

ks. Wojciech Zyzak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Zmysły duchowe w duchowości chrześcijańskiej

Duchowe doświadczenie chrześcijańskie było przez wieki analizowane głównie w aspekcie treściowym. W każdej jednak epoce możemy znaleźć autorów, którzy zastanawiali się nad uwarunkowaniami bosko-ludzkiego spotkania, tworząc teorie poznania duchowego<sup>1</sup>. Najważniejszym punktem wyjścia w tych rozważaniach było Pismo Święte. Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, wzywając do stosowania hermeneutyki wiary, przypomniał, że najgłębsza interpretacja Biblii pochodzi od świętych. Swoistym przypadkiem duchowej interpretacji Biblii w Tradycji kościelnej jest doktryna o pięciu zmysłach duchowych<sup>2</sup>. Różnie ją ujmowano. Z jednej strony Anzelm z Canterbury w *Proslogionie* skarżył się na nieuchwytność Boga w ludzkim doświadczeniu:

Panie, jeszcze jesteś ukryty przed moją duszą w twej światłości i szczęśliwości i dlatego pogrążona jest ona nadal w ciemnościach i we własnej nędzy. Rozgląda się bowiem dokoła, a nie widzi twego piękna. Nasłuchuje, a nie słyszy twej harmonii. Wącha, a nie czuje twego zapachu. Smakuje, a nie poznaje twej słodczy. Dotyka, a nie wyczuwa twej delikatności. Posiadasz bowiem w sobie we właściwy tobie, niewysłowiony sposób te [właściwości], Panie Boże, który dałeś je rzeczom

---

<sup>1</sup> P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, [w:] *Duchowe zmysły*, red. P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, przeł. A. Gomola, Kraków 2014, s. 16. Por. oryginał: P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, *The spiritual senses. Perceiving God in Western Christianity*, eds. P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, Cambridge 2012.

<sup>2</sup> Por. D. Kasprzak, *Sens duchowy Pisma Świętego i doktryna o pięciu zmysłach duchowych jako przykład interpretacji słowa przez świętych*, [w:] *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 95n.

przez siebie stworzonym na właściwy im sposób zmysłowy, ale zmysły mej duszy odrętwiały, zamknęły się, otępiały na skutek zastarzałej choroby grzechu<sup>3</sup>.

Z drugiej strony pozytywnie ujmuje to doświadczenie Augustyn w *Wyznaniach*: „Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem twoim”<sup>4</sup>. Poniższy tekst ma na celu refleksję nad znaczeniem przytoczonych i podobnych wypowiedzi, sugerujących zmysłowe doświadczenie Boga.

## Podstawy teologiczne

Źródła teologicznych podstaw refleksji nad zmysłami duchowymi należy szukać w Biblii. Księga Wyjścia od czasów Filona była alegorycznie interpretowana jako duchowe wznoszenie się duszy ku Bogu, na wzór Mojżesza wchodzącego na Synaj. Filon inspirował wielu ojców Kościoła, którzy musieli zmierzyć się z pytaniem, jak niewidzialny Bóg, którego teofania była potencjalnie śmiertelna dla człowieka (por. Wj 33, 20) mógł się ukazać w widzialnej formie. Klucz epistemologiczny znajdowano u św. Jana w jego stwierdzeniu, że Słowo wcielone umożliwiło poznanie Ojca. Jednocześnie słowa św. Pawła o przemieniającej, eschatologicznej wizji w 1 Kor 13, 12 były punktem wyjścia do refleksji na temat *visio beatifica*. Często komentowania księga Pieśń nad Pieśniami pobudzała medytację nad duchowym zjednoczeniem z Chrystusem. Opisy objęć i pocałunków prowadziły do opracowania terminologii dotyku, smaku i powonienia. Inspiracją były także doświadczenia wzrokowe i słuchowe proroków oraz ewangeliczne uzdrowienia wzroku i słuchu. Od Orygenesesa nowotestamentalna przypowieść o pięciu pannach roztropnych i pięciu nierozsądnych była odnoszona do zmysłów duchowych i fizycznych, podobnie jak pięć zaprzęgów wołów (Łk 14, 15–24) i pięciu mężów Samarytanki (J 4, 16–18). Jeszcze bardziej sugestywne są sceny rozpoznania Jezusa po zmartwychwstaniu, zwłaszcza *Noli me tangere* (J 20, 17) i Emaus (Łk 24, 30–31). U Orygenesesa opis ofiary baranka paschalnego w Księdze Wyjścia 12 zawiera wiele aluzji

<sup>3</sup> Anzelm z Canterbury, *Proslogion* 17, <http://sady.up.krakow.pl/antfil.anzelm.proslogion.htm> (17.09.2016).

<sup>4</sup> Augustyn, *Wyznania* X, 27, 38, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn\\_wyznania.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn_wyznania.pdf) (17.09.2016).

do zmysłów, jednak trzeba pamiętać, że sama Biblia nie daje żadnej doktryny duchowych zmysłów<sup>5</sup>.

Przesłanie Pisma Świętego w zetknięciu z kulturą grecką, zwłaszcza platoizmem, który traktował cielesność jako przeszkodę w wizji Boga, wymagało pogłębionej refleksji. Ochrzczenie platońskiej wersji wizji intelektualnej wiązało się u Orygenesusa czy Pseudo-Dionizego z ambiwalentną postawą wobec roli ciała w kontakcie z Bogiem<sup>6</sup>. Jednak autentycznie chrześcijańska wizja antropologii zakłada, że kontakt z duchowym światem dokonuje się przez człowieka, który nie jest pozbawiony swej substancjalnej jedności i którego cielesność wraz z duchem doświadcza łaski. Dlatego istnieje partycypacja zmysłów w życiu duchowym, które w ekonomii wcielenia łączy ciało i ducha<sup>7</sup>. Stąd oczywiste, że w historii duchowości próby rozwinięcia teorii zmysłów duchowych opierały się zarówno na prawdzie o wcieleniu Słowa, jak i na działaniu darów Ducha Świętego. Słowo wcieliło się, czyniąc Boga „uchwytnym” dla ludzkich zmysłów, uzdrawiając je przez wiarę i umożliwiając percepcję rzeczywistości duchowych, utraconą przez grzech pierworodny. Dzieje się to dzięki mocy Ducha Świętego. Czasami autorzy przyjmują dwa punkty widzenia, skupiając się zarówno na kontemplacji wcielonego Słowa, jak i na oświeceniu przez Ducha. Nie dziwi takie ujęcie u św. Ignacego z Loyoli, ale możemy je znaleźć również u św. Jana od Krzyża, a nawet Orygenesusa. Ten ostatni w *Przeciw Celsusowi* VI, 77 zakładał pewną ewolucję wśród uczniów, którzy najpierw doświadczyli Jezusa w kenozie i tylko trzech mogło Go widzieć przemienionego, gdy tymczasem po zmartwychwstaniu był widziany przez tych, których zmysły zostały oczyszczone. Tak więc nie wszyscy, patrząc na ciało, widzieli Słowo, gdyż do tego potrzebna jest wiara<sup>8</sup>. Oparte na tajemnicy wcielenia szukanie więzi między percepcją zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych u mistyków, a zwłaszcza mistyczek, jak choćby Mechtylda z Magdeburga, sięga zarówno wstecz, do historii Adama i Ewy, którzy cielesnymi oczyma widzieli Boga, jak również ku eschatologii, skoro w niebie Druga Osoba Boża nie traci ludzkiej natury<sup>9</sup>.

Teologiczne podstawy teorii zmysłów duchowych mają wymiar nie tylko trynitarny, pneumatologiczny, chrystologiczny czy eschatologiczny, ale

<sup>5</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 26n.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 21n.

<sup>7</sup> Por. L. Borriello, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano 2009, s. 176.

<sup>8</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 14, Paris 1988, k. 608–610.

