym troska o owe zewnętrzne oznaki prestiżu pociągała za sobą najczęściej również znaczne obciążenia finansowe (utrzymanie nieruchomości, służby, niewolników, koni, zakup broni, sprzętów domowych, strojów, biżuterii i książek, asygnowanie posagów i wypraw ślubnych itd.)³⁹¹.

389 Często do udowodnienia szlachectwa wystarczyło zeznanie, że zainteresowany poruszał się ulicami miasta wyłącznie konno w towarzystwie krewnych, co określano mianem *życia po szlachecku, dostojnie* (*vivir noblemente*), dysponował własną ławką w kościele i temu podobne. Por. tamże, s. 333-336.

390 Ograniczenia związane ze sztywnymi regułami życia wyższej szlachty opisała Teresa niezwykle barwnie i z pewną dozą ironii, wspominając zwyczaje panujące na dworze księżnej Luízy de la Cerda, w której tolekańskim pałacu gościła po raz pierwszy, by pocieszyć ją po śmierci męża (V 34,3).

391 Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, dz. cyt., s. 328-329.

W dużej mierze to właśnie pragnienie prowadzenia życia uznawanego za odpowiednie dla hidalgów – którzy generalnie stronili od kupiectwa i podobnych, intratnych zajęć, żyjąc z czynszów³⁹² – doprowadziło ojca Teresy do wycofania się z dobrze prosperującej działalności handlowej, dzięki której udało mu się wcześniej zgromadzić pokaźny majątek³⁹³. Z czasem, w połączeniu z pogłębiającym się w kraju kryzysem ekonomicznym, inflacją oraz zwiększającymi się kosztami utrzymania nieruchomości, decyzja ta doprowadziła do stopnienia jego zasobów materialnych i popadnięcia w długi, przy czym ubożenie to rozpoczęło się najprawdopodobniej już po opuszczeniu domu przez Teresę, dla której don Alonso postarał się jeszcze o znakomity posag³⁹⁴.

Przez szereg lat również Teresa zwracała uwagę na *puntos de honra* (*puntos de honra*), co później gorąco sobie wyrzucała. Imperatyw zabiegania o nie, na co zapewne była uwrażliwiana w domu jako córka hidalgów, przypuszczalnie miał swoje podłoże również w pewnej naturalnej słabości jej charakteru, przejawiającej się w nieroztropnym pragnieniu sprawiania innym zadowolenia – lub obawie, by nie sprawić niezadowolenia – skutkującej często brakiem asertywności. Stąd Teresa była gotowa zabiegać o zadowalanie innych nawet kosztem działania – przynajmniej do pewnego stopnia – wbrew własnemu sumieniu czy najgłębszym przekonaniom³⁹⁵.

392 Por. tamże, s. 325-326.

393 Baza materialna rodziny powiększyła się znacznie na okoliczność drugiego małżeństwa don Alonsa, do którego Beatriz de Ahumada wniosła w charakterze wiana wiejską rezydencję w Gotarrendurze, w której skład wchodziły pola, ogród, łąki, winnice, liczące 2000 sztuk stado owiec oraz gołębnik. Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 17-19, 323.

394 Por. T. Egidio López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 92; T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 298.

395 „Zaczęłam (...) pragnąć sprawić zadowolenie dobrym wyglądem” (V 2,2) [„Comencé (...) a desear contentar en parecer bien”]; o stryju: „Chciał żebym mu czytała [dobre książki w rodzimym języku] i, chociaż nie byłam ich przyjaciółką, okazywałam coś przeciwnego. Ponieważ w tym dawaniu zadowolenia innym byłam skrajna, nawet gdy mi to ciążyło (...) we mnie było to wielką winą, ponieważ wiele razy zachowywałam się w tym bez rozeznania” (V 3,4) [„Hacíame le leyesa [buenos libros en romance] y, aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí. Porque en esto de dar contento a otros he tenido extremo, aunque a mí me hiciese pesar (...) en mía ha sido gran falta, porque iba muchas veces muy sin discreción”]; o kuzynach: „Podtrzymywałam z nimi rozmowę o wszystkich rzeczach, które sprawiały im zadowolenie i słuchałam opowieści o ich upodobaniach i dziecinadach, które wcale nie były dobre; a co gorsza, moja dusza wystawiała się na to, co stało się przyczyną całego jej zła” (V 2,2) [„en todas las cosas que les daba contento los sustentaba plática y oía sucesos de sus aficiones y niñerías nonada buenas; y lo que peor fue, mostrarse el alma a lo que fue causa de todo su mal”] – co będzie kontynuować później w rozmównicach klasztoru Wcielenia; „byłam tak honorowa” (V 3,7) [„era tan honorosa”].

Zło tej postawy polegało zasadniczo, z jednej strony, na pewnego rodzaju kłamstwie – czy, mówiąc nawet dosadniej, obłudzie – która każe przedkładać pozór (opinię) nad prawdę. Z drugiej strony na odwróceniu porządku, w którym spełnianie życzeń człowieka lub dążenie do innych wartości zastępuje miejsce Boga i pełnienia Jego woli. Jest to co do zasady ta sama postawa, którą św. Paweł piętnuje w *Liście do Galatów* (por. 1,10)³⁹⁶. Zanim jednak Teresa doszła do takiego zrozumienia, upłynęło wiele lat, w których pod względem kultu honoru pozostawała prawdziwą córką swoich czasów³⁹⁷. Wstąpienie do klasztoru Wcielenia nie spowodowało w tym względzie jakiegoś zasadniczego zwrotu, bowiem również mniszki tamtejszej wspólnoty zwracały uwagę na pochodzenie, dzieląc się między sobą na te, które były *doñami*, i na te, które nimi nie były. Pociągało to za sobą różnice w stroju, warunkach mieszkaniowych, a nawet diecie³⁹⁸. Z czasem Święta zaczęła jednak lepiej zdawać sobie sprawę ze swojego zniewolenia owymi *punktami honoru* oraz szkodliwości ich utrzymywania dla życia duchowego. Porównuje je do „łańcucha, którego nie da się przepiłować żadnym pilnikiem, jeśli nie uczyni tego Bóg przy modlitwie i czynieniu wiele z naszej strony. Wydaje mi się – dodaje – że jest to uwiązanie na tej drodze, tak że zdumiewa mnie szkoda, jaką to powoduje” (V 31,20).

Wciąż jednak zachowywała świadomość wszechobecności tej „prawdziwej obsesji” Hiszpanów na punkcie honoru, która prowadziła do tego, że niczym Światowid o obliczach skierowanych jednocześnie w różne strony baczili, by móc w porę dostrzec potencjalne ciosy, mogące łatwo ugodzić w ich reputację, i im zapobiec³⁹⁹. Gutiérrez Nieto uważa nawet, że Święta doszła z czasem na punkcie honoru do swoistego *rozszczepienia osobowości*, rozumiejąc z jednej strony, że w życiu społecznym nie sposób się bez niego obejść (stąd udziela członkom rodziny rad, jak o niego zabiegać), z drugiej tworząc świat alternatywny do tamtego – w którym honor był tematem tabu – w obrębie własnej reformy⁴⁰⁰.

396 „Nie wydaje mi się, że utraciłam lęk przed Bogiem, jakkolwiek bardziej obawiałam się o honor” (V 2,3) [„No me parece había (...) perdido el temor de Dios, aunque le tenía mayor de la honra”].

397 „Fatigese del tiempo en que miró puntos de honra, y el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella; entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que no es nada tenerlo en nonada, pues todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios” (V 20,26).

398 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 296.

399 Por. T. Egidio López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 98.

400 Por. J.I. Gutiérrez Nieto, *El Proceso de Encastamiento Social de la Castilla del Siglo XVI. La Respuesta Conversa*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egidio Martínez, V. García de la Concha, O. González de Cardedal, t. I, Salamanca 1983, s. 113.

Choć na dokumentach z początkowego okresu pobytu w klasztorze Wcielenia Teresa podpisywała się jako *Doña Teresa de Ahumada*⁴⁰¹, z czasem zarzuciła tę tytułaturę. W liście do Marii Baptisty fakt, że mieszkańcy Ávili zwracali się do jej bratanków per *don*, określiła mianem wstydu (*vergüenza*), przyznając, że sama nigdy się tego nie domagała (por. L 105,8). Mniszkom swojej reformy dała bardzo wyraźne polecenie: „Przenigdy przełożona ani żadna z siostr nie może tytułować się *don*” (Const IX,13).

1.4. Teresa jako *judeoconversa* i *cristiana nueva*

Chwilę wcześniej sygnalizowaliśmy już, że w przypadku rodziny Sánchezów ów kosztowny proces, mający na celu potwierdzenie praw do posługiwania się tytułem *hidalgów*, miał dodatkową, ukrytą dla postronnych obserwatorów motywację. Mowa tu o żydowskim pochodzeniu rodziny Teresy, które przy jego pomocy próbowano zatuszować. Okoliczność ta została ujawniona dopiero na skutek przypadkowego odkrycia akt tamtego procesu przez Narciso Alonso Cortésa, budząc powszechną konsternację⁴⁰².

Na temat pochodzenia Teresy powstały do dziś liczne opracowania. Obecnie nikt nie kwestionuje już samego faktu, a dyskusja przeniosła się na płaszczyznę oceny zakresu i znaczenia jego skutków. W niniejszym opracowaniu kwestia ta zostanie podjęta jedynie w kontekście jej potencjalnego wpływu na terecjańską recepcję *Trzeciego abecadła duchowego*. Z tego względu konieczne będzie choćby zwięzłe jej omówienie.

Nietrudno zrozumieć, że życie z jakimkolwiek piętnem tylko rzadko może pozostać bez wpływu na naznaczone nim jednostki bądź wspólnoty. Ciężar tego niesprawiedliwego piętna w przypadku Sánchezów potęgowała dodatkowo okoliczność skazania przez Trybunał Inkwizycji w Toledo za potajemne zachowywanie niektórych żydowskich zwyczajów zarówno dziadka Teresy ze strony ojca – Juana Sáncheza – jak i samego, pięcioletniego wówczas Alonsa. Materialnym śladem tego wyroku było *sanbenito*, wiszące jeszcze na długo po procesie w toledańskim kościele Santa Leocadia. Nawet jeśli skazanie Pedra i jego syna było wynikiem autodenuncjacji w ogłoszonym przez inkwizycję *czasie łaski* roku 1485, co stanowiło zawsze okoliczność łagodzącą, a jego późniejsze nawrócenie wydaje się szczere – podobnie jak wiara jego potomków – piętno pozostało nieusuwalne, na równi z samym faktem⁴⁰³.

401 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 296.

402 Por. T. Egidio López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 83.

403 Akta procesu, w którym pojawiają się zeznania świadków, mówiące o tym, że dziadek i ojciec Teresy zostali pojednani (*reconciliados y penitenciados*) przez toledańską inkwizycję, znajdują się w archiwum Kancelarii Królewskiej w Valladolid. Proces rozpoczął się

Najprawdopodobniej to ta okoliczność doprowadziła dziadka Teresy do przeniesienia się pod koniec piętnastego wieku do Ávila. Zamieszkał przy ulicy Andrina, gdzie otworzył sklep z tkaninami (*mercader de paños*)⁴⁰⁴. Odległość i czas pozwoliły rozluźnić związki z przeszłością (przynajmniej do czasu procesu o *hidalguíę*), jednak wspomnienie upokorzenia, wstydu i stałe poczucie zagrożenia możliwym ujawnieniem prawdy w nowym otoczeniu pozostały.

Złowrogi cień przeszłości, pomimo przeprowadzki, rzucał się na teraźniejszość rodu Sánchezów, domagając się ciągłego, przewencyjnego zaangażowania ze strony wszystkich jego członków. Żeby właściwie ocenić realny charakter wspomnianego zagrożenia oraz jego powagę, trzeba mieć w pamięci społeczny odbiór *conversos* w Hiszpanii z przełomu piętnastego i szesnastego wieku. Powiedziano już nieco na ten temat w pierwszym rozdziale naszej pracy. Tutaj wystarczy odwołać się do podanych tam faktów. Dodajmy jedynie, że uprzedzenia względem tej grupy, której przedstawicielom groził ostracyzm prowadzący do wykluczenia i bolesnej, społecznej śmierci, nie ominęły ani instytucji świeckich, ani nawet kościelnych, w przypadku tych ostatnich prowadząc z czasem do niemal powszechnego zakazu przyjmowania potomków *conversos* do życia zakonnego.

Imperatyw ukrywania przeszłości, oddalania wszelkich możliwych podejrzeń oraz udowadniania szczerości własnej religijności i postaw – co było w ogóle charakterystyczną cechą większości *conversos*⁴⁰⁵ – może stanowić powód, dla którego wśród zwolenników idei Erazma z Rotterdamu było tak wielu przedstawicieli tej grupy (pamiętamy, że humanista akcentował szczerość postawy względem Boga), podobnie jak później w kręgach *alumbrados* czy zapewne też *recogidos*⁴⁰⁶. Paradoksalnie *conversos* byli często

z powodu sprzeciwu Rady Miejskiej Majalbáago (Ávila), przeciwko zwolnieniu Alonsa, Pedra, Ruy Sáncheza de Cepedy i Francisca Álvareza de Cepedy (ojciec i wujowie Świętej) z kontrybucji na rzecz Karola I zarządzanej w 1519 r. z powodu podejrzanej *hidalguíę*. Wśród świadków zeznających przeciwko rodzinie figuruje szwagier i bratanek bądź siostrzeniec samego Juana Sáncheza. Por. tamże.

404 Dziadek Teresy okazał się bardzo operatywny. Możliwe, że dziesięć lat po skazaniu nabył jakiegoś rodzaju dokument rehabilitacyjny. Przeprowadzka była kolejnym krokiem na drodze zamazywania śladów kompromitującej przeszłości, czemu wielce sprzyjała jego zamożność. Por. tamże, s. 88.

405 Por. J.I. Gutiérrez Nieto, *El Proceso de Encastamiento Social de la Castilla del Siglo XVI. La Respuesta Conversa*, dz. cyt., s. 113.

406 To pierwsze znajduje swoje potwierdzenie w aktach procesów toczonych przed trybunałami inkwizycji, to drugie, z braku podobnych dokumentów, trudniej dobrze ocenić. Niemniej gdy weźmiemy pod uwagę wyłącznie rodzinę Teresy od Jezusa, w praktykę rekolekcji lub inne formy intensywnego życia duchowego zaangażowany był, za namową Świętej, jej ojciec; następnie stryj Pedro, późniejszy hieronimita; brat Wawrzyniec

rzetelniejszymi katolikami niż *cristianos viejos*, których religijność, zakorzeniona w ideałach średniowiecznych i obciążona tymi samymi wadami, o których wspominaliśmy przy okazji omawiania *jesieni średniowiecza*, nie opierała się na pogłębionej katechezie ani nie wyrażała się w integralnej postawie życiowej. Raczej stanowiła ona rodzaj dość powierzchownej tożsamości kulturowej, przekazywanej w rodzinach⁴⁰⁷. Bądź też – jak chce Maroto – powszechny sentyment, manifestujący się na zewnątrz chociażby w postaci przynależności do różnego rodzaju bractw (*cofradías, hermandades*)⁴⁰⁸.

Bez wątpienia pochodzenie od żydowskiego *converso*, skazanego przez inkwizycję, może stanowić jeden z uprawnionych kluczy do interpretacji życia i dzieła Teresy od Jezusa. Pozostaje kwestią dyskusyjną, na ile Teresie de Cepeda y Ahumada udało się przezwyciężyć obciążającą rodzinną przeszłość⁴⁰⁹. Trudno jednak – gdy analizuje się jej teksty, w których spr-

(Lorenzo de Cepeda) i jego córka Teresa (Teresita de Ahumada); „bardzo oddany modlitwie” (L 87,1) brat Jerónimo; María Bautista, córka kuzyna Świętej, Diego de Cepedy i in.

407 Problem szczególnie nasilony w środowiskach wiejskich, gdzie duszpasterzami byli najczęściej księża pozbawieni jakiegokolwiek formacji teologicznej. Próbowano temu przeciwdziałać na Synodzie w Valladolid (1322), który, idąc za wskazaniem Soboru Laterańskiego IV (1215), ustalił pewne minimum katechetyczne, zobowiązując księży do jego przekazywania wiernym (*Credo* i najważniejsze modlitwy, *Dekalog*, katalog grzechów głównych i cnót im przeciwnych, nauczanie o siedmiu sakramentach,uczynki miłosierdzia, obowiązek corocznej spowiedzi i Komunii świętej). Okazjonalne kazania na terenach wiejskich głosili również mendi kantcy kaznodzieje. Przyjmowały one ustaloną strukturę, dążąc do wywołania poruszenia emocjonalnego. Tematem tych kazań były rzeczy ostateczne, piętnowanie grzechów, zwłaszcza pychy (*orgullo*), pożądlności i zazdrości, nawoływanie do praktykowania miłości miłosiernej (*caridad*) oraz modlitw w intencji dusz czyśćcowych. Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI- XVII*, dz. cyt., s. 307-314.

408 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 284.

409 Nawet o. Gracián nigdy nie poznał prawdy o pochodzeniu Teresy od Jezusa. Relacjonuje natomiast rozmowę, jaką odbył ze Świętą na ten temat: „wypytawszy w Ávila o ród (*linaje*) Ahumadów i Cepedów, skąd się wywodził, że był pośród najmożniejszych (*de los más nobles*) w tamtym mieście, bardzo się na mnie rozgniewała, że to roztrząsałem, mówiąc, że wystarczyło jej być córką Kościoła Katolickiego; i że bardziej ciążyłoby jej popełnienie jednego grzechu powszedniego, niż gdyby była potomkiem najnikczemniejszych i najniższych wieśniaków i konwertytów [jacy tylko znaleźliby się] na całym świecie” [„que habiendo yo averiguado en Ávila el linaje de los Ahumadas y Cepedas, de donde descendía, que era de los más nobles de aquella ciudad, se enojó mucho conmigo porque trataba de esto, diciendo que le bastaba ser hija de la Iglesia católica; y que más la pesaba de haber hecho un pecado venial, que si fuera descendiente de los más viles y bajos villanos y confesos de todo el mundo”]. J. Gracián Dantisco, *Espíritu y revelaciones y manera de proceder de la madre Ana de San Bartolomé*, [w:] *Obras del p. Jeronimo Gracian de la Madre de Dios*, red. Silverio de Santa Teresa, t. II, Burgos 1933, s. 259. Być może o tym samym myślała Święta na łożu śmierci? Czy można przyjąć, że, nazywając się wówczas córką Kościoła, wyrażała przekonanie o ostatecznym przezwyciężeniu rodzinnej historii?

wa pochodzenia nigdy nie ujawnia się wprost i bardzo rzadko w aluzjach, stanowiąc rodzaj tabu – nie ulec wrażeniu, że kiedy Teresa kieruje ostrze swojego pióra przeciwko *honorowi*, tak ściśle powiązanemu w odbiorze całej rodziny – na co już zwróciliśmy uwagę – z pochodzeniem, swoją gorzką krytykę kieruje równocześnie, nie wypowiadając jej wprost, przeciwko tej systemowej niesprawiedliwości, która wymuszała na *conversos* konieczność szczególniejszego zabiegania o ów *przeklęty honor*, pod sankcją społecznego ostracyzmu i wykluczenia, niezależnie nawet od ich osobistych walorów.

Skoro już o tym mowa, warto wrócić jeszcze na chwilę do Francisca de Osuny. Okazuje się bowiem, że nasz autor miał bardzo krytyczny pogląd na kwestię *honoru* i pochodzenia. Pogląd ów stanowić może świadectwo konsekwencji Osuny w wyciąganiu wniosków płynących z zasad wiary, integralności jego postawy i nade wszystko cywilnej odwagi, skoro wygłaszając go, rzucał wyzwanie powszechnie obowiązującej konwencji, piętnując zarazem tych, którzy jej ulegali. Nie będzie, jak się wydaje, przesadne – biorąc pod uwagę ducha ówczesnej epoki – określenie jego głosu mianem prorockiego.

Tekst, który szczególnie mamy na myśli, znajduje się w *Pierwszym abecadle duchowym* w rozdziale drugim litery S (*Sangre limpia noble y santa, animosa, grata y dulce*), w którym omawia franciszkanin drugą właściwość krwi Chrystusa – jej szlachetność (*ser noble*). Zreferujmy go teraz pokrótce, aby następnie móc go skomentować.

Nasz autor rozpoczyna swój argument od wymienienia różnych rodzajów szlachetności: naturalnej, nadprzyrodzonej czy też wynikającej ze sprawowania pewnych urzędów. Następnie przywołuje szlachetność wynikającą z cnoty, którą zdobywa się przez własny wysiłek, a która – zdaniem Osuny – najbardziej zasługuje na pochwałę i jest najwłaściwsza dla człowieka. Wreszcie przechodzi do szlachetności pochodzenia (*linage* [we współczesnej ortografii *linaje*], w znaczeniu szlachectwa)⁴¹⁰, „do której największą wagę – jak zauważy – przykłada ślepy świat, choćby wedle prawdy ta szlachetność była bardzo daleka od człowieka, któremu się ją przypisuje, i brała się nie z niego samego, ale od jego przodków”⁴¹¹. Porównuje ją Osuna do wody, która napływa do nas skądinąd niczym do stawu, gdzie staje się o wiele gorsza niż u źródła, a nieraz „całkiem się psuje i cuchnie ta sama woda, która u swojego źródła była dobra, gdyż w potomkach ulega zepsuciu z powodu pychy,

410 To, co obecnie w języku polskim określa się mianem *szlachetności*, która oznacza pewne cechy obiektu, jak uczciwość czy harmonia, oraz *szlachectwa*, czyli przynależności do stanu szlacheckiego, w języku hiszpańskim oddaje jedno słowo – *nobleza*.

411 „De la que mas cuenta haze el mundo ciego como segun verdad esta nobleza sea muy apartada del hombre a quien se atribuye y descienda no de él sino de sus antepasados”.

która chce ją zatrzymać, przywłaszczając sobie to, co nie jest jej; i myślą, że tylko to im wystarczy, nie szukając w sobie samych ani nie starając się o szlachectwo płynące z własnej cnoty”, a świat wielce wielbi takie szlachectwo⁴¹². Dalej przywołuje Osuna Chrystusa, mówiąc, że szlacheckość Jego krwi nie zależała od Jego przodków, On sam bowiem w sobie i w swojej krwi miał dość szlachectwa dla siebie, dla wszystkich swoich przodków i tych, którzy po Nim mieli przyjść. Bierze się to stąd, że krew Chrystusa, w przeciwieństwie do krwi Jego przodków, jest krwią Boską (*sangre divina*). Krew ta zapoczątkowała z kolei Boski ród (*linage divino*), którego Chrystus jest Głową. Przy czym – wyjaśnia Osuna – Chrystus nie chciał samemu jedynie cieszyć się szlachectwem swojej krwi, „ale daje w Niej udział wszystkim, którzy do Niego należą, w taki sposób, że przyjmując kogoś za sługę (*criado*), przyjmuje go za krewnego (*pariente*) [na mocy] bardzo ścisłego i Boskiego pokrewieństwa”⁴¹³. Zauważa dalej, że bywa nieraz tak, iż wielcy panowie, pisząc do kogoś, komu chcą okazać szczególną przychylność, nadają takiej osobie tytuł *honorowego krewnego* (*honrado pariente*), co jednak nie wywołuje żadnych rzeczywistych skutków. Jednakże Chrystus, zupełnie inaczej niż tamci, „względem swoich uczynił tyle, że więcej nie mógł już uczynić, a oni więcej otrzymać, dając wszystkim tym, którzy przyjęli Go za Pana, moc stania się dziećmi Bożymi” (por. J 1,12), a wraz z tym przekazując dziedzictwo, którego część stanowi rodowód (*linage*).

Osuna zwraca uwagę na słowo użyte przez apostoła: „Nie mówi, że dał łaskę, ale że dał władzę (*poder*), co jest czymś więcej, ponieważ łaskę zdarza się odwołać, jednakże władza niesie ze sobą działanie i prawo sprawiedliwości; i nie władzę [względem] małej rzeczy, ale [by] być uczynionymi – nie mówi być nazwanymi, ale być uczynionymi – synami, nie sługami czy przyjaciółmi, którzy nie dziedziczą, ale synami, którzy dziedziczą ród (*linage*) i honor i majątek; i dziedziczą również, czy raczej uzyskują, braterstwo Jed-

412 „Viene como agua corriente de otra parte a nos como a estanque y balsa donde muy peor esta que en fuente: y a las vezes totalmente le corrompe y hiede el agua que en su fonteica estaua buena. La nobleza del linage en los passados como en fuente fue buena: en los descendientes como estanque y balsa se corrompe por soberuia queriendo detener y apropiar a si mesmos lo que no es suyo: y piensan que solo aquello les basta no buscando en si mesmos ni procurando nobleza de propria virtud. Porque es en el mundo muy celebrada esta nobleza dexando las otras desta sola hablaremos breuemente”.

413 „No quiso solo gozar de la nobleza de su sangre: mas da parte della a todos los suyos: de manera que en recibiendo a vno por criado lo recibe por pariente de muy estrecho y diuino parentesco”.

norodzonego Syna Bożego. O cenna Krwi, korzeniu Boskiego szlachectwa uszlachetniającego cały ród zdradziecki Adama”⁴¹⁴.

Choć ze względu na pochodzenie od Adama wszyscy są „zdrajcami, nie zasługującymi na szlachectwo” (*nobleza*), otrzymują je jednak przez chrzest święty, który daje udział w „uszlachetniającej Krwi Chrystusa”. Osuna ubolewa nad tym, że „w dzisiejszych czasach to szlachectwo pozostaje zapoznane i niedoceniane, a bardziej ceni sobie człowiek krew ludzką niż Boską, bardziej ród (*linage*) ciała niż ród (*linage*) duszy. Własne imiona chrześcijan pozostają niemal przemilczane i chowane w tajemnicy, a szanuje się jedynie nazwiska rodowe i tytuły urzędowe i godności światowe. A myślę – napisał franciszkanin – że wielu obciążonych tymi przydomkami musi trafiać do piekła, ponieważ tam często są one w użyciu”⁴¹⁵. Chrześcijanin, zdaniem Osuny, powinien raczej pragnąć, żeby nazywano go imieniem otrzymanym na chrzcie świętym niż przez wyliczanie przydomków i nazwisk, gdyż to imię jest imieniem, które „nadał każdemu Chrystus”, i jest to honorem, który będzie trwał w niebie. Po tym wstępie przechodzi Osuna do ostrej krytyki niesprawiedliwego stosunku względem *nowych chrześcijan* (*cristianos nuevos*):

W świecie są kochane bądź pogardzane osoby ze względu na to, że pochodzą albo nie pochodzą z rodu (*linage*) Mojżesza albo Mahometa albo ślepych i szalonych bałwochwalców; nie jest ważne skąd pochodzą ludzie, byle nie z tych trzech. Takich pytamy: czy o pochodzenie z rodu Chrystusa, które jest największe i usuwa hańbę (*deshonor*) tych trzech wcześniej wspomnianych przez swoją szlachecką Krew nie będziemy wypytywać? I za krewnego Mojżesza albo Mahometa jest uważany taki, który został ochrzczony, jakby ochrzczonym wcale nie był. Nie dostrzegamy, że są już uszlachetnieni (*ennoblecidos*) krwią i rodem (*linage*) Chrystusa. Rozważenie tego, ponieważ jest to kwestia tak poplątana, chcę pozostawić tym, którzy wydają niepowierzchny sąd o rzeczach. Mnie wystarczy tutaj rozstrzygnąć, że

414 „No dize que hizo merced o gracia sino que dio poder: lo qual es mas porque la gracia o merced acontece reuocarse: empero el poder trae consigo actio y derecho de justicia: y no poder de cosa pequena sino de ser hechos : ni dize de ser dichos sine de ser hechos hijos no siervos o amigos que no eredan sino hijos que no eredan sino hijos que ereden de lingage y la honra y la hazienda: y ereden juntamente o ganen la hermandad del unigenito hijo de Dios. O sangre preciosa rayz de diuina nobleza ennoblecedora de todo el linage traydor de Adan”.

415 „Oy dia esta nobleza sta olvidada y menospreciada: mas se precia los hombre dela sangre umana que de la divina: mas del linage del cuerpo que del linage del anima: los nombres propios de xristianos estan qsi callados y secretos: solamente se precia de los apellidos de sus linages y oficios y dignidades mudanas: pienso q muchos han de yr cargandos de sus sobrenobres al infierno porq alla se usan mucho”.

ochrzczeni we krwi Chrystusa wszyscy są przez wzgląd na Sakrament jednakowo uszlachetnieni (*noblecidos*) i jednakowo pozostają krewnymi Chrystusa, niezależnie skąd przychodzą, i są uczynieni, jak mówi Apostoł, rodem Boga, przyjęci do komunii i związku świętych, uczynieni członkami Chrystusa. I że według teologii katolickiej nie można żywić odrazy, ani mieć niechęci, ani urazy, ani kierować się względem, ani odsuwać się od żadnego rodu czy człowieka, za wyjątkiem kiedy taki grzeszy śmiertelnie. Bardzo godziwe jest badać osoby i podejrzane oddalać od siebie, ponieważ tym sposobem oddala się jedynie wadę: jednakże gdybyś z nienawiścią albo w jakikolwiek inny sposób świadomie oddalił się od rodu, choć z konieczności musi w nim być wielu dobrych, nie może się to dokonać bez grzechu śmiertelnego, skoro drugiemu przychodzi z tego wielka szkoda, a tej jesteś zobligowany unikać (Abc-3 17,2)⁴¹⁶.

Cały powyższy tekst można czytać jako rozbudowany komentarz do Ga 3,26-29 (por. też Mt 20,1-16), gdzie Duch Święty mówi przez apostoła o jednym powołaniu wszystkich wierzących, które zapoczątkowuje się w chrzcie świętym. Ponieważ cztery pierwsze części *Abecadła duchowego* w zamyśle autora powstały w podobnym czasie i były postrzegane jako całość, daje to dostateczną przesłankę do ich łącznej lektury. Przytoczony przed chwilą fragment *Pierwszego abecadła duchowego* można zatem potraktować jako pogłębienie teoretycznej podbudowy poglądu Osuny dotyczącego powszechności powołania do rekolekcji (powracający motyw pierwszych pięciu traktatów Abc-3), które wobec tego możemy odczytać jako wynikające w jego optyce z sakramentu chrztu świętego. Na tej samej podstawie Bożego synostwa

⁴¹⁶ „Son amadas o aborrecidas en el mundo las personas porque deciden o no deciden del linage de Mossé o de mahoma o de los idolatras ciegos y locos no ay de donde decidan los hombres si destas tres no: destas preguntamos: el de cristo que es mayor y quita la deshonor de los tres ya dichos por su noble sangre no lo buscamos. Por tan pariente de Moysen o de mahoma es tenido vno estando baptizado como si no lo estuuiesse: no miramos que están ya ennoblecidos de la sangre y linage de cristo: la consideración de aquesto por ser quistion tan trauada quiero la dexar a los que mas profundamente juzgan las cosas: basta me a mi aqui determinar que los baptizados en la sangre de Christo todos son de parte del sacramento igualmente noblecidos y quedan igualmente parientes de Christo por qualquier parte que vengan y quedan hechos como dixo el apóstol linage de Dios recibidos en la comunión y ayuntamiento de los sanctos hechos miembros de cristo : y que según católica teología no se puede tener aborrecimiento ni malquerencia ni rencor ni acepción o apartamiento con todo vn linage o gente sin que el tal que lo tiene peque mortalmente. Muy licito es examinar las personas y las sospechosas apartar las de nosotros porque allí no se aparta principalmente sino el vicio: empero con odio o por qualquiera via que sea apartarte a sabiendas de todo vn linage como necessariamente en el ha de auer muchos buenos: no puede ser sin pecado mortal pues dello al otro le viene gran perjuizio: el qual eres obligado a euitar”.

Osuna opiera również krytykę: przywiązywania wagi do pochodzenia (*linaje*), zwłaszcza gdy owocuje niesprawiedliwym traktowaniem *cristianos nuevos* oraz *honoru*, który nie łączy się z cnotliwym życiem.

Nie wiemy, czy Teresa od Jezusa przeczytała kiedyś *Pierwsze abecadło duchowe*. Nie wydaje się, by można to całkowicie wykluczyć. Nawet jednak jeśli nie znała tej książki, wciąż interesująca wydaje się próba zestawienia poglądów franciszkanina z poglądami Świętej na poruszane tu kwestie.

Choć krytykując *punkty honoru*, Teresa od Jezusa nigdy nie pozwoliła sobie na otwarty sprzeciw wobec niesprawiedliwego traktowania potomków *conversos*⁴¹⁷, w praktyce jednak nigdy nie przywiązywała do pochodzenia żadnej wagi⁴¹⁸. Jej rozróżnienie prawdziwego i fałszywego honoru, gdzie ten pierwszy powiązany jest wyłącznie z osobistą cnotą, wykazuje bardzo wyraźne podobieństwo do podejścia Osuny. „Zawsze miałam w większym poważaniu cnotę niż ród” – wyzna Święta (*siempre he estimado en más la virtud que el linaje*, F 15,15. Por. też: V 2,7; 20,26; CC 5a; CamV 3,7).

Sama Teresa rzadko posługiwała się słowem *linaje*. W jej głównych dziełach występuje ono jedynie kilkanaście razy. Przy czym najdalej posunięta krytyka, wyrażona z wykorzystaniem tego słowa, zawarta jest w rozdziałach 44. i 45. CamE. Święta umieszcza ją w kontekście komentarza do pierwszego wezwania modlitwy *Ojcze nasz*, zatem – podobnie jak Osuna – w kontekście Boskiego synostwa, które jest darowane przez Syna (*quereís que [Padre] nos tenga por hijos*, 44,2). Słowo Syna zobowiązuje Ojca do znoszenia grzeszników, przebaczenia nawracającym się, utrzymywania nas przez udzielanie nam dóbr itd., aż po uczynienie nas dziedzicami z Nim (*que heredamos con vos*, 44,2). Podobną myśl znajdziemy również, jak mogliśmy się już przekonać, u Osuny, tam gdzie mówi on o władzy (*poder*) stania się dziećmi Bożymi, która to władza, będąc czymś więcej niż łaską, stanowi rodzaj tytułu czy nawet prawa, którym Bóg zobowiązał samego siebie do niezawodnego udzielenia daru. Wreszcie napisze Święta: „Ta z sióstr, która ma bardziej możnego ojca, powinna mniej o nim mówić, gdyż wszystkie mają być równe” (*la que fuere más, tome menos su padre en la boca; todas han de ser iguales*, 45,1), nazwie również zwracanie uwagi na ród „wielką ślepotą” (*qué gran*

⁴¹⁷ Być może właśnie pochodzenie przesądziło o tym, że Święta nigdy nie odważyła się na tak otwartą krytykę stosunku do *nowych chrześcijan* jak Osuna. Musiała wszak liczyć się z tym, że narażałaby się w ten sposób na podejrzenia. Możliwość odkrycia prawdy pociągałaby za sobą natomiast przykre konsekwencje nie tylko dla niej, ale dla wszystkich członków jej rodziny.

⁴¹⁸ Za życia Teresy nie wprowadzono w obręb reformy *Statutów czystości krwi*, które do tego czasu obowiązywały już w karmelu trzewickowym oraz innych zakonach. T. Egido López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 119.

ceguedad, 45,2). U Osuny ta równość w relacji do Boga, niezależna od pochodzenia, zasadza się na udziale w krwi Chrystusa na mocy chrztu świętego. Jak więc widzimy, między jednym a drugim ujęciem zaobserwować można wiele podobieństw. Wydaje się również, że Teresa czuła się swobodniej, przeprowadzając krytykę pochodzenia nie wprost, ale od strony zabiegania o honor (*honra*) czy dbania o „punkty honoru” (*puntos de honra*), co również obejmowało pochodzenie, jednak bez wyszczególniania go.

1.5. *Letrada sin letras*

Stosunek Teresy do książek ukształtował się w jej środowisku rodzinnym. Pomimo tego, że przynajmniej od 1540 roku obserwować można stały postęp wskaźnika alfabetyzacji niemal we wszystkich grupach społecznych, większość hiszpańskiego społeczeństwa wciąż pozostawała niepiśmienna⁴¹⁹. Przy czym zjawisko to było o wiele częstsze wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Dane gromadzone przez inkwizycję wskazują, że blisko 90% przesłuchiowanych przed trybunałami kobiet było analfaberkami, co najprawdopodobniej stanowi odzwierciedlenie ogólnej sytuacji⁴²⁰.

Na tle ówczesnego społeczeństwa rodzina Teresy, w której prawdopodobnie wszyscy potrafili czytać i pisać, wyróżniała się w sposób znaczący. Niemniej jednak, gdyby porównywać ją wyłącznie z kręgami kastylijskich *conversos*, różnice te nie byłyby aż tak wyraźne. Wynikało to z faktu, że *nowi chrześcijanie*, w większym niż ogół społeczeństwa stopniu, cenili kulturę słowa i nobilitującą wartość edukacji, starając się zapewnić ją przynajmniej w stopniu elementarnym swoim dzieciom, nawet wówczas, gdy wykonywany zawód nie wymagał od nich opanowania umiejętności czytania i pisania⁴²¹.

Stosunek rodziców Teresy do lektury był daleki od obojętności. W jej wspomnieniach don Alonso ukazuje się jako „entuzjasta lektury dobrych książek” (*aficionado a leer buenos libros*, V 1,1). Tego samego określenia (*aficionado*) użyje Teresa, mówiąc o swojej matce (*aficionada a libros de caballerías*, V 2,1). Zadekowanym czytelnikiem był również stryj Teresy, don Pedro Sánchez de Cepeda, wdowiec, który w późnym wieku wstąpił do zakonu hieronimitów, a którego „ćwiczeniem były dobre książki w rodzimym języku” (*su ejercicio era buenos libros de romance*, V 3,4)⁴²².

419 Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, dz. cyt., s. 451, 480.

420 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 26.

421 Por. S.T. Nalle, *Literacy and Education among Judeo-converso Women in Castile, Portugal, and Amsterdam, 1560–1700*, dz. cyt., s. 77–78.

422 Z akt procesu o szlachectwo wiemy również, że książki znajdowały się w domu drugiego brata jej ojca.

Egido Martínez jest przekonany, że w swoim podejściu do książek ojciec Teresy przypominał zwolenników Erazma⁴²³. Jego biblioteka była bardzo zróżnicowana, co stanowiło rzadkość w tamtych czasach. Wykaz książek należących do don Alonsa znamy z dwóch zachowanych inwentarzy. Pierwszy powstał po śmierci doñii Cataliny del Peso y Henao (†1507), pierwszej żony ojca Teresy. Drugi sporządzono natomiast niedługo po jego śmierci. Nie wiadomo, czy były to wszystkie książki, które znajdowały się w domu Cepedów. W spisie znajduje się kilkanaście pozycji, między innymi: *De Officiis* Cyserona, *Pocieszenie z filozofii* Boecjusza, *Proverbios* Seneki, dzieło autorstwa Wergiliusza, *Retablo de la Vida de Cristo*, *Tratado de la Misa* Juana de Padillii, *Los siete pecados*, *La conquista de ultramar*, *Las Trescientas* i *La Coronación* Juana de Meny, *Lunario*⁴²⁴. Przy czym Álvarez dopuszcza możliwość, że na listach znajdują się wyłącznie książki przeznaczone na sprzedaż⁴²⁵.

Najwcześniejszą formację Święta odebrała w środowisku rodzinnym. W czasach Teresy – jeśli rodzice w ogóle decydowali się kształcić swoje dzieci – rozpoczynały one naukę najczęściej w wieku 7–8 lat, czasem wcześniej, między trzecim a piątym rokiem życia. Umiejętność czytania, pisanie i wykonywania podstawowych operacji arytmetycznych opanowywana była zwykle pod okiem prywatnego nauczyciela, rodzica bądź starszego rodzeństwa⁴²⁶. Większą uwagę poświęcano z reguły edukacji chłopców. Jeśli dziewczynki były wysyłane na naukę, to najczęściej razem z braćmi, głównie w tym celu, aby mogły w przyszłości oddawać się lekturze książek pobożnościowych lub modlitewników⁴²⁷. Nie wiadomo, od kogo nauczyła się czytać i pisać Święta. Możliwe, że do nauki liter korzystała ona z drukowanych materiałów wydawanych specjalnie w tym celu (*Cartilla para mostrar a leer* bądź *Cartilla y doctrina en romance para enseñar niños a leer* Hernanda de Talavery). Pomoce tego rodzaju zaczęły się upowszechniać na początku szesnastego wieku⁴²⁸. Jest pewne, że Święta czytała przed ukończeniem ósmego roku życia (por. V 1,4).

423 Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. II, Salamanca 1983, s. 751.

424 Por. Teresa de Jesús, *Obras completas*, wyd. 17, Monte Carmelo, Burgos 2015, s. 33.

425 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 27-28.

426 Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, dz. cyt., s. 426.

427 Por. tamże, s. 483.

428 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 32.

Katechizacja, podobnie jak nauka czytania, odbywała się zasadniczo w domach. W przypadku Teresy była za nią odpowiedzialna głównie doña Beatriz, która wprowadziła córkę w praktyki modlitewne, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny i wybranych świętych oraz w odmawianie różańca (por. V 1,1.6). W niektórych domach wspomagano się w tym celu ilustrowanymi książkami bądź obrazami⁴²⁹. W swojej autobiografii Teresa wspomina, że jej ojciec posiadał w bibliotece kilka religijnych tytułów w języku kastylijskim, przeznaczonych do czytania przez jego dzieci, w tym bogato ilustrowane *Flos sanctorum* (por. V 1,1). Również matka Teresy – jak twierdzi Święta – wykorzystywała książki w charakterze środka wychowawczego⁴³⁰.

Teresa od Jezusa nie miała jednego nauczyciela. Przez znaczną część swojego życia formowała się samodzielnie, opierając się głównie na lekturach. Sangnieux powie wręcz, że „całe życie Teresy organizuje się wokół książek, jako ich funkcja”⁴³¹. Nawet jeśli uzna się za nieco zbyt daleko posunięte stwierdzenie, że poziom kulturalny Świętej „sięgał wyżyn najbardziej wymagającego, erasmiańskiego humanizmu”⁴³² – do czego brakowało jej przynajmniej znajomości łaciny – Teresa od Jezusa z pewnością przewyższała pod tym względem większość osób obojga płci o porównywalnym (a nawet wyższym) statusie społecznym. Za wyraz owej elitarności Teresy i jej reformy można uznać fakt, że uczyniła jej istotnym elementem przepisy – zawarte już w pierwszych konstytucjach – które wymagały od kandydatek umiejętności czytania oraz zobowiązywały przełożone do zaopatrywania klasztornych bibliotek w *dobre książki*. Święta uzasadniała te wymogi stwierdzeniem, że „jest częściowo tak potrzebne to utrzymanie dla duszy jak jedzenie dla ciała” (*Const* II,7). Ponadto zawsze zabiegała o utrzymywanie kontaktów z najwybitniejszymi teologami, jakich tylko udało się jej spotkać. Ceniła ich wiedzę i była zdolna do dialogowania z nimi – zarówno osobiście, jak i listownie – na tematy związane z praktyką życia duchowego, nie odczuwając przy tym zazwyczaj specjalnego onieśmienia. Fakty te skutecznie podważają „bezkrytyczny, absurdalny stereotyp” Teresy jako nieuczonej ignorantki, spopularyzowany we wcześniejszej historiografii, zbyt dosłownie traktującej jej konwencjonalne deklaracje⁴³³.

429 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 295.

430 Chciała zająć dzieci lekturą, żeby tym sposobem odwrócić ich uwagę od zgubnych zajęć (por. V 2,1) [„ocupar sus hijos, que no anduviesen en otras cosas perdidos”].

431 Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, dz. cyt., s. 748.

432 S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, dz. cyt., s. 52.

433 Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, dz. cyt., s. 751.

1.6. Teresa jako karmelitanka

Klasztor Wcielenia w Ávila powstał na bazie beatarium, którego członkinie prowadziły życie z pogranicza świeckiego i zakonnego⁴³⁴. Ponieważ nie miał on nigdy zamożnego protektora, a fundację sfinansowały zamieszkujące go kobiety, jego sytuacja materialna nigdy nie była dobra. Klasztor nie posiadał żadnych rezerw finansowych, a pieniądze ledwo starczało na bieżące wydatki.

Kiedy Teresa wstępowała do klasztoru Wcielenia, zamieszkiwało go blisko sto kobiet, a z czasem ich liczba nawet się podwoiła. Były to kobiety w różnym wieku i pochodzące z różnych warstw społecznych, przy czym nie wszystkie były nawet zakonnicami. Duża część *powołań* była wynikiem wstępowania panien bez widoków na małżeństwo, pragnących „znaleźć dla siebie rozwiązanie” (*remediarse*), co z kolei stanowiło najczęściej skutek masowej emigracji młodych mężczyzn do Ameryki⁴³⁵. Jednocześnie trudna sytuacja ekonomiczna klasztoru sprawiała, że *powołania* takie chętnie przyjmowano z uwagi na wnoszone posagi, dzięki którym można było regulować zaciągane stale na nowo zobowiązania. Sytuacja w pewnych okresach była tak trudna, że kilkudziesięciosobowe grupy zakonnice musiały na zmianę opuszczać dom, udając się do domów rodzinnych, żeby pozostałe miały co jeść (por. V 32,9).

Dla podreperowania sytuacji pozwalano siostronom na przejawianie własnej inicjatywy w zakresie zapewniania sobie środków na utrzymanie, co pogłębiało jeszcze różnice między nimi. Zamożniejsze dysponowały obszernymi, wieloizbowymi celami, nosiły lepsze habity i obuwie, prowadziły własną kuchnię i posługiwały się lepszą zastawą, nieraz nawet srebrną. Zdarzały się też takie, które miały służące. Biedniejsze siostry dzieliły wspólne cele lub korzystały z wieloosobowych dormitoriów. Zdarzało się, że niektóre zakonnice, by uzyskać dochód, podnajmowały część swoich cel świeckim paniom bądź młodym dziewczętom⁴³⁶.

⁴³⁴ Beataria zazwyczaj zamieszkiwały kobiety samotne i wdowy, ale przyłączały się do nich również takie, które decydowały się na pozostanie we własnych domach. Z czasem sytuacja podobnych ośrodków skomplikowała się z uwagi na wpływy *alumbradyzmu*. Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 306-307.

⁴³⁵ Także wszyscy bracia Teresy, udając się na poszukiwanie szczęścia w Nowym Świecie, opuścili Ávila jako kawalerowie. Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 95-97.

⁴³⁶ Między rokiem 1543 a 1553 Teresa dzieliła swoją obszerną, piętrową celę z młodszą siostrą Juaną de Ahumada, która w roku 1553 wyszła za mąż za Juana de Ovale. Około 1561 r. przyjęła natomiast Marię Bautistę Cepeda y Ocampo, córkę kuzyna Diega de Cepedy, po tym jak namówiła jej ojca, by przywiózł ją do klasztoru Wcielenia. Por. tamże, s. 324; N. González, *El monasterio de La Encarnación de Ávila, „Monte Carmelo”* 1978, t. 86, nr 1, s. 15-20.

Formacja Teresy trwała łącznie sześć lat (rok postulatu, rok nowicjatu, cztery lata jako neoprofeska), jej szczegółów jednak nie znamy, podobnie zresztą jak konstytucji z tego okresu. Do pewnego stopnia można je zrekonstruować, biorąc za podstawę regulacje obowiązujące w zbliżonym przedziale czasu w innych, podobnych klasztorach. W zasadniczych kwestiach wzorowane na konstytucjach dla karmelitów, w szczegółach mogły jednak znacznie różnić się między sobą⁴³⁷. Reguła nadana karmelitom na początku trzynastego wieku przez św. Alberta została złagodzona bullą *Romani Pontificis* (1432) przez papieża Eugeniusza IV i w tej wersji zachowywano ją wówczas w całym zakonie. Napisana dla mężczyzn, którzy wzięli udział w wyprawie krzyżowej, po której nie powrócili już do Europy, ale osiedlili się na zboczach góry Karmel, stanowi przeniesienie ideału batalistycznego na płaszczyznę duchową, nawiązując w tym do Ef 6,10-18. Możliwe, że mniszki Wcielenia czytały *Konstytucje, Regułę* i brewiarz w formie rękopiśmienniczej⁴³⁸.

Od samej Teresy wiemy, że we Wcieleniu nie ślubowano klauzury. Niemniej każde wyjście na zewnątrz musiało być uzasadnione i wymagało zgody przełożonej. We wspólnocie nie kładziono dużego nacisku na praktykowanie zakonnej doskonałości⁴³⁹. Choć też trzeba zaraz dopowiedzieć, że nie był to klasztor, w którym dochodziło do poważnych nadużyć. Raczej trzeba określić go mianem przeciętnego. Formacja zdawała się być dość powierzchowna, skupiona raczej na aspekcie zewnętrznym. Wymagano okazywania szacunku współsiostrom, milczenia, radości⁴⁴⁰, ochotnego posłuszeństwa, zewnętrznej i wewnętrznej pokory, śpiewu oficjum po łacinie i spowiadania się raz na siedem bądź najrzadziej raz na piętnaście dni⁴⁴¹. Poza tym mniszki oddawały się zróżnicowanym praktykom pobożnościowym, które często były dobrowolne i podporządkowane osobistej kreatywności⁴⁴². Uroczystą profesję złożyła Teresa w dwudziestym drugim roku życia (1537), a krótko po niej zapadła na ciężką chorobę. Odtąd sporo czasu spędzała poza klasztorem bądź w infirmerii. Generalnie należy przyjąć, że ani nie zapewniano,

437 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 97-101.

438 Por. tamże, s. 109-111.

439 „Klasztor nie został ufundowany na wielkiej doskonałości” (V 5,1) [„No estar fundado el monasterio en mucha perfección”].

440 Teresa wspomina, że siostry we Wcieleniu, błędnie interpretując fakt opłakiwania przez nią swoich grzechów i szukania samotności dla oddawania się modlitwie – praktyki zalecane i pochwalane przez Osunę – uważały, że jest ona niezadowolona ze wstąpienia (por. V 5,1).

441 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 102-103.

442 Por. N. González, *El monasterio de La Encarnación de Ávila*, dz. cyt.

ani nawet nie oczekiwano od siostr we Wcieleniu ciągłej formacji czy pogłębiania życia duchowego. Od momentu złożenia profesji Teresa była pod tym względem zasadniczo zdana sama na siebie.

Chociaż Święta, mając na względzie dobre imię wspólnoty, starała się unikać otwartej krytyki swojego rodzimego klasztoru, podkreślając, że nie należał on do najgorszych i że żyło w nim wiele dobrych siostr (por. V 32,9), to jednak, opowiadając swoją historię, niejednokrotnie odnosiła się krytycznie do wybranych aspektów jego funkcjonowania. Spróbujmy zatem naszkicować obraz życia w klasztorze Wcielenia, widziany oczami Teresy od Jezusa.

„Dom był duży i bardzo wygodny” (V 32,9) – napisze Święta – „czułam się [tam] tak bardzo zadowolona”, gdyż był „bardzo w moim guście” (V 32,10). Teresa dysponowała we Wcieleniu przestronną, piętrową celą z prywatnym oratorium, doskonale dostosowaną do jej potrzeb (Por. V 32,10). Pomimo to w jednym z listów pisanych po wielu latach określiła klasztor mianem *Babilonii* (L 211,5). Liczna wspólnota, brak ścisłej klauzury i niewielkie wymagania stwarzały przestrzeń dla ulegania własnym słabościom i przechodzenia „od rozrywki do rozrywki, od próżności w próżność, od okazji do okazji” (*de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión*, V 7,1). Gdy w pewnym okresie Święta przestała praktykować modlitwę myślną, dołączyła – jak powie – do wielu innych siostr, których duchowe aspiracje ograniczały się jedynie do recytowania na głos modlitw, do których były zobowiązane (*rezar lo que estaba obligada y vocalmente*, V 7,1).

Z opisu wynika, że w środowisku klasztorным przywiązywano większą wagę do rzeczy zewnętrznych. Praktyki zachowywane przez Teresę (okresowe oddalanie się na samotność, by praktykować modlitwę i czytanie, utrzymywanie w celi oddzielnego oratorium, mówienie o Bogu, zlecenie ozdabiania ścian wizerunkami Chrystusa, unikanie obmowy) sprawiały, że uchodziła ona za wzorową i godną zaufania zakonnicę, która nie stwarzała zagrożenia dla dobrego imienia klasztoru. W rezultacie pozostawiano jej szeroki margines wolności, porównywalny, a czasem nawet większy od tego, który przyznawano najstarszym siostrom (por. V 7,2). We Wcieleniu panowało przyzwolenie na angażowanie się w „grę fałszywego honoru” i świeckie rozrywki (*están autorizadas las honras y recreaciones del mundo* V 7,4), co prowadziło do obniżenia – a może nawet częściowego przededefiniowania – ideału doskonałości zakonnej, poprzez bezkrytyczne przeniesienie na obszar życia zakonnego stosunków panujących zwyczajowo w sferze świeckiej. Paradoksalnie prowadziło to, zdaniem Teresy, do sytuacji, w której życie zakonne stwarza dla młodych kobiet większe moralne i duchowe zagrożenie niż pozostawanie w domu pod opieką rodziców, przed którymi ukrywanie złych tendencji nie

byłoby przez tak długi czas – jak może się to udawać w podobnym klasztorze – możliwe (*que no quieran [los padres] mirar a poner sus hijas adonde vayan camino de salvación sino con más peligro que en el Mundo*, V 7,4).

Szkoda tych wielu – stwierdza Święta, myśląc zapewne również o sobie z okresu młodości – które chcą się oddalić od świata i – myśląc, że będą służyć Panu i oddały się od niebezpieczeństw tego świata – znajdują się w dziesięciu światach naraz, tak że nie wiedzą ani jak się obronić ani [jak] zaradzić [temu]. Młodość, zmysłowość i demon nęcą je i skłaniają do naśladowania niektórych rzeczy, które są wprost przeniesione ze świata. Widzi tam, że uważa się je za dobre i „robią to samo, co tam zastają” (V 7,4)⁴⁴³.

Swój klasztor Święta umieszcza w kategorii tych, w których:

są dwie drogi: cnoty i zakonności, i braku zakonności, i obie niemal na równi uczęszczane; choć źle mówię, nie na równi, gdyż ze względu na nasze grzechy częściej uczęszczana jest ta najbardziej niedoskonała; a ponieważ większość nią uczęszcza, jest też bardziej wspierana. Tak rzadko używa się tej drogi prawdziwej zakonności, że bardziej musi się obawiać zakonnik czy zakonnica, która chce zacząć tak naprawdę iść w pełni za własnym powołaniem współdomowników, niż wszystkich demonów; i musi zachowywać większą ostrożność i bardziej się ukrywać, żeby rozmawiać o przyjaźni, jaką pragnie mieć z Bogiem, niż o innych przyjaźniach i zachciankach, które demon zarządza w klasztorach. I nie wiem czemu się dziwimy temu, że jest tyle zła w Kościele, skoro ci, którzy mieli być wzorami, by wszyscy mogli brać [od nich przykład] cnoty, mają tak zamazane dzieło, które duch przeszłych świętych pozostawił w zakonach (V 7,5)⁴⁴⁴.

443 „Es lástima de muchas que se quieren apartar del mundo y, pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo, se hallan en diez mundos juntos, que ni sabe cómo se valer ni remediar; que la mocedad y sensualidad y demonio las convida e inclina a seguir algunas cosas que son del mismo mundo. Ve allí que lo tienen por bueno” / „Se van por lo que hallan”.

444 „Adonde en un monasterio hay dos caminos: de virtud y religión, y falta de religión, y todos casi se andan por igual; antes mal dije, no por igual, que por nuestros pecados camínase más el más imperfecto; y como hay más de él, es más favorecido. Usase tan poco el de la verdadera religión, que más ha de temer el fraile y la monja que ha de comenzar de veras a seguir del todo su llamamiento a los mismos de su casa, que a todos los demonios; y más cautela y disimulación ha de tener para hablar en la amistad que desea tener con Dios, que en otras amistades y voluntades que el demonio ordena en los monasterios. Y no sé de qué nos espantamos haya tantos males en la Iglesia, pues los que habían de ser los dechados para que todos sacasen virtudes tienen tan borrada la labor que el espíritu de los santos pasados dejaron en las religiones”.

Mówiąc to, ma zapewne Teresa w szczególności na myśli przyjęty we Wcieleniu zwyczaj podtrzymywania przyjaźni, przyjmowania wizyt i „marnowania czasu” (*tiempo mal gastado*, V 7,6) na prowadzenie rozmów z ludźmi świeckimi, na tematy niezwiązane z Bogiem i z życiem duchowym (por. V 7,20; V 10,5). Określi ten zwyczaj śmiercionośną *rozrywką* (względnie *zaraźliwą rozrywką*, *recreación pestilencial*). Praktyka ta była zapewne w jakiejś mierze motywowana staraniem o uzyskanie jałmużn na zabezpieczenie potrzeb bytowych, ale też – co zdaje się sugerować V 7,7 – wpisywała się w konwencję *gry fałszywego honoru*⁴⁴⁵.

Krytykę Teresy skierowaną przeciwko macierzystemu klasztorowi, choć wyrażoną pośrednio, można również poniekąd wyczytać z *Konstytucji* i zwyczajów, jakie zaprowadziła ona w domach należących do reformy. Egido López uzna to nawet za odreagowanie „traumy Wcielenia”⁴⁴⁶. Forma życia sióstr bosych, pod wieloma bowiem względami stanowiła odwrócenie praktyk, których złe owoce Święta przez lata obserwowała w klasztorze, do którego wstąpiła⁴⁴⁷.

445 Przekład autorstwa D. Wandziocha i W. Ciaka odnosi „tornó a haber gran importunación” do demona: „[demon] powrócił ponownie, z wielką natarczywością zapewniając mnie, że nie było nic złego w widywaniu się z tego rodzaju osobą...” Choć nieco wcześniej w tekście faktycznie wspomniany jest demon, nie ma tam jednak mowy o tym, żeby wywierał on nacisk na Teresę. Zdaje się też, że gdyby rzeczywiście miało Świętej chodzić o demona, zastosowałyby raczej konstrukcję z przyimkiem *con* (*tornó con*)? Dawniejsze tłumaczenie Kossowskiego ma natomiast: „zaczęły się znowu wielkie na mnie nalegania, i upewnienia, że widywanie się z taką osobą”, gdzie czasownik *tornar* odniesiony jest do *haber importunación*. W tym przypadku źródłem presji był albo zły nawyk, albo osoby z otoczenia. Gdyby przyjąć, że nacisk rzeczywiście pochodził z otoczenia, stanowiłoby to ilustrację wplątania klasztoru w *grę fałszywego honoru*, skoro argumentowano, że relacja Teresy z tą osobą nie prowadziła do „tracenia honoru, ale raczej do zyskiwania go”. Można by również przypuszczać, że chodziło o relację z osobą z wyższych sfer. Zachęty mogły być natomiast motywowane *dobrem klasztoru*. „Zaczęłam mieć później znowu wielką natarczywość w zapewnianiu mnie, że nie było złem widywać się z podobną osobą, ani stratą honoru, a raczej zyskiwaniem go” (V 7,7) [„tornó después a haber gran importunación asegurándome que no era mal ver persona semejante ni perdía honra, antes que la ganaba”].

446 T. Egido López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 74-75.

447 Można tu wspomnieć chociażby sprawę wikariuszy. W przeciwieństwie do Wcielenia, w klasztorach reformowanych Teresa wyklucza możliwość wpływania wikariusza na zarządzanie wspólnotą (CamE 8,6). Odpowiedzią na zróżnicowanie warunków życia zakonnic we Wcieleniu ze względu na pochodzenie i zamożność, w reformie zabrania stosowania świeckiej tytułacji i robienia jakichkolwiek różnic między siostrami (por. m.in. Con 7,1; 9,13). Klasztor św. Józefa, w przeciwieństwie do klasztoru Wcielenia jest niewielki, tak co do rozmiarów budynku jak i wielkości wspólnoty. Utrzymuje się z pracy i jałmużny, o którą jednak nie powinno się czynnie zabiegać, co było częstym zajęciem mniszek klasztoru Wcielenia itd.

1.7. Teresa jako *espiritual*

W ciągu życia Teresy od Jezusa intelektualna i duchowa atmosfera Hiszpanii uległa znaczącej transformacji. W 1517 roku, kiedy przyszła Święta miała dwa lata, do kraju przybył Karol V. Pierwsze lata panowania monarchy charakteryzowała otwartość na zróżnicowane prądy myślowe i ambitne przedsięwzięcia reformatorskie, przypominająca tę znaną z renesansowego dworu jego dziadków. Jak pamiętamy, Królowie Katoliccy stwarzali przestrzeń sprzyjającą swobodnej dyskusji i poszukiwaniom. Jednakże mniej więcej od połowy szesnastego wieku horyzont ten zaczął zasnuwać się ciemnymi chmurami. W obliczu postępów protestantyzmu Filip II zdecydował o izolacji rodzimych ośrodków naukowych. Idee Erazma, aspirujące do demokratyzacji kultury, ustąpiły miejsca profesjonalizacji wiedzy, co z czasem doprowadziło do marginalizacji osób pozbawionych wykształcenia na korzyść uczonych (*letrados*)⁴⁴⁸. Zarówno władza świecka, jak i kościelna wycofały się na pozycje defensywne, powstrzymując zarówno indywidualne, jak i instytucjonalne eksperymenty. Głośne *autos de fe* w Valladolid stanowiły manifestację nowej surowości inkwizycji, podobnie jak wydany w tym samym roku *Índice* Valdésa (1559), który wywarł mrozący efekt na obieg idei. Teresa od Jezusa miała pełną świadomość tych zmian, które dotyczyły jej na różne sposoby⁴⁴⁹.

Obydwa wspomniane wyżej zjawiska – wzmożone czuwanie inkwizycji spowodowane kryzysem protestanckim oraz akademizacja i elitaryzacja teologii – odegrały istotną rolę w trwającym w *Złotym Wieku* sporze między uczonymi (*letrados*) a „ludźmi duchowymi” (*espirituales*), przyczyniając się z czasem do dominacji tych pierwszych. Lektura *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny i decyzja o podążaniu drogą rekolekcji miały dla Teresy od Jezusa poważne konsekwencje. Umieszczały one Świętą w grupie *espirituales*, uruchamiając liczne skojarzenia, wpływające na sposób, w jaki Święta była postrzegana przez jej otoczenie. Oparcie się przez Teresę na „silnej kolum-

⁴⁴⁸ Cieszący się stale wzrastającym prestiżem i wpływami *letrados* rekrutowali się najczęściej spośród młodszych synów średniej szlachty. Obranie kariery akademickiej stanowiło dla nich jedną z możliwych ścieżek pozwalających uniknąć zubożenia, związanego z upowszechnianiem się instytucji majoratu. Zwłaszcza studia prawnicze otwierały przed absolwentami intratne perspektywy. Mówiąc o *letrados*, środowiska osób praktykujących modlitwę myślą miały najczęściej na myśli jurystów i teologów. Por. B. Bennassar, *Historia de los españoles*. I: Siglos VI - XVII, dz. cyt., s. 332.

⁴⁴⁹ Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, dz. cyt., s. 749; R. Trillia, *The Woman or the Text: Reading Teresa of Avila's Rhetoric of Obedience*, „*Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura*” 2016, t. 12(1), s. 23; T. Egido López, *El año 1559 en la historia de España*, [w:] *Sociedad, tolerancia y religión*, red. E. Santiago del Cura, Burgos 1996, s. 9-26.

nie” modlitwy myślniej (por. V 8,2) wielu ówczesnym teologom wydawało się podejrzaną nowością, stanowiącą zagrożenie dla ortodoksji. Już samo praktykowanie rekolekcji było postrzegane jako wyraźny manifest. Ponieważ okoliczności te wywierały znaczący wpływ na Teresę od Jezusa, koniecznym staje się przynajmniej krótkie omówienie natury rzeczonego sporu, padających w nim argumentów oraz stanowiska, jakie zajęła w nim Święta.

Spór między *letrados* i *espirituales*, uczonymi teologami a ludźmi *doświadczającymi ducha*, tak żywy w Hiszpanii z przełomu piętnastego i szesnastego wieku, którego echa pobrzmiewają w dziełach autorów z kręgu rekolekcji, ma swoje podłoże w debacie między scholastykami a teologami o proveniencji monastycznej, której początki sięgają jeszcze średniowiecza⁴⁵⁰.

Wcześniej była już mowa o wpływie Pseudo-Dionizego Areopagity na teologię średniowieczną. Różnice w interpretacji jego pism sprzyjały ukształtowaniu się dwóch odmiennych podejść. Z jednej strony mamy teologów, którzy łączą kontemplację z intelektem, uważając ją za akt właściwy rozumowi, który osiąga Boga. Skoro w myśl klasycznej zasady – do której często odwoływała się scholastyka – *nihil volitum nisi praecognitum*⁴⁵¹, stąd też miłość, stanowiąca akt woli, musi pozostawać wtórna względem poznania i od niego zależna. W świetle tego twierdzenia koniecznym warunkiem wzrastania w miłości Boga jest zawsze uprzednie, coraz doskonalsze poznawanie Go. Na tej intelektualistycznej linii sytuują się tacy autorzy jak św. Tomasz z Akwinu, Jan od św. Tomasza, Tomasz de Vallgornera i inni⁴⁵².

Z drugiej strony mamy pogląd równie dobrze ugruntowany i cieszący się poparciem nie mniejszej liczby autorytetów, zgodnie z którym kontemplacja mistyczna jest raczej aktem miłości, właściwym woli albo też afektowi. W tym duchu wypowiadają się między innymi wspomniani już wcześniej Tomasz Gallus, św. Bonawentura, Hugo de Balma czy Gerson. Zdaniem tej grupy autorów rozum ujmuje Boga jako najwyższą prawdę, wola zaś jako

450 Por. D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad española del siglo XVI*, dz. cyt., s. 166, 172.

451 Por. „Quod latet, ignotum est; ignoti nulla cupido”. P. Ovidius Naso, R.K. Gibson, *Ars amatoria*, book 3, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 397.

452 Jest to oczywiście pewne uproszczenie. Gdy chodzi na przykład o św. Tomasza z Akwinu – jak zauważa Moskal – w jego pismach kilkakrotnie pojawia się wątek kosztowania *Bożej słodyczy*. Na przykład, przywołując fragment Pseudo-Dionizego Areopagity, mówiący o Hieroteuszu, który nauczył się rzeczy Bożych przez ich współodczuwanie, również Doktor Anielski zachęca do afektywnego – czyli eksperymentalnego – „próbowania Bożej woli i kosztowania Jego łagodności” (por. STh II-II, q. 180). Co więcej, w sprawach duchowych zakosztowanie poprzedza i jest warunkiem poznania. Stąd kontemplacja w ujęciu św. Tomasza, choć jest zasadniczo czynnością intelektu, oglądającego Bożą prawdę, ma swoje źródło w afekcie, w woli – i tam też osiąga swój kres. Por. P. Moskal, *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. LVI, nr 2, s. 201-202.

najwyższe dobro, przy czym aktywność obu tych władz może w pewnych okolicznościach pozostawać od siebie niezależna. Dlatego, podobnie jak możliwa jest intelektualna kontemplacja Boskich doskonałości bez jednoczesnego rozpalenia woli miłością, możliwe jest również, że wola (albo, jak chce de Palma, najwyższa jej część)⁴⁵³, za sprawą szczególnego działania Ducha Świętego, dotykającego swoją miłością samej substancji duszy, rozpala się czystą miłością do Boga i jednoczy się z Nim z pominięciem uprzedniego czy towarzyszącego działania władzy poznawczej⁴⁵⁴. Przy czym za szlachetniejszy i doskonalszy – w myśl tego ujęcia – należy uznać ten sposób wznoszenia się do Boga, który opiera się na woli czy afekcie (stąd też mówimy o modlitwie afektywnej), niż ten, który opiera się na intelekcie⁴⁵⁵. To właśnie ten nurt wyraźnie zdominował hiszpański *Złoty Wiek*, a w jego obrębie sytuuje się zdecydowana większość ówczesnych autorów mistycznych.

Choć w warstwie treściowej spór między zwolennikami obu linii koncentrował się głównie na rozumieniu natury zjednoczenia z Bogiem oraz drogi do tego zjednoczenia prowadzącej, niemniej po wnikliwszej analizie można go chyba uznać za aktualizację dobrze znanego – zarówno na gruncie filozofii, jak i teologii – toposu, powracającego w nieco innym przebraniu w kolejnych okresach historycznych (spór o pierwszeństwo między intelektem a wolą, prawdą a wolnością, teorią a praktyką, wiedzą a doświadczeniem, obiektywnością a subiektywnością, władzą a charyzmatem, strukturą a spontanicznością, elementem męskim i kobiecym itd.). Stąd też w sporze tym z pewną regularnością powracają podobne w gruncie rzeczy argumenty. Co więcej, spór ten nie znajduje innego rozwiązania niż apel o harmonijne współdziałanie obydwu przeciwstawianych wartości, których antagonizo-

453 *Que aquesta sabiduria celestial está en la parte más alta de la voluntad*, Sol XLVI, s. 167.

