

NATALIA STENCEL



PODMIOTOWOŚĆ
W POLSKICH TEKSTACH
MISTYCZNYCH
XX wieku



AVALON



**PODMIOTOWOŚĆ
W POLSKICH TEKSTACH
MISTYCZNYCH
XX wieku**



NATALIA STENCEL



PODMIOTOWOŚĆ
W POLSKICH TEKSTACH
MISTYCZNYCH
XX wieku



AVALON

Publikacja zawiera wyniki projektu badawczego
pt. *Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku*
nr 2018/31/N/NS1/02721 finansowanego ze środków
Narodowego Centrum Nauki

Recenzje
prof. dr hab. Zofia Zarębianka
prof. dr hab. Bogusław Dopart

Redakcja i korekty
Dariusz Niezgoda

Projekt okładki i stron tytułowych
Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie typograficzne i skład
MELES-DESIGN

© Copyright by Natalia Stencel, wyd. I, Kraków 2023

ISBN 978-83-7730-632-1
e-ISBN 978-83-7730-659-8
<https://doi.org/10.55288/9788377306321>

A

Wydawnictwo **AVALON** Sp. z o.o.
ul. Żmujdzka 6 B • 31-426 Kraków
tel. +48 602 662 442
www.wydawnictwoAVALON.pl

Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie?

[...]

Jam dzban twój (kiedy zbiję się w kawały?)

Jam twe rzemiosło, twe ubranie,

beze mnie stracisz sens twój cały.

Beze mnie, po mnie, dom postradasz [...].

R.M. Rilke, *Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie?*

Poezje, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974, s. 10–11

SPIS TREŚCI

Przedmowa 9

Rozdział I

Mistyka i metody

1. Współczesne nurty w badaniach nad mistyką – główne stanowiska 19
2. Spór o „kwestię mistyczną” – zarys historyczno-filozoficzny 39
3. Podmiotowość – próba definicji i operacjonalizacji pojęcia 46

Rozdział II

Mistyka – czas – terytorium. *Genius loci* i *Zeitgeist* polskiej mistyki XX wieku w kontekście podmiotowości

1. O wpływach historycznych w zarysie 55
2. *Syllepsis* i głosy tłumu 75

Rozdział III

Pomiędzy „podmiotowością porowatą” i „podmiotowością opancerzoną” – *Źródła podmiotowości* Charlesa Taylora a badania nad polską mistyką XX wieku

1. Mistyka polska XX wieku a „podmiotowość porowata” 91
2. Opisy cierpienia w mistyce przeżyciowej XX wieku jako przejawy wdzierania się zewnętrznosci do „podmiotowości porowatej” 105

Zakończenie

„Długa podróż Soboty”. Uwagi o tekstach mistycznych z pogranicza epistemologii, filozofii tekstu i historii literatury 127

Dodatki 147

1. Mistyka nadwiślańska. Teologia narodu w pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny 149
 2. Rekomendacje bibliograficzne 171
 3. Sens i cierpienie. Dlaczego mistycy nie uśmierzają bólu 176
- Biogramy wybranych mistyczek polskich XX wieku 183
Bibliografia 221
Indeks osób 235
Indeks terminów 239

Przedmowa

Refleksja naukowa nad mistyką jest obciążona różnymi trudnościami – po pierwsze dlatego, że dostępnym materiałem badawczym jest tylko tekst¹, który stanowi – jak pisał o tym Roland Barthes – zaledwie „resztkę” doświadczenia², przetworzoną przez pamięć i zapośredniczoną przez niedoskonały język. Po drugie – bardzo trudno rościć sobie prawo do orzekania, co jest mistyką, a co jej nie stanowi – i to również z tego powodu, że jesteśmy pozbawieni pewnej źródłowej naoczności cudzego

¹ Takiego zdania są przynajmniej ci badacze, którzy opowiadają się za szkołą kontekstualną w badaniach nad mistyką, o czym będzie jeszcze mowa. Mirosław Kiwka, który przybliżył polskim czytelnikom w swoich omówieniach stanowiska takich badaczy i teoretyków mistyki jak Steven T. Katz i Bernard McGinn, pisze: „Innymi słowy, w misticie chodzi w pewnym sensie o doświadczenia mistyczne. Piszemy w pewnym sensie, gdyż faktycznym przedmiotem badań nie jest samo doświadczenie, lecz tekst mistyczny, który je opisuje. Właściwa interpretacja narracji mistycznej wymaga więc uwzględnienia jej miejsca w określonej tradycji oraz zastosowania odpowiednich procedur badawczych (gatunek literacki, struktura, cel i grupa odbiorców)”. M. Kiwka, *Mistycyzm integralny w ujęciu Bernarda McGinna*, „Roczniki Filozoficzne” 2017, t. XLV, nr 1, s. 24. Warto zwrócić uwagę, że badacz używa tu sformułowania „tekst mistyczny”, które oczywiście może budzić pewne kontrowersje, jest jednak terminem stosowanym dla opisywania tej szczególnej grupy tekstów interpretowanych w kontekście doświadczenia mistycznego.