<sup>9</sup> Por. B. McGinn, *Mistycy późnośredniowieczni*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 259, 266.

w ramach pogłębionej chrystologii również wyraźnie eklezjologiczny. Szczególnie od wczesnej scholastyki dostrzegamy więź zmysłów duchowych z *visio beatifica* oraz z Eucharystią, a zwłaszcza z mistycznym Ciałem Chrystusa<sup>10</sup>. W ujęciu Aleksandra z Hales Chrystus na ziemi posiadał zmysły duchowe i udziela ich członkom Ciała. Z Niego jako Głowy „spływają” do członków Ciała zmysły duchowe. On jest źródłem duchowych zmysłów najpierw dla Kościoła, jako Jego Ciała, a następnie dla indywidualnych członków. Ta teoria ma również wymiar sakramentologiczny, gdyż w chrzcie aktywizuje się zdolność do duchowych zmysłów, zaś Eucharystia tę zdolność karmi. Jednocześnie pogląd Aleksandra, że kontemplacja Bóstwa odnawia zmysły wewnętrzne, a kontemplacja Człowieczeństwa zewnętrzne, i w związku z tym wcielenie Słowa byłoby pożyteczne nawet bez Męki, ma swoje konsekwencje soteriologiczne, gdyż wyprzedza późniejsze franciszkańskie nauczanie o Bożym zamiarze wcielenia nawet bez ludzkiego upadku w grzech pierworodny<sup>11</sup>. Dla dopełnienia eklezjalnego wymiaru zmysłów duchowych warto dodać, że już Grzegorz Wielki w *Księdze Reguły Pasterskiej 1*, 11 zakładał, że w Kościele zmysły duchowe pasterzy służą całej wspólnotie, zwłaszcza ludziom świeckim<sup>12</sup>.

## Istnienie zmysłów duchowych

Powyższe założenia teologiczne znajdowały w historii myśli chrześcijańskiej różne konkretne formy zastosowania w teorii zmysłów duchowych. Gdy mistycy starają się mimo trudności wyrazić niewyraźne, uciekają się nieuchronnie do obrazów pochodzących z poznania zmysłowego. Tak opisując doświadczenie Boga, mówią o widzeniu, słyszeniu, dotykaniu, smakowaniu i odczuwaniu zapachów typu duchowego. Głównym źródłem takiego języka jest dla nich Pismo Święte<sup>13</sup>. Dla przykładu psalmista mówi o kosztowaniu dobroci Pana (Ps 34, 9), Izajasz o słyszeniu słowa Boga (Iz 1, 10), Mateusz o oglądaniu Boga przez ludzi czystego serca (Mt 5, 8), Paweł przypomina, że wierni mają wdychać słodki zapach Chrystusa (2 Kor 2, 15), a świadkowie wcielenia wspominają o dotykaniu Słowa Życia (1 J 1, 1). Teksty te wskazują na pewne cechy ludzkiego poznania, które umożliwiają kontakt z Bogiem, podobny do zmysłowej

<sup>10</sup> Por. P. L. Gavriľuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 30.

<sup>11</sup> Por. B. T. Coolman, *Alexander z Hales*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 165–168.

<sup>12</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 110n.

<sup>13</sup> Por. L. Borriello, *Esperienza mistica...*, dz. cyt., s. 177.

percepcji. Jednak idea specjalnych zmysłów duchowych w literaturze teologiczno-duchowej wydaje się wysoce dyskusyjna<sup>14</sup>.

Już teolog sprzed wieku, Dunstan Dobbins, twierdził, że mówienie o zmysłach duchowych ma sens tylko, gdy chce się podkreślić intensywność doświadczenia łaski. Jego zdaniem termin „zmysły duchowe” brzmi jak oksymoron. Zmysły dotyczą odbioru świata cielesnego, zaś rzeczywistości duchowych nie sposób wyczuwać cieleśnie, więc zmysły duchowe to w najlepszym razie metafora<sup>15</sup>. Zauważono, że często, gdy jakiś autor odnosił się tylko do jednego modusu percepcji, prawdopodobnie używał obrazu zmysłu przenośnie, mając na myśli zwyczajne akty rozumu. Tak niektóre wyrazy wzięte z percepcji zmysłowej stają się metaforami opisującymi formy myślenia. Dlatego w XX wieku, w dyskusji na ten temat, powszechnie odróżniono analogiczne i metaforyczne funkcje języka percepcji duchowej. Analogia powstaje, gdy operacja zmysłów duchowych jest opisana w terminach pokrewnych do operacji zmysłowości fizycznej. Metaforyczne użycie może być wtedy, gdy nie ma bliższego podobieństwa z funkcjonowaniem sensorium fizycznego. Jednak trzeba zastrzec, że nie każda korelacja zmysłów z intelektem może być zredukowana do metaforycznego opisu zwykłej aktywności rozumowej<sup>16</sup>. Gdy ważni myśliciele chrześcijańscy odrzucali koncepcję zmysłów duchowych, czynili to z braku potrzeby dosłownego odczytywania tego, co jest licencją poetycką, bądź z racji negowania zbyt elitarystycznego stopniowania ludzkich zdolności noetycznych czy też zbędnych epistemologicznych dodatków do już zakładanej teorii intelektu<sup>17</sup>.

Zwłaszcza w średniowieczu stopniowe przyjęcie arystotelesowskiej psychologii zbiegło się z zanikiem tradycyjnej doktryny zmysłów duchowych<sup>18</sup>. Czołowy myśliciel epoki, Tomasz z Akwinu, rzadko wspominał o zmysłach duchowych, przeważnie mówiąc o Chrystusie jako Głowie Kościoła. Chodzi tu raczej o metafory dotyczące działania intelektu<sup>19</sup>. Dla niego wizja uszczęśliwiająca to akt intelektualnej władzy poznawczej i zmysły jako skierowane wyłącznie ku materialnym bytom konkretnym nie mogą być w nią zaangażowane<sup>20</sup>. Doktor Anielski korzystał z metafory widzenia, gdyż jego niematerialny charakter

<sup>14</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 15n.

<sup>15</sup> G. F. LaNave, *Bonawentura*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz., cyt., s. 207.

<sup>16</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 20n.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>18</sup> Por. B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 177n.

<sup>19</sup> Por. R. Cross, *Tomasz z Akwinu*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 227–229n; P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 31.

<sup>20</sup> Por. R. Cross, *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 233.

sprawia, że jest najbliższe poznaniu intelektualnemu. Jego zdaniem bezpośrednie spotkanie z Bogiem nie rodzi konieczności posiadania specjalnych zmysłów duchowych<sup>21</sup>. Zauważamy w dojrzałej teologii scholastycznej brak refleksji na temat zmysłów duchowych, gdyż Bóg jest niematerialny, a zmysły odnoszą się do rzeczy cielesnych<sup>22</sup>. Późniejsi myśliciele scholastyczni po Tomaszu w większości uważali, że nie ma potrzeby zakładać istnienia zmysłów duchowych. Rozwój arystotelesowskich zasad psychologii poznawczej oraz teorii dotyczących woli i emocji w głównym nurcie średniowiecznej filozofii wyeliminował konieczność ich przyjęcia<sup>23</sup>.

Współcześnie pozytywne ujęcie zmysłów duchowych, w którym nie chodzi o metafory, zdefiniowane jako użycie języka pięciu zmysłów do duchowej percepcji rzeczywistości niematerialnej, zawdzięczamy Karlowi Rahnerowi i jego badaniom zagadnienia w pismach Orygenesa<sup>24</sup>. Jego tłumaczenie fragmentu Księgi Przysłów: „zdobędziesz Boży zmysł” (Prz 2, 5), dało okazję do rozwinięcia całej doktryny na gruncie analogii, a nie metafory, niezależnie od wyniku ostatnich dyskusji pomiędzy takimi autorami, jak John Dillon, który dostrzega ją dopiero w późnych pismach Orygenesa, a Mark J. McNroy, śledzący jej ewolucję we wczesnych komentarzach biblijnych i w *De principiis*<sup>25</sup>. Wnikliwa analiza dzieł Orygenesa pokazuje, że w całym okresie jego

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 234–236.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 223.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 242.

<sup>24</sup> Por. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene*, „Revue d'ascétique et de mystique” 13 (1932), s. 114.