454 „W tej mądrości ukrytej i duchowej jest przeciwnie, ponieważ Duch Święty, który jest prawdziwą miłością, i jest Trzecią Osobą Trójcy Przenajświętszej, i najbliższą nam i pierwszą w podnoszeniu nas do Boga, zapala najwyższą część woli ogniem swojej miłości, bez pośrednictwa żadnej myśli rozumu (*pensamiento de la razón*). Ponieważ tak jak kamień naturalnie spada w dół z powodu własnego ciężaru, podobnie jest podnoszone pragnienie woli (*talante de la voluntad*) za sprawą ognia skierowanego ku niebu bez żadnego środka i przemiany, bez żadnego pośrednictwa myśli, żeby połączyć się z Bogiem”. Sol LIII, s. 192. [„En la sabiduría escondida y espiritual es al contrario, porque el Espíritu santo que es verdadero amor, y es tercera persona en la santísima Trinidad, y más cercana a nos y primera en subiéndonos a Dios, enciende la más alta parte de la voluntad con el fuego del su amor, sin medianería de algún pensamiento de la razón. Porque así como la piedra descende abajo naturalmente por la carga de la su pesadumbre, así es alzado el talante de la voluntad por el fuego enderezado al cielo sin algún medio y tornamiento, sin medianería alguna de pensamiento, para se ayuntar con Dios”].

455 Por. M. Andrés Martín, *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, dz. cyt., s. 17-18.

wanie prowadzi w dłuższej perspektywie do szkód – paradoksalnie również dla tej strony, której czasowo udaje się osiągnąć przewagę. Możliwe, że już samo oparcie myślenia na tego rodzaju dualistycznych schematach – tam gdzie przeciwstawienie, co istotne, nie dotyczy dobra i zła, ale dwóch różnych dóbr – można uznać za pierwszy symptom kryzysu. Podjęcie gry o zdobycie przewagi prowadzi zwykle do reakcji strony przeciwnej. Sprzyja to polaryzacji stanowisk, która domaga się z kolei uproszczenia i radykalizacji twierdzeń. Niepostrzeżenie już nie poszczególne ujęcia stają się obiektem zwalczania, lecz podtrzymujące je osoby bądź grupy osób.

Prawdopodobnie rzadko zwraca się uwagę na fakt, iż postulowane przez *espirituales* podejście do teologii przypomina pod wieloma względami podejście starożytnych szkół filozoficznych do filozofii. Być może wynika to ze związków *ludzi duchowych* z tradycją monastyczną, która przechowywała wiele elementów antycznej myśli i praktyk. Nie bez znaczenia może być również fakt recepcji pism stoików w kręgu *devotio moderna*. Istnieją zatem dostateczne przesłanki, by reakcję *espirituales* na średniowieczną akademizację teologii interpretować w kategoriach powrotu do starożytnych źródeł. Reakcja ta miała precedensy – wystarczy wspomnieć Hugona de Balme. W hiszpańskim *Złotym Wieku* znalazła ona sojuszników w kręgach wpływowych przedstawicieli idei renesansowej. Nawet jednak jeśli idee *espirituales* miały większy związek z powrotem do Ewangelii niż studiowaniem źródeł myśli starożytnej, wciąż podobieństwa, o których mowa, pozostają uderzające.

Filozofia – na co wielokrotnie zwracał uwagę Hadot – rozumiana była w starożytności jako wezwanie do konwersji i sztuka życia podporządkowanego osiągnięciu mądrości⁴⁵⁶. Skoro, zdaniem Sokratesa, komunikowanie wiedzy było w ogóle niemożliwe, celem relacji mistrza z uczniem mogło być jedynie doprowadzenie tego drugiego do wejścia na drogę samodzielnego jej zdobywania oraz podjęcia troski o własną duszę, by „o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i najmądrzejszym” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 36 c 1, por. też Mt 16,26). Dla Sokratesa, jak zauważa Hadot, nie jest istotne, „by wiedzieć to czy tamto”, ale „by być w ten albo inny sposób”⁴⁵⁷. Poznanie dobra nie jest w przekonaniu Sokratesa dostateczne, jeśli nie towarzyszy mu jego umiłowanie⁴⁵⁸.

456 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019, s. 266.

457 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018, s. 61.

458 Por. tamże, s. 68.

Takie praktyczne pojmowanie filozofii pozwoliło ojcom Kościoła już od drugiego wieku przedstawiać chrześcijaństwo jako najdoskonalszą, objawioną formę filozofii, polegającą na kultywowaniu życia wedle praw Boskiego *Logosu*⁴⁵⁹. Podstawą dla tej apropiacji była oczywista zbieżność wspomnianego ujęcia z przesłaniem ewangelicznym. Znosiło ono nadto niebezpieczeństwo pomylenia go z gnozą, do której pod pewnymi względami było podobne.

Z praktycznego ukierunkowania filozofii wynikało rozumienie roli, jaką odgrywa w niej wykład. Ponieważ życie filozoficzne i filozoficzne nauczanie pozostają względem siebie niewspółmierne, należąc do „dwóch odrębnych, heterogenicznych porządków. Istota życia filozoficznego (...) wymyka się całkowicie opisowi na drodze filozoficznego dyskursu”⁴⁶⁰. Równocześnie nie sposób wyobrazić sobie życia filozoficznego, które nie byłoby ściśle połączone z dyskursem filozoficznym. Wyraźnie dostrzegano, że z postawy przyjętej przez rozum wynikają zawsze jakieś praktyczne konsekwencje. Filozofem nie stawało się jednak na skutek tworzenia czy rozwijania podbudowy teoretycznej, ale jedynie przez sposób życia. Ilustracją tego przekonania mogą być słowa Polemona z Aten, czwartego kierownika Akademii, który mawiał, iż:

naależy się zaprawiać w czynach, a nie w dialektycznych subtelnościach; kto by postępował inaczej, będzie podobny do człowieka, który się wyuczył z podręcznika zasad harmonii, ale nie umie grać, i potrafi tylko wysuwać godne podziwu problemy, sprzeczne z własną jego postawą moralną⁴⁶¹.

Podobną myśl w ramach własnej tradycji filozoficznej wyraził też Plotyn: „Bóg w ustach bez prawdziwej cnoty w sercu jest czczym imieniem” (*Enneady*, II, 9 [34], 15, 39-40).

Wykład pełnił zatem w filozofii rolę służebną, stanowiąc „propedeutykę filozofii właściwej”. Jego celem było uzasadnianie filozoficznego wyboru, ukazanie jego implikacji i dostarczenie motywacji do jego podjęcia⁴⁶². Przy pomocy wykładu filozof oddziaływał na siebie i na innych, sama filozofia zaczynała się jednak dopiero tam, gdzie wykład ów stawał się treścią przeżycia⁴⁶³. Nawet jeśli w całej filozofii starożytnej zauważalne jest dążenie do konceptualizacji i systematyzacji wykładu, to jednak równocześnie wszystkie szkoły stale wskazywały na niebezpieczeństwo, „jakim grozi filozofowi

459 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 272.

460 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 218.

461 Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. 5, PWN, Warszawa 2012, s. IV, 3, s. 226.

462 Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 217-219.

463 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 269-270.

wyobrażenie, iżby mógł mu wystarczyć jego dyskurs filozoficzny, bez uzgodnienia go z filozoficznym życiem”⁴⁶⁴. Takich, którzy próbowali oddzielać dyskurs z pozoru tylko filozoficzny od własnego życia, nie zabiegając o to, by był on inspirowany i ożywiany ich własnym doświadczeniem, „filozofowie, od Platona i Arystotelesa aż po Plutarcha, nazywają [pogardliwie – przyp. aut.] *sofistami*”⁴⁶⁵.

Przeniesienie wykładu teologii na średniowieczne uniwersytety, gdzie uprawiano ją po linii intelektualistycznej, niemal całkowicie zdominowanej przez metodę scholastyczną, doprowadziło do jej gruntownego przeobrażenia⁴⁶⁶. Na skutek akademizacji utraciła ona tę formę *praktycznej filozofii*, którą od okresu patrystycznego dzieliła ze starożytnymi szkołami filozoficznymi. Sama filozofia została sprowadzona do roli nauki pomocniczej teologii. Zarówno filozofia, jak i teologia nie kierowały już odtąd swojego wykładu do ogółu, proponując każdemu specyficzną *sztukę życia*. Nabrały za to charakteru teoretycznego i abstrakcyjnego, a ich język uległ technicyzacji. Za filozofa przestano uważać, jak miało to miejsce dotychczas, każdego, kto podporządkowywał swoje życie dogmatom wybranej szkoły filozoficznej. Podobnie teologiem przestał być ten, kto konsekwentnie aplikował regułę wiary do swojego życia. Teologiem był odtąd ten, kto mógł wylegitymować się wykształceniem teologicznym. Uniwersytety tworzyli specjaliści, którzy formowali specjalistów⁴⁶⁷.

Teologia, która stała się ćwiczeniem umysłu w aplikowaniu zasad logiki do danych Objawienia, przestała stawiać jej adeptom wymagania innej natury niż tylko intelektualne. W konsekwencji również *osierocony* pierwiastek przeżyciowy zaczął się autonomizować, ustawiając się w opozycji do teologii akademickiej. A choć – jak przypomina Benedykt XVI – „z jednej strony konieczne jest słowo, które przekazuje to, co sam Pan nam powiedział”, to „z drugiej nieodzowne jest nadanie temu słowu wiarygodności, by nie jawiło się jako piękna filozofia lub utopia, ale jako rzeczywistość, którą można żyć i dzięki której można żyć”. Wzajemna zależność między słowem a światectwem jest w chrześcijaństwie nieusuwalna również dlatego, że naśladuje i uobecnia sposób, „w który Bóg przemówił przez wcielenie swego Słowa” (VD 97). Zantagonizowanie wiedzy i doświadczenia, prowadzące do ich postępującego oddzielenia, jak łatwo zauważyć, narusza ten istotny postulat.

464 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 219.

465 Tamże, s. 219-220.

466 Por. H. Walach, *Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul: Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West*, dz. cyt., s. 23.

467 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 274-276.

W kontekście tego, co dotąd napisano, podobieństwo między sofistami a *letrados* z jednej strony i reprezentantami starożytnych szkół filozoficznych a *espirituales* z drugiej jasno się już zarysowuje.

W teologii mistycznej, do której aspirują *espirituales*, nie chodzi o poznawanie Boga z zewnątrz, w sposób zdystansowany i z chłodnym obiektywizmem. Nie chodzi też o kolekcjonowanie wiadomości na Jego temat, wyodrębnianie w Nim i poddawanie analizie poszczególnych aspektów, przypominające sterylną, laboratoryjną wiwisekcję. Chętnie powtórzą *espirituales* słowa, które św. Augustyn kierował w modlitwie do Boga: „Lepiej jest bowiem znaleźć Ciebie, choćby się nie znalazło odpowiedzi, niż byłoby – znaleźć odpowiedzi, a Ciebie nie odnaleźć” (Wyz I,6). W przeciwieństwie do *letrados espirituales* dążą do poznawania całościowego, które dokonuje się w obrębie wzajemnego, całkowitego oddania w miłości, w którym to właśnie miłość owo poznanie motywuje i umożliwia. Podobnie jak Sokrates nie uważają oni za prawdziwe takiego poznania prawdy, które pozostawia podmiot niezaangażowanym i względem niej obojętnym. W ich przekonaniu wiedza jest o tyle dobra, o ile prowadzi do ukochania Najwyższego Dobra. Chodzi im zatem o poznawanie z perspektywy spoczywania na piersi Boga, na wzór Umiłowanego Ucznia (por. J 13,23).

Skoro poznanie w tradycji biblijnej wiąże się ściśle z posiadaniem, również oddanie się osoby zależeć będzie od jej chęci *ujawnienia się*. Jedyne osoba zna bowiem samą siebie, przez co też samą siebie posiada (por. 1 Kor 2,11). Skoro tak, to również do niej samej należy decyzja, komu się odda, czyli komu się objawi. Nie jest to coś, co można uzyskać gwałtem, poza wzajemną relacją i przy braku woli. Stąd z założenia skazane są na fiasko próby wydarcia czegoś Bogu czy kontrolowania Go, przypominające te, które, pragnąc stać się jak bogowie, podjęli Adam z Ewą w raju, budowniczowie wieży Babel czy też egzorcyści z Dziejów Apostolskich (por. Dz 19,13-16)⁴⁶⁸. Z tego zapewne powodu w Ewangelii Jana Jezus łączy przyjaźń z objawieniem intencji i tajemnic, swojej istoty, tożsamości, imienia, co wydaje niejako kochającego w ręce tego, którego kocha i o którym wie, że odwzajemni on tę miłość. „Kto zaś Mnie miłuje (...) również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). Uczniowie nie są już nazywani przez Jezusa sługami, ale przyjaciółmi, gdyż, jak uzasadnia Pan, „sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,5). Stąd też cały nurt mistyki afektywnej,

⁴⁶⁸ To zapewne dlatego Teresa od Jezusa gwałtownie występowała przeciwko próbom *wznoszenia* duszy na modlitwie, gdy sam Bóg jej nie podnosił, w czym widziała przejaw braku pokory, swoistej uzurpacji, która musi w ostatecznym rozrachunku przynieść szkodę.

w który wpisuje się rekolekcja, chciał ulokować się „na piersi Jezusa”, troszcząc się bardziej o miłość czy o mądrość niż o wiedzę⁴⁶⁹. Zarówno u Osuny, jak i u Teresy obecny jest zarówno temat zażyłej przyjaźni z Bogiem, poznawania przez miłość, jak i całkowitego oddania się Bogu.

Analogicznie do klasycznego rozumienia filozofii *espirituales* mieli świadomość, że również ich *filozofowanie* wymaga całościowej konwersji, a poznanie reguły stanowi dopiero początek pracowitej drogi, co wynika stąd, że wiedza praktyczna nie jest redukowalna do wiedzy propozycyjalnej. Rozumieli, że Mądrość „nie od razu odsłania swe tajemnice” i „daje się posiadać”, że najpierw towarzyszy w sposób ukryty temu, który „obdarzył ją zaufaniem”, poddając go próbom (por. Syr 4,15; V 11,10n.). Warunkiem nabycia mądrości na drodze oświecającej – stwierdzi Hugo de Balma – jest uprzednie oczyszczenie spojrzenia, co z kolei dokonuje się jedynie na miarę zdobywania doświadczenia przez podążanie drogą oczyszczającą⁴⁷⁰. Tak rozumiana modlitwa przypomina rzemiosło, w którym osiąga się mistrzostwo nie przez teoretyczne studium – jak podkreślał to również Polemon, w przytoczonym chwilę wcześniej fragmencie – ale przez praktykę, najlepiej pod okiem jakiegoś mistrza. Podobnie tutaj, oczyszczenie domaga się zaangażowania i nie dokona się bez niego. „Chodźcie, a zobaczycie”, mówi Pan apostołom, a ewangelista dopowiada: „poszli więc i zobaczyli” i „pozostali u Niego” (por. J 1,39). Nie wystarczy zatem znać cel, ale trzeba zaangażować się w przebycie drogi⁴⁷¹. Dla tej również przyczyny *espirituales* nie uważali by pozbawieni doświadczenia ducha *letrados* byli w ogóle zdolni do rozsądzania życia duchowego, raczej uważali ich za specjalistów od martwej litery.

469 Mówiąc o tym rozróżnieniu w 33. rozdziale *Exercitatorium* Cisneros, nawiązując do św. Bernarda, połączy wiedzę z rozumem a mądrość (*sakowitą wiedzę*) z afektem. Rozróżnienie to występowało często w średniowiecznej literaturze mistycznej. Mądrość odnosi się do afektu, pragnienia, woli. Stąd, jak zauważył Opat, możliwe jest, że ktoś posiada nawet rozległą wiedzę i niewielką albo żadną mądrość, po czym przytacza porównanie wzięte od Gersona, że można znać naturę miodu słuchając, jak się o nim rozprawia, bądź z książki, a jednocześnie nie znać słodczy owego miodu, tak jak poznaje się ją doświadczalnie, kosztując go. G. Jiménez de Cisneros, *Garcia Jimenez de Cisneros. Obras completas II: Exercitatorio de la vida spiritual / transcripció feta per cebrià baraut*, dz. cyt.

470 Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teologia mística*, dz. cyt., s. c. III, 39, c.XXX p.123.

471 To samo rozumienie znajdziemy u Ratzingera, gdy w jednej ze swoich publikacji stwierdza on, że: „wiera jest drogą, a dla drogi właściwe jest to, że poznajemy ją przez wejście na nią, podążanie nią. (...) To, co chrześcijańskie, każdemu objawia się nie inaczej, jak w eksperymencie podążania drogą”. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja: chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2004, s. 117.

Postęp dokonuje się przez *poruszanie się* w przestrzeni wyznaczonej przez relację – poza tą relacją udzielana jest jedynie możliwość jej zapoczątkowania, „przyjścia do Jezusa” (por. J 6,65). Stąd tak częste w Ewangeliach wezwania do przyjścia i przekonania się osobiście, do zobaczenia i skosztowania, do doświadczenia tego, w co uwierzyło się dzięki wewnętrznemu świadectwu Boga, towarzyszącemu głoszeniu dobrej nowiny o Chrystusie przez świadków (J 6,44-45; J 15,26-27; J 4,39.42; J 7,37; Syr 24,19; Mt 11,28 i in.). *Espirituales*, w miejsce kolekcjonowania informacji o Bogu, kolekcjonowali doświadczenia przebywania z Wcielonym Słowem, podążania za Nim, „dokądkolwiek idzie” (Ap 14,4) i kosztowania słodyczy Jego miłości (por. Ps 34,9; 1 P 2,3), rozumiejąc, że tak wielkie dobro przyswaja się sobie jedynie za cenę całkowitego wyrzeczenia, zgodnie z przestrogą Pana: „kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być Moim uczniem” (Łk 14,33).

Tam gdzie przedstawiciele starożytnych szkół filozoficznych korzystali z kanonu zbierającego sentencje i maksymy sławnych inicjatorów i wybitnych adeptów własnego nurtu, *espirituales* czynili przedmiotem swoich praktyk podstawowe, katolickie prawdy i przykazania. „Jeżeli Mnie miłujecie – mówi Pan – będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14,15), „gdyż miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań” (1 J 5,3). Skoro poznanie i oddanie dokonuje się w ramach wzajemnej relacji czynnej miłości, nie można «znać Go», nie zachowując Jego przykazań (por. 1 J 2,4). „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!» – ostrzega Jezus – wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7,21). Wpisujący się w nurt rekolekcji św. Jan od Krzyża w taki sposób uzmysławia adeptom tej drogi konieczność nabywania cnót i wyrzeczenia:

Aby naprawdę znaleźć Boga, nie wystarczy tylko modlić się sercem i ustami lub opierać się na pomocy innych, ale równocześnie trzeba zdobywać się na wszelkie możliwe wysiłki osobiste i pracę. Albowiem jeden czyn spełniony osobiście ma większe znaczenie przed Bogiem, niż wielka liczba czynów dokonanych przez innych dla danej osoby (PD 3,4).

Espirituales krytykowali najczęściej *letrados* właśnie za to, że ich wiedzy nie towarzyszyło zaangażowanie ani uczynki, z których można by poznać, że oni sami wierzą w to, co twierdzą. Spodziewaliby się raczej *espirituales*, że, posiadając tak wielką wiedzę, owi uczeni teologowie będą odznaczać się również ponadprzeciętną świętością, co raczej rzadko miało miejsce. Jeśli jednak tak nie było, zaraz nasuwało się im pytanie o to, jaki może być

pożytek z gromadzonej przez nich wiedzy? Czy rzeczywiście podążanie za coraz bardziej abstrakcyjnymi argumentami, składającymi się na rozbudowane systemy myślowe, stanowić może konieczny warunek przybliżenia się do Boga, zwłaszcza gdy zestawia się je z prostotą ewangelicznych wskazań (por. Mt 23,3-4.13)? Gdzie w tym skomplikowaniu jest jeszcze miejsce dla „głupstwa głoszenia słowa” o Chrystusowym krzyżu, które jest „mocą Bożą” i „mądrością Bożą” (1 Kor 1,17-31), prowadzącą do zbawienia? Aluzje do tej Pawłowej argumentacji możemy zresztą bez trudu odnaleźć w wielu miejscach dzieła Balmy (por. np. c. XLIX, s. 179-182). Czy cała ta teologia nie staje się wreszcie – jak Pismo św. dla faryzeuszów – martwą literą i *substytutem* Jezusa? Czy to, co miało umożliwić rozpoznanie Boga, nie staje się przypadkiem miejscem ukrywania się przed Nim i wymówką, by nie przyjść do Niego, „aby mieć życie” (por. J 5,39-40)? W oczach *espirituales letrados* rzeczywiście jawili się niemal jako współcześni faryzeusze, którzy, zabraniając modlitwy, „zamykają królestwo niebieskie przed ludźmi, sami nie wchodzą i nie pozwalają wejść tym, którzy do niego idą” (por. Mt 23,13).

Jak łatwo zauważyć, również w obszarze wzajemnych relacji między teorią a praktyką *espirituales*, inaczej niż *letrados*, podążają za tradycjami antycznych szkół filozoficznych, które stały się własnymi tradycjami chrześcijan pierwszych wieków. Niezależnie zatem od punktów wyjścia, jak mogliśmy się przekonać, dokonali ostatecznie *espirituales* swoistej ἐπιστροφῆς, czyli powrotu, stanowiącego nieodzowny komponent każdej autentycznej reformy kościelnej, tak osobistej, jak i instytucjonalnej.

Jeszcze na przełomie piętnastego i szesnastego wieku mistyka kobieca miała swoich wpływowych obrońców, do których możemy zaliczyć tak wybitne osobistości, jak kanclerz uniwersytetu paryskiego Jan Gerson czy kardynał Juan de Torquemada. Sam kardynał Cisneros był wielkim entuzjastą przeżyć mistycznych kobiet uważanych jeszcze za życia za święte, jakich nie brakowało w ówczesnej Hiszpanii. Wydaniem średniowiecznych dzieł z zakresu mistyki przeżyciowej autorstwa Katarzyny ze Sieny i Anieli z Foligno Cisneros popularyzował aspiracje tego rodzaju, legitymizując obecność doświadczeń mistycznych w przeżywaniu wiary.

Z czasem jednak – zwłaszcza wśród wpływowych teologów – optymizm tego rodzaju ustąpił miejsca obawom i niechęci. Na skutek postępów najpierw *alumbradyzmu*, a następnie protestantyzmu, jak i za sprawą kilku głośnych oszustw (np. sprawa Magdaleny de la Cruz), inkwizycja wyczuliła się na relacje kobiet o zachwytach (*arrebatos*) i objawieniach (*revelaciones divinas*). Już samo zajmowanie się zagadnieniem osobistej modlitwy mogło skutkować oskarżeniami, czego doświadczyli nawet późniejsi święci: Ludwik

z Granady, Juan de Ribera czy Jan z Ávila. To ogólne uprzedzenie intensyfikowało się jeszcze i wyostrzało, gdy dotyczyło duchowych kobiet⁴⁷². Do tego dochodził nadto czynnik polityczny. Obawiano się bowiem wpływu popularnych wizjonerek na opinię publiczną (María de Meneses, Catalina de Cordona, Lucrecia de León, Maria z Agredy).

Pomimo tego, że postulaty większości *espirituales*, jak można było się już dotąd w dużej mierze przekonać, stanowiły głęboko zakorzeniony w Tradycji i w pełni przez to uprawniony wyraz wiary i środek kościelnej reformy, z uwagi na niesprzyjający kontekst historyczny, nie od razu zostały one za takie uznane przez większość teologów akademickich. Mająca miejsce po 1520 roku identyfikacja herezji *alumbrados* z ruchem protestanckim ułatwiła co prawda pracę inkwizycji, z drugiej jednak strony przyczyniła się do stłumienia autentycznej ekspresji mistycznej⁴⁷³. Efekt ten – na co kilkakrotnie już wskazywano – pogłębił się jeszcze po roku 1549, w którym Valdés ogłosił swój *Índeks*, odbyły się procesy przeciwko Cazalli i ognisku protestanckiemu z Valladolid oraz Carranzie.

Teolodzy pozostawali nieufni wobec duchowości, która nie była oparta na mocnych zasadach dogmatycznych, wywiedzionych z Objawienia. Obawiali się, że pod pozorem przyłgnięcia do modlitwy może się ukrywać idea protestancka. Niepokoiły ich pewne określenia, stanowiące zwykły sposób wyrażania się mistyków: „zдание się bez granic” (*abandono sin límites*), „porzucenie” (*dejamiento*), „absolutne zawierzenie Bogu” (*entrega absoluta a Dios*), zwłaszcza gdy służyły jako usprawiedliwienie dla moralnego nieuporządkowania, porzucenia praktyki cnót bądź prób uniknięcia kontroli ze strony kościelnego autorytetu⁴⁷⁴.

Współcześni autorzy często ukazują spór między *letrados* a *espirituales* w sposób sprawiający wrażenie pewnej stronnictwa. Ich sympatia zwykle lokuje się po stronie *espirituales*, niezależnie nawet od ich ortodoksji. Idealizm tej grupy bywa ukazywany w romantycznym świetle, zwłaszcza w zestawieniu z „bezdusznymi” działaniami inkwizycji, postrzeganej jako narzędzie systemowej opresji. Niemniej jednak sytuacja była na ogół nieco bardziej złożona. Abstrahując nawet od kontekstu politycznego, który bezsprzecznie odgrywał tu zazwyczaj istotną rolę, spór między *letrados* a *espi-*

472 Por. T. Egidio López, *Ambiente histórico*, dz. cyt., s. 122.

473 Por. G. Caravale, *Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in Sixteenth Century: Current Issues and Future Research*, dz. cyt., s. 64-65.

474 Por. R.M. Alabrús Iglesias, *El Discurso Eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, dz. cyt., s. 102; J.M. Castro Calvo, *Teresa de Ávila o el realismo militante*, [w:] *Santa Teresa en el IV centenario de la reforma carmelitana. Ciclo de conferencias pronunciado en la Universidad (marzo de 1963)*, Universidad de Barcelona, 1963, s. 45.

rituales nie daje się łatwo rozstrzygnąć. Obie strony dysponowały mocnymi argumentami, a przyznanie wyłącznej racji jednej z nich musiałoby w krótkim czasie okazać się szkodliwe dla obu.

Choć wolność jest wielką wartością, prowadzi do własnej destrukcji, gdy nie jest rozumnie ukierunkowana. Podobnie na pochwałę z całą pewnością zasługują zapał i gorliwość, jednak i one mogą się szybko zużyć w bezowocnych zajęciach, gdy nie miarkuje ich rozsądek. Nawet jeśli nie sposób przecenić ożywczego dynamizmu charyzmatów, ich woń prędko się ulatnia, jeśli nie zostaną zamknięte w odpowiednim flakonie. Z drugiej strony, choć rozum jest absolutnie niezbędny do ukierunkowania wolnego działania, ma również tendencję do sprawowania przesadnej kontroli, która potrafi wygasić jakąkolwiek jego chęć. Podobnie struktury, które, gdy są zbyt rozbudowane, udaremniają energię, jaką niesie ze sobą charyzmat, angażując ją w jałowe napędzanie samych siebie.

Za najbardziej wpływowego przedstawiciela nurtu antymistycznego w ówczesnej Hiszpanii można z pewnością uznać dominikanina Melchora Cano (†1560), ucznia Francisca de Vitorii (†1546). Był on jednym z teologów Soboru Trydenckiego, doradcą Filipa II oraz inkwizycji. Po własnej, nieudanej próbie zaangażowania się w życie duchowe, przeobraził się w jego zdecydowanego i bezkompromisowego oponenta. Poglądy Cano na temat modlitwy przybliża jego *Cenzura* z 1559 roku, dotycząca pism arcybiskupa Carranzy.

Powszechnie akceptowane w kręgach *espirituales* twierdzenie, jakoby modlitwa stanowiła środek nabywania miłości Boga, uważał za nieprawdziwe, a w odniesieniu do cnót nawet za absurdalne⁴⁷⁵. Jeśli prawdą jest, że przez modlitwę najlepiej zyskuje się wiedzę, umiarkowanie i roztropność: „zamknijmy książki, a także niech się zamkną aule, przepadną uniwersytety, umrą studia, a my wszyscy oddajmy się modlitwie”⁴⁷⁶.

475 „No es cierto argumento de el amor de dios el mucho orar”, „otro auctor de este mesmo jaez, dixo, que se augmentan mas las birtudes con el exercicio de la oracion, que por sus propios actos; lo qual es una grandissima burla”. Por. F. Caballero, *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, Madrid 1871, s. 598.

476 „E si esto es verdad (...) cerremos los libros, E aun cierrense los generales, perezcan las uniwersidades, mueran los estudios, E demonos todos a la oracion”. Tamże, s. 599; Oczywiście pewną rolę w tym sporze – podobnie jak w każdym innym – odegrał element ludzki. Teologów rzeczywiście mogła drażnić myśl, że ktoś bez wkładania w to tak wielkiego wysiłku, mógłby otrzymać istotę tego, co oni zdobywali wielkim nakładem kosztów i własnej pracy (por. Mt 20,1-16). Poza tym wiedza, gdy zostanie zmonopolizowana, daje też władzę i poczucie kontroli. Por. E. Llamas Martínez, *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una recisión del «alumbradismo» español del siglo XVI*, dz. cyt., s. 127.

Argumentował, że wielu *alumbrados* modliło się długo, nawet kosztem zaniedbywania obowiązków stanu, a jednak mieli braki w miłości Boga i innych cnotach. Jeśli już dopuszczał poprawne rozumienie niektórych z podobnych tez, uważał, że w obliczu zagrożenia protestanckiego należy raczej podkreślać konieczność spełniania uczynków i nabywania cnót przez właściwe im akty. Ludwikowi z Granady zarzucał błąd polegający na niedostosowaniu głoszonej nauki do stanów życia: „Obiecał drogę doskonałości ogólną i powszechną dla wszystkich stanów, bez ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa” przeciwko Ewangelii, Tradycji apostoelskiej i doktrynie Kościoła⁴⁷⁷. Ponadto „pretendował do tego, żeby wszystkich uczynić kontemplatywnymi i doskonałymi, ucząc lud w języku kastylijskim tego, co tylko dla nielicznych spośród nich jest odpowiednie (...) I dla pożytku nielicznych dał na piśmie doktrynę, przez którą wielu zostanie narażonych na niebezpieczeństwo, gdyż nie mają sił ani zdolności do tego”⁴⁷⁸. W propagowaniu życia modlitwy widział zagrożenie dla ładu społecznego i samego państwa.

Podobnie jednoznaczna była ocena Cano dotycząca szerokiego udostępniania Pisma Świętego w rodzimych językach: „Drzewo tej wiedzy, im bardziej wydaje się piękne dla oczu i słodkie dla podniebienia, im bardziej obiecuje wąż, że otworzą się oczy ludu przy tym pokarmie, wreszcie im bardziej kobiety z nienasyconym pożądaniem domagają się jedzenia tego owocu, tym bardziej konieczne jest, by go zakazać i umieścić [na jego straży] ognisty sztylet, tak by lud do niego nie dotarł”⁴⁷⁹.

Poza Melchozem Cano do grupy dążącej do ograniczenia modlitwy myślanej – niekiedy uważając ją nawet za stojącą w opozycji do orzeczeń Soboru Trydenckiego – zaliczali się również: autor słynnego *Indeksu*, wielki inkwizytor hiszpański w latach 1547–1566, Fernando de Valdés y Salas (†1568),

⁴⁷⁷ „En aber prometido camino de perfection comun E general á todos los estados, sin voc-tos de castidad, Pobreza, E obediencia”. F. Caballero, *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, dz. cyt., s. 597.

⁴⁷⁸ „Pretendió hazer contemplatiuos E perfectos a todos, E enseñar al pueblo en castellano, lo que a pocos del conuiene (...) por el prouecho de algunos pocos dar por escripto doctrina en que muchos peligraran por no tener fuerças ni capacidad para ello, siempre se tuuo por indiscrecion” Tamże. Może dlatego Teresa od Jezusa, zwracając się do karmelitanek, podkreśla, że choć wszystkie zajmują się modlitwą, nie oznacza to koniecznie, że „wszystkie mają być kontemplatywnymi. To jest niemożliwe” (CamE 27, 2) [„no porque en esta casa haya costumbre y ejercicio de oración, es por fuerza que han de ser todas contemplativas. Es imposible”].

⁴⁷⁹ „El arbol de esta sciencia por mas que parezca hermoso a los ojos y suaue al gusto, por mas que prometa la serpiente que se abirán los ojos al pueblo con este manjar y por mas que las mugeres reclamen con insaciable apetito de comer esta fruta, es necessario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue á el”. Tamże, s. 542.

Domingo de Soto, Mancio de Corpus Christi oraz cały szereg mniej znanych teologów⁴⁸⁰.

Modlitwa myślna była bez wątpienia emblematyczna dla szybko upowszechniającego się ruchu popularyzacji życia duchowego. Z tego powodu – jak mogliśmy się chwilę wcześniej przekonać – stała się przedmiotem szczególnej krytyki ze strony przeciwników *espirituales*. Teresa od Jezusa w *Drodze doskonałości* zebrała całą listę argumentów, które wysuwano przeciwko praktyce stanowiącej istotny element rekolekcji:

„Występują niebezpieczeństwa” (*hay peligros*), „Iksińska zagubiła się, idąc tędy” (*fulana por aquí se perdió*), „inny się oszukał” (*el otro se engañó*), „znów inny, który modlił się wiele, upadł” (*el otro, que rezaba mucho, cayó*), „wyrządzenie szkodę cnocie” (*hacen daño a la virtud*), „[to] nie jest to dla kobiet, bo może wywołać u nich iluzje” (*no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones*), „lepiej będzie, jak zajmą się przedzeniem” (*mejor será que hilen*), „nie mają potrzeby takich subtelności” (*no han menester esas delicadezas*), „wystarczy Ojciec nasz i Zdrowaś Maryjo” (*basta el Paternóster y Avemaría*) (CamV 21,2).

Zasadniczo argumenty te można sprowadzić do trzech głównych kwestii: po pierwsze, wskazania zagrożeń, zwłaszcza ryzyka zwiedzenia, zarówno naturalnego, jak i demonicznego⁴⁸¹; po drugie, podkreślenia możliwości wywołania zgorszenia, szczególnie gdy stanowi naruszenie społecznych konwencji; po trzecie, przedstawienia jej jako zbędnej straty czasu, odciągającej od pracy i innych obowiązków.

Uzasadniona krytyka późnoscholastycznej skłonności teologów do marnowania energii na bezużyteczne spory i zaspokajania próżnej ciekawości, u niektórych *espirituales* przerodziła się z czasem w pogardę – zarówno dla samej wiedzy teologicznej, jak i dla uosabiających ją *letrados*⁴⁸². Jeśli w ogóle

480 Por. U. Dobhan, *Teresa de Jesús y la Emancipación de la Mujer*, dz. cyt., s. 123.

481 Składową klimatu duchowego epoki jest bojaźliwe i emocjonalnie zaangażowane postrzeganie działania demona. Wyrazem i jednocześnie katalizatorem tej mentalności jest rozpowszechnienie w całej Europie dzieła Jeana Bodina *De la démonomanie des sorciers* (1580). Por. R.M. Alabrús Iglesias, *El Discurso Eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, dz. cyt., s. 106-107.

482 Coś z atmosfery panującej na uniwersytetach, zdominowanych przez metodę scholastyczną, oddaje Juan Luis Vives, wspominając swoje studia w Walencji: „Nawet najmłodszy studenci (*tyrones*) są przyzwyczajeni do tego, żeby nigdy nie milczeć; zawsze żywo przekonują do pierwszej z brzegu rzeczy, która tylko przyjdzie im do głowy, by w przeciwnym razie nie wydało się, że poddają dysputę. Ani jedna, ani nawet dwie dysputy nie są [dla nich] wystarczające (...) Przez cały czas się spierają” J.L. Vives, F. Watson, *Tudor school-boy life. The Dialogues of Juan Luis Vives*, tłum. F. Watson, J.M. Dent & Company, London 1908, s. X.

uznawali ich przydatność, to jedynie – jak mówi św. Piotr z Alcántary – w zakresie udzielania porad prawnych lub rozwiązywania zawilości sumienia⁴⁸³. Niektórzy *espirituales* zdawali się w ogóle nie dostrzegać wartości dyskursu teologicznego, czy to dla przeciwdziałania zagrożeniom, takim jak popadanie w całkowicie zsubiektywizowaną, fałszywą religijność bądź fideizm, czy też w sytuacjach, w których konieczna była korekta bezużytecznych, a nawet obiektywnie grzesznych, zawsze wszak nierozumnych działań – gdy prawdziwa służba Boża powinna cechować się rozumnością (por. Rz 12,1).

W dłuższej perspektywie zredukowanie życia duchowego do wymiaru afektywno-emocjonalnego godzi w jedność Kościoła, która co do istoty opiera się na jedności wiary. Nie ogranicza się ona – jak uczy św. Paweł – do bycia „jednego ducha”, ale wymaga również „jednej myśli” (por. 1 Kor 1,10). W sytuacji, gdy z osobistego, subiektywnego doświadczenia próbuje się uczynić normę wiary, tego rodzaju jedność staje się wysoce problematyczna. Poza wspólnym depozytem, jedność Kościelna funduje się również na sakramentach, których skrajny intymizm ma niewielką potrzebę, będąc błędnie przekonanym, że wszystko, co konieczne, odnajdzie w sobie samym. Nietrudno też zauważyć, że krytyka zapoczątkowana przez niektórych *espirituales* przybrała skrajną formę w tezach protestanckich, gdy Luter uznał rozum za prostytutkę, a funkcję zewnętrznego autorytetu przeniósł na indywidualne natchnienie⁴⁸⁴.

Doświadczenie duchowe, tak jak tu o nim mówimy, nie stanowi w ścisłym sensie źródła teologii. Jednak w takiej mierze, w jakiej jest autentyczne, wchodzi ono w swoisty *rezonans* z prawdą objaśnianą przez teologię – na ile oczywiście teologia ta sama pozostaje na usługach prawdy – przyświadcza jej, ułatwia jej rozumienie, przyjmowanie i dalsze zgłębianie. Ewangeliczną ilustracją tej zależności może być scena rozmowy zmartwychwstałego Pana z uczniami idącymi do Emaus (por. Łk 24,13-35). Pan przyłącza się do nich w drodze, podczas której żywo „rozmawiają i rozprawiają ze sobą”. Ich opis faktów związanych z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem poszerza o świadectwo Pisma Świętego. Podobnie jak miało to miejsce w tradycji prorockiej, swoim słowem Bóg oświecla fakty, ukazując ich nadprzyrodzony sens. Od strony uczniów zaś doświadczeniu słuchania prawdy towarzyszy „pałanie serca” (Łk 24,32; por. też J 6,45n). Ma ono zatem jakiś rodzaj angażującego i intuicyjnego – można powiedzieć miłosnego, „doświadczalnego” (DV 8) –

483 Por. *List z 14 kwietnia 1565 r.*, [w:] P. Alcántara, *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, BAC, Madrid 1996, s. 379.

484 Por. J. Olivera Ravasi, *La devotio moderna: ¿Espiritualidad tradicional? Conferencia dictada en la Parroquia Nuestra Señora De La Merced, La Plata (Arg.)*, s. 5-7.

poznania, nawet jeszcze zanim dołączy do niego rozumienie⁴⁸⁵. Przy czym nie bez znaczenia pozostaje tu również fakt, że uczniowie ostatecznie „poznają Go” po „łamaniu chleba”. Wspólnota, wydarzenia, świadectwo Boga, sakramenty i *serce*, ukazują tu swoje wzajemne zależności i ścisłe powiązanie.

Zdaje się, że Teresie od Jezusa udało się uniknąć wielu niebezpieczeństw właśnie dlatego, że nie zabsolutyzowała i nie usamodzielniała swojego doświadczenia. Przejawiało się to w jej nieustannym dążeniu do konfrontowania go z Pismem Świętym, którego bezwarunkowy prymat wielokrotnie podkreślała, do stałego poddawania go ocenie, której kryterium stanowiły czytane przez nią książki i rozmowy z poinformowanymi osobami, wreszcie w praktyce rozumnego posłuszeństwa władzy.

Z perspektywy terezańskiej recepcji *Trzeciego abecadła duchowego* warto będzie poruszyć tu przynajmniej kilka zagadnień. Na początek omówimy poglądy Teresy na rolę *letrados* w życiu duchowym, następnie możliwy wpływ Osuny na ukształtowanie tych poglądów, wreszcie sposób, w jaki Święta odnosiła się do zarzutów podnoszonych przez *letrados* wobec *espirituales* i ich praktyk.

Na wstępie warto poczynić jedną istotną obserwację – Święta nie odczuwała nigdy potrzeby jednoznacznego utożsamienia się z którąkolwiek ze stron sporu między *espirituales* a *letrados*⁴⁸⁶. Stosunek Teresy od Jezusa do *letrados* należy ocenić jako zasadniczo pozytywny, a zarazem oparty na realistycznej i wyważonej ocenie tej grupy⁴⁸⁷. Pomimo tego, że Święta pozostawała pod wielkim wrażeniem św. Piotra z Alcántary, nie uległa jednak jego opinii, gdy odmawiał on jakiegokolwiek wartości radom „*letrados* nie doświadczających ducha” (*letrados sin espíritu*) w dziedzinie praktyki doskonałości, będąc przekonanym, że „nie powinno się [o niej] traktować jak tylko z tymi, którzy nią żyją”⁴⁸⁸.

Opinia św. Piotra z Alcántary o ograniczonej użyteczności kontaktów z *letrados* dla osób duchowych jest charakterystyczna dla wielu najzagorzalszych *espirituales*. Ujawnia ona antagonizm między obiema grupami, o którym była już wcześniej mowa. Na tym tle podejście Teresy od Jezu-

485 W tym samym sensie ojcowie Kościoła wyjaśniali nieraz scenę z J 20,3-8, w której Jan wyprzedza Piotra, gdy biegną razem do pustego grobu Jezusa, kojarząc Jana z intuicyjnym, miłosnym poznaniem czy charyzmatem, a Piotra z poznaniem rozumowym i hierarchicznym rozeznaniem.

486 Por. J.M. Castro Calvo, *Teresa de Ávila o el realismo militante*, dz. cyt., s. 46.

487 Nie podejmujemy tu dyskusji z opiniami, jakoby zapewnienia Teresy o jej szacunku do uczonych nie były szczere, stanowiąc raczej formę manipulacji, mającą na celu osłabienie ich czujności. Do zagadnienia tego wrócimy w ostatnim rozdziale pracy.

488 „En la perfección de la vida, no se ha de tratar sino con los que la viven”. P. Alcántara, *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, dz. cyt., s. 379.

sa, niewątpliwie kojarzonej z grupą *espirituales*, nosi cechy oryginalności. Sam Alcántarańczyk, dowiedziawszy się, że przed ufundowaniem klasztoru św. Józefa Święta radziła się *letrados* w sprawie praktyki ubóstwa, nie omieszkła na początku skierowanego do niej w tej sprawie listu wyrazić swojego wielkiego zdziwienia, pobrzmiwającego tonem dezaprobaty. Być może właśnie ten jego pogląd miała na uwadze Teresa, pisząc w *Księdze życia*:

Moje zdanie zawsze było takie i takim pozostanie, by każdy chrześcijanin postarał się konsultować z kimś, kto ma dobre wykształcenie, jeśli [tylko] może, a o ile rozleglejsze, tym lepiej; a ci którzy idą drogą modlitwy mają [nawet] większą tego potrzebę; a im bardziej są duchowi (*más espirituales*), tym bardziej. I niech się nie oszukuje [taki], mówiąc, że *letrados* bez modlitwy nie są dla kogoś, kto ją ma. Ja (...) zawsze byłam ich przyjaciółką⁴⁸⁹, a choćby niektórzy [z nich] nie mieli doświadczenia, nie mają niechęci do ducha ani go nie lekceważą; ponieważ w Piśmie Świętym, które konsultują, zawsze znajdują prawdę dobrego ducha. Sama uważam, że człowiek modlitwy który konsultuje się z *letrados*, jeśli [sam] nie chce się oszukiwać, nie oszuka go demon iluzjami, ponieważ wierzę, że [demony] bardzo się boją pokornego i cnotliwego wykształcenia, i wiedzą, że zostaną [przy jego pomocy] odkryte i odejdą ze stratą (V 13,17n; por. też V 13,19)⁴⁹⁰.

Na podstawie tego krótkiego fragmentu oraz kilku innych tekstów Teresy można zrekonstruować kluczowe zasady, którymi Święta kierowała się w relacjach z *letrados*. Jej postawa względem nich znajdowała uzasadnienie zarówno w jej najgłębszych przekonaniach, jak i w konkretnych potrzebach, wynikających z życiowych okoliczności.

W komentarzu do piątej sentencji *Trzeciego abecadła duchowego* Osuna porównuje życie duchowe do morskiej podróży. W jego obrazie morze jest symbolem życia doczesnego. Statki – których jest wiele różnych rodzajów – reprezentują różnorodne ćwiczenia duchowe. Celem żeglugi jest port

489 To samo powtarza w V 5,3.

490 „Y aunque para esto parece no son menester letras, mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas, si puede, y mientras más, mejor; y los que van por camino de oración tienen de esto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más. / Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene. Yo he tratado hartos, porque de unos años acá lo he más procurado con la mayor necesidad, y siempre fui amiga de ellos, que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu. Tengo para mí que persona de oración que trate con letrados, si ella no se quiere engañar, no la engañará el demonio con ilusiones, porque creo temen en gran manera las letras humildes y virtuosas, y saben serán descubiertos y saldrán con pérdida”.

zbawienia. Statkiem rekolekcji płynie Jezus, który w nim odpoczywa i śpi. Pomyślny wiatr to podmuch Ducha Świętego, który nadyma żagle, symbol czystych pragnień tych, którzy poddają się Jego natchnieniom. Maszt to miłość Boga, której nie powinno zabraknąć w żadnym duchowym ćwiczeniu. Do niego przywiązane są liny pokoju i zgody z Bogiem i bliźnimi. Busolą jest wiara, a sterem rozeznanie. Wreszcie „sternikiem jest dobra rada, która powinna się kierować mapą nawigacyjną, którą jest Pismo Święte, jeśli nie chce pobłądzić” (Abc-3 5,2)⁴⁹¹.

To ostatnie zdanie Osuny można właściwie uznać za syntezę przekonań Teresy od Jezusa, dotyczących relacji praktyk duchowych z Pismem Świętym oraz z zasięganiem rady. Tym bowiem, czego Święta oczekuje od *letrados*, konsultując się z nimi, nie jest nic innego, jak tylko upewnienie, że to, czego doświadcza, pozostaje w zgodzie z Pismem Świętym. Jeśli teologowie mogli być dla niej gwarancją ortodoksji, to tylko w takiej mierze, w jakiej sami opierali się na prawdzie zawartej w Biblii. Byli oni pośrednikami w kontakcie Teresy z Biblią nie tylko dlatego, że dla niej był on możliwy jedynie w ograniczonym zakresie, ale również dlatego, że posiadali wiedzę o jej właściwej, zgodnej z wiarą Kościoła interpretacji (por. V 10,8)⁴⁹². W formie ilustracji przywołajmy tu fragment *Księgi życia*, w którym Święta wspomina swoją rozmowę z dominikaninem, o. Pedrem Ibáñezem, „tak [wielce] wykształconym” (*tan letrado*), któremu szczegółowo i niczego nie pomijając przedstawiła swoje wizje, sposób modlitwy oraz otrzymane od Pana łaski: „błagałam go, żeby dobrze się temu przyjrzał, i powiedział mi, czy było [w tym] coś przeciwko Pismu Świętemu” (*supliqué lo mirase muy bien, y me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura*, V 33,5).

Święta wyraża przekonanie, że „w Piśmie Świętym, które [*letrados*] konsultują, zawsze znajdują prawdę dobrego ducha” (V 13,18), przez co nie będą mogli ignorować ani pogardzać korespondującym z nią, duchowym doświadczeniem⁴⁹³. Zdaniem Teresy, w praktykowaniu modlitwy – jak i w żegludze statkiem Osuny – istotne jest od samego początku osadzenie się na prawdzie (a zatem korzystanie z mapy nawigacyjnej, na której, zdaniem franciszkanina, sternicy „znajdują opisanych wiele niebezpieczeństw ku swojemu ostrzeżeniu”, co pozwala im uniknąć rozbicia⁴⁹⁴). Wykształcenie (*letras*) – jak twierdzi Święta – daje światło, które „doprowadza do prawd

491 „El piloto es el buen consejo, el cual se debe regir por la carta del marear, que es la santa Escritura, si no quiere errar”.

492 Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, dz. cyt., s. 758.

493 Świadomość tego powiązania między Pismem Świętym a doświadczeniem, o czym już wspominaliśmy, podkreśla również Benedykt XVI (por. VD 48).

494 „Donde hallan muchos peligros escritos para su aviso” (Abc-3 5,2).

Pisma Świętego”. Dopiero dzięki zasięgnięciu rady „czynimy to, co powinniśmy”, a „od nierozumnych form pobożności niech nas Bóg uwolni” (por. V 13,16; por. też V 32,17)⁴⁹⁵. Zatem, w relacji analogicznej do tej, którą ustalił Osuna, użytek z mapy nawigacyjnej może uczynić kapitan, czyli „dobra rada”, której Teresa zasięgała u dobrych – czyli gruntownie zaznajomionych z Pismem Świętym i utrwaloną tradycją jego wykładu – *letrados*.

Jakkolwiek język przeżycia (bezpośredni, emocjonalny, wieloznaczny, zindywidualizowany) różni się od języka teologii (konceptualny, precyzyjny, zinstytucjonalizowany)⁴⁹⁶, oba powinny pozostawać na usługach zgłębiania tej samej prawdy, leżącej poza nimi. Choć nieporozumienia mogą być czasem wynikiem wspomnianych różnic, to jednocześnie nie każdą różnicę da się sprowadzać do kwestii języka, jakby rzeczywistość, o której się mówi, mogła być tylko jedna i zawsze ta sama. Ostatecznie treść mowy zależy przecież od tego, o czym się mówi. Kościół, choć na przestrzeni wieków pomieścił w sobie wiele jednostkowych świadectw, wypowiedzianych różnymi językami, nie pomieścił jednak ich wszystkich. Część z nich wykluczył, gdyż nie były świadectwami tego, co jest przedmiotem wiary Kościoła. Gdyby miało być inaczej, bezzasadne byłyby wezwania do „badania wszystkiego” (1 Tes 5,21-22; por. też Ef 5,10; 1 J 4,1) oraz ostrzeżenia przed możliwym zwiedzeniem (por. 2 Kor 11,3.14; Ga 1,6-9). Jednocześnie, powtórzmy tu jeszcze raz, każde tego rodzaju badanie domaga się zewnętrznej normy, w świetle której się go dokonuje. Szczególnie dobrze uwidacznia się to w tym, że badaniu ma podlegać również sam badający (por. 2 Kor 13,5).

Ponieważ wiara, „raz na zawsze przekazana” (DV 8), dysponuje ustaloną treścią, zawartą w depozycie słowa Bożego, w „Tradycji świętej i Piśmie Świętym obu Testamentów”, tak że są one „jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga” (por. DV 7), również zewnętrzna względem osobistego doświadczenia pozostaje jego – zawarta w Objawieniu – norma (która staje się wewnętrzną, na drodze przyswojenia jej sobie, skoro „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” Rz 10,10). Z tego rozumienia, które jak wyżej wykazano, dzieliła Teresa od Jezusa, wynikała też jej potrzeba poddawania ocenie, uzgadniania i objaśniania własnego doświadczenia w świetle zawar-

495 „Llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios”.

496 Por. E. Llamas Martínez, *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una recisión del «alumbradismo» español del siglo XVI*, dz. cyt., s. 158.

tych w objawionym depozycie prawd, czyli „przeglądania się” w owym wspomnianym wyżej „zwierciadle”⁴⁹⁷.

Jak niebawem zobaczymy, zagadnienie relacji Teresy od Jezusa do własnego doświadczenia jest istotne dla zrozumienia jej recepcji *Trzeciego abecadła duchowego*. Chwilę wcześniej powiedziano już o kryterium, w świetle którego Święta pragnęła weryfikować własne doświadczenia. Obecnie został jeszcze do omówienia jej stosunek do *letrados*, którzy podejmowali się oceny ducha Świętej i informowali ją o treściach wiary.

Alabrús Iglesias chyba nie całkiem trafnie określa mianem „prewencyjnego racjonalizmu” nasilającą się od końca szesnastego wieku tendencję zmierzającą do – jak uważa – podporządkowania świata kobiet, aspirujących do życia mistycznego, ocenie hierarchii, dopatrując się w tym wstępu do oświeceniowego racjonalizmu⁴⁹⁸. Choć trudno nie przyznać, że oświeceniowe ideały nie sprzyjały mistyce, to jednak imperatyw badania doświadczeń duchowych jest dużo wcześniejszy, znajdując swoje podstawy w Biblii (por. 1 J 4,1; 1 Tes 5,21). Jednocześnie intencją tego badania nie ma być „podporządkowanie świata kobiet” mężczyznom, ale raczej odnoszenie świata wierzących – niezależnie od płci – do reguły wiary, której jednakowo winni się podporządkować zarówno oceniani, jak i oceniający⁴⁹⁹. Stąd też postulat ten pozostaje jak najbardziej uprawniony, o ile nastawienie racjonalne nie jest w takim badaniu zastępowane postawą racjonalistyczną, co dla wiary jest zagrożeniem nie mniejszym niż sentymentalizm czy fideizm.

Słusznie jednak zauważa autorka, że na przestrzeni dziejów zbawienia Bóg nieraz posługiwał się wizjami, znakami i prorocत्वami w komunikacji z ludźmi i nie zaniechał tych środków również w Nowym Testamencie, o czym świadczą wymownie zwłaszcza Dzieje Apostolskie i niektóre listy św. Pawła⁵⁰⁰. Jeśli coś zasługuje jednak na krytykę, to raczej lekceważenie czy pogardliwe deprecjonowanie tego rodzaju doświadczeń niż zgłaszanie potrzeby ich badania. Teresa rozumiała, jak można się było chwilę wcześniej przekonać, że pierwszym celem władzy jest „nakłanianie do posłuszeństwa wierze”, a nie samej sobie (por. Rz 16,26). Co więcej Święta była pierwszą,

497 Doskonale ukazuje się to w kryteriach postępowania z wizjami, które zawierają jakieś praktyczne polecenia albo prorocтва, które podaje Teresa w F 8,5 (por. też F 19,1).

498 Por. R.M. Alabrús Iglesias, *El Discurso Eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, dz. cyt., s. 112.

499 Por. tamże, s. 110.

500 Nawet jeśli od czasów starotestamentalnych zmieniło się znaczenie tych doświadczeń, które obecnie nie wnoszą już nowych treści do Objawienia, zamkniętego wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów, to podobnie jak dociekania teologiczne pozostają one na służbie rozumienia depozytu.

która oceniała swoje doświadczenie w świetle obiektywnych kryteriów, dążąc do ich coraz lepszego poznawania. Sama też aktywnie zabiegała o taką ocenę u kompetentnych osób.

„Demon nie oszuka duszy – mówi Teresa od Jezusa – która w żadnej rzeczy nie ufa samej sobie i jest umocniona w wierze”, a z miłości do wiary „zawsze stara się iść w zgodzie z tym, co utrzymuje Kościół, pytając to jednych, to drugich” (V 25,12, por. też CamV 4,14; Prz 15,22.31). Przez długi czas, nie znajdując innej możliwości, Święta *pytała* autorów czytanych książek, aplikując do siebie wskazówki, które w nich znajdowała. Jednak z chwilą, gdy zaczęły się w niej nasilać doświadczenia mistyczne, odczuwała coraz silniejszą potrzebę konsultowania się z uczonymi, zabiegając w większym stopniu o kontakt z nimi (por. V 13,17).

Charakterystyczną cechą relacji Świętej z *letrados* była swoboda kontaktowania się z wieloma z nich, do czego też zagwarantowała prawo swoim siostram⁵⁰¹. Nigdy nie czuła się bardziej zobowiązana wobec doradcy niż wobec prawdy, niezależnie od tego, ile mu zawdzięczała. Egzemplifikacją tej postawy może być odrzucenie zdania o Pedra Ibáñeza, który sprzeciwiał się ufundowaniu klasztoru św. Józefa bez zapewnienia mu stałego dochodu (por. V 35,4).

Choć wykształcenie budziło w Teresie zaufanie (por. V 5,3), była ona świadoma możliwości popełniania błędów przez poszczególnych *letrados*, jak i istnienia rozbieżnych opinii teologicznych⁵⁰². Szczególnie krytykowała teologów niedouczonej – „w połowie wykształconych” (*medio letrados*, V 5,3)⁵⁰³ – których wolałaby raczej widzieć całkiem bez wykształcenia, gdyż tym sposobem nie stwarzaliby błędnego wrażenia, że można im zaufać, ani sami by sobie nie ufali, szukając zamiast tego rady u gruntownie wykształconych. Własne doświadczenie nauczyło Świętą, że nawet ukończenie pełnego kursu teologii nie gwarantuje jeszcze kompetencji *letrado*. Wspomina szkody, jakich kilkakrotnie doznała w kontaktach z teologami, którzy, sami się myląc, również ją wprowadzali nieświadomie w błąd (CamV 5,3). Szczególnie krytycznie odnosiła się do liberalnego podejścia teologów, łągających wymagania moralne, bagatelizujących grzechy i oferujących fałszywe usprawiedliwienie, zamiast wskazywania „wąskiej drogi” autentycznej

501 Ta postawa uchroniła Teresę i jej bliską przyjaciółkę, donę Guiomar przed infiltracją grupy protestanckiej Cazalli: „nie chcą wchodzić do domu o tylu bramach”. Por. J.M. Castro Calvo, *Teresa de Ávila o el realismo militante*, dz. cyt., s. 45.

502 „Nie są to czasy by wierzyć wszystkim, ale takim w których dostrzeżecie, że postępują zgodnie z życiem Chrystusa” (CamV 21,10) [„no son tiempos de creer a todos, sino a los que viereis van conforme a la vida de Cristo”].

503 To samo określenie w kontekście krytyki *letrados* w Abc-3 12,1.

świętości (por. V 5,3). Dobry teolog był dla Teresy teologiem wymagającym i gruntownie wykształconym. „Dobry *letrado* – wyzna Teresa – nigdy mnie nie oszukał” (V 5,3).

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na fakt, że Teresa, będąc w pełni świadomą swoich społeczno-kulturowych uwarunkowań (*cristiana nueva*, kobieta oddająca się praktyce modlitwy myślniej, doświadczająca przeżyć mistycznych), zdawała sobie sprawę z tego, że jest w szczególnym stopniu narażona na podejrzenia i nieufność. Zwłaszcza gdy po przełomie mistycznym, wraz z nasilaniem się kontemplacji wlanej, której towarzyszyły zewnętrzne przejawy, zorientowała się, że nie może już kontrolować własnych doświadczeń. W wyniku stwierdzeń, że podlega wpływowi demona, wygłaszanych przez osoby, którym Teresa poddawała pod ocenę swoje duchowe przeżycia, Święta przez dwa lata doświadczała intensywnego lęku. W tym czasie nawet szczególnie swoje poczucie bezpieczeństwa opierała na relacjach z *letrados*⁵⁰⁴.

Co do zarzutów przeciwko modlitwie myślniej, należy stwierdzić, że Teresa od Jezusa w swoich pismach dokonała ich gruntownej dekonstrukcji. Odwołując się do zdrowego rozsądku, przywołując konkret, a także łącząc błyskotliwą inteligencję z elementami ironii i humoru, Święta skutecznie dystansowała się od abstrakcyjnych i nadmiernie poważnych dyskusji. Z jej wnioskami nie sposób się nie zgodzić, nie narażając się jednocześnie na śmieszność.

Za przykład może posłużyć fragment, w którym Teresa mówi o konieczności, by modlitwie ustnej towarzyszyła zawsze modlitwa myślna. Tę pierwszą charakteryzuje jako świadomość tego, co się robi – rozumienie i dostrzeganie, że rozmawia się z Bogiem – oraz pamięć o tym, kim się jest względem Niego. Przy tak postawionej sprawie absurdalne staje się twierdzenie, że nie należy praktykować modlitwy myślniej, co – jak słusznie zauważa Święta – musiałoby równać się zaleceniu, by podczas odmawiania *Ojcze nasz* rozmyślać o sprawach tego świata albo pozostawać bezmyślnym (por. CamV 22,1; por. też 1 M 1,7).

Co do stałego powracania do konkretności, wyraża się ono również w jej *orbitowaniu* wokół człowieczeństwa Chrystusa, które umieściła w centrum swojego doświadczenia wiary. Jest to jeden z tych punktów, w których Teresa nie zgadza się do końca ze swoim mistrzem Osuną. Gdy autorzy mistyczni mówią o „kontemplacji Bóstwa w chmurze niewiedzy”, ona mówi o przyjacielskiej rozmowie z Jezusem, który stanowi konieczne oparcie dla

504 „Ponieważ czułam tak wielki strach, we wszystkim okazywałam mu [spowiednikowi – przyp. aut.] posłuszeństwo” (V 28, 15) [„Yo como traía tanto miedo, obedecía en todo”]. O narastającym lęku wspomina również w V 23,3.12; V 25,1; V 28,16; V 38,1.

ludzkiej nędzy. Gdy tamci zalecają „pograżanie się w niemyśleniu o niczym” i wznoszenie się, ona mówi o wpatrywaniu się w Najświętsze Ciałowiecieństwo i pokornym utrzymywaniu się w sferze wyznaczonej ludziom przez Boga. Teresa jest związana z rzeczą i trzyma się realistycznej metafizyki. Z determinacją trwa przy ucieleśnionym Panu tak długo, aż On sam nie wyprowadzi jej poza ciało (por. 2 Kor 12,3).

Francisco de Osuna był, podobnie jak Teresa od Jezusa, daleki od skrajności w ocenie relacji między wiedzą teologiczną a duchowym doświadczeniem. Możliwe, że to właśnie franciszkański autor zapoczątkował kształtowanie postawy Świętej również w tej kwestii.

Sposób, w jaki Teresa od Jezusa postrzega zarówno wartość wykształcenia teologicznego, jak i związek między wykształceniem a modlitwą, bardzo wyraźnie harmonizuje z podejściem Osuny. Uwidacznia się to jeszcze bardziej w zestawieniu z przekonaniami znacznej części *espirituales*, deprecjujących wiedzę teologiczną. Często uważali ją oni nie tylko za nieprzydatną, ale wręcz za utrudnienie kontemplacji. Teresa uznaje wykształcenie za „wielki skarb dla tego ćwiczenia” (V 12,4), który je ułatwia, umożliwiając szybsze czynienie postępów, pod warunkiem jednak, że wiedzy tej towarzyszy pokora⁵⁰⁵. Jeśli czasem chwali Święta ignorancję, to w znaczeniu sokratejskim. To nie rozległa wiedza stanowi przeszkodę dla teologii mistycznej, lecz raczej brak pokory i gotowości do uznania ograniczeń ludzkiego poznania.

Nadmierne rozumowanie może być szkodliwe wówczas, gdy próbuje zdominować modlitwę. Skoro wiara przekracza rozum – argumentuje Święta – to, nie będąc w stanie „pojąć wielkości Boga”, rozum powinien uznać swoją nieadekwatność i pokornie poddać się (*rendir*) wierze (por. CD 6,7; por. też V 15,7). Teresa przeciwstawia wierze i mądrości Maryi, ukazanej w scenie zwiastowania – gdy zadowolona się ona krótkim wyjaśnieniem anioła, nie dbając o dalsze „dysputy” – postawę *letrados*, „których nie prowadzi Pan przez ten sposób modlitwy, ani nawet nie mają początków ducha”, i którzy „chcą tak brać wszystkie rzeczy na rozum (*por razón*) i tak odmierzać je swoimi własnymi pojmowaniami (*por sus entendimientos*), że nie inaczej się wydaje, jak gdyby mieli przy pomocy swojego wykształcenia zrozumieć wszystkie wspaniałości Boga” (por. CD 6,7).

Podobnie Osuna. Uważa on, że chociaż dla odnalezienia „wyższej teologii” nie jest konieczna rozległa wiedza osiągnięta na drodze wymagających wysiłku badań, niemniej nic nie stoi na przeszkodzie, żeby tą wlaną cieszyli się również teologowie. Warunkiem do tego jest jedynie odpowiednie uspo-

505 „Si tienen letras, que es un gran tesoro para este ejercicio, a mi parecer, si son con humildad”.

sobienie się na jej przyjęcie. „Skoro dowiedziawszy się dzięki wierze – argumentuje Osuna – że Bóg jest w całości godny pożądania, w całości godny miłości i cały [jest] miłością – o ile nasze upodobanie byłoby oczyszczone i usposobione i wyćwiczone – nie wiem, co miałyby przeszkodzić w przekształceniu się i rozpaleniu i wzniesieniu takiemu, który rozumie, że wszystko jest jedynie częścią lub fragmentem, albo, jeszcze lepiej mówiąc, źródłem [dla zaczerpnięcia] miłości” (Abc-3 6,2, s. 201).

Choć zdaniem Osuny, który idzie w tym za Gersonem, teologia spekulatywna ma mniejszą wartość niż teologia mistyczna, nie można uważać, że jest ona całkiem pozbawiona wartości. Stąd powie, że jedna i druga są jak dwie prawe ręce zrobione ze złota. Jednak ta druga, teologia mistyczna, nie tylko zrobiona jest ze złota, ale jeszcze dodatkowo inkrustowana szlachetnymi kamieniami. Z tego powodu tę drugą należałoby cenić wyżej niż tę pierwszą (por. Abc-3 6,2, s. 201). Sam bowiem intelekt – argumentuje dalej Osuna – prowadzi wyłącznie do kontemplacji Boga jako najwyższej prawdy. Wola natomiast kocha Go jako najwyższe dobro. Zdarza się jednak, że rozum, nawet „oświecony studiowaniem”, może pozostać „bystry i zimny”, jak ma to miejsce w przypadku heretyków i demona (Abc-3 6,2, s. 201). Stąd, gdyby miało zabraknąć którejś z tych dwóch, lepiej byłoby zostać z teologią mistyczną niż ze spekulatywną.

Istotne jest jednak to, i należy to podkreślić, że między jedną a drugą teologią Osuna nie dostrzega żadnej sprzeczności, gdyż ta pierwsza jest źródłem zasad dla tej drugiej i jej podstawą, po której ta druga wspina się, by wreszcie, „po drabinie miłości”, wnieść się do Boga (Abc-3 6,2, s. 200). Przytoczmy cały ten fragment, w którym Osuna mówi o przydatności wiedzy dla kontemplacji, do którego nawiązuje najpewniej Teresa od Jezusa, wygłaszając przywołane nieco wyżej opinie:

Możesz wziąć przykład z jakiegoś naczynia, które zawiera wodę lub inny płyn, który, gdy postawi się je na ogniu, zaczyna się nagrzewać w naczyniu, w którym się znajduje; jednakże, kiedy zaczyna wrzeć i bulgotać, wydaje się w pewnym sensie nie mieścić już w sobie, ale przekracza ów płyn sam siebie, choć wcześniej był spokojny, staje się gwałtowny i zostaje uniesiony ponad siebie za sprawą ciepła.

Podobnie dusza, która nie jest jeszcze rozpalona miłosnym ciepłem teologii mistycznej, dopóki pozostaje jedynie w poznaniu teologii spekulatywnej, wydaje się być ospała i jakby mieściła się w sobie samej wewnątrz siebie; jednak gdy pocznie ducha miłości w zapale serca, w pewien sposób wychodzi z siebie samej, wyskakując z siebie lub

wzlatując ponad siebie; i w ten sposób można powiedzieć, że to, co w samym rozumie (*entendimiento*) i intelekcie (*inteligencia*) było wiedzą (*ciencia*) i teologią spekulatywną, nazywa się mądrością, która jest smakowitą wiedzą (*sabrosa ciencia*) i teologią mistyczną: jest wiedzą, przez poznanie prawdy; mądrością przez to, że przyłączyła się miłość dobra; tak że wielokrotnie ta druga dodaje się i zawsze się funduje na jakiejś części tej pierwszej, przynajmniej na wierze, która jest szczególną nauczycielką (*doctora*) prawdziwej teologii spekulatywnej (Abc-3 6,2, s. 202)⁵⁰⁶.

Podsumowując zatem, w tym, co odnosi się do naszych autorów, zarówno Osuna, jak i Teresa od Jezusa dalecy byli od uprzedzeń względem teologii spekulatywnej. Osuna, sam gruntownie wykształcony, doceniał działania rozumu, kierując go ku miłości i wskazując, że dopiero tam, gdzie on już nie rozumie, otwiera się szersze pole dla afektu wysublimowanego przez miłość⁵⁰⁷. Podobnie Teresa nie uważała, żeby dobrzy i pokorni teolodzy nie mogli podążać drogą rekolekcji, a oba rodzaje poznania miały się z konieczności wykluczać. Francisco de Osuna i Teresa od Jezusa bardzo podobnie oceniają zarzuty stawiane praktykom rekolekcji, zgodnie uważając je za przesadne. Osuna porówna je do strachów na wróble:

Czytałem o wielu zagrożeniach na morzu, które mogą się sprzeciwić statkowi naszego ćwiczenia, zwłaszcza ćwiczeniu tego trzeciego *Abe-cadla*. W jednej książce przeczytałem o dwunastu, i w innej o kolejnych dwunastu; a po tym jak przyjrzałem się uważnie ich groźbom i mnogości oszustw, którym zwykły ulegać osoby duchowe, bardziej zdają mi się przypominać strachy na wróble niż przestrogi zalecające przezorność.