² Zob. R. Barthes, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1–2, s. 247–251.

doświadczenia wewnętrznego. Po trzecie wreszcie – kwestie związane z doświadczeniami i przeżyciami religijnymi są niezwykle ważne dla dużej grupy ludzi i poruszanie tych zagadnień łączy się czasem z jednej strony z dążeniem do naukowej i metodologicznej poprawności, z drugiej jednak – refleksje te nierzadko bywają obciążone emocjami i pozostałościami konfliktów międzyludzkich na tle kulturowym.

Przedmowę do tej książki kieruję nie tylko do naukowców, którzy będą zajmować się sprawami mistyki z racji uprawianej zawodowo dyscypliny, ale także do tych, którzy chcieliby na własny użytek przyjrzeć się świadectwom mistyków i zastanawiają się, jak rozumieć podstawowe kategorie. Stąd *Przedmowa* – w stosunku do pozostałych części niniejszej publikacji – posiada nieco swobodniejszy i bardziej osobisty ton. Mogę z przekonaniem mówić tylko o takim rozumieniu mistyki, które jest niejako elementem mojego doświadczenia na poziomie intelektualnym, tj. mogę wskazać na pewną konkretną ścieżkę rozumienia, którą sama przeszłam.

Wypada zgodzić się na samym początku z Luisem Dupré, który stwierdza, że co do mistyki „Nie istnieje definicja, która byłaby tak wymowna i pełna znaczenia, a jednocześnie tak wszechstronna, aby obejmowała wszystkie doświadczenia, które z tego czy innego punktu widzenia były opisywane jako mistyczne”³. Wydaje się więc, że nie sposób myśleć o misticie poza jej kontekstem – i to nie tylko dlatego, że tekst nie oddaje nigdy „czystego doświadczenia”, ale również z tego powodu, że terminy takie jak „mistyka” i „mistycyzm”, w zależności od kontekstu kulturowego, w jakim są używane, mogą być rozumiane różnie. To samo słowo w innym kontekście – nie tylko na poziomie zdania,

³ L. Dupré, *Mysticism* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987, s. 245; cyt. za: M. Kiwka, dz. cyt., s. 23.

ale także funkcjonowania w pewnej kulturowo ukonstytuowanej „wspólnocie interpretacyjnej” – może znaczyć zupełnie coś innego. Termin „wspólnoty interpretacyjnej” czerpię od Stanleya Fisha, który – określając znaczenie takich wspólnot – stwierdził:

Jeśli to, co nastąpi, będzie komunikacją czy zrozumieniem, to nie dlatego, że ja i on podzielamy jakiś wspólny język [...], lecz ponieważ wspólny jest nam pewien sposób myślenia, pewna forma życia, co umieszcza nas w świecie przedmiotów-które-znajdują-się-już-na-swoim-miejscu, celów, dążeń, procedur, wartości⁴.

Innymi słowy: to, że posługujemy się wspólnie identycznym słowem, nie funduje jeszcze skutecznej komunikacji i prawdziwego ludzkiego porozumienia. Dopiero tam, gdzie język sprzęga się we wspólnocie z podzielanym przez wielu ludzi *habitu*sem życia, tam dopiero może nastąpić żywe, aktualne rozumienie się wzajemnie. Zawsze w pewien sposób oczywiście niedoskonałe i niedokładne, ale pragmatycznie skuteczne i w pewien sposób dające się odczuć.