<sup>25</sup> Fragment z *De principiis* brzmi: „Jeśli zaś przypomni nam kto, iż powiedziano: «Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą» (Mt 5, 8), to i na tej podstawie tym bardziej można poprzeć nasze stwierdzenie. Czyż bowiem zdanie: «ogłądać Boga sercem», nie znaczy tyle, co «rozumieć Go i znać rozumem (*mente*)» – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy powyżej? Często bowiem nazwy członków ciała odnoszą się do duszy: mówimy więc: «patrzeć oczyma duszy (*oculis cordis*)», co znaczy – «zdolnością rozumu wnioskować o jakiejś istocie duchowej». Mówimy również, że dusza «słucha uszami», gdy znajduje głębszy sens pojmowania. Mówimy też, że dusza może posługiwać się zębami, gdy je i spożywa chleb życia, który zstąpił z nieba (por. J 6, 32. 50). Tak samo mówimy, że korzysta z pozostałych członków, których nazwy zaczerpnięte ze słownictwa cielesnego odnoszą się do przymiotów duszy: Salomon na przykład powiada: «Znajdziesz zmysł Boży (*Sensum divinum invenies*)» (Prz 2, 5). Wiedział on bowiem, że są w nas dwa rodzaje zmysłów: rodzaj śmiertelny, zniszczalny, ludzki, oraz rodzaj nieśmiertelny i duchowy, który tutaj nazwał «Bożym». Tym więc «Bożym zmysłem» – nie oczu, lecz «czystego serca» – czyli umysłem, mogą oglądać Boga ci, którzy są tego godni. Możesz bowiem łatwo stwierdzić, że w całym Nowym i Starym Testamencie wyrazu «serce» używa się zamiast «umysł», to znaczy zamiast zwrotu

twórczości występuje pewne zmieszanie metafory i analogii w opisie zmysłów duchowych<sup>26</sup>. Ważne jest, że Orygenes rozwinął swą doktrynę w polemice z Celsusem, który zarzucał chrześcijanom głoszenie cielesno-zmysłowego poznania Boga. W związku z tym autor tłumaczył, że chodzi o zmysły, które z cielesnymi mają wspólną tylko nazwę<sup>27</sup>.

W oparciu o pisma Orygenesesa doktrynę o zmysłach duchowych rozwijał w epoce patrystycznej także Grzegorz z Nysy, co stanowiło okazję do współczesnego pogłębienia tematu przez Jeana Daniélou<sup>28</sup>. Nie sposób również pominąć pism Pseudo-Dionizego Areopagity, które w teologii duchowości cieszą się wielkim autorytetem. Jego refleksji na temat specjalnej zdolności widzenia (θεωρία) opartej na łasce chrztu nie sposób zredukować do metafory czy identyfikować z widzeniem fizycznym lub rozumowaniem. Generalnie autor uważał, że poza fizyczną zmysłowością i dyskursywnym myśleniem człowiek jest zdolny do wyższego umysłowego postrzegania rzeczywistości. Czasami Dionizy używał w tym kontekście własnych oryginalnych terminów, jak „nad-kosmiczne oczy (ὑπερκοσμίοι ὀφθαλμοί)”<sup>29</sup>. W średniowiecznej teologii wpływowymi kontynuatorami myśli Orygenesesa byli Anzelm z Canterbury, Aleksander z Hales i Bonawentura<sup>30</sup>. Także w późniejszym okresie

---

«moc duchowa (*intellectuali virtute*)»”. Orygenes, *O Zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, ks. 1, r. 1, nr 9, s. 66 (Źródła Myśli Teologicznej). W innym miejscu Orygenes używa języka zmysłów w sposób wyraźnie różny od metaforycznego: „Pismo poucza, że istnieje jakiś boski zmysł, osiągalny wyłącznie dla błogosławionych, zgodnie ze słowami Salomona: «Osiągniesz zmysł Boga» (Prz 2, 5), a zmysł ten dzieli się na określone kategorie: wzrok, zdolny do oglądania rzeczy niematerialnych, w których objawiają się Cherubini i Serafini, słuch potrafiący rozróżnić dźwięki nie istniejące w powietrzu, smak kosztujący żywego chleba, który zstąpił z nieba i udziela światu życia (por. J 6, 33), węch odczuwający zapachy, o których powiedział Paweł, że są «miłą Bogu wonią Chrystusową» (por. 2 Kor 2, 15), oraz dotyk, o którym wspomina Jan mówiąc, że dotykał rękami słowa życia (por. 1 J 1, 1)”. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, ks. 1, r. 48, s. 68n. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 16–18. Por. M. J. McInroy, *Orygenes z Aleksandrii*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 38–42. Por. J. M. Dillon, *Aisthêsis Noêtê. A doctrine of the spiritual senses in Origen and in Plotinus*, [w:] *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éds. A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud, Leuven–Paris 1986, s. 446n.

<sup>26</sup> Por. M. J. McInroy, *Orygenes z Aleksandrii*, dz. cyt., s. 49–55.

<sup>27</sup> Por. L. Borriello, *Esperienza mistica...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>28</sup> Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953, s. 224; L. Borriello, *Esperienza mistica...*, dz. cyt., s. 179n.

<sup>29</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 128–131.

<sup>30</sup> Por. B. T. Coolman, *Alexander z Hales*, dz. cyt., s. 161–163; G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 210n; F. M. Tedoldi, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma 1999, s. 326.

myśl Orygenesusa miała zwolenników, o czym świadczy próba połączenia jej z psychologią arystotelesowską przez Mikołaja z Kuzy<sup>31</sup>. Istnienie zmysłów duchowych nie było tematem jedynie autorów katolickich, czego przykładem z XVIII i XIX wieku są John Wesley i Robert Moberly<sup>32</sup>. Po stronie katolickiej zagadnienie było żywo dyskutowane w traktatach teologicznych, zwłaszcza o kierownictwie duchowym, takich autorytetów jak Giovanni Battista Scaramelli, Augustin-François Poulain, Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar<sup>33</sup>. Szczególnie zasłużony dla teorii mistyki Poulain uważał, że dusza posiada duchowe zmysły podobne do cielesnych, gdyż analogicznie jest zdolna odczuć obecność czystych duchów, a zwłaszcza Boga<sup>34</sup>. Teza zwolenników istnienia zmysłów duchowych sprowadza się do prostego twierdzenia, że wprowadzić Boga nikt nigdy nie widział, ale pozostaje On dla człowieka w jakiś sposób osiągalny. Podobnie jak w ciele człowiek posiada organy zmysłowe przystosowane do doświadczania świata, tak też musi dysponować zmysłem Bożym, innym niż zmysły zewnętrzne, zdolnym do percepcji rzeczywistości duchowej<sup>35</sup>.

## Liczba i hierarchia zmysłów

Pośród autorów chrześcijańskich, którzy akceptują istnienie zmysłów duchowych, wielu przekazuje ważne uwagi, choć nie stanowią one jakiegoś systemu, a często dotyczą mniej niż pięciu narzędzi duchowej percepcji. Czołowi specjaliści epoki patrystycznej, tacy jak Orygenes, Grzegorz z Nysy, Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca czy Grzegorz Wielki, nie wypracowali spójnej doktryny. W średniowieczu Aleksander z Hales, Tomasz Gallus i Bonawentura akcentowali bardziej podwójny podział na zmysły

<sup>31</sup> Por. G. W. Green, *Mikołaj z Kuzy*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 267n, 274.

<sup>32</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 33; W. J. Abraham, *Analityczni filozofowie religii*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 349.

<sup>33</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 33; M. J. McInroy, *Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 340; S. Fields, *Balthasar and Rahner on the spiritual senses*, „Theological Studies” 57(1996), s. 226.

<sup>34</sup> „In other words, does the soul possess intellectual spiritual senses, having some resemblance to the bodily senses, so that, in an analogous manner and in divers ways, she is able to perceive the presence of pure spirits, and the presence of God in particular? This is the question to be dealt with now, and our general conception of the mystic states will thus become more exact” A. Poulain, *The graces of interior prayer*, przeł. L. Y. Smith, London 1921, s. 71. Por. M. J. McInroy, *Orygenes z Aleksandrii*, dz. cyt., s. 44.