506 „Puedes tomar ejemplo en alguna vasija que contiene agua u otro licor, el cual poniendo fuego se calienta en el vaso do está; empero, cuando hierve y bulle, parece en alguna manera no caber en sí, mas exceder a sí mismo el licor que antes estaba seguro y ser llevado sobre sí por la virtud del calor. Así el ánima que aún no está encendida con el calor amoroso de la mística teología, entretanto que en sólo el conocimiento de la especulativa está, parece estar echada y que se contiene en sí misma dentro en sí; mas cuando concibe el espíritu del amor en fervor del corazón, en alguna manera sale de sí misma saltando de sí o volando sobre sí; y de esta manera se puede decir que lo que en sólo el entendimiento y la inteligencia fue ciencia y teología especulativa, se dice sabiduría, que es sabrosa ciencia y mística teología: es ciencia, por el conocimiento de la verdad; sabiduría, por haberse llegado el amor de la bondad; de manera que muchas veces añade la segunda y siempre se funda sobre alguna de la primera, al menos sobre la fe, que es la especial doctora de la verdadera teología especulativa”.

507 Por. S. López Santidrián, *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, dz. cyt., s. 13-14.

Porównując praktykę rekolekcji do podążania drogą – porównanie tak częste u Teresy – zauważy słusznie, że przed niebezpieczeństwami tej podróży ostrzegają osoby, które nigdy nią nie szły, nie dostrzegając zarazem, że nie ma żadnej drogi, na której nie pojawiałoby się jakieś niebezpieczeństwo:

Ta droga jest bezpieczna i mniej ma [rzeczy], o które można się potknąć niż inne. Ci zaś, którzy straszą tych, którzy chcą nią iść, zdają się robić to po to, żeby usprawiedliwić własną opieszałość, jakby sugerując, że rezygnują z niej bardziej z powodu obaw niż z braku woli. A jeśli tacy zechcą mi uwierzyć, nie powinni wierzyć samym sobie, ani uciekać z bitwy, zanim otrzymają w niej cios (...) Nie wierz, bracie, tym, którzy twierdzą, że na tej drodze jest wielu zbójców, gdyż jeśli niektórzy zostali na niej napadnięci, stało się tak dlatego, że szli nią, nie będąc uzbrojonymi w cnoty (...) Z powodu jednego człowieka, którego zabijają na drodze, zwykli wszyscy bać się nią iść; Jednakże z tego powodu nie należy zaprzestawać podążać tą drogą, raczej powinni odtąd zachowywać większą ostrożność ci, którzy by nią szli. Mnie się wydaje, konkludując, że każda droga wiąże się z pewnym trudem, a także z pewnym niebezpieczeństwem (Abc-3 5,2)⁵⁰⁸.

Bardzo podobnie Teresa:

Dlatego za nic miejcie sobie te strachy, które by w was wywoływali, ani na te niebezpieczeństwa, które by wam malowali. Paradną byłoby rzeczą, gdybym chciała zdobyć wielki skarb, idąc drogą, na której jest tak wielu złodziei, bez niebezpieczeństw! Jakże pięknie chodzi świat wokół tego, żeby pozwolono go wam zdobyć w spokoju – gdy tymczasem nawet dla marnego *marawedi* ludzie wystawiają się na bezsenność przez wiele nocy – i niepokoją [tym] wasze ciała i dusze [doskonały przykład inteligentnej ironii Świętej – przyp. aut.]. A kiedy wyruszacie, by go zdobyć – albo ukraść, jak mówi Pan, skoro zdoby-

⁵⁰⁸ „Yo he leído muchos peligros marinos que pueden ser contrarios a la nao de nuestro ejercicio, mayormente a este ejercicio de este Alfabeto tercero. En un libro lei doce y en otro otros doce; y después de haber mirado sus amenazas y el multiplicar engaños que las personas espirituales suelen caer, más me parecen espantajos causadores de temor que avisos causadores de cautela (...) esta vía es segura y tiene menos en que tropicar que otras; y los que atemorizan a los que por ella quieren ir, en espantar a los otros piensan excusar a sí mismos de negligentes, cuasi diciendo que ellos más lo dejan por temor que por falta de voluntad; y si éstos me creen no deben creer a sí mismos, ni huir de la batalla antes que reciban en ella golpe (...) No creas, hermano, a los que dicen haber en este camino muchos salteadores, porque si algunos en él son salteados, fue por no ir ellos apercebidos de las virtudes (...) Por uno que matan en un camino suelen todos temer de ir por él; empero, no por eso se ha de dejar de andar el camino, salvo que han de ir más recatados de ahí adelante los que fueren por él. A mí, en conclusión, me parece que cada camino tiene algún trabajo, y también algún peligro”.

wają go gwałtowni – idąc drogą królewską, i drogą bezpieczną, którą przeszedł nasz Król i którą szli wszyscy Jego wybrani i święci, mówią wam, że jest tyle niebezpieczeństw i wzbudzają w was tyle strachów, ci którzy idą, jak sądzą, zdobyć to dobro bez drogi. Jakież to niebezpieczeństwa muszą im zagrażać? (CamV 21,5)⁵⁰⁹.

Tematy tu zasygnalizowane, jak sytuacja kobiet w szesnastowiecznej Hiszpanii, warunki życia *conversos*, szlachectwo, honor i pozostałe, mogły zostać omówione jedynie w zarysie, ale też nie wydaje się, żeby dalsze ich rozwijanie było obecnie konieczne. Bibliografia poświęcona tym zagadnieniom jest obszerna i bardzo zróżnicowana. Dla naszego celu zdaje się wystarczające samo przywołanie tych różnych okoliczności i uwzględnienie ich możliwego wpływu na terezańską lekturę *Trzeciego abecadła duchowego*. Warto bowiem mieć na uwadze fakt, że oddziaływanie konkretnej lektury na czytelnika pozostaje w dużej mierze sprawą indywidualną i uzależnione jest od wielu czynników. W przypadku Teresy te czynniki ułożyły się w taki sposób, że lektura traktatu Osuny wzbudziła w niej entuzjazm i zaowocowała obraniem nowego, życiowego ukierunkowania, o czym za chwilę będzie mowa.

1.8. Święta Teresa i Biblia

Zanim zaczniemy szczegółowo mówić o lekturach w życiu Teresy od Jezusa, przedyskutujmy rolę Biblii w kształtowaniu wiary Świętej. Biorąc pod uwagę współczesną wrażliwość, trudno wyobrazić sobie możliwość rozwoju życia duchowego bez stałego kontaktu z tekstem Pisma Świętego w tłumaczeniu na język ojczysty. Z tej perspektywy łatwo ulec pokusie anachronicznych i niezasadnych ocen. Warto jednak mieć na uwadze fakt, że osobisty i bezpośredni kontakt z tekstem biblijnym przez długi czas nie był uważany za obligatoryjny dla każdego wierzącego – było tak zarówno u początków chrześcijaństwa, jak i przez szereg kolejnych wieków. Co więcej, wiara istniała w Kościele, jeszcze zanim spisano Nowy Testament czy uroczyście zdefiniowano biblijny kanon. Przekaz Objawienia dokonywał się bowiem od początku ustnie, za pośrednictwem kościelnego głoszenia i katechezy. Tym

509 „Por eso, ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren ni de los peligros que os pintaren. Donosa cosa es que quiera yo ir por un camino adonde hay tantos ladrones, sin peligros, y a ganar un gran tesoro. Pues bueno anda el mundo para que os le dejen tomar en paz; sino que por un maravedí de interés se pondrán a no dormir muchas noches y a desasosegaros cuerpo y alma. Pues cuando yéndole a ganar -o a robar, como dice el Señor que le ganan los esforzados- y por camino real y por camino seguro, por el que fue nuestro Rey y por el que fueron todos sus escogidos y santos, os dicen hay tantos peligros y os ponen tantos temores, los que van, a su parecer, a ganar este bien sin camino, ¿qué son los peligros que llevarán”.

sposobem uwydatniał się szczególniejszy związek Pisma Świętego z Kościołem, do którego ono należy i który ma klucz do jego autentycznego wykładu, normowanego kościelną Tradycją. Udostępnianie wiernym biblijnych treści w ramach tego pośrednictwa ograniczało ryzyko prywatnych, nieraz błędnych interpretacji (por. 2 P 1,20; 2 P 3,15-16). Ta perspektywa staje się bardziej zrozumiała, gdy uzmysłowi się sobie, że chrześcijaństwo nie jest zasadniczo religią księgi (por. KKK 108), nie narodziło się na skutek czytania i rozmyślania nad natchnionymi tekstami, a sama wiara – na co wskazuje św. Paweł – nie bierze się z czytania, lecz ze słuchania słowa Bożego, głoszonego przez Kościół apostołów, którzy otrzymali w tym celu specjalny mandat od Pana (por. Rz 10,17; Dz 8,25-40; Dz 19,13-16).

Z drugiej strony, by powszechna, indywidualna lektura Biblii stała się w ogóle możliwa, konieczny był szereg wcześniejszych procesów, zachodzących zarówno od strony materialnej (wynalezienie i upowszechnienie kolejno: kodeksu, papieru, technik drukarskich), jak i podmiotowej (postęp ekonomiczny, rozwój systemu powszechnego szkolnictwa, alfabetyzacja, dopuszczenie tłumaczeń na języki narodowe). Musiały się również wykształcić nowe wzorce zachowań kulturowych, w tym czytelniczych.

Nie oznacza to bynajmniej, żeby wiara Teresy od Jezusa, która mogła mieć jedynie ograniczony kontakt z tekstem biblijnym, nie miała związku z Biblią. Wręcz przeciwnie – związek jej doświadczenia ze słowem Bożym nie budzi wątpliwości. Sama Święta z biegiem czasu, po licznych konsultacjach z szeregiem wybitnych teologów, doszła do mocnego przekonania, że wszystko to, czego doświadcza, znajduje swoje ostateczne podstawy i uzasadnienie w Piśmie Świętym⁵¹⁰. Ta jasna świadomość doskonale harmonizuje z prawdą, na którą zwrócił uwagę Benedykt XVI: „każdy święty jest jakby

510 „O tyle wierzę, że objawienie jest prawdziwe, o ile nie idzie przeciwko temu, co jest w Piśmie św. albo przeciwko prawom Kościoła” (V 32,17; por. też 6 M 3,4) [„de tal manera creo ser verdadera la revelación, como no vaya contra lo que está en la Sagrada Escritura o contra las leyes de la Iglesia”]; w *Sprawozdaniach* mówi o sobie w trzeciej osobie: „Nie chciała nic, jak tylko wiedzieć, czy było zgodne z Pismem św. to, co miała” (Rel 4a,7) [„ella no quería sino saber si eran conforme a la Sagrada Escritura todo lo que tenía”]. Podobne przekonanie wyraża w *Fundacjach*, wracając pamięcią do licznych spotkań z doktorem Velázquezem, jej zdaniem bardzo wielkim uczonym (*letrado*) i sługą Bożym, późniejszym biskupem Osmy, a wówczas kanonikiem i wykładowcą Pisma Świętego w Toledo: „Stał się dla mnie przyczyną tak wielkiego pożytku, że od tego czasu [w którym się z nim konsultowałam] zaczęłam postępować bez tylu obaw. (...) ponieważ upewniał mnie rzeczami z Pisma Świętego, co jest tym, co najbardziej na mnie oddziałuje gdy mam pewność, że zna je dobrze, a miałam ją odnośnie niego, w połączeniu z jego dobrym życiem” (30,1) [„hízome tan grandísimo provecho, que desde entonces comencé a andar sin tantos temores. (...) porque me aseguraba con cosas de la Sagrada Escritura, que es lo que más a mí me hace al caso cuando tengo la certidumbre de que lo sabe bien, que la tenía de él, junto con su buena vida”].

promieniem światła wychodzącym ze słowa Bożego” (VD 48), gdyż „ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii” (VD 49). Jeśli prawdą jest, że Teresa od Jezusa nie знаła dokładnie litery Pisma Świętego, w ocenie Kościoła i tak nie przeszkodziło to jej w doskonałym życiu jego duchem⁵¹¹. A choćby nawet pominąć tę nadprzyrodzoną przyczynę głębokiego zakorzenienia Teresy od Jezusa w Biblii, warto pamiętać, że życie Świętej rozciągało się na szereg dekad, w których stosunek do osobistej lektury Pisma Świętego przez wiernych – zwłaszcza w przekładach na języki narodowe – a co za tym idzie, możliwa ekspozycja na biblijny tekst, podlegały fluktuacjom.

Choć pod koniec średniowiecza i na początku renesansu Biblia wciąż pozostawała trudno dostępna, to jednak stymulowane ideą renesansową zainteresowanie badaniem starożytnych źródeł nie pomijało tekstu Pisma Świętego. Zdaniem Sáncheza Caro można nawet mówić o prawdziwym odrodzeniowym „renesansie biblijnym”⁵¹². Wraz z rozpowszechnieniem ruchomej czcionki zaczęły się także pojawiać w druku tłumaczenia fragmentów biblijnych na język kastylijski⁵¹³.

W kręgach hiszpańskich intelektualistów aż do roku 1559 toczyła się ożywiona dyskusja na temat osobistej lektury Biblii, w której dopuszczano zróżnicowane stanowiska – poczynwszy od warunkowych zachęt do jej częstej lektury, aż po bezwzględne zakazy⁵¹⁴. W tym kontekście nie jest pozba-

⁵¹¹ Podobnie bowiem jak zwraca się uwagę na to, że nie może być żadnej sprzeczności między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym, między rozumem i wiarą, tak też na zasadzie analogii trudno byłoby przyjąć, żeby mogła ona zaistnieć między treścią Objawienia zawartą w Piśmie Świętym a autentycznym doświadczeniem świętych. Podobnie bowiem jak w tamtym pierwszym przypadku, tak i w tym mamy do czynienia z dwoma rzeczywistościami, które mają wspólną przyczynę – Boga (co właśnie podaje się jako powód wykluczający nawet samą możliwość zaistnienia sprzeczności).

⁵¹² Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 24-26.

⁵¹³ Dużą popularnością cieszył się na przykład wielokrotnie wznawiany zbiór fragmentów z Nowego Testamentu zatytułowany: *Evangelios y Epístolas para todo el año* (Madryt, 1512) w tłumaczeniu związanego z dworem Królów Katolickich franciszkanina Ambrosia de Montesinos. Ten sam autor w latach 1499-1501 na polecenie królowej Izabeli Katolickiej zromanizował *Vita Christi*, dzieło napisane przez kartuza Ludolfa z Saksonii, wydane później w czterech tomach (Alcalá, 1502), również wielokrotnie wznawianych. Tomy te, tak bliskie św. Teresie od Jezusa, stanowiły medytację nad tekstem Ewangelii, a sam tekst obfitował w bezpośrednie cytaty biblijne, w druku zaznaczane wytłuszczoną czcionką.

⁵¹⁴ Na przykład kard. Carranza w swoich *Komentarzach do Katechizmu* napisze: „Nie przestaną twierdzić, że istnieją pewne osoby, o tak dobrym myśleniu i sędzie tak opanowanym, tak dobre i pobożne, którym, gdy w ten sposób (przy zastosowaniu parafrazy i opatrzone komentarzami) zostanie przetłumaczone, można dać całe Pismo Święte, z pożytkiem takim samym a nawet większym niż dając je wielu innym, którzy znają łacinę i są wszechstronnie wykształceni” [„No quiero dejar de decir que, siendo trasladada de esta

wiony wymowy fakt, że Teresa napisała komentarz do wersetów Pieśni nad pieśniami, co wielu ówczesnych teologów uznawało za wysoce niestosowne⁵¹⁵. Ostatecznie, w dużej mierze na skutek dopatrywania się źródeł kryzysu protestanckiego w indywidualnej lekturze i wyjaśnianiu Pisma Świętego, zatriumfowało najbardziej restrykcyjne stanowisko⁵¹⁶. Jednakże w roku wydania *Indeksu* przez Valdésa Teresa była już dojrzałą, czterdziestoczteroletnią kobietą, ukształtowaną duchowo i wprowadzoną na drogę doświadczeń mistycznych. Pomimo odczuwanej przykrości dokument inkwizytora raczej nie wywarł na nią większego wpływu.

To, co wyżej napisano, w dużej mierze tłumaczy przyczyny, dla których wśród tekstów najczęściej czytanych i zalecanych przez Świętą nie znalazło się Pismo Święte. Jednocześnie warto zdać sobie sprawę z tego, że ostatecznie niemal wszystkie lektury Teresy od Jezusa są – w większym bądź mniejszym stopniu – biblijnymi komentarzami, obficie przetykanymi aluzjami i cytatami z Pisma Świętego. To samo bez wyjątku dotyczy *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny, którego autor, jak pamiętamy, za swoje pierwszorzędne zadanie uważał właśnie „wyjaśnianie Pisma Świętego”. Również same teksty Teresy – pełne biblijnych obrazów, aluzji, parafraz i cytatów (nawet jeśli nie zawsze dokładnych) – stanowią wymowne świadectwo jej znajomości Biblii oraz miłości do niej.

2. Księga życia jako historia lektur Teresy od Jezusa

Marcos Rodríguez charakteryzuje Teresę od Jezusa jako osobę dialogującą, przy czym jego rozumienie dialogu obejmuje szerokie spektrum interakcji z otoczeniem. Zdaniem autora Święta podejmuje dialog z obrazami i symbolami (można by jeszcze dodać z przyrodą, która „służyła jej za książkę”, por. V 9,5), z materią języka i słowami, wreszcie z ludźmi: zarówno z krewnymi

manera (parafrásticamente y con glosas o notas), hay algunas personas de tan buen seso y de juicio tan reposado, tan buenas y devotas, que se les podría dar toda la Escritura, tan bien y mejor que a muchos que saben latín y tienen otras letras”]. B. Carranza de Miranda, *Commentarios sobre el catechismo christiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972, s. 113-115. Wielkim zwolennikiem upowszechniania tekstu biblijnego był również Erazm z Rotterdamu. Po przeciwnej stronie sporu sytuowali się chociażby: Domingo de Soto, Melchior Cano czy Alfonso de Castro.

⁵¹⁵ O. Diego de Yanguas, przyjaciel Báñeza, uważając za niewłaściwe, żeby kobieta komentowała Biblię, polecił Teresie spalić ów rękopis, który zachował się jedynie dzięki temu, że wcześniej ktoś wykonał odpis dzieła. Jako kontrowersyjne nie znalazło się ono również w pierwszym wydaniu dzieł Świętej, przygotowanym przez Ludwika z León. Większą część komentowanych przez Teresę w *Conceptos del amor de Dios* fragmentów *Pieśni nad Pieśniami* poznała ona z karmelitańskiego brewiarza, którym posługiwały się karmelitanki we Wcieleniu.

⁵¹⁶ Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 30-33.

i przyjaciółmi, jak i z obcymi, z *letrados* i *espirituales*. Najistotniejszy pozostaje jednak jej dialog z Bogiem i z samą sobą. Warto przy tym zauważyć, że dialog Teresy z samą sobą bardzo często opiera się na dialogu z książkami, który – idąc za myślą Francisca de Quevedy ze słynnego sonetu *Desde la torre de Juan Abad* – należałoby właściwie traktować jako rozmowę z ich autorami: „Z nielicznymi, acz uczonymi książkami, / żyję, rozmawiając z umarłymi / i słucham moimi oczami tych, co odeszli”, nawet jeśli – ściśle rzecz ujmując – niektórzy autorzy spośród czytanych przez Teresę od Jezusa wciąż jeszcze żyli, gdy zapoznawała się ona z ich dziełami⁵¹⁷.

Ten sam autor zauważa jeszcze, podobnie jak wcześniej Rosa Rossi, że ów dialog z książkami (i osobami) stał się dla Świętej motywem przewodnim, na którym oparła ona treść pierwszych dziewięciu rozdziałów swojej autobiografii⁵¹⁸. Wydaje się wszak, że obserwacja ta jest jeszcze niepełna i domaga się uzupełnienia.

W rzeczywistości bowiem *Księga życia* – na planie najbardziej ogólnym – ma strukturę dychotomiczną. Autobiografia podzielona jest na dwie „księgi”, które pod względem objętości znacznie różnią się od siebie. Pierwsza obejmuje osiem początkowych rozdziałów i mówi o „życiu, którym żyła Teresa” (por. V 23,1). Rozdział dziewiąty (opis nawrócenia) stanowi cezurę między pierwszą a drugą „księgą”. Po nim autorka umieszcza jeszcze dwadzieścia trzy rozdziały – „nową księgę” (*libro nuevo*) mówiącą o „innym, nowym życiu”, którym „Bóg żył we mnie” (*otra vida nueva que vivía Dios en mí*, V 23,1)⁵¹⁹. Przy czym pierwsza z dwóch wspomnianych „ksiąg” jest dla nas szczególnie ważna, ponieważ to właśnie w niej Teresa relacjonuje swoje spotkanie z tekstem *Trzeciego abecadła duchowego*.

Ta *pierwsza księga* odmierzana jest, jak zauważyli przywołani wyżej autorzy, następującymi po sobie lekturami (*Złota legenda*, *Libros de caballerías*, *Listy św. Hieronima*, *Moralia św. Grzegorza*, *Trzecie abecadło duchowe* i wreszcie *Wyznania św. Augustyna*). W „drugiej księdze” najistotniejszy podział wyznacza „księga żywa” (*libro vivo*, V 26,5), która wraz z indeksem Valdésa stanowi cezurę między okresem, w którym lektury były istotnym elementem duchowego krajobrazu Teresy od Jezusa, a takim, w którym straciły w znacznej mierze na znaczeniu, ustępując miejsca wizjom i progre-

⁵¹⁷ „Con pocos, pero doctos libros juntos, / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos”. Por. J. A. Marcos Rodríguez, *Teresa de Jesús y los lenguajes de la experiencia: una mística del diálogo*, [w:] *Santa Teresa en Segovia: V Centenario de Su Nacimiento*, red. S. Ros García, Ayuntamiento de Segovia, Segovia 2016, s. 82-83.

⁵¹⁸ Por. tamże, s. 84.

⁵¹⁹ Łącznie 40 rozdziałów, przy czym przyjmuje się, że pierwsza redakcja dzieła kończyła się na rozdziale 36, a ostatnie cztery rozdziały zostały dopisane później.

sji łask mistycznych. To one dostarczały odtąd treści modlitwie Świętej, wyznaczając kolejne etapy na drodze jej duchowego wzrostu. Równocześnie te dwa przywołane chwilę wcześniej wydarzenia zbiegają się z czasem, w którym pozbawiona książek Teresa, sama zaczęła pisać⁵²⁰.

Zwróćmy również uwagę, że w „pierwszej księdze” Teresa z pewną regularnością stosuje schemat, wedle którego najpierw wprowadza książkę, zazwyczaj przedstawiając okoliczności, w jakich trafiła ona w jej ręce, a następnie omawia skutki wywołane przez tę lekturę. Książka staje się źródłem idei, które prowadzą do określonego ukierunkowania woli bądź decyzji, a te z kolei kształtują działanie Świętej. Tym sposobem pełna recepcja tekstu osiąga kres na płaszczyźnie egzystencjalnej⁵²¹.

Trudno uznać, aby tego rodzaju splecenie znaczącej części fabuły *Księgi życia* z historią osobistych lektur, z wielokrotnym uciekaniem się w tym celu do ustalonego schematu, było przypadkiem, a nie zamierzonym, autorskim wyborem Świętej.

Zaobserwowany fakt skłania do postawienia pytań: z jednej strony o możliwe źródło inspiracji dla takiego układu, z drugiej – o powody, dla których Święta zdecydowała się opowiedzieć część swojej historii w oparciu o własne lektury. To ostatnie pytanie, na najbardziej ogólnym poziomie, dotyczy funkcji, jaką pełnią wszystkie te wyraźne (ale też ukryte), intertekstualne odniesienia w *Księdze życia* Teresy od Jezusa. Zanim jednak podejmiemy próbę udzielenia odpowiedzi na oba te pytania, prześledźmy najpierw historię lektur Świętej w takiej kolejności, w jakiej pojawiają się one w *Księdze życia*, z pominięciem *Trzeciego abecadła duchowego*, które omówione zostanie później osobno.

Celem niniejszego omówienia jest przedstawienie kilku przykładów rzeczywistego i często trwałego wpływu, jaki na Świętą wywarły książki przez nią czytane. Na tym tle teza o obecności i oddziaływaniu *Trzeciego abecadła duchowego* na życie i dzieło Teresy od Jezusa stanie się łatwiejsza do udowodnienia. Jak się bowiem za chwilę okaże, związek Świętej z Osuną i jego dziełem stanowi jedno z ogniw w łańcuchu jej relacji z innymi, wcześniej poznanymi autorami – nawet jeśli posiada pewne wyjątkowe cechy, o których będzie jeszcze mowa. Oczywiście, nie może to być w żadnej mierze studium

520 Pierwsza *Relacja* pochodzi z 1560 r., a pierwsza redakcja *Księgi życia* z 1562 r.

521 To stwierdzenie jest o tyle ciekawe, że ukazuje obiecujący obszar badawczy. Można wszak przypuszczać, że ślady terezańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego* da się napotkać chociażby w relacjach świadków życia Teresy od Jezusa (akta jej procesu pozostają wciąż w dużej mierze materiałem nieprzebadanym). Równocześnie doktryna *Trzeciego abecadła duchowego* może stanowić klucz do lepszego zrozumienia pewnych postaw Świętej, które nie znajdują pełnego wyjaśnienia w jej pismach.

kompletne ani wyczerpujące. Wydaje się, że takowe póki co nie istnieje ani nie będzie mogło zaistnieć, zanim nie przeprowadzi się szeregu szczegółowych analiz porównawczych, na których braki zwracają czasem uwagę różni autorzy⁵²².

Oczywistą trudność dla prowadzenia tego rodzaju badań stwarza fakt, że Teresa czytała wiele. O niektórych swoich lekturach mówi sama, jednak jest mało prawdopodobne, żeby lista książek skompletowana w oparciu o wzmianki, obecne w zachowanych pismach Świętej, była wyczerpująca. W tym *kłębowisku* możliwych wpływów – o ile ona sama wprost o nich nie mówi – trudno nieraz jednoznacznie wskazać źródła wielu idei głoszonych przez Teresę, udowadniając ponad wszelką wątpliwość ich związek z konkretnym autorem czy dziełem. Tym bardziej że, jak zauważył Fidèle de Ros, poza książkami istnieje jeszcze cały odrębny świat tradycji ustnej: jej rozmów z ludźmi duchowymi (*espirituales*) i wykształconymi teologami (*letrados*), do których nie mamy bezpośredniego dostępu⁵²³.

Trzeba jednak pamiętać, że warstwa znaczeniowa nie jest jedyną, na której mogą uwidaczniać się podobne wpływy. W nie mniejszym stopniu może im podlegać również forma wyrazu (podobieństwa terminologiczne, połączenia wyrazowe, symbolika, stylistyka, kompozycja fragmentów i całości dzieł aż po wybór gatunków literackich), co zwykle stanowi znaczne ułatwienie przy czynieniu ustaleń tego rodzaju, zwiększając stopień ich wiarygodności, gdyż tradycja ustna nie pozostawia z oczywistych względów tego rodzaju śladów.

Większa trudność wiąże się raczej z faktem – a nie można go nigdy całkiem wykluczyć – że do podobnych wniosków co ten czy inny autor Teresa doszła niezależnie, na bazie własnego doświadczenia albo też odnosząc się do tych samych źródeł. Ostatecznie bowiem środowisko, w którym porusza się Święta, orbituje wokół Pisma Świętego i Tradycji kościelnej, wraz z ich niezliczonymi toposami, wspólnymi dla wszystkich szkół duchowo-

522 Za cenne, choć też pobieżne wprowadzenie do tematu, można uznać opracowanie: D. de Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2009.

523 Jakkolwiek pisząc to, ów autor nie wziął chyba pod uwagę faktu, że również ten wpływ w znacznej mierze mógł zależeć od źródeł pisanych, może nawet od tych, które czytała sama Święta. Wystarczy w tym kontekście przywołać rozmowę Ribery z Balthazarem Álvarezem, spowiednikiem i przyjacielem Teresy od Jezusa: „I gdy rozmawiano tam o różnych książkach duchowych i o korzyściach z [lektury] każdej z nich, on powiedział: «Ja przeczytałem wszystkie te książki po to, żeby zrozumieć Teresę od Jezusa»” [„Y hablándose allí de diversos libros espirituales y del provecho de cada uno de ellos, dijo él: «Todos estos libros leí yo para entender a Teresa de Jesús»”]. F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, dz. cyt., s. 136.

ści, miejsc i czasów. Teresa słuchająca, czytająca, mówiąca i pisząca staje się ogniwem w łańcuchu przekazu wiary apostołskiej i wynikającego z niej etosu. Ta obserwacja ma ostatecznie kluczowe znaczenie dla interpretacji tak postaw Teresy, jak i napisanych przez nią tekstów, o czym współcześni badacze zdają się często zapominać⁵²⁴.

2.1. Złota legenda (*Flos sanctorum*)

Pierwszą lekturą przywoływaną w *Księdze życia* są żywoty świętych. Teresa ma najpewniej na myśli niezwykle wówczas popularną *Leyenda de los santos que vulgarmente flos sanctorum llaman* (*Flos sanctorum*), czyli opatrzone licznymi dodatkami hiszpańskie tłumaczenie napisanej w trzynastym wieku *Złotej legendy* Jakuba de Voragine (Giacomo da Varazze).

Don Alonso posiadał przypuszczalnie egzemplarz pochodzący z drukarni Juana de Vareli, wydany w Sewilli w roku 1520 (to samo wydanie, które rok później czytał św. Ignacy Loyola)⁵²⁵. Książka była bogato ilustrowana (łącznie 223 ilustracje, średnio niemal jedna na stronę). Na wolumin składały się: opis męki ułożony na bazie czterech Ewangelii, żywoty świętych wraz z informacjami na temat świąt liturgicznych (w łącznej liczbie 180), dodatkowe żywoty świętych spoza kalendarza liturgicznego, 40 cudów Najświętszej Maryi Panny oraz dodatek w postaci pięciu rozdziałów o tematyce maryjnej i hagiograficznej (wśród nich żywot św. Józefa)⁵²⁶.

⁵²⁴ Stąd może należałoby postulować poszerzenie zakresu stosowania *hermeneutyki wiary*, do której – w kontekście interpretacji Pisma Świętego – zachęcał papież Benedykt XVI, również o dziedzinę badań hagiograficznych. Dopiero bowiem w perspektywie wiary, z uwagi na Bosko-ludzki charakter świętości, święci dają się najtrafniej wyjaśniać. Jednocześnie, podobnie jak na polu badań biblijnych, gdzie hermeneutyka ta nie wyklucza stosowania aparatu krytycznego, lecz z pożytkiem się nim posiłkuje – z uwagi na, jak uzasadniał papież, podwójną, Bosko-ludzką naturę Pisma Świętego – podobnie i tutaj za cenne i pomocne należy uznać badania historyczne czy próby rekonstrukcji portretów psychologicznych świętych, jednocześnie unikając pokusy absolutyzowania ich wyników z pominięciem wiary, przez co w rezultacie dochodzi się do redukcyjnych i – już nawet tylko z tego powodu – błędnych odczytań. Stąd, jak się wydaje, byłoby niezwykle cennym również dla teologii duchowości – podobnie jak dla egzegezy biblijnej – wypracowanie szeregu nowych metod interpretacji życia świętych w duchu *hermeneutyki wiary* i w odniesieniu do normatywnych źródeł wiary, by tym sposobem *zwrócić ich* w pewnym sensie Kościołowi, tak by mogli skutecznie służyć w nim dziełu nowej ewangelizacji.

⁵²⁵ Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 39-40.

⁵²⁶ Por. J. Aragüés Aldaz, *Trayectoria editorial de la Leyenda de los santos: primeros apuntes*, [w:] *À tout seigneur tout honneur*, red. M. Güell, M.-F. Déodat-Kessedjian, Presses universitaires du Midi, Toulouse 2009, s. 19.

Można przyjąć, że *Legenda* – zarówno jej teksty, jak i ilustracje – ukształtowała w znacznej mierze wyobraźnię religijną małej Teresy, która zwykła czytywać ją na osobności wraz ze starszym od niej o dwa lata bratem Rodrygiem (V 1,4).

Model świętości ukazany w życiorysach charakteryzuje heroizm i bezkompromisowość. Sama *Legenda* ma natomiast wydźwięk parenetyczny⁵²⁷. Na licznych rycinach ukazuje ona męczenników, czy to oczekujących na egzekucję, czy też z obciętymi już głowami⁵²⁸.

Zdaje się, że to właśnie świat ukazany w *Legendzie* ożywa na nowo i rezonuje w Teresie, gdy kreśli ona sylwetkę Piotra z Alcántary (por. V 27,16-21). Teresa przeciwstawia przykład franciszkańskiego reformatora opiniom, które, powołując się na współczesne realia, próbują obniżyć ideał świętości, rzekomo niemożliwy już do zrealizowania. „Mówią – napisze – że zdrowie ludzi jest [obecnie] słabsze i że nie są to już minione czasy. Ten święty człowiek żył w tych czasach; jego duch był tak samo tłusty [w znaczeniu zdrowy, mocny – przyp. aut.], jak [i te] w tamtych innych czasach i podobnie [jak ci wcześniejsi święci] trzymał on świat pod stopami” (V 27,16). Święta akcentuje nie tyle konkretne formy pokuty, co ánimo (odwagę, zdecydowanie, zapał), które było ich korzeniem (same sposoby są drugorzędne, a „Pan ich naucza, kiedy widzi ánimo”⁵²⁹).

Kiedy Teresa omawia owoce lektury *Flos sanctorum*, podobnie jak wówczas, gdy pisze o Alcántarczyku, to ánimo wysuwa się na pierwszy plan (V 1,4). Ánimo stanowi bez wątpienia wyróżniającą cechę świętych – w szczególności męczenników – których sylwetki przybliża *Legenda*. Stąd efektem obcowania z książką było w Teresie narastanie pragnienia męczeństwa dla osiągnięcia „radowania się w krótkim czasie wielkimi dobrami, które, jak czytałam, znajdują się w Niebie” (V 1,3)⁵³⁰. Ojciec Gracián, bliski współpracownik Świętej w dziele reformy, na marginesie swojego egzemplarza pierwszego wydania jej dzieł (Salamanca 1588) zanotował, że dzieci nie tylko pla-

527 Por. E. Colomer Amat, *El Floss Sanctorum de Loyola y las distintas ediciones de la Leyenda de los Santos. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca*, „Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques” 1999, nr 72, s. 110.

528 Co godne odnotowania, w książce znajduje się również ilustracja przedstawiająca Jezusa modlącego się w ogrodzie Oliwnym. Wiadomo, że motyw ten stanowił częstą ośnowę terezańskiej modlitwy (por. V 9,4). Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 41-44.

529 „El Señor las enseña cuando ve ánimo” (V 27,16).

530 Przykład męczennic szczególnie oddziaływał na Teresę: „Widząc męczeństwa, które dla Boga te święte przechodziły, zdawało mi się, że za bardzo znikomą cenę kupowały to przejście do radowania się Bogiem” (V 1,4) [„Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios”].

nowały, ale nawet podjęły rzeczywistą próbę ucieczki z domu w tym celu, by Maurowie obciąli im głowy. Zostały jednak zawrócone do domu przez wuja, który spotkał je na drodze z Ávila⁵³¹. Podobnie jak wówczas, gdy mowa jest o czynach pokutnych franciszkanina, również tutaj ánimo nie pozostaje jedynie w sferze intencji, ale zamienia się w czyn. Trudno uznać za zwykły zbieg okoliczności fakt, że ten sam rzeczownik (ánimo) łączy ukształtowane w cieniu *Legendy* dzieciństwo Teresy i nakreśloną przez nią sylwetkę Piotra z Alcántary – zwłaszcza, że ánimo Alcántarczyka, podobnie jak ma to miejsce w przypadku Teresy i jej brata Rodryga, zostało ukazane jako dar pochodzący od Boga. Piotrowi z Alcántary „dał je Jego Majestat” i to „jak wielkie”⁵³², podobnie jak „nam [je] dawał Pan w tak młodym wieku”⁵³³. Za zestawieniem tych dwóch opisów przemawia również fakt, że zarówno *Legenda*, jak i napisany przez Teresę żywot Alcántarczyka mają parenetyczny charakter⁵³⁴.

Dla nas owo zestawienie jest istotne z tego względu, że pozwala uświadomić sobie, jak długo potrafiło utrzymywać się w Teresie wrażenie, wywarłe na niej przez przynajmniej niektóre z jej lektur. Poza ánimo Święta wskazuje jeszcze na drugi skutek dziecięcego czytania, którym było „odciśnięcie się” w niej już od najwcześniejszych lat „drogi prawdy” (*imprimido el camino de la verdad*)⁵³⁵, czyli zrozumienia, że zarówno kara, jak i nagroda trwają wiecznie⁵³⁶. Teresa pozostanie wierna lekturom żywotów nawet wówczas, gdy przestanie już czytać książki o modlitwie⁵³⁷. Wielu świętych, do których żywiła szczególne nabożeństwo, poznała właśnie dzięki *Legendzie*⁵³⁸. Żywoty były ponadto czytane wspólnie w klasztorze św. Józefa (por. *List* z 4 czerwca 1578). Opisaną w *Legendzie* historię Mariny Święta przywołuje też w liście do o. Graciána (*List* 149 z 1576 roku, 2).

531 Por. Teresa de Jesús, *Obras completas*, dz. cyt., s. 35.

532 „Le dio Su Majestad a este santo” i „cuán grande” (V 27,16).

533 „Paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio” (V 1,4).

534 „Para despertar a vuestra merced a no estimar en nada cosa de esta vida” (V 27,21).

535 *Imprimido* można również przetłumaczyć na język polski jako wydrukowane. Do tej gry słów powróci Teresa w V 26,5, gdzie, nawiązując do lokucji o treści „Ja Ci dam żywą książkę” (*Yo te daré libro vivo*), powie: „Niech będzie błogosławiona ta książka, która pozostawia wdrukowanym (odciśniętym) to, co ma się wyczytać i zrobić takim sposobem, że nie sposób tego zapomnieć” (*Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!*).

536 „Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre, en lo que leíamos” (V 1,4).

537 „Muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros” (V 26,5); „no los leía [los libros que tratan de oración], sino vidas de Santos” (V 30,17).

538 Listę z imionami tych świętych trzymała w brewiarzu. Podaje ją Ribera w swoim *Vida de la Madre Teresa de Jesús* (Salamanca 1590; por. PAM 6).

2.2. *Libros de caballerías*

Na tchnącym klimatem rajskiego ogrodu sprzed upadku, harmonijnym obrazie życia rodzinnego Teresy w dzieciństwie – domu, który jest szkołą cnoty i w którym wszyscy pomagają sobie wzajemnie w służbie Bożej – pojawiły się z czasem rysy. Dojrzewająca Teresa zaczęła kierować swoje spojrzenie na siebie samą, przypatrując się swoim naturalnym zaletom, jednak bez odnośzenia ich do Boga z wdzięcznością, przeciwnie, to obdarowanie posłużyło jej – jak relacjonuje – do obrażania Go (por. V 1,8). Ostateczna *ruina* nadziei wraz z odkryciem w domowej bibliotece drzewa z zakazanym owocem – *libros de caballerías*.

Zdaje się, że stylizacja początkowych rozdziałów *Księgi życia*, która może nawiązywać do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, często umyka uwadze czytelników. Konflikt lojalności względem matki, przedstawionej wcześniej jako kobieta niemal bez skazy, przewycięża w Teresie potrzeba wypowiedzenia prawdy. Okazuje się, że doña Beatriz ma zły nawyk, który Teresa zaczęła w pewnym momencie dostrzegać, by z czasem, nie bez zachęty ze strony tamtej, zacząć go naśladować. W przeciwieństwie do ojca Teresy, rozmiłowanego w „dobrych książkach”, jej matka czytała namiętne *libros de caballerías*. Wciągnęła w te lektury swoje dzieci, uważając, iż dzięki temu ustrzeże je przed innymi, zgubnymi zajęciami. Na podobieństwo Ewy podaje Teresie ów zakazany owoc, przekonana, że osiąga tym sposobem jakieś dobro. Co więcej, dzieje się to wbrew opartym na ojcowskim autorytecie, wyraźnym życzeniom don Alonsa, któremu ciążyło to tak bardzo, że koniecznym było ukrywanie się przed nim z tą rozrywką (V 2,1). „Mały brak” (*pequeña falta*) w matce, jak określi go Teresa, niczym wyłom w murze strzegącym domowego ogniska⁵³⁹, wystarczył, by „ogród duszy Teresy”, w którym już we wczesnym dzieciństwie Bóg umieścił zarodki cnót, które w okresie nastoletnim powinny za-

⁵³⁹ Możemy dostrzec w tym opisie echo nowotestamentowego obrazu złego ducha: „przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1 P 5,8). Rozwija go św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchowych*: „[Nieprzyjaciół] zachowuje się także jak wódz na wojnie, gdy chce [jakiś gród] zwyciężyć i złupić. Wódz bowiem lub dowódca wojskowy, rozbiwszy obóz i zbadawszy siły i środki [obronne] jakiegoś zamku, atakuje go od strony najsłabszej. Podobnie i nieprzyjaciół natury ludzkiej krąży i bada ze wszystkich stron wszystkie nasze cnoty teologiczne, kardynalne i moralne, a w miejscu, gdzie znajduje naszą największą słabość i brak zaopatrzenia ku zbawieniu wiecznemu, tam właśnie nas atakuje i stara się nas zdobyć” (327, Reguła 14). Myśl o demonie, który dopasowuje pokusy do kuszonego, znalazła też Teresa u Osuny: „Jest tak wiele sposobów kuszenia i tak dostosowanych do usposobienia i stanu ludzi i do czasów i miejsc, gdzie kusi, że zajęłoby bardzo dużo czasu powiedzenie o nich wszystkich” (Abc-3 20,6) [„Son tantas sus maneras de tentar y tan conformes a las complexiones y estados de los hombres y a los tiempos y lugares donde tienta, que sería cosa prolija decirse todo”].

czyć się rozwijać (V 2,2), został spustoszony. W wyniku tych lektur „dobre pragnienia” (*buenos deseos*), tak istotne w terminologii terezańskiej, kojarzące się zapałem i „gorącością” (por. Ap 3,15), zaczynają stygnąć (*enfriar*), pociągając za sobą kolejne braki. Nawyk czytania *libros de caballerías* nasilił się w Teresie do tego stopnia, że poświęcała mu ona wiele godzin tak w ciągu dnia, jak i nocą, dochodząc w pochłonięciu tym zajęciem – w jej odczuciu – do tak wielkiej skrajności, że nic nie było w stanie dać jej satysfakcji aż do czasu zdobycia nowej książki (por. V 2,1).

Czym były owe *libros de caballerías*, do których taką słabość odczuwała Teresa? Mowa tutaj o gatunku literackim, pisanym prozą i określanym mianem ksiąg, względnie powieści rycerskich, który to gatunek święcił triumfy w XVI-wiecznej Hiszpanii. Szczyt jego popularności przypadł na lata panowania Karola V (1517–1556), który sam był jego gorącym wielbicielem⁵⁴⁰. Były to książki dostarczające rozrywki, niezwykle poczytne, których fabuła, czasem oparta na kanwie wydarzeń historycznych i najczęściej wzbogacona licznymi wątkami fantastycznymi, śledziła bohaterskie wyczyny wędrownych rycerzy. Przemierzali oni egzotyczne krainy, byli poddawani licznym próbom, by na końcu móc połączyć się z ukochaną.

Od chwili publikacji składającego się z czterech ksiąg *Amadisa z Walii* (hiszp. *Amadís de Gaula*) autorstwa Rodrígueza de Montalvo (zachował się pojedynczy egzemplarz wydania z Saragossy, z 1508 roku), który okazał się wielkim hitem wydawniczym, wielokrotnie wznawianym, dzieło doczekało się wielu sequeli i naśladownictw różnej jakości w kolejnych dekadach szesnastego wieku (łącznie przeszło 70 tytułów u początków wieku siedemnastego)⁵⁴¹. Z czasem rozwinęły się również gatunki pokrewne.

Amadís wyznaczył nie tylko pewną określoną stylistykę literacką, ale również estetykę wydawniczą, naśladowaną na równi z tą pierwszą. Książki tego gatunku zwykle były obszerne. Wyróżniały się większym formatem, dodającym im „powagi i elegancji” – na równi z gotycką czcionką, której używano do ich drukowania. Tekst prezentowany był w układzie dwukolumnowym, z ozdobnymi inicjałami i ilustracjami, przez co całość przypo-

⁵⁴⁰ M. Pina, M. del Carmen, *Los libros de caballerías castellanos*, [w:] *Amadís de Gaula, 1508: quinientos años de libros de caballerías: [Madrid, 9 de octubre de 2008 a 19 de enero de 2009]*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

⁵⁴¹ Sam Montalvo dodał jeszcze do cyklu księgę piątą, zatytułowaną *Las sergas de Esplandián*. Serię kontynuowali inni autorzy (m.in. Feliciano Silva – *Lisuarte de Grecia* 1514, *Amadís de Grecia* 1530, *Florisel de Niquea* 1532), rozszerzając ją do dwunastu tomów. Inne podobne tytuły to: *Palmerín de Olivia* 1511, *Primaleón* 1512 albo seria *Espejo de príncipes y caballeros* 1555. W podobnym formacie wydawano również tłumaczenia bądź adaptacje tekstów zagranicznych. Por. L. Megías, J. Manuel, *Libros de caballerías castellanos: textos y contextos*, 2010.

minała formalnie średniowieczne kodeksy. Wszystkie te cechy sprawiały, że początkowo książki te były drogie, taniały jednak na rynku wtórnym. Wraz z upływem czasu ich wartość znów się jednak zwiększała, gdyż nabierały waloru kolekcjonerskiego⁵⁴². To właśnie powieść rycerska stała się przedmiotem głośnej krytyki Cervantesa w *Don Kichocie z La Manchy* (I, 6).

Grono autorów książek rycerskich było bardzo niejednorodne. Znajdowały się w nim osoby różniące się pochodzeniem, statusem społecznym i zajęciami. Pisali je rządzący, kronikarze, hidalgowie, zakonnicy, lekarze, kobiety i żołnierze. Niektóre tomy pozostawały też anonimowe. Wiemy, że książki tego rodzaju krążyły nie tylko w formie drukowanej, ale również w manuskryptach, zwłaszcza w drugiej połowie szesnastego wieku, co miało związek z kryzysem ekonomicznym, który dotknął rynku wydawniczego⁵⁴³. Możliwe, że wśród *libros de caballerías* czytanych przez Teresę znajdowały się tego rodzaju, krążące po Ávila rękopisy, które wypożyczano sobie wzajemnie. To one mogły zainspirować Teresę do tego, by we współpracy z bratem Rodrygiem napisać własną powieść rycerską. Ojciec Gracián, na marginesie swojego egzemplarza pierwszej biografii Teresy, tam, gdzie mowa jest o wspomnianym fakcie (Ribera, *Vida de la M. Teresa*, 1,5, s. 56), dopisze, że ona sama opowiedziała mu o tym fakcie⁵⁴⁴.

Z perspektywy związków Świętej z *Trzecim abecadłem duchowym* fakt właśnie wspomniany może być istotny z kilku powodów. Po pierwsze, widzimy, że Teresa ma doświadczenie pisania w oparciu o inne teksty. Pisania do pewnego stopnia zależnego, a jednocześnie oryginalnego. Jak już wyżej powiedziano, księgi rycerskie łączyła pewna ustalona stylistyka, którą Teresa z Rodrygiem z pewnością starali się w swoim dziele naśladować. Po drugie, ta stylistyka oraz obrazowanie, podobnie jak wcześniejsze, dziecięce lektury, kształtowały jej wyobraźnię i styl. Zdaje się, że zagadnienie wpływu *libros de caballerías* na Teresę wciąż czeka na szczegółowe opracowanie.

Bataillon dostrzegł na przykład, że, opisując fizjonomię Piotra z Alcántary, w *Księdze życia*, tam, gdzie Święta mówi, że jego wycieńczenie było tak skrajne, iż wydawał się „zrobiony z korzeni drzew”⁵⁴⁵, posługuje się zapożyczeniem. Gdy bowiem w 110. rozdziale *Las sergas de Esplandián* Montalvo opisuje powierzchowność pewnej staruszki, mówi nie mniej ni więcej, że jej oblicze

⁵⁴² Na początku XVII w. pojedynczy egzemplarz w inwentarzu madryckiego księgarza był wyceniany między 340-550 maravedies. Dla porównania tuzin jajek kosztował 63, a kilogram pomarańczy 54 maravedies. Por. M. Pina, M. del Carmen, *Los libros de caballerías castellanos*, dz. cyt.

⁵⁴³ Tamże; M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁴⁴ Por. Teresa de Jesús, *Obras completas*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁴⁵ „Tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles” (V 27,18).

i ręce były przemienione na „podobieństwo korzeni drzew” (*semejanza de raíces de árboles*)⁵⁴⁶. Widzimy stąd, jak mocno potrafiły zapaść Teresie w pamięć tego rodzaju plastyczne opisy. Pozostawało to zapewne w związku z jej ogólną wrażliwością na obrazy w dowolnej formie⁵⁴⁷. Stąd styl *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny – wypełnionego nakreślonymi jego piórem, soczystymi porównaniami, opisami pobudzającymi wyobraźnię, plastycznymi i pełnymi dynamizmu – mógł tak odpowiadać Teresie. Ona sama w swoich pismach również niezwykle często posługiwała się tym środkiem – tak na poziomie generalnym, jak i szczegółowym. Dobrym tego przykładem może być chociażby kompozycja *Moradas*, oparta w całości na obrazie podróży po komnatach wewnętrznej twierdzy. Jednak również omawiając kolejne „mieszkania”, Święta nie ogranicza się do rozwijania tego centralnego obrazu, ale zagnieżdża w nim kolejne, często jeden w drugim, na podobieństwo matryoszki.

Za nawiązanie do konwencji *libros de caballerías* można uznać również jedno z pism humorystycznych Teresy, zatytułowane *Respuesta a un desafío*. Stanowi ono odpowiedź na wcześniejszą prowokację, a zarazem wyzwanie do podjęcia „bohaterskich czynów” w sferze duchowej, skierowane do karmelitów bosych przez siostry z klasztoru Wcielenia w Ávila, w którym Teresa pełniła wówczas funkcję przeoryszy⁵⁴⁸.

Zwróćmy jeszcze uwagę na fakt, że przyznawanie się do lektury *libros de caballerías* mogło mieć ambiwalentny wydźwięk. Z jednej strony, z perspektywy dążenia do doskonałości, w środowisku, do którego Teresa adresuje swoją relację, uważano to co najmniej za stratę czasu i niedoskonałość, jeśli nie za narażanie się na okazje do grzechu. Z drugiej strony, lektura tych książek nie była bynajmniej rozrywką plebejską. Doña Beatriz, jak i sama Teresa dołączają za jej sprawą do bardzo elitarnego grona. Bowiem, jak już wyżej wspomniano, do ulegania tej *słabości* przyznawał się sam monarcha wraz ze swoim otoczeniem, a nawet wielce poważany założyciel jezuitów.

2.3. Listy św. Hieronima

Obszar czytelniczych zainteresowań Teresy od Jezusa uległ zmianie po tym, jak na skutek choroby opuściła internat augustianek, a po przebyciu choroby zabrano ją do jej mieszkającej na wsi starszej siostry Marii. Po drodze odwiedziła swojego stryja Pedra, wówczas już wdowca, który, podobnie jak

⁵⁴⁶ Por. M. Bataillon, *Santa Teresa lectora de libros de caballerías*, [w:] *Varia lección de clásicos españoles*, red. J. Pérez Riesco, Editorial Gredos, Madrid 1964.

⁵⁴⁷ Powie o sobie, że była „przyjaciółką obrazów” (*amiga de imágenes*, V 9,6), co ma zresztą konotacje teologiczne i związane jest z człowieczeństwem Chrystusa (por. V 22,4).

⁵⁴⁸ Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 52.

wówczas Święta, rozważał wówczas możliwość wstąpienia do zakonu. Teresa na jego życzenie zatrzymała się na kilka dni w Hortigosa. „Jego ćwiczeniem – wspomina – były dobre książki w rodzimym języku, a jego rozmowa najczęściej o Bogu i o marności świata. Chciał, żebym mu czytała, a choć nie byłam ich [dobrych książek – przyp. aut.] przyjaciółką, okazywałam, że tak” (V 3,4)⁵⁴⁹. Lektury i rozmowy tych dni odnowiły w Teresie wrażenie, odcisnięte na jej duszy w wyniku dziecięcych lektur *Złotej legendy*. Znowu warto to odnotować w kontekście trwałości niektórych skutków terezańskich lektur. Najprawdopodobniej na skutek tej wizyty Teresa stała się na nowo „miłośniczką dobrych książek” (*amiga de buenos libros*), co – jak stwierdzi – „dawało jej życie” (*diome la vida*) w okresie zmagania związanych z podjęciem decyzji o wstąpieniu na drogę powołania zakonnego (V 3,7).

Ta przeciągająca się walka wewnętrzna stanowi kontekst, w którym Teresa umieszcza lekturę *Listów św. Hieronima*. Zbiór w tłumaczeniu Juana de Moliny, składający się z 53 podzielonych tematycznie pozycji, został po raz pierwszy wydrukowany przez Teodoro de Lelli, biskupa Treviso, w Toledo w 1467 r. Dzieło było później wielokrotnie wznawiane (Valencia 1515; Valencia 1520; Valencia 1526; Sevilla 1532). Teresa korzystała najprawdopodobniej z wydania z 1520 r., względnie z tłumaczenia Alonso Alvareza de Toledo (Sevilla 1527)⁵⁵⁰.

Skutkiem lektury *Listów* było dla Teresy przełamanie trwającego impasu i zakomunikowanie ojcu decyzji o wstąpieniu do zakonu. Dokładnie określił ów skutek słowami: „dodały mi odwagi, abym się zdecydowała” (*me animaban de suerte que me determiné*, V 3,7). Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na fakt połączenia czasownika *animar* (od *ánimo*, słowo powiązane, jak wyżej zaznaczono, z lekturą *Flos sanctorum*) z niezwykle charakterystycznym dla Teresy *determinarse* („zdecydować się, zdeterminować się”).

Jak widzimy, Teresa deklaruje, że podjęła istotną egzystencjalną decyzję, wspierając się na autorytecie św. Hieronima. Ponieważ za chwilę będzie mówiła o naturalnym przywiązaniu jej ojca do niej, jak i o swojej miłości do niego oraz krewnych (V 4,1), jest wielce możliwe, że tekst pozostający w bliskości punktu, w którym Teresa wprowadziła odwołanie do *Listów*, pozostaje w intertekstualnej z nimi relacji. Nazwijmy ten przedział „polem zwiększonej potencjalności intertekstualnej”.

549 „Su ejercicio era buenos libros de romance, y su hablar era – lo más ordinario – de Dios y de la vanidad del mundo. Hacíame le leyese y, aunque no era amiga de ellos, mostraba que sí”.

550 Por. G.T.W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the politics of sanctity*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996, s. 37.

Św. Hieronim, ukazując dziewictwo jako stan wydający stukrotny duchowy plon, co mogło rezonować z aspiracjami Teresy, domaga się od Demetrii (*List* 130) zerwania wszystkich naturalnych więzów przywiązania, zaś od Eustochium nie tylko opuszczenia kraju, lecz także „zapomnienia o swym ludzie” i „o domu swego ojca” (por. Ps 45,11). „Zadanie jest ciężkie, wielkie i trudne, ale nagroda również jest wielka” – napisze z kolei do Rustyka (*List* 125, 20)⁵⁵¹. Te idee wyraźnie rezonują z tym, co pisze Święta:

Przypomina mi się (...) że kiedy wyszłam z domu mego ojca (*casa de mi padre*) [*dom mego ojca* jak w Ps 45,11 i w liście św. Hieronima – przyp. aut.] nie wierzę, że będzie silniejsze odczucie w chwili śmierci, [niż tamto]. Ponieważ zdaje mi się każda kość oddzielała mi się samodziennie, bo, ponieważ nie miałam miłości Boga która usunęłaby miłość ojca i krewnych [kontekstem zerwanie więzów przywiązania, na którego konieczność wskazuje Hieronim – przyp. aut.], wszystko wywierało na mnie presję tak wielką że, jeśli Pan by mnie nie wspomógł, nie wystarczyłyby moje rozważania, żeby iść do przodu (V 4,1)⁵⁵².

Jak widać, w „polu zwiększonej potencjalności intertekstualnej” faktycznie można zidentyfikować wyraźne nawiązania do *Listów* św. Hieronima. Krok Teresy ukazuje swoje pełniejsze znaczenie, gdy odczytuje się go w kontekście tekstów św. Hieronima. Teresa rozumie swoje doświadczenie jako realizację radykalnych wymagań ewangelicznych, o których Święty przypomina swoim korespondentom. Kontekst ten wyjaśnia również, dlaczego Teresa potrzebowała tak wiele odwagi (*ánimo*) do podjęcia owego kroku.

Wpływ Hieronima nie był jedynie jednorazowy, lecz rozciągnął się na całe życie Świętej⁵⁵³. Teresa odnosi się do tego autora wprost w wielu miejscach swoich dzieł (V 11,10; 38,1; CamE 5,1; 6 M 9,7). Jednocześnie Robson zasadnie wskazuje na potrzebę dokładniejszych studiów, które pozwolą lepiej ukazać relacje tekstów Teresy do *Listów* Hieronima.

Fakt, że Teresa wśród swoich lektur wymienia *Listy* św. Hieronima, mógł być interpretowany dwojako. Z jednej strony Erazm z Rotterdamu – przez tak długi czas w Hiszpanii entuzjastycznie odbierany – widział w świętym

551 Por. J. Robson, *Teresa of Avila and the Letters of Saint Jerome: Simple encouragement or substantial influence?*, dz. cyt., s. 20-21.

552 „Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante”.

553 J. Robson, *Teresa of Avila and the Letters of Saint Jerome: Simple encouragement or substantial influence?*, dz. cyt., s. 9.

prototyp renesansowego humanisty, łączącego pobożność z erudycją, znajomością języków i literatury klasycznej oraz krytycznym podejściem do tekstu Pisma Świętego. W czytelnikach Teresy, którzy o tym wiedzieli, fakt jej odwoływania się do *Listów św. Hieronima* mógł więc wywoływać skojarzenie z elitarnością. Z drugiej strony był św. Hieronim animatorem wspólnoty zamożnych, rzymskich niewiast, których intelekt i zdolności, zaprężnięte przy jego zachętach do studium biblijnego, stawały się nieraz przedmiotem jego podziwu i gorących pochwał. W tym wypadku można nawiązanie Teresy czytać jako uprawomocnienie jej własnych aspiracji i dążeń.

2.4. Wyznania św. Augustyna

Relacja intertekstualna między *Księgą mojego życia* a *Wyznaniami św. Augustyna*, jak się wydaje, wciąż domaga się dokładniejszego przebadania⁵⁵⁴. Niemniej – nawet bez pogłębionych analiz – podobieństwa między tymi dwoma tekstami są uderzające, a wpływy zdają się nasilać zwłaszcza tam, gdzie Święta w swojej relacji przybliżyła się do opisu własnego, późnego nawrócenia. Z tej przyczyny polem zwiększonej potencjalności intertekstualnej będzie zwłaszcza rozdział dziewiąty *Księgi życia*, ale także rozdziały ósmy i dziesiąty⁵⁵⁵.

„Syntonia obu paralelnych żyć” Augustyna i Teresy – jak słusznie konstatuje Maroto – jest wyraźnie zauważalna. Oboje są grzesznikami, strapienymi odwiekaniem odpowiedzi na wewnętrzny głos Boga, wzywający do nawrócenia. W opisie obu nawróceń obecne są: zewnętrzne znaki pośredniczące łańcuch, łzy i żal za grzechy połączony z miłością Chrystusa⁵⁵⁶. Dodajmy jeszcze dyskretną obecność książek w obu scenach⁵⁵⁷.

Na początku Teresa przywołuje okoliczności, w jakich weszła w kontakt z dziełem:

554 Oczywiście takie badanie powinno opierać się na tekście hiszpańskim, który czytała Teresa, czyli na tłumaczeniu portugalskiego augustianina Sebastiana Toscano, wydanym przez Andrésa de Portonaris (Salamanca, 1554).

555 Por. D. de Pablo Maroto, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, dz. cyt., s. 96-98.

556 Tamże, s. 98.

557 Opis nawrócenia św. Augustyna rozpoczyna się już w punkcie 7. Księgi VIII *Wyznań*. Na skutek wysłuchania fragmentu lektury *Życia św. Antoniego*, opowiadającego o nawróceniu dwóch dworzan i ich postanowieniu „powierzenia całych siebie” Bogu, by ich uleczył, serce Świętego „rozgrzewa się”. Porównanie z nimi prowadzi natomiast do narastania wstrętu i pogardy dla siebie samego oraz wstydu i samooskarżeń.

W tym czasie dano mi „Wyznania” św. Augustyna, co zdaje się Pan zarządził, ponieważ ja ani się o nie nie starałam, ani nigdy wcześniej ich nie widziałam (V 9,7)⁵⁵⁸.

Podkreślając fakt, że sama nie starała się o tę książkę ani nawet nie wiedziała o jej istnieniu, Święta wyraźnie wskazuje na zaangażowanie Opatrzności, która przygotowuje scenę nawrócenia Teresy. Odczytanie to znajduje uzasadnienie w jednakowo obranej przez oboje autorów perspektywie, w której narrator, po osiągnięciu celu niebezpiecznej podróży, dokonuje retrospektywnej analizy swojego doświadczenia. Przy czym spojrzenie to dostrzega w minionych wydarzeniach miłosierne działanie Boskiej Opatrzności, z łagodnością i mocą prowadzącej grzesznika do nawrócenia⁵⁵⁹. W tej optyce nawet zdarzenia, jak się zdaje przypadkowe bądź niekorzystne, mogą skrywać głęboki sens. W charakterze ilustracji przywołajmy opowieść Augustyna o przeniesieniu się z Kartaginy do Rzymu. Święty wspomina, że głównym powodem tej decyzji były zapewnienia osób z jego otoczenia, iż studenci tamtejsi, poddani surowszej dyscyplinie, „zachowywali się spokojniej”, oraz że zarobki w Wiecznym Mieście są wyższe.

Naprawdę jednak to było tak – wyznaje Święty – że dla zbawienia mej duszy skłoniłeś mnie do zmiany miejsca pobytu Ty, któryś nadzieją jest mą (...) Ty zgotowałeś zarówno oścień, który mnie wygnał z Kartaginy, jak i tamte przynęty, które mnie do Rzymu ciągnęły. W tym celu posłużyłeś się ludźmi (...). Po to, aby naprawić moje życie, posługiwałeś się skrycie tak ich przewrotnością, jak i moją. (...) Ty wiedziałeś, Boże, dlaczego opuszczam jedno miejsce i udaję się do drugiego. Ale prawdziwej przyczyny nie odsłaniałeś ani przede mną, ani przed moją matką⁵⁶⁰.

Dopiero później okazało się, że po krótkim pobycie w Rzymie Augustyn otrzymał tam ofertę objęcia posady nauczyciela retoryki w Mediolanie, gdzie spotkał św. Ambrożego. Kontynuuje wyznanie: „Właśnie Ty przywiodłeś mnie do niego, chociaż się tego nie domyślałem wcale. Według Twojego zamierzenia miałem poprzez niego dojść do samego Ciebie”⁵⁶¹.

558 „En este tiempo me dieron las Confesiones de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto”.

559 Teresa: „Pan wydobydzie ją [i umieści] w porcie zbawienia, [podobnie] jak – z tego co obecnie się wydaje – wydobył [i umieścił] mnie” (V 8,4) [„la saca el Señor a puerto de salvación, como – a lo que ahora parece – me ha sacado a mí”]. Augustyn: „Ty zaś, Panie, dobry jesteś i miłosierny. Sięgnąłeś swą prawicą aż do samej głębi mego konania. Stamtąd, z głębi mego serca, wydobyłeś – i precz odrzuciłeś – bezmiar zepsucia” (IX,1).

560 Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. V, 8.

561 Tamże, s. V, 13.

W *Księdze życia* identyczną perspektywę Teresa od Jezusa obiera już od pierwszego rozdziału, w którym opisuje swoje dzieciństwo. Jej zabawy w pustelników czy budowanie ermitaży w ogrodzie nabierają cech zapowiedzi późniejszych zdarzeń. Przeniesienie do internatu augustianek, dzięki któremu została uwolniona od okazji i gdzie zaczęły odnawiać się w niej dobre dyspozycje, zinterpretuje jako interwencję Pana, który: „patrzył i znowu uważnie przyglądał się, którędy mógłby przywrócić mnie Sobie” (V 2,8)⁵⁶². W podobnym kluczu będzie zresztą odczytywać, na co już wcześniej wskazywaliśmy, natrafienie na ważne dla niej książki, skoro – co podkreśla – sama się o nie nie starała (por. V 9,7).

W warstwie formalnej obie autobiografie łączy bezpośrednie zwracanie się do Boga, głównego interlokutora – które momentami zamienia się w modlitwę, czy to prośby, czy skruchy, czy też pochwałną⁵⁶³ – jak i do innych czytelników dzieła. Nadto akcentowanie własnej grzeszności w kontekście Miłosierdzia Bożego. Wpływ ten uwidacznia się zatem na wielu płaszczyznach.

Widać stąd, do jakiego stopnia Teresa potrafiła przyswoić sobie perspektywę, a nawet styl autora, którego lekturą była poruszona i którego uważała za autorytet. Pamiętamy, że zdarzało się Teresie już wcześniej naśladować innych autorów czy konwencje. Wystarczy przypomnieć sobie jej młodzieńczą próbę literacką w stylu *libro de caballerías*.

Nie miejsce tutaj na szerokie rozwijanie tego intertekstualnego studium. Być może warto będzie kontynuować je przy innej okazji. Teresa stwierdziła, że *Wyznania* były dla niej niemal jak zwierciadło, w którym „widziała samą siebie” (por. V 9,8). Jej lektura autobiografii Augustyna ma zatem w pełni immersyjny charakter – do tego stopnia, że Teresa niemal przenosi się do ogrodu, w którym przebywał Święty, stając się uczestnikiem tej samej co on łaski. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym zagadnieniu.

Wieloletni kryzys Świętej, podobnie jak kryzys Augustyna, stanowił wynik niezdecydowania. Podobnie jak późniejszy biskup Hippony, również Teresa pozostała spętana łańcuchem grzesznego nałogu. W jej przypadku było nim udawanie się do klasztornej rozmównicy w celu prowadzenia próżnych rozmów, wprowadzających nieład do jej duszy. Wola Teresy, tak jak wola Augustyna, była *kulawa*:

⁵⁶² „Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí”.

⁵⁶³ Por. V. Naranjo Quintero, N. Ramírez Tamayo, *Santa Teresa de Jesús, escritora creativa, escritora femenina*, „Franciscanum” 2017, t. 59, s. 307.

Aby wyruszyć w tę podróż, a nawet dotrzeć do celu, wystarczyłoby tylko chcieć tam iść – ale chcieć mocno i rzetelnie. Nie nadawała się do tego kulawa wola, która raz w jedną, raz w drugą stronę się miotła i musiała sama z sobą walczyć, gdy jedna jej część się podnosiła, aby iść, a druga upadała (Wyz VIII,8).

Augustyn, zastanawiając się, czemu nie potrafił sobie skutecznie czegoś nakazać, mówi o rozszczepieniu woli, której jedna część chce czegoś, gdy w tym samym czasie druga tego nie chce. A skoro nie w pełni nakazuje, to też nie wypełnia tego, co nakazuje (por. Wyz VIII,9):

Podobnie się dzieje, kiedy blask wieczności przyzywa nas ku wyżynom, a uroki doczesne przy ziemi nas więżą. Również wtedy jest w nas jedna tylko dusza, która ani jednego, ani drugiego nie pragnie pełnią swojej woli. I rozdziera ją spór bolesny, gdy prawda każe jej kroczyć jedną drogą, a przyzwyczajenie nie pozwala porzucić drogi zupełnie innej! (Wyz VIII,10).

Tekst Teresy pozostaje w oczywistej, intertekstualnej relacji z tekstem Augustyna, a równoległa lektura obu ujawnia głębsze pokłady znaczeń zawartych w narracji Świętej. W tym przypadku dotyczą one natury jej wewnętrznego konfliktu.