By Czytelnik zyskał lepsze rozumienie znaczenia wspólnoty interpretacyjnej w kontekście mistyki, posłużę się przykładem doświadczenia, które zapewne duża część z nas posiada. Mianowicie – niemal każdy z nas został kiedyś w towarzystwie dwójki małżonków, kochanków lub po prostu bardzo bliskich sobie ludzi. Odczuwamy wtedy naturalnie pewien dyskomfort, nawet jeśli para nie epatuje swoją intymnością. Dlaczego? Otóż doświadczamy wtedy istnienia bardzo małej, ale silnej wspólnoty interpretacyjnej, do której nie należymy. To dwójka ludzi, która

⁴ S. Fish, *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?* [w:] tegoż, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red., przedm. A. Szahaj, wstęp R. Rorty, przeł. A. Szahaj, Kraków 2002, s. 60.

zazwyczaj przeżywa język w bardzo zbliżony do siebie sposób. Każdy z nas posiada bowiem tzw. idiolekt, czyli język osobniczy⁵ – charakterystyczny dla jednostki sposób mówienia, pisanie lub komunikowania się w ogóle. Jedne idiolekty są sobie bardzo bliskie, inne – bardzo odległe. Nawet jeśli posługujemy się w danej grupie tylko językiem polskim, nie istnieje gwarancja, że się zrozumiemy, o ile nie powstanie między nami żywa wspólnota interpretacyjna. Przekonałam się o tym, goszcząc w kuchni moich przyjaciół, którzy są małżeństwem od dziesięciu lat. Przygotowywaliśmy wspólnie posiłek i w pewnym momencie mężczyzna powiedział: „Podajcie mi czerwone!”. Zastygłam w bezruchu, zdezorientowana, w jaki sposób mam zrealizować prośbę. Jego żona natomiast natychmiast podała mu plastikową czerwoną łyżkę – tak między sobą nazywali to konkretne kuchenne narzędzie, tworząc w tym użytkowaniu języka wspólnotę interpretacyjną, do której nie należałam. Trudno mi było odnaleźć właściwe znaczenie słowa, gdyż brakowało mi istotnego kontekstu.

Podobnie – wracając do głównego wątku po tej dygresji – rzecz ma się z terminami takimi, jak „mistyka” i „misticyzm”. Jeśli zapytacie o nie chrześcijanina, odpowie zapewne inaczej, niż odpowiedziałby zainspirowany pismami Aldousa Huxleya⁶ koneser meskaliny pozyskiwanej z pejotlu. Innej odpowiedzi udzieli buddysta wierzący w autosoteryczny wymiar swojej duchowej ścieżki, tj. w zdolność do „samozbawienia”, inaczej odpowie ortodoksyjny żyd, wyczekujący mesjasza, który to wedle judaistów jest konieczny do zbawienia ludzkości. Zanim więc wpadniemy w złość, która u nas, ludzi, nadmiernie często wynika z nierozumienia, być może warto rozejrzeć się, w jakim kontekście kulturowym próbujemy omówić dane zagadnienie. Może się okazać,

⁵ Zob. np. J. Lyons, *Language and Linguistics*, Cambridge 1981, s. 26–27.

⁶ Zob. A. Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, różne wydania.

że jesteśmy po prostu... w cudzej „kuchni” i nazwy „narzędzi” budzą nasze zdziwienie. Gniew i konflikt warto spróbować najpierw zastąpić pytaniem: „Co przez to rozumiesz?”, wykonując tym samym pewien krok w kierunku Drugiego⁷, tj. osoby, która nagle, przez użycie języka, wydała nam się obca. Hermeneutyka, szczególnie w wydaniu Gadamera, wskazuje nam jednak, czym jest tzw. „fuzja horyzontów” – to „przemiana czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość”⁸. Próby jej osiągnięcia – jakkolwiek byłyby ułomne – są jedyną szansą na podjęcie drogi rozumienia ku Drugiemu.

W tym miejscu zaznaczę kolejną kwestię, która powinna być mocno podkreślona – próbując opisać podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku, odnoszę się do konkretnie określonej tradycji i do konkretnego kontekstu kulturowego, które niosą ze sobą również określone znaczenie terminu „mistyka”. Nie oznacza to, że posiadam ambicję budowania swoistego „kanonu” świadectw mistycznych, o których autentyczności jestem w stanie naukowo orzekać, inne pisma wyrzucając z tego zbioru również zdecydowanie. Książka *Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku* jest zakorzeniona w konkretnym czasie i miejscu, więc i to, jak rozumiane jest słowo „mistyka”, łączy się z tymi czynnikami. Będzie więc mowa o mistyce katolickiej – jako dominującej w polskojęzycznych wspólnotach interpretacyjnych, a także posiadającej dla dynamiki zbiorowego życia wewnętrznego w tym konkretnie kręgu kulturowym największe znaczenie. Odwołuję się również do pism legitymizowanych