<sup>35</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 599.



związane z intelektem i afektem. Karl Rahner przytaczał przykład Diadocha z Fotyki, który podkreślał istnienie tylko jednego sposobu duchowej percepcji<sup>36</sup>. Dlatego mówiąc o pięciu zmysłach duchowych, nie zamierzam dyskredytować unitarnej koncepcji czy skupiania się jedynie na jednym zmysle u niektórych autorów<sup>37</sup>. Tak wydaje się być w wypadku Pseudo-Dionizego Areopagity, który nie rozwija szerzej wykładu o pięciu zmysłach, gdyż w jego ujęciu mistyczne wznoszenie się, w którym najważniejszą rolę odgrywa noetyczna wizja, jest procesem stopniowej unifikacji i uproszczenia, co wydaje się wykluczać podział duchowej percepcji na pięć różnych modalności<sup>38</sup>. Oryginalną koncepcję wypracował Aleksander z Hales, podkreślający, że większa jedność panuje w aktach intelektu aniżeli w zmysłach fizycznych. Wielość zmysłów duchowych nie jest funkcją wielości przedmiotów ani jej przyczyną nie jest istnienie kilku władz, ale sposób percepcji. Tu widzieć jest tym samym, co słyszeć, jednak biorąc pod uwagę sposób percepcji, nie jest tym samym. Aleksander nie mówi, co znaczą różne sposoby percepcji, „wydaje się jednak, że w ten sposób udaje mu się znaleźć pośrednią drogę pomiędzy potwierdzeniem istnienia pięciu różnych od siebie zmysłów duchowych z jednej strony a usuwaniem jakiegokolwiek zróżnicowania w duchowym odczuwaniu z drugiej”<sup>39</sup>.

Większość autorów chrześcijańskich skłania się do ujmowania zmysłów duchowych jako analogicznych do zmysłów cielesnych. Ta analogia czasami była nawet rozciągana na inne członki, dzięki czemu mówiono, że człowiek duchowy ma duchowe ręce, stopy czy serce<sup>40</sup>. Orygenes utrzymywał nawet, że „każdy członek zewnętrznego człowieka ma swój odpowiednik w człowieku wewnętrznym”<sup>41</sup>. U Bonawentury mamy jasny podział na pięć zmysłów duchowych, opartych na intelekcie lub afekcie. Z *intellectus* łączy się bardziej wzrok i słuch, a z *affectus* powonienie, smak i dotyk. Zmysłom tym odpowiadają też cnoty teologalne: wzrokowi i słuchowi wiara, powonieniu nadzieja, a smakowi i dotykowi miłość. Aktywność zmysłów angażuje tu różne aspekty doświadczanego przedmiotu<sup>42</sup>. Oczywiście można w badaniach klasyków duchowości skupiać się na pojedynczych zmysłach, jak choćby na duchowym

<sup>36</sup> Por. P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 19n.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>38</sup> Por. P. L. Gavriłyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, dz. cyt., s. 132n.

<sup>39</sup> B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 172.

<sup>40</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 599n.

<sup>41</sup> M. J. McInroy, *Orygenes z Aleksandrii*, dz. cyt., s. 38n.

<sup>42</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 327; G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 210–216.

słuchu w mityce Jana od Krzyża<sup>43</sup>, jednak najbezpieczniejsze wydaje się pójście drogą wytyczoną przez Karla Rahnera, który uważał, że rozropne jest mówienie o doktrynie zmysłów duchowych tam, gdzie mamy do czynienia z kompletnym systemem pięciu narzędzi duchowej percepcji w analogii z pięcioma zmysłami fizycznymi<sup>44</sup>.

Przyjęcie koncepcji pięciu zmysłów stawia pytanie o ich hierarchię, choć u różnych autorów bardziej niż z hierarchią mamy do czynienia z dominacją jednego zmysłu nad innymi<sup>45</sup>. Niektórzy pisarze chrześcijańscy również w wypadku zmysłów duchowych pozostali wierni koncepcji Arystotelesa, którego pięcioraki podział zmysłów fizycznych układa się w następującym ciągu ich ważności: wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk. Gdy u chrześcijańskich pisarzy przyjmuje się wzrok za najwyższy zmysł duchowy, wiąże się to z koncepcją eschatologicznej kumulacji spotkania z Bogiem, wyrażonej głównie w terminach wizji uszczęśliwiającej<sup>46</sup>. Dla przykładu w nauczaniu Augustyna szczęście polega na posiadaniu Boga, do którego dochodzi się przez oglądanie Go. Pełnia ludzkiego poznania polega na wiekuistej wizji Boga oczyma serca (*oculos cordis*)<sup>47</sup>. W tym kontekście doktor Kościoła mówi wyraźnie

<sup>43</sup> Por. E. Matulewicz, *Duchowy wymiar dźwięku. Teologiczna refleksja na temat relacji pomiędzy środowiskiem akustycznym człowieka a jego chrześcijańskim życiem duchowym*, „Itinera Spiritualia” 2(2009), s. 31n.

<sup>44</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 19n. Rahner jest tu pod wpływem A. Poulaina, który twierdzi: „With the mystics, the words to see God, to hear, and to touch Him are not mere metaphors. They express something more: some close analogy”. A. Poulain, *The graces...*, dz. cyt., s. 73.

<sup>45</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 60n.

<sup>46</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 23n.

<sup>47</sup> Por. R. J. O'Connell, *St. Augustines Early Theory of Man*, A. D. 386–391, Cambridge 1968, s. 205; M. R. Lootens, *Augustyn, [w:] Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 81–90. „Constituamus ante oculos, propter hoc quod dixi, exemplum certaminis. Interrogo utrum ames iustitiam; respondebis: Amo. Quod non responderes veraciter, nisi te aliquatenus delectaret. Non enim amatur, nisi quod delectat. Delectare in Domino, Scriptura dicit. Dominus autem iustitia est. Non enim tibi fingere debes Deum quasi idolum. Invisibilibus similis est Deus; et ea in nobis sunt meliora, quae sunt invisibilia. Melior est fides quam caro, melior est fides quam aurum, et melior est fides quam argentum, quam pecunia, quam praedia, quam familia, quam divitiae; et ista omnia videntur, fides non videtur. Cui ergo similiorem putabimus Deum, visibilibus, an invisibilibus? Pretiosus, an vilibus? De vilioribus loquar. Habes duos servos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum; sed illum deformem fidelem, alterum infidelem. Dic mihi quem plus diligas: et video te amare invisibilia. Quid ergo, quando plus amas servum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti, et foeda pulchris praeposuisti? Utique non: sed pulchriora foedis praeposuisti. Contempsisti enim oculos carnis, et erexisti oculos cordis. Interrogasti oculos carnis, et quid

o duchowym wzroku<sup>48</sup>. A jednak ten sam autor pozostawił nam słynne zdanie, z którego wynika, że dotyk stanowi ukoronowanie poznania: *Tactus enim tamquam finem facit notionis*<sup>49</sup>.

Pisarze chrześcijańscy wychodzący od analizy Pieśni nad Pieśniami przestawiali swobodnie porządek Arystotelesa, pokazując, że w mistycznym wznoszeniu się duchowe słyszenie i widzenie było przekraczane przez dotyk, jako sposób percepcji zakładający bliższy kontakt z przedmiotem. Działanie duchowego smaku było często traktowane w ramach praktyki eucharystycznej. W źródłach łacińskich mądrość (*sapientia*) była łączona z „wiedzą smakowaną” w związku ze smakiem (*sapor*). W patrystycznych i późniejszych źródłach również duchowe powonienie było czasami łączone z rozeznaniem duchowym „do rozróżniania dobra i zła” (Hbr 5, 14)<sup>50</sup>. Zwłaszcza doktryna Bonawentury nadaje rytm procesowi poznawczemu, według którego przedmiot (*cognitum-amatum*) najpierw jest widziany i zachowywany w pamięci serca poprzez zmysły wzroku i słuchu, potem jest badany jako obecność zapachowa, następnie smakowany w wartościowości podmiotowej, a w końcu osiągany przez dotyk (*tactus*) w zjednoczeniu<sup>51</sup>. Karl Rahner, pisząc o Bonawenturze, wydobyl znaczenie duchowego dotyku, utożsamianego z „ekstazą”<sup>52</sup>. Tak więc w pewnym uproszczeniu możemy różnicować ujęcie Augustyna i Bonawentury, gdyż dla drugiego zamiast światła wizji (*visus*) na pierwszym miejscu jest ciepło zjednoczenia (*tactus*)<sup>53</sup>. Dotyk mistyczny jako najdoskonalsze zjednoczenie z Bogiem odnajdujemy też u wielu innych autorów, takich jak Wilhelm z Saint-Thierry, Aleksander z Hales, Tomasz z Vercelli czy Tomasz

---

tibi renuntiaverunt? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonium reprobasti; erexisti oculos cordis in servum fidelem, et in servum infidelem; istum invenisti foedum carne, illum pulchrum; sed pronuntiasti et dixisti: Quid fide pulchrius? Quid infidelitate deformius?” Augustinus, *Sermo* 159. 4, PL 38. 869, [http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_204\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_204_testo.htm) (17.09.2016).