Chcienie Augustyna w języku Teresy znajduje odpowiednik w *determinacji*. Kiedy w *Drodze doskonałości* Święta porusza zagadnienie konieczności całościowego zaangażowania w podążanie drogą rekolekcji, sama zbieżność tematu wystarcza, by aktywowało się połączenie z *Wyznaniami*. Tekst Teresy konstryuuje się w relacji intertekstualnej z tekstem Augustyna, który dla tej też racji może stanowić jego kontekst interpretacyjny. Powiązanie to opiera się na wyraźnych, punktowych połączeniach, które *spinają* oba teksty, otwierając niejako przejście z tekstu Teresy do *Wyznań*, tak że te ostatnie zawierają się w nim odtąd w sposób ukryty. *Chcienie* „mocne i rzetelne” Augustyna w języku Teresy przybiera postać „bardzo zdeterminowanej determinacji” (*mu y determinada determinación*) (CamV 21,2). U obojga autorów pojęcia te wiążą się z ideą wyruszenia w drogę i dojścia do celu. Augustynowi „wystarczyłoby tylko chcieć”, podobnie Teresa: „mówię, że wiele zależy, a nawet wszystko” (*digo que importa mucho, y el todo*) od „zdeterminowanej determinacji”. Tekst Augustyna już podczas pierwszej lektury przeszedł w doświadczenie Teresy, a augustyńskie opisy utrwaliły się w jej świadomości. Ilekroć będzie ona później podejmować te same zagadnienia, siłą rzeczy jej słowa będą rezonować z jego słowami. Teresa nie ogranicza się jednak do prostego powtórzenia, lecz, obierając je za punkt wyjścia, rozwija je twórczo.

czo. Uzupełnia o nowe aspekty i adaptuje do własnych celów i potrzeb. Na tym też zasadza się jej oryginalność.

Wróćmy jednak do opisu nawrócenia. Gdy Figura Powściągliwości mówi do Augustyna:

Czemu na sobie samym się opierasz – i upadasz? Rzuć się ku Niemu!
Nie obawiaj się – On się nie cofnie, abyś upadł. Rzuć się z całą ufnością, On przygarnie cię i uleczy (Wyz VIII,11).

w tej samej chwili nasuwa się terezańskie:

Błagałam Pana, żeby mi pomógł; jednak musiało brakować – wedle tego co obecnie mi się wydaje – złożenia we wszystkim ufności w Jego Wysokości i stracenia jej we wszystkich punktach w sobie⁵⁶⁴.

Ta myśl jest tak istotna dla Świętej, że powtórzy ją w kolejnym zdaniu nieco innymi słowami:

Shukałam środka zaradczego; czyniłam starania; ale musiałam nie rozumieć, że wszystko przynosi niewielką korzyść, jeśli pozbawiwszy się w każdym punkcie ufności w nas samych, nie położymy jej w Bogu (V 8,12)⁵⁶⁵.

Jest to wyraźnie ta sama idea, która istotę nawrócenia widzi od strony pozytywnej w „rzuceniu się ku Bogu” Augustyna czy „położeniu ufności w Bogu” Teresy, a od strony negatywnej w zaprzestaniu „opierania się na sobie samym” Augustyna czy „pozbawieniu się w każdym punkcie ufności w sobie samym” Teresy.

Inne jeszcze podobieństwo między *Wyznaniami* a autobiografią Teresy okazuje się szczególnie interesujące w kontekście naszej analizy. Dotyczy ono roli, jaką Augustyn przypisuje książkom. Podobnie jak Teresa, wspomina on niektóre z nich, wskazując na trwałe zmiany swojej postawy, stanowiące efekt ich lektury.

Pierwszym ważnym dziełem, które Augustyn przeczytał, mając dziewiętnaście lat, był *Hortensjusz* autorstwa Cyserona:

W zwyczajnym porządku studiów natrafiłem wówczas na jedną z książek autora imieniem Cyseron (...). Książka ta zawierała zachętę do filozofii, a nosi tytuł „Hortensjusz”. To właśnie ona zmieniła

⁵⁶⁴ „Suplicaba al Señor me ayudase; mas debía faltar – a lo que ahora me parece – de no poner en todo la confianza en Su Majestad y perderla de todo punto de mí”.

⁵⁶⁵ „Buscaba remedio; hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios”.

uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. I już się zacząłem podnosić, aby do Ciebie wrócić. (...) nie do kształcenia stylu posługiwałem się tą książką. Wywarła na mnie wpływ (...) tym, co mówiła. (...) Umiłowanie zaś mądrości, jakie we mnie rozniecała ta książka, nosi greckie miano: filozofia. (...) Zachęcała nie do takiej czy innej sekty, lecz do umiłowania samej mądrości, jakakolwiek byłaby ona, do szukania jej, kroczenia jej tropami, uchwycenia się jej, przywarcia do niej z całej mocy. Zapalało mnie to, płonąłem (Wyz III,4).

W *Księdze VIII* przywołuje opowieść Pontycjana o nawróceniu jego dwóch towarzyszy – funkcjonariuszy tajnej policji cesarskiej – na skutek lektury *Żywotu św. Antoniego*:

Jeden z nich zaczął czytać i stopniowo budził się w nim coraz większy podziw, coraz głębsze wzruszenie. Zanim przestał czytać, już myślał o tym, żeby wybrać takie życie i, porzuciwszy doczesną służbę, zaciągnąć się pod Twój znak; (...) ogarnęła go tęsknota do świętości. Jego dotychczasowe życie budziło w nim wstyd i gniew. Podniósł oczy nad książkę i rzekł do przyjaciela: „Słuchaj, co my właściwie chcemy osiągnąć wszystkimi naszymi staraniami? Czego szukamy? (...) Czyż możemy spodziewać się w pałacu czegokolwiek ponad to, że otrzymamy tytuł przyjaciół cesarza? (...) I jak długo trzeba będzie do tego dążyć? A przyjacielem Boga – jeśli tylko zechcę – w tej oto chwili się staję”. Tak rzekł i znowu pochylił się nad książką, targany bólem rodzącego się w nim nowego życia. Czytał i wewnątrz się przemieniał (...) Duch jego, jak miało niebawem się okazać, uwalniał się od świata. Kiedy czytał i kiedy serce łomotało mu w piersi, z której się wydierały stłumione westchnienia, rozpoznawał lepszą drogę życia i podejmował postanowienie, że będzie po niej kroczył. Już należał do Ciebie! „Już się oderwałem od naszej dawnej nadziei – rzekł do przyjaciela – i postanowiłem służyć Bogu, a zaczynam to już teraz, w tej godzinie, w tym miejscu, gdzie jestem. Jeśli nie chcesz mnie naśladować, to przynajmniej mi nie przeszkadzaj!”. Lecz tamten rzekł, że owszem, zostanie razem z nim, bo taka służba jest zaszczytna i wielka za nią będzie nagroda. I obaj, należąc już do Ciebie, zbudowali wieżę kosztem odpowiednim – czyli kosztem porzucenia wszystkiego, co mieli, i pójścia za Tobą (Wyz VIII,6).

Wreszcie sam Augustyn nawraca się ostatecznie na skutek lektury. Będąc w ogrodzie, słyszy dziecięcy głos: – „Weź to, czytaj!”, po czym wspomina:

Podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży, abym otworzył książkę i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafię. Dowiedziałem się bowiem, że Antoni poprzez lekcję ewangeliczną, którą przypadkiem usłyszał w kościele, otrzymał tak wyraźne pouczenie, jakby bezpośrednio do niego były zwrócone słowa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź i pójdź za mną”. I dzięki tej wyroczni od razu nawrócił się ku Tobie. Spiesznie więc wróciłem do tego miejsca, gdzie Alipiusz przez cały czas siedział. Pamiętałem, że zostawiłem tam odchodząc, tom pism apostoła. Chwyciłem książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok (...) Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła. (...) Do tego bowiem stopnia nawróciłeś mnie ku Tobie, że już nie szukałem ani żony, ani żadnej w ogóle nadziei doczesnej, stanąwszy mocno na belce wiary (Wyz VIII,12).

Podobnie jak u Teresy, książki mogą powodować zmiany pozytywne, jak i negatywne. Mamy zatem księgi manichejczyków, które odpowiadałyby wspomnianym chwilę wcześniej *libros de caballerías*, mam też *Hortensjusza*, *Żywot św. Antoniego* autorstwa św. Atanazego, mamy pisma Platona. Podobnie jak u Teresy konwersję, przejście ze „starego życia” do „nowego” wyznacza lektura. Dla Augustyna odczytanie fragmentu z listu św. Pawła, na który „przypadkiem” natrafił, dla Teresy – lektura „przypadkowo” otrzymanych *Wyznań*. Mamy jeszcze cały szereg innych analogii, jak choćby łzy, zmęczenie własnym niezdecydowaniem itd.

Możemy już obecnie wrócić do pierwszego z postawionych na początku tego rozdziału pytań. Dotyczyło ono, przypomnijmy, źródła wzorca kompozycyjnego „pierwszej księgi” *Vida*. Otóż wydaje się, że można w przekonujący sposób uzasadnić twierdzenie, iż Teresa od Jezusa inspirowała się w tym względzie *Wyznaniami* św. Augustyna. Mielibyśmy tutaj zatem do czynienia z wpływem formalnym, a nie tylko treściowym. Gdy Święta otrzymała polecenie napisania obszernej relacji o własnym życiu, nie miała jeszcze dużego doświadczenia autorskiego. Dysponowała natomiast dużym doświadczeniem czytelniczym. Nic nie wiadomo o innej niż *Wyznania* autobiografii, którą czytałaby do tego czasu Teresa i na której mogłaby się wzorować.

Na wiele innych podobieństw między obydwoma dziełami wskazano już wyżej. Część z nich wynika zapewne z faktu, że zarówno *Wyznania* jak i *Księga życia* należą do tego samego gatunku literackiego, jednak ich część, co wyżej pokazano, stanowi nawiązanie do charakterystycznych elementów formalnych i treściowych dzieła św. Augustyna.

2.5. Funkcja intertekstualnych odwołań w *Księdze życia*

W tym miejscu można już także spróbować odpowiedzieć na drugie z postawionych na wstępie rozdziału pytań, które dotyczyło funkcji, jaką pełnią w „pierwszej księdze” *Księgi życia* odniesienia Teresy do dzieł innych, uznanych autorów kościelnych. Otóż wydaje się, że na odniesieniach intertekstualnych tego rodzaju Święta opiera swoją „strategię autoryzacyjną”. Nie jest to jednak autoryzacja Teresy jako kobiety, która ma potrzebę wyrażenia siebie, jak chcą niektórzy współcześni interpretatorzy, o czym później jeszcze powiemy, ale autoryzacja Teresy jako wierzącej na sposób katolicki w dobie zagrożenia *alumbradyzmem* i protestantyzmem.

Mając na względzie to, co powiedziano już nieco wcześniej o obiektywnym i zewnętrznym względem samego doświadczenia wiary jej przedmiocie (czy treści) – na drodze doświadczenia dopiero pełniej przyswajanych – należy uznać, że zidentyfikowanie przez Teresę własnego doświadczenia z doświadczeniem Augustyna (skoro w jego historii „widziała samą siebie”, V 9,8) możliwe było właśnie dlatego, że odnosiło się ono do tego samego przedmiotu. Innymi słowy przeżycie Teresy nosi te same cechy, co przeżycie Augustyna, gdyż stanowi przeżycie tych samych prawd. Gdy takie utożsamienie przedmiotu doświadczenia już się dokona, próba jego zakwestionowania musiałaby oznaczać równocześnie próbę podważenia katolickiego charakteru doświadczenia samego biskupa Hippony. Teresa wysuwa zatem twierdzenie, z jednej strony, że doświadczyła tego samego, co on, otrzymała tę samą, co on łaskę. Z drugiej, że nie tylko istotna treść, ale również sama forma tego przeżycia była podobna. Teresa przynależy wszakże do kręgu *espirituales*, którzy, jak już podkreślaliśmy, interesują się przyswojeniem sobie prawdy, przeżyciem jej i uczynieniem swoją na drodze doświadczenia (nie twierdząc jednak, że prawda jest pochodną doświadczenia). Teresa rozumie Augustyna lepiej niż ci, którzy jedynie mogą przeczytać jego relację, gdyż dochodzi do „współuczestnictwa” z nim w tej samej, zewnętrznej również dla Augustyna rzeczywistości, do której on, w długim łańcuchu świadków, miał przystęp nieco wcześniej niż Teresa.

Teksty Teresy – jak i sama Teresa – funkcjonują w systemie idei oraz innych tekstów. Ideą nadrzędną, formującą środowisko, w którym obraca się Teresa, jest niewątpliwie wiara z całą jej bogatą tradycją. On sama ma do niej dostęp przez szeroko pojęte *teksty*, które są obecne i *żyją* w jej otoczeniu, które zna z lektur, z przekazu ustnego bądź szeroko rozumianej kultury wraz z jej materialnymi wytworami (warto na tym miejscu wspomnieć chociażby obrazy, których była „wielką przyjaciółką” – *tan amiga de imágenes*, V 9,6).

Skoro książki kształtują postawy Teresy dzięki ideom w nich przedstawianym, dlatego należy na nie patrzeć podobnie jak na same idee, które nigdy nie funkcjonują w odłączeniu, ale zawsze odnoszą się do siebie wzajemnie, tworząc sieć wzajemnych relacji. Każda nowo powstała idea zaraz w sposób nieunikniony sytuuje się w kontekście wcześniejszych, które podają ją krytyce i wyjaśniają.

Podobnie wszystkie teksty Teresy należy widzieć w licznych odniesieniach do innych tekstów – szczególnie tych, które są jej znane osobiście i żywe w środowisku, w którym funkcjonuje – ale nie wyłącznie do tych. Stąd tak użyteczne zdaje się tu pojęcie intertekstualności, rozumianej nie jako próba ustalenia prostej, chronologicznej i intencjonalnej zależności między tekstami (*wpływy*), ale jako zespół różnorodnych relacji, w jakie wchodzi między sobą teksty, na wzór idei, których są mediami, formując cały system wzajemnych odniesień. Trzeba mieć to na uwadze, gdyż niektóre teksty (czy idee w nich prezentowane) odsłaniają swoje rzeczywiste bądź pełniejsze znaczenie dopiero w zestawieniu z innymi tekstami (czy ideami), do których odnoszą się bezpośrednio bądź pośrednio. Głównym postulatem intertekstualności jest zresztą twierdzenie, że teksty pozostają w systemie wzajemnych relacji, w dialogu z tekstami wcześniejszymi i współczesnymi, co samo w sobie nie budzi chyba większych kontrowersji.

Gdy Teresa odwołuje się do autorów uznawanych za autorytety w środowisku, w którym się porusza, składa jednocześnie pewną deklarację. Niejako otwiera w swoim tekście cudzysłów, w który wpisuje się o wiele więcej z dzieła przywoływanego autora niż tylko fragment, do którego wprost się odnosi. Raczej cały ten i inne teksty (a przynajmniej obszernie jego fragmenty) zostają umieszczone na horyzoncie znaczeniowym tekstu Teresy, tak że w sposób uprawniony mogą odtąd wpływać na proces odkrywania jego sensu.

Nawet jeśli nie wszystkie teksty objęte horyzontem znaczeniowym są zawsze bezpośrednio przywoływane, nie musi to wcale oznaczać, że pozostają nieobecne. Dotyczy to szczególnie tych tekstów, które dla określonego środowiska stanowić mogą stały punkt odniesienia albo wręcz pełnią cha-

rakter tekstów programowych. Przykładem tego rodzaju tekstów są zapewne Biblia i reguły zakonne, jednak nie tylko one.

Można, jak się wydaje, z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że *Trzecie abecadło duchowe* Francisca de Osuny, poza jego znaczeniem dla Teresy od Jezusa, stanowiło również jeden z najistotniejszych tekstów dla całego środowiska osób różnych stanów, zainteresowanych praktyką rekolekcji. Wynika to przede wszystkim z pionierskiego pod wieloma względami charakteru tego dzieła. Napisane w całości przez rodzimego autora w języku kastylijskim, zanim podobne traktaty wydali kolejni autorzy, *Trzecie abecadło* pozostawało jedynym – może obok przekładu relatywnie krótkiego *Sol de contemplativos* – podręcznikiem rekolekcji dostępnym szerszemu gronu odbiorców. Co więcej, jest to dzieło prezentujące główne założenia praktyki rekolekcji w sposób kompleksowy – jednocześnie uprawomocniając je teologicznie – które nigdy nie znalazło się na indeksie, ciesząc się, jak już wiemy, niekwestionowaną renomą. Dzięki wszystkim tym cechom mogło się stać autorytatywnym punktem odniesienia dla całego środowiska.

Często podkreśla się swobodę i spontaniczność Teresy w pisaniu, która „pisze tak, jak mówi”. Nie oznacza to jednak, że Teresa pisze, nie czyniąc na wstępie żadnych założeń. Zbytne akcentowanie spontaniczności wydaje się niedostatecznie uwzględniać wymogi stawiane przez kontekst społeczno-kulturowy, wcześniej już w zasadniczych punktach omówiony, który wyznaczał ramy, wewnątrz których realizowała się owa spontaniczność Świętej. Teresa pozostaje przecież stale świadoma swoich uwarunkowań. W rzeczywistości efektywność komunikowania Teresy, nie mniej niż od języka, zależy od jej odniesień do autorytatywnych tekstów. Nie jest zresztą niczym bezprecedensowym praktyka legitymizowania własnego dyskursu naśladowaniem i cytowaniem autorytetów⁵⁶⁶.

Jeśli Święta – jak deklaruje – „chce, żeby jej wierzone” (por. V 31,21), potrzebuje oprzeć się na autorytecie, którego nie posiada: najpierw żeby mogła sama przekonać się, że jej doświadczenie rzeczywiście jest skutkiem działania w niej Ducha Świętego, noszącym wszelkie znamiona takiego działania; a następnie, aby mówić o tym innym. Zresztą potrzeba odniesienia się do zewnętrznego autorytetu stanowi integralny element doświadczenia wiary, o czym już wyżej wspomniano. Kościół nie jest wspólnotą osób, które czerpią prawdę z własnych przeżyć, lecz wspólnotą współuczestniczącą w jednym i tym samym, określonym treściowo doświadczeniu (por. 1 J 1,1-3). To do-

⁵⁶⁶ Por. E. Carrera, *Teresa of Avila's autobiography: Authority, power and self in mid-sixteenth-century Spain*, dz. cyt., s. 8.

świadczenie – co już w innych miejscach podkreślano – opiera się na zewnętrznych względem każdego współuczestniczącego w nim podmiotu podstawach.

Kiedy więc Trillia twierdzi, że „wszystkie piszące kobiety musiały znaleźć sposoby własnej autoryzacji, żeby móc przelać własne myśli, doświadczenia czy pomysły na papier”⁵⁶⁷, zdaje się nie zauważać, że taka kościelna legitymizacja była konieczna nie tylko dla kobiet, choć dla nich zapewne szczególnie. Wystarczy przypomnieć w tym względzie *Trzecie abecadło duchowe* Osuny, który również poszukiwał legitymizacji swojej praktyki duchowej: najpierw u powszechnie uznawanych, kościelnych autorytetów, wreszcie poddając swoje dzieło urzędowej ocenie Kościoła. Wszak nie tylko kobiety były zagrożone dochodzeniami inkwizycji.

Trillia zauważa, że jedną ze strategii autoryzacyjnych Teresy jest przygnięcie do doktryny trydenckiej⁵⁶⁸. Stwierdzenie to jest słuszne, jednak w żadnym razie nie wyczerpujące. Teresa, jako prawdziwa „córka Kościoła”, może się wykazać o wiele szerszą legitymizacją. Każdy autorytet, do którego się odnosi, zwiększa jej wiarygodność. Nie bez przyczyny podkreśla, że czytała tylko bardzo uznanych autorów (*el autor muy aprobado*, CamV 21,4). To na nich bowiem opierała swoją pewność odnośnie do autentycznie katolickiego charakteru obieranych postaw i w konsekwencji własnego doświadczenia duchowego. Jej historia jest tak ściśle z tymi autorami spleciona, że wprost nie sposób zakwestionować Teresy bez równoczesnego zakwestionowania jej autorytetów (przykładem tego ścisłego związku może być omówiona nieco wcześniej terezjańska lektura *Wyznań*, na co już zwróciliśmy uwagę). „Kto uważnie przeczyta te książki Matki Teresy – napisze Gracián – zauważy, że nie wspomina ona o żadnych wewnętrznych poruszeniach, których nie można by wywieść z Pisma Świętego lub odnaleźć w pismach świętych i poważnych autorów”⁵⁶⁹.

Zresztą podobną świadomość przynależności tekstów Teresy do określonego systemu czy zbioru tekstów – wzajemnie powiązanych i wyznaczających ten sam horyzont znaczeniowy – wyraził również współczesny Teresie Luis de León w swojej *Apologii* pism Świętej:

Zdaje się – napisze – że ci, którzy na to zwracają uwagę, nie widzieli innych książek; nie wiedzą, że inni autorzy rozprawiają o tym samym. Czy nie jest niesprawiedliwością żywić podejrzenia jedynie względem

⁵⁶⁷ R. Trillia, *The Woman or the Text: Reading Teresa of Avila's Rhetoric of Obedience*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁶⁸ Tamże.

⁵⁶⁹ „Quien leyere atentamente estos libros de la madre Teresa, verán que ningún nombre dize de otros afectos interiores, que no se pueda colegir de la Sagrada escritura, o se halle escrito en santos, y autores graues” (16v).

owego jednego stworzenia, z powodu tego, o czym mówi otwarcie tysiąc innych pism? Niech zobaczą św. Bonawenturę, Ryszarda od Świętego Wiktora, niech zająrzą do Jan Gersona i – jeśli chcą w języku narodowym – niech zająrzą do trzeciej części tego, co nazywają *Abe-cadłami*, a zobaczą, że jest tylko ułamkiem tego to, co Błogosławiona Matka Teresa na ten temat mówi, gdy porówna się to z tym, co tam się mówi i pisze.

Na to, że teolodzy i ludzie duchowi z otoczenia Teresy byli świadomi tego, że zarówno jej doświadczenie, jak i w efekcie jej teksty, przynależą do pewnego systemu, w ramach którego powinny być czytane i interpretowane, wskazuje równie przytoczona już wcześniej wypowiedź o. Balthazara Álvara, spowiednika i przyjaciela Świętej, którą mimo to warto będzie w tym miejscu jeszcze raz przywołać: „I gdy rozmawiano tam o różnych książkach duchowych i o korzyściach z [lektury] każdej z nich, on powiedział: «Ja przeczytałem wszystkie te książki po to, żeby zrozumieć Teresę od Jezusa»”⁵⁷⁰. Dlatego też słuszna jest obserwacja Ahlgren, gdy stwierdzi ona, że „Teresa zakorzeniła swoje teksty w autorytecie uznanych traktatów teologicznych”⁵⁷¹.

Nawet jeśli to zakorzenienie w kościelnej tradycji było dla Teresy zawsze sprawą niezwykle istotną, to jednocześnie w pewnym okresie również sama Święta zachwiała się w swoim przekonaniu co do ortodoksyjnego charakteru własnego doświadczenia. Obawy te pojawiły się na skutek przełomu mistycznego w jej życiu i narastały w miarę nasilania się w niej modlitwy wlanej (por. V 23,5). Na płaszczyźnie psychologicznej wynikały one zapewne z nowości przeżycia (por. też V 24,5), z doświadczenia okresowej utraty kontroli nad przebiegiem własnej modlitwy („zaczęłam się obawiać, ponieważ tak wielkie było to zadowolenie i słodycz, które odczuwałam i po wielokroć bez możliwości uniknięcia tego” V 23,2)⁵⁷², wreszcie z dopuszczenia możliwości wpływu demona, którego celem miało być pozbawienie Teresy

570 „Y hablándose allí de diversos libros espirituales y del provecho de cada uno de ellos, dijo él: «Todos estos libros leí yo para entender a Teresa de Jesús»”. F. de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, dz. cyt., s. 135.

571 „Teresa grounded her texts in the authority of accepted theological treatises”. G.T.W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the politics of sanctity*, dz. cyt., s. 38. Jako przykład przywołuje wzorowanie *Vida* na *Wyznaniach* św. Augustyna oraz wykorzystanie pewnych konceptów *Trzeciego abecadła duchowego*. Na uprawomocnienie przez Teresę własnego doświadczenia odniesieniem do autorytetu ojców Kościoła zwraca również uwagę Carrera. Por. E. Carrera, *Teresa of Avila's autobiography: Authority, power and self in mid-sixteenth-century Spain*, dz. cyt., s. 178.

572 „Comencé a temer, como era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo excusar”.

możliwości praktykowania modlitwy myślniej (*oración mental*). Istotny był również kontekst historyczny, zwłaszcza głośne przypadki fałszywych wizjonerek, skazanych niewiele wcześniej przez inkwizycję – szczególnie gdy weźmie się pod uwagę inne uwarunkowania Świętej, które zostały już wcześniej omówione.

Na własne obawy Teresy – która uważała się w tamtym okresie za bojaźliwą (*temerosa*) i lękliwą (*medrosa*) – nałożyły się wkrótce lęki osób z jej otoczenia, do których zwracała się po radę, co doprowadziło do ich nasilenia (por. V 23,11-12). Swój stan emocjonalny z tamtego okresu zobrazuje dramatycznym porównaniem do osoby umieszczonej w rzece i sparaliżowanej strachem, która z każdej strony obawia się większego niebezpieczeństwa i niemalże tonie (por. V 23,12; V 25,14)⁵⁷³. W tym kontekście jako imperatyw ukazano Teresie konieczność poddania się kierownictwu duchowemu doświadczonego przewodnika (por. V 23, 14). Intensywny lęk przypuszczalnie wpłynął na bardzo mocne utrwalenie w Świętej asocjacji między posłuszeństwem (bynajmniej nie ślepym, lecz rozumnym) – a także, co się z tym wiąże, autorytetem – a bezpieczeństwem (por. też V 23,18; 28,15) – tak, że przekonanie to Teresa mocno sobie przyswoiła, wielokrotnie je później wyrażając, tak wprost, jak i pośrednio. Sama, przekonana, iż była prowadzona przez Boga „drogą obaw” (*me llevaba el Señor por camino de temer*, V 30,7), podążała równocześnie drogą podporządkowania się temu, co „utrzymuje Kościół” (*lo que tiene la Iglesia*, V 25,12), a co pragnęła ustalić, radząc się (por. Prz 24,5). Trudno zatem przyjąć, żeby ten istotny wymiar doświadczenia Teresy nie znalazł swojego odzwierciedlenia w jej pismach.

Przy okazji warto jeszcze zwrócić uwagę na to, jak funkcja odniesień tekstualnych, o których mowa, podlegała w tym czasie ewolucji. Powiedziano już wcześniej, że Teresa jawnie odnosi się do książek jedynie w „pierwszej księdze” *Vida*, czyli do momentu nawrócenia (do rozdziału dziewiątego włącznie). Odtąd to właśnie *letrados*, a nie samodzielne lektury, staną się dla Teresy głównym punktem oparcia. Do nich będzie odtąd należeć ocena doświadczeń Świętej i ukierunkowywanie jej działań. Oni również w głównej mierze będą odtąd – w miejsce dzieł uznanych autorów – autoryzować jej doświadczenie (por. V 13,18; V 10,7; V 25,6)⁵⁷⁴. Nie będą oni jednak karmić jej życia duchowego, co będzie funkcją „żywej księgi”.

⁵⁷³ „Así que todo lo veía trabajoso, como el que está metido en un río, que a cualquier parte que vaya de él teme más peligro, y él se está casi ahogando”.

⁵⁷⁴ W tym kontekście można umieścić wyznanie Teresy, która cieszy się, że może uzyskać dostęp do obszernej i gruntownej wiedzy teologicznej bez trudu własnych studiów, a jedynie zasięgając rady wykształconych teologów (por. V 13,20).

Choć w tym kontekście zostaje również przywołana książka Bernardina de Laredy *Subida al monte*, pełni ona jednak zasadniczo inną funkcję niż te wymienione wcześniej. Święta wspomaga się nią w celu wyrażenia własnego doświadczenia. Lektura ta nie wskazuje zatem drogi do doświadczenia, lecz jest względem niego wtórna. Dotąd wspomniane książki dostarczały treści, kształtującej przeżycia, postawy i wybory Teresy; ta natomiast służy jako pomoc do wyrażenia jej duchowego doświadczenia wobec rozmówców. Teresa nie posiadała bowiem jeszcze wówczas, jak uważała, odrębnych umiejętności rozumienia i wyrażania tego, czego doświadczała, które otrzymała dopiero z czasem.

Święta zdawała sobie sprawę z potrzeby zachowania równowagi między dostarczaniem własnych idei a wiarygodnym wsparciem uznanych autorów, żeby nie wydawało się, że chce „nauczać”. Stąd nie ma w jej tekstach wielu dokładnych cytatów⁵⁷⁵, co jednak nie oznacza, że nie ma tam również zewnętrznych odniesień – wprost przeciwnie.

Stąd twierdzenie Álvareza, jakoby Teresa „pisała, nie zależąc od książek”, ale raczej biorąc za punkt wyjścia własne doświadczenia i osobiste przekonania, niejako „z siebie samej”, bez „schematów stanowiących [dla niej] punkt odniesienia” – gdy rozumiane jest na płaszczyźnie ogólnej – nie może być dalsze od prawdy. Nawet jeśli Teresa rzeczywiście nie korzystała z odręcznych notatek i pomimo tego, że autor po chwili osłabił nieco wydźwięk swojego twierdzenia, dodając, że podczas pisania Święta zachowywała stale w pamięci to, co przeczytała, „nie będąc autorką wolną od wpływów cudzej myśli”, niemniej uznanie, że jej lektury pozostaną jedynie „okazjonalnymi referencjami” o niewielkim, jak zdaje się wynikać z tonu wypowiedzi Álvareza, znaczeniu, stanowi poważne niedocenienie ich roli⁵⁷⁶.

To, że być może nie pisała Teresa, mając przed sobą otwartą książkę innego autora, nie oznacza wcale, że nie miała przed sobą mentalnego obrazu takiej czy innej lektury – w całości bądź we fragmentach. Nawet jeśli Teresa mówi o własnym doświadczeniu, mówienie to nie odbywa się w próżni. Ustanawia się w odniesieniu do czegoś poza nim samym. Stąd też teksty Teresy pozostają pod wpływem innych autorów na różnych poziomach – co zademonstrowano już wcześniej, choć tylko w niewielkim, możliwym tu stopniu.

⁵⁷⁵ Por. J. Robson, *Teresa of Avila and the Letters of Saint Jerome: Simple encouragement or substantial influence?*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁷⁶ Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 208.

3. Książki w terecjańskim uniwersum

Ponieważ książki są zapisem mowy, będącej wehikułem idei, ich czytanie może pociągać za sobą daleko idące konsekwencje. Historia obfituje w przykłady tego, jak jednostki czy całe zbiorowości ulegały różnorodnym wpływom lektur⁵⁷⁷.

Chwilę wcześniej zademonstrowane zostały wybrane skutki terecjańskich lektur – zewidencjonowanych przez nią w porządku chronologicznym w *Księdze życia*. Omówiono ponadto autoryzującą funkcję tych referencji. Obecnie, zanim przejdziemy do przeanalizowania okoliczności terecjańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*, warto będzie poświęcić jeszcze nieco uwagi miejscu i funkcji książek w ramach wewnętrznego uniwersum Teresy. Przedyskutowanie tego zagadnienia pozwoli na udzielenie pełniejszej odpowiedzi na pytanie o recepcję dzieła Osuny przez Świętą oraz o znaczenie tegoż dla jej życia i twórczości.

3.1. *Dobre i złe książki*

Zwróćmy na początek uwagę na to, że w odczuciu Teresy książki dzielą się zasadniczo na dwie kategorie: *dobre* i *złe*. Nadrzędnym kryterium podziału są dla niej owoce, które rodzą się w duszy na skutek ich lektury (por. V 4,7). Choć zaobserwowanie tej zależności kojarzy się obecnie najczęściej ze św. Ignacym Loyolą, jego odkrycie nie pozostaje bez precedensów w okresie patrystycznym. Św. Bazyli Wielki w cieszącej się niezwykłą popularnością (szczególniejszą nawet w okresie renesansu) *Mowie do młodych o korzyściach z czytania książek pogańskich* – porównując czytelnika do pszczoły, zbierającej nektar z różnych kwiatów – zaleca selektywność w doborze lektur oraz ich ukierunkowanie na osiągnięcie postępu duchowego⁵⁷⁸.

Żołtyciel jezuitów wspomina w swojej *Autobiografii*, że gdy w 1521 roku, na skutek odniesionych pod Pampeluną ran, został zmuszony do pozostawania przez dłuższy czas w łóżku, pragnąc uprzyjemnić sobie czas lekturą książek rycerskich (*libros de caballerías*), które wcześniej namiętnie czytywał (*era muy dado a leer* [los], *solía leer* [los], 1,5), poprosił swoich gospodarzy

⁵⁷⁷ Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁷⁸ „Na wzór pszczoły powinniśmy więc korzystać z tych książek. One bowiem ani nie siadają bez różnicy na wszystkich kwiatkach, ani też nie usiłują zabrać wszystkiego z tych, do których przyleciały, ale biorąc tylko to, co im przydatne do roboty, resztę zostawiają”. Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich* (*Basilius Caesariensis, «De legendis gentiliū libris»*, CPG 2867), „Vox Patrum” 2012, t. 57, nr 32, s. 908.

o ich dostarczenie⁵⁷⁹. Ponieważ nie posiadali oni książek tego rodzaju, zamiast nich przyniesiono mu *Vita Christi* i żywoty świętych, czyli najpewniej właśnie *Flos sanctorum*⁵⁸⁰. Święty zwrócił uwagę na odmienne doświadczenia, „rodzące się” z obcowania z treściami, zaczerpniętymi z nowych dla niego lektur (*que nacían de las cosas que leía*, 1,7), w porównaniu z tymi, które zwykł czytywać wcześniej. Same *libros de caballerías* określił on w swojej relacji pejoratywnym mianem „światowych i fałszywych” (*mundanos y falsos*, 1,5)⁵⁸¹. Z kolei tej drugiej kategorii książek przypisuje oddziaływanie, które przywiodło go wkrótce do nawrócenia.

Trudno określić, kiedy dokładnie Teresa zaczęła dostrzegać wpływ czytania na jej życie duchowe. Stosunek Świętej do książek – podobnie jak ten Ignacego – zmieniał się z czasem. Po kontakcie z „dobrymi książkami” w dzieciństwie Święta pogrążyła się w nałogowej lekturze „złych książek”, tracąc równocześnie zainteresowanie tymi pierwszymi. Nowe wzorce osobowe i przeciwne nadprzyrodzonym aspiracje przyniosły skutek w postaci „niepamięci o duszy” i letniości – stan, który Święta opisze później w Pierwszych Mieszkaniach *Moradas*. Do wniosków podobnych do tych, które sformułował autor Ćwiczeń duchowych, doszła, jak się wydaje, niezależnie od niego⁵⁸². Czytelniczy przełom u Teresy musiał nastąpić krótko po opuszczeniu internatu augustianek, jeszcze przed wstąpieniem do Wcielenia, zatem około roku 1530. Opisując wizytę u stryja Pedra de Cepedy, Święta wyznała jeszcze, że nie była przyjaciółką literatury religijnej, czyli „dobrych książek w języku narodowym” (*buenos libros de romance*), które on z zamiłowaniem czytywał. Teresa udawała jedynie wobec krewnego, że również jej tego rodzaju lektury sprawiają przyjemność (por. V 3,4). Jednak niedługo po tej wizycie – przypuszczalnie również w związku z pogarszaniem się stanu zdrowia – jej podejście w tej kwestii uległo gruntownej przemianie.

579 Podobny nałóg był przez pewien czas udziałem Teresy.

580 Pozostaje ciekawym zbiegiem okoliczności, że wszystkie te książki były znane Teresie od Jezusa, która również uznawała *libros de caballerías* za szkodliwe (por. V 4,7). Por. E. Colomer Amat, *El Floss Sanctorum de Loyola y las distintas ediciones de la Leyenda de los Santos. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca*, dz. cyt., s. 3-4.

581 Gdzie określenie *falsos* można, jak się wydaje, tłumaczyć zarówno jako książki opowiadające nieprawdziwe, zmyślane historie, jak i książki oszukańcze, uwodzące, sprowadzające na złą drogę, które to tłumaczenie zdaje się lepiej harmonizować z kontekstem – co odpowiadałoby kategorii „złych książek” u Teresy. Por. I. Loyola, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, BAC, 2013, s. 6.

582 Biorąc pod uwagę fakt, że jednym z adresatów sprawozdania Teresy był jezuita, jak i z uwagi na opinię świętości, jaką cieszył się w owym czasie w Hiszpanii założyciel Towarzystwa Jezusowego, nie sposób wykluczyć, że podobieństwo między sobą a Loyolą ukazała Święta celowo.

Święta wyznała bowiem chwilę później: „Dawało mi życie to, że zostałam już do tego czasu przyjaciółką dobrych książek” (*Dióme la vida haber quedado amiga de buenos libros*, V 3,7). Innych książek poza „dobrymi” Teresa nie chciała odtąd czytać, zdawszy sobie sprawę ze „szkody, którą mi wyrządziły” (*entendía el daño que me habían hecho*, V 4,7).

Poza treścią pożyteczną dla rozwoju życia duchowego, by książki mogły zasłużyć u karmelitanki na miano „dobrych”, musiały one nadto wyjść spod pióra uznanych autorów. Nie powinno to wszakże zaskakiwać w świetle tego, co wyżej powiedziano już o funkcji terecjańskich lektur. Wszak opieranie się na autorach o nieposzlakowanej opinii, przy braku wykształcenia teologicznego u Teresy, stanowić mogło jedną z najpewniejszych gwarancji jej własnej ortodoksji⁵⁸³.

Obok dychotomicznej kategoryzacji książek na omówienie zasługują również sposoby, w jakie Teresa od Jezusa posługiwała się nimi. Ponieważ w czasach Świętej istniała już długa tradycja lektury duchowej, warto będzie osadzić jej czytelnice praktyki w szerszym kontekście kościelnym.

3.2. Książka w życiu duchowym

W starożytności czytano najczęściej na głos, stąd hebrajskie *qarā* oznacza najpierw: *wołać, wypowiadać, proklamować*. W czasach Jezusa i apostołów tłumaczono to słowo na język grecki jako *anaginōskein*, co znaczy *dobrze poznawać, badać*, i właśnie to określenie odpowiada naszemu *czytać na głos*. Z zasady bowiem czytano na głos również wtedy, gdy czytano samodzielnie. Podobne znaczenie miało zresztą łacińskie *legere*. Wyłącznie taki sposób czytania zna Nowy Testament (Dz 8,26-40). Również Biblię poznawano przez pierwsze wieki Kościoła przede wszystkim dzięki lekturze publicznej i liturgicznej⁵⁸⁴. To z uwagi na ten powszechny zwyczaj św. Augustyna tak dziwiła praktyka bezgłośnego czytania, którą zaobserwował u św. Ambrożego. Ta praktyka jeszcze bardziej uwydatniała wspólnototwórczą rolę lektury.

Niewątpliwie krokiem w kierunku czytania na osobności i bez wokalizacji było upowszechnienie się pism w poręczniejszej, łatwiejszej do przenoszenia i konsultowania, a także zajmującej mniej miejsca formie kodeksu, który z czasem wyparł zupełnie zwoje. Po tym, jak druk umożliwił posiadanie własnych książek, praktyka indywidualnej, cichej lektury zaczęła się rozszerzać.

583 „Jeśli autor nie był wielce uznawany, nie miałam ochoty go czytać” (CamV 21,4) [„si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer”].

584 Por. J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, dz. cyt., s. 9-10, 16.

Jedną z najbardziej charakterystycznych praktyk czytelnicznych w tradycji monastycznej była *lectio divina*. Jej celem był taki sposób czytania Pisma Świętego, który od rozważania go (*meditatio*) prowadziłby do smakowania i modlitwy (*oratio*), owocując ostatecznie w działaniu (*actio*).

W starożytności określenie *lectio divina* było synonimem określenia *sacra pagina*, oznaczającego po prostu Pismo Święte. Choć refleksyjne czytanie Biblii, połączone z modlitwą, praktykowano już w chrześcijańskiej starożytności, nie należy tej praktyki utożsamiać z samą metodą *lectio divina*, znaną z późniejszej tradycji monastycznej.

O praktyce czytania duchowego mówi wyraźnie Orygenes (*List do Grzegorza Cudotwórcy* 4, SC 148, 1968, s. 192), który najprawdopodobniej zapoznał się z nią w środowisku aleksandryjskich Żydów. Praktyka ta – w jego przekonaniu – wymaga uwagi i pilności, a jej powodzenie zależy od modlitewnej postawy. Duchowa lektura, zdaniem Orygenesesa, pomaga oderwać ducha od zbędnych trosk i pożądlivosti, wprowadzając go na drogę przebóstwienia.

Gdy św. Hieronim w *Liście do Marcelli* opisywał życie wspólnoty zgromadzonej wokół Orygenesesa, określił je jako ciągłe przechodzenie od modlitwy do czytania i z powrotem (*Hoc diebus egisse et noctibus, ut et lectio orationem exciperet, et oratio lectionem*) (43,1; PL 22:478)⁵⁸⁵. Idee te były z czasem rozwijane przez późniejszych autorów patrystycznych⁵⁸⁶.

Ojcowie pustyni – cenobici i anachoreci – choć nie korzystali zbyt często z ksiąg biblijnych na modlitwie, wykorzystywali jednak umiejętność czytania do przyswojenia sobie na pamięć przynajmniej Psalmów i Ewangelii. Opanowane pamięciowo, stawały się one przedmiotem ciągłej ruminacji, zapewniającej nieprzerwane pozostawanie w kontakcie z Bogiem, obecnym w Słowie. Tak rozumiana nieprzerwana modlitwa mnicha oczyszczała jego serce, pozwalając mu zgodnie z ewangelicznym błogosławieństwem „ogłądać Boga” i podlegać Jego przemieniającemu działaniu. Życie według Pisma Świętego prowadziło do napełniania się tym samym Duchem Świętym, który jest jego autorem i który daje życie przez Słowo (por. J 6,63). To z kolei

⁵⁸⁵ W podobnym czasie św. Cyprian w *Liście do Donata* wyraził słynną zasadę: „Sit tibi vel oratio assidua, vel lectio. Nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum” (*Epistola ad Donatum* 1, 15, PL 4, 221b). W zbliżony sposób Ambroży: „Illum alloquimur, cum oremus; illum audimus cum divina legimus” (*De officiis* 1, 20) i Hieronim w *Liście do Eustochium*: „Oras, loqueris ad sponsum; legis, ille tibi loquitur” (22,25).

⁵⁸⁶ Por. J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Beauchesne, Paris 1976, s. 472-474.

sprawiło, że sam ów mnich – a właściwie każdy chrześcijanin – stawał się „widzialnym Słowem” dla innych⁵⁸⁷.

W żadnym razie nie chodziło tu jedynie o słuchanie albo czytanie czy to dla uzyskania jakiegoś przeżycia, czy dla zaspokojenia ciekawości, z wyłączeniem skutku moralnego. Tym, czego starożytni – a w szczególności mnisi – szukali w Słowie, było nie tyle rozumienie, co moc zdolna ich przekształcić.

Nie należy z tego jednak wnioskować, że intelektualny trud zgłębiania Pisma Świętego uważano za pozbawiony znaczenia. Podkreślano jedynie, że jego wynik uzależniony jest od Boskiego światła, o które należy stale prosić. Z tego względu modlitwa nie tylko powinna stanowić owoc lektury, ale również ją poprzedzać i jej towarzyszyć.

„Modlitwy, które przeplatają się z lekturą sprawiają – powie św. Bazyli – że dusza o tyle staje się czystsza i mocniejsza, o ile bardziej zostaje poruszona pragnieniem Boga” (Ep. 2, 4, PG 32, 229b). Co więcej, znaczenie Pisma Świętego odsłania się na miarę postępów czynionych we wprowadzaniu go w czyn. Zwrócił na to uwagę również św. Hieronim, pisząc o Marcelli: „wiedziała, że zasłuży na to, by rozumieć Pisma, jedynie wtedy, gdy przetłumaczy przykazania na życie” (Ep. 127,4, CSEL 56, 148). Dlatego też – przytaczając jeszcze słowa Benedykta XVI ze wspomnianej chwili wcześniej adhortacji – „najgłębsza interpretacja Pisma pochodzi (...) od tych, którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu” (49).

Poddawanie się działaniu Słowa, czytanemu czy to na osobności, czy wspólnie, albo słuchanemu w Kościele podczas liturgii, ma rozciągać się na cały czas, a lekturze w takim duchu – zdaniem autorów patrystycznych – powinni oddawać się wszyscy bez wyjątku wierzący. „Oto właśnie to – przestrzega Jan Chryzostom – co psuje wszystko: wierzycie, że lektura Biblii ma być wyłącznie zajęciem mnichów, podczas gdy wy sami potrzebujecie tego o wiele bardziej niż oni (*In Matthaeum* 2,5, PG 57,30d). Stąd Epifaniusz był nawet przekonany, że: „zakup książek chrześcijańskich jest konieczny dla tych, którzy mają pieniądze” (*Apophtegmata* 8, PG 65,165a)⁵⁸⁸.

Co ciekawe, z podobnego przekonania Teresy bierze się imperatyw, który umieściła ona w swoich *Konstytucjach*, nakazując przełożonym, by zatroszczyły się o wyposażenie klasztornych bibliotek w „dobre książki”, ponieważ,

⁵⁸⁷ Na tę zależność zwrócił też uwagę papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, stwierdzając, że „ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, pobudza świętych, by oddali życie dla Ewangelii” dlatego też „świętość związana ze słowem Bożym, wpisuje się (...) w tradycję prorocką, w której słowo Boże posługuje się życiem proroka” (49). Por. A. Veilleux, *Lectio Divina as school of prayer among the Fathers of the Desert* – www.scourmont.be, 1995.

⁵⁸⁸ Por. J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, dz. cyt., s. 474-475.

jak skonstatowała, „jest po części tak konieczny ten pokarm dla duszy, jak jedzenie dla ciała” (Const II,7). Podobnie uważał opat Cisneros, o czym za chwilę jeszcze powiemy.

Charakter terezańskiej lektury, co stosunkowo łatwo zauważyć, w wielu punktach zbliża się do przywołanych chwilę wcześniej tradycyjnych ujęć. Z jednej strony wpływ ten można zapewne przypisać duchowi reguły karmelitańskiej, która nakazuje „rozważanie dniem i nocą Prawa Bożego” oraz czynienie wszystkiego „zgodnie ze Słowem Pańskim”, z drugiej, autoformacji samej Teresy⁵⁸⁹. Również u niej znajdziemy podobne, praktyczne czy moralne ukierunkowanie lektury, na które tak często zwracali uwagę ojcowie. Modlitwa, a więc również modlitewna lektura, powinna zdaniem Świętej owocować czynami.

W średniowieczu *lectio divina* z fundamentalnego i całościowego ukierunkowania zaczęło przekształcać się w metodę modlitwy *sensu stricte*, praktykowaną głównie w środowiskach monastycznych o naznaczonych godzinach – gdzie w kolejnych krokach przechodzono od lektury (*lectio*), poprzez medytację (*meditatio*), do modlitwy (*oratio*) i kontemplacji (*contemplatio*). Jako odrębne ćwiczenie duchowe *lectio divina* zaczęło być postrzegane jako alternatywna względem proto-scholastycznej metody czytania Pisma Świętego. Oddzielenie aspektu smakowania (*lectio*) od aspektu poznawania (*studium*) można postrzegać jako jeszcze jeden z przejawów średniowiecznej akademizacji teologii⁵⁹⁰.

Kolejnym krokiem było przejście od *lectio divina* do *lectio spiritualis*. Wraz z pojawieniem się zakonów mendykanckich *lectio* zyskało szersze znaczenie niż tylko przygotowanie do kontemplacji. Celem lektury mogło być odtąd również poznanie Boga, pobudzenie do Jego miłości, nauka dobrych obyczajów, zachęta do wytrwałości, rozwijanie dystansu do świata i pragnienia nieba, pomoc w rozróżnianiu dobra i zła. Zakres lektur poszerzył się wówczas o dzieła duchowe, mające tylko pośredni związek z Pismem Świętym⁵⁹¹.

Dalsza ewolucja praktyki dokonała się w obrębie ruchu *devotio moderna*, gdy *lectio* zaczęło ulegać stopniowej metodyzacji. Zalecano tam czytanie regularne i planowe. Większy nacisk kładziono na psychologiczne efekty lektury. Teksty należało dobierać rozważnie, tak by bardziej rozpały afekt na drodze duchowego postępu i wznoszenia się, niż zaspokajały intelektualną

589 Zwłaszcza warto by w tym kontekście przyjrzeć się wpływowi lektury Listów św. Hieronima skierowanych do kręgu rzymskich patrycjuszek, w których zachęca je gorąco do częstego czytania i studium.

590 Por. A. Veilleux, *Lectio Divina as school of prayer among the Fathers of the Desert* – www.scourmont.be, dz. cyt.

591 Por. H.J. Sieben, *De la lectio divina a la lecture spirituelle*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Beauchesne, Paris 1976. p. 488.

ciekawość. Autorzy tego kręgu cenili książki, które miały nastawienie praktyczne, ucząc kultywowania cnót i wykorzeniania wad. Lekturze duchowej przeciwstawiali lekturę dla zaspokojenia ciekawości lub czysto scholastyczną. Ponieważ na Sądzie Ostatecznym, jak mówi Jean Gerson (†1429), nie będziemy zdawać sprawy z wiedzy, ale z miłości (*affectus*) do Chrystusa⁵⁹², dlatego „wszelkie studium powinno być podporządkowane afektowi, tak żeby nie studiować ani nie czytać niczego, co nie byłoby bezpośrednio bądź pośrednio ukierunkowane na rozpalenie afektu” (*De libris legendis a monacho*, red. Ellies du Pin, t. 2, Anvers, 1706, col. 707b).

Wśród autorów i dzieł zalecanych przez Paryskiego Kanclerza znajdują się: *Vitae Patrum*, *Moralia* św. Grzegorza, pisma św. Bernarda, Ryszarda i Hugona od św. Wiktora i przede wszystkim twórczość św. Bonawentury. Podobną listę, nawet bardziej rozbudowaną, znaleźć można u Mombaera (†1501) w jego słynnym *Rosetum exercitiorum spiritualium*, które zagadnieniu lektury poświęca osobny rozdział. Autor postrzega ją jako „Słowo Boga do nas skierowane”, na przyjęcie którego trzeba się przygotować, zwracając się do Boga z prośbą o właściwe nastawienie przed otwarciem książki. Lektura powinna odbywać się regularnie, o ustalonej porze (*certa*); powinna być uważna (*attenta*); pobożna (*devota*), tak by od tego, co się czyta, wznosić się do Boga i wracać znów do siebie; sprawiająca oddźwięk (*sonora*), czyli praktykowana w odniesieniu do własnego doświadczenia, by prawda mogła się odciskać bardziej intymnie i mocniej; wreszcie umiarkowana (*modesta*) – bowiem lepiej jest przeczytać mniej, ale przemyśleć dobrze to, co się przeczytało. Owocna lektura zakłada również powtarzanie i zapamiętywanie tekstu – „zapisywanie tak w zeszycie, jak i w pamięci” – i przekuwanie go na praktykę⁵⁹³.

U opata Garcii Cisnerosa, który pozostawał – jak już wcześniej była mowa – pod wpływem autorów *devotio moderna*, akcent w jeszcze większym stopniu przesunięty został na praktyczne owoce lektury. Benedyktyn zalecał praktykę *collatio*, podczas której każdy mnich zobowiązany był do zrelacjonowania wspólnocie tego, co danego dnia przeczytał. Przydzielanie zakonnikom książek stanowiło jeden z obowiązków opata. Lektury postępowały wedle ustalonego planu: zaczynając od *Exercitatorio*, przez m.in. *De spiritualibus ascensionibus* Zerbolta, komentarze do Psalmów, dzieła moralne. Czytanie zajmować miało nie mniej niż dwie godziny dziennie, a sam zakup książek uważał Cisneros za najkonieczniejszy wydatek klasztoru. Przy czym rola Pisma Świętego w domach reformy pozostawała ograniczona. Mnisi poznawali je najczęściej pośrednio przez komentarze.

⁵⁹² Przypomina to do złudzenia znaną sentencję św. Jana od Krzyża.

⁵⁹³ Por. H.J. Sieben, *De la lectio divina a la lecture spirituelle*, dz. cyt. p. 492-493.

Określenie *lectio spiritualis* pochodzi jednak najpewniej z kręgów jezuickich. Na przykład o. Baltazar Álvarez (†1580), członek Towarzystwa i wielki przyjaciel Teresy, w latach 1577–1578 zalecał „lección espiritual” swojej siostrze i szwagierce⁵⁹⁴.

Sposób, w jaki Teresa od Jezusa korzystała z książek, kształtował się już od dzieciństwa w jej najbliższym otoczeniu. Oddziaływały na niego nie tylko wielowiekowe tradycje – jak te, o których chwilę wcześniej powiedziano – lecz także opinie i zalecenia współczesnych Świętej autorów, w bardziej bezpośredni sposób oddziałujących na klimat intelektualny i duchowy epoki, w której żyła.

W tym względzie przynajmniej na krótkie przywołanie zasługuje *Suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de San Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* (dalej w skrócie: *Suma*) autorstwa wpływowego biskupa, hieronimity Hernando de Talavery (†1507). Zdaniem niektórych badaczy tekst – a przynajmniej idee w nim zawarte – cieszyły się znacznym rozpowszechnieniem⁵⁹⁵.

Zanim Talavera, wieloletni doradca i spowiednik Izabeli Kastylijskiej, został pierwszym arcybiskupem Granady, przez siedem lat – od 25 marca 1486 roku – przewodził diecezji Ávila. Wielu historyków uważa ten okres jego posługi za szczególnie istotny, twierdząc, że na reformach, które wówczas lokalnie przeprowadził, wzorowane były centralne reformy kościelne, realizowane pod patronatem Królów Katolickich⁵⁹⁶.

Bezpośrednimi adresatkami *Sumy* były cysterki z klasztoru św. Anny z Ávila, pozostające pod opieką biskupa. Pismo o charakterze normatywno-dydaktycznym stanowi rodzaj praktycznego poradnika, w którym Talavera nie tylko określa reguły odnoszące się do sposobu życia mniszek i organizacji ich klasztorów, ale także uzasadnia konieczność wdrożenia tychże, z pewną emfazą do tego zachęcając. Autor balansuje przy tym między tonem oficjalnym a familiarnym.

W kontekście omawianego obecnie zagadnienia tekst zasługuje na wzmiankę nie tylko z uwagi na jego szeroką recepcję oraz związek z miastem rodzinnym Teresy, ale również z powodu szczególnie mocno wyartykułowanej w nim zachęty do lektury duchowej (*lección*), zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej:

594 Por. tamże, p. 493-494.

595 Por. C. Codet, *Edición de la «Suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de San Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila» de Hernando de Talavera* (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29), „Memorabilia” 2012, nr 14, s. 4.

596 Por. tamże, s. 3.

Wielką i bardziej niż wielką przynosi korzyść, pobożne córki, święta lektura, dla nabycia i zachowania pobożności, oraz poinformowania się odnośnie do tego wszystkiego, co jest odpowiednie dla waszego zbawienia; dlatego kochajcie czytanie i oddawajcie się mu tak często jak tylko będziecie mogli (*Suma*, VII)⁵⁹⁷.

Biskup określa lekturę mianem „duchowego pokarmu” (*manjar spiritual*, *Suma*, VII), który należy spożywać z większą uwagą niż pokarm dla ciała. Wielka waga, jaką Talavera przywiązywał do czytania, oraz *wszechobecność* lektury w życiu mniszek znalazły odzwierciedlenie we *wszechobecności* zagadnienia w *Sumie*⁵⁹⁸. Biskup ukazuje w rzeczywistości ideał wspólnoty kobiet, oddanych indywidualnej i wspólnotowej lekturze. W swojej regule nazaczył szereg momentów, w których mniszki mogły oddawać się czytaniu, zarówno podczas zebrań całej wspólnoty, jak i spotykając się w mniejszych grupach. Poleca on mistrzyni nowicjatu, by wpoila swoim uczennicom, „by chętnie oddawały się czytaniu i słuchaniu lektury” (*que se den de buena voluntad a leer y a oír lección*, *Suma* XXVII). Tym z nich, które potrafiły czytać, autor zalecał noszenie przy sobie egzemplarza szczególnie lubianej książki, by móc wielokrotnie w ciągu dnia do niego zaglądać. Przy czym posiadania tego rodzaju lektury autor nie uważał za wykroczenie przeciwko zakonnemu ubóstwu. Szczególnym miejscem wspólnego czytania miały być posiłki spożywane przez wspólnotę w refektarzu. Milczeniu mniszek powinna towarzyszyć wówczas lektura książek w języku narodowym, przebiegająca według skrupulatnie opisanych zasad. Czytać powinno się zawsze w języku narodowym, ponieważ „lektura, której się nie rozumie, nie jest ani czytana, ani słuchana tak, jak powinna, ani nie przynosi większej korzyści jej czytanie” (*La lección que no se entiende ni se lee ni se oye como deve, ni aprovecha mucho leerse*, *Suma*, VII).

Doceniając formacyjną rolę lektur, jeszcze jako spowiednik królowej, wywarł Talavera zauważalny wpływ na zawartość biblioteki Izabeli, w której obok dzieł samego biskupa znajdowały się również niektóre pozycje z listy książek polecanych przez niego w rozdziale siódmym *Sumy*⁵⁹⁹. Być może niemal wówczas niespotykany w dokumentach o podobnym charakterze – przynajmniej zdaniem Code – akt zamieszczenia dokładnego wykazu tytu-

597 „Mucho y más que mucho aprovecha, devotas hijas, la sancta lección para adquirir y conservar la devotión, y para que por ella seáis avisadas de todo lo que conviene para vuestra salvación; por esso, amad la lección y dadvos a ella quanto más pudierdes”. Ten i kolejne cytaty przytaczane są za wydaniem krytycznym, zamieszczonym: tamże, s. 22-57.

598 Por. tamże, s. 16.

599 Por. tamże, s. 3.

łów stanowił w tym względzie wzór dla Teresy od Jezusa (por. Const II,7)? Trudno, jak się wydaje, całkiem wykluczyć, że w okresie, w którym Święta przygotowywała się do redakcji własnych *Konstytucji*, mogła natrafić na pismo Talavery.

Poza tekstami nowotestamentowymi, zwłaszcza ewangeliami, oraz księgami mądrościowymi (*Księga Przysłów*, *Eklezjastes*, *Pieśń nad Pieśniami*, *Księga Mądrości*), do których biskup włącza *Psalmy*, księgami: *Tobiasza*, *Estery* i *Judyty*, na liście znajdują się jeszcze *Institutiones* i *Collationes Patrum* Kasjana oraz *Flos sanctorum*⁶⁰⁰. Ponadto wykaz obejmuje *Moralia* i *Dialogi* św. Grzegorza Wielkiego, *Formację nowicjuszy* św. Bonawentury oraz wybrane dzieła św. Hieronima, między innymi *Regułę* i *List do Eustochium o dziewictwie* (*Epistola ad Eustochium de virginitate servanda*), *Żywot i śmierć* św. Hieronima, *Doctrina cristiana* św. Augustyna, dzieło św. Bernarda adresowane do jego siostry Florentyny, *Enseñamiento del corazón* (książkę uczącą praktyki strzeżenia serca), *Enseñamiento de los religiosos*, *Espejo del pecador*, wreszcie dzieła Eiximenisa – *Vita Christi*, *De natura angelica* i wspomniane już wcześniej *Libro de las donas*. Lista dopuszcza również „inne książki pobożne i pożyteczne dla poprawienia waszych sumień” (*y de otros libros devotos y provechosos para mejorar vuestras conscientias*, *Suma* VII)⁶⁰¹.

Zauważmy jeszcze, że Teresa znała z własnych lektur zarówno dzieła św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima, jak i *Flos sanctorum*. Przejawiała też, podobnie jak biskup, szczególne upodobanie do Pisma Świętego. Ostatecznie można skonkludować, że – świadomie bądź nie – Teresa od Jezusa i jej projekt fundacyjny doskonale wpisywały się w ideał czytającej wspólnoty mniszek, nakreślony przez Talaverę.

Pośród niekwestionowanych terezańskich autorytetów zagadnienie roli lektur w życiu duchowym podejmowali również św. Ludwik z Granady i św. Jan z Ávila. Ten ostatni, zwany Apostołem Andaluzji, odpowiadając kaznodziei, który listownie zwracał się do niego z prośbą o rady dotyczące postępowania z osobami pragnącymi rozwijać się w życiu duchowym, napisał:

⁶⁰⁰ Nowicjuszek, po zapoznaniu się z sylwetkami świętych, miały wybrać sobie takiego, którego otoczą szczególną pobożnością (por. *Suma* XXVII), co praktykowano również w klasztorze Wcielenia i co wspomina Teresa w *Vida* (6,6-8).

⁶⁰¹ Listę przypominającą tę, którą ułożył dla mniszek z Ávila biskup Talavera, znajdziemy później u Juana de Valdésa w *Diálogo de doctrina cristiana* (1529). Umieszczone są na niej, podobnie jak u wcześniejszego autora, pisma Starego i Nowego Testamentu, *Vita Kartuzza*, „w których znajduje się wiele z doktryny świętych doktorów”, *Contemptus mundi*, przypisywany wówczas Gersonowi, *Listy* św. Hieronima, *Moralia* św. Grzegorza oraz dostępne dzieła św. Augustyna.

Niech będą wielkimi przyjaciółmi czytania (*muy amigos de la lección*), ponieważ, skoro ludzie są zatwardziali, wielki pożytek przynosi im lektura książek w rodzimym języku. Książki, które są najbardziej w tym celu polecane, to: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, abecadła duchowe [Osuny] (druga i piąta część, która mówi o modlitwie; trzeciej części niech nie pozwalają czytać każdemu bez wyjątku, bo może przynieść szkodę, a to dlatego, że podąża drogą zaniechania wszelkiego myślenia, co nie jest odpowiednie dla wszystkich. Pisma Kartuzja (*Los Cartujanos*) są bardzo dobre. *Dzieła Bernarda*, *Wyznania św. Augustyna*⁶⁰².

Po wyrażeniu opinii na temat korzyści płynących z lektury duchowej oraz zestawieniu listy zalecanych lektur Święty przechodzi do nakreślenia ogólnej metody posługiwania się książką na modlitwie:

Po [ustnym] odmówieniu modlitw, niech poczytają odrobinę na temat, który będzie odpowiadał temu, o czym chcą medytować (*meditar*) (...). I jeśli chcą dziś rozmyślać (*pensar*) o Ogrodzie, niech czytają o tym etapie Męki Pańskiej, i nawet jeśli nie przeczytają całości, nie ma to znaczenia, bo w kolejnym tygodniu przejdą do następnego fragmentu, i tak samo co do pozostałych etapów; by wraz z czytaniem zredukowało się serce i rozgrzało się nieco, i znajdują początkujący tym sposobem jakąś bramę, żeby wejść w medytację, gdy przy innym sposobie przechodzą wielkie utrudzenie, jeśli Pan nie wyświadcza jakiejś szczególniejszej łaski. I po tym, jak przeczytali, niech medytują nieco rano nad etapem Męki z całym ucieszeniem duszy, zadowalając się tym prostym i pokornym widokiem, unizając się u nóg Pana i oczekując od niego jałmużny i miłosierdzia; i, mając to w pamięci, niech słuchają Mszy, rozmyślając o tym samym etapie, o którym [ów] myślał w domu; wieczorem bądź w nocy znów niech odmówią modlitwy, i niech czytają, a później myślą o godzinie własnej śmierci, i jak mają stanąć na sądzie Pana; i niech się oskarżają, i wstydzą, i poddają się skrupulatnemu badaniu Boga, odczuwając to tak, jakby rzeczywiście znajdowali się w Jego obecności, i niech zestawiają sobie z jednej strony dobra otrzymane i z drugiej złe czyny, których się dopuścili, i niech proszą Pana o odczucie swojej własnej niegodziwości; i mogą wówczas pomyśleć nieco o piekle i udzielić sobie nagany za błędy, które popełnili tego dnia.

⁶⁰² „Que sean muy amigos de la lección, porque según la gente está durísima esle muy provechoso leer libros de romance. Libros que son más acomodados para esto: *Passio duorum*, *Contemptus mundi*, los abecedarios espirituales (la segunda parte y la quinta, que es de oración; la tercera parte no la deven leer comúnmente, que les hará mal, en que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos) *Los Cartujanos* son muy buenos. *Opera Bernardi*, *Confessiones* de S. Augustin”. Juan de Ávila, *Epistolario espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, s. 20.

Wszystko to należy czynić z największym ucieszeniem, na ile tylko mogą, żeby, jeśli Bóg zechce mówić, nie znalazł ich tak zajętymi mówieniem tego wszystkiego, że zaniemówi Bóg. (...) Napominaj ich by strzegli myśli i by się zadowalali tym, że pozostają przez chwilę w obecności Pana, choćby nie otrzymali żadnej innej jałmużny; a z tej medytacji, choćby przebiegała w oschłości, uzyskuje się pewne dobro. Są niektórzy tacy, którym Bóg bierze serca i działa w nich, tak że nie potrzeba nic więcej, jak tylko zre-kolektować się w Bogu (*recogerse á Dios*), i po chwili znajdują taki deszcz dobrych myśli i Jego komunikowania się⁶⁰³, że nie potrzebują niczego innego, jak tylko podążać za takim przewodnikiem; inni z kolei są tak to-porni (*rudos*), że nie należy zobowiązywać ich do niczego więcej, jak samo odmawianie modlitw i czytanie⁶⁰⁴.

W przywołanym fragmencie Jan z Ávila ukazuje książkę jako narzędzie wspierające życie duchowe, szczególnie modlitwę myślną. Lektura jest tym, co ułatwia jej rozpoczęcie, ukierunkowuje ją i podtrzymuje w ciągu dnia, wspomagając walkę z rozproszaniem (por. KKK 2705) oraz rozbudzanie afektu. Czytanie tego rodzaju ma jednakowoż charakter pomocniczy, podporządkowany pobożności. Ponieważ nie służy zaspokajaniu intelektualnej ciekawości, ilość przeczytanego tekstu nie odgrywa w nim istotnej roli. Święty podkreśla również niezastąpioną rolę książki w okresach duchowych oschłości. Jak łatwo zauważyć, model ten zbliża się do „lektury duchowej”, o której była wyżej mowa, nacechowanej wyraźnym wpływem *devotio moderna*.

Przywołana wypowiedź Mistrza Ávila ukazuje wyraźne podobieństwa między zalecaną przez niego metodą czytania a praktyką Teresy. Karmelitanka, jak się zdaje, znała i stosowała przynajmniej dwie modalności lektury, pozostające na usługach jej życia duchowego. Z jednej strony, tak jak miało to częściowo miejsce w przypadku *Trzeciego abecadła duchowego*, Teresa czytała dla poinformowania się (na przykład w zakresie postępowania na modlitwie), co można określić mianem lektury formacyjnej. Książki tego rodzaju zdarzało się również Teresie podsuwać innym osobom, w celu wprowadzenia ich w praktykę rekolekcji (por. V 7,10; 7,13)⁶⁰⁵. Z drugiej strony

603 O „komunikowaniu się” – czyli udzielaniu się Boga na modlitwie – mówi często Teresa od Jezusa.

604 Juan de Ávila, *Epistolario espiritual*, dz. cyt., s. 20-21.

605 O „apostołowaniu książką” przez Teresę wspomina w zeznaniach złożonych w jej procesie beatyfikacyjnym Isabel de Santo Domingo (Ortega), jedna z pierwszych mniszek reformy, wielce ceniona przez Świętą: „radziła osobom, z którymi utrzymywała relacje, żeby oddały się modlitwie i zajmowały nią; i w tym celu dawała im wiele napomnień i rad a nawet książki”. *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Tomo I, Procesos informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597*, Monte Carmelo – Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad, Burgos 2015, s. 694.

czytała na sposób, o jakim mówi św. Jan z Ávila, a który można określić mianem lektury dla pobudzenia pobożności. Przy czym obie te modalności lektury nie muszą być konieczne postrzegane jako rozłączne, gdyż w zależności od zawartości treściowej dzieła mogły się wzajemnie uzupełniać.

Gdyby próbować ocenić *Trzecie abecadło duchowe* pod tym względem, należałoby stwierdzić, że pomimo tego, iż ma ono zasadniczo charakter instruktażu, metoda modlitwy, której uczy franciszkanin, została w nim osadzona na solidnej podstawie teologicznej, a sam tekst obfituje w odniesienia biblijne, najczęściej uzupełnione komentarzem, które z powodzeniem mogą posłużyć za przedmiot modlitewnego rozmyślenia. Podobnie jak ukazywanie korzyści wynikających z praktykowania rekolekcji mogło pobudzać wciąż na nowo wolę do gorliwego zabiegania o to dobro.

3.3. Jak czytała Teresa od Jezusa?

Nieco wcześniej wspomniano już o kulturze czytelniczej Teresy od Jezusa. Wychowanie w otoczeniu entuzjastów lektury sprawiło, że stosunek Świętej do książek nosił ślady silnego nacechowania emocjonalnego. Teresa określa samą siebie mianem „przyjaciółki dobrych książek” (*amiga de buenos libros*, V 3,7), ale także – używając tego samego słowa, którym scharakteryzowała czytelniczy zapal rodziców i stryja – „wielką miłośniczką czytania” (*muy aficionada [a leer]*, Rel 1,7). „Zawsze mam pragnienie – wyzna Święta – by mieć czas na czytanie” (*Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer*, Rel 1,7).

O praktyce czytelniczej Teresy mówią też niektóre zeznania złożone w postępowaniu kanonizacyjnym. Maria od św. Józefa (Salazar) zeznawała na przykład:

Miała zwyczaj zawsze czytać książki duchowe i pobożne, a kiedy nie mogła iść do refektarza z powodu jakichś zajęć, polecała, żeby przyniesiono jej lekturę, która była w nim czytana i sama ją czytała; (...) i zachęcała zawsze rzeczone zakonnice, żeby nie opuszczały lektury książek duchowych, niezależnie od tego, jak bardzo pobożne i zrekoletowane by się same sobie nie wydawały⁶⁰⁶.

Jako skrupulatnie wierną praktyce lektury duchowej zapamiętała Teresę również Isabel de Santo Domingo. Niezależnie od tego – wspomina ta ostatnia – jak późno by nie było, a Teresa zmęczona, przed położeniem się spać nigdy nie opuszczała lektury duchowej i rachunku sumienia⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Tamże, s. 942.

⁶⁰⁷ Por. tamże, s. 694.

Skoro mowa o zaangażowanym stosunku Teresy do lektury, warto przypomnieć o wpływie nastawienia emocjonalnego na zapamiętywanie, co jest rzeczą powszechnie znaną. Być może tutaj znajduje się klucz pozwalający wyjaśnić trwałość wpływu na Świętą przynajmniej niektórych z jej lektur? Zapewne mając na uwadze tę prawidłowość, Castro Calvo stwierdził, iż głęboko odczuwana miłość Teresy do takich książek, jak te autorstwa Osuny, św. Augustyna, Laredo czy Alcántary sprawiła, iż była ona w stanie przyswoić sobie zawartą w nich substancję w takim stopniu, że stała się ona integralną częścią jej własnej twórczości literackiej, nie dając się już od niej oddzielić⁶⁰⁸.

Rzeczywiście, Teresa zdaje się najlepiej pamiętać te fragmenty lektur, które najbardziej ją poruszały. Jednocześnie intensywne przeżycia towarzyszące czytaniu stanowią charakterystyczny element jej obcowania z książkami, poczynwszy od wczesnodziecięcej lektury *Złotej legendy*, przez młodzieńcze *libros de caballerías*, aż po *Wyznania* św. Augustyna. To samo można odnieść do *Trzeciego abecadła duchowego*.

Drugim istotnym elementem, wpływającym na zapamiętywanie, jest powtarzanie. Stąd nasuwa się pytanie, czy zdarzało się, że niektóre książki towarzyszyły Teresie przez dłuższy czas, a ona stale na nowo do nich wracała, utrwalając tym sposobem ich treść w swojej pamięci? Na tak postawione pytanie należy udzielić odpowiedzi twierdzącej. Takimi książkami były z pewnością przynajmniej *Flos sanctorum* i *Vita Christi*, ale również *Trzecie abecadło duchowe*, o czym za chwilę jeszcze powiemy.

Dla dopełnienia obrazu warto będzie przywołać wypowiedzi samej Teresy, dotyczące zagadnienia książek i lektury. Cytowano już wcześniej fragment *Konstytucji*, w którym Fundatorka stwierdza, że książki są pokarmem (*mantenimiento*) dla duszy równie niezbędnym, jak pokarm dla ciała (por. Const II,7)⁶⁰⁹. Wyznaniami tego rodzaju Teresa wyraźnie lokuje samą siebie, jak i ufundowane przez siebie wspólnoty, w obrębie ideału propagowanego zarówno przez biskupa Talaverę, jak i przez św. Jana z Ávila.

Omawiając lekturę w celu nabycia pobożności, Teresa wyraża przekonanie – bliska w tym Mistrzowi Ávila – że książki mogą stanowić lekarstwo zarówno na letniość, jak i na naturalną słabość umysłu (por. CamV 21,3). Okazują się one szczególnie przydatne w sytuacji braku wyraźnego doświadczenia łaski. Podstawową rolę lektur jest dostarczanie rozumowi treści do

608 Por. J.M. Castro Calvo, *Teresa de Ávila o el realismo militante*, dz. cyt., s. 14.

609 Czy nie mamy tu przypadkiem do czynienia z nawiązaniem intertekstualnym do *Sumy* Talavery, w której lektura przedstawiana jest jako „pokarm duchowy” i podobnie zestawiona z pokarmem dla ciała? Przynajmniej możemy się tutaj doszukiwać wspólnego odniesienia do fragmentu Ewangelii (por. Mt 4,4), którego „echo” może wpływać na upodobnienie myśli obu autorów.

medytowania, ułatwiających wejście w stan rekolekcji, gdzie lektura przechodzi płynnie w modlitwę (*se va la lección en oración*, Rel 1,7). Tym sposobem – zdaniem Teresy – czytanie może z powodzeniem zastępować samodzielną refleksję (por. V 26,5; V 4,8). Teresa uważa je za konieczne zwłaszcza dla osób obdarzonych ograniczoną zdolnością usystematyzowanego rozwijania myśli i wyciągania wniosków z dostarczonych przesłanek, tudzież obdarzonych ociężałą wyobraźnią. Brak talentu dyskursywnego skutkuje według Świętej dwojako. Uniemożliwia uobecnienie w świadomości przedmiotu, który mógłby następnie zaangażować wolę, co prowadzi do doświadczania oschłości. Ponadto otwiera pole dla nieposkromionego działania wyobraźni, co skutkuje natłokiem obrazów i myśli z niej pochodzących, wywołując poczucie przytłoczenia i osamotnienia (por. V 4,7-8)⁶¹⁰. Teresa uważała, że sama podlegała takiej słabości rozumu:

Nigdy nie ośmielałam się – wyzna Święta – rozpoczynać modlitwy bez jakiejś książki; gdyż tak obawiała się moja dusza pozostawanie bez niej na modlitwie, jakby miała walczyć z wieloma ludźmi. [Natomiast] z tym środkiem zaradczym, który był niczym towarzysz broni albo tarcza, służąca do zbierania ciosów wielu myśli (*pensamientos*), byłam pocieszona. Ponieważ oschłość nie była już czymś zwyczajnym, a pojawiała się zawsze gdy brakowało mi książki (...) Przy pomocy lektury zaczynałam rekolektować [pogubione myśli] i jakby na przynętę prowadziłam duszę. I wiele razy, za samym otwarciem książki, bo nic więcej nie było potrzeba. Kiedy indziej czytałam mało, znów innymi razy dużo, na miarę łaski, której Pan mi udzielał (V 4,9)⁶¹¹.

Możliwe, że potrzeba uzasadniania przez Teresę swojego stałego rekursu do książek podczas modlitwy pozostaje w związku z doktryną *Trzeciego abecadła duchowego*, od której Święta zdaje się w tym punkcie odchodzić. Czy w odczuciu Teresy tego rodzaju *oryginalność* nie narażała jej na podejrzenie

⁶¹⁰ Teresa używa w tym kontekście określenia *discurrir con el entendimiento*, co odpowiada naszej „dyskursywności”, czyli umiejętności wyciągania logicznych wniosków. Z tego względu rozmyślanie określa się nieraz mianem „modlitwy dyskursywnej” [„lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación”].

⁶¹¹ „Jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro; que tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear. Con este remedio, que era como una compañía o escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada. Porque la sequedad no era lo ordinario, mas era siempre cuando me faltaba libro, que era luego desbaratada el alma, y los pensamientos perdidos; con esto los comenzaba a recoger y como por halago llevaba el alma. Y muchas veces, en abriendo el libro, no era menester más. Otras leía poco, otras mucho, conforme a la merced que el Señor me hacía”.

samowoli? Chwilę wcześniej mówi wszak Święta o mistrzu modlitwy, który – z przyczyn, których nie wyjaśnia – mógłby naciskać na ograniczenie, a może nawet całkowite zaniechanie czytania, nawet gdyby miało być ono krótkie (por. V 4,8). Zdaniem Świętej takie podejście mogłoby uniemożliwić osobom do niej podobnym pozostawanie przez dłuższy czas na modlitwie, a nawet odbić się negatywnie na ich zdrowiu. Fakt, że Teresa nie wyjaśnia adresatom swojego pisma możliwych przyczyn podobnego zakazu, pozwala domyślać się, że w jej środowisku zalecenia te wraz ich uzasadnieniem, były znane. Osuna stwierdza wszak kategorycznie:

Według tego, co mówi doktor, i jak rozum naucza, jasną jest rzeczą, że oszukują się ci, którzy chcą stale czytać, modlić się ustnie albo z całą uczonością szukać pobożnych słów wypowiedzianych przez innych, jeśli myślą, że, uciekając się tylko do tych sposobów, dojdą do tego świętego ćwiczenia, które opiera się wyłącznie na afektach i wewnętrznych poruszeniach serca. Te rzeczy z pewnością nieco pomagają, jednak nie są wystarczające; ponieważ choć dojdą tacy do jakiejś pobożności w czytaniu i w modlitwie ustnej i [wypowiadaniu] świętych słów, to jednak jeśli zabierzesz im książkę i pozbawisz pobożnych słów, które prędko ulatują z pamięci, zaraz uciekniesz i sama pobożność, i zarzekają się [tacy], że nie powróci, jak tylko dzięki książce i słowom, które ją wywołują (Abc-3 6,2).

Nie zmienia to faktu, że podobnie jak większość nauczycieli rekolekcji, szczególnie ze szkoły franciszkańskiej – co wynika wprost z charakterystyki rekolekcji, o czym była już mowa – również Święta jest świadoma i ostrzega przed niebezpieczeństwem przeintelektualizowanej lektury, podejmowanej w celu zaspokojenia nieumartwionej ciekawości, co skutkuje pomnożeniem liczby książek, powierzchownością oraz szkodą dla pobożności (*algunas veces con muchos libros parece se nos pierde la devoción en lo que tanto nos va tenerla*, Cam V 21,4). Podobna postawa stanowi przedmiot krytyki Osuny w *Trzecim abecadle duchowym*. Autor odnosi się tam do przekonań pewnych osób, którym wydaje się, że powiększanie się wiedzy uzasadnia w dostatecznym stopniu poszukiwanie nowych książek:

Jakby mówił, że przy większej sile potrzeba też więcej [a nie mniej] uzbrojenia. Nie widzi [taki], że wiele książek to tylko większy rozkład ducha, zbyteczne utrudzenie, brak spoczynku, obciążenie pamięci, pokarm, którego twój żołądek nie może pomieścić, listek figowy przykrywający twoją niewielką wiedzę, żeby nabrali się głupcy, myśląc, że ponieważ je masz, to [też] je rozumiesz.

Zdarza się, że wiele książek jest przeszkodą dla wiedzy, tak jak zbyt wielu ludzi stanowi czasem przeszkodę w odniesieniu zwycięstwa, gdyż powodują zamęt (Abc-3 12,1)⁶¹².

Powiedzmy jeszcze nieco o lekturach formacyjnych Teresy. Zdaje się, że do tego celu mogły jej służyć książki pouczające o obowiązkach stanu czy o cnotach (jak na przykład *Arte para servir a Dios* autorstwa Alonsa de Madrid, por. CamV 16,3), z drugiej zaś te, które omawiają zagadnienie modlitwy. Te pierwsze stanowią zdaniem Teresy właściwą lekturę początkujących. Co do drugich, Święta żali się, że odkąd doświadczyła stanów, o których książki tego typu mówią, a postawy przez nie modelowane dogłębnie już sobie przyswoiła, straciła zainteresowanie czytaniem ich (por. V 30,7).

Podsumowując, przy braku szczegółowych badań na ten temat, można chyba powiedzieć, że sposób, w jaki Teresa postrzega rolę książki w życiu duchowym, nosi wiele cech tradycyjnych praktyk monastycznych. Jednocześnie pod wieloma względami zaznacza się w nim również wpływ współczesnych Teresie autorów, pozostających pod wpływem bądź to *devotio moderna*, bądź to idei renesansowych. Być może Teresa byłaby nawet skłonna zgodzić się z poglądem, popularnym w kręgach Braci Wspólnego Życia, iż „słowo pisane przewyższa pod wieloma aspektami nauczanie ustne”⁶¹³. Z całą pewnością ona sama zawdzięcza wiele swoim licznym lekturom, zarówno w zakresie własnej formacji, jak i w codziennym praktykowaniu wiary.

⁶¹² To samo przekonanie, stanowiące logiczną konsekwencję założeń rekolekcji, podzieliли również inni jej nauczyciele. Pierwszy biograf Jana od Krzyża opowiada, jak Święty, który – zgodnie z powszechną opinią – znał *Trzecie abecadło duchowe* Osuny, pozbawił pewnego razu wykształconego w prawie na uniwersytecie w Salamance nowicjusza, smucącego się z powodu skromnego wyposażenia klasztornej biblioteki w literaturę z jego dziedziny, wszelkich lektur duchowych, które zwykło się dawać do czytania na tym etapie formacji. Zamiast tego umieścił w jego celi bilecik, na którym była wypisana prostymi słowami „doktryna chrześcijańska”, tłumacząc, że: „na drodze prowadzącej do mądrości Nieba, której przyszedł szukać, nie przynosi korzyści wszystko to, co dotąd studiował w świecie, a jedynie potrzeba wiedzieć, jak stać się dzieckiem w niewiedzy (*ignorancia*) i niewinności, gdyż tym sposobem wchodzi się do Nieba, i włożywszy w jego dłoń wskaźnik, jak dzieciom, które zaczynają naukę czytania, polecił mu literować tekst tego bileciku, i ruminować z uwagą tę doktrynę, której on uczył, i że takie ma być jego całe ćwiczenie, aż nie wyznaczą mu innego – gdyż takim był ignorantem w sprawach dotyczących doskonałości” – komentuje na zakończenie autor. Nowicjusz okazał posłuszeństwo, spędzając przez wiele dni długie chwile na tym ćwiczeniu i otrzymując tą drogą od Pana, jak pisze biograf, więcej niż kiedykolwiek wcześniej światła na modlitwie, wielką pobożność, tkiłość oraz dar łez. J. de Jesús María, *Historia de la vida y virtudes del venerable p. Fray Ioan de la Cruz*, Iuan de Meerbeeck, 1628, s. 137-138.

⁶¹³ L. Suárez Fernández, *La construcción de la cristiandad europea*, Homo Legens, Madrid 2008, s. 492-505.

Jednak pomimo tego, że Teresa czytała wiele, nie wszystkie te książki, które poznała, były dla niej jednakowo ważne. Można z dużą dozą przekonania stwierdzić, że również w tym względzie Święta podążała za wskazówkami tego, którego obrała sobie za „mistrza”. Gdy po raz pierwszy, być może z wypiekami na twarzy, czytała *Trzecie abecadło duchowe*, natrafiła tam na wskazówkę, którą z biegiem czasu doskonale zrealizowała:

Oby Bóg zechciał, żebyś miał jedną [książkę] i dobrze ją przestudował, żebyś nie skakał po tyłu, w żadnej dobrze się nie ugruntowując; i pomiędzy nimi, jak pomiędzy różnymi drogami, nie zatrzymał się, nie wiedząc, dokąd masz iść, albo która z nich najlepiej prowadzi do celu. Wiedz, że wiele książek może zrobić bibliotekę z twojej celi, ale nie z twojej pamięci, ponieważ w niej nie zatrzymają się jak tylko tytuły; jednakże sama jedna mogłaby zamienić twoją pamięć w bibliotekę, i tak stałaby się dla ciebie bardziej użyteczna jedna niż wiele (Abc-3 12,1)⁶¹⁴.

Oczywiście dla Teresy od Jezusa tą jedną, szczególną książką, przy której się zatrzymała i w znajomości której dobrze się ugruntowała, napełniając pamięć jej wskazówkami i radami, było bez wątpienia dzieło Osuny.

4. Teresa czyta *Trzecie abecadło duchowe*

Na zakończenie obecnego rozdziału pozostaje nam jeszcze omówienie szczegółowych okoliczności terezańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego* Francisca de Osuny – wydarzenia, które Święta relacjonuje w czwartym rozdziale *Księgi życia*. Zanim jednak przytoczymy ten istotny opis, poddając go szczegółowej analizie, warto cofnąć się jeszcze na moment do tego okresu życia Teresy, który bezpośrednio poprzedził wspomniane wydarzenie.

Zrozumienie przyczyn oraz skali oddziaływania na Teresę od Jezusa traktatu Osuny wymaga bowiem możliwie najpełniejszego uwzględnienia zarówno historycznych, jak i psychologicznych uwarunkowań tej lektury. Każdy odrębny problem interpretacyjny, jak zauważa Hirsch – a z takim mamy tutaj niewątpliwie do czynienia – wymaga bowiem zawsze osadzenia go we właściwym mu, odrębnym kontekście adekwatnej wiedzy⁶¹⁵.

614 „Pluguiese a Dios que uno tuvieses y lo estudiasen bien, por que no anduvieses saltando por tantos sin hacer en ninguno hincapié; y entre ellos, como entre diversos caminos, no te detuvieses, ignorando por dó has de ir, o cuál acierta mejor. Mira que muchos libros pueden hacer librería tu celda, mas no tu memoria, porque en ella no traban sino los títulos; empero, uno solo podría hacer tu memoria librería, y así te sería más útil uno que muchos”.

615 Por. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, dz. cyt., s. VII.

Poza zdolnością komunikowania samego tekstu jego recepcja – tak przebieg samego aktu czytania, jak i jego trwałe skutki – pozostaje funkcją szeregu subiektywnych, podmiotowych czynników (m.in. zasobu wiedzy, sposobu postrzegania rzeczywistości, osobistej kultury, wcześniejszych doświadczeń i aktualnie przeżywanych emocji)⁶¹⁶. Analogicznie, od znajomości i stałego uwzględniania tego kontekstu uzależnione jest w nie mniejszym stopniu również nasze rozumienie pisemnego świadectwa Teresy o jej lekturze dzieła *Osuny*. Przy czym, ponieważ samo rozumienie (*Verstehen*) jest procesem psychologicznym, istotną rolę w interpretacji odgrywa również intuicja, wczucie się w położenie drugiego, zrozumienie jego motywacji, sposobu myślenia i doświadczeń, a więc pewnego rodzaju łączność czy sympatia (w znaczeniu współodczuwania) między autorem a interpretującym – ustanowiona na bazie wspólnoty ludzkiego doświadczenia. Brane łącznie czynniki te pozwalają poniekąd spojrzeć na rzeczywistość oczami kogoś innego, wiedzieć i odczuwać to samo, co widziała i odczuwała owa osoba, od której oddziela nas bariera czasu i przestrzeni⁶¹⁷. Na te uwarunkowania procesu rozumienia zwracają często uwagę teoretycy hermeneutyki, a za uszczegółowienie tych założeń można zapewne uznać podejście empatyczno-sapiencjalne o. Gogoli, do którego tu nawiązujemy.

W związku z powyższym zostanie obecnie podjęta próba takiego rodzaju egzystencjalnego *wczucia się* w położenie Teresy, które uwzględni w możliwie szerokim stopniu wszystkie te uwarunkowania czy okoliczności jej życia, które zostały dotąd omówione.

4.1. Analiza egzystencjalna terecjańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego*

Żyjąc od młodości w atmosferze obaw wynikających z możliwości ujawnienia rodzinnej tajemnicy, „podpadająca pod wszystkie kategorie podejrzeń”, zaangażowana w podtrzymywanie gry pozorów, określanej mianem *zabiegania o honor*, obdarzona słabym zdrowiem, z pamięcią kryzysów, w których była świadoma ocierania się o śmierć, niezadowolająca się przeciętnością i bezkompromisowa w dążeniu do wysokich ideałów, Teresa przeżywała swój dramat w otoczeniu, które w przeważającej mierze nie rozumiało ani nie sprzyjało jej aspiracjom. Poruszając się w takich realiach, pozbawiona przez szereg lat kierownika duchowego, a jednocześnie świadoma powagi swojej sytuacji, Teresa rozumiała, że nie może pozwolić sobie na opieranie

⁶¹⁶ Por. J. Mason, *Intertextuality in practice*, dz. cyt., s. 7.

⁶¹⁷ Por. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, dz. cyt., s. 25-26.

się wyłącznie na samej sobie. Z czasem przyszła święta nauczyła się szukać wskazówek w lekturach, opierając najistotniejsze życiowe wybory na powadze starannie dobieranych autorów o nie budzącej wątpliwości ortodoksji.

Z dzieciństwa wychodzi Teresa z wyraźnie ukształtowanym ideałem świętości, która ma charakter heroiczny. Gdy ma siedem lat, jej rodzina – po długich staraniach – uzyskuje wyrok, formalnie potwierdzający jej szlachecki tytuł. Jest zatem Teresa córką hidalgów, obciążonych jednak kompromitującą tajemnicą związaną z żydowskim pochodzeniem dziadka od strony ojca, sądanego wcześniej przed tolekańskim trybunałem inkwizycji. Ten sam rok był świadkiem kulminacji religijnego wychowania Teresy i jej brata Rodriga, które zaowocowało próbą ucieczki z domu w celu poniesienia męczeństwa za wiarę z rąk Maurów, w czym przejawia się ambitny i bezkompromisowy charakter Teresy.

Jednak już zaledwie pięć lat później aspiracje Teresy obrały nowy kierunek, nie tracąc przy tym nic ze swojej pasji. W tym okresie przyszła Święta poświęcała wiele godzin na książki rycerskie, zabiegając nieraz z wielkim *heroizmem* zdolnym do licznych poświęceń o nieposzlakowany *honor*. Troska o tak pojęty *honor* sprowadzała się do „strzeżenia się przed ludźmi” (V 2,8), ukrywania przed nimi własnych słabości, braków czy błędów, skoro ich ujawnienie mogło prowadzić do „uszczerbku na własnej czci” (V 2,6). Zabiegi te stanowiły substytut troski o rzeczywiste moralne samodoskonalenie – „podobanie się Bogu”, przed którym nic nie może pozostać ukryte (V 2,7) – a które mogło doprowadzić do tego, że nie byłoby już nic do ukrywania. Przy czym składową owego *honoru* była wspólna dla wszystkich Cepedów potrzeba tuszowania rodzinnej przeszłości i potwierdzania statusu hidalgów⁶¹⁸. Zwracano już wcześniej uwagę na fakt, iż zabieganie o tak rozumiany *honor* stanowiło rodzaj kulturowego dogmatu, a może nawet obsesję Hiszpanów żyjących w okresie *Złotego Wieku*. Ta dyspozycja bardzo mocno zakorzeniła się w Teresie, towarzysząc jej również później, przynajmniej w początkach życia zakonnego. Nastoletnia Teresa okazuje się podatna nie tylko na wpływ lektur, ale również otoczenia. Ulega demoralizującym wpływom grupy rówieśniczej. Kontakt z lekko prowadzącym się kuzynostwem doprowadził ją do naśladowania ich pogoni za *próżnościami świata* (V 2,2).

618 To, że cała rodzina była zaangażowana w sprawę *honoru*, można poznać już choćby z tego, że umieszczenie Teresy w internacie dokonało się „z zachowaniem pozorów”, skoro „czekano na stosowną okazję, aby nie wydało się to czymś zaskakującym” (V 2,6). Równocześnie Teresa miała świadomość, że od jej postawy zależy *honor* jej ojca i pozostałych członków rodziny (V 2,6).

Gdy przyszła święta miała trzynaście lat, jej życiem wstrząsnęła śmierć matki. Bliskie doświadczenie przemijalności i kruchości życia nie zdołało jednak jeszcze wówczas trwale wpłynąć na zmianę jej ukierunkowania.

Na polecenie ojca, w wieku szesnastu lat, najprawdopodobniej po trwającym nie dłużej niż trzy miesiące, zauważalnym zauroczeniu Teresy jakimś młodzieńcem (por. V 2,9), została przeniesiona do pobliskiego internatu augustianek Santa María de Gracia (V 3,3). Zmiana otoczenia i „towarzystwo dobrych” (V 2,8) pomogły Teresie nabrać dystansu do wcześniejszych dążeń i odczuć zadowolenie nawet większe niż to, które odczuwała w domu (V 2,8). Wiązało się to z ponownym „nawyknięciem do dobrego [życia z okresu] wczesnego dzieciństwa” (V 8,10). Widzimy tu wyraźnie, jak wczesnodziecięce doświadczenia stanowią dla Teresy trwały punkt odniesienia, co okaże się jej stałą dyspozycją.

W internacie Teresa poznała siostrę Marię de Briceño, „bardzo mądrą i świętą” (V 3,1), która wywarła na niej wielkie wrażenie. Zakonnica mówiła Teresie o „nagrodzie, którą Pan daje tym, którzy pozostawiają wszystko ze względu na Niego” (V 3,1) oraz o przynależności do elitarnego grona wybranych spośród wielu powołanych (por. Mt 22,14), jak rozumiała swoje wstąpienie do zakonu. Na skutek jej wpływu odżywają w Teresie dziecięce ambicje, pragnienie „rzeczy wiecznych”. Teresa zaczęła dostrzegać możliwość osiągnięcia na drodze życia zakonnego tych samych dóbr, które męczennicy osiągnęli na drodze męczeństwa. Podkreśla jednak odczuwaną niechęć do zostania zakonnicą (V 3,1). W tym czasie zaczyna też rozumieć wartość łez na modlitwie (V 3,1).

Przeciągająca się walka o wybór życia zakonnego znajduje swoje rozwiązanie dzięki lekturze książek religijnych – do której Święta w tym okresie z entuzjazmem powróciła – oraz rozumowej kalkulacji Teresy. Przyszłą świętą charakteryzowała nadal konsekwencja i bezkompromisowość. Lektura wyidealizowanych *Listów św. Hieronima* nadała ostatecznie nowy kształt jej – co do zasady – bezkompromisowym i wielkodusznym aspiracjom. Życie w klasztorze wyobraziła sobie Teresa jako ciągłe męczeństwo, którego zniesienie pozwoli jej po śmierci pójść bezpośrednio do nieba.

Życie w klasztorze Wcielenia rozczerowało jednak Teresę. Choć przez wzgląd na troskę o dobre imię sióstr z tamtejszej wspólnoty starała się to ukrywać, przy uważnej lekturze *Vida* względnie łatwo daje się to dostrzec. Również konstytucje karmelitanek bosych można w pewnej mierze odczytywać jako manifest sprzeciwu, skoro w wielu punktach stanowią swoistą antytezę przyjętych i zachowywanych w rodzimym klasztorze Teresy zwyczajów. Pełna młodzieńczych ideałów i zapału, poruszona lekturą listów św.

Hieronima, zetknęła się z rzeczywistością, która, o ile mamy w pamięci to wszystko, co nieco wcześniej o niej napisano, stała z nimi w wyraźnym kontraście, jak już po niedługim czasie miało się okazać.

Aspiracje Teresy, poza jej osobowością, mają swoje pierwotne źródło w jej dziecięcych i młodzieżowych lekturach. Gdy bowiem pomyśli się o *Złotej legendzie* i o *libros de caballerías*, łatwo zauważyć, że choć zdają się pozostawać względem siebie na antypodach, paradoksalnie mają ze sobą bardzo wiele wspólnego. Zarówno bowiem jedne, jak i drugie opowiadają o bohaterskich czynach, które motywowane są płomienną miłością. Kreują światy, w których nie ma miejsca na półśrodki ani na letniość, gdzie wymagające absolutnego poświęcenia zaangażowanie na rzecz tego, kogo się kocha, staje się drogą do spełnienia i chwały⁶¹⁹. W wykształceniu tych aspiracji u Teresy znaczącą rolę mogło odegrać jej pochodzenie, jak bowiem uważa Batallón, nie można uznać za przypadek faktu, iż „wszyscy *alumbrados*, których rodowody znamy, należeli do rodzin nowych chrześcijan”⁶²⁰. Być może przyczyn takiego stanu rzeczy można się dopatrywać w psychologicznych skutkach nagłego wykorzenienia tych grup z judaizmu. *Cristianos nuevos* wobec podobnego wstrząsu poszukiwali z niepokojem dróg, na których możliwe byłoby zbudowanie nowej, chrześcijańskiej tym razem tożsamości, co w Kościele, w którym nie kultywowano na szeroką skalę pogłębianego życia duchowego, a raczej hołdowano formalizmowi i powierzchowności, prowadziło w wielu przypadkach do trudności z asymilacją czy narastania krytycyzmu. Stąd z grup tych rekrutowali się zwolennicy reform, sprzyjający nowym stylom przeżywania wiary i nowym formom modlitwy. Wyższy wskaźnik alfabetyzacji tych grup czynił z nich nadto uprzywilejowanych odbiorców nowo powstającej literatury kościelnej. Być może te same cechy wyaczał w Teresie instynktownie inkwizytor z Llerena, Alonso de la Fuente, zdecydowanie zwalczający *alumbrados* z Estremadury i Andaluzji, skoro nie mógł wyzbyć się podejrzeń względem późniejszej świętej?⁶²¹.

W każdym razie, w zestawieniu z wyobrażeniami i ideałami Teresy, rzeczywistość obszernego klasztoru stojącego nieomal bez przerwy na skraju finansowej zapaści, w którym wciąż trzeba było walczyć o zabezpieczenie najbardziej prozaicznych potrzeb (co pozostawiało niewiele czasu na „zdobywanie gwałtem Nieba”), pełnego małostkowości, próżnych ambicji i wy-

619 Był to czas, w którym dom Cepedów opuściło już kilku braci Teresy, pełnych iluzji młodzińców, u progu łudzącej licznymi obietnicami przygody życia w Nowym Świecie.

620 M. Bataillon, *Erasmus y España: Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, wyd. 2, Fondo de Cultura Económica, México 1966, s. 180-181.

621 Por. E. Llamas Martínez, *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una recisión del «alumbradismo» español del siglo XVI*, dz. cyt., s. 151.

datkującego ogromne pokłady energii na podtrzymywanie jałowej gry pozorów, wprost przeniesionej „ze świata” i określanej mianem „zabiegania o honor”; klasztoru wypełnionego w dużej mierze – choć nie wyłącznie – osobami, których główną motywacją przy wstępowaniu do niego było nie tyle dążenie do osiągnięcia ewangelicznej doskonałości i wstępowanie w ślady męczenników, co raczej chęć *zaradzenia* wstydliwemu panieństwu, i których obecność ciągnęła raczej w dół niż zagrzewała do gorliwości, musiała wydać się Teresie dosyć rozzaczarowująca. Po krótkim, początkowym entuzjazmie, zaczęła chyba zdawać sobie sprawę z tego, że znalazła się w swoistej pułapce – nawet jeśli nigdy nie żałowała tego, że została mniszka.

Teresa nie była jednak jedną z tych osób, które łatwo się poddają. Wcześniej już wielokrotnie przejawiała zdecydowanie. Przykra choroba pewnej zakonnicy, budząca przerażenie otoczenia, zapewne na nowo nasunęła jej na pamięć, znane z dzieciństwa, drastyczne relacje o męczennikach. Opisy te, na co zwróciliśmy wcześniej uwagę, wprawiały w rezonans odcisniętą wówczas w świadomości Teresy *drogę prawdy* (*el camino de la verdad*, V 1,4), czyli głęboko odczuwaną świadomość przemijalności życia, nieodwołalności potępienia i zarazem – stanowiące jakby drugą stronę tej samej monety – pragnienie Boga i dóbr nieprzemijających, w szczególności wiecznej chwały. Skutkiem tego, zupełnie inaczej niż otoczenie, Teresa odpowiedziała na poruszające wydarzenie modlitwą, w której zadeklarowała Bogu gotowość znoszenia podobnych cierpień dla uzyskania zasług – o ile obdarzy On ją konieczną ku temu cierpliwością. Czy Teresa myślała o potencjalnej chorobie jako o formie ucieczki do przodu? Opuszczenia z zyskiem klasztornego środowiska? Faktem jest, że wkrótce stan jej zdrowia rzeczywiście zaczął się pogarszać.

Zaniepokojony stanem córki don Alonso postanowił wysłać Teresę na kurację do znachorki z odległego Becedas. Podczas podróży, w którą wyruszyła na przełomie jesieni i zimy, Święta po raz kolejny odwiedziła dom swojego pobożnego stryja Pedra Sáncheza de Cepedy (V 3). To właśnie wtedy ów praktyk rekolekcji, który po niedługim czasie od tego wydarzenia miał wstąpić do zakonu hieronimitów, podarował Teresie egzemplarz *Trzeciego abecadła duchowego*. Miało to miejsce jesienią 1538 roku. Teresa miała wówczas dwadzieścia trzy lata, z czego w zakonie spędziła ostatnie dwa. Kilka kolejnych miesięcy przebywała w gościnie u swojej siostry Marii i jej męża w Castellanos de la Cañada, niedaleko miejsca, w którym miała odbyć kurację. Oczekując na jej początek, mogła oddawać się w spokoju lekturze książki. Nawyk czytelniczy Teresy, jej zamięlowanie do literatury duchowej,

do książek w ogólności, stanowiły warunek wstępny owocnej lektury. Również w tym względzie Święta była gotowa na recepcję *Abecadła*.

Pisząc o pierwszym pokoleniu mistyków *Złotego Wieku*, do których zalicza się Osuna, Mancho Duque zauważa, że odbiorcom swoich książek stawiali oni tylko jeden warunek: „szczerze przyznanie się do własnego, duchowego nieusatysfakcjonowania”⁶²². W dniu, w którym Teresa od Jezusa natrafiła na *Trzecie abecadło duchowe*, z pewnością ten warunek spełniała.

Pamiętamy, że już od dzieciństwa nie była zainteresowana szarościami⁶²³ – od pragnienia męczeństwa zakończonego próbą ucieczki z domu dla jego realizacji do bycia wyróżniającą się zakonnicą, którą pomimo młodego wieku uważano za godną zaufania na równi z najstarszymi siostrami – a nawet bardziej. Gdy organizowała w klasztorze doroczną uroczystość na cześć św. Józefa z okazji jego wspomnienia, zabiegała o uczczenie Patriarchy – jak powie – „jak tylko mogłam z wielką pompą (...), pragnąc, aby zrealizowało się to [w sposób] bardzo wyszukany i udany” (V 6,7)⁶²⁴. Podobnie w życiu duchowym. Jeśli zdobywać dobra wieczne, to „zdobywać je na wszelki sposób” (V 5,2)⁶²⁵. Jeśli podążać drogą modlitwy, to po to, żeby „dotrzeć do szczytu doskonałości” (*llegar a la cumbre de la perfección*), starając się o to ze wszystkich sił (por. V 11,4). Jeśli kochać Boga, to na wzór świętych kobiet, które „dokonywały rzeczy heroicznych z miłości” do Niego (por. V 21,5)⁶²⁶. Jeśli poddać się jakiemuś mistrzowi, to nie takiemu, który „uczy być ropuchami” ([que el maestro] *no los enseña a ser sapos*) i który będzie się „zadowalał tym, że dusza staje do polowania jedynie na małe jaszczurki” („*ni que se contente con que se muestre el alma a sólo cazar lagartijas*”, V 13,3), ale takiemu, który poderwie ją do lotu (V 13,6)⁶²⁷. Jeśli podejmować dzieło wyrzeczenia i doskonałości, to nie podążać „kurzym krokiem” (*paso de gallina*, V 13, 5), ale „odważać się na wielkie rzeczy” (*animarse a grandes cosas*, V 13,2) z bardzo „zde-

622 M.J. Mancho Duque, *Prólogo*, [w:] *Abecedario Espiritual. V y VI Partes. Volumen I. Estudio introductorio*, red. M. Quirós García, t. 1, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, s. 12.

623 „W tym, co dotyczy pragnień, zawsze miałam je wielkie” (V 13,6) [„En esto de deseos siempre los tuve grandes”].

624 „Procuraba yo hacer su fiesta con toda la solemnidad que podía, más llena de vanidad que de espíritu, queriendo se hiciese muy curiosamente y bien, aunque con buen intento”.

625 „Byłam tak pochłonięta zdobywaniem dóbr wiecznych, że jakimkolwiek sposobem byłam zdeterminowana je zdobywać” [„estaba tan puesta en ganar bienes eternos, que por cualquier medio me determinaba a ganarlos”].

626 „Ordenad Vos, Señor, como fuereis servido, cómo esta vuestra sierva os sirva en algo. Mujeres eran otras y han hecho cosas heroicas por amor de Vos”.

627 „Creo si hubiera quien me sacara a volar, más me hubiera puesto en que estos deseos fueran con obra”.

terminowaną determinacją” (*muy determinada determinación*, CamV 21,2). Jeśli zabiegać o pokorę, to nie małoduszną i lękliwą, ale przekonaną, że Bóg pomaga tym, którzy podejmują odważne decyzje ze względu na Niego, opierając się nie na własnych siłach i naturalnych możliwościach, ale na przekonaniu o przychylności Boga i wierze, po której spodziewają się otrzymać to, czego im samym może jeszcze brakować⁶²⁸. Stąd też, gdy chodzi o modlitwę, nie chciała ograniczać się tylko do „odmawiania modlitw, do których była zobowiązana, tak jak wszystkie”, ale „robić więcej” (V 19,10).

Trzecie abecadło duchowe, które wyszło 31 sierpnia 1527 roku spod prasy Remona de Petrasa, toledańskiego drukarza, stanowiło debiut wydawniczy Osuny. Teresa otrzymała jeden z egzemplarzy pochodzących z tego pierwszego, względnie z drugiego wydania, które miało miejsce w Valladolid dziesięć lat później. W bibliotece klasztoru św. Józefa w Ávila przechowuje się do dziś *Trzecie abecadło duchowe* pochodzące z edycji toledańskiej. Niewielka liczba zachowanych do dziś woluminów tego wydania – mogąca świadczyć o niewielkim nakładzie – przemawia na rzecz przypuszczenia, że jest to ta sama książka, która znajdowała się w posiadaniu Teresy. Co więcej, ustna tradycja klasztoru przypisuje Świętej podkreślenia tekstu i naniesione odręcznie na marginesach wielu stron egzemplarza notatki i *rączki* (łac. *maniculum*, hiszp. *manecilla*)⁶²⁹. Niemniej zdania odnośnie do ich terezjańskiego autorstwa pozostają podzielone. Taką możliwość zakwestionował niedawno Álvarez, twierdząc kategorycznie, że marginalia, o których mowa, nie noszą cech pisma Teresy, a nawet nie mają jednego autora⁶³⁰.

Wróćmy jednak do Teresy. *Trzecie abecadło duchowe* zaskoczyło ją, sugerując możliwość *exodusu* z sytuacji, która zdawała się powtarzalna i zamknięta. Osuna zachęca w swoim dziele do przeniesienia ambicji i dążeń do innej sfery, ukazując jednocześnie korzyści płynące z takiego przeorientowania, które niekoniecznie muszą pozostać obietnicą ze spełnieniem odsuniętym

628 Teresa przywołuje w tym kontekście ewangeliczny obraz św. Piotra, który na słowo Jezusa odważył się wyjść z łodzi, by chodzić po wodzie (por. V 13,3; Mt 14,28-32).

629 Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre V. Ossuna auteur*, dz. cyt., s. 194; M. Quirós García, *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, dz. cyt., s. 62.

630 Por. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 205. Ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii umożliwiłoby prawdopodobnie poddanie egzemplarza profesjonalnej ekspertyzie grafologicznej, co jednak pozostaje niemożliwe z uwagi na brak dostępu do rzeczzonej książki, na który obecne jej właścicielki nie wyraziły autorowi zgody.

na czas po śmierci. Wręcz przeciwnie. Teresa znalazła tam zaproszenie do podróży wewnętrznej, którą mogła odbyć bez fizycznej zmiany miejsca⁶³¹.

Rekolekcja – której uczy Osuna – nawiązywała w pewnej mierze do znanych Teresie *Moraliiów* (skoro św. Grzegorz Wielki lokuje się na linii św. Augustyna). Niemniej było w niej wiele treści, które musiały się wydać Teresie zupełnie odkrywcze, a których nie znalazła w żadnej z wcześniejszych lektur.

Chrystus w ujęciu Osuny ukazuje się oczom Teresy z całą wyrazistością jako Przyjaciel, który staje się na drodze rekolekcji wewnętrznym Nauczycielem, radującym się przebywaniem ze swoimi uczniami. Tematem wiodącym *Abecadła* jest tak pociągająca Teresę od młodości miłość, która wszystko ogarnia i porządkuje. Rekolekcja przedstawiana jest jako najdoskonalsza z możliwych dróg do Boga, co rezonowało zapewne z maksymalistycznymi aspiracjami przyszłej świętej. Absolutny charakter wymagań tej drogi mógł tylko uwiarygodnić ją w oczach Teresy, która nie знаła żadnej innej świętości oprócz tej heroicznej. Teresa była wyraźnie ciekawa tego świata, do którego drzwi uchylił jej franciszkanin. Być może, czytając u niego o tym, że rekolekcja jest tą właśnie drogą, której Chrystus uczył Samarytanę, stanął jej przed oczami obraz z rodzinnego domu, który lubiła tak bardzo, że spowodowała go ostatecznie do Wcielenia?

Osuna wielokrotnie podkreśla, że Jezus nie ma względu na osoby, a tytułem do praktykowania rekolekcji jest jedynie chrzest. Jego stanowisko charakteryzuje się pozytywnym podejściem do mistyki – łącznie z towarzyszącymi jej czasem fenomenami – bez zastrzegania jej dla wąskiego grona

⁶³¹ Do tego samego zachęcała później w jednym z listów zakonnicę innego zakonu, której nie mogła przyjąć do swojej reformy (por. L 393). Ten sam list jest ciekawy również ze względu na rady, których Święta udziela adresatce, a które oddają ducha doktryny Osuny zaprezentowanej przez niego w ósmym traktacie *Trzeciego abecadła duchowego*. „Wszystkie te sprawy (...) nie wyrządzą jej [duszy – przyp. aut.] szkody, jeżeli wasza miłość będzie postępować z tym przeświadczeniem, że tylko Bóg i wasza miłość są w tamtym domu” (L 393,2). Podobnie w *Vida*: „tym, o co najbardziej mamy zabiegać na początku, jest mieć wyłącznie troskę o siebie samą i uważać, że nie ma na ziemi nikogo oprócz Boga i niej” (*sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella*, 13,9). W *Drugim abecadle duchowym*, powołując się na św. Bernarda, Osuna napisze: „Niech będzie zakonnik tak jak Melchizedek: bez ojca, bez matki, bez pochodzenia. Ani niech nie szuka dla siebie ojca na ziemi, ale niech tak o sobie myśli, żeby nieomal uważał, że poza Bogiem i nim nie ma na świecie nic więcej”. Gdy w *Czwartym abecadle duchowym* (CCI Vo) Osuna napisze: „w ostateczności jesteśmy ludźmi, choć silimy się, by być aniołami” (*en fin somos hombres, aunque nos esforcemos a ser ángeles*). Teresa wyzna w *Vida*: „nie jesteśmy aniołami, ale mamy ciało. Chcieć uczynić się aniołami, pozostając na ziemi (...) jest niedorzecznością (*nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra (...) es desatinoi*, V 22,10). Czy jednak z tak uderzających podobieństw można wnioskować, że Teresa знаła również inne tomy cyklu franciszkanina? Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć.

wybranych. To nastawienie, na pierwszy rzut oka wyraźnie odmienne od podejścia chociażby Jana od Krzyża, dogłębnie uformowało poglądy Teresy w tej materii. Poprzez ukazanie przyszłej Świętej drogi prawdy – wymiaru wolnego od niesprawiedliwych konwencji, w którym nie liczą się pozory, ale to, co jest prawdą, nawet jeśli pozostaje ukryte przed spojrzeniem powierzchownych obserwatorów; rzeczywistości, w której nie trzeba nieroztropnie doprowadzać się do ruiny (co stało się udziałem ojca Teresy), żeby pozyskać niezbędny *honor*; w której znaczenie ma tylko cnota, to, na co ma się wpływ – wszystko to były treści, jak się zdaje, rewolucyjne, które pozwoliły Teresie transcendować rodzinną oraz własną przeszłość i uleczyć ranę na własnej tożsamości.

Jednocześnie w drodze tej nie chodzi o zerwanie związków z rzeczywistością, gdyż te „wyjścia duszy z siebie” bądź „wzloty ponad siebie”, które mogą towarzyszyć rekolekcji, są chwilowe i kończą się zawsze powrotem. Jednak – o czym pisze Teresa – zmieniają one postrzeganie rzeczywistości. Spojrzenie przeobrażone kontemplowaniem prawdy nawykowo już przenika warstwę pozorów, w którą samo było wcześniej uwikłane, docierając do prawdy rzeczy samych w sobie. W tym kontekście należy rozumieć wyrażenia, w których Święta porównuje rzeczywistość do snu⁶³².

Gdy pod tym kątem spojrzymy na jej lekturę *Trzeciego abecadła duchowego*, bez trudu odnajdziemy tam idee, które do *conversos* mogły przemawiać w szczególniejszy sposób. Przede wszystkim egalitaryzm powołania do „przyjaźni z Bogiem”, którego niestrudzonym apostołem pozostaje Osuna. Powołania skierowanego do wszystkich bez wyjątku i nie dopuszczającego żadnego arbitralnego wykluczenia, skoro „Bóg nie ma względu na osoby” (Dz 10,34). Temat ten stanie się zresztą przewodnim motywem *Księgi życia*, przez którą Teresa pragnie dowieść na własnym przykładzie, że niezależnie od niewierności i zdystansowania wobec Boga zawsze możliwe jest nawiązanie bądź odnowienie relacji z Nim – relacji, która pod żadnym względem nie będzie uboższa czy mniej intensywna od tej, którą nawiązują z Bogiem ludzie w powszechnym mniemaniu lepiej do tego predysponowani niż celnik bądź prostytutka.

Gdy Teresa mówi o swojej predylekcji względem postaci ewangelicznej Samarytanki⁶³³, być może jest tak dlatego, że obraz ten w szczególny sposób rezonuje z doświadczeniem pogardy, wstydu i z zagrożeniem stygmaty-

632 Choć środki wyrazu, których Święta używa, nasuwają skojarzenie z platonizmem, to jednak sens jest tutaj zgoła odmienny. W żadnym razie wyrażenia te nie stanowią twierdzeń metafizycznych.

633 Co wielce wymowne, do klasztoru Wcielenia Teresa zabrała z domu rodzinnego obraz, do dziś tam przechowywany, który przedstawia scenę spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni.

zacją; podobnie zresztą jak obraz Marii Magdaleny, z którą Święta chętnie się utożsamia. Osobista historia Teresy pozwala jej dogłębniej współodczuwać z bohaterkami tych scen. Jej własna grzeszność zdaje się też wchodzić w fuzję z *grzechem*, w którym uczestniczy z racji żydowskiego pochodzenia (*grzech* w tym sensie, że choć nie ma tam osobistej winy, to jednak ponoszone konsekwencje są jak najbardziej realne i wynikają z przynależności do obciążonej grzechem przodka wspólnoty, analogicznie Samarytanie jako grupa etniczna wzbudzali pogardę wśród Żydów). Wiele wskazuje na to, że można utrzymywać, iż tego rodzaju podkład w psychice Teresy przygotował ją na recepcję przesłania *Trzeciego abecadła duchowego* w tym wspomnianym i innych jeszcze aspektach. Dalsze naświetlanie podobnych, możliwych zależności mogłoby stanowić przedmiot odrębnego studium. My ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania potencjału podobnych, osadzonych we właściwym kontekście egzystencjalno-duchowym interpretacji. Nie chodzi też bynajmniej o wykazanie, że element psychologiczny całkowicie wyjaśnia bądź znosi element duchowy, ale raczej o to, że ten drugi konkretyzuje się na gruncie pierwszego, stanowiącego dla niego swoiste tworzywo. Faktem pozostaje, że uniwersalizm powołania do modlitwy myślniej, stanowiącej w optyce Teresy konieczny warunek i środek przedstawiania z Bogiem, utrzymywania się we wzajemnej z Nim, przyjacielskiej relacji, stał się dla przyszłej Świętej, podobnie jak był dla Osuny, jednym z najbardziej podstawowych tematów, do których chętnie zawsze wracała⁶³⁴.

Zanim jednak Teresa doszła do pełnego zachowywania tej praktyki, której uczy *Abecadło*, zetknięcie z nim – po krótkim okresie entuzjazmu, któremu towarzyszyły pierwsze doświadczenia mistyczne – stało się dla Świętej początkiem wieloletniego, głębokiego kryzysu, z którego przyczyn nie zdawała sobie jeszcze wówczas sprawy.

Gdy wiele lat po pierwszej lekturze *Abecadła* Teresa przechodzi w *Vida* do opisu sceny własnego nawrócenia, na pierwszy plan wysuwa się jej rozczarowanie i znużenie. Kryzys, w który wprowadziła ją książka Osuny, w szczytowej fazie doprowadził nawet Świętą do wycofania się na pewien czas z praktyki rekolekcji. Dopiero *Wyznania* i obraz umęczonego Jezusa, dzięki którym karmelitanka rozpoznała nadejście godziny łaski, doprowadziły ją do ostatecznego przełomu i pokornej decyzji – opartej tym razem

634 W tym kontekście można przytoczyć choćby V 8,9: „modlitwa jest bramą dla tych tak wielkich darów, które [Pan] mi uczynił. [Gdy jednak brama] ta jest zamknięta, nie wiem, jak [miałby] je sprawić. Albowiem choćby chciał wejść, aby gościć się z duszą i ugościć ją, nie ma którejdy, gdyż pragnie jej samotnej i czystej, i z pragnieniem przyjęcia ich. Jeśli stawiamy Mu wiele przeszkód i nie przykładamy się w niczym, aby je usunąć, jak On ma do nas przyjść? I [mimo to] chcemy, aby Bóg uczynił nam wielkie dary!”.

już nie na własnych zasobach Teresy, ale na ufności pokładanej w Bogu – by skutecznie zdeterminować się do całkowitego wyrzeczenia, stanowiącego fundamentalny wymóg rekolekcji. Od tego wydarzenia w życiu Teresy zaczęły się intensyfikować doświadczenia kontemplacji wlanej, o których czytała wcześniej u Osuny i innych, pokrewnych autorów. Na skutek tych doświadczeń Święta zaczęła też z czasem współuczestniczyć z Osuną w apostoelskim imperatywie (por. Dz 4,20), nakazującym rozgłaszać łaskawość i słodycz Boga, której doświadczenie staje się udziałem podążających drogą rekolekcji. W wyniku przełomu, do którego zaprowadziła ją po latach lektura tej niepozornej książki, którą pewnego jesiennego dnia otrzymała niespodziewanie w prezencie, stała się wkrótce, podobnie jak Osuna, mistagogiem modlitwy i rozchwytywaną autorką mistyczną, a nadto fundatorką, świętą i doktorem Kościoła.

Analizując czynniki, które miały wpływ na entuzjastyczne przyjęcie *Trzeciego abecadła duchowego* przez Teresę, nie sposób również pominąć cech Osuny jako autora ani charakterystyki jego stylu literackiego. Pod wieloma względami Osuna wykazuje z Teresą szereg podobieństw – do obojga przemawia bardziej doświadczenie, język bogaty w plastyczne, wzięte z życia obrazy. Oboje są na równi zainteresowani rzeczywistością i konkretem, relacją z Jezusem i jej przeżywaniem bardziej niż pogłębionymi na temat tej relacji i jej abstrakcyjnymi opisami. Jednocześnie Osuna dysponuje czymś, czego Teresie brakuje – uniwersyteckim wykształceniem, gruntowną znajomością ojców i Pisma Świętego, dzięki którym może uzasadniać teologiczną prawomocność praktyki rekolekcji. Podsuwa jej przekonujące racje, podparte twierdzeniami autorytetów, dzięki którym Teresa – tak wrażliwa na racjonalne uzasadnienia – czytając jego traktat, mogła upewniać się o prawdziwości swoich najgłębszych intuicji, tego, co zawsze czuła. Wiele jego argumentów przeszło też do jej pism.

Język Osuny nie przybiera charakteru scholastycznego, jest na wskroś „franciszkański” i ewangeliczny, pełen prostoty, pozostający na usługach człowieczeństwa Chrystusa (wystarczy w tym względzie wspomnieć inne części cyklu *Abecadeł*), nadający się do podkreślenia Jego niemal namacalnej bliskości. Bardzo podobne cechy wykazuje język, którym posługuje się Teresa. Egido Martinez uważa, że „kobięcy”, jak go określa, język Teresy bierze swój początek z „odrzucenia języka mężczyzny”, co, przy zachowaniu pełnego szacunku do autora, trzeba uznać za ocenę mocno osobliwą, nacechowaną ideologicznie i z tego względu anachroniczną. Chyba że przyjmiemy, iż św. Franciszek z Asyżu, a za nim duża część franciszkańskiej tradycji, w obrębie której sytuuje się przecież Osuna – a z którym język Teresy dzieli

wiele podobieństw – mówią nie swoim własnym, ale kobiecym językiem?! Albo że Teresa postanowiła świadomie kształtować swój język w opozycji do języka męskich autorów, których z takim zamięłowaniem czytała. Oba te twierdzenia należy jednak uznać za absurdalne, zwłaszcza gdy pamięta się o podkreślanej tak często przez różnych badaczy spontaniczności jej stylu⁶³⁵.

W rzeczywistości problem z wyrażeniem doświadczeń mistycznych nie wynika z wyboru takiego czy innego podsystemu językowego, ale raczej z samej natury tych doświadczeń, które w pewnym przynajmniej zakresie przekraczają każdy język, co zbliża nas, jak się zdaje, do dylematu Wittgensteina. Wobec tego każda forma wyrazu, każdy język, czy to *męski*, czy *kobiecy*, będzie mieć ograniczenia. A że możliwe jest mówienie o poznaniu mistycznym językiem scholastyki – który wspomniany wcześniej autor uznałby zapewne za *męski* – przekonują, jak się zdaje, chociażby mistycy nadreńscy⁶³⁶.

Warto jeszcze podkreślić zasadniczo perswazyjny charakter *Trzeciego abecadła duchowego*, który w tym aspekcie upodabnia je do Ewangelii (J 20,31). Jeśli pisma Osuny wywierają efekt motywacyjny – a tak bez wątpienia jest, podobnie jak główne dzieła Teresy – nie mogą ograniczać się do teoretycznego wykładu czy do prostego moralizowania. Przed autorem staje w pierwszej kolejności zadanie pozyskania przychylności i woli odbiorcy (*captatio benevolentiae*), a zatem wpłynięcie na jego postawę. Aby to osiągnąć, tekst musi do czytelnika przemówić, poruszyć w nim jego własne dążenia czy aspiracje, których ów być może nie jest nawet w pełni świadomy, prowadząc go do podjęcia decyzji i zaangażowania. Temu samemu celowi służą opisy doświadczeń zarówno samego autora, jak i znanych mu osób. Z jednej strony uwiarygadniają one przekaz, z drugiej mają charakter parenetyczny.

Nawet pomimo upływu wielu lat żywe wspomnienie pierwszej lektury *Trzeciego abecadła duchowego* nie utraciło w pamięci Teresy nic ze swojej świeżości i emocjonalnego nacechowania:

Gdy się tam udawałam, mój stryj, ten o którym wcześniej mówiłam, a który mieszkał po drodze, dał mi książkę: nosi tytuł *Trzecie abecadło*, i jest poświęcona nauczaniu modlitwy rekolekcji; a pomimo tego, że w tym pierwszym roku [życia zakonnego] czytywałam dobre książki (gdyż nie chciałam więcej korzystać z innych, ponieważ już rozumia-

⁶³⁵ Jak pokazują współczesne badania, różnice płciowe rzeczywiście wywierają wpływ na style komunikacji mężczyzn i kobiet, nadając im odmienne cechy. W przeciwieństwie jednak do tego, co w przypadku Teresy sugeruje wspomniany autor, jest to skutkiem nieświadomych procesów.

⁶³⁶ Przypomnijmy tu jeszcze, że o podobnych trudnościach językowych, do tych sygnalizowanych przez Teresę, mówił również Osuna. Por. J. Sangnieux, *Santa Teresa y los libros*, dz. cyt., s. 756.

łam szkodę, którą mi wyrządziły) nie wiedziałam, jak postępować (*cómo proceder en*) na modlitwie, ani jak się zrehabilitować (*cómo recogerme*), i dlatego wielce się nią ucieszyłam i zdeterminowałam się podążać tą drogą ze wszystkich moich sił. A ponieważ Pan już udzielił mi daru łez i znajdowałam przyjemność w czytaniu, zaczęłam mieć chwile samotności i spowiadać się często oraz rozpoczynać tę drogę, mając ową książkę za mistrza (*teniendo a aquel libro por maestro*) (V 4,7)⁶³⁷.

Zwrócono już wcześniej uwagę na wpływ emocji na pamięć. W tym miejscu Teresa wspomina wielką radość (*holguéme mucho con él*), którą wywołała w niej książka Osuny. Stale powtarzana lektura *Trzeciego abecadła duchowego*, któremu Święta nadała rangę osobistego *mistrza*, doprowadziła do takiego zaimpregnowania Teresy tekstami franciszkańskiego mistyka, że będą one później powracać niczym ośnova jej własnych myśli albo materia wypowiedzi, być może nawet w taki sposób, z którego ona sama nie będzie zdawać sobie sprawy, a przynajmniej nie będzie o tym wspominać. Jeśli tak jest w rzeczywistości, z pewnością będzie też w wielu przypadkach możliwe zademonstrowanie tego na tekstach obu autorów, co zresztą miało już dotąd nieraz miejsce i do czego powrócimy zwłaszcza w ostatnim rozdziale.

Wszystko to, co przed chwilą powiedziano, aplikując do doświadczenia Teresy elementy podejścia empatyczno-sapiencjalnego, miało na celu wykazanie, w jaki sposób jej osobowość, ukształtowana przez życiowe okoliczności i doświadczenia, stanowiła podłoże jej entuzjastycznej recepcji dzieła Osuny. Osadzenie terezańskiej lektury *Trzeciego abecadła* w szerszym, egzystencjalnym kontekście, pozwala lepiej ocenić wpływ, jaki dzieło wywarło na Świętą, oraz jego przyczyny. Są to czynniki, których nie można pominąć w pracy, mającej za przedmiot odkrycie obecności i znaczenia *Trzeciego abecadła duchowego* w życiu i dziele Teresy.

W przytoczonej chwilę wcześniej relacji na szersze omówienie zasługują jeszcze przynajmniej dwa elementy: praktyczny charakter prezentowanej przez Osunę doktryny oraz znaczenie terminu *mistrz*, którym Święta określiła *Trzecie abecadło duchowe* Osuny.

⁶³⁷ „Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho) no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con él y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas. Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro”.

4.2. „Nie wiedziałam, jak postępować na modlitwie” (V 4,7)

Pytanie: „co mam zrobić?”, stanowi spontaniczną odpowiedź na głoszenie Ewangelii. Pytanie to zadawali Jezusowi słuchający Go Żydzi (J 6,28). Powtarza je też bogaty młodzieniec (Mk 10,17) oraz odbiorcy pierwszego kazania św. Piotra Apostoła, wygłoszonego zaraz po zesłaniu Ducha Świętego (por. Dz 2,37). Wiara bierze się ze słuchania (por. Rz 10,17), stąd ujęcie jej treści w formę dostępną dla intelektu stanowi konieczność i ma pierwszorzędne znaczenie (*fides quae*). Równocześnie z usłyszanej i przyjętej aktem wiary objawionej prawdy (*fides qua*) wypływa konieczność konsekwentnego obierania szeregu postaw, przez które owa wiara działa, zmierzając do osiągnięcia własnego przedmiotu, czyli ostatecznie Boga. Dopiero gdy *theoria* aktualizuje się w *praxis*, można w uprawniony sposób mówić o żywej wierze (por. Jk 2,26; Mt 7,21). Innymi słowy, między treścią wiary a moralnością zachodzi nieusuwalny związek. Owocne słuchanie Boga i przyjmowanie Jego nauki musi przechodzić w czyn (por. Dn 9,10; Mt 7,21 i in.)⁶³⁸. Jednocześnie z określonych treści wiary wynikają określone wskazania moralne w taki sposób, że rzeczywista treść wiary poszczególnych osób może być w dużej mierze zrekonstruowana na podstawie motywowanych przez nią

⁶³⁸ Osuna podkreśla konieczność podążania za Chrystusem przez zaangażowanie ciała i pełnienie uczynków, gdyż w przeciwnym razie *podążanie* za Nim sprowadza się jedynie do wytworu wyobraźni: „Nie myśl, że wystarczy podążać za Nim w wyobraźni, rozmyślając o Jego życiu i misteriach, ponieważ to nie jest żadnym podążaniem za Nim jeśli brakuje zgodnych z tym dzieł; dlatego mówi św. Jan (1 J 2,6): Ten, kto mówi, że trwa w Chrystusie, powinien postępować tak, jak On postępował. Nie mówi apostoł, że powinien myśleć o tym jak On postępował, jakkolwiek jest to dobre, ale że powinien postępować jak Chrystus postępował; ponieważ medytować nie jest niczym innym, mówiąc [w sensie] moralnym, jak myśleniem o tym, w jaki sposób będziesz podążać za Chrystusem; co, jeśli nie obrócisz tego w czyn, lepiej by było, żebyś wcale o tym nie rozmyślał, ponieważ, jak mówi Jakub (Jk 4,17), grzechem jest gdy ktoś wie, jak czynić dobro, a go nie czyni. Nie mówię tego, by oddalić cię od medytacji, ale by ostrzec cię, by po medytacji następowało działanie, sprawiające, że twoje ciało będzie podążać za Jezusem; nie mówię, żeby myślała twoja cielesna wyobraźnia o Jezusie, ale żeby naśladowała go twoje cielesne działanie, ponieważ już znasz ten ewangeliczny refren, który mówi: *Operibus credite* (J 14,11). Nie mówi, żebyśmy wierzyli myślom, lecz dziełom. Och jak wielu jest takich, którzy wierzą swoim myślom, zadowolając się myśleniem o świętej Męce, a nie obracają jej w czyn! Uwierz mi, bracie, a nie wierz Twoim myślom, niezależnie od tego jak bardzo pobożne by one nie były: bo skoro pojawia się okazja uczynienia tego, o czym rozmyślałeś, a nie czynisz tego, znaczy to, że twoje myśli cię oszukują (...) Jest wielu takich, którzy podążają za Chrystusem w pociechach wewnętrznych, ale stronią od cierpienia z Nim, nie chcąc Go naśladować” (Abc-3 17, s. 469-470). O niebezpieczeństwie wmówienia sobie cnót, które są jedynie wyobrażone, pisze również Teresa (por. 3 M 1,7): „I ta miłość, córki, nie ma być sfabrykowana w naszej wyobraźni, ale wypróbowana przez dzieła”. Zdaje się, że również tu napotyka my wyrazny wpływ autora na Świętą.

czynów, gdy odpowiadają one ewangelicznej normie (por. Mt 7,15-20). Stąd też za błędne należy uznać wszelkie próby przedkładania praktyki nad doktrynę bądź też wzajemnego antagonizowania ich, mogące skutkować jedynie „biegiem na próżno” (por. Ga 2,2), w którym zużywa się wiele zasobów na osiągnięcie czegoś, co nie jest przedmiotem Boskich wskazań i obietnic (por. Mk 7,7). Polemizując ze zsubiektywizowanymi i zniekształconymi ujęciami wiary, prowadzącymi do błędnych praktyk, już św. Ireneusz z Lyonu w czasach bliskich apostołskiemu wyjaśniał, że skoro „wiara opiera się na rzeczach prawdziwie istniejących”, „trzeba i wypada poświęcić wiele usilnego starania, abyśmy zdobyli prawdziwe ujęcie tego, co istnieje”⁶³⁹.

Skoro modlitwa stanowi absolutnie podstawowy i nieodzowny uczynek płynący z wiary, przez który ta ostatnia jest zachowywana i wzrasta, również ona nie powinna padać ofiarą intuicyjności czy subiektywizmu. Teresa od Jezusa miała wyraźną świadomość konieczności osadzenia praktyki modlitwy, stanowiącej rdzeń życia duchowego, na fundamencie prawdy danej w Objawieniu⁶⁴⁰. Z tego względu problem nadania modlitwie już od samego początku odpowiedniej formy miał dla niej kluczowe znaczenie. W jej przekonaniu, które starała się zaszczerpić także mniszkom swojej reformy, wszelka pobożność powinna być rozumna, poinformowana, dopiero bowiem – jak stwierdzi w *Camino* – „doszedłszy do prawd Pisma Świętego, robimy to, co powinniśmy”⁶⁴¹.

⁶³⁹ Sam ten fragment nasuwa na pamięć przypowieść o budowniczym wieży i królu idącym na wojnę, którzy przed podjęciem działania powinni „usiąść wpierw i rozważyć” (Łk 14,28-32). Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tł. W. Myszor, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 1-3. Związek *teorii i praxis* stanowi rozległe i wieloaspektowe zagadnienie, którego nie sposób tu wyczerpująco omówić. Warto jedynie zwrócić uwagę na fakt, że przekaz praktyki jest dla Kościoła równie istotny co przekaz doktryny, zabezpieczając w wielu przypadkach jej prawidłowe rozumienie. Stąd św. Paweł zobowiązuje lokalne Kościoły nie tylko do dokładnego zachowywania reguły wiary (Ga 1,8-9), ale również do uważnego przyglądania się postawom, które prezentuje zarówno on, jak i osoby ucieleśniające ten sam etos, oraz do naśladowania ich (por. Flp 3,11; 1 Kor 11,1). W świecie, w którym wyrazy znaczą coraz częściej to, co dana osoba przez nie rozumie, łatwo o mylenie postaw chrześcijańskich z postawami rozpowszechnionymi w kulturze, co do istoty różnymi, jednak nazywanymi tak samo (*miłość, miłosierdzie, sumienie, sprawiedliwość*). Gdy jednak normą rozumienia czyni się historycznie utrwaloną, powszechną praktykę Kościoła, ryzyko tego rodzaju nieporozumień staje się znikome.

⁶⁴⁰ „Duch, który nie zapoczątkowuje w prawdzie wołałabym, żeby raczej pozostawał bez modlitwy” (CamV 13,16) [„*espíritu que no vaya comenzado en verdad yo más le querría sin oración*”].

⁶⁴¹ „Llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios” (CamV 13,16).

Abecadło „wielce ucieszyło” Teresę między innymi właśnie dlatego, że zaspokajało jej potrzebę formacji, proponując kompleksową metodę modlitewną, ugruntowaną biblijnie i ambitną, dogłębnie zakorzenioną w kościelnej Tradycji. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że trafiło ono do Teresy w początkowym okresie jej życia zakonnego, gdy wciąż szukała ona najlepszej formy jego przeżywania, nie wiedząc jeszcze wówczas, „jak postępować na modlitwie” (V 4,7). Wszak prezentacja metody modlitewnej (czy mówiąc językiem Osuny – który preferowała również Teresa – *drogi rekolekcji*) stanowi istotę *Trzeciego abecadła duchowego*⁶⁴². Jak zresztą pamiętamy, zdaniem autorów piszących o rekolekcji – którzy w swoim rozumieniu drogi duchowej zbliżali się do pojęcia sztuki (*arte*) – to jedynie metoda może stać się przedmiotem instruktarzu. Wszak nie rościli sobie oni prawa do nauczania teologii, co, jak twierdzili, jest zadaniem, które Wewnętrzny Nauczyciel zastrzegł dla samego siebie (por. też CamV 21,4). Nieprzekazywalne są też co do zasady doświadczenia oraz ten rodzaj praktycznej mądrości, do której one prowadzą.

Dopowiedzmy jeszcze, że nawet jeśli przyjmiemy, że istnieją doświadczenia do pewnego stopnia niewyraźne, to równocześnie nie istnieją doświadczenia pozbawione treści. Doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Wiara zakłada również i umożliwia taki rodzaj doświadczeń, których przedmiot nie jest bezpośrednio dostępny naturalnemu poznaniu (co nie znaczy, podkreślmy ponownie, że pozostaje nieokreślony, ani też, że może być dowolnie określany). Nawet szczególnie w przypadku takich doświadczeń znajomość tego, co może się stać przedmiotem doświadczenia, jest konieczna, by móc rozpoznać nadejście łaski oraz postarać się o najlepiej korespondującą z treścią takiego doświadczenia dyspozycję (por. m.in. Mt 24,42; Łk 19,44)⁶⁴³.

⁶⁴² Związek metody z podążaniem pewną drogą zawiera się już w samym źródłosłowie wyrazu *metoda*. W języku greckim, z którego słowo to pochodzi, stanowi ono złożenie dwóch części: μετά (*metá*), którą można tłumaczyć jako *po*, *według* oraz óδός (*odós*), czyli *droga*, *szlak*, *ścieżka*, oznaczając zatem dosłownie „drogę po której się podąża” albo „podążanie wedle jakiejś drogi”. Już w starożytności rozumiano je również przenośnie jako intelektualnie uporządkowany sposób postępowania, zmierzający do osiągnięcia jakiegoś celu.

⁶⁴³ W tym kontekście warto także przywołać przekonanie Teresy, wyrażone w 1 M 1,4, gdzie uzależnia ona możliwość doświadczenia miłosiernego udzielania się Boga na modlitwie od wiary w samą możliwość tego rodzaju doświadczeń, a więc także od wiedzy o możliwości ich zaistnienia. Można to rozumieć w świetle Hbr 11,6: „Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają”. Warte podkreślenia jest również to, że Teresa miała coraz większą świadomość, iż to, czego doświadcza, jest tożsame z tym, o czym piszą autorzy książek mistycznych.

Wskazywano wcześniej na pewne podobieństwa między chrześcijaństwem a starożytnymi szkołami filozoficznymi, które uwidoczniły się szczególnie w kręgach praktyków rekolekcji. Mówiąc o modlitwie metodycznej, ale też szerzej, o miejscu i roli metod w życiu duchowym w ogóle, warto powrócić jeszcze na chwilę do tego zagadnienia.