<sup>48</sup> „Dominus enim spiritus est, unde qui adhaeret Domino unus spiritus est. Proinde qui potest Deum invisibiliter videre, ipse Deo potest incorporaliter adhaerere”. Augustinus, *Epistola* 147, 15, 37, [http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera\\_148\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_148_testo.htm) (17.09.2016). Por. A. Jasiewicz, „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie *visio Dei* u św. Augustyna, „Seminare” 30 (2011), s. 235; M. R. Lootens, *Augustyn*, dz. cyt., s. 91–95.

<sup>49</sup> Augustinus, *De Trinitate*, t. 1. 9. 18, <http://ihtys.narod.ru/detrinit.pdf> (17.09.2016).

<sup>50</sup> Por. P. L. Gavriłyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 24n.

<sup>51</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 327n.

<sup>52</sup> Por. M. J. McNroy, *Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 329.

<sup>53</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 327.

Gallus. Takie ujęcie w teologii mistyki stało się klasyczne<sup>54</sup>. Zdaniem Tomasza z Vercelli w najwyższej seraficznej formie spotkania z Bogiem miłość przenika bezpośrednio przez dotyk, powonienie i smak. *Intellectus*, który widzi i słyszy, jest podporządkowany *affectus*, który smakuje, dotyka i wącha<sup>55</sup>. Podobnie u Tomasza Gallusa, choć mamy do czynienia z rozdziałem cherubicznego poznania przez intelekt od seraficznego poznania przez afekt, to jednak afektywna *cognitio* nie może być całkowicie wyzuta z treści poznawczych i *affectus* jest zdolny „rozumieć” (*intelligere*) boskie rzeczy<sup>56</sup>. Powyższe analizy pokazują, jak bardzo myli się Gordon Rudy, twierdząc, że w tradycji chrześcijańskiej przeważa charakter dualistyczny i intelektualistyczny niechętny cielesności, bowiem w zmysłach duchowych uprzywilejowaną pozycję zajmuje wzrok, najbardziej duchowy i najmniej cielesny<sup>57</sup>.

## Natura zmysłów duchowych

W historii teologii można zidentyfikować wiele odmiennych poglądów na naturę zmysłów duchowych i ich relacji do zmysłów fizycznych. Pewne aspekty średniowiecznego mistycyzmu u takich autorów, jak Bernard z Clairvaux, Wilhelm z Saint-Thierry, Hadewijch z Antwerpii, Mechtylda z Magdeburga i Ryszard Rolle, zdają się podważać samo rozróżnienie na doświadczenia zmysłów cielesnych i duchowych<sup>58</sup>. Zwłaszcza antropologia Hansa Ursa von Balthasara wykluczała oddzielenie tego, co cielesne, od tego, co duchowe, skoro zmysły cielesne percypują postać materialną, a zmysły duchowe postrzegają splendor i świetlistość bytu, ujawniające się w ponadzmysłowym aspekcie postaci<sup>59</sup>. Mark McInroy, analizując pisma Orygenesusa, wysunął tezę, że same fizyczne zmysły mogą podlegać transformacji w rozwijaniu bliskości z Bogiem<sup>60</sup>. Również u Grzegorza Wielkiego w jego opisie doświadczeń proroków można

<sup>54</sup> Por. B. McGinn, *Mistycy późnośredniowieczni*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 247; B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 174n; B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 202; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 245n.

<sup>55</sup> Por. B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, dz. cyt., s. 188–192.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 195, 201.

<sup>57</sup> Por. G. Rudy, *Mystical language of sensation in the Later Middle Ages*, London 2002, s. 35.

<sup>58</sup> Por. B. McGinn, *Mistycy późnośredniowieczni*, dz. cyt., s. 243, 250n; P. L. Gavriluk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 32; S. Knauss, *Aisthesis. Theology and the senses*, „Cross Currents” 63 (2013) no. 1, s. 114.

<sup>59</sup> Por. M. J. McInroy, *Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 344n.

<sup>60</sup> Por. P. L. Gavriluk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 28.

znaleźć sugestię, że ich zmysły mogą poznawać rzeczy duchowo<sup>61</sup>. Zwłaszcza w oparciu o tajemnicę wcielenia i w nawiązaniu do Grzegorza z Nysy teologowie spekulują na temat możliwości stopniowej transformacji zmysłów fizycznych w duchowe<sup>62</sup>. W opozycji do takiego ujęcia jest przekonanie, że zmysły cielesne i duchowe są sobie przeciwne i rywalizują ze sobą<sup>63</sup>. Aleksander z Hales i Tomasz Gallus są przytaczani jako nauczający, że zmysły duchowe to nie przekształcone zmysły fizyczne, ale zupełnie odmienne zdolności poznawcze<sup>64</sup>.

Wśród znawców tematu zmysłów duchowych przeważa pogląd przyjmujący biblijną i integralną wizję człowieka jako jedności duchowo-cielesnej<sup>65</sup>. Ważne jest jednak zaczerpnięte od Bonawentury akcentowanie w ramach koncepcji *sensus spiritualis* wymiaru duchowego<sup>66</sup>. Jego szacunek dla danych empirycznych łączy się z pierwszeństwem łaski Bożej, co stanowi podstawę drogi zstępującej w rozwoju zmysłów duchowych<sup>67</sup>. Dla Bonawentury zmysły duchowe to nie nowe władze, ale *usus* łaski. Jego zdaniem człowiek dzięki cnotom teologalnym na nowo nabywa zmysłów duchowych, które są aktami rozumu (wzrok i słuch) oraz woli (smak, powonienie, dotyk). Są odniesieniem wewnętrznej łaski do Boga, umożliwiającym doświadczenie Go jako obecnego,

<sup>61</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, dz. cyt., s. 108n.

<sup>62</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 604–606; S. Coakley, *Grzegorz z Nyssy*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 64n, 68–80. Coakley, twierdząc, że działanie z zewnętrznym zmysłem prowadzi do jego transformacji i oczyszczenia, ma być może na myśli fragmenty: „Wiem, że także błogosławiony Piotr znajdował się w stanie takiego upojenia, gdy był jednocześnie głodny i pijany: zanim bowiem dostarczono mu cielesny pokarm, był głodny i chciało mu się jeść; gdy przygotowywano mu posiłek, wpadł w Boskie i trzeźwe upojenie, dzięki któremu wyszedł z siebie i kontemplował ewangeliczne płótno...”. Grzegorz z Nysy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, Homilia x, Kraków 2007, s. 164 (por. Dz 10, 10–13). Por. Grzegorz z Nysy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 30 (PSP 14).

<sup>63</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, dz. cyt., s. 112; M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 600n. Czasami argumenty za tymi skrajnie przeciwnymi tezami można znaleźć w tym samym dziele, jak choćby u Grzegorza z Nysy: „Gdy wszystkie te rzeczy zostaną wzgardzone ze względu na kontemplację prawdziwych dóbr, słabnie cielesny wzrok, bo doskonałej duszy nie pociąga nic z tego, co się dzięki niemu ogląda”. Grzegorz z Nysy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, dz. cyt., s. 165.

<sup>64</sup> Por. B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 171; B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, dz. cyt., s. 202.

<sup>65</sup> Por. S. Coakley, *Grzegorz z Nyssy*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 58; F. D. Aquino, *Maksym Wyznawca*, [w:] *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 142–145.

<sup>66</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 328n, 332.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 329n.

proporcjonalnie do pięciu zmysłów<sup>68</sup>. Podkreślenie znaczenia łaski i cnót teologalnych utożsamianych z duchowymi zmysłami występuje także poza środowiskiem katolickim, co potwierdza choćby John Wesley<sup>69</sup>.