Różnorodne metody, pozostając na usługach praktyki wiary, wspierają przemianę myślenia i działania tak, by coraz pełniej odpowiadały one prawdzie objawionej. W aspekcie pozytywnym rozwijają zdolność oceniania wszystkiego w perspektywie nadprzyrodzonej oraz stawania się bardziej dyspozycyjnym i uległym prowadzeniu ducha. Od strony negatywnej mogą natomiast wspomagać dyscyplinowanie czy „krzyżowania” ciała, z jego namiętnościami i pożądaniami (por. Ga 6,16-25), „poskramianie go” i „branie w niewolę” (1 Kor 9,27), prowadząc do ograniczenia działania impulsywnego na korzyść działania kierowanego rozumem. Można, jak się wydaje, skonstatować, że katalizują one (ale też wyrażają) przyswajanie Objawienia i jego owocowanie, nie tylko w wymiarze intelektualnym, ale całościowo, podpowiadając konkretne sposoby kształtowania szeregu postaw, których domaga się wiara (w wymiarze intelektualnym, wolitywnym i behawioralnym).

Skoro chrześcijanie, podobnie jak adepci starożytnych szkół filozoficznych, mieli za zadanie dążyć do przekształcenia własnego odniesienia do rzeczywistości (por. Rz 12,2), szybko zdali sobie sprawę z przydatności przynajmniej niektórych ćwiczeń duchowych, stosowanych tam w podobnym celu. Jak bowiem zauważa Hadot, ćwiczenia duchowe starożytnych szkół filozoficznych przypominały praktykę wiary pod tym względem, że miały ostatecznie doprowadzić do konwersji, czyli „przekształcenia swojego widzenia świata, swojego stanu wewnętrznego, a także swojego zewnętrznego zachowania”⁶⁴⁴. Celem ich stosowania było zasadniczo wytworzenie nawyków czy sprawności, przez co filozofia starożytna upodabniała się do formy terapii⁶⁴⁵. Nie chodziło tam bynajmniej, na co zwracano już wcześniej uwagę, o pozbawione konsekwencji teoretyzowanie, ale o aplikację przekonań do życia. Z postaw rozumu wynikają bowiem w sposób nieunikniony egzystencjalne konsekwencje, nawet jeśli ktoś nie chce tego przyznać⁶⁴⁶.

Równocześnie trzeba zaznaczyć, że w praktyce życia duchowego wszelkie ustalone metody mają jedynie drugorzędne znaczenie⁶⁴⁷. Co więcej, nio-

644 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 29-30.

645 Por. tamże, s. 31-32.

646 Por. tamże, s. 277.

647 Nie oznacza to jednak, że można sobie wyobrazić życie duchowe bez odnoszenia się do jakiegoś rodzaju, choćby bardzo ogólnie nakreślonych metod, skoro na najbardziej podstawowym poziomie istotę metody stanowi po prostu przeświecenie działania rozu-

są one często ze sobą subtelną pokusę pelagianizmu, będącego ostatecznie wyrazem chęci kontrolowania Boga i Jego darów (por. Rz 11,1-9). Zarówno Objawienie, jak i łaska, do której otwiera ono przystęp przez wiarę, zależą całkowicie od suwerennej inicjatywy Boga. Sama wiara również jest łaską. Zapoczątkowanie życia duchowego, jak i postęp w nim, nie zależą w pierwszym rzędzie od metod, lecz od Bożego działania, od miary wyznaczonej każdemu w wierze przez Boga (Rz 12,3). Metody sytuują się natomiast w sferze wolnej odpowiedzi na inicjatywę Boga.

Teresa od Jezusa w swoich pismach bardzo stanowczo przeciwstawia się wszelkim próbom „wznoszenia się” do Boga o własnych siłach, podkreślając stale ograniczoność ludzkiej kondycji i jej aktów oraz całkowitą zależność człowieka od Boga (kontrastując to, co człowiek może uczynić samodzielnie, z tym, co w dziedzinie zbawienia Bóg zastrzegł wyłącznie dla Siebie, por. J 15,5; V 12,4-5). Choć Święta korzystała z metod modlitewnych i uczyła tego innych, równocześnie zachowywała względem nich wolność. Nawet jeśli na początku metoda ją zafascynowała, a ona niemal całkowicie się jej podporządkowała, to z czasem nauczyła się przedkładać dyspozycyjność względem Boga nad każdą szczegółową metodę, rozumiejąc, że „metoda jest tylko przewodnikiem”, a ważne jest „by iść naprzód z Duchem Świętym jedyną drogą modlitwy, którą jest Jezus Chrystus” (KKK 2707).

Swoje zdanie o tych, którzy niemal niewolniczo trzymali się wskazówek wyczytanych w podręcznikach do modlitwy, jakby udzielenie łaski miało zależeć od skrupulatnego stosowania się od pewnych procedur (czyli ostatecznie od osobistych wysiłków oranta) wyraża chociażby w *Vida* 22,11, gdy dystansuje się względem pewnych osób, które, „jeśli nie trudzą się nieustannie [pracą] rozumu i utrzymaniem pobożności, myślą, że wszystko będzie stracone, jak gdyby swoim trudem mogły zasłużyć na tak wielkie dobro”, jakim jest łaskawe udzielanie się Boga. Temat ten porusza również w *Moradas*⁶⁴⁸. Ta wrażliwość zdaje się mieć swoje ostateczne źródło we własnym doświadczeniu Świętej:

mem. A ponieważ wiara jest domeną logosu, racjonalne powinno być również motywowane nią działanie. Służba Bogu – co zaznacza apostoł – winna być rozumna (Rz 12,1).

⁶⁴⁸ „Kiedy widzę dusze bardzo dbające o to by zrozumieć modlitwę, którą mają i szczególnie opatulające się płaszczem, gdy w niej pozostają, tak że wydaje się, iż nie śmia się poruszyć, ani poruszyć myśli, żeby nie umknęła im ta odrobina smaku i pobożności, którą mieli, sprawiają, że widzę, jak niewiele rozumieją z tego, jaką drogą osiąga się zjednoczenie, i wydaje im się, że na tamtych rzeczach zakłada się całe to zajęcie” (5 M 3-11) [„Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio”].

Wcześniej wydawało mi się, że by Bóg mógł udzielić mi smaków i darów na modlitwie, było konieczne wielkie odosobnienie (*arrinconamiento*, dosł. ukrycie się w kącie, które zalecały podręczniki do modlitwy), tak że niemal nie ośmielałam się poruszyć. Później przekonałam się, jak niewielkie to miało znaczenie; ponieważ im bardziej starałam się rozproszyć (*divertirme*), tym bardziej okrywał mnie Pan tą słodyczą i chwałą, która zdawała się otaczać mnie zewsząd i nigdzie nie mogłam przed nią uciec, i tak [rzeczywiście] było (V 24,2).

Tej samej w istocie pokusie ulegała przez pewien czas Teresa, usiłując wprowadzić się w zalecany przez niektóre podręczniki modlitwy stan „niemyślenia o niczym”, czyli całkowitego oddalenia myśli i wyobrażeń od rzeczy stworzonych. Wymóg ten, mający bezwzględny charakter, obejmował również proste uobecnianie sobie w świadomości lub wyobraźni człowieczeństwa Chrystusa. Gdy jednak Święta zdała sobie sprawę z jego błędności, zaczęła stanowczo się mu sprzeciwiać. Dwukrotnie też w swoich pismach zwróciła przeciwko niemu ostrze swojego pióra (por. V 22; 6 M 7).

Ostatecznie Święta doszła do przekonania, że „w tym dziele ducha – co należy też rozumieć jako naczelną zasadę rekolekcji – ten kto mniej myśli i chce działać, działa więcej” (*en esta obra de espíritu quien menos piensa y quiere hacer, hace más*, 4 M 3,5). Zaraz jednak doprecyzowuje: „tym, co mamy robić jest prosić, jak ubodzy potrzebujący, [gdy znajdują się] przed jakimś wielkim i bogatym cesarzem, a później spuścić oczy i czekać z pokorą” (*lo que tenemos de hacer es pedir como pobres necesitados delante de un grande y rico emperador, y luego bajar los ojos y esperar con humildad*)⁶⁴⁹. Nie chodzi zatem Teresie o zaniechanie jakichkolwiek działań czy porzucenie metod, ale o nieprzypisywanie im nadmiernego znaczenia, przeniesienie ufności na Boga i spodziewania się owoców po Nim, a nie po własnej aktywności⁶⁵⁰. Teresa sytuuje się tym sposobem na antypodach pelagianizmu, jednocześnie nie ulegając pokusie kwietyzmu. Doskonale wpisuje się w typ ewangelicznego sługi, który „uczylił wszystko, co mu polecono” i co powinien wykonać, pozostając jednocześnie przekonany o własnej nieużyteczności (por. Łk 17,10)⁶⁵¹. Ostatecznie

⁶⁴⁹ Ta metoda stanowi owoc dojrzałego namysłu Teresy. Problem właściwego postępowania wrócił do niej, gdy zaczęła częściej doświadczać modlitwy nadprzyrodzonej. Święta żali się, że wiele przeszła i straciła wiele czasu, nie wiedząc, jak ma się w tych stanach zachowywać: „Choć czytałam wiele książek duchowych, to choć traktują o tym, niewiele się w nich wyjaśnia” (V 13,7).

⁶⁵⁰ Nabranie dystansu względem siebie i własnych działań oraz pokładanie ufności w Bogu pozwalają na postępowanie przed Bogiem bez napięcia, „z radością i wolnością” (por. V 13,1).

⁶⁵¹ Teresita de Jesús, bratanica Teresy i karmelitanka bosa, składając zeznania w procesie beatyfikacyjnym Świętej, wspominała: „Zdawało się jej, że nie robiła nic w dziele fundacji, ale że Bóg był Tym, który je dokonywał za jej pośrednictwem. I zeznającą przypo-

tym, na co ukierunkowana jest modlitwa, jest miłość Boga, a miłości nie da się podporządkować żadnej metodzie, nawet jeśli życie miłością domaga się korzystania z wielu z nich, roztropnie dobieranych⁶⁵².

Wróćmy jednak do ćwiczeń duchowych o inspiracji stoicko-platońskiej. Ich listę podaje Filon z Aleksandrii. Egipski autor wylicza: poszukiwanie (dyskusja, ζήτησις, zētēsis); pogłębione badanie (spekulacja, σκέψις); medytację (μελέτη); wspomnianie tego, co dobre (τῶν καλῶν μνημαί); lekturę; słuchanie; uwagę (troska, czujność, προσοχή); panowanie nad sobą (ἐνκράτεια); obojętność na rzeczy obojętne; wykonywanie obowiązków⁶⁵³.

Uwaga (προσοχή) była na przykład ćwiczeniem pozwalającym na odnoszenie wszystkiego do reguły (kryterium sądu, głównej zasady, κανὼν, *kanōn*), która zawsze powinna być *pod ręką* (podręczna, πρόχειρη), tak by można było odpowiednio reagować na wszystkie życiowe wydarzenia i okoliczności. Ćwiczenie uwagi charakteryzuje stały związek z chwilą obecną, w której jedynie możliwe jest działanie. Celem tego ćwiczenia jest doprowadzenie do stanu, w którym adept, zamiast bezrefleksyjnie poddawać się impulsom, co prowadzi do „stania się niewolnikiem własnych namiętności”, w swoim postępowaniu kieruje się raczej rozumem⁶⁵⁴. Reguła ma być również przedmiotem wspomniania oraz medytacji, mających na celu odkrywanie jej różnorodnych uzasadnień i implikacji. Z tego praktycznego celu wynika też jej preferowana forma – ma być zwięzła, najlepiej przyjmując postać sentencji, maksymy bądź krótkiej argumentacji⁶⁵⁵.

W starożytnych szkołach filozoficznych praktykowano również rachunek sumienia, stanowiący jedną z metod sprzyjających konwersji. Był on ćwiczeniem medytacyjnym, służącym uświadomieniu sobie popełnionych błędów czy postępów oraz przygotowaniu się na nadchodzące sytuacje⁶⁵⁶. Lektura, słuchanie, poszukiwanie i pogłębione badanie dostarczały pokar-

mina sobie, że powiedziała jej, okazując wzruszenie: «Nie wiem dlaczego nazywają mnie fundatorką, skoro Bóg a nie ja jest Tym, który funduje te domy». T. Sobrino Chomón, *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica*, Vol. I, Institución „Gran Duque de Alba”, Diputación Provincial de Ávila; Ediciones de la Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, Ávila 2008, s. 70.

652 Nawiązując do terezańskiej „apologii” kluczowej roli człowieczeństwa Chrystusa na modlitwie, Jan Paweł II przeciwstawił „niektórym sposobom modlitwy, które nie czerpią natchnienia z Ewangelii i które praktycznie zmierzają do pominięcia Chrystusa, na korzyść pustki myślowej, która w chrześcijaństwie nie ma sensu”, każdy inny sposób modlitwy, który „ma wartość, o ile inspiruje się Chrystusem i prowadzi do Chrystusa, Drogi, Prawdy i Życia”. Jan Paweł II, *Homilia na cześć św. Teresy*, AAS 1983, nr 75, s. 256-257.

653 Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 25.

654 Por. tamże, s. 26-27. Nasuwa to skojarzenie z Rz 12,2.

655 Por. tamże, s. 28.

656 Por. tamże, s. 29.

mu medytacji. Dzięki temu ostatniemu reguła znajdowała swoje intelektualne uzasadnienie i oparcie⁶⁵⁷. Uderzające podobieństwo wielu z tych metod do praktyk rozpowszechnionych w katolicyzmie nie jest bynajmniej przypadkowe, a do ich *naturalizacji* w jego obrębie – poza ojcami Kościoła – przyczynił się w dużej mierze ruch monastyczny⁶⁵⁸. Nie powinno to dziwić, kiedy uzmysłowi się sobie, że wiara oczyszcza, porządkuje i wreszcie przekształca i podnosi „materię” życia wierzących, w którą jest wrzucana jak zakwas w mąkę (por. Łk 13,21), co można też w sposób uprawniony przenieść na kulturę w ogóle (por. *List do Diogneta*, 5)⁶⁵⁹.

Jednak rzecz jasna nie tylko otoczenie pogańskie stanowiło w tym względzie inspirację dla chrześcijan. O pewnych metodach praktykowania modlitwy wspomina bowiem zarówno Stary, jak i Nowy Testament⁶⁶⁰. Sam Pan praktykował modlitwę indywidualną, korzystając z zauważalną stałością z pewnych form, na przykład udając się na miejsca osobne albo do synagog czy też wykonując charakterystyczne gesty (jak podnoszenie rąk, głośne wołania skierowane do Ojca itp.). Pomimo tego, że może daleko tu jeszcze do modlitwy metodycznej w takiej formie, jaką znała i praktykowała Teresa od Jezusa, niemniej wszystkie te praktyki można uznać za metodyczne, o ile przeniknięte były rozumem i znajdowały w nim swoje uzasadnienie.

Z biegiem czasu w obrębie chrześcijaństwa wykształcił się również cały szereg oryginalnych metod modlitewnych⁶⁶¹. Wcześniej była już mowa o *lectio divina*. Metodą modlitewną jest przecież także odmawianie różańca, inspirowane liturgią godzin oraz modlitwą Jezusową. Zupełnie szczególną przestrzenią, w której porządek i metoda niemal od początku odgrywały istotną rolę, była też liturgia (por. 1 Kor 11,17-34; 1 Kor 14,33). Uporządkowanie bowiem, co podkreśla Katechizm, jest istotne zwłaszcza w różnych formach modlitwy wspólnej (2699)⁶⁶².

657 Por. tamże, s. 30.

658 Por. tamże, s. 273.

659 Odnowione zainteresowanie starożytnymi ćwiczeniami duchowymi obserwujemy w ruchu *devotio moderna*, co staje się zrozumiałe, gdy przypomnimy sobie szacunek jakim wielu autorów z tego kręgu darzyło stoików. Por. J. Roig Gironella, *La „Scala de contemplació” de Antonio Canals y la corriente de la „devotio moderna”*, dz. cyt., s. 11-12.

660 Por. M. Chmielewski, *Wybrane metody modlitwy myślniej*, [w:] *Homo orans*, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, t. 1, Lublin 2000, s. 4.

661 Dość szczegółowe omówienie różnych metod modlitwy myślniej z uwzględnieniem płaszczyzny diachronicznej znaleźć można w: M. Chmielewski, *Wybrane metody modlitwy myślniej*, dz. cyt.

662 Por. tamże, s. 1.

Na koniec komentowania pierwszej części relacji Teresy o jej spotkaniu z dziełem Osuny zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy tym, co Święta mówi o bezprecedensowym w jej dotychczasowej historii czytelniczej charakterze dzieła franciszkanina. Choć bowiem – jak wspomina – w pierwszym roku życia zakonnego czytywała dobre książki, wciąż brakowało jej wiedzy odnośnie do tego, jak powinna postępować na modlitwie. Nie wiedziała zwłaszcza, jak się zrekołektować (*cómo recogerme*, V 4,7).

Stwierdzenie Teresy może zaskakiwać, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę wszystko, co chwilę wcześniej powiedziano o konieczności uciekania się do metod w życiu duchowym, szczególnie w życiu modlitewnym (nawet jeśli poszczególne metody mają jedynie względny charakter) oraz o procesie postępującej apropiacji przez chrześcijan pierwszych wieków szeregu metod konstytuujących ćwiczenia duchowe, praktykowane w starożytnych szkołach filozoficznych.

Skoro pytania o to, co i jak czynić, stanowią naturalną i spontaniczną reakcję na zapoznanie się z obietnicami Ewangelii, trudno przyjąć, że Teresa nie znalazła na nie przynajmniej częściowych odpowiedzi w swoich wcześniejszych lekturach czy ogólnej formacji⁶⁶³. Zdaje się zatem, że wrażenie, o którym pisze, mogło powstać w niej dopiero na skutek zapoznania się z doktryną *Trzeciego abecadła duchowego* na zasadzie kontrastu. Na to, że Teresie od Jezusa, jak i Hiszpanom żyjącym na przełomie piętnastego i szesnastego wieku traktat Osuny mógł wydawać się dziełem pionierskim i oryginalnym, wpływało zapewne wiele czynników.

Przede wszystkim autor *Trzeciego abecadła* zbierał w jednym tomie to, co u wielu innych autorów było traktowane cząstkowo i rozproszone po wielu miejscach ich dzieł. Systematyzacja wiązała się również u Osuny z oryginalnością terminologiczną. Uwagę czytelników mógł zwracać wysoce praktyczny, wręcz instruktażowy charakter jego dzieła, tak że Angel nazwał go nawet „człowiekiem metody *par excellence*” (*Ossuna est par excellence un homme de méthode*)⁶⁶⁴. Być może w sposób szczególny owa metodyzacja, na którą oddziaływały przynajmniej w pewnej mierze, jak można zasadnie przypuszczać, idee ruchu *devotio moderna*, przesądziła o charakterze terecjańskiego odbioru *Trzeciego abecadła duchowego*? Przy czym warto tu zaznaczyć, że Osuna nie przypomina

⁶⁶³ Sama też przyznaje, że w niewielkiej mierze praktykowała modlitwę myślną, jeszcze zanim została mniszką, pozostając w nieświadomości co do tego, że tak należałoby właściwie określić jej pobożny zwyczaj myślenia przez chwilę przed snem o modlitwie Pana w ogrodzie (*comencé a tener oración sin saber qué era*, V 9,4).

⁶⁶⁴ Por. M. Angel, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre V. Ossuna auteur*, dz. cyt., s. 200.

niektórych autorów z tego kręgu, którzy metodyzują życie duchowe w stopniu, który Teresa przypuszczalnie uznałaby za przesadny, przyznając, że odczuwała większy entuzjazm względem słów Ewangelii niż niektórych wysoce uorganizowanych książek (*libros muy concertados*, CamV, 21,4).

Wrażenie nowości w czytelnikach *Trzeciego abecadła* mógł również potęgować uniwersalny i kompleksowy charakter praktyki rekolekcji, która wszystkie szczegółowe wskazówki podporządkowuje dążeniu do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem na drodze afektywnej, interesując się nie tylko sferą zewnętrzną, ale przede wszystkim *sercem*. Wymiar ten był często pomijany w rozpowszechnionej wówczas, wysoce zrytualizowanej i najczęściej powierzchownej pobożności okresu *jesieni średniowiecza*, zbliżając metodę Osuny do pierwotnej formy *lectio divina*. Wreszcie, nie bez znaczenia pozostawał zapewne również fakt, że przywołane wcześniej elementy harmonizowały z ideałami postulowanymi przez autorów renesansowych, którzy dzięki pogłębionemu studium starożytnych źródeł wydobywali ze skarbcza kościelnej Tradycji *rzeczy stare*, które jawiły się w szerokim odbiorze jako nowości.

Tak więc, pomimo tego, że – jak konstatuje Teresa – wiele z dostępnych wówczas w języku hiszpańskim książek poświęconych było praktyce cnót i wykorzenianiu wad (wpisując się w jedną z tych dróg, o których była wcześniej mowa), wciąż niewiele było publikacji poświęconych *stricte* kontemplacji. Podręcznik Osuny odwraca natomiast kolejność, którą postulowały tamte pierwsze. Gdy bowiem autorzy popularyzujący praktykę cnót o kontemplacji traktowali szczątkowo, ukazując ją najczęściej jako zwieńczenie moralnej doskonałości, co stwarzało wrażenie, jakoby aspirować do niej mogły jedynie osoby mocno zaawansowane już w cnotach, autorzy z kręgu rekolekcji na ogół na pierwszy plan wysuwali modlitwę myślną i kontemplację, ukazując je jako drogę, która umożliwia „zdobycie wszystkich cnót” (*alcanzar todos los virtudes*) i to w wielkim stopniu oraz o wiele szybciej, przy czym dokonuje się to tu niejako *ubocznie*, gdy całe dążenie ogniskuje się na samym Bogu (por. CamV 16,3)⁶⁶⁵.

665 O tej podstawowej intencji mówi Teresa chociażby w CD 2,29, ale też w poezji *Nada te turbe*. W zaskakujący sposób takie ujęcie, gdy głębiej się nad tym zastanowić, stanowi również sedno doktryny *małej drogi* Teresy od Dzieciątka Jezus. *Skrót*, o którym mówi Święta z Lisieux, może stanowić rozwinięcie myśli, na którą natrafiła zapewne, zapoznając się z dziełami Teresy od Jezusa. Reformatorka karmelu mówi o „skrótce” kilkakrotnie (V 13,5; V 22,1; 5 M 3,4). Możliwe jednak, że również Ávilanka nie jest oryginalną autorką tego obrazu, a pomysł zaczerpnęła z dzieła zatytułowanego *Un brevisimo atajo* (*Najkrótszy skrót*, Barcelona 1513). Owym „najkrótszym skrótem” anonimowy autor określa tam afektywną praktykę miłości Boga, powołując się przy tym wprost na Hugona de Balme i Herpa. Omówieniu relacji cnót i kontemplacji poświęca Teresa sporo miejsca w *Camino* (CamV 16). Święta podkreśla tam, że kontemplacja wymaga „wielkich cnót”, jednak jednocześnie przy-

Można zatem skonstatować, że ani praktyka modlitwy myślniej, ani posiłkowanie się w życiu duchowym pewnymi metodami, nie były wytworem duchowości z przełomu piętnastego i szesnastego wieku. To wrażenie nowości polegało raczej na ich odkryciu na nowo, zaakcentowaniu i upowszechnieniu. Była metodyczna modlitwa myślna nowością dla szerokich grup, które dotąd były wyłączone z jej praktykowania (ani nawet nie były brane pod uwagę jako potencjalni adepci tej praktyki). Z czasem, na skutek pojawienia się druku, pojawiła się również szansa na zaangażowanie szerszych kręgów wiernych. Sama medytacja, często wspierana lekturą, o czym również powiedziano, zaczęła wydostawać się poza mury klasztorne.

To upowszechnianie się modlitwy myślniej wywołało reakcję i oskarżenia niektórych teologów (stanowiąc część ataków skierowanych przeciwko popularyzatorom nurtu afektywnego w ogólności). W swoich licznych pismach Teresa polemizuje przede wszystkim z zarzutami przeciwko modlitwie myślniej, które skierowane były już nawet przeciwko samej *myślności* modlitwy. Święta wyraża przekonanie, że modlitwa może być myślna albo bezmyślna, skoro nawet ustne odmawianie modlitwy wymaga pewnego udziału refleksji. Takie ujęcie sprawy czyni zarzuty oponentów zasadniczo absurdalnymi. Dla nich *myślność* modlitwy stanowiła zbędną nowość i zagrożenie, skoro myślenie o Bogu jest właściwym zadaniem teologów. Dla niej *myślność* jest absolutnie koniecznym warunkiem jakiegokolwiek prawdziwej modlitwy, zabezpieczając ją tym samym przed popadnięciem w czysty formalizm (por. Iz 29,13). Logikę swojej argumentacji wykłada Teresa karmelitankom bosym w CamV 21,10, instruując je, jak powinny odpowiadać na podobne zarzuty. Można chyba uznać, że na planie generalnym problem ten wynikał chyba z utożsamienia tego „myślenia”, którego domaga się modlitwa, z systematyczną refleksją teologiczną, właściwą teologom, a przynajmniej z dyskursywnością, wnioskowaniem z przesłanek, gdy do tego czasu, na co wskazano wcześniej, w wyniku procesu akademizacji teologii, zautonomizowała się już ona zasadniczo względem praktyki życia duchowego.

pomina, że osoby aspirujące do niej nie muszą ich aktualnie posiadać, choć jednocześnie nie powinny ustawać w wielkodusznych wysiłkach, by je osiąść (6). Nie wyklucza również, że osoby zagubione mogą otrzymywać pewne smaki duchowe czy nawet być podnoszone przez Boga na krótki czas do kontemplacji, co ma je skłaniać do nawrócenia (8-10). Wychodząc z tych samych co Osuna i inni mistrzowie rekolekcji przesłanek o kontemplacji jako drodze nabywania cnót, polemizuje Teresa z twierdzeniami Jana od Krzyża w piśmie humorystycznym *Vejamen* (6), pisząc: „Drogo by to kosztowało, gdybyśmy nie mogli szukać Boga jak jedynie wówczas, gdy bylibyśmy [już] umarłymi dla świata. Nie była nią Magdalena, ani Samarytanka, ani kobieta Kananejska, gdy Go znalazły” [„Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron”].

Wszystko, o czym dotąd powiedziano, pozwala lepiej dostrzec, w jaki sposób dzieło Osuny, uczące metody rekolekcji, wpisuje się w tradycję o rodowodzie tak długim jak samo chrześcijaństwo, stanowiąc odpowiedź na naturalne pytanie o właściwy sposób ustosunkowania się do ewangelicznego przesłania, które w kontekście modlitwy zadawała sobie również Teresa od Jezusa.

4.3. „Wzięłam tę książkę za mistrza”

Jednym z dzieł Erazma, które cieszyło się największą popularnością w renesansowej Hiszpanii, był *Encheiridion*. Wybór tytułu nie był oczywiście przypadkowy, a holenderski humanista nawiązywał nim do starożytnej tradycji. W języku greckim słowo ἐγχειρίδιον pierwotnie oznaczało nóż lub sztylet, odkąd jednak posłużyło za tytuł dzieła prezentującego programowy wykład poglądów Epikteta, zaczęło funkcjonować także jako synonim podręcznika⁶⁶⁶.

Gdy Epiktet (albo raczej jeden z jego uczniów, redaktor dzieła) układał *Encheiridion*, pierwowzór wszystkich późniejszych, myślał o adeptach szkoły, którym pragnął zapewnić praktyczny wykład zasad stoicyzmu. Miał się on charakteryzować zwięzłością, tak by mogli oni zawsze nosić go przy sobie. Tego rodzaju poręczna książeczka, niczym układ gwiazd w trakcie żeglugi albo cierpliwy wychowawca i strażnik pamięci, ułatwiała odświeżanie jej, by pośród zmiennych okoliczności życia, natłoku myśli i odczuć, w których nie można było łatwo skonsultować się z nauczycielem, adepci owi nie zapomnieli o szczęściu, które pragnęli osiągnąć, i adekwatnych środkach, ku niemu prowadzących. *Encheiridion* mógł im nadto posłużyć za podstawę ćwiczenia uwagi czy rachunku sumienia, stając się narzędziem swoistej hermeneutyki rzeczywistości, odnoszącej wydarzenia czy oceny do prawdy – tak jak ujmowała ją dana szkoła filozoficzna – streszczonej w regule. To z kolei pozwalało odnowić intencję, wprowadzić ewentualne korekty do działania i wyznaczyć jego dalsze kierunki⁶⁶⁷. Doskonale ukazuje się tu na

⁶⁶⁶ Greckie słowo stanowi złożenie cząstek: ἐγ (w), χεῖρ (ręka) i ἴδιον (własny), czyli dosłownie „coś, co pozostaje w zasięgu własnej ręki”. Nietrudno zauważyć, że źródłosłów zachował się w polskim słowie „pod-ręcznik”.

⁶⁶⁷ Niemal te same zasady, które kierowały tą starożytną praktyką szkół filozoficznych, odnajdujemy w schrystianizowanej praktyce rachunku sumienia. Św. Ignacy Loyola, który uczynił z niej istotny element duchowości jezuickiej, poznał ją przypuszczalnie za pośrednictwem opata Cisnerosa. Ten z kolei mógł na nią natrafić u autorów z kręgu *devotio moderna*. Przedstawiciele tej ostatniej szkoły duchowości zaczerpnęli ją z kolei bezpośrednio od Epikteta, który, wraz z innymi autorami stoickimi, cieszył się szczególną predestynacją w ich kręgach. Być może wpływ Braci Wspólnego Życia na Erazma przesądził o tym, że nadał on swojemu sławnemu dziełu tytuł *Enchiridion*?

nowo organicznie nierozdzielny charakter *teorii* i *praxis* starożytnych szkół filozoficznych, w których teoria stanowiła podstawę wywodzonego z niej, celowego, czyli rozumnego działania⁶⁶⁸. Do tego praktycznego wymiaru filozofii starała się powrócić odnowa renesansowa⁶⁶⁹, a na gruncie życia kościelnego zabiegali o to równocześnie hiszpańscy reformatorzy życia religijnego.

Trzecie *abecadło duchowe* doskonale wpisuje się w tę tradycję, co tylko uwydatnia jego programowy i wybitnie praktyczny charakter. Podobnie jak starożytny redaktor *Encheiridionu*, który w ostatnim rozdziale swojego dzieła zamieścił zbiór zwięzłych sentencji do pamięciowego opanowania, by uczniowie szkoły mogli obywać się nawet bez fizycznego kodeksu, również Osuna ujął zasady rekolekcji w zbiór, który dla ułatwienia zapamiętania uporządkował dodatkowo alfabetycznie. Dopiero później, jak pamiętamy, opatrzył swoje sentencje komentarzem, nadając *Trzeciemu abecadłu duchowemu* formę, którą obecnie znamy.

Powróćmy jednak do fragmentu *Księgi życia*, w którym Teresa od Jezusa relacjonuje okoliczności, w jakich weszła w kontakt z *Trzecim abecadłem duchowym*. Po uznaniu własnej ignorancji odnośnie do sposobu postępowania na modlitwie i nieumiejętności zrehabilitowania się Święta deklaruje:

zdeterminowałam się podążać tą drogą [ukazaną przez Osunę w *Trzecim abecadle* – przyp. aut.] ze wszystkich moich sił. A ponieważ Pan już udzielił mi daru łez i znajdowałam przyjemność w czytaniu, zaczęłam mieć chwile samotności i spowiadać się często i rozpoczynać tę drogę, mając ową książkę za mistrza (*teniendo a aquel libro por maestro*) (V 4,7).

Tym, co od początku zwraca uwagę w przytoczonym tekście, jest połączenie przez Teresę metody rekolekcji z postacią „mistrza” oraz umieszczenie w tej roli... książki. Wcześniej mówiliśmy już o autoryzującej funkcji terezańskich lektur. Święta uprzedza tu, jak się zdaje, zarzut samowoli czy „kierowania samą sobą” w życiu duchowym, które mógłby jej postawić któryś z czytających *Księgę życia* teologów. Zapewne, pragnąc go uprzedzić, dopowiada ona w kolejnym zdaniu: „Nie znalazłam mistrza, mam na myśli spowiednika, który by mnie zrozumiał, pomimo tego, że szukałam go przez dwadzieścia

⁶⁶⁸ Na to zagadnienie uwrażliwiał czytelników przywoływany w pracy wielokrotnie Pierre Hadot. Jego zdaniem starożytna filozofia to „przede wszystkim sposób życia, którego istotnym elementem jest ćwiczenie się” (*askesis*) we właściwym widzeniu rzeczywistości i miejsca człowieka w świecie (*theoria*). Autor zwraca uwagę, że kiedy ojcowie nazwali katolicyzm *najdoskonalszą filozofią*, nie wyrażali tym sposobem niczego innego, jak właśnie to organiczne powiązanie poznanej prawdy z praktyką, z którego ta druga wynika. Nie mieli natomiast na uwadze filozofii, tak jak współcześnie się ją najczęściej pojmuje, jako pewnego zbioru czy systemu abstrakcyjnych twierdzeń.

⁶⁶⁹ Por. P. Hadot i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, dz. cyt.

lat odkąd [miało miejsce to, o czym] opowiadam” (V 4,7)⁶⁷⁰ – czyli przez cały okres, w którym praktykowała rekolekcję, poczynawszy od lektury dzieła Osuny, aż do momentu, w którym jej spowiednikami stali się jezuici z kolegium San Gil w Ávila. Żadnej innej książki, ani wcześniej, ani później, nie nazwała Teresa swoim „mistrzem”. Zresztą bardzo powściągliwie używała ona tego słowa, rezerwując je raczej dla Jezusa, co jeszcze podkreśla wagę poczynionej przez nią deklaracji.

W charakterze wprowadzenia do tej części pracy nawiązano do *Enchiridionu*. Zdaje się, że bez przesady można stwierdzić, że Święta obsadziła *Abecadło* w roli swojego osobistego *enchiridionu*. Jej jawna deklaracja o znaczeniu, jakie dzieło Osuny odgrywało w jej życiu duchowym, ma wobec tego wagę, której nie sposób wprost przecenić, z czego jednak wielu badaczy wydaje się nie zdawać sobie do końca sprawy, a nawet jeśli ją sobie zdają, to rzadko wyciągają z tego praktyczne konsekwencje, interpretując pisma Świętej. Niemniej pozostaje faktem, że co najmniej przez dwie dekady Teresa trzymała książkę Osuny *pod ręką*, konsultując się z nią w razie potrzeby i kształtując wedle niej swoje oceny i postawy. Skoro Święta była świadoma tak konieczności osadzenia praktyki duchowej na prawdzie, jak i poważnych niebezpieczeństw związanych z zaniechaniami w tej kwestii, a sama nie dysponowała wykształceniem teologicznym ani nie знаła nikogo, do kogo mogłaby zwrócić się po pomoc⁶⁷¹, jej lektura *Trzeciego abecadła*, wedle doktryny którego postanowiła się uformować, nie mogła być przelotna i powierzchowna, ale przeciwnie, musiała być uważna, analityczna i wielokrotnie powtarzana. Okoliczności te sytuują Osunę i jego dzieło w roli terezjańskiego autorytetu, ze wszystkim, co z taką deklaracją się wiąże.

Gdy Teresa otrzymała *Abecadło*, była młoda, pełna entuzjazmu, niedoświadczona, ambitna i przede wszystkim chłonna. Nigdy dotąd nie zetknęła się z doktryną przypominającą tę, której naucza Osuna. Stąd też, pomimo tego, że w kolejnych latach swojego życia poznawała inne, podobne książki, nie mogły już one spełniać względem niej tej samej co traktat Osuny, inicjującej i ugruntowującej roli. Być może relację Osuny i Teresy można uznać za analogiczną do tej, która łączyła św. Pawła z Koryntianami? „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie – przypomina im apostoł – nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4,15).

⁶⁷⁰ „Yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque lo busqué en veinte años después de esto que digo”.

⁶⁷¹ Spełniając warunki, dodajmy, jakie Osuna stawia tego rodzaju przewodnikom.

Twierdząc to, nie jesteśmy zdani wyłącznie na przypuszczenia – jakkolwiek zasadnymi by się one nie wydawały. W tym względzie dysponujemy również świadectwami zewnętrznymi. Matka María de San Francisco (Ramírez), która poznała Świętą, gdy ta przybyła do Toledo w celu dokonania tam fundacji – stanowiąc jedną z pierwszych kandydatek do nowo-utworzonego domu – a później spędziła w jej towarzystwie przeszło rok, towarzysząc jej w podróżach do Ávila, Salamanki i Alba de Tormes, gdzie została wyznaczona na przeoryszę, przez większą część tego czasu dzieliła z Fundatorką jedną celę i miała przez to okazję uważnie przyglądać się jej postawom⁶⁷². W swoim zeznaniu złożonym w procesie kanonizacyjnym Teresy w Medina del Campo wspomina: „Czas, którego nasza święta Matka nie przeznaczała na modlitwę i konieczne zajęcia, spędzała na lekturze; a książkami, które szczególnie czytywała (*los libros, que especialmente leía*), były: *Moralia* św. Grzegorza, i dzieła Kartuza, i *Abecadło Osuny*, *Subida del Monte*, dzieła ojca Ludwika z Granady, *Arte de servir a Dios*, *Contemptus mundi* i żywoty świętych”⁶⁷³. Choć w roku ufundowania klasztoru w Toledo (1569) upływało siedem lat od ukończenia pierwszej redakcji *Życia* (1562), zasadnicza część listy pozostała niezmieniona względem tej, którą można utworzyć na podstawie zawartej tam relacji. O tym, że Teresa na przestrzeni lat zżyła się z dziełami Kartuza, już wcześniej wspominaliśmy. W wyliczeniu zauważalnie brak natomiast pism św. Hieronima i *Wyznań*, a ich miejsce zajmuje *Contemptus mundi* i pisma Granady, których Teresa nie wspomina w *Życiu* (zaleca je natomiast w *Konstytucjach*). Nie można zatem twierdzić, że María powtarza jedynie to, co wyczytała w autobiografii Teresy, co zdaje się mieć miejsce w zeznaniach niektórych innych świadków.

Stałość Teresy w powracaniu do pewnych lektur uwidacznia się przecież również tym, że w *Konstytucjach* wyraźnie określa listę książek, wedle których powinny się formować mniszki jej reformy. Tym bardziej że – o czym była już mowa – podążanie drogą rekolekcji, zgodnie z tym, czego Teresa nauczyła się od Osuny, nie wymaga posiadania rozległej biblioteki służącej zaspokajaniu ciekawości ani poznawania kolejnych dzieł modnych w danej

⁶⁷² Teresa, zapewne dostrzegając w Marii potencjał do pełnienia w przyszłości funkcji przeoryszy, a także rozumiejąc kluczową rolę modelowania w formacji (niepomierzenie skuteczniejszego niż wykład, wprowadzający w każdy rodzaj sztuki), stworzyła jej okazję do poznania ducha reformy niejako z pierwszej ręki. Podobną praktykę stosowała również wobec innych sióstr.

⁶⁷³ *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Tomo V, Procesos remitidos „in specie” de Valladolid, Burgos, Alcalá de Henares, Cuenca-Valera-Villanueva de la Jara, Málaga y Roma (1609-1610)*, Monte Carmelo – Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad, Burgos 2016, s. 938.

chwili autorów, ale raczej dogłębnego przyswojenia sobie kilku roztropnie wyselekcjonowanych pozycji, a nawet – co byłoby jeszcze bardziej pożądane – osiągnięcia mistrzostwa w realizowaniu ewangelicznej drogi, wskazywanej przez choćby jedną z nich – oczywiście o ile jej ortodoksyjny charakter oraz biblijne osadzenie nie budzi najmniejszych zastrzeżeń (por. Mt 14,44-46).

O obecności *Trzeciego abecadła duchowego* w życiu Teresy wspomniała również w swoich zeznaniach Isabel de Santo Domingo:

Od wieku młodzieńczego miała do czynienia z modlitwą, rekolektując się każdego dnia przez kilka godzin w swoim oratorium, w którym miała obrazy Naszego Pana bardzo pobudzające do pobożności i Naszej Pani i innych Świętych, gdyż była w to ekstremalnie zaangażowana i w zlecenie ich malowania wielce uduchowionych, i w posiadanie wielu dobrych książek i wielce uznawanych. I we wspomnianym okresie wiele odniosła z nich korzyści, a w szczególności z *Abecadła Osuny*, i w tym czasie traktowała o wielu sprawach ważnych dla ćwiczenia modlitwy i służby Naszemu Panu, i radziła osobom, z którymi przedstawiała, by oddały się modlitwie i zajęły nią; i w tym celu dawała im wiele przestróg i rad, a nawet książek⁶⁷⁴.

Nawet jeśli to świadectwo nie wydaje się tak cenne, jak wcześniejsze, zdecydowano się jednak zamieścić je tutaj dla dopełnienia obrazu. Poza tymi zeznaniami, żadne inne, złożone na różnych etapach procesów, nie wspominają już bezpośrednio ani *Trzeciego abecadła duchowego*, ani jego autora.

Na zakończenie tej analizy, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy pojęciu „mistrz”, którym określa Teresa książkę *Osuny*. Nasuwa się bowiem pytanie, co Święta próbuje tym sposobem wyrazić? Problemu tego nie sposób rozstrzygnąć, opierając się wyłącznie na pismach Teresy, które nie prezentują usystematyzowanego wykładu na temat relacji mistrz – uczeń w życiu duchowym. Owszem, czasem dotyka niektórych aspektów tej relacji, jak na przykład w *Życiu*, gdzie ocenia przydatność wykształcenia teologicznego u kierowników duchowych. Czasem zdarza się jej udzielać rad z zakresu *pedagogiki świętości*. Pewne wskazania znajdziemy również w *Drodze doskonałości*, choćby tam, gdzie klasyfikuje różne formy miłości. Wydaje się jednak, że te wewnętrzne odniesienia nie naświetlają tego zagadnienia na tyle, by dało się je tym sposobem rozstrzygnąć.

⁶⁷⁴ *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Tomo I, Procesos informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597*, dz. cyt., s. 694.

Jedną z tez niniejszej pracy jest twierdzenie, że w podobnych, budzących wątpliwość sytuacjach warto wyjść poza badany tekst Teresy (a nawet poza zbiór wszystkich jej tekstów, wzajemnie się wyjaśniających) i poszukać dodatkowych informacji w przestrzeni intertekstualnej. Skoro autor zmuszony jest zawsze zakładać znajomość pewnych konwencji czy faktów po stronie czytelnika (choćaby znaczenia słów, ale nie tylko), to te presupozycje, choć nie wyrażone w tekście, w istotny sposób wpływają na jego ostateczny kształt. Skoro w niniejszej pracy badamy relację między *Trzecim abecadłem duchowym* a tekstami Teresy, spróbujmy zatem skonstruować kontekst interpretacyjny w oparciu o fragmenty *Abecadła* Osuny, by w kolejnym kroku odczytać w jego świetle deklarację Świętej.

Relację uczeń – mistrz na drodze rekolekcji Osuna omawia w traktacie ósmym *Trzeciego abecadła duchowego*, stanowiącym komentarz do sentencji: „Wszystkich uczyn mistrzami, a kochając ich, uciekaj do jednego” (*Harás maestros a todos y, amándolos, huye a uno*). Pierwsze dwa rozdziały traktatu poświęca Osuna uświadomieniu praktyków rekolekcji co do spoczywającego na nich obowiązku wprowadzania w nią również innych, zainteresowanych osób⁶⁷⁵. Rozdział trzeci zachęca do przyglądania się innym osobom w taki

⁶⁷⁵ W *Życiu* Teresa mówi o grupie osób, które nauczała modlitwy jeszcze przed przełomem mistycznym (V 7,13), w czym można dostrzegać wpływ formacji zapewnionej jej przez książkę Osuny. Franciszkanin przestrzega swoich czytelników, by wystrzegali się sytuacji, w której musieliby stanąć przed Panem na sądzie sami, nie przyprowadzając ze sobą nikogo, kto zostałby przez nich pouczony. Zresztą drugi rozdział ósmego traktatu można czytać łącznie z V 7,20-22. Podobieństwa między przekonaniami Osuny i Teresy są liczne, nawet jeśli Święta w swoim tekście koncentruje się bardziej na ukazaniu pożytków płynących ze wspólnego podążania drogą rekolekcji, podczas gdy Osuna akcentuje w większym stopniu obowiązek przynoszenia bliźnim pożytku, przez oddanie do ich dyspozycji swoich darów. Autor *Abecadła* pisze: „Powinniście się wysilać, żeby doprowadzić innych, uczepionych waszego towarzystwa, do służby Bożej; i pragnijcie mieć towarzyszy na ścieżce Jego przykazań” (Abc-3 8,2, s. 247; por. V 7,13: „To pragnienie, żeby inni służyli Bogu, odkąd rozpoczęłam modlitwę, jak powiedziałam, miałam je”). Teresa zrealizowała to zalecenie w sposób najpełniejszy, podejmując się dzieła reformy, ale też pisząc swoje formacyjne książki. Osuna przestrzega jednocześnie, że błędem jest przynoszenie pożytku duchowego innym kosztem własnej szkody, co stanowi wykroczenie przeciwko porządkowi miłości, nakazującemu w rzeczach duchowych zatroszczyć się na początku o siebie samego (por. Mt 16,26). W tym kontekście należy też rozumieć słowa Teresy o tym, że w początkach „tym o co [dusze] najbardziej powinny zabiegać jest dbanie wyłącznie o samą siebie i myślenie, że na ziemi nie ma nic jak tylko Bóg i ona (V 13,9) [„lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella”]. Jednak również mówiąc do osób bardziej już zaawansowanych w modlitwie, Święta udziela rad wypływających z tej samej zasady, przestrzegając je przed wystawianiem się na niebezpieczeństwa i „rozdawaniem owoców bez umiaru, będąc przekonaną, że o siebie nie musi się już obawiać” (V 19,14) [„pónese en los peligros y comienza con buen celo a dar de la fruta sin tasa, creyendo que

sposób, żeby w każdej z nich znaleźć coś, czego można by się od niej nauczyć. Te początkowe rozdziały w naszym omówieniu pominiemy. Wreszcie w rozdziale czwartym Osuna zaczyna omawiać szczegółowo postawę, jaką powinien przejawiać adept rekolekcji, pragnąc odnosić pożytek z posługi nauczyciela. Wykład rozpoczyna od uzasadnienia samej konieczności podlegania nie tylko Boskiemu, ale też ludzkiemu kierownictwu: „Pomiędzy śmiertelnikami wszyscy mają potrzebę mistrza, żeby nauczyć się tego, czego nie wiedzą” (*acá entre los mortales todos tienen necesidad de maestro para aprender lo que no saben*, Abc-3 8,4, s. 253), deklaruje franciszkanin. Choć od wszystkich można się czegoś nauczyć – do czego przekonywał chwilę wcześniej – wciąż jednak koniecznym jest chronienie się u jednego, najbardziej odpowiedniego dla danej osoby nauczyciela. Choć sam Bóg jest mistrzem rekolekcji, Osuna przestrzega przed oczekiwaniem na nadprzyrodzone pouczenie o niej. W jego przekonaniu jest mało prawdopodobne, żeby otrzymał je ktoś, kto z gorliwością nie zabiega o poznanie tej drogi na własną rękę wszelkimi dostępnymi mu sposobami. Własne starania są zatem konieczne, nawet jeśli pozostają niedostateczne: „choć [bowiem] włożysz w to całe swoje staranie tak bardzo jak tylko będziesz mógł i będziesz mieć najlepszego nauczyciela (...) wciąż Bóg pozostaje koniecznie potrzebny” (Abc-3 8,4, s. 253). Osuna zapewnia nawet czytelnika, że „nie ma rzeczy na świecie, ani ćwiczenia, ani wiedzy, ani zawodu, ani zdolności, ani żadnej innej rzeczy, jakkolwiek subtelna by nie była, w której potrzeba nauczyciela byłaby tak wielka jak w rekolekcji” (*que tenga tanta necesidad de maestro como el recogimiento*, Abc-3 8,4, s. 253).

Równocześnie, choć koniecznie potrzebny, w ostatecznym rozrachunku mistrz taki może uczynić znacznie mniej niż nauczyciele każdego innego przedmiotu – przynajmniej sam z siebie. Jednocześnie franciszkanin podkreśla współpracę łaski z takim mistrzem, który z nią współpracuje: „przyjdzie do ciebie Mistrz niebieski – wyjaśnia – i da ci zasmakować tego, co tamten ci powiedział”. Za pośrednictwem żywego pouczenia o rekolek-

ya no hay que temer de sí”]. Do tej samej zasady odnosi się, oceniając okres, w którym choć sama żyła w rozproszeniu, równocześnie zabiegała o to, żeby osoby z jej otoczenia praktykowały modlitwę myślną: „Mówię o tym, żeby widziano wielką ślepotę, w jakiej się znajdowałam, gdy pozwalałam sobie samej tracić, a zabiegałam o to, żeby inni zyskiwali” (V 7,13) [„Digo esto para que se vea la gran ceguedad en que estaba, que me dejaba perder a mí y procuraba ganar a otros”]. Osuna z kolei napomina: „Jeśli Bóg Cię częstuje, nasyć najpierw własną duszę, zanim zaopatrzysz obce; a gdy będzie Tobie zbywać, masz to rozdać ubogim, gdyż ta jałmużna powinna być udzielana z tego, co zbywa, a nie z tego, co konieczne” (Por. Abc-3 8,7, s. 265). Co ciekawe, zarówno w tekście Teresy (V 19,14), jak i Osuny, gdy mowa jest o pierwszeństwie, jakie należy przyznać dobru własnej duszy, pojawia się motyw gniazda i przedwczesnego opuszczania go przez pisklęta.

cji – podkreśla autor – otrzymuje się to, czego nie można znaleźć w książkach, ponieważ „to, czego nie może napisać pióro (...) da ci to odczuć twój mistrz, jeśli rzeczywiście jest takim” (Abc-3 8,4, s. 253). Osuna podkreśla jednak konieczność zachowania właściwej kolejności – najpierw nauczyciel ziemski, a dopiero później Boski, gdyż człowiek powinien robić to, co może, by Bóg mógł ze swojej strony uzupełnić to, czego mu brakuje. Komentując Tb 4,18n, podkreśla on konieczność gorliwego poszukiwania osób obdarzonych mądrością, które mogłyby wskazać prostą drogę do Boga (Abc-3 8,4, s. 254).

Dalej autor porusza kwestię miłości i szacunku, które zwykle budzą się i narastają w uczniu względem jego nauczyciela, za sprawą których jego rady głęboko się w nim zakorzeniają, trwając w nim przez całe jego życie (Abc-3 8,4, s. 254). Mówi również – podobnie jak Teresa (por. V 7,20) – o wstydzie, który uczeń zwykle odczuwa wobec mistrza, gdy go spotyka, jeśli utraci coś z dóbr duchowych, do których osiągnięcia tamten się przyczynił. „Jeśli ktoś na tej drodze byłby uczniem i nie kochałby swojego mistrza bardziej niż ojca albo matkę czy jakąkolwiek inną osobę, niech mi uwierzy, że nie zasmakował [jeszcze] czym jest posiadanie mistrza, który nauczałby go rekolekcji” (Abc-3 8,4, s. 254).

Brak owoców w relacji mistrz – uczeń może wynikać bądź z braków mistrza, który nie potrafi poruszyć serca ucznia, bądź też z winy ucznia, który nie poddaje się mistrzowi, broniąc swojego zdania i nie dowierzając mu, „kolekcjonując opinie”, pytając jedynie dla zaspokojenia ciekawości, a nie po to, by z dbałością wykonać to, co się mu nakazuje, jest niestały w modlitwie, „zaplątany w inne sprawy, które nie przynoszą mu pożytku” (Abc-3 8,4, s. 255), często uważa się za równie zaawansowanego, jak jego nauczyciel. Osuna przestrzega: „Jeśli naprawdę chcesz być uczniem rekolekcji, albo będziesz prawdziwym uczniem, albo nie będziesz nim wcale”. Na poparcie swojego wyводу przywołuje autor fragment dzieła *Życie duchowe* św. Wincentego Ferrera, który warto będzie przytoczyć tu w całości:

Należy wiedzieć, że człowiek najłatwiej i w najkrótszym czasie będzie mógł dojść do doskonałości, jeśli będzie posiadał odpowiedniego nauczyciela (...) któremu będzie okazywał całkowite posłuszeństwo we wszystkich rzeczach, wielkich i małych; w krótszym czasie dojdzie taki do doskonałości niż inny, choćby ten miał bardzo jasny umysł i posiadał wiele książek, w których znajdzie zapisaną całą doskonałość, jeśli nie chce być prowadzonym przez mistrza; i więcej powiem: nigdy Pan nie udzieli swojej łaski, bez której nic nie możemy, takiemu, który ma

przystęp do kogoś, kto mógłby go uczyć, a nie chce podążać za radą kogoś innego, bądź jest w tym niedbały, będąc przekonanym, że sam sobie wystarczy, i że sam będzie zdolny zbadać i znaleźć wszystko to, co może mu być potrzebne (Abc-3 8,4, s. 255).

Osuna nazywa drogę posłuszeństwa – której praktykę umożliwia poddanie się mistrzowi – drogą królewską (*este camino de obediencia es camino real*), podkreślając, że podążali nią „wszyscy ojcowie pustyni i w ogóle wszyscy, którzy doszli do doskonałości”, za wyjątkiem jedynie tych, których Bóg sam nauczał, wyróżniając ich szczególną łaską, jeśli zabrakło im albo nie znaleźli kogoś, kto pouczyłby ich słowem; ponieważ wówczas Boska litość sama uzupełni to, czego brakuje i czego nie znajduje się na zewnątrz (*salvo si Dios por sí mismo ha enseñado algunos por privilegio de especial gracia, faltándoles o no hallando quien de palabra los enseñase; porque entonces la piedad divina por sí misma suple lo que falta y no se halla de fuera*, Abc-3 8,4, s. 255-256). Osuna apeluje do czytelników pragnących podążać drogą rekolekcji, żeby nie mieli oporów przed staniem się uczniami, nawet jeśli ich mistrz miałby być dużo od nich młodszy.

Autor naciska również na potrzebę skrupulatnego wyznawania nauczycielowi wszystkiego, czego uczeń doświadcza, podążając tą drogą, bez pomijania żadnych szczegółów czy poruszeń. Idealny uczeń wedle Osuny jest więc osobą aktywną i zaangażowaną, jednocześnie cechuje go prostota, gorliwość oraz pragnienie poznawania Boga i dróg, którymi powinno się do Niego zmierzać. Przypomina on dziecko w okresie, w którym zadaje ono wiele pytań, jednocześnie przyjmując usłyszane od osób, które cieszą się jego zaufaniem, odpowiedzi „na wiarę”. Kolejne rozdziały ósmego traktatu poświęca Osuna omówieniu cech, jakie powinny charakteryzować mistrza. Jednym z kluczowych kryteriów, którym powinno się kierować w jego wyborze, jest własne doświadczenie podążania drogą rekolekcji. Nie wystarczy bowiem, by nauczał on tego, co jedynie przeczytał, kiedy „jego serce nie wie, jak smakuje to, co ma w ustach” (*su corazón no sabe a qué sabe lo que está en la boca*, Abc-3 8,6, s. 262; por. Rz 15,18). Osuna polemizuje z twierdzeniami, jakoby przy braku doświadczenia wystarczyło, żeby mistrz czytał tym, których ma uczyć, fragmenty pism „chwalebnych i zatwierdzonych świętych, których doktryna jest bardzo duchowa i święta” (*de un santo glorioso y aprobado, cuya doctrina es muy espiritual y santa*). Takiego mistrza porównuje do lekarza, który nie praktykuje swojego fachu, próbując w miejsce tego leczyć chorych czytaniem im książek medycznych.

Doświadczony nauczyciel – zapewnia autor czytelnika – „zagrzeje cię i różnymi sposobami zmobilizuje do przedsięwzięcia; a jeśli osłabniesz, on cię wzmocni; i nawet jeśli umrze w tobie wola wytrwania, on ją wskrzesi; a gdybyś był smutny, on podsunie tobie środek zaradczy i da tobie przykład, modląc się w twojej obecności i modląc się za ciebie, a gdy będzie mówił z tobą, zobaczysz, że się modli i jest zrelektowany, i poznasz po pewnych znakach zewnętrznych to, co ma wewnątrz; i tym sposobem będziesz bardzo zmobilizowany, czego nie mógłby uczynić ten, kto nie ma doświadczenia, a jedynie słowa” (Abc-3 8,6, s. 264). Dobry mistrz powinien być rozsądny (*avisado*) i przykładać wielką wagę do ducha ucznia, a niekoniecznie do pewnych zewnętrznych błędów. Na te, o ile nie są poważne, powinien przymykać oko, nie przestając jednocześnie wymagać od ucznia zdawania ścisłego rachunku z poruszeń wewnętrznych. Właściwe pytania stawiane uczniowi powinny wobec tego dotyczyć nie rzeczy, którymi się zajmował w kolejnych godzinach, ale raczej tego, o czym wówczas myślał i o czym myśli obecnie, tak by dostosować lekarstwa do jego potrzeb (Abc-3 8,8, s. 267). Rady te wynikają z przekonania, że zewnętrzna postawa jest skutkiem tego, co dokonuje się we wnętrzu, stąd też leczenie należy rozpocząć od korzenia, by zaradzić nieporządkowi, który z niego bierze początek (Abc-3 8,8, s. 268). „Niech nikt się nie waży być mistrzem, nie mając najpierw doświadczenia życia duchowego, którego ma nauczać” – ostrzega – ale też: „niech nikt się nie waży rozpoczynać ćwiczeń duchowych bez dobrego doradcy, gdyż jest w tym niebezpieczeństwo” (Abc-3 8,8, s. 270).

Zastanówmy się obecnie, jak taki obraz relacji mistrz – uczeń mógł wpłynąć na poglądy i bieg narracji Teresy. Jak mogliśmy się przekonać, Osuna zdecydowanie ostrzega swoich czytelników przed niebezpieczeństwami, jakie mogą towarzyszyć podejmowaniu ćwiczeń duchowych bez możliwości zasięgnięcia rady. Teresę mogły zapewne zaniepokoić tego rodzaju kateryczne stwierdzenia. Jednak uważny czytelnik dostrzeże, że Osuna dopuszcza również pewne wyjątki – otóż ta generalna zasada nie stosuje się do osób, które aktywnie, jednak bez powodzenia, poszukują kompetentnego mistrza (ten sam wyjątek uwzględnia Ferrer). „Boska litość – pociesza podobnych do Teresy czytelników – sama uzupełni to, czego brakuje i czego nie znajduje się na zewnątrz” (Abc-3 8,4, s. 255-256). Być może śladem przekonania, że te ostatnie słowa odnosiły się do niej, jest wyznanie Teresy zapisane w V 12,6. Święta mówi tam o tym, że pomimo tego, iż liczne osoby duchowe próbowały objaśniać jej naturę darów duchowych, którymi się cieszyła, nie była w stanie odnieść z tych wyjaśnień żadnego pożytku. Karne-

litanka puentuje: „Być może chciał Pan, jako że Jego Wysokość był zawsze moim mistrzem (niech będzie za wszystko błogosławiony, gdyż wprowadza mnie w wielkie zmieszanie to, że mogę tak prawdziwie powiedzieć), żebym nie miała nikomu nic do zawdzięczenia (V 12,6)⁶⁷⁶.

Wyjście Teresy z niejednoznacznego położenia, które narażało ją na zarzuty teologów, należy uznać za oryginalne. Święta nie rezygnuje z nauczyciela, skoro wraz z Osuną uznaje jego konieczność (*es muy necesario el maestro* V 13,14; *es menester espiritual maestro* V 13,19). Jedyne z braku innych możliwości swoim mistrzem czyni franciszkańskiego autora za pośrednictwem jego dzieła. Z dużą dozą przekonania można przyjąć, że deklaracja Teresy, następująca zaraz po wyznaniu, jak z determinacją zaczęła wcielać w życie program duchowy nakreślony w *Abecadle*, iż przez dwadzieścia lat, odkąd zaczęła praktykować rekolekcję, aktywnie szukała *mistrza*, podyktowana jest tym, że o takiej konieczności mówił Osuna, uzależniając od tego tę „szczególną łaskę” bycia nauczonym przez samego Boga⁶⁷⁷. Oparcie się Teresy na *Abecadle* i jego wielokrotnie powtarzana lektura, prowadząca do dogłębnego przyswojenia sobie zawartej w nim doktryny, z całą pewnością może być uznana za wyraz gorliwego zabiegania o poznanie właściwej drogi na własną rękę, na co Osuna kładł tak duży nacisk.

Z Osuną łączy Teresę również wysokie wymagania, jakie stawia ona kandydatom na mistrzów modlitwy. Na pierwszym miejscu, wśród niezbędnych przymiotów takiego nauczyciela, stawia Święta doświadczenie (*experimentado*) (V 13,14)⁶⁷⁸. Jest ono – zdaniem Teresy – konieczne dla zrozumienia duszy i doprowadzenia do tego, aby również ona sama się zrozumiała (V 13,14). Teresa żali się, że z powodu braku mistrza wielokrotnie zawracała na drodze rekolekcji – wszak „żywe pouczenie” udziela czegoś więcej niż to, co da się przelać na papier. Pamiętajmy, że doktryna Osuny ma na wskroś praktyczny charakter. Czy również ideał mistrza duchowego i oczekiwania względem niego zaczęły się w Teresie kształtować pod wpływem Osuny? Z pewnością oczekiwałyby ona od swojego mistrza tych postaw, o których

676 „O quería el Señor, como Su Majestad fue siempre mi maestro (sea por todo bendito, que harta confusión es para mí poder decir esto con verdad), que no tuviese a nadie que agradecer”.

677 Oryginalnym rozwiązaniem Teresy jest również zwrócenie się do św. Józefa: „Kto nie znajdzie mistrza, który nauczyłby go modlitwy, niech weźmie tego chwalebnego Świętego za mistrza, a nie pomyli zabłądzi na drodze” (V 6,8) [„Quien no hallare maestro que le enseñe oración, tome este glorioso Santo por maestro y no errará en el camino”].

678 Osuna zatytułował rozdział siódmy ósmego traktatu: „O tym, jak doświadczenie jest najkonieczniejsze mistrzowi” (*De cómo la experiencia es más necesaria al maestro*). Kolejny, ósmy rozdział ósmego traktatu nosi tytuł: „O powodzie, dla którego mistrzowie powinni być roztropni” (*De una razón en que los maestros deben ser avisados*).

wspomina franciszkański autor – szczególnie gorliwości o postęp ucznia, płynącej z bezinteresownej miłości mistrza do niego, łagodności, zachęty i upewnienia.

Pomimo uważnej lektury *Abecadła* Teresa nie była na przykład przekonana, jak kluczowe znaczenie na drodze rekolekcji należy przyznać czystości sumienia oraz unikaniu okazji do grzechu. Wyznaje nawet, że takie czuwanie, jakiego domagała się od praktyków rekolekcji książka Osuny, zdawało się jej nie tylko przesadne, ale wręcz niemożliwe do utrzymania (V 4,7). Ta nonszalancja stała się ostatecznie – jak z żalem konstatuje Święta – „tym, co mnie zniszczyło”. Gdy pytała o te zagadnienia spowiedników bez doświadczenia, skłaniali się oni ku błędnemu przekonaniu, że te drobne z pozoru rzeczy nie mogą stanowić przeszkody dla kontemplacji. Udzielanie tego typu błędnych rad byłoby niemożliwe w przypadku osób z doświadczeniem, świadomych drogi, jaką same przeszły do doświadczania ducha.

W dalszej kolejności, podobnie jak Osuna, wymienia Święta roztropność, używając zresztą tego samego co franciszkański autor określenia (*avisado*) (V 13,16). Wreszcie, co jest oryginalnym wkładem Teresy, wielką zaletą mistrza może się okazać wykształcenie (*letrado*), o ile prowadzi on cnotliwe życie. Święta, świadoma tego, że relacja ucznia względem mistrza powinna opierać się na poddaniu się mu we wszystkim – co również odpowiada nauce Osuny – zaleca wielką ostrożność przy podejmowaniu decyzji o takim podporządkowaniu się. Święta uważa, że lepiej pozostawać bez żadnego mistrza (określa taką wolność jako „cnotliwą”) niż poddać się nieodpowiedniemu (por. V 13,19). Można stwierdzić, że tego rodzaju ostrożność w tej kwestii odpowiada duchowi przestróg Osuny, które w ósmym traktacie swojego dzieła kieruje on do przełożonych zakonnych, których zadaniem jest wybranie mistrza duchowego dla swoich podwładnych. Zdaje się, że stosunkowo łatwo byłoby wykazać, w jaki sposób Teresa stosowała się do niektórych rad Osuny w swoich stosunkach z mniszками reformy oraz innymi osobami, którym pomagała się orientować w świecie ducha.

Uzasadnione wydaje się również przypuszczenie, że nie tylko osuniański ideał mistrza, ale również jego ideał ucznia wywarł wpływ na Teresę, wszak „mistrz” *Trzecie abecadło duchowe* – jak nieco wyżej można się było przekonać – stawia swoim uczniom liczne wymagania. Z pewnością bardzo skrupulatnie stosowała się Święta do zalecenia Osuny, by wyznawać nauczycielowi wszystko, czego doświadczała, bez pomijania żadnych szczegółów (por. V 30,3: „zawsze to miałam, że postępowałam z całą jasnością i prawdą względem tych, którym mówię o mojej duszy, aż po pierwsze poruszenia [*primeros movimientos*] chciałabym, żeby były im znane”). Teresa nie

ma również oporów, by idąc za radą Osuny, stać się uczennicą dużo od niej młodszego Jana od Krzyża, nawet jeśli u Anny od Jezusa fakt, że nazywał on Teresę *córką*, wywoływał oburzenie.

Świadectwem jej wielkiej troski o coraz doskonalsze rozumienie drogi prowadzącej do Boga oraz własnych obowiązków względem Niego – na którą tak wielki nacisk kładł Osuna – jest jej ciągle zabieganie o utrzymywanie kontaktów z ludźmi obdarzonymi mądrością, wiedzą i doświadczeniem, by poddawać ich ocenie własne postępowanie i zasięgać u nich rady.

Czy tak jak zapowiedział Osuna, w Teresie względem jej mistrza rozbudziły się i z czasem narastały uczucia miłości i szacunku? Prawdopodobnie tak, skoro jego rady tak mocno się w niej zakorzeniły, trwając w niej przez całe życie (por. Abc-3 8,4, s. 254). Dług, jaki Święta zaciągnęła względem niego, z pewnością pozostaje wielki, nawet jeśli przez chwilę zdawała się tego nie dostrzegać, twierdząc, że wszystko zawdzięcza wyłącznie Panu. Nie wydaje się jednak, żeby Osuna miał to za złe swojej uczennicy, skoro zapewnia, że nie ma większej radości dla mistrza, niż kiedy jego uczeń czyni postępy na drodze, którą on sam mu wskazał – nawet gdyby miał go na niej prześcignąć.

Pomimo pogłębionej lektury *Trzecie abecadło duchowe*, a później także inne, podobne książki, okazały się niewystarczające w okresie, gdy w Teresie zaczęło się intensyfikować doświadczenie modlitwy nadprzyrodzonej. Choć, jak wyznaje, jej odruchem było wówczas zwrócenie się ku lekturze (V 22,3), co miało doprowadzić ją powoli do zrozumienia, nie zdołała osiągnąć tego skutku. Również tym wyznaniem przyznaje jednak rację Osunie – wszak rekolekcję, jak naucza franciszkański autor, można zrozumieć jedynie na drodze praktykowania jej. Stąd Teresa wyznaje, że żal jej osób podobnych do niej, które „zaczynają z samymi książkami, bo jest rzeczą zadziwiającą, jak inaczej rozumie się [to, co się tam czyta] w porównaniu z tym, co później doświadczywszy się widzi” (*he lástima a los que comienzan con solos libros, que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve*, V 13,12).

Teresa wyznaje w *Księdze życia*, że dziewięćmiesięczny okres obcowania w niemal całkowitej samotności z dziełem Osuny, poświęcony na wprowadzanie z determinacją jego doktryny w czyn, doprowadził ją do pierwszych doświadczeń mistycznych – modlitwy uciszenia i krótkich chwil modlitwy zjednoczenia – choć Święta pozostawała jeszcze wówczas nieświadoma nadprzyrodzonego charakteru tych przeżyć. Nie mogła jednak nie dostrzegać towarzyszących im skutków (V 4,7). Zapewne takie owoce podążania drogą ukazaną jej przez Osunę przyczyniły się do utwierdzenia jej w decyzji podążania nią, a samemu Osunie przysporzyły wiarygodności w oczach Teresy.

Omówienie szerokiego kontekstu historyczno-kulturowego, stanowiącego tło terecjańskiej lektury *Trzeciego abecadła duchowego* Francisca de Osuny, pozwoliło uchwycić złożoność czynników oddziałujących na recepcję dzieła przez Świętą oraz uwypuklić jego rolę w jej duchowej formacji. Teresa od Jezusa – kobieta o ponadprzeciętnej kulturze, miłośniczka czytania w epoce powszechnego analfabetyzmu, hidalga ukrywająca żydowskie pochodzenie, zakonnica i kobieta ducha, dążąca do pogłębionego życia modlitwy – była wprost predysponowana do tego, by stać się odbiorcą przesłania Osuny. Po nakreśleniu kontekstu historyczno-kulturowego omówiono historię czytelniczki Teresy. Zarówno liczne odwołania intertekstualne w jej dziełach, jak i jej sposób myślenia o książkach oraz posługiwanie się nimi, stanowią wyraz fundamentalnego znaczenia, jakiego nabrały one w ramach osobistego uniwersum Teresy. W rozdziale podjęto nadto próbę rekonstrukcji egzystencjalnej sytuacji Teresy w momencie jej pierwszego kontaktu z *Trzecim abecadłem duchowym*. Przeanalizowano materialne okoliczności tej lektury oraz sposób, w jaki przekaz dzieła odpowiadał na jej ówczesne potrzeby duchowe, dostarczając metody modlitewnej, której brak odczuwała. Lektura książki Osuny okazała się dla Teresy doświadczeniem przełomowym – wyznaczyła kierunek jej dalszej drogi, a jej wpływ, choć subtelny, odcisnął trwałe piętno na doktrynie i pismach Świętej.

Rozdział IV

Echa *Trzeciego abecadła duchowego* – perspektywy badawcze

Ostatni rozdział pracy poświęcony zostanie analizom tekstowym oraz prezentacji kilku możliwych implikacji takiej hermeneutyki życia i dzieła Teresy od Jezusa, która w większym stopniu uwzględnia ich związek z *Trzecim abecadłem duchowym* Francisca de Osuny. W pierwszym punkcie zwrócimy uwagę na warstwę językową dzieł obu autorów, do czego wykorzystane zostaną programy wspomagające analizę stylometryczną oraz korpusową. W kolejnym punkcie skoncentrujemy się na warstwie znaczeniowej. Omówienie stosunku Teresy od Jezusa do pociech duchowych posłuży jako egzemplifikacja możliwych konsekwencji uwzględnienia perspektywy intertekstualnej dla pełniejszej identyfikacji horyzontu autorskiego w sensie proponowanym przez Hirscha. Tego rodzaju analiza może odsłonić pewne nieoczywiste sensy oraz fundamenty, na których opierają się liczne przekonania i twierdzenia Świętej. Ukazuje ponadto, w jaki sposób Teresa adaptuje i przekształca przyjęte treści, wypracowując tym sposobem swój własny, oryginalny *głos* autorski. Wreszcie, na zakończenie, przejdziemy na płaszczyzną ideową, obierając dotychczasowe ustalenia za punkt wyjścia do przeprowadzenia krytycznej oceny pewnych zideologizowanych, współczesnych interpretacji życia i dzieła Świętej z Ávila.

1. Stylometryczne badanie powiązań intertekstualnych między tekstami Francisca de Osuny i Teresy od Jezusa

Narzędzia do analizy korpusowej i stylometrycznej, takie jak *WordSmith*, *AntConc*, *Voyant Tools*, *Sketch Engine*, *Stylo-R*, liczne mikroprogramy udostępniane w ramach platformy *CLARIN* czy wreszcie biblioteki programistyczne w rodzaju pythonowych *NLTK* (*Natural Language Toolkit*) bądź *SpaCy*, są co-

raz częściej owocnie wykorzystywane w badaniach prowadzonych w ramach różnych dyscyplin nauk humanistycznych (*digital humanities*). Wpisują się one w podejście określane mianem „czytania na odległość” (*distant reading*)⁶⁷⁹, a więc studiów literackich wspomaganych komputerowo. Przedmiotem „czytania na odległość” stają się najczęściej – choć niewyłącznie – obszerne korpusy tekstów, które bada się z zastosowaniem zróżnicowanych metod analizy ilościowej (*quantitative*)⁶⁸⁰, w odróżnieniu od „czytania z bliska” (*close reading*), które posługuje się metodami analizy jakościowej (*qualitative*).

W dziedzinie badań literackich analizy tego rodzaju stanowią najczęściej uzupełnienie tradycyjnych podejść, pozwalając odkrywać pewne wzorce bądź prawidłowości innymi sposobami trudno bądź wcale niezauważalne⁶⁸¹. Wykorzystuje się je do ustalania autorstwa, identyfikowania charakterystycznych cech stylu danego autora, ustalania wydźwięku emocjonalnego tekstów (*sentiment analysis*) czy klasyfikacji tematycznej (całości bądź fragmentów) w oparciu o współwystępowanie charakterystycznych słów (*topic modeling*). Wszystkie tego rodzaju analizy można przeprowadzać zarówno w ujęciu diachronicznym (badając zmiany słownictwa, tematów czy emocjonalnego wydźwięku tekstów na przestrzeni pewnego czasu), jak i synchronicznym.

W analizie korpusowej korzysta się najczęściej z: konkordancji, czyli wykazów haseł występujących w tekście wraz z ich lokalizacjami i kontekstami, pozwalającymi na identyfikację pewnych stałych wzorców użycia i ułatwiającymi analizę semantyczno-składniową tekstów (szczególnie gdy korpusy są dodatkowo anotowane); list frekwencyjnych, czyli wykazów leksemów wraz z częstotliwościami ich użycia (na ogół z pominięciem wyrazów funkcyjnych, może za wyjątkiem sytuacji, w których określa się autorstwo), które pozwalają na badanie językowego obrazu świata autorów czy ich środowisk – zwłaszcza przez odniesienie tego rodzaju wyspecjalizowanych

679 Terminu tego użył po raz pierwszy Włoch Franco Moretti w 2000 roku w kontekście badań nad literaturą światową. Por. F. Moretti, *Conjectures on World Literature*, „New Left Review” 2000, t. 238, nr 1.

680 Teksty, które mają stać się obiektem badań, podlegają zazwyczaj wstępnemu przetworzeniu w postaci tokenizacji, tagowania i lematyzacji. Tagowanie (*tagging*, również *POS tagging* – tagowanie części mowy) polega na automatycznym przypisaniu atomowym jednostkom tekstu (*tokenom*) etykiet (*tags*), określających ich funkcję gramatyczną oraz formę. Lematyzacja (*lematisation*) polega z kolei na sprowadzeniu każdej z form fleksyjnych do formy podstawowej (*lemat*). Zabieg ten pozwala na analizę frekwencji i znaczenia wyrazów niezależnie od formy gramatycznej, jaką przyjmują one w poszczególnych zdaniach, co ma szczególne znaczenie w językach silnie fleksyjnych.

681 Por. L. Lorna, C. Panos, D. Costis, *Digital Methods in the Humanities: Understanding and Describing their Use across the Disciplines*, [w:] *A new companion to digital humanities*, red. S. Schreibman, R.G. Siemens, J. Unsworth, Wiley Blackwell, Chichester, West Sussex 2016, s. 153.

korpusów do korpusów niespecjalistycznych; wyszukiwarek kolokacji, czyli powtarzających się kombinacji słów; wreszcie *clusterowania*, czyli nienadzorowanego grupowania tematycznego⁶⁸².

1.1. *Consensus tree*

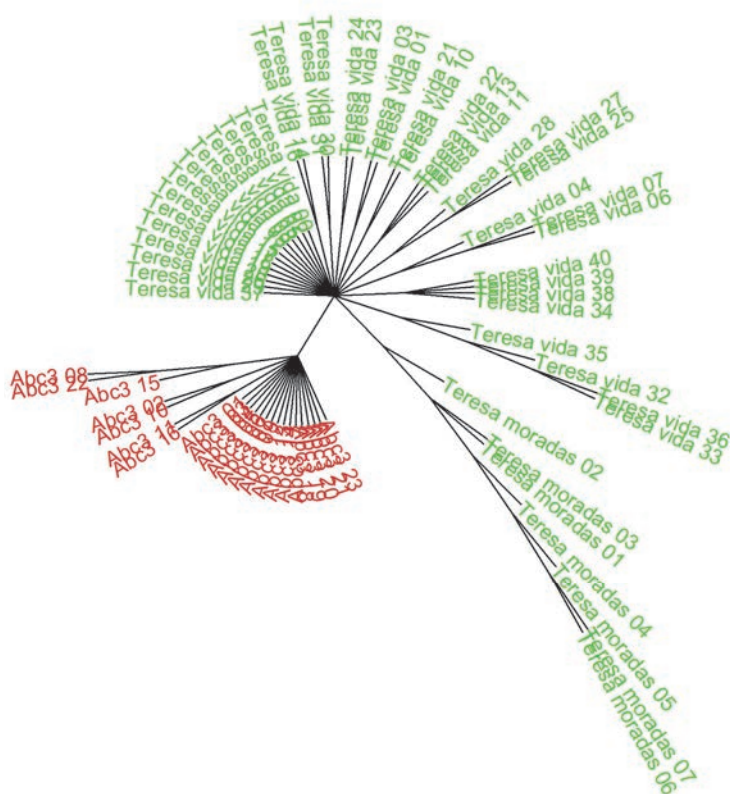
Pakiet Stylo-R⁶⁸³ umożliwia skorzystanie z najpopularniejszych algorytmów wykorzystywanych na polu stylometrii, udostępniając je użytkownikom za pośrednictwem prostego interfejsu graficznego. Najczęściej stwarza on również możliwość prezentacji wyników ich działania w formie wizualnej. Dla analiz stylometrycznych, których celem nie jest ustalenie autorstwa, szczególnie przydatna okazuje się metoda *consensus network*, która stanowi pewien postęp względem metody *consensus tree*. Ta ostatnia polega na utworzeniu *drzewa zgodności*, uśredniającego serię odrębnych dendrogramów – czyli drzewiastych schematów, grupujących podobne teksty – wygenerowanych dla korpusu tekstowego, przy różnie ustalonym parametrze MFW (*most frequent words*). Uśrednienie takie okazało się korzystne z uwagi na to, że – jak zaobserwowano – pojedyncze dendrogramy mogą różnić się między sobą – nieraz bardzo znacznie – w zależności od obranej wartości wspomnianego parametru. Równocześnie pewne grupy tekstów przejawiają zauważalną tendencję do utrzymywania się ze statystycznie zauważalną stałością dla wielu różnych MFW. Choć metoda *drzewa zgodności* ma wyraźną przewagę nad dendrogramami, jej użyteczność pozostaje w wielu przypadkach ograniczona. Z jednej strony wykresy stają się trudno czytelne przy większej ilości tekstów. Z drugiej, metoda ta jest nastawiona na identyfikowanie najbliższego sąsiedztwa – czyli odkrywanie najwyraźniejszych podobieństw (które najczęściej sprowadzają się do charakterystycznych cech stylu poszczególnych autorów) – przy pominięciu tych bardziej subtelnych. Prowadzi to zwykle do grupowania różnych autorów w odrębne klastry⁶⁸⁴. Wspomniane słabości uwidoczniły się przy próbie poddania analizie korpusu, składającego się z *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny w podziale na traktaty oraz *Życia i Mieszkań* Teresy od Jezusa w podziale na rozdziały. Jak widać na załączonym poniżej schemacie (Wyk. 1), algorytm poprawnie zidentyfikował w korpusie dwóch autorów. Co więcej, styl *Moradas* okazał się wyraźnie odróżnialny od stylu *Vida*.

682 Por. A. Pawlikowska, *Zastosowanie metod językoznawstwa korpusowego i lingwistyki kwantytatywnej w analizie dyskursu*, „Oblicza Komunikacji” 2012, nr 5, s. 116-118.

683 M. Eder, J. Rybicki, M. Kestemont, *Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis*, „The R Journal” 2016, t. 8, nr 1.

684 Por. M. Eder, *Visualization in stylometry: Cluster analysis using networks*, „Digital Scholarship in the Humanities” 2017, t. 32, nr 1, s. 54-56.

Stylo Bootstrap Consensus Tree



100-1000 MFW Culled @ 0%
Pronouns deleted Classic Delta distance Consensus 0.5

Wykres 1 – *Consensus tree* wygenerowane dla *Tercer abecedario espiritual* (w podziale na traktaty), *Moradas* (w podziale na mieszkania) i *Vida* (w podziale na rozdziały), 100–1000 MFW, odległość Klasyczna Delta.

Przy większym stopniu granularyzacji korpusu (wszystkie dzieła podzielone na rozdziały) oraz uzupełnieniu danych o *Camino* graf staje się tylko w niewielkim stopniu czytelny (Wyk. 2).

Wykres 2 – *Consensus tree* dla *Tercer abecedario*, *Vida*, *Camino* i *Moradas* (w rozbięciu na rozdziały). 100-1000 MFW, odległość Klasyczna Delta.

281

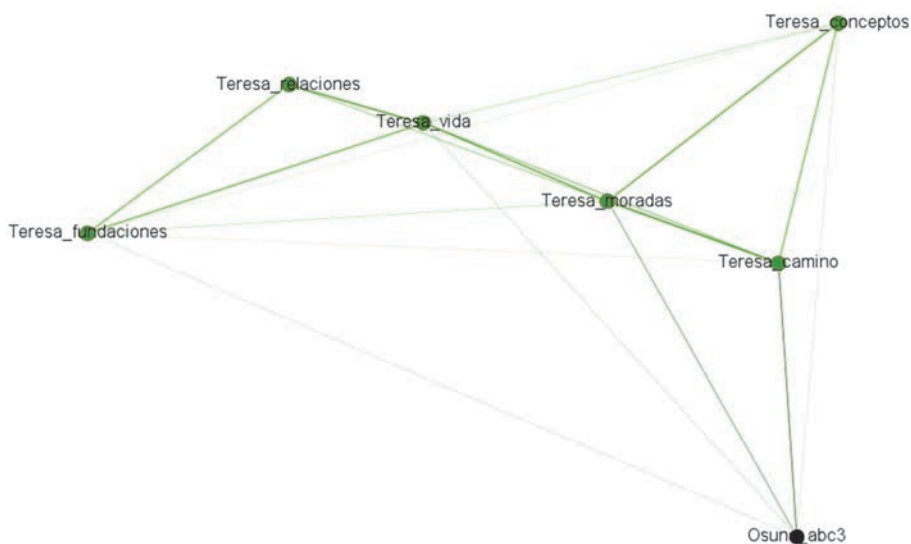
jest badanie głębszych relacji między tekstami, opierających się zazwyczaj na subtelniejszych podobieństwach między nimi⁶⁸⁵. Autor sugeruje, że odpowiedzią na te ograniczenia metody *consensus tree* może się stać metoda analizy sieciowej (*network analysis*), która przyjmuje, że poszczególne teksty zawarte w korpusie można zwizualizować w postaci węzłów sieci, natomiast relacje między nimi przedstawić jako kierunkowe bądź niekierunkowe połączenia między tymi węzłami⁶⁸⁶. Skoro dla studiów literackich słabsze i trudniej dostrzegalne na pierwszy rzut oka podobieństwa stylistyczne między tekstami mogą mieć znaczący potencjał badawczy, warto w podobnych przypadkach wziąć pod uwagę nie tylko najbliższych (najbardziej podobnych) – jak w przypadku ustalania autorstwa – ale również dalszych sąsiadów tekstów obecnych w korpusie.

Podstawą naszych dalszych analiz stał się zatem korpus składający się z *Trzeciego abecadła duchowego* z jednej strony i sześciu pism Teresy od Jezusa z drugiej. Dane wygenerowano dla trzech najbardziej podobnych tekstów dla każdego węzła. Do stworzenia graficznej reprezentacji sieci wykorzystano program *GEPHI*⁶⁸⁷. Za rozmieszczenie węzłów sieci odpowiada wbudowany w ten ostatni program algorytm *Force Atlas 2*, który przyciąga do centrum elementy, pomiędzy którymi łączy się najliczniejsze i/lub charakteryzują się największą wagą, jednocześnie odpychając pozostałe na zewnątrz.

685 Tamże, s. 56.

686 Por. tamże, s. 57.

687 B. Mathieu, *Gephi (The Open Graph Viz Platform)*, 2025; M. Bastian, S. Heymann, M. Jacomy, *Gephi: An Open Source Software for Exploring and Manipulating Networks*, „Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media” 2009, t. 3, nr 1.



Wykres 3 – Graficzna reprezentacja *consensus network* wygenerowana dla *Trzeciego abecadła duchowego* i głównych dzieł Teresy od Jezusa.

Jak widać na załączonym schemacie (Wyk. 3), *Droga doskonałości*, *Mieszkania* i *Conceptos del amor de Dios* (inaczej *Meditaciones sobre los Cantares*, w tłumaczeniu Kossowskiego *Podniety miłości Bożej*) tworzą tu zgrupowanie pism, zapewne na skutek tego, że cechuje je większy obiektywizm, zauważalne nastawienie doktrynalne i cel dydaktyczny. Życie znajduje się najbliżej *Sprawozdań* (*Relaciones*), wraz z *Fundacjami* tworząc grupę tekstów o charakterze osobistej relacji. *Moradas* lokują się pomiędzy *Życiem* a *Drogą*, co dobrze ilustruje ich mieszany charakter (pomyślane jako autobiografia symboliczna, co łączy je z *Życiem*, większy nacisk kładą jednak na praktyczną prezentację doktryny, co zbliża je do *Drogi*). Dzieło Osuny wykazuje najwięcej połączeń z *Drogą doskonałości* oraz *Mieszkaniami*, zapewne z uwagi na jego teoretyczno-praktyczny charakter i obiektywny ton. Z pewnością warto byłoby zobaczyć, jak wszystkie te dzieła sytuują się na szerokim tle literatury duchowej i mistycznej hiszpańskiego *Złotego Wieku*, co jednak wymagałoby przygotowania obszernego korpusu, obejmującego przynajmniej najistotniejsze dzieła najbardziej reprezentatywnych autorów.

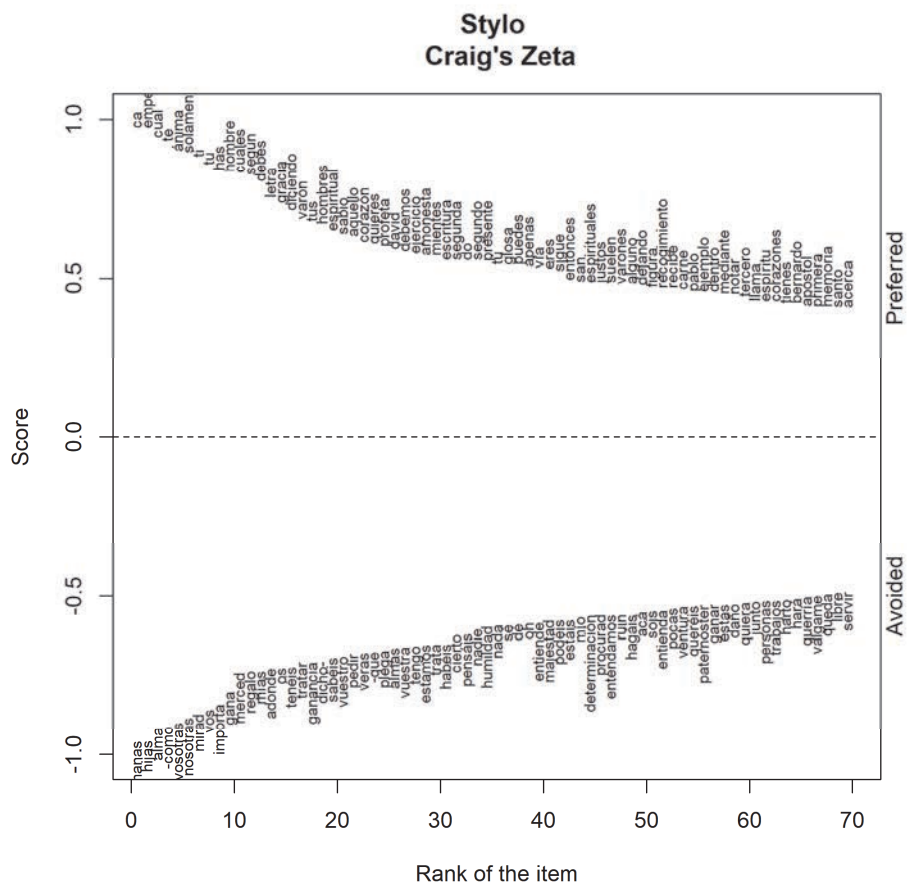
Wciąż zastanawiać może fakt, czemu analizy przeprowadzone dla korpusu zbudowanego z najważniejszych dzieł Teresy oraz *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny nie wykazały zbyt wielu połączeń pomiędzy autorami, podczas gdy w warstwie znaczeniowej wydają się one często najzupełniej oczywiste (Wyk. 4).

z pewnością najistotniejsze jest zaobserwowanie relatywnie największej bliskości między *Trzecim abecadłem* a *Drogą i Mieszkaniem*, co stanowi zapewne w pewnej mierze pochodną ich dydaktycznego charakteru.

Równie wartościowymi co wyżej obserwacjami na temat podobieństw i różnic między naszymi autorami może zaowocować zastosowanie jeszcze innej miary stylometrycznej.

1.2. *Craig's Zeta*

Gdy porównuje się listę frekwencyjną, utworzoną na bazie *Drogi doskonałości* z podobną listą utworzoną dla *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny, już na początku zwraca uwagę wyraźna różnica tonu wypowiedzi obu autorów. Odkrywcze może być w tym względzie zastosowanie stylometrycznej miary porównawczej *Craig's Zeta* (*Craig's Delta, Zeta*), służącej do identyfikowania charakterystycznych dla autora słów, przy czym zestawia ona określenia przez niego preferowane z takimi, których wyraźnie unika. Obliczenia te mają charakter względny i przeprowadza się je w odniesieniu do korpusu zbudowanego z tekstów innego autora. *Craig's Zeta* pojawiła się jako alternatywa dla często stosowanej w stylometrii miary *Delta*, opracowanej przez Burrowsa, względem której ma przewagę, gdyż uwzględnia nie tylko częstotliwość występowania słów, lecz również ich rozłożenie w segmentach, na które dzielony jest tekst, dzięki czemu jest bardziej czuła na rozpoznawanie słów charakterystycznych, a nie tylko często występujących. Wyniki zastosowania algorytmu do tekstu *Trzeciego abecadła duchowego* Osuny, skonstruowanego z *Drogą doskonałości* Teresy przedstawia zamieszczony poniżej schemat (Wyk. 5).



Wykres 5 – Craig's Zeta dla Trzeciego abecadła duchowego zróżnicowanego względem Camino de perfección (Toledo).

Kolejny schemat wygenerowany został przy zachowaniu jednakowych ustawień z tą różnicą, że tym razem Trzecie abecadło duchowe skontrastowane zostało z Vida (Wyk. 6).



287

tegoriami (stąd *ánima, hombre, varón* [*recogido*], *suele*). Choć jednak Osuna prezentuje normę, nie narzuca jej, lecz pyta o wolę i proponuje (*quieres, puedes, consejo, piensa*). Nawet pomimo normatywnego charakteru jego wykładu nie mamy tam do czynienia z moralizmem, autor stale zainteresowany jest bowiem sferą intencji (*corazón, dentro*).

Święta, w przeciwieństwie do franciszkańskiego autora, pod względem językowym nie aspiruje do normatywności ani autorytatywności. Inaczej niż Osuna nie oczekuje ona podporządkowania się czytelnika jej propozycjom – choć pod tym względem *Camino* różni się nieco od *Vida*. W *Vida*, tam gdzie Osuna zdecydowanie twierdzi, Teresie już tylko się wydaje lub jest przekonana (*paréceme, parecía, parecíame, parecer, creo*). Tam, gdzie Osuna odwołuje się do ogólnych kategorii, Teresa mówi o sobie (*-me, mío, conmigo, tengo, debía, quería, entendía, entendí*)⁶⁸⁹. Jej pisanie – znów szczególnie w *Vida* – jest świadectwem (*veo, veía, sabía*). *Camino*, o czym już wspomniano, ma nieco inny wydźwięk, nieco bardziej dyrektywny (*mirad, importa, procurad*), choć nie w takim stopniu jak u Osuny. Teresa stale utrzymuje się w sferze doświadczeń. Stąd proponuje w tym celu, by czytelniczki (*hermanas, hijas*) same mogły przekonać się i doświadczyć (*verás*). Podobnie jak dla Osuny, ważne jest dla niej pozyskanie woli (*podéis, queréis, quiera*), przy czym częściej niż Osuna motywuje ona czytelników korzyścią (*regalo, ganancia, ganar*). Z drugiej strony ostrzega je przed szkodami (*daño*). Oczywiście są to jedynie pewne ogólne – jednak statystycznie znaczące – generalizacje. Jeśli na przykład Osuna unika mówienia o korzyściach, nie znaczy to, że nie dostrzega ich motywującego potencjału.

W tym miejscu interesowały nas przede wszystkim podobieństwa i różnice między stylem Osuny i Teresy. Należy mieć jednak świadomość wyraźnie ograniczonego i jedynie sygnalizacyjnego charakteru przedstawionych tu analiz, zwłaszcza że każda z nich mogłaby stać się przedmiotem odrębnego opracowania.

689 W zaskakujący sposób zaobserwowane tu różnice między Osuną a Teresą przypominają te, które są skutkiem naturalnych różnic płciowych. Jak zauważa Osior-Szot, analizując mikrokorpus mów motywacyjnych – wygłaszanych zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety – gdy ci pierwsi w warstwie tematycznej podkreślają determinację w dążeniu do celu, profesjonalizm i skuteczność działania, te drugie częściej poruszają zagadnienie samoświadomości i równowagi. W warstwie słownej mężczyźni zauważalnie częściej używają nazw semantycznie wyrazistych i nacechowanych pozytywnie (*mędrzec, wiedza, trener*), podczas gdy u kobiet częściej pojawiają się wskaźniki niepewności oraz wyrażenia metatekstowe (*że tak powiem, tak naprawdę, po prostu*). W przeciwieństwie do mężczyzn kobiety preferują też mówienie w pierwszej osobie i zauważalnie chętniej używają czasu przeszłego. Por. K. Osior-Szot, *Różnice w stylach komunikacyjnych kobiet i mężczyzn*, „Media Biznes Kultura” 2018, nr 2(5), s. 171.

W tym kontekście warto podkreślić rzeczywistą przydatność metod statystycznych do badania tekstów. Mogą one wydatnie wspomagać analizy porównawcze, a rzucając dodatkowe światło na rozumienie tekstów, pełnić także funkcję heurystyczną. Zwłaszcza w obliczu stale rosnącej dostępności specjalistycznych programów i bibliotek programistycznych, którymi osoby dysponujące nawet podstawową umiejętnością programowania mogą z powodzeniem się posługiwać, tworząc przy wsparciu sztucznej inteligencji aplikacje analityczne dostosowane do własnych, specyficznych celów⁶⁹⁰. Z punktu widzenia teologa, który pracuje głównie z tekstami, niezwykle użyteczne okazuje się uzupełnienie własnego warsztatu o obsługę takich narzędzi jak *AntConc* czy *WordSmith*. Już sama konkordancja, którą można względnie łatwo wygenerować przy ich pomocy, może znacząco usprawnić analizę, zwłaszcza gdy jej przedmiotem są obszerne zbiory tekstów.

2. „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 33,9). Pociechy duchowe na modlitwie

Wzniesmy się obecnie nieco ponad warstwę słowną tekstów naszych autorów i poświęćmy nieco uwagi ich znaczeniu. Spośród niezliczonej liczby motywów, które mogłyby się stać przedmiotem podobnego studium, podjęte zostanie zagadnienie poglądów Teresy od Jezusa na temat roli i znaczenia pociech duchowych na modlitwie. Wybór ten można uzasadnić choćby tym, że poglądy te – wyraźnie określone – są wielokrotnie artykułowane przez Świętą w różnych miejscach jej dzieł. Dostarcza to bogatego materiału badawczego – zwłaszcza na tle zróżnicowanych ocen tego fenomenu, utrzymujących się ówczesnie w kręgach osób duchowych i teologów. Jest to ponadto jeden z tematów węzłowych w sieci typowo terezańskich motywów, o czym za chwilę będzie jeszcze okazja powiedzieć nieco więcej.

Zgodnie z naszym założeniem za podstawę analizy przyjmujemy teksty Świętej, które będą kontekstualizowane doktryną Osuny. Jego *Trzecie abecadło duchowe* zajmuje wszak uprzywilejowane miejsce w zbiorze zróżnicowanych elementów tradycji duchowej, które wyznaczają ich horyzont interpretacyjny. Warto przy tym zaznaczyć, iż pełne opracowanie zagadnienia pociech duchowych w pismach Teresy od Jezusa, a także możliwych

⁶⁹⁰ Na potrzeby przetworzenia plików tekstowych zawierających źródła w taki sposób, aby mogły posłużyć do przygotowania korpusów stanowiących podstawę badań stylo-metrycznych, autorowi, przy pomocy systemów *Claude* i *VO*, udało się stworzyć szereg niewielkich programów w języku Python. Sztuczna inteligencja była również zdolna wygenerować kod działającego programu z prostym interfejsem graficznym, wykorzystując darmowe biblioteki *NLTK* i *SpaCy*, choć wymagało to wielu iteracji.

związków jej myśli z myślą Francisca de Osuny – również w tym obszarze – wykracza daleko poza ramy niniejszej pracy. Dla realizacji jej założeń wystarczające będzie ograniczenie się do kilku wybranych aspektów, które pozwolą unaocznić przynajmniej niektóre powiązania między tekstami obojga autorów w tym względzie.

Jak wiadomo, *Trzecie abecadło duchowe* Francisca de Osuny wprowadziło Teresę od Jezusa w praktykę rekolekcji, ukazując jej absolutne wymagania metody, stanowiące odzwierciedlenie absolutnych wymagań Ewangelii (por. Łk 14,25-34; J 12,25). Odpowiedzią Teresy na dyrektywy Osuny była radość i zdeterminowane zaangażowanie w ich realizację. Święta, obdarzona w wysokim stopniu zmysłem praktycznym, znalazła w podręczniku franciszkanina potrzebne jej, praktyczne wskazówki, do których przyłgnęła – nawet jeśli po pewnym okresie podążania wskazaną przez niego drogą nabrała sceptycyzmu względem możliwości zrealizowania ich w całej pełni (V 4,7). Jednocześnie z czasem – szczególnie na skutek nasilania się doświadczeń modlitwy nadprzyrodzonej po przełomie mistycznym – Teresa zaczęła coraz wyraźniej dostrzegać braki w podręczniku Osuny.

Wynikały one z faktu, że franciszkański autor nie miał potrzeby dookreślania natury różnego rodzaju nadprzyrodzonych doświadczeń, mogących towarzyszyć rekolekcji, ani klasyfikowania ich wedle wywoływanych skutków. Zadanie szczegółowego badania tych kwestii i rozróżniania jednej łaski od drugiej pozostawiał on swoim czytelnikom w przekonaniu, że kluczowym warunkiem opanowania tej umiejętności jest własne doświadczenie⁶⁹¹.

⁶⁹¹ Temat ten omawia zwłaszcza w piątym traktacie, komentując sentencję: „Badaj i uczyni z siebie eksperta [warto zwrócić uwagę, że etymologicznie słowo ekspert powiązane jest ze słowem doświadczenie; *experto* – *experientia* – przyp. aut.] i wydoskonalaj wszystkie swoje dzieła” (*Examina y hazte experto y afina tus obras todas*). „Przyjmij radę naszej litery – nawołuje franciszkanin – która mówi ci, że powinieneś mieć troskę o staranne badanie swoich wewnętrznych poruszeń i dzieł (*obras*), abyś nie obawiał się sądu ludzi”. Dodaje ponadto, że równie skrupulatnemu badaniu powinno się także poddawać dyspozycje cielesne, „ponieważ nasze ciało pozoruje konieczność tam, gdzie w rzeczywistości żadnej nie ma”. Gdy takie pozorne potrzeby spotykają się z gratyfikacją, skutkuje to zmęczeniem i złym usposobieniem duszy. Osuna dostrzega tu również możliwość działania demona, które można odkryć, podejmując próbę działania przeciwnego do tego, które sugeruje pokusa (Abc-3 5,2). Jest to kolejna z zalecanych przez Osunę postaw, które Teresa od Jezusa zamieniła w nawyk. Co więcej, w *Życiu*, tam gdzie Święta mówi o ciałach, które chcą być traktowane w sposób wielce „zorganizowany” (*concertado*), doprowadzając do „dezorganizacji” (*desconcertar*) duszy (13,7), odzwierciedla nie tylko twierdzenia Osuny, ale nawet przebieg jego argumentacji. Zaraz po zwróceniu uwagi na nieuzasadnione wymagania ciała – podobnie jak Osuna – wprowadza do obrazu demona, który próbuje wzmocnić i uwiarygodnić te pozorowane potrzeby, doprowadzając do duchowego paraliżu. Dla przezwyciężenia tego rodzaju pokus i przekonania się, czy w danym przypadku ma się do czynienia z uzasadnionymi czy przesadnymi żądaniami ciała,

Nie oznacza to jednak, że jego nastawienie do *smaków* czy nadzwyczajnych doświadczeń towarzyszących życiu duchowemu było negatywne czy nawet tylko obojętne. Przeciwnie, idąc z Gersonem, Osuna broni pozytywnej roli pociech duchowych, przeciwstawiając się zdecydowanie, zwłaszcza w rozdziale trzecim dwunastego traktatu („Przeciwko przeciwnikom duchowego pocieszenia”) tym, którzy „ośmielają się mówić, że nie mamy szukać Boskiej pociechy ani smaku (*gusto*) rzeczy duchowych”. Rozdział szósty tego samego traktatu nosi tytuł: „O tym jak doskonały jest smak duchowy (*gusto espiritual*)”, siódmy: „O ile lepiej mieć pociechę (*consolación*) duchową niż jej nie mieć”.

Mówiąc o wczesnych owocach swojego zaangażowania w podążanie drogą *Abecadła*, Teresa podkreśla, że nie rozumiała *modlitwy uciszenia* ani *zjednoczenia*, których doświadczeniem zaczynała się wówczas cieszyć. Nie wiedziała również, jak właściwie ustosunkować się do tego rodzaju obdarowania. Problem *smaków*, konieczności rozróżniania i współdziałania z łaską ujawniającą się w niecodziennej postaci, uwidocznił się zatem już u początków jej mistycznej drogi, choć Teresa nie była jeszcze wówczas świadoma jej wagi:

Na tej drodze – wspomina – Pan zaczął mnie obdarowywać tak bardzo, że udzielał mi daru modlitwy uciszenia, a kilka razy doszłam do zjednoczenia [władz], chociaż nie rozumiałam, czym było jedno, ani drugie. [Nie pojmowałam też,] jak bardzo należało cenić [te dary], a zrozumienie tego – jak sądzę – byłoby dla mnie wielkim dobrem (*no entendía qué era lo uno ni lo otro y lo mucho que era de preciar, que creo me fuera gran bien entenderlo*) (V 4,7).

Święta podsuwa czytelnikom ten sam co jej mistrz środek – *agere contra*: „Dopóki nie zdeterminowałam się by nie zwracać uwagi na ciało ani na zdrowie, zawsze byłam uwiązana i niezdolna do niczego. (...) Ale ponieważ zechciał Bóg, że rozumiałam ten podstęp demona, to, gdy on przedstawiał mi tę myśl o utracie zdrowia, ja mówiłam: «mniejśza o to, że umrę»; gdy o odpoczynku: «nie mam już potrzeby odpoczynku, ale krzyża»; i tak samo inne rzeczy. Zobaczyłam wyraźnie, że w wielu wypadkach – jakkolwiek rzeczywistość jestem mocno schorowana – była to pokusa demona lub moja słabość (*flojedad*)”. Ten sam fragment *Abecadła* stanowi zresztą kontekst wyznania Teresy, gdy mówi ona o przezwyciężaniu naturalnego wstrętu, by móc się zrekrektować: „Było konieczne bym pomogła sobie całą moją odwagą (...) dla zmuszenia się (*forzarme*), i w końcu Pan mnie wspomagał. I później, po tym jak przymusiłam się tym sposobem (*después que me había hecho esta fuerza*), byłam z większym uciszeniem i pociechą (*regalo*) niż innymi razy, gdy miałam pragnienie modlenia się” (V 8,7). Dla porównania Osuna pisze: „Przydarza się wielu zakonnikom udawać się ze złą dyspozycją na jutrznię ze złym nastawieniem, a już na ich koniec mieć się dobrze (...) i również odkrywa się oszustwo [demonia], gdy człowiek zobaczy, że przymuszając się nieco (to samo co u Teresy określenie *hacerse fuerza* – przymusić samego siebie, wyrzucić na siebie presję, zadać sobie gwałt), później idzie mu bardzo dobrze” (Abc-3 5,2) [„acaee a muchos religiosos ir con mala disposición a maitines y al fin de ellos hallarse buenos (...) se halla el engaño viendo el hombre que, haciéndose alguna fuerza, le va después muy bien”].

Na czym polegałoby dobro tego zrozumienia? O tym tekst Teresy milczy. Nie milczy natomiast traktat Osuny. Franciszkanin wyjaśnia: „Niektórym osobom Bóg wyświadcza wiele łask, a przez brak starania, mającego na celu ich zachowanie, tracą prędko te łaski; zatem jeśli ty chcesz posiadać je przez długi czas, powinieneś być roztropny, badając wszystkie swoje sprawy, nie tylko te wielkie, ale również te małe, ponieważ ten, kto nie docenia małego, przejdzie wedle słów Mędrca od złego w gorsze” (Abc-3 5,2)⁶⁹². Dobrem wynikającym z owego zrozumienia byłaby zatem możliwość zachowywania skutków otrzymywanych łask przez dłuższy czas⁶⁹³. W wypowiedzi Teresy obecny jest ten pierwszy element – wartość odróżniania jednej łaski od drugiej. Element kolejny – dobro wynikające z takiego badania – został już jedynie zasygnalizowany przez Świętą, bez wskazania jednak, na czym miałoby się to dobro opierać. Identyfikację tej relacji pomiędzy obydwoma tekstami wzmacnia dodatkowo akcent, jaki kładą one na małe rzeczy. Wszak – o czym mówi Święta – to grzechy powszednie (*pecados veniales*), małe i pozornie pozbawione znaczenia, były tym, co ją „zniszczyło” (czy używając innego, charakterystycznego dla Teresy terminu, „zrujnowało” – *esto fue lo que me destruyó*)⁶⁹⁴.

692 „A algunas personas hace Dios muchas mercedes, y por no ser solícitas en su conservación pierden presto las mercedes; empero, si tu las quieres largo tiempo poseer, has de ser prudente examinando todas tus cosas, no solamente las grandes, mas aun las pequeñas, porque el menospreciador de lo poquito vendrá, según dice el Sabio, de mal en peor”.

693 Bardzo podobną ideę znajdziemy u Teresy w V 19,3. Mówiąc o modlitwie zjednoczenia, Święta uplastycznia tę prawidłowość, posługując się w tym celu metaforą ziemi i wody. Jeśli ziemia – symbol duszy – jest dobrze skopana i wzruszona (symbol doświadczeń, wyrzeczenia i wdzięczności), woda (symbol łaski i jej skutków) zagłębia się w nią tak, że prawie nigdy nie wysycha. Przeciwnie, gdy dusza nie troszczy się dostatecznie o unikanie okazji i przejawia inne braki, nawet podlana zaczyna ponownie wysychać. Wydaje się, że może to być ciekawy przykład terezańskiej adaptacji i rozwinięcia podstawowej idei przejętej od Osuny.

694 Gdy zatem Teresa określa siebie właśnie jako „kobietę zrujnowaną” (*mujer ruin*), nie jest to czysto konwencjonalnym sygnalizowaniem pokory (*virtue signaling*) ani pobożną przesadą, lecz – przynajmniej w pewnej mierze – świadomością (w jej przypadku czasowego) wejścia na drogę zapoznania potencjału Boskiego obdarowania, porzucenia roli z zakopanym w niej przez Niego skarbem, którym chwilę wcześniej Święta zaczynała się już cieszyć (por. Mt 13,44), bez pełniejszego jednak rozumienia, „czym ów skarb jest” oraz „jak należało go cenić”; a które to cieszenie się – gdyby zatroszczyła się odpowiednio o zachowanie go, przez unikanie „okazji” – mogło doprowadzić ją do doskonałości dużo wcześniej, niż ostatecznie miało to miejsce. I to bez równoczesnego narażania się przez Teresę na rzeczywiste ryzyko wiecznego potępienia, które można chyba w tej perspektywie rozumieć właśnie jako zaprzepaszczenie uszczęśliwiającego potencjału łaski i bezpowrotne rozminięcie się z nią, dla podążania za własnymi wizjami szczęścia i zadowoleniami. Podobnie bowiem, jak od małego dobra przechodzi się do wielkiego, tak od małego zła (czyli – według tradycyjnego rozumienia – właśnie braku dobra) przechodzi

Wróćmy jednak do *braków* dostrzeganych przez Teresę w różnych książkach duchowych – zapewne również w *Trzecim abecadle duchowym*:

Tak więc chciałabym dać to zrozumieć, ponieważ są to początki, i kiedy Pan zaczyna sprawiać te łaski, sama dusza ich nie rozumie ani nie wie, co ze sobą począć. Ponieważ, jeśli Bóg prowadzi ją ścieżką obaw, jak uczynił ze mną, jest to wielki trud, jeśli nie ma, kto by ją zrozumiał; i sprawia jej wielkie zadowolenie (*gusto*) widzieć się odmalowaną, i wówczas widzi wyraźnie, że tędy podąża. I jest wielkim dobrem wiedzieć, co ma robić, żeby przechodzić przez każdy z tych stanów, odnosząc korzyść. Ponieważ ja przeszłam wiele i straciłam bardzo dużo czasu przez to, że nie wiedziałam, co robić i bardzo żał mi dusz, które widzą się osamotnione, kiedy tutaj docierają; ponieważ, jakkolwiek czytałam wiele książek duchowych, to choć dotyczą tego zagadnienia, objaśniają bardzo niewiele (*decláranse muy poco*), i jeśli dusza nie jest bardzo wyćwiczona (*ejercitada*), to nawet gdyby objaśniało się wiele, będzie miała wiele do zrobienia dla zrozumienia siebie (V 14,7)⁶⁹⁵.

się z czasem do wielkiej niesprawiedliwości (por. Łk 16,10-11). Kiedy więc Teresa porównuje pokusę, której podlegała w czasie, gdy na skutek zaniedbywania „małych rzeczy” wycofała się z praktykowania rekolekcji, do początków pokusy Judasza, czyni to w sposób całkowicie uprawniony. Z tej też przyczyny, gdy wspomina ów okres, towarzyszy jej przerażenie (V 19,11).

695 „Pues quería dar a entender esto, porque son principios, y cuando el Señor comienza a hacer estas mercedes, la misma alma no las entiende ni sabe qué hacer de sí. Porque, si la lleva Dios por camino de temor, como hizo a mí, es gran trabajo, si no hay quien la entienda; y esle gran gusto verse pintada, y entonces ve claro va por allí. Y es gran bien saber lo que ha de hacer, para ir aprovechando en cualquier estado de estos. Porque he yo pasado mucho y perdido harto tiempo por no saber qué hacer y he gran lástima a almas que se ven solas cuando llegan aquí; porque aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco, y si no es alma muy ejercitada, aun declarándose mucho, tendrá harto que hacer en entenderse”].

Skoro już przytoczyliśmy ten fragment, zwróćmy jeszcze uwagę na sposób, w jaki *zależy* on – przynajmniej w pewnej mierze – od znaczeń leżących poza nim samym – nawet jeśli jest on w dużym stopniu *znaczeniowo samodzielny*, to jednocześnie nie wyjaśnia wszystkiego, a umieszczenie go w kontekście *Trzeciego abecadła*, *otwiera go* jeszcze bardziej. Już nawet samo ostatnie zdanie, w którym mowa jest o wyćwiczeniu – wyćwiczeniu w czym, można by dopytać? I czemu Teresa uważa, że nawet dysponowanie doskonałymi objaśnieniami, wciąż nie będzie wystarczające? Wyćwiczeniu w odróżnianiu rzeczy duchowych – odpowie Osuna – w czym dusza powinna stać się „ekspertem” (*experto*), nabywając doświadczenie (*experiencia*). Żeby jednak mogła stać się „ekspertem”, poza czytaniem książek i indagowaniem znawców tych spraw, których poznanie należy do jej obowiązków – gdyż każdy jest zobowiązany do poznania spraw, które wiążą się z jego urzędem czy zajęciem (uzasadnienie obowiązku rozeznawania, którego nie ma u Teresy, zachowana jest za to jego świadomość) – ostatecznie zrozumie je tylko na miarę własnego doświadczenia. „Niedoświadczeni nie rozumieją tych spraw – napisze Osuna,

Jednym z poważniejszych braków książek duchowych była zatem – zdaniem Świętej – nieobecność w nich progresji różnych postaci modlitwy mistycznej, którym towarzyszyłyby rozbudowane opisy sposobu, w jaki się ich doświadcza, oraz wskazówki dotyczące tego, jak należy z nimi korespondować. Opisy takie byłyby pomocne o tyle, że mogłyby służyć za punkt odniesienia dla rozeznawania, pozwalając „zobaczyć siebie [trafnie] odmalowanym”, dla upewnienia się, iż podąża się właściwą drogą. Stąd też, gdy Teresa sama podejmuje temat dynamiki modlitwy nadprzyrodzonej, stara się zapłacić tę lukę. Omawia więc kolejne nadprzyrodzone dary, nie konstruując ich scholastycznych definicji, nie wdając się w teologiczne subtelności czy abstrakcyjne rozróżnienia, lecz od strony przeżyciowej – z perspektywy osoby aktualnie ich doświadczającej. To zastrzeżenie czyni wprost, gdy w *Życiu* zaczyna omawiać modlitwę zjednoczenia: „Tym, co ja zamierzam objaśnić, jest to, co czuje dusza, gdy znajduje się w tym boskim zjednoczeniu” (*lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión*, V 18,2). A jeśli tak, to istotnym elementem tych opisów siłą rzeczy muszą się stać również pociechy duchowe, z którymi związane są z kolei cielesne odczucia, stanowiące ich *echo* w ciele.

Ciało w doświadczeniu „duchowej pociechy” Teresa postrzega jako sferę zewnętrzną. Sama nadprzyrodzona pociecha zapoczątkowuje się natomiast w sferze wewnętrznej, „rozpoczyna się w Bogu i kończy w nas”. Święta wyjaśnia: „Gdy Jego Majestat zechce, kiedy raczy uczynić jakiś dar nadprzyrodzony, wytwarza go z nieopisanym pokojem, uciszeniem i łagodnością w najbardziej wewnętrznej [sferze] nas samych”. Porównuje łaskę do wody, która tam bierze swój początek, przy czym „tego zadowolenia i rozkoszy nie odczuwa się tak, jak tych tutejszych w sercu, to znaczy [nie odczuwa się ich] w samym początku [tego doświadczenia], a później wypełnia je ono całkowicie. I ta woda rozlewa się po wszystkich mieszkaniach i władzach, dociera-

powołując się na św. Bernarda – jeśli nie wyczytają ich bardziej bezpośrednio w księdze [własnego] doświadczenia (...) ponieważ inaczej zewnętrzna literatura nie przynosi żadnej korzyści temu, kto ją czyta; mało smakowita jest lektura zewnętrznej literatury, jeśli nie zaczerpnie z serca komentarza i wewnętrznego odczucia” (Abc-3 5,3) [„Los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia, a las cuales esta unión enseña; porque de otra manera la letra exterior no aprovecha cosa alguna al que las lee; muy poco sabrosa es la lección de la letra exterior si no tomare del corazón la glosa y el sentido interior”]. Zresztą w innym miejscu Teresa sama zmuszona jest przyznać rację swojemu mistrzowi: „żał mi tych, którzy rozpoczynają jedynie z książkami, gdyż jest rzeczą dziwną, jak odmiennie się rozumie [lekturę] od tego, co potem, doświadczwszy, się widzi” (V 13,12; por. też V 22,3). Wreszcie Osuna wyjaśnia, że odrębną łaską jest otrzymanie jakiegoś daru duchowego, odrębną też otrzymanie jego rozumienia – rozróżnienie, które Teresa również przejęła (por. V 17,5).

jąc aż do ciała” (4 M 2,3-4). O takim samym „porządku odczuwania”, mówi również Osuna w *Trzecim abecadle duchowym*, przywołując pytanie Mędrca: „Czy przypadkiem może ktoś ukryć w swojej głębi (*seno*) ogień, tak żeby nie płonęły jego ubrania? Gdy ktoś ma w głębi swego serca Boga, który nazywa się ogniem trawiącym nasze zła – nie dziw, że żar miłości działający w jego wnętrzu objawia się również na zewnętrznej powłoce duszy, którą jest ciało, w którym dokonują się rozmaite poruszenia (Abc-3 5,2).

Wspomniano już wcześniej o tym, że zagadnienie pociech duchowych ma charakter węzłowy w całym systemie poglądów Teresy. Rzeczywiście widzimy, jak łączy się ono z tak charakterystycznymi dla Świętej motywami jak łaska, modlitwa, człowieczeństwo Chrystusa – a więc także cielesność w ogóle – czy rozeznawanie.

Na zakończenie powiedzmy jeszcze nieco o funkcji pociech w rozumieniu Teresy. Istotny element terecjańskiej pedagogii stanowi pokorna zgoda na własną niedoskonałość i słabość – jednak nigdy na małoduszność, bierność i trwanie w grzechu – w ufnym oczekiwaniu na nadejście pomocy ze strony Boga. Święta wielokrotnie mówi o takiej postawie (por. V 9,9; V 13,3; V 21,10; szczególnie V 23,10; V 31,18 i in.), wynikającej z przekonania, że siły do praktykowania cnoty – co stanowi synonim konsekwentnego życia Ewangelią – nie mają być naszymi własnymi, ale otrzymanymi od Boga (*no han de venir estas fuerzas de las nuestras*, V 13,3). Doskonałość nie jest dla Teresy koniecznym warunkiem wstępnym poszukiwania Boga – inaczej niż zdaje się sugerować choćby komentarz Jana od Krzyża do słów „szukaj siebie we mnie” (*búscate en mí*) – ale przeciwnie, osiąga się ją na skutek Jego znalezienia⁶⁹⁶.

Rolą pociech duchowych jest w tej perspektywie motywowanie oranta. Są one powiązane z cnotami. W obrazie duszy-ogrodu, gdzie kwiaty symbolizują cnoty zasadzone ręką Boga, pociechy duchowe pełnią funkcję wody, która służy do ich podlewania, utrzymując je przy życiu. Ostatecznie jednak wartość owej wody okazuje się jedynie względna, skoro Bóg może ożywiać kwiaty nawet wtedy, gdy ogrodnik – symbol oranta – doświadcza oschłości, nie znajdując w studni medytacji wody, którą mógłby je podlać, mimo że zadaje sobie trud jej czerpania.

⁶⁹⁶ „Drogo by kosztowało, gdybyśmy nie mogli szukać Boga jak tylko będąc umarłymi dla świata. Nie były nimi Magdalena, ani Samarytanka, ani Kananejka, kiedy Go znalazły” (Vejamen 6) [„Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron”].

Terezańska ocena smaków (słodczy, pociech), które można odczuwać na modlitwie, jest jednoznacznie pozytywna. Podobnie jak Osuna Święta dostrzega ich przydatność, a nieraz nawet konieczność (por. V 10,6), jednocześnie odróżnia je zdecydowanie od naturalnych poruszeń emocjonalnych⁶⁹⁷, które w czasie modlitwy powinny być raczej powściągane przy pomocy rozumu niż nadmiernie rozbudzane.

Franciszkański autor pociechy na modlitwie definiuje jako: „jakąś słodczy (*dulzura*) i orzeźwienie (*refrigerio*), które odczuwają pobożni, każdy na swój sposób” (Abc-3 12,3). Gdy broni pociech duchowych przeciwko ich przeciwnikom, jego argumentacja przebiega następująco: Przeciwnicy pociech duchowych, niczym mistrzowie podejrzeń, twierdzą, że nie należy ich szukać, gdyż obdarowani nimi kochają Boga bardziej ze względu na nie niż ze względu na Niego samego, zatrzymując się tym sposobem na środkach, które przeszkadzają w dotarciu do celu.

Osuna uważa, że argument, iż nie powinno się poszukiwać ani nawet dopuszczać pociech duchowych, gdy Bóg je daje, jest pochodzenia ludzkiego albo też został „wykuty w kuźni demona, który zwykł fałszować i deprecjonować pobożne intencje sług Boga, a tym, którzy są jego, pokazuje, jak mają wszystko interpretować w najgorszy możliwy sposób”. Źródło tych zarzutów dostrzega w zrównywaniu pociech duchowych ze światowymi, i uznawaniu tak jednych, jak i drugich za formy miłości własnej, która – zgodnie z twierdzeniem przywoływanego w tym kontekście przez Osunę św. Augustyna – stanowi źródło wszystkich możliwych grzechów. Franciszkanin zwraca uwagę na koniecznościowy charakter przyjemności, która towarzyszy naturalnym czynnościom. Przywołuje przykład aktów małżeńskich czy jedzenia, które – jeśli nie smakuje dobrze – zwykle nie służy zachowaniu zdrowia organizmu. Intencją złego ducha jest tu, zdaniem franciszkanina, odciąganie praktyków rekolekcji od ćwiczeń duchowych, by – pozbawiwszy ich pociech duchowych – mógł tym łatwiej przyciągnąć ich do cielesnych. Wie on bowiem o tym – na co zwraca również uwagę św. Grzegorz – że dusza nie może wytrwać zbyt długo bez pociechy, a także że pociecha cielesna wzrasta o tyle, o ile umniejsza się duchowa. Osuna nazywa nawet pociechę duchową „chlebem duszy” (*pan del ánima*)⁶⁹⁸, a osoba wygłodzona stanowi łatwiejszy łup dla demona.

697 Te określa szeregiem terminów: wzburzenia serca (*desasosiego del pecho*), pobożne wzruszenia (*devociones*), zapędy (*aceleramientos*), sentyment (*sentimiento*), które są w dużej mierze zmysłowe (*sensual*) (V 29,9).

698 O chlebie duszy mówi również Teresa, choć określa tym mianem przypominanie sobie i uznawanie własnej grzeszności.

Jeśli argumentacja przeciwko pociechom nie jest demoniczna, może być również ludzka. Zdarza się bowiem – twierdzi Osuna – że ludzie tracą tę pociechę z własnej winy, dopuszczając inną, obcą⁶⁹⁹, co zdaniem św. Bernarda wystarczy, by zostać jej pozbawionym. Chcąc pocieszyć takich w smutku, jaki zwykła odczuwać podobna dusza, „sucha jak ziemia bez wody” (*seca como tierra sin agua*)⁷⁰⁰, „mówią im, że doskonałość człowieka nie polega na byciu pocieszonym i że to jest miłość własna, ale w cierpieniu, tak jakby mieli tacy tyle cnoty co Chrystus, który, nawet będąc na krzyżu, żalił się z powodu pozbawienia Go Boskiej pociechy, którą zwykł odczuwać w części zmysłowej; ani apostołowie nie ośmielili się wyjść z Jerozolimy, aż dopóki nie otrzymali Ducha Pocieszyciela” (Abc-3 3).

W kolejnym rozdziale Osuna wskazuje na trzy sposoby, w jakie zwykło się pragnąć duchowej pociechy⁷⁰¹. Pierwszy polega na pragnieniu pociechy Boga, gdy względem Niego samego odczuwa się nienawiść. W podobny sposób można pragnąć dóbr należących do wroga. Drugi sposób polega na pragnieniu pociechy dla niej samej, w sposób absolutny, bez podporządkowywania jej innemu celowi. Wreszcie trzeci sposób polega na pragnieniu jej ze względu na miłość, którą rozbudza, jak i towarzyszący jej zapał do praktykowania cnót.

Osuna porównuje pociechy duchowe do manny, którą jedli Izraelici na pustyni, kiedy każdy mógł odczuwać w niej taki smak, jaki chciał. Franciszkanin widzi zatem pociechę jako środek, którym można posłużyć się zarówno w dobrym, jak i w złym celu. Przykład złego używania darów Bożych dostrzega w Szymonie Magu (por. Abc-3 12,4). Choć Osuna nie uważa, by istniały rozsądne osoby, które pragną pociech dla przekonania się, jak smakują, to teoretycznie dopuszcza taki fakt. Nawet jednak wówczas nie dostrzega zła, które mogłoby z tego wyniknąć, za to widzi wiele dobra.

Podobnie jak pragnienie skosztowania owocu jakiegoś drzewa i zabieganie o to przy użyciu godziwych środków nie stanowi grzechu, tym mniej pragnienie kosztowania rzeczy duchowych, które z samej natury są bardziej godne pożądania. Co więcej, owoc drzewa można próbować zdobyć w sposób niegodziwy, łaski duchowe natomiast udzielane są jedynie na drodze pobożności i cnoty. Na poparcie tej tezy przywołuje Osuna słowa św. Bernarda, który zaznacza, że smak kontemplacji zależy od posłuszeństwa

699 Również Teresa jest przekonana, że warunkiem pełnego cieszenia się łaską i jej pociechami jest całkowite odrzucenie wszelkich pociech światowych (V 11,1-3; *dar de mano a las cosas de esta vida* V 38,5).

700 Znów podobnie do V 19,3, o czym była już mowa nieco wcześniej.

701 Do tego też bezpośrednio nawiązuje Teresa, mówiąc, że sama odważyła się prosić o taką pociechę jeden raz.

przekazaniom. Osuna zauważa, że osoba doświadczająca smaków z takim pragnieniem będzie chciała jeszcze bardziej ich smakować, będąc przez to zobowiązaną do większej czystości przez obmywanie się łzami pokuty. Smak związany jest z nadzieją przebaczenia i smakowaniem dobra (por. Ps 33,9).

Oby Bóg zechciał, aby wszyscy grzesznicy szukali dla swojego większego pożytku pociechy duchowej, pozostawiając światową, gdyż tym sposobem niewielu by poległo, ponieważ sama słodycz (*gusto suave*), gdyby ją zdobyli, doprowadziłby ich do nawrócenia się do Boga. Tym bardziej osoby pobożne, które nie mają tak oczyszczonej intencji, gdy zbliżają się do Boga, ale chcą Go smakować dla własnego interesu, nie powinny z tej przyczyny rezygnować z takiego smakowania, nawet gdyby miało być spowite miłością własną, na co przywołuje autorytet Gersona: „Lepiej jest z Boga uczynić sobie przyjemność, chociażby była ona mniej czysta, byle była uczciwa, niż łączyć się z pociechami świata, demona i ciała” (Abc-3 12,4)⁷⁰². Osuna wyjaśnia:

Skoro nie możemy pozostawać bez pociechy, lepiej szukać jej w Bogu niż w świecie, nawet jeśli intencja nie jest tak oczyszczona, jak powinna; a mówimy, że nie jest oczyszczona (...), kiedy smaku szuka się dla siebie samego, gdy jest godny tego, by być szukanym z całej siły już tylko ze względu na Niego samego (*por solo Él*); gdyż, jeśli dobrze się przyjrzyysz, znajdziesz w Nim łącznie wszystkie powody, które cię pobudzają do szukania jakiegokolwiek innej rzeczy, jak dobrą by nie była, ponieważ jest bardzo prawy i smakowity (*honesto y deleitable*) (Abc-3 12,4)⁷⁰³.

Oczywiście franciszkański autor nie twierdzi, że jest to stan doskonały. Postrzega go raczej jako przejściowy. Stąd zaznacza on, że udzielając takiej pociechy, Chrystus wzywa osoby pobożne do nakłaniania się do pragnienia pociech duchowych na trzeci z wymienionych wyżej sposobów, czyli dla pobudzania się w praktykowaniu cnót (por. J 6,26-27). Warto w tym miejscu nadmienić, że zgoda na czasową niedoskonałość – pod warunkiem jednak, że nie jest ona grzechem – przy jednoczesnym zabieganiu o doskonałość na drodze modlitwy i podejmowania starań, w oczekiwaniu na interwencję Boga, stanowi charakterystyczną cechę pedagogiki terezańskiej.

702 „Así que mejor es hacer para sí a Dios delectación, por ventura menos casta que sea honesta, que no allegarse a las delectaciones del mundo y del demonio y de la carne”.

703 „Ca, pues no podemos estar sin delectación, mejor es buscarla en Dios que en el mundo, aunque la intención no vaya tan apurada como debería; y decimos no ir tan apurada, cuando el gusto se busca por sí solo; el cual es digno de ser buscado con toda instancia aun por solo él; ca, si bien miras, hallarás en él todas juntas las causas que te convidan a buscar otra cualquiera cosa que buena sea, porque es muy honesto y deleitable”.

Nietrudno już obecnie dostrzec, w jaki sposób cały ten wykład Osuny wraz z jego argumentacją wyznacza ramy myśli Teresy od Jezusa, ujawniając się w wielu fragmentach jej pism, co w pewnym niewielkim stopniu starano się tutaj zademonstrować.

3. Krytyczne uwagi na temat *retoryki kobiecości*

Na koniec tego rozdziału spróbujmy jeszcze przenieść podejście postulowane w niniejszej pracy na szerszą płaszczyznę ideową. Zdarza się niejednokrotnie, że niedostatki w zakresie kontekstualizacji tekstów Teresy skutkują zniekształceniami w odczytywaniu postaci Świętej i jej dzieła. Obecnie odniesiemy się pokrótce do tendencji interpretacyjnej, polegającej na próbie *sfeminizowania* postaci Teresy od Jezusa przez nadawanie jej cech i przypisywanie intencji będących pochodną pewnego ideału kobiety, skonstruowanego i podtrzymywanego w niektórych kręgach kulturowych.

Pewne próby lektury feministycznej dzieł Teresy nie tyle próbują wyjaśnić jej postawy i teksty od strony kobiecej wrażliwości oraz właściwego kobietom sposobu patrzenia na świat, co imputują Świętej mentalność współczesnej sufrażystki, dla której motorem działania jest walka z niesprawiedliwością *męskiej opresji*.

Tego rodzaju interpretacje natrafiają jednak na pewne trudności w materiale źródłowym, na które muszą przekonująco odpowiedzieć, by móc się uwiarygodnić w oczach czytelników. Najważniejszą z nich jest konieczność wyjaśnienia, czemu w tekstach Teresy od Jezusa tak częste są odwołania do pewnych elementów rozpowszechnionej w szesnastym wieku, obiegowej opinii o kobietach – przybliżonej w zarysie w jednym z wcześniejszych rozdziałów – przeciwko którym Święta zdaje się nie protestować, a z częścią wręcz się utożsamiać.

Za Alison Weber zaczęto twierdzić, że w obliczu „żelaznej ręki represywnej ideologii” Teresa w sposób usprawiedliwiony posługiwała się symulacją, co autorka określiła mianem „strategii retorycznej”, a dokładniej – „retoryki kobiecości”⁷⁰⁴. Weber twierdzi między innymi, że samodeprecjonujący styl Świętej nie był w rzeczywistości wyrazem jej pokory ani nie wynikał w żadnej mierze z przekonania, lecz stanowił swoistą pozę (*virtue signaling*). Ponieważ taki sposób mówienia o sobie był jedynym dostępnym dla ówczesnych kobiet, Teresa była zmuszona przyjmować taką pozę, by móc dzielić się swoim doświadczeniem.

704 A. Weber, *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininity*, Princeton, New Jersey 1990.

Innym przykładem lektury, sytuującej się na podobnej linii, może być artykuł autorstwa Joan Cammaraty *El discurso femenino de santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista*, w którym autorka traktuje zagadnienie posłuszeństwa w relacji do aktywności pisarskiej Świętej:

Święta Teresa podkreśla, że pisze w posłuszeństwie swoim spowiednikom i dla zbudowania sióstr. W rzeczywistości te polecenia wydają się być rezultatem intencjonalnych machinacji kobiety, która potrzebuje się wyrazić⁷⁰⁵.

Nawiązując w pewnym stopniu do podobnych interpretacji, również Ros García stwierdza, że odwołania do przekonania o kobiecej niższości w stylu terezańskim nie odzwierciedlają rzeczywistych przekonań samej autorki, a celem stosowania tego środka, było „powstrzymanie spodziewanego ciosu i odsunięcie podejrzeń, by nie narażać jeszcze bardziej [na niebezpieczeństwo] prowokacyjnego dzieła jej własnego ducha”. Dowodem na to ma być to – jak twierdzi – że zaraz po tego rodzaju stwierdzeniach następują zwykle „błyskotliwe ataki na powszechne uprzedzenia i na kogokolwiek, kto chciałby okraść kobiety z prawa do życia duchowego, jakie ona rozgłaszała”⁷⁰⁶.

Podobne twierdzenia generują jednak poważne trudności. Z jednej strony postulują one niespotykane wręcz oddzielenie Teresy od ducha jej własnej epoki, od tak powszechnych i głęboko zakorzenionych w kulturze – jak mogliśmy się już wcześniej przekonać – wzorców i postaw. Podobne opinie zdają się sugerować, że Teresie udało się całkowicie wyzwolić spod wpływu obiegowego obrazu kobiety, tak przecież ugruntowanego – pomimo licznych jego śladów w jej pismach – co w efekcie stwarza wrażenie, jakoby Święta była postacią *achroniczną*.

Z drugiej strony w sposób nieunikniony imputują one Teresie nieszczerść, ukrywanie prawdziwych intencji, prowadzenie *podwójnej gry* – co jednak w żaden sposób nie licuje z osobistą integralnością Świętej, deklarowanymi przez nią wartościami ani z portretem psychologicznym, jaki można stworzyć na bazie napisanych przez nią dzieł oraz zeznań bezpośrednich

705 J.F. Cammarata, *El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista*, [w:] *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Irvine, 24-29 de agosto de 1992. Volumen II. La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, Universidad de California, 1992, s. 59.

706 S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, dz. cyt., s. 61. Nawet jeśli pierwsza część oceny autora nie wydaje się przekonująca, można zgodzić się co do drugiej, co za chwilę wyjaśnimy.

świadków jej życia⁷⁰⁷. Na kłopoty tego rodzaju zwróciła uwagę chociażby Elena Carrera⁷⁰⁸.

Zdaje się, że te dość karkołomne konstrukty biorą się stąd, że deklaracje Teresy – gdy ocenia się je z perspektywy pewnych współczesnych form kultury – są trudne do zaakceptowania. Z tego względu podejmowane są próby ich unieważnienia bądź całkowitego przeformułowania. W rzeczywistości jednak owe budzące kontrowersje odwołania do obiegowych opinii o kobiecych słabościach wcale nie muszą być interpretowane w sposób, który ostatecznie godzi w szczerość Świętej. Jak zatem należałoby je rozumieć? Jaką funkcję pełnią one w obrębie wewnętrznego świata Teresy i jej pism? Właściwe rozwiązanie tych trudności nie leży w ideowym anachronizmie, lecz przeciwnie, w głębszym osadzeniu zagadnienia we właściwym kontekście historyczno-duchowym Świętej.

Jak zaznaczaliśmy już we wstępie pracy, tak doświadczenie duchowe, jak i pisma Teresy – stanowiące jego owoc – w pierwszym rzędzie należy ulokować w horyzoncie wiary Kościoła, przeżywania Objawienia na sposób katolicki wraz z tekstem biblijnym i pismami ojców, zawierającymi świadectwo Tradycji. To bowiem „Boże Objawienie stanowi źródło i kryterium oceny każdego konkretnego doświadczenia duchowego”⁷⁰⁹. Kolejnym, bliższym kontekstem, w odniesieniu do którego pozostają życie i teksty Teresy od Jezusa, jest środowisko rekolekcji wraz z jego programowymi tekstami, wśród których szczególne miejsce zajmuje *Trzecie abecadło duchowe*.

⁷⁰⁷ Przykłady posuniętej nieraz do skrajności szczerości i prawdomówności Teresy można by mnożyć bez końca. Na przykład w *Fundacjach*, w kontekście wizyty Generała Zakonu o. Juana Bautisty Rubeo (*1507 †1578), Teresa napisze: „Przedstawiłam mu wszystko z całą prawdą i szczerością, ponieważ jest moją inklinacją postępować w ten sposób z przełożonymi, niech przyjdzie co ma przyjsć, ponieważ zajmują miejsce Boga, i ze spowiednikami to samo; a gdybym tak nie czyniła, zdaje mi się, moja dusza nie byłaby bezpieczna; i tym sposobem zdałam mu sprawę z niej, a nawet z całego mojego życia, jakkolwiek jest wielce zrujnowane” (2,2) [„Yo le di cuenta con toda verdad y llanaza, porque es mi inclinación tratar así con los prelados, suceda lo que sucediere, pues están en lugar de Dios, y con los confesores lo mismo; y si esto no hiciese, no me parecería tenía seguridad mi alma; y así le di cuenta de ella y mas de toda mi vida, aunque es harto ruin”]. Niezwykle wymowne jest również świadectwo bł. Anny od św. Bartłomieja, która wspomina, że Teresa, podyktowawszy jej pewnego razu list, nie będąc pewną, że jedno ze zdań w nim zawartych w pełni odpowiada prawdzie, poleciła jej ów list zniszczyć i napisać go od nowa.

⁷⁰⁸ Por. E. Carrera, *Teresa of Avila's autobiography: Authority, power and self in mid-sixteenth-century Spain*, dz. cyt., s. 6.

⁷⁰⁹ J. Miczyński, *Współczesne ujęcia empirycznego charakteru teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 2022, t. 69, nr 5, s. 18.

Do tego pierwszego horyzontu odnieść można postulat aplikowania do lektury tekstów Świętej pewnego rodzaju *hermeneutyki wiary*. Ten drugi domagałby się z kolei swoistej *hermeneutyki rekolekcji*. Relację obu tych podejść można wyobrazić sobie jako nakładające się na siebie, koncentryczne kręgi ze wspólnym środkiem, gdzie drugi, mniejszy, stanowi podzbiór tego pierwszego.