Rozwój zmysłów duchowych, dzięki którym człowiek staje się zdolny doświadczać Boga, stanowi przywrócenie kondycji rajskiej, utraconej przez grzech pierworodny<sup>70</sup>. Konsekwencją tego założenia jest zgoda na tezę, że pełnia harmonii zmysłów fizycznych i duchowych ma wymiar eschatologiczny i nastąpi dopiero po zmartwychwstaniu<sup>71</sup>. Jednak już w doczesności, jak uczy Grzegorz Wielki, odzyskanie zmysłów duchowych jest konsekwencją Bożej łaski i postępu ascetycznego<sup>72</sup>. Święty Franciszek z Asyżu jest przykładem tego, że ujarznienie zmysłów cielesnych nie prowadzi do ich zaniku, ale do przemiany i podporządkowania duchowi<sup>73</sup>. Dlatego w oparciu o takie autorytety, jak Diadoch z Fotyki, Jan Ruusbroec czy Jan od Krzyża, należy przyjąć, że woła Boga jest, by służyły Mu dusza i ciało. Dlatego naprawienie konsekwencji grzechu pierworodnego polega na stopniowym przenikaniu łaski aż do zmysłów cielesnych<sup>74</sup>. Jak pisze Ruusbroec, „chwała duszy będzie spływała i przepływała wszystkie cielesne władze”<sup>75</sup>. Widzimy tu możliwość pewnej ciągłości pomiędzy zmysłami cielesnymi a duchowymi. Najczęściej ta ciągłość jest widziana jako konsekwencja wcielenia. Jednak widzenie w człowieczeństwie Chrystusa Jego bóstwa wymaga wiary i zakłada radykalne oczyszczenie i przemianę percepcji<sup>76</sup>.

W badaniu natury zmysłów duchowych nie można pominąć aspektu afektywnego. Bonawentura, ukazując wzajemną więź *cognitio* i *affectio*, wykazał wyraźnie, że poznanie Boga jest także aktem miłości<sup>77</sup>. *Intellectus amo-*

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 326; G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 205n, 209, 219; L. Borriello, *Esperienza mistica...*, dz. cyt., s. 180n; P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 31.

<sup>69</sup> Por. W. J. Wainwright, *John Wesley*, [w:] *Zmysły duchowe...*, dz. cyt., s. 309, 313, 323; L. Bartels, *John Wesley and Dr. George Cheyne on the spiritual senses*, „Wesleyan Theological Journal” 39 (2004) no. 1, s. 171.

<sup>70</sup> Por. J. Daniélou, *Platonisme...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>71</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, dz. cyt., s. 114; B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, dz. cyt., s. 203; B. McGinn, *Mistycy późnośredniowieczni*, dz. cyt., s. 246, 260; M. J. Pereira, *Beholding beauty in Nicetas Stethatos' contemplation of Paradise*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) no. 3–4, s. 54, 60n.

<sup>72</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, dz. cyt., s. 99n.

<sup>73</sup> Por. G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 218.

<sup>74</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 606n.

<sup>75</sup> Jan van Ruusbroec, *Królestwo miłujących*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Kraków 2000, s. 126.

<sup>76</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 608–612.

<sup>77</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 326n.

ris, jak pisał Wilhelm z Saint-Thierry, nie będąc cielesnym aktem doznania zmysłowego, jako „zmysłowiedza” o charakterze intelektualno-afektywnym jest bardziej podobny do doznania zmysłowego niż do wiedzy konceptualnej<sup>78</sup>. Bezpośrednia percepcja nie jest rezultatem dyskursywnej operacji rozumu, ale więzi *intellectus* z *affectus*<sup>79</sup>. W ujęciu Tomasza z Vercelli w mistycznym *itinerarium mentis in Deum* na poziomie cherubicznym *intellectus* i *affectus* idą ramię w ramię, aż do momentu, gdy intelekt zawodzi. Na poziomie seraficznym dusza-oblubienica jednoczy się z boskim Oblubieńcem przez *affectus*, a nie przez *intellectus*<sup>80</sup>. Pozwala to uniknąć zarówno utożsamiania zmysłów duchowych z arystotelesowskimi zmysłami wewnętrznymi, jak to czynił Mikołaj z Kuzy, jak i interpretowania zmysłów duchowych w czysto intelektualny sposób, charakterystyczny dla czołowych autorów jezuickich epoki nowożytnej<sup>81</sup>.

Możliwe jest ukazanie dynamizmu rozwoju zmysłów duchowych w procesie dojrzewania, w którym język zmysłów duchowych stanowi diachroniczne spektrum możliwości odpowiedzi na Bożą łaskę<sup>82</sup>. Punktem wyjścia jest sytuacja, w której używanie zmysłów ciała nabiera przewagi nad używaniem zmysłów duchowych. Dla Bonawentury *incurvatio sensuum* ma swój korzeń w sercu człowieka, tam, gdzie przyłgnięcie do grzechu określa negatywny wpływ, który dotyczy ducha i w nieunikniony sposób oddziałuje na ciało<sup>83</sup>. Ojcowie IV wieku, jak Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom i Ambroży, wiązali aktywizację zmysłu duchowego ze chrztem i uczestnictwem w sakramentalnym życiu Kościoła<sup>84</sup>. Zwłaszcza Pseudo-Dionizy Areopagita wprowadził pojęcie boskich narodzin (θεογενεσία), by podkreślić, że chrzest stanowi początek procesu oświecenia i aktywacji duchowych zmysłów. Tak więc percepcja duchowa jest aktywowana w chrzcie i oczyszczana przez uczestnictwo w życiu sakramentalnym Kościoła<sup>85</sup>. Tacy autorzy jak Maksym Wyznawca czy później Aleksander z Hales

<sup>78</sup> Por. B. McGinn, *Mistycy późnośredniowieczni*, dz. cyt., s. 248n.

<sup>79</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 599; B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, dz. cyt., s. 182–185; P. L. Gavrilyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, dz. cyt., s. 120–122.

<sup>80</sup> Por. B. T. Coolman, *Tomasz Gallus z Vercelli*, dz. cyt., s. 186n.

<sup>81</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 32; S. Coakley, *Grzegorz z Nyssy*, dz. cyt., s. 61–63.

<sup>82</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 28n.

<sup>83</sup> Por. F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 332.

<sup>84</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 29.

<sup>85</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, dz. cyt., s. 123–126, 137.

podkreślali w tym kontekście szczególne znaczenie Eucharystii<sup>86</sup>. Nie można też zapomnieć o przywoływanym przez Grzegorza Wielkiego znaczeniu kierownictwa duchowego dla rozwoju duchowych zmysłów<sup>87</sup>. Warto wspomnieć, że Teresa Wielka w *Twierdzy wewnętrznej*, opisując siedem mieszkań, założyła, że trzy pierwsze obejmują głównie ascezę, a dopiero czwarte związane jest z budzeniem się duchowych zmysłów w modlitwie odpocznienia<sup>88</sup>.

Wszyscy ojcowie byli zgodni w uznaniu możliwości rozwoju percepcji zmysłów duchowych<sup>89</sup>. Zdaniem Maksyma Wyznawcy trening duchowej percepcji jako element procesu deifikacji jest związany ze wzrostem w cnocie i ascetycznej walce z wadami<sup>90</sup>. W jego ujęciu ukierunkowanie jaźni w procesie przebóstwienia nie wymaga anulowania naturalnych władz, lecz raczej oczyszczenia jaźni z ich rozdziałających i destrukcyjnych tendencji, ku bardziej holistycznemu sposobowi egzystencji<sup>91</sup>. Nawet Pseudo-Dionizy Areopagita, u którego dynamika wznoszenia się do Boga zakłada porzucenie zmysłów fizycznych, działania wyobraźni, a nawet wszelkich władz poznawczych, gdy chciał opisać zjednoczenie mistyczne, nie mógł uniknąć analogii percepcji, która stanowi stopniowe kontinuum<sup>92</sup>. W związku z tym w teologii duchowości wymienia się podstawowe warunki rozwoju zmysłów duchowych, do których należy dar wiary, wzrastanie w wolności od stworzeń, dążenie do jedności przez integrację zmysłów cielesnych podporządkowanych duchowi, oderwanie od wszystkiego w jednoczącym doświadczeniu Boga<sup>93</sup>. W tym procesie, zgodnie z nauczaniem Augustyna, już w życiu doczesnym, jeśli duchowe zmysły są wolne od efektów i ograniczeń grzechu, przygotowują na momenty eschatologicznej percepcji<sup>94</sup>. W ten sposób nadprzyrodzoność przemiana naturę w procesie zjednoczenia

<sup>86</sup> Por. B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 170; F. D. Aquino, *Maksym Wyznawca*, dz. cyt., s. 147n.