Współcześnie niestety ten pierwszorzędny kontekst *hermeneutyki rekolekcji* – czy już nawet tylko *hermeneutyki wiary* – zdaje się nieraz tracić na znaczeniu, gdy w skądinąd koniecznym procesie uhistoryczniania postaci Teresy przypisuje się jednak decydujące znaczenie interpretacyjne takim czy innym jej uwarunkowaniom – wedle preferencji kolejnych badaczy – z pominięciem kluczowego dla niej i najbardziej dla niej naturalnego kontekstu wiary. Choć uszczegółowienia tego rodzaju są niezwykle przydatne, gdy dokonuje się ich w obrębie *hermeneutyki wiary*, przyczyniając się do tego, że nasz obraz Teresy zaczyna nabierać życia i kolorów, gdy zostają wyłączone poza obręb tej hermeneutyki, wyobcowując Świętą z tej przestrzeni, która była dla niej najbardziej podstawowa – z przestrzeni wiary przeżywanej w Kościele i ze środowiska osób duchowych, które wyrzekły się wszystkiego dla całkowitego upodobnienia się do огоłoconego Chrystusa-Sługi na drodze praktykowania rekolekcji – skutkuje najczęściej tym, że sztuczny konstrukt, za jaki trzeba często uznać taki zredukowany w zasadniczej części obraz Świętej, staje się niepodobny do niej samej, przypominając raczej projekcję współczesnych ideałów przebraną w habit Teresy niż ją samą.

Przyjęcie odmiennych założeń musiałoby też w efekcie antagonizować Świętą względem Kościoła, skutkując tym, że nie umierałaby ona jako jego córka, lecz raczej – gdyby zgodzić się z niektórymi przynajmniej ze wspomnianych wcześniej interpretacji – jako ta, która wszystkich oszukiwała, by móc się wyrazić i robić to, co subiektywnie uważała za słuszne.

Ros García trafnie zauważa, że nawet jeśli Teresa otwarcie krytykuje zakłamanie i niesprawiedliwość pewnych społecznych konwenansów czy struktur (tracenie czasu na zabieganie o fałszywy honor; odmawianie świeckim prawa do prowadzenia pogłębionego życia duchowego; niesprawiedliwa ocena kobiet, która nie pozwala posiłkować się ich zasobami w sytuacji, w której Kościół znajduje się w wielkiej potrzebie), jej krytyka prowadzona jest zawsze z perspektywy wiary i jej podporządkowana⁷¹⁰. Jest to krytyka wygłaszana przez osobę, która deklaruje, że za każdy punkt wiary byłaby gotowa umrzeć *po tysiąckroć* (por. V 25,12).

⁷¹⁰ Por. S. Ros García, *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, dz. cyt., s. 62.

Teresa od Jezusa nie pozwoliłaby sobie na kwestionowanie kościelnego nauczania o tym, że łaska nie znosi ani nie odwraca różnic w naturalnym porządku ustanowionym przez Boga (porządek stworzenia)⁷¹¹. Co więcej, utożsamienie ról obu płci nie jest też wcale konieczne dla uznania doskonałe równej godności mężczyzny i kobiety względem Boga i siebie nawzajem, o czym mówi św. Paweł (por. Ga 3,28)⁷¹². Również więc słynna „apologia kobiety” napisana przez Teresę powinna być odczytywana w tym kluczu, który jest homogeniczny względem doświadczenia Teresy i jego źródeł.

Nie sposób zakwestionować faktu, że Teresa – podążając śladami Chrystusa – nie szukała swojej woli i zawsze starała się zachowywać posłuszeństwo. Łatwo można to wykazać – nie tylko na podstawie jej deklaracji, ale również czynów. Wystarczy w tym względzie przypomnieć jej obojętność wobec losu własnych pism. Groźba o. Báñeza, że spali rękopis *Vida*, nie wywołała na Świętej większego wrażenia. Jak relacjonuje jezuita, odpowiedziała mu, by dobrze się książkę przyjrzał i spalił ją, jeśli mu się tak spodoba (*lo mirase bien y lo quemase si le pareciese*)⁷¹³. Co więcej, jeden ze swoich rękopisów – *Conceptos del amor de Dios* – Teresa sama spaliła na polecenie spowiednika (por. też V 10,8; V 40,23). Do innych przykładów jej heroicznego wręcz posłuszeństwa zaliczyć można zaniechanie fundacji klasztoru św. Józefa, gdy zajmowania się nią zabronił jej przełożony (por. też V 36,5), podporządkowanie się woli generała Rubeo, który zabronił Świętej kontynuowania fundacji, porzucenie idei fundacji w Madrycie, której Teresa bardzo pragnęła, a nawet otrzymanie objawienia, by się nią zająć, aby na polecenie o. Graciána udać się w inne miejsce; aż po pokazywanie *figi* objawiającemu się jej Chrystusowi, skoro życzył sobie tego jej ówczesny spowiednik⁷¹⁴.

711 Bowiem to nie kobieta była pierwsza i nie kobieta nazwała mężczyznę, lecz odwrotnie (por. Rdz 2,22-23). To samo mówi zresztą Duch Święty przez apostoła Pawła (por. 1 Kor 11,3.8-9).

712 Niektórzy próbują stwarzać wrażenie, jakoby słowa św. Pawła stanowiły jedynie odzwierciedlenie ówczesnych uwarunkowań kulturowych i jako takie pozbawione były obecnie jakiegokolwiek znaczenia. Jednak przy uważnej lekturze przywoływanego fragmentu trudno utrzymać taki pogląd, skoro św. Paweł rozwija argumentację teologiczną, opierając ją w części na objawieniu zawartym w Księdze Rodzaju. Ta sama zasada stoi zresztą u podłoża Pawłowej teologii małżeństwa, w której stosunek między małżonkami ma być obrazem relacji Kościoła-Oblubienicy do Chrystusa-Oblubieńca, który to stosunek domaga się poddania Kościoła w posłuszeństwie Chrystusowi, który z kolei miłuje Kościół, oddając zań życie.

713 T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa de Jesús*, dz. cyt., s. 154.

714 Opowiadając o okolicznościach fundacji klasztoru św. Józefa, Święta deklaruje: „nie robiłam niczego, co nie byłoby zgodne z opinią [teologów], aby w najmniejszym punkcie nie wykroczyć przeciwko posłuszeństwu (...) chociaż działałam w tajemnicy i uważałam, aby nie dowiedzieli się o tym moi przełożeni – mówili mi, że mogłam to robić. Albowiem

Daleka od chęci zajmowania miejsca mężczyzn w Kościele, Teresa apelowała raczej – jak już wcześniej zasygnalizowano i co wydaje się bardziej uprawnioną lekturą – o uznanie przez nich, również w apostołskich zadaniach, roli kobiet, które są uczynioną dla nich przez Boga „odpowiednią pomocą” do ich realizowania⁷¹⁵. Tak by tym sposobem mogło to być ich wspólne dzieło, skoro „u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (1 Kor 11,11).

Nie znajdziemy tutaj śladu postulowanej nieraz niezależności i samodzielności którejkolwiek ze stron, jak i do utożsamienia jednej z drugą przez rozmycie ich własnej tożsamości i zadań. Sama Teresa taką owocną współpracę realizowała chociażby z biskupem Ávila Mendozą, Juliánem de Ávila, generałem Zakonu Karmelitańskiego Juanem Bautistą Rossim (rozszerzając z jego polecenia reformę zapoczątkowaną w klasztorze św. Józefa na całą Kastylię), ze św. Janem od Krzyża, z o. Jerónimem Graciánem – całkowicie się mu z czasem podporządkowując przez złożenie specjalnego ślubu (por. Rel 39) – i z wieloma innymi mężczyznami.

Natomiast trzeba również przyznać, że Teresa od Jezusa rzeczywiście występowała zdecydowanie przeciwko tym, którzy odmawiali komukolwiek – w tym kobietom – prawa do praktykowania rekolekcji, co można łatwo skojarzyć z oburzeniem Jezusa na uczniów, którzy zabraniali dzieciom zbliżania się do Niego (Mk 10,14n). Jednak ten argument nie wynika, jak chcą tamte interpretacje, z dążenia do emancypacji i samodzielności, lecz z niesprawiedliwości polegającej na odmawianiu owym prostaczkom, ignorantom i słabym tego, co już tylko z tego tytułu, że są właśnie takimi, pierw-

z powodu nawet bardzo małej [w tej sprawie] niedoskonałości, gdyby oni mi o niej powiedzieli, zrezygnowałabym z tysiąca klasztorów, a co dopiero z tego jednego. Co do tego nie ma wątpliwości” (V 36,5) [tłum. poznańskie].

- ⁷¹⁵ Tak jak zadanie uprawiania ogrodu było zadaniem Adama, powierzonym mu przez Boga jeszcze przed stworzeniem Ewy (por. Rdz 2,15-17), a jej zadaniem stało się za pośrednictwem mężczyzny, który ją w nie wprowadził (skoro „z niego została wzięta” jako odpowiednia dla niego pomoc, a on pozostaje jej głową – por. 1 Kor 11,3; analogicznie jak Kościół uczestniczy w tym, co przyporządkowane jest do Chrystusa przez ścisłe zjednoczenie z Nim, miłość bowiem sprawia, że wszystkie dary stają się wspólne – por. Dz 4,32). Zresztą już samo słowo „pomoc” wskazuje na zadanie, skoro nasuwa pytanie: „do czego?”. To samo można odnosić przez analogię do Kościoła, który z jednej strony, jako całość, ma udział we własnych zadaniach Chrystusa, w Jego misji, przez złączenie z Nim i pod Jego przewodnictwem – skoro Kościół powinien tak podporządkować się Chrystusowi, jak w zamyśle Boga kobieta mężczyźnie, okazując Mu posłuszeństwo. Z drugiej natomiast strony w taki sposób, że „czynienie uczniami” i głoszenie Ewangelii jest właściwym zadaniem apostołów i ich następców – biskupów, a staje się wspólnym zadaniem pozostałych członków Kościoła przez łączność z biskupem i w podporządkowaniu mu. Por. Ignacy Antiocheński, *List do Smyrneńczyków*, 8–9.

schorzennie i w sposób szczególny im się należy – przystępu do Boga, który mógłby oświecać ich ignorancję i podtrzymywać ich słabość.

Upominając się o prawo do praktykowania rekolekcji, Teresa nie przemawia we własnym imieniu – ani nawet w imieniu kobiet – lecz bardziej w imieniu Chrystusa. Podnosi głos jak prorokini Anna (Łk 2,38) albo tak szczególnie bliska jej Samarytanka (por. J 4,1-42). Nie jest jednak Teresa z całą pewnością prorokinią współczesnego feminizmu, lecz *prorokinią rekolekcji*. Za swoim mistrzem Osuną protestuje przeciwko zamienianiu się przez teologów w *acceptadores de personas* (Abc-3 8), uznając wraz z nim za jedyną okoliczność wykluczającą z praktykowania rekolekcji przywiązanie do grzechu, w którym ktoś chce trwać. Święta nie odmawia mężczyznom w Kościele danego im przez Boga autorytetu. Walczy jedynie z nadużywaniem władzy i ignorowaniem faktu, że dar autorytetu stanowi wezwanie do służby tym, którzy zostali powierzeni opiece tego, komu powierzono podobną odpowiedzialność⁷¹⁶.

Porzucając zatem wszystkie te interpretacje, których źródło jest heterogeniczne względem doświadczenia Teresy i nie przynależy do horyzontu znaczeniowego jej pism, można z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że Święta nie tylko nie prowadziła intencjonalnej kampanii na rzecz zniesienia rozpowszechnionych *uprzedzeń*, ale nawet – przynajmniej w takim stopniu, w jakim nie odbywało się to kosztem jej rozumienia prawdy – chętnie zamieniała podobne przekonania w tworzywo własnego życia duchowego. Dotyczyło to chociażby przekonania o większej niż męska słabości kobiet.

Podobnie jak św. Paweł, który mówi, że „ma upodobanie w swoich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa”, tak Teresa od Jezusa ma upodobanie w byciu uważaną i uważaniu samej siebie za „ignorantkę”, „kobietę zrujnowaną”, „słabą” i stojącą niżej niż drudzy (Flp 2,3). W rzeczywistości bowiem wszystkie tego rodzaju określenia miały dla niej głęboko teologiczny sens.

W świetle *odwróconej*, ewangelicznej logiki (por. Mt 5,3-12) droga do wywyższenia i wielkości prowadzi przez uniżenie, służbę i kenozę (Mk 9,35). Skoro źródłem mocy dla chrześcijan nie ma być natura, lecz łaska, a „moc doskonalą się w słabości” (2 Kor 12,9), w tej nadprzyrodzonej, wyzwalającej optyce wiary – w której Teresa od Jezusa pozostawała całkowicie zakorzeniona – to właśnie słabości i braki stanowią tytuł do chwały, gdyż każą opierać się na pomocy Boga. Na tej drodze, w „glinianych naczyniach” i „nieużytecznych sługach”, zaczyna się przejawiać ta sama Boska moc, któ-

⁷¹⁶ Por. A. Von Hildebrandt, B.J. Groeschel, *Man and Woman: A Divine Invention*, Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria, FL 2010, s. 11.

ra przejawiała się w upokorzonym, poczytanym za przestępcę i niesprawiedliwie skazanym na śmierć Chrystusie, składającym swojego ducha w ręce sprawiedliwego Ojca.

Przewartościowując w duchu chrześcijańskim określenie *ślabsza płeć* Alice von Hildebrandt uznaje, że „jest błogosławieństwem móc słyszeć przypomnienie o własnej słabości”, zwłaszcza gdy „pewność siebie jest drogą szybko prowadzącą do piekła”⁷¹⁷. Autorka zauważa, że większa słabość fizyczna kobiet w porównaniu z mężczyznami skutkuje w nich również większą świadomością własnej przygodności. Przy czym, na planie metafizycznym, przygodność stanowi podstawową cechę stworzeń, z której wynika ich zależność nawet w istnieniu oraz stała potrzeba pomocy. Uznanie własnej przygodności i niemocy – które mężczyznom zwykle przychodzi trudniej niż kobietom – stanowi natomiast konieczny warunek udziału w zwycięstwie Chrystusa⁷¹⁸. Stąd św. Augustyn, którego Bóg poprzez upokorzenie wydobyl z dumy „obalając zbawiennie” i „ugadzając”, uznaje się za „ślabego” i „biednego”. Na skutek tego doświadczenia mógł się on stać jak dziecko, które odnalazło dzięki temu drogę do piersi Boga, by „ssać Jego mleko”, zapewniające mu pomyślność (por. Wyz IV,1; Mt 18,3).

Stąd wcale nie powinno być trudno wyobrazić sobie, że słuchanie tego rodzaju *upokarniających* opinii mogło stawać się dla Teresy okazją nie tyle do protestu i gniewu, co raczej do głębszego uniżenia, dzięki któremu lokowała się ona w pobliżu ewangelicznego „ostatniego miejsca”, wiążącego się z obietnicą wyniesienia słowem Boga (por. Łk 14,8-11; Łk 1,52). Wszak, jak uczy św. Paweł: „Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci” (1 Kor 12,24). Co więcej, „niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze” (1 Kor 12,22).

Teresa od Jezusa, ukształtowana lekturą dzieł mistrzów rekolekcji, przechowywała w pamięci pochwały, jakie wygłaszali oni pod adresem pozbawionych znaczenia i wpływów *ignorantów*, ukazywanych przez nich jako arystokraci ducha – co stanowiło transpozycję podstawowych prawd ewangelicznych. Rekolekcja, upraszczając wszystko na wzór ewangelicznej Marii, pomijając wiele drugorzędnych spraw, zmierza bowiem wprost do tego, co stanowi rdzeń chrześcijańskiej postawy. Formacja Świętej dokonywała się właśnie – jak starano się tu zademonstrować – w kręgu ideałów rekolekcji i z zastosowaniem tej metody modlitwy, która poszukiwała całkowitego ogołocenia, by całkowicie oprzeć się na Bogu. Podobnie jak dla niewolników ich stan nie stanowił żadnej przeszkody w służbie Panu (Kol 3,22-24), po-

⁷¹⁷ Tamże, s. 65-66.

⁷¹⁸ Tamże, s. 67-69.

dobnie dla odkrywania *mieszkań* wewnętrznego zamku – co niemal wyłącznie pochłaniało Teresę pośród licznych owocnych zajęć, podejmowanych na skutek impulsów, pochodzących z tej wewnętrznej sfery – niewielkie znaczenie miało to, co uważano o kobietach, podobnie jak i to, co uważano o *cristianos nuevos*.

Na wskroś chrześcijańska, zrelektowana dusza Teresy oduczyła się skutecznie ruchu „wnoszenia się” nie tylko na modlitwie. Wycofując się z symbolicznej gry o honor w całości opartej na owym „wnoszeniu się”, na aktywnym zabieganiu o własne znaczenie, prawa, pozycję i dominację. Teresa przeniosła całe swoje życie do tej *prawdziwej* – jak często ją określała – *rzeczywistości*, rządzonej kodeksem ewangelicznych błogosławieństw. Nie miała ona osobistych roszczeń, sprawiedliwie oddając sobie to, co do niej należy – „nędzę i bycie niczym”, a Bogu to, co należało do Niego – dobro i byt (por. 6 M 10,7). Dzięki formacji w szkole Osuny zrozumiała, że zaszczyt przestawiania z Bogiem i pobierania nauk bezpośrednio od Niego – o czym mówił też Osuna, wyjaśniając charakter *teologii mistycznej* – jest przywilejem niemocnych, wzgardzonych, prostaczków, ignorantów, pozbawionych aspiracji i najczęściej również możliwości dołączenia do grona „mądrych i roztropnych” (Mt 11,25).

Przeciwnie, bycie mądrymi i roztroptymi, które to samo powszechne mniemanie odmawiało kobietom, a przypisywało mężczyznom, w perspektywie nadprzyrodzonej okazywało się nie tyle przewagą, co ryzykownym obciążeniem. Bóg bowiem „wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić, tak by się żadne stworzenie nie chlępiło wobec Boga” (1 Kor 1,27-29).

Teresa od Jezusa tak dogłębnie przyswoiła sobie sposób myślenia i wartościowania właściwe osobom duchowym, praktykującym rekolekcję, że wszelkie próby jej rozumienia pomijające ten kontekst nie mogą doprowadzić do wiarygodnych rezultatów. Choć ujawnienie możliwych, bardziej subtelnych podobieństw stylistycznych między tekstami Świętej a *Trzecim abecadłem duchowym* wymaga dalszego namysłu nad najwłaściwszą metodologią i kierunkami takich badań, to już zastosowanie algorytmów *consensus tree* oraz *Craig's Zeta* – nawet w ich standardowej formie – wskazało przynajmniej kilka potencjalnie powiązanych obszarów, wartych dalszej analizy. Wyniki te pozwalają również stwierdzić, że Teresie udało się wykształcić własny, specyficzny głos autorski. Posługując się nim, potrafiła wypowiedzieć na swój sposób idee, które – co starano się wykazać w toku pracy – przyswoiła sobie

wcześniej od Francisca de Osuny w procesie wieloletniej, stale ponawianej lektury jego *Trzeciego abecadła duchowego*. Nawet jednak jeśli Teresa obficie czerpie z myśli swojego mistrza, to jednocześnie przetwarza ją i adaptuje do swoich potrzeb, co stanowi świadectwo złożoności i wielowymiarowości jej relacji z Osuną. Widać to chociażby przy zagadnieniu pociech duchowych. Na koniec wykazano również, że konsekwentne uwzględnianie postulowanej w niniejszej pracy *hermeneutyki rekolekcji* pozwala na odrzucenie niektórych mało przekonujących ujęć, przyczyniając się do ukazania czytelnikowi wizerunku Teresy od Jezusa – może nawet wierniejszego niż ten, który namalował na słynnym portrecie brat Jan od Nędzy.

Zakończenie

Jak trafnie ocenił Álvarez Vázquez, sukcesywne odczytania dzieł Teresy ujawniają aspekty, które we wcześniejszych lekturach przeszły niezauważone⁷¹⁹. Stąd przed niniejszą rozprawą, wpisującą się w ten łańcuch sukcesywnych odczytań, postawione zostały trzy wzajemnie powiązane cele badawcze. Pierwszym z nich było ukazanie *Trzeciego abecadła duchowego* Francisca de Osuny jako dojrzałego owocu jego doświadczenia duchowego oraz osadzenie go – wraz z życiem i pozostałą twórczością franciszkanina – w szerokim kontekście historyczno-ideowym hiszpańskiego *Złotego Wieku*, celem ich właściwego zrozumienia. Od osiągnięcia tego celu zależało bowiem powodzenie w realizacji kolejnego: wykazania istnienia głębokiej relacji między Franciszkiem de Osuną a Teresą od Jezusa, ustanowionej na bazie dogłębnego przyswojenia sobie przez Świętą napisanego przez franciszkańskiego autora *Trzeciego abecadła duchowego* – która to relacja stanowi podstawę i uzasadnienie istnienia licznych intertekstualnych powiązań między tekstami Teresy a najważniejszym dziełem Osuny. Ugruntowanie tej relacji otwierało z kolei drogę do realizacji ostatniego celu badawczego, którym była identyfikacja przynajmniej niektórych tego rodzaju intertekstualnych powiązań oraz ukazanie ich możliwych implikacji dla naszego rozumienia myśli i pism Teresy od Jezusa. Z uwagi na autorytet, jakim posłać i pisma Teresy od Jezusa cieszą się w Kościele, a także stałą ich obecność we współczesnej kulturze, wynikającą bez wątpienia z wielkiego treściowego potencjału, jaki niosą one ze sobą, wszelkie przedsięwzięcia badawcze, zmierzające do pogłębienia i udoskonalenia naszego rozumienia życia i przesłania Świętej z Ávila oraz jego aktualizacji, charakteryzuje szczególna wartość.

W toku pracy ukazano wyjątkowe miejsce, jakie wśród terecjańskich lektur zajmowało *Trzecie abecadło duchowe*. Cieszący się niezwykłą popularnością podręcznik Francisca de Osuny, wedle założeń autora, miał za zadanie inicjować czytelników w praktykę rekolekcji (*recogimiento*), której on sam oddawał się z gorliwością w ustronnych, franciszkańskich klasztorach,

⁷¹⁹ Por. J.A. Álvarez Vázquez, *Las decisiones económicas de Santa Teresa*, dz. cyt., s. 106.

osiągając w tym mistrzostwo. Wykuwana w tyglu burzliwych dziejów franciszkańskich obserwacji praktyka, której gorliwym apostołem był Osuna, stanowiła dojrzałą syntezę duchowości Biedaczyny z Asyżu, mistyki afektywnej, zapoczątkowanej oryginalnym komentarzem średniowiecznego teologa Tomasza Gallusa do dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity oraz pewnych postulatów zgłaszanych w ramach ruchu *devotio moderna*. Swoim charakterem doskonale wpisywała się ona w duchowy i intelektualny klimat hiszpańskiego renesansu, stanowiąc powrót do idei obecnych w starożytnych szkołach filozoficznych oraz w Kościele pierwszych wieków.

W pracy zidentyfikowano szereg czynników, tak podmiotowych, jak i przedmiotowych, za sprawą których lektura *Trzeciego abecadła duchowego* przez Teresę mogła wywrzeć na nią wpływ tak dogłębny, że w jej wyniku Święta postanowiła całkowicie zmienić swoje egzystencjalne ukierunkowanie, podporządkowując je zdeterminowanemu podążaniu drogą modlitwy, według wskazówek udzielanych przez Osunę – czemu pozostała wierna do końca swojego życia. Poza cechami przyrodzonymi, jak płeć czy typ osobowości, omówiono także uwarunkowania osobiste i historyczne, jak status społeczny, pochodzenie, realizowane powołanie czy wreszcie duchowe aspiracje. Jednak niemniej ważne było w tym względzie entuzjastyczne nastawienie Teresy od Jezusa do lektury oraz jej czytelnicze praktyki, których omówieniu poświęcono osobne miejsce. Praktyczny charakter dzieła Osuny, które można usytuować w obrębie tradycji starożytnego *Encheiridionu*, doskonale harmonizował z wysoce praktycznym nastawieniem Teresy, odpowiadając na jej potrzebę instruktażu. Wreszcie na wybranych przykładach zademonstrowano, jak lektura świadoma obecności *Trzeciego abecadła* w horyzoncie Teresy otwiera drogę do nowych pokładów znaczenia, obecnych w terezańskich tekstach, prowadząc do pogłębionego ich rozumienia, jednocześnie pozwalając wprowadzić korektę do pewnych wysoce dyskusyjnych interpretacji.

Ponieważ rozległa i kilkakrotnie ponawiana zagraniczna kwerenda nie ujawniła współczesnych publikacji, które w sposób szczegółowy omawiałyby zagadnienie relacji pism i życia Teresy od Jezusa z *Trzecim abecadłem duchowym* Osuny, wydaje się, że pracę niniejszą – w formie, jaką ostatecznie ona przyjęła – można w dużej mierze uznać za pionierską. Z całą pewnością ma taki charakter na rodzimym gruncie przynajmniej ta jej część, która poświęcona jest Franciscowi de Osunie i jego twórczości literackiej. Nie wydaje się bowiem, żeby większość teologów duchowości w Polsce zdawała sobie dostatecznie sprawę z tego, jak prominentną był on postacią w hiszpańskich środowiskach kościelnych przełomu piętnastego i szesnastego wieku, ani z wpływu, jaki wywarł na większość autorów mistycznych tego okresu.

Poza samą tematyką pracy za pionierski można chyba również uznać fakt zastosowania w niej elementów analizy intertekstualnej. Metoda ta od dawna wykorzystywana jest z powodzeniem w wielu wariantach na polu badań biblijnych, jednak bardzo rzadko „przedostaje się” do prac z zakresu teologii duchowości. Jej zastosowanie przesądza z kolei o interdyscyplinarnym charakterze tego opracowania. Z obecnej perspektywy można już chyba pokusić się o ocenę takiego wyboru.

Pomimo pewnych trudności wynikających z niedookreślonego charakteru podejścia intertekstualnego, a nawet samej definicji tego, czym właściwie jest intertekstualność, które domagały się zaadresowania, wybór ten można chyba uznać za trafny. Metoda ta umożliwia bowiem odkrywanie w pismach Teresy od Jezusa pewnych niedostępnych dla powierzchownej lektury znaczeń czy organizujących je logik, często pozostających w wyraźnym związku z dziełem Osuny, które – choć nie są łatwo dostrzegalne w tekście, a nieraz nawet lokują się poza nim, w jego kontekście (którego część stanowią inne teksty) – nie przestają jednak wpływać na jego znaczenie. Posługując się terminologią Hirscha, można by wyrazić tę ostatnią myśl stwierdzeniem, że implikacje pewnych komunikatów, nawet jeśli nie zostały wypowiedziane wprost, mogą przynależeć do znaczenia słownego, którego ustalenie stanowi przecież zasadniczy cel interpretacji. Przy czym założenia innych metod, jak długo pozostają niewrażliwe na istnienie tego rodzaju relacji czy wpływów, bądź już na wstępie wykluczają możliwość ich istnienia, w konsekwencji nie nadawałyby się do ich identyfikowania i badania⁷²⁰.

Zastrzeżenie to nie dotyczy w takiej mierze metody porównawczej, która ma jednak nieco inne ukierunkowanie i własne ograniczenia. Przynajmniej w pewnych granicach, jest ona zresztą wykorzystywana w ramach podejścia intertekstualnego. Jednocześnie warto podkreślić, że jedną z głównych trosk autora niniejszego opracowania było uniknięcie – w możliwie jak największym stopniu – dowolności czy nieuzasadnionej arbitralności w interpretacji, co można osiągnąć w znacznej mierze jedynie przez głębokie osadzenie tekstów i postaci w ich właściwym kontekście historyczno-ideowym. Stąd dalece nieraz szczegółowej rekonstrukcji tych kontekstów poświęcono obszernie fragmenty niniejszego opracowania.

⁷²⁰ Jeśli uznamy, że wiara jest wrażliwa na pewien obszar prawdziwie istniejącej rzeczywistości, otwierając przystęp do niej temu, kto ją posiada – podobnie jak mikroskop pozwala dostrzec pewne aspekty rzeczywistości, bez niego niedostępne zmysłowemu poznaniu – sytuacja okaże się analogiczna. Metoda, która z założenia wyklucza jakiś fragment rzeczywistości, nie nadaje się do jego badania ani nie powinna rościć sobie pretensji do bycia wyczerpującą.

Założenie badawcze, którego granice nakreślono tak szeroko jak tutaj, przy tak poważnych ograniczeniach co do objętości pracy i czasu – wynikających z samej natury podobnych dysertacji – nie może w żadnym razie aspirować do bycia wyczerpującym, a już samo dążenie do tego mogłoby jedynie doprowadzić do wyczerpania autora. Nie taka też była intencja, która stała za podjęciem niniejszego badania. Chodziło w nim raczej o rozpoznanie pewnego obiecującego pola badawczego i przygotowanie obszernego i możliwie kompletnego studium ugruntowującego, które mogłoby stać się później punktem wyjścia i inspiracją dla dalszych, bardziej szczegółowych już badań, wyznaczając ich ogólny kierunek i stanowiąc dla nich uzasadnienie. Ocenę, w jakiej mierze udało się osiągnąć tak zdefiniowany zamysł, autor pozostawia czytelnikowi.

Poza ograniczeniami, na które właśnie wskazano, w toku badania napotkano również inne. Chociażby te związane z dostępnością źródeł. Z jednej strony w aspekcie materialnym nie udało się – pomimo ponawianej dwukrotnie próby – uzyskać dostępu do egzemplarza *Trzeciego abecadła duchowego*, należącego według tradycji do Teresy od Jezusa i przechowywanego w karmelu św. Józefa w Ávila – w celu przebadania jego odręcznie pisanych marginaliów, uważanych przez niektórych badaczy za bezpośrednie świadectwo terezańskiej lektury traktatu Osuny. W tej kategorii należy jeszcze wymienić konieczność oparcia pracy w przeważającej mierze na specjalistycznej literaturze obcojęzycznej (zwłaszcza hiszpańskiej), zazwyczaj niedostępnej w krajowych bibliotekach, co generowało wielokrotnie liczne trudności i opóźnienia. Z drugiej, w aspekcie formalnym, pewną trudność stwarzała autorowi, szczególnie na początku, lektura gotyckiej czcionki z przełomu piętnastego i szesnastego wieku – co w pewnych przypadkach okazywało się konieczne – wydłużając czas potrzebny na analizę bądź tłumaczenie niektórych istotnych tekstów. Trzeba również uzmysłowić sobie, że praca ta opiera się na źródłach pochodzących z podobnego okresu, w którym w Polsce tworzyli Rej i Kochanowski, co wiąże się z pewnymi *anomaliami* ortograficznymi (te są zwykle poprawiane w najnowszych wydaniach, choć od tej reguły zdarzają się wyjątki), gramatycznymi czy znaczeniowymi. Zwłaszcza te ostatnie wymagały nieraz czasochłonnego przeszukiwania słowników z epoki bądź dostępnych w internecie korpusów językowych.

Niektóre inne trudności sygnalizowano na bieżąco w toku pracy. Poza to w tym miejscu pomijamy. Te powyższe przywołano głównie w celu uświadomienia autorom pragnącym podjąć się podobnych opracowań trudności, które w sposób nieunikniony muszą wynikać z uczynienia przedmiotem studium zabytkowej literatury obcojęzycznej.

Wkład wyników badania w rozwój dyscypliny stanowi funkcję jego charakteru, o czym już wyżej powiedziano. W tym miejscu dodajmy może jeszcze jedynie to, że intencjonalne utrzymywanie traktatu Osuny w kontekście, w ramach którego interpretuje się pisma Teresy od Jezusa, czego zasadność próbowano tutaj udowodnić, może stanowić dobry punkt wyjścia dla krytycznej ewaluacji wyników niektórych wcześniejszych badań, przyczyniając się w tym sposobem do zdemaskowania pewnych wysoce życzeniowych i nieuprawnionych odczytań.

Rozpoznawczy w dużej mierze charakter niniejszego opracowania, na co już wskazywano, powinien stanowić dobry punkt wyjścia do wielu innych przedsięwzięć badawczych. W toku pracy sygnalizowano zresztą niektóre z takich możliwości. Wymieńmy w tym miejscu choćby niektóre z nich. W zakresie badań historycznych na bardzo potrzebne, syntetyczne opracowanie, wciąż czekają – jak się wydaje – dzieje ruchu franciszkańskich obserwancji. Nie ma też zbyt wielu opracowań poświęconych cyklowi *Abecadeł Osuny* – może poza trzecią i czwartą częścią, które cieszyły się największą poczytnością, choć nawet w tym przypadku zauważalne są liczne luki. Zachętą do podjęcia podobnych studiów może się okazać przygotowana przez Mariano Quirósa Garcíę współczesna edycja *Piątego i Szóstego abecadła duchowego*. Ich dokładna transkrypcja, z uwspółcześnioną ortografią, opracowana na bazie pierwszych wydań, poprzedzona niezwykle cennym studium wprowadzającym, ukazała się w 2002 roku.

W ogóle cały ten niezwykle bogaty okres *Złotego Wieku* hiszpańskiej duchowości, nawet na tamtejszym gruncie, cechuje się nadal ogromnym potencjałem badawczym. Być może warto byłoby również pomyśleć o przygotowaniu elektronicznego korpusu piętnasto- i szesnastowiecznych hiszpańskojęzycznych tekstów mistycznych? Narzędzie badawcze tego rodzaju mogłoby stanowić wprost nieocenioną pomoc dla badaczy i inspirację dla nowych badań, być może również wspomaganych maszynowo. Cenną pracę można by również wykonać na polu przybliżania hiszpańskich autorów, ich doktryn i tekstów odbiorcom w kraju.

Podobnie szerokie perspektywy otwierają się na polu badań nad spuścizną terezańską. Stosując podejście intertekstualne, można by przebadać relacje Teresy i innych autorów duchowych, zwłaszcza tych, co do których pewne jest, że czytała ich dzieła, co w tej pracy możliwe było jedynie w bardzo ograniczonym zakresie. Postulat ten zgłasza zresztą wielu badaczy.

Na dalsze badania zasługują również relacje Teresy od Jezusa i Francisca de Osuny. Można by je prowadzić w kluczu tematycznym bądź odrębnie dla każdego z dzieł Teresy. Doskonałym materiałem badawczym, wciąż w niewielkim tylko stopniu wyeksploatowanym, są również akta procesów beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego Świętej. Na planie bardziej ogólnym można natomiast zastanowić się nad przydatnością metod analizy intertekstualnej w zadaniu *ubiblijnienia* teologii duchowości, który to postulat ostatniego soboru wciąż zdaje się w jej obrębie oczekiwać na swoją pełniejszą realizację.

Geniusz Teresy od Jezusa nie istnieje w próżni. Podobnie jak najwybitniejsi malarze, którzy, zanim wykształcą swój unikalny styl, spędzają wiele godzin na studiowaniu dzieł wcześniejszych mistrzów, tworząc możliwie najdokładniejsze ich kopie, tak i Teresa, zanim sama chwyciła za pióro, przez szereg lat czytała po wielokroć dzieła starannie wyselekcjonowanych mistrzów chrześcijańskiej duchowości, przyswajając sobie ich sposób myślenia, wartościowania, wyrażania się i działania. Lata autoformacji naznaczyły Świętą tak dogłębnie i trwale, że nawet później, gdy ze swobodą i spontanicznością – o których z podziwem mówi tak wielu badaczy – wyrażała swoje przekonania, nie była już w stanie oddzielić się od obcych wpływów, które uwidaczniają się zarówno w warstwie materialnej, jak i formalnej jej pisarskiej twórczości. Choć Teresa wyraża to, co chce wyrazić i w taki sposób, w jaki chce to zrobić, to nawet mimowolnie jej tworzywem językowym stają się idee, obrazy czy wyrażenia, które zgromadziła w pamięci przez lata zaangażowanej lektury. Posługiwanie się przez Świętą całym tym arsenałem przyswojonych wcześniej środków nie umniejsza jednak w niczym jej oryginalności, która nie polega na wolności od wpływów, ale raczej definiowana jest przez ich twórcze przetwarzanie.

Średniowieczny filozof i teolog Bernard z Chartres miał kiedyś powiedzieć, że „jesteśmy jak karły, które wspinają się na ramiona gigantów, by widzieć więcej od nich i dalej sięgać wzrokiem, i to nie za sprawą bystrości swojego wzroku czy wysokości ciała, lecz dzięki temu, że wspinamy się w górę i wznosimy na wysokość gigantów”⁷²¹. Jednak czy nie jest raczej tak, że giganci w rzeczywistości nie istnieją, a każdy olbrzym, gdy tylko zaczyna się mu przyglądać z bliska, okazuje się raczej czymś na kształt ludzkiej piramidy w akrobatyce, gdzie każdy karzeł stoi na plecach innego? Może w ogóle nie istnieje żadna inna droga do wielkości, jak jedynie droga naśladowania mistrzów? Z pewnością niewiele jest innych postaw, tak dogłębnie zakorzenionych w strukturze człowieka, jak właśnie potrzeba naśladowania, która

721 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 487.

ujawnia się już na bardzo wczesnych etapach ludzkiego rozwoju. Dlatego też nie sposób wprost wyobrazić sobie Teresy od Jezusa bez jej książek – bez *Złotej legendy*, bez *Listów św. Hieronima*, *Moraliów św. Grzegorza*, *Vita Christi* Ludolfa z Saksonii czy wreszcie bez *Trzeciego abecadła duchowego* Francisca de Osuny.

Jako całość niniejsza praca stanowić może doskonałą ilustrację złotej zasady hermeneutyki, która głosi, że „gdy ktoś chce poznać to, co mówi jakiś autor, wystarczy, że przeczyta jego dzieła. Jednak kiedy chce przeniknąć do głębi jego myśl i zrozumieć, czemu powiedział on to, co mówi, niezbędne staje się, by czytał to, co tamten czytał”⁷²². By przeniknąć do głębi myśl Teresy od Jezusa, nieodzowne jest skierowanie spojrzenia na *Trzecie abecadło duchowe* Francisca de Osuny, jedynej książki, którą Teresa od Jezusa nazywa swoim mistrzem.

⁷²² „Regla áurea de hermenéutica. Cuando alguien quiere conocer lo que dice un autor, le basta leer sus obras. Cuando quiere penetrar en la entraña de su pensamiento y comprender por qué dijo lo que dice, es preciso que lea lo que el autor leyó”. M. Andrés Martín, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, dz. cyt., s. 17.

Bibliografía

- A.A.G., „Teresa”, *la versión moderna de una rebelde con hábito*, 2015.
- Abad Pérez A., Sánchez Fuertes C., *La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente: síntesis histórica, geográfica y bibliográfica: [número monográfico con motivo del V centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara]*, „Archivo Ibero-Americano” 1999, t. 59, nr 234.
- Abellán J.L., *Historia crítica del pensamiento español: La Edad de Oro*, Espasa-Calpe, Madrid 1979.
- Ahlgren G.T.W., *Teresa of Avila and the politics of sanctity*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996.
- Alabrús Iglesias R.M., *El Discurso Eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII*, „Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines” 2017, t. 3.
- Alcántara P., *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, BAC, Madrid 1996.
- Alkier S., *Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts*, [w:] *Reading the Bible intertextually*, red. R.B. Hays, S. Alkier, L.A. Huizenga, Baylor University Press, Waco (Texas) 2009.
- Allen G., *Intertextuality*, wyd. 3, Routledge, Abingdon; New York 2022.
- Álvarez Vázquez J.A., *Las decisiones económicas de Santa Teresa*, [w:] *Santa Teresa en Segovia: V Centenario de Su Nacimiento*, red. S. Ros García, Ayuntamiento de Segovia, Segovia 2016.
- Álvarez T., *Cultura de mujer en el siglo XVI: El caso de santa Teresa de Jesús*, Ayuntamiento de Ávila, Ávila 2006.
- Andrés Martín M., *Introducción General [Tercer Abecedario Espiritual]*, [w:] *Tercer abecedario espiritual; estudio histórico y edición crítica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972.
- Andrés Martín M., *La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las Observancias (1380-1517)*, „Studia Historica: Historia Moderna” 1988, t. 6(6).

- Andrés Martín M., *La Religiosidad de los Privilegiados: Santa Teresa y el Erasmismo*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martinez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983.
- Andrés Martín M., *La teología española en el siglo XVI vol. I*, [La Editorial Católica], Madrid 1976.
- Andrés Martín M., *Los místicos de la edad de oro en España y América: Antología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
- Andrés Martín M., *Los recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1975.
- Andrés Martín M., *Osuna*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. C. Baumgartner, t. 11, Beauchesne, Paris 1982.
- Andrés Martín M., *Osuna*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. C. Baumgartner, t. 11, Beauchesne, Paris 1982.
- Andrés Martín M., *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, 1975.
- Angel M., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre IV. L'élú de 1528*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1913, t. XXIX, nr 7-8.
- Angel M., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre V. Ossuna auteur*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1913, t. XXIX, nr 9-10.
- Angel M., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VI. Ossuna dans la littérature espagnole*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1914, t. XXXI, nr 7-8.
- Angel M., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint; ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales. Chapitre VII. La extática doctora*, „Revista de archivos, bibliotecas y museos” 1915, t. XXXII, nr 3-4.
- Antonio N., *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt*, apud Joachinum de Ibarra, 1783.
- Aragüés Aldaz J., *Trayectoria editorial de la Leyenda de los santos: primeros apuntes*, [w:] *À tout seigneur tout honneur*, red. M. Güell, M.-F. Déodat-Kessedjian, Presses universitaires du Midi, Toulouse 2009.

- Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Azcona T. de, *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964.
- Baraut C., *Introducción*, [w:] *Obras completas*, t. 15, Abadía de Montserrat, Montserrat 1965.
- Baron A., Pietras H., *Dokumenty Soborów Powszechnych, tom IV (1511-1870)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Bastian M., Heymann S., Jacomy M., *Gephi: An Open Source Software for Exploring and Manipulating Networks*, „Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media” 2009, t. 3, nr 1.
- Bataillon M., *Erasmus y España: Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, wyd. 2, Fondo de Cultura Económica, México 1966.
- Bataillon M., *Santa Teresa lectora de libros de caballerías*, [w:] *Varia lección de clásicos españoles*, red. J. Pérez Riesco, Editorial Gredos, Madrid 1964.
- Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich (Basiliius Caesariensis, «De legendis gentilium libris», CPG 2867)*, „Vox Patrum” 2012, t. 57, nr 32.
- Bennassar B., *Historia de los españoles. 1: Siglos VI - XVII*, Ed. Crítica, Barcelona 1989.
- Bonnard M., *Père Fidèle de Ros, Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, „Bulletin hispanique” 1938, t. 40, nr 2.
- Bujanda J.M., *El primer „Índice de libros prohibidos”*, „Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra” 1984, t. 16, nr 1.
- Caballero F., *Vida del Illmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Santo Domingo, obispo de Canarias, etc.*, Madrid 1871.
- Cammarata J.F., *El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista*, [w:] *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Irvine, 24-29 de agosto de 1992. Volumen II. La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, Universidad de California, 1992.
- Caravale G., *Forbidding Prayer in Italy and Spain: Censorship and Devotional Literature in Sixteenth Century: Current Issues and Future Research*, [w:] *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Barcelona 2010.
- Carranza de Miranda B., *Commentarios sobre el catechismo christiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972.
- Carrera E., *Teresa of Avila's autobiography: Authority, power and self in mid-sixteenth-century Spain*, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, London 2005.

- Castro Calvo J.M., *Teresa de Ávila o el realismo militante*, [w:] *Santa Teresa en el IV centenario de la reforma carmelitana. Ciclo de conferencias pronunciado en la Universidad (marzo de 1963)*, Universidad de Barcelona, 1963.
- Chevalier M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Ediciones Turner, Madrid 1976.
- Chevalier M., „Lectura y lectores...” veinte años después, „Bulletin hispanique” 1997, t. 99, nr 1.
- Chmielewski M., *Wybrane metody modlitwy myślniej*, [w:] *Homo orans*, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, t. 1, Lublin 2000.
- Codet C., *Edición de la «Suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de San Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila» de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29), „Memorabilia” 2012, nr 14.*
- Colomer Amat E., *El Floss Sanctorum de Loyola y las distintas ediciones de la Leyenda de los Santos. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca*, „Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques” 1999, nr 72.
- Coolman B.T., *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Cuella Esteban O., *Bulario aragonés de Benedicto XIII*, Institución „Fernando el Católico”, Zaragoza 2003.
- Defourneaux M., *Życie codzienne w Hiszpanii w Wieku Złotym*, PIW, Warszawa 1968.
- Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. 5, PWN, Warszawa 2012.
- Dobhan U., *Teresa de Jesús y la Emancipación de la Mujer*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egidio Martinez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983.
- Eder M., *Visualization in stylometry: Cluster analysis using networks*, „Digital Scholarship in the Humanities” 2017, t. 32, nr 1.
- Eder M., Rybicki J., Kestemont M., *Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis*, „The R Journal” 2016, t. 8, nr 1.
- Egidio López T., *Ambiente histórico*, wyd. 2, [w:] *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, red. A. Barrientos, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002.
- Egidio López T., *El año 1559 en la historia de España*, [w:] *Sociedad, tolerancia y religión*, red. E. Santiago del Cura, Burgos 1996.
- Etchegoyen G., *L'amour divin: Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Féret & fils; E. de Boccard, Bordeaux; Paris 1923.
- García C., *Boletín bibliográfico teresiano: Estudios biográficos (II)*, „Monte Carmelo” 2015, nr 123.

- García Oro J., *Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros*, [w:] *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia, 2018.
- García Oro J., *La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, [w:] *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, red. R. García-Villoslada, t. 1.º, Editorial Católica, Madrid 1980.
- García Oro J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto „Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid 1969.
- García Oro J., *Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento*, wyd. 1, [w:] *El franciscanismo en la Península Ibérica: balance y perspectivas. I congreso internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*, red. M. del M. Graña Cid, G.B.G, Barcelona 2005.
- Genette G., *Palimpsests: Literature in the Second Degree*, wyd. 8, tłum. C. Newman, C. Doubinsky, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1997.
- Gogola J.W., *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, „Itinera Spiritualia. Commentarii Periodici Instituti Carmelitani Spiritualitatis Cracoviae” 2008, t. I.
- González N., *El monasterio de La Encarnación de Ávila*, „Monte Carmelo” 1978, t. 86, nr 1.
- Gracián Dantisco J., *Espíritu y revelaciones y manera de proceder de la madre Ana de San Bartolomé*, [w:] *Obras del p. Jeronimo Gracian de la Madre de Dios*, red. Silverio de Santa Teresa, t. II, Burgos 1933.
- Gryga S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej. Wcześni pisarze XVI wieku*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987.
- Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia*, oprac. R. Étaix, Turnhout, Brepols, 1999.
- Guevara A. de, *Oratorio de religiosos y ejercicio de religiosos*, [w:] *Místicos franciscanos españoles*, red. J.B. Gomis, t. 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madryt 1948.
- Gutiérrez Nieto J.I., *El Proceso de Encastamiento Social de la Castilla del Siglo XVI. La Respuesta Conversa*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egidio Martinez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018.
- Hadot P. i in., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019.
- Hayes S.C., Strosahl K., Wilson K.G., *Terapia akceptacji i zaangażowania: proces i praktyka uważnej zmiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

- Hirsch E.D., *Interpretacja obiektywna*, „Pamiętnik Literacki” 1977, t. LXVIII, z. 3.
- Hirsch E.D., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven, London 1967.
- Hollander J., *The Figure of Echo. A mode of allusion in Milton and after*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1981.
- Hugo de Balma, *Sol de contemplativos: Teología mística*, Sígueme, Salamanca 1992.
- Huizinga J. i in., *Jesień średniowiecza*, wyd. 6, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.
- Ignacy Loyola, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, BAC, 2013.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tł. W. Myszor, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Iriarte L. i in., *Historia franciszkanizmu*, Bracia Mniejsi Kapucyni, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Homilia na cześć św. Teresy*, AAS 1983, nr 75.
- Jesús María J. de, *Historia de la vida y virtudes del venerable p. Fray Ioan de la Cruz*, Iuan de Meerbeeck, 1628.
- Jiménez de Cisneros G., *Garcia Jimenez de Cisneros. Obras completas II: Exer-citatorio de la vida spiritual / transcripció feta per cebrià baraut*, Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives, 2007.
- Johannio M.A., Antonio J.E., *Franciscanismos: Un imaginario tras la utopía de la Nueva Granada en el siglo XVI*, Programa Editorial UNIVALLE, 2008.
- Juan de Ávila, *Epistolario espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid 1962.
- King M.L., Rabil Jr. A., *The other voice in early modern Europe: Introduction to the series*, [w:] *The education of a Christian woman: a sixteenth-century manual*, red. C. Fantazzi, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, Columbia University Press, New York 1984.
- Kristeva J., *Word, dialogue and novel*, [w:] *Desire in language. A semiotic approach to literature and art*, red. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 2024.
- Labarre A., *Historia del libro*, Siglo XXI, Meksyk 2002.
- Llamas Martínez E., *Teresa de Jesús y los Alumbrados. Hacia una recisión del «alumbradismo» español del siglo XVI*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martinez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. I, Salamanca 1983.

- Lorna L., Panos C., Costis D., *Digital Methods in the Humanities: Understanding and Describing their Use across the Disciplines*, [w:] *A new companion to digital humanities*, red. S. Schreibman, R.G. Siemens, J. Unsworth, Wiley Blackwell, Chichester, West Sussex 2016.
- López Santidrián S., *Introducción [Tercer Abecedario Espiritual]*, [w:] *Tercer Abecedario Espiritual*, red. S. López Santidrián, t. 592, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.
- Luis de Granada, *Obras completas. Libro de la oración y meditación*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994.
- Luis de León, *La perfecta casada*, Montaner y Simón, Barcelona 1898.
- Luis de León, *List-Prolog Luisa de León do pierwszego wydania Dzieł św. Teresy*, wyd. 2, [w:] *Księga mojego życia: Autobiografia*, t. 1, Flos Carmeli, Poznań 2010.
- Łuka M., *Poiesis a praxis – przeszłość przyszłości pracy ludzkiej*, 2018.
- Mancho Duque M.J., *Prólogo*, [w:] *Abecedario Espiritual. V y VI Partes. Volumen I. Estudio introductorio*, red. M. Quirós García, t. 1, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002.
- Marcos Rodríguez J.A., *Teresa de Jesús y los lenguajes de la experiencia: una mística del diálogo*, [w:] *Santa Teresa en Segovia: V Centenario de Su Nacimiento*, red. S. Ros García, Ayuntamiento de Segovia, Segovia 2016.
- María de San José Weber A., Powell A., *Book for the hour of recreation*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- Martín T.H., *Introducción*, [w:] *„Via Spiritus” de Bernabé de Palma, „Subida del Monte Sión” de Bernardino de Laredo*, BAC, Madrid 1998.
- Martín T.H., *Introducción*, [w:] *Sol de contemplativos: Teología mística*, red. T.H. Martín, Sígueme, Salamanca 1992.
- Mason J., *Intertextuality in practice*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam; Philadelphia 2019.
- Mathieu B., *Gephi (The Open Graph Viz Platform)*, 2025.
- Megías L., Manuel J., *Libros de caballerías castellanos: textos y contextos*, 2010.
- Menéndez Pidal R., *El estilo de Santa Teresa*, [w:] *La lengua de Cristóbal Colón: El estilo de santa Teresa, y otros estudios sobre el siglo XVI*, red. R. Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid 1942.
- Meseguer J., *Francisco de Quiñones*, [w:] *Gran Enciclopedia Rialp*, t. XIX, Madrid 1974.
- Meseguer J., *Programa de gobierno del p. Francisco de Quiñones, ministro general OFM (1523-1528)*, „Archivo Ibero-Americano” 1961, t. 21.

- Miczyński J., *Współczesne ujęcia empirycznego charakteru teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 2022, t. 69, nr 5.
- Migne J.-P., *Patrologiae cursus completus...: Series latina*, apud Garnier fratres, 1854.
- Moretti F., *Conjectures on World Literature*, „New Left Review” 2000, t. 238, nr 1.
- Moskal P., *Afektywne poznanie Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. LVI, nr 2.
- Nalle S.T., *Literacy and Education among Judeo- conversa Women in Castile, Portugal, and Amsterdam, 1560–1700*, „Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal” 2016, t. 11, nr 1.
- Naranjo Quintero V., Ramírez Tamayo N., *Santa Teresa de Jesús, escritora creativa, escritora femenina*, „Franciscanum” 2017, t. 59.
- Olivera Ravasi J., *La devotio moderna: ¿Espiritualidad tradicional? Conferencia dictada en la Parroquia Nuestra Señora De La Merced, La Plata (Arg.)*.
- Osior-Szot K., *Różnice w stylach komunikacyjnych kobiet i mężczyzn*, „Media Biznes Kultura” 2018, nr 2(5).
- Osuna F. de, *Tercer abecedario espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.
- Osuna F. de, Andrés Martín M., *Tercer abecedario espiritual; estudio histórico y edición crítica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972.
- Ovidius Naso P., Gibson R.K., *Ars amatoria, book 3*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Pablo de León, Beltrán de Herida V., *Guía del cielo [estudio preliminar y edición de Vicente Beltrán de Heredia]*, Salamanca 1963.
- Pablo Maroto D. de, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973.
- Pablo Maroto D. de, *Espiritualidad española del siglo XVI*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 2012.
- Pablo Maroto D. de, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2009.
- Pablo Maroto D. de, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2003.
- Pacho E., *El apogeo de la mística cristiana: Historia de la espiritualidad clásica española, 1450-1650*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2008.
- Pastor Julián V., *Erasmus, biógrafo de san Jerónimo: «Hieronymi Stridonensis Vita» (1516)*, „Mirabilia Journal” 2020, nr 31 (2020/2).
- Pawlikowska A., *Zastosowanie metod językoznawstwa korpusowego i lingwistyki kwantytatywnej w analizie dyskursu*, „Oblicza Komunikacji” 2012, nr 5.

- Peers E.A., *Studies of the Spanish Mystics*, The Sheldon Press, 1927.
- Pérez García R.M., *La obra de Francisco de Osuna y la censura*, [w:] *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, red. E. Fosalba, M.J. Vega, P. Lang, Bern 2013.
- Pérez J., *Święta Teresa z Ávila i XVI-wieczna Hiszpania: biografia*, Flos Carmeli, Poznań 2017.
- Pernoud R., *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, Instytut Dziedzictwa Europejskiego Andegavenum, Kraków 2022.
- Pico Della Mirandola G. i in., *Oratio de hominis dignitate: Mowa o godności człowieka*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.
- Pina M., Carmen M. del, *Los libros de caballerías castellanos*, [w:] *Amadís de Gaula, 1508: quinientos años de libros de caballerías: [Madrid, 9 de octubre de 2008 a 19 de enero de 2009]*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.
- Planes G., *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas, y falsas, y de los raptos*, Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, Valencia 1634.
- PRENSA RTVE, *TVE estrena „Teresa” en el Festival de San Sebastián*, 2015.
- Prieto García C., *Santa Teresa y el vocabulario espiritual, en romance, de sus maestros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, Salamanca 2014.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, wyd. 2, [w:] *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Quintanilla y Mendoza P. de, *Archetipo de virtudes espejo de prelados el venerable padre, y sieruo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Nicolas Bua, impressor del S. Officio de la Inquisición, Palermo 1653.
- Quirós García M., *Abecedario espiritual V y VI partes. Volumen I. Estudio introductorio*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002.
- Quirós García M., *Francisco de Osuna y la imprenta: Catálogo bibliográfico*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2010.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja: chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2004.
- Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*, 2018.
- Ribera F. de, *Vida de Santa Teresa de Jesús por el P. Francisco de Ribera*, Gustavo Gili, Barcelona 1908.
- Robson J., *Teresa of Avila and the Letters of Saint Jerome: Simple encouragement or substantial influence?*, „Teresianum” 2019, t. 70, nr 1.
- Roig Gironella J., *La „Scala de contemplació” de Antonio Canals y la corriente de la „devotio moderna”*, „Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques” 1972, t. 45, nr 1.
- Ros F. de, *Le Père François d'Osuna: Un maître de Sainte Thérèse ; sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Beauchesne, Paris 1936.

- Ros García S., *Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual*, „Revista de Espiritualidad” 1997, t. 222-223.
- Rosa Navarro D., *Materia peligrosa: la censura en las obras de Alfonso de Valdés*, „Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro” 2010.
- Rousse J., *Lectio divina et lecture spirituelle*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Beauchesne, Paris 1976.
- Sacramentado C. de J., *La escuela mística carmelitana*, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, Sigiriano Díaz, Madrid, Ávila 1930.
- Salazar y Salinas L. de, *Memorial de la vida y ritos de la Custodia de Santa María de los menores*, „Archivo Ibero-Americano” 1957, nr 17.
- Salazar y Salinas L. de, *Testamento de Fray Lope de Salinas*, „Archivo Ibero-Americano” 1957, nr 17.
- Sánchez Caro J.M., *La aventura de leer la Biblia en España*, [Universidad Pontificia de Salamanca], Salamanca 2000.
- Sánchez Ramírez C., *El índice de libros prohibidos: la Inquisición Española: un acercamiento a la herejía y la censura en la lectura*, „TEMPUS Revista en Historia General” 2015, t. 2.
- Sangniew J., *Santa Teresa y los libros*, [w:] *Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, red. T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. Gonzalez de Cardedal, t. II, Salamanca 1983.
- Santa María F. de, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva Observancia hecha por Santa Teresa de Jesus*, Diego Diaz de la Carrera, En Madrid 1644.
- Sieben H.J., *De la lectio divina a la lecture spirituelle*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IX, Beauchesne, Paris 1976.
- Sobrino Chomón T., *Procesos para la beatificación de la madre Teresa de Jesús: edición crítica*, Vol. I, Institución „Gran Duque de Alba”, Diputación Provincial de Ávila; Ediciones de la Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, Ávila 2008.
- Stępień T., *Przedmowa*, wyd. 2, [w:] *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Suárez Fernández L., *La construcción de la cristiandad europea*, Homo Legens, Madrid 2008.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- Szewczyk J.R., *Nowa ewangelizacja a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2013, t. 5(60).

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Tom Pierwszy, Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Teresa de Jesús, *Obras completas*, wyd. 17, Monte Carmelo, Burgos 2015.
- Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia: Autobiografia*, wyd. 2, Flos Carmeli, Poznań 2010.
- Tineo P., *Las recolecciones en la España del siglo XVI*, „Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra” 1989, t. 2, nr 21.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, wyd. 2, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.
- Trillia R., *The Woman or the Text: Reading Teresa of Avila's Rhetoric of Obedience*, „Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura” 2016, t. 12(1).
- Uribe A., *Espiritualidad de la descalcez franciscana*, „Archivo Ibero-Americano” 1962, t. 85-86.
- Valdés A. de, Montesinos J.F., *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Editora Nacional, Madrid 1975.
- Veilleux A., *Lectio Divina as school of prayer among the Fathers of the Desert* – www.scourmont.be, 1995.
- Villoslada R.G., *Rasgos característicos de la «devotio moderna»*, „Manresa” 1956, t. 28.
- Vives J.L., *The education of a Christian woman: a sixteenth-century manual*, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Vives J.L. i Watson F., *Tudor school-boy life. The Dialogues of Juan Luis Vives*, tłum. F. Watson, J.M. Dent & Company, London 1908.
- Von Hildebrandt A., Groeschel B.J., *Man and Woman: A Divine Invention*, Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria, FL 2010.
- Walach H., *Higher Self – Spark of the Mind – Summit of the Soul: Early History of an Important Concept of Transpersonal Psychology in the West*, „International Journal of Transpersonal Studies” 2005, t. 24, nr 1.
- Weber A., *Teresa of Avila and the Rethoric of Feminity*, Princeton, New Jersey 1990.
- Zamora Jambrina H., Osuna, Francisco de, [w:] *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia, 2018.
- Zyzak W., *Radewijns*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, Lublin 2012.
- Zyzak W., *Tractatulus devotus Florenta Radewijnsa jako przykład duchowości devotio moderna*, „Polonia Sacra” 2011, nr 28.

Corpus Thomisticum.

Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Tomo I, Procesos informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597, Monte Carmelo – Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad, Burgos 2015.

Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús. Tomo V, Procesos remisoriales „in specie” de Valladolid, Burgos, Alcalá de Henares, Cuenca-Valera-Villanueva de la Jara, Málaga y Roma (1609-1610), Monte Carmelo – Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad, Burgos 2016.

Procesos de beatificación y canonización de sta. Teresa de Jesús [Editados y anotados por el p. Silverio de Santa Teresa, O. C. D., Tipografía de «El Monte Carmelo», Burgos 1934.

Wykaz skrótów

Dzieła Teresy od Jezusa

V	<i>Libro de la vida</i>
CamV	<i>Camino</i> (ed. Valladolid)
CamE	<i>Camino</i> (ed. Escorial)
CamT	<i>Camino</i> (Toledo)
M	<i>Moradas / Castillo interior</i>
CC	<i>Cuentos de conciencia</i>
PAM	<i>Pensamientos, apuntes, memoriales</i>
Const	<i>Constituciones</i>
F	<i>Fundaciones</i>
CD	<i>Conceptos del amor de Dios</i>
L	<i>Listy</i>

Dzieła Francisca de Osuny

Abc-1	<i>Primer abecedario espiritual</i>
Abc-2	<i>Segundo abecedario espiritual</i>
Abc-3	<i>Tercer abecedario espiritual</i>
Abc-4	<i>Ley de amor santo / Quarto abecedario espiritual</i>
Abc-5	<i>Quinto abecedario espiritual</i>
Abc-6	<i>Sexto abecedario espiritual</i>

Pozostałe

Orat	Pico Della Mirandola, <i>Mowa o godności człowieka</i>
Wyz	św. Augustyn z Hippony, <i>Wyznania</i>
Sol	Hugo de Balma, <i>Sol de Contemplativos</i>
VlgCln	<i>Vulgata Clementina</i>
STh	św. Tomasz z Akwinu, <i>Suma teologiczna</i>

Abstrakt

Trzecie abecadło duchowe Francisca de Osuny w życiu i dziele św. Teresy od Jezusa. Teologiczne studium intertekstualne

Trzecie abecadło duchowe Francisca de Osuny zajmowało w życiu św. Teresy od Jezusa miejsce szczególne. Daleka od powierzchowności, wielokrotnie ponawiana lektura tego dzieła, które Święta wyniosła do rangi „mistrza”, umożliwiła jej głębokie przyswojenie sobie jego treści. W dysertacji przebadano charakter, zakres i znaczenie wpływu Osuny na Teresę, zarówno w aspekcie duchowym, jak i literackim. Celem pracy jest z jednej strony przybliżenie sylwetki i twórczości franciszkańskiego mistyka, z drugiej zaś – uchwycenie śladów recepcji *Trzeciego abecadła duchowego* w życiu i pismach Świętej. Pośród różnych metod analizy istotne miejsce przyznano metodzie intertekstualnej, umożliwiającej ukazanie związków między tekstami oraz rekonstrukcję dialogu Teresy z Franciskiem de Osuną, realizowanego za pośrednictwem jego dzieła. W ostatniej części pracy zaprezentowano możliwość praktycznego wykorzystania uzyskanych wyników w studiach nad duchowym i literackim dziedzictwem Teresy z Ávila.

Słowa kluczowe: Teresa od Jezusa, Francisco de Osuna, *Trzecie abecadło duchowe*, analiza intertekstualna, rekolekcje, *recogimiento*, mistyka hiszpańska, XV wiek, XVI wiek, mistyka afektywna, metody modlitewne, stylometria

Abstract

The Third Spiritual Alphabet by Francisco de Osuna in the Life and Work of Saint Teresa of Jesus: A Theological Intertextual Study

The Third Spiritual Alphabet by Francisco de Osuna occupied a unique place in the life of Saint Teresa of Jesus. Far from being a superficial reading, her repeated engagement with this work – which she herself took as her spiritual master – enabled her to assimilate its contents profoundly. This study examines the nature, extent, and significance of Osuna's influence on Teresa, considering both its spiritual and literary dimensions. The study therefore pursues a twofold aim: first, to present the life and writings of the Franciscan mystic; second, to identify and analyze the reception of *The Third Spiritual Alphabet* in the life and works of Saint Teresa. Among the methodological approaches employed, particular emphasis is placed on intertextual analysis, which makes it possible to illuminate the relationships between the two authors' texts and to reconstruct Teresa's textual dialogue with Osuna's work. The final part of the study outlines how these findings might inform future research on the spiritual and literary legacy of Teresa of Ávila.

Keywords: Saint Teresa of Jesus, Francisco de Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, intertextuality, *recogimiento*, recollection, contemplative prayer, fifteenth century, sixteenth century, Spanish mysticism, affective mysticism, textual reception, stylometry

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I Hiszpański Złoty Wiek	25
1. <i>Jesień średniowiecza</i>	27
2. Nowy Świat	30
3. Kryzys	35
4. Reformy kościelne Królów Katolickich	38
5. Hiszpańska inkwizycja i <i>conversos</i>	46
Rozdział II Francisco de Osuna – mistyk i mistagog	49
1. Życie Francisca de Osuny	50
2. Osuna – mistyk rekolekcji	55
2.1. Reformy franciszkańskie w Hiszpanii w XV i XVI w.	56
2.2. Źródła rekolekcji	66
2.3. Ogólna charakterystyka rekolekcji	87
2.4. „Oni wszyscy będą uczniami Boga” (J 6,45)	95
3. Osuna – mistagog	103
3.1. Książka drukowana w Hiszpanii na przełomie XV i XVI wieku (perspektywa autora)	106
3.2. Osuna – autor książek duchowych	115
Rozdział III Terecjańska recepcja <i>Trzeciego abecadła duchowego</i>	127
1. Kontekstualizacja terecjańskich lektur	129
1.1. Portret Teresy od Jezusa	131
1.2. Teresa jako kobieta	134
1.3. Doña Teresa	145
1.4. Teresa jako <i>judeoconversa</i> i <i>cristiana nueva</i>	149
1.5. <i>Letrada sin letras</i>	157

1.6. Teresa jako karmelitanka	160
1.7. Teresa jako <i>espiritual</i>	165
1.8. Święta Teresa i Biblia	191
2. <i>Księga życia</i> jako historia lektur Teresy od Jezusa	194
2.1. <i>Złota legenda (Flos sanctorum)</i>	198
2.2. <i>Libros de caballerías</i>	201
2.3. Listy św. Hieronima	204
2.4. Wyznania św. Augustyna	207
2.5. Funkcja intertekstualnych odwołań w <i>Księdze życia</i>	214
3. Książki w terezańskim uniwersum	221
3.1. <i>Dobre i złe książki</i>	221
3.2. Książka w życiu duchowym	223
3.3. Jak czytała Teresa od Jezusa?	233
4. Teresa czyta <i>Trzecie abecadło duchowe</i>	238
4.1. Analiza egzystencjalna terezańskiej lektury <i>Trzeciego abecadła duchowego</i>	239
4.2. „Nie wiedziałam, jak postępować na modlitwie” (V 4,7)	252
4.3. „Wzięłam tę książkę za mistrza”	263
Rozdział IV Echa <i>Trzeciego abecadła duchowego</i> – perspektywy badawcze	277
1. Stylometryczne badanie powiązań intertekstualnych między tekstami Francisca de Osuny i Teresy od Jezusa	277
1.1. <i>Consensus tree</i>	279
1.2. <i>Craig’s Zeta</i>	285
2. „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 33,9). Pociechy duchowe na modlitwie	289
3. Krytyczne uwagi na temat <i>retoryki kobiecości</i>	299
Zakończenie	309
Bibliografia	317
Wykaz skrótów	329
Abstrakt	331
Abstract	333

Trzecie abecadło duchowe Francisca de Osuny było jedyną książką, którą św. Teresa od Jezusa nazwała swoim „mistrzem”, i jedną z niewielu, które dzięki ponawianej przez lata lekturze dogłębnie sobie przyswoiła. Co poza stwierdzeniem tego faktu możemy powiedzieć o relacji Teresy z Osuną i jego dziełem?

Łącząc badania historyczne, analizę teologiczną i intertekstualną oraz narzędzia humanistyki cyfrowej, autor rekonstruuje środowisko tekstów, pojęć i praktyk ruchu rekolekcji (hiszp. *recogimiento*), w którym kształtowała się doktryna Osuny, oraz ukazuje, w jaki sposób Teresa uczyniła tę tradycję własną i twórczo ją rozwinęła.

Książka odsłania łatwo pomijany kontekst terezańskiej mistyki, proponując historycznie uzasadniony klucz do pełniejszego odczytania życia i dzieł św. Teresy od Jezusa.

Praca ma charakter odkrywczy.

DR HAB. DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, PROF. UKSW

Szczegółowe udokumentowanie, jak jedna książka nazwana przez św. Teresę „mistrzem” ukształtowała jej duchowość i pisma.

KS. PROF. DR HAB. MAREK CHMIELEWSKI, KUL

To potrzebny i bardzo konkretny głos [...] przywracający autentyczny obraz postaci Świętej.

PROF. DR HAB. KATARZYNA DYBEŁ, UJ



Biblos
WYDAWNICTWO



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-8354-293-5



9 788383 542935