<sup>87</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 30.

<sup>88</sup> Por. M. Rebidoux, *Deeper than the entrails is that great love! A phenomenological approach to „spiritual sensuality” in Teresa of Ávila*, „The Heythrop Journal” 55 (2014) no. 2, s. 216.

<sup>89</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 602n.

<sup>90</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 30; F. D. Aquino, *Maksym Wyznawca*, dz. cyt., s. 149–153.

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 139n.

<sup>92</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita*, dz. cyt., s. 118n, 134n; M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 607.

<sup>93</sup> Por. tamże, k. 612–616.

<sup>94</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 30.



i asceza staje się warunkiem, bez którego nie może się urzeczywistnić zjednoczenie dwóch niewspółmiernych istot, czyli człowieka i Boga<sup>95</sup>.

## Przedmiot percepcji

Głównym przedmiotem percepcji zmysłów duchowych jest Bóg. Jasno wyraził to św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*:

Lecz co ja właściwie miłuję, kiedy miłuję Ciebie? Nie urodę cielesną ani urok życia doczesnego. Nie promienność światła tak miłego moim oczom. Nie melodie słodkie pieśni rozmaitych. Nie woń upajającą kwiatów, olejków, pachnideł. Nie mannę ani miód. Nie ciało, które pragnąłbym uściskać. Nie takie rzeczy miłuję, gdy miłuję mego Boga. A jednak Kocham pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń i pokarm, i uścisk, gdy Boga mego Kocham jako światło, głos, woń, pokarm, uścisk we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń, gdzie dźwięczy głos, którego czas z sobą nie unosi, gdzie bije woń, której wiatr nie rozwiewa, gdzie doświadcza się smaku, którego nie psuje sytość, gdzie się trwa w uścisku, którego nasycenie nie rozerwie. To właśnie Kocham, gdy Kochani mego Boga<sup>96</sup>.

Święty Anzelm tłumaczył, że jak stworzony, fizyczny świat ma zmysłowe przedmioty odbierane przez zmysły cielesne, tak dusza duchowa ma zmysły do postrzegania niestworzonej, Bożej natury. Zakładał on, że mimo prostoty Bożej natury *in se*, posiada ona różne i możliwe do rozróżnienia atrybuty, które dusza różnie spotyka przez własne zróżnicowane duchowe sensorium. Późniejsi scholastycy będą kierować duchowe zmysły ku dwóm transcendentálnym własnościom Boga, ku prawdzie (*prima veritas*) i dobru (*summum bonum*)<sup>97</sup>.

Już Grzegorz Wielki rozwinął teorię opartą głównie na duchowym zmyśle wzroku, dzięki któremu przez łaskę Bożą można otrzymać wgląd w Bożą wiedzę (*Reguła Pasterska* 1, 9). Czasami pisał o oświeceniu Bożym natchnieniem dzięki Pismu Świętemu<sup>98</sup>. Jednak głównie zmysły były kojarzone zarówno z prawdą, jak i z dobrem. Według Aleksandra z Hales przedmiotem zmysłów

<sup>95</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 46n.

<sup>96</sup> Augustyn, *Wyznania*, x, 6, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn\\_wyznania.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn_wyznania.pdf) (17.09.2016).

<sup>97</sup> Por. B. T. Coolman, *Alexander z Hales*, dz. cyt., s. 161–163.

<sup>98</sup> Por. G. E. Demacopoulos, *Grzegorz Wielki*, dz. cyt., s. 113.

duchowych są boskie *veritas* i *bonitas*. W tym ujęciu każdy zmysł otrzymuje możliwy do odróżnienia od innych przedmiot, z których dwa są tożsame z transcendentaliami, czyli prawdą skorelowaną ze wzrokiem i dobrem związanym ze zmysłem dotyku. Tak więc duch ludzki posiada pięć zmysłów w odniesieniu do Boga: dwa odnoszą się do prawdy i stanowią wzrok oraz słuch, trzy odnoszą się do dobra i stanowią powonienie, smak oraz dotyk. W prostocie Boga *veritas* i *bonitas* nie są różne od siebie, ale są postrzegane odmiennie jako możliwe do odróżnienia manifestacje Bożej natury<sup>99</sup>.

Teologiczne teksty dotyczące zmysłów duchowych w kontekście ściśle chrześcijańskim nabierają szczególnego znaczenia wobec wcielenia Słowa. Zwłaszcza Bonawentura w *Itinerarium* IV, 3, wiąże niestworzone Słowo z duchowymi zmysłami wzroku i słuchu, Słowo natchnione z duchowym zmysłem powonienia, a Słowo wcielone z duchowymi zmysłami smaku i dotyku. W *Brebiloquium* Chrystus jako Chwała postrzegany jest przez duchowy wzrok, jako Słowo przez słuch, jako Mądrość przez smak, jako Słowo natchnione przez węch i jako Słowo wcielone przez dotyk. U Bonawentury zmysły cielesne znajdują swą paschę w człowieczeństwie Chrystusa, a zmysły duchowe w Jego bóstwie. Zanim na tej drodze dojdą do pełni, chrystocentrycznie interpretowane zmysły znajdują oczyszczenie w krzyżu i napełnienie życiem Zmartwychwstałego<sup>100</sup>.

Powyższa uwaga wprowadza nas w eschatologiczny wymiar przedmiotu zmysłów duchowych. Już Augustyn twierdził, że człowiek, obdarzony zarówno cielesnymi, jak i duchowymi zmysłami, znajdzie po zmartwychwstaniu prawdziwe szczęście w używaniu zmysłów duchowych całkowicie skierowanych na Boga. Jednak życie zmartwychwstałych dalej będzie angażować oba modusy percepcji. Cielesna i duchowa percepcja w zmartwychwstałym ciele nie będzie już dawać fragmentarycznego i ograniczonego doświadczenia, ale doświadczenie bezpośredniości, jasności i spełnienia, w którym Bóg będzie znany i widziany w sensie duchowego postrzegania w sobie samym, w innych i całym stworzeniu<sup>101</sup>. Podobnie Aleksander z Hales czy Wilhelm z Auxerre

<sup>99</sup> Por. B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 172n.

<sup>100</sup> Por. G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 215; F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 330.

<sup>101</sup> „Aut ergo sic per illos oculos videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive scripturarum testimoniis divinarum vel difficile est vel impossibile ostendere; aut, quod est ad intellegendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi”. Augustinus, *De civitate Dei* XXII, 29, 23, <http://www.loebclassics>.

twierdzili, że obecna aktywność zmysłów duchowych znajdzie swoje zwieńczenie *in patria*, gdzie ma miejsce eschatologiczna doskonałość *sensus Dei* rozpoczętego *in via*. Zmysły duchowe będą istnieć w doskonalszej formie w życiu przyszłym. Tam najwyższa Prawda będzie znana jako widzenie i słowo, a najwyższe Dobro jako powonienie smak i dotyk. Zmysły duchowe zostaną udoskonalone przez kontemplację Boskości Chrystusa, zaś zmysły zewnętrzne przez kontemplację Jego Człowieczeństwa<sup>102</sup>.

Na koniec tych rozważań warto wspomnieć, że zmysły duchowe już w doświadczeniach smakują tego, co Boże, i przedmioty ich percepcji są tak różne, jak sposoby manifestacji Bóstwa poszczególnym zmysłom. Smakuje się Słowo, gdyż jest chlebem życia, który zstąpił z nieba. Więc przedmiotem tego zmysłu może być Eucharystia lub słowo Boże. Powonienie związane z dobrą wonią Chrystusa (2 Kor 2, 15) dotyczy cnót lub głoszenia Ewangelii. Słuch jest bardziej bezpośrednio związany z wewnętrzną percepcją nauczania Chrystusa w Piśmie. Dotyk kieruje się bezpośrednio do Słowa życia we wcieleniu. U większości autorów bezpośrednim przedmiotem wydaje się najpierw Chrystus wcielony, ukazany w sakramentach, osiągalny przez Pismo, które dla ojców jest formą Jego widzialnej manifestacji. By spojrzeć boskość Chrystusa przez Pisma, trzeba czytać je w Duchu, ze zmysłami duchowymi, a nie w sposób cielesny<sup>103</sup>.

## Zakończenie

Powyższy artykuł przedstawia wyniki badań zmysłów duchowych w literaturze chrześcijańskiej. Wyniki te pokazują, że wbrew opinii Jeana Daniélou, trudno mówić tu o jakiejś doktrynie, jeśli się ją rozumie jako coś systematycznego i konsekwentnego. Bardziej niż o doktrynie, można w wypadku poszczególnych autorów mówić o doświadczeniu czy życiu zmysłów duchowych, co pozwala uniknąć charakterystycznej dla teorii statycznej reifikacji dynamicznego doświadczenia. Dla Bonawentury była to różnica pomiędzy nauką i mądrością, w której celem doktryny jest to, by była przeżywana i ukazywana w dynamicznym działaniu<sup>104</sup>. Maksym Wyznawca odróżniał w kontekście relacji do Boga wiedzę konceptualną od doświadczalnej, będącej poznaniem

---

com/view/augustine-city\_god\_pagans/1957/pb\_LCL417.371.xml (17.09.2016). Por. M. R. Lootens, *Augustyn*, dz. cyt., s. 98.

<sup>102</sup> Por. B. T. Coolman, *Aleksander z Hales*, dz. cyt., s. 176.

<sup>103</sup> Por. M. Canévet, *Sens spirituel*, dz. cyt., k. 603n.

<sup>104</sup> Por. J. Daniélou, *Platonisme...*, dz. cyt., s. 239n; F. M. Tedoldi, *La dottrina...*, dz. cyt., s. 325n, 331.

nie tylko czegoś o kimś, ale kogoś, przez co dochodzi się do przeobóstwienia (*θεωρία*)<sup>105</sup>. To pokazuje, że temat zmysłów duchowych jest w samym centrum teologii duchowości. Najbardziej ogólny i spójny wniosek płynący z analizy tak różnych poglądów sugeruje istnienie pięciu zmysłów duchowych, które dzięki łasce otwierają człowieka na kontakt z Bogiem i w procesie zjednoczenia z Nim przygotowują na eschatologiczny wymiar integracji utraconej przez grzech pierwotny.

W tradycji chrześcijańskiej zmysły duchowe odsyłają do integralnego doświadczenia misterium chrześcijańskiego ze strony wierzącego, a w jeszcze większym stopniu ze strony podmiotu mistycznego, który przeżywa doświadczenie całościowe i integrujące w relacji żywotnej komunii z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Komunia ta obejmuje go wraz z jego cielesnością i zmysłowością. Cały człowiek w wymiarze duchowym i cielesnym przyjmuje rzeczywistość i całym sobą jej doświadcza<sup>106</sup>. Takie totalne przeżywanie misterium chrześcijańskiego, otwarte na wzrastanie zmysłów duchowych, leży również u podstaw głębszego rozumienia i uprawiania teologii. Jak pisał św. Bonawentura: „Tylko na tyle, na ile teolog zna Boga przez zmysły duchowe, jest w stanie rozpoznać głębszą prawdę Objawienia”<sup>107</sup>.

## ABSTRAKT

### Zmysły duchowe w duchowości chrześcijańskiej

Autor próbuje usystematyzować poglądy chrześcijańskich autorów na temat zmysłów duchowych. Przedstawia teologiczne podstawy teorii zmysłów duchowych, poglądy na ich istnienie, liczbę, hierarchię ważności, naturę i przedmiot. Opiera się głównie na danych Pisma Świętego, ojców Kościoła oraz najważniejszych teologów zajmujących się tym zagadnieniem.

### SŁOWA KLUCZOWE

zmysły duchowe, wcielenie, Duch Święty, duchowość

<sup>105</sup> Por. F. D. Aquino, *Maksym Wyznawca*, dz. cyt., s. 153n.

<sup>106</sup> Por. L. Borriello, *Esperienza mistica...*, dz. cyt., s. 174n.

<sup>107</sup> G. F. LaNave, *Bonawentura*, dz. cyt., s. 222.

## ABSTRACT

**Spiritual senses in the Christian spirituality**

The author tries to systemise approaches of Christian writers on the subject of spiritual senses. He presents theological bases of the theory of spiritual senses, concepts of its existence, quantity, hierarchy of importance, nature and subject. The text is mainly based on the Holy Bible, Fathers of the Church and the most important theologians dealing with this issue.

## KEYWORDS

spiritual senses, incarnation, Holy Spirit, spirituality

## BIBLIOGRAFIA

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, <http://sady.up.krakow.pl/antfil.anzelm.proslogion.htm> (17.09.2016).
- Augustinus, *De civitate Dei*, [http://www.loebclassics.com/view/augustine-city\\_god\\_pagans/1957/pb\\_LCL417.371.xml](http://www.loebclassics.com/view/augustine-city_god_pagans/1957/pb_LCL417.371.xml) (17.09.2016).
- Augustinus, *De Trinitate*, <http://ihtys.narod.ru/detrinit.pdf> (17.09.2016).
- Augustinus, *Epistola* 147, [http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera\\_148\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_148_testo.htm) (17.09.2016).
- Augustinus, *Sermo* 159, [http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso\\_204\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/discorsi/discorso_204_testo.htm) (17.09.2016).
- Augustyn, *Wyznania*, [http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn\\_wyznania.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/augustyn_wyznania.pdf) (17.09.2016).
- Bartels L., *John Wesley and Dr. George Cheyne on the spiritual senses*, „Wesleyan Theological Journal” 39 (2004) nr 1, s. 163–172.
- Borriello L., *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano 2009.
- Canévet M., *Sens spirituel*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 14, Paris 1988, k. 598–617.
- Daniélou J., *Platonisme et theologie mystique*, Paris 1953.
- De Lubac H., *O naturze i łasce*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
- Dillon J. M., *Aisthêsîs Noêtê. A aoctrine of the spiritual senses in Origen and in Plotinus*, [w:] *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éds. A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud, Leuven–Paris 1986, s. 443–455.
- Fields S., *Balthasar and Rahner on the spiritual senses*, „Theological Studies” 57 (1996), s. 224–241.
- Gavrilyuk P. L., Coakley S., *Duchowe zmysły*, przeł. A. Gomola, Kraków 2014.

- Gavrilyuk P. L., Coakley S., *The spiritual senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge 2012.
- Grzegorz z Nysy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 1974 (PSP 14).
- Grzegorz z Nysy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2007.
- Jan van Ruusbroec, *Królestwo miłujących*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Kraków 2000.
- Jasiewicz A., „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie visio Dei u św. Augustyna, „Seminare” 30 (2011), s. 235–243.
- Kasprzak D., *Sens duchowy Pisma Świętego i doktryna o pięciu zmysłach duchowych jako przykład interpretacji słowa przez świętych*, [w:] *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 67–97.
- Knauss S., *Aisthesis. Theology and the senses*, „Cross Currents” 63 (2013) nr 1, s. 106–121.
- Matulewicz E., *Duchowy wymiar dźwięku. Teologiczna refleksja na temat relacji pomiędzy środowiskiem akustycznym człowieka a jego chrześcijańskim życiem duchowym*, „Itinera Spiritualia” 2 (2009), s. 11–38.
- O’Connell R. J., *St. Augustines Early Theory of Man, A. D. 386–391*, Cambridge 1968.
- Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (Źródła Myśli Teologicznej).
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Pereira M. J., *Beholding Beauty In Nicetas Stethatos’ Contemplation of Paradise*, „Union Seminary Quarterly Review” 63 (2012) nr 3–4, s. 51–61.
- Poulain A., *The graces of interior prayer*, przeł. L. Y. Smith, London 1921.
- Rahner K., *Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene*, „Revue d’ascétique et de mystique” 13 (1932), s. 113–145.
- Rebidoux M., *Deeper than the entrails is that great love! A phenomenological approach to „spiritual sensuality” in Teresa of Ávila*, „The Heythrop Journal” 55 (2014) no. 2, s. 216–229.
- Rudy G., *Mystical language of sensation in the Later Middle Ages*, London 2002.
- Tedoldi F. M., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma 1999.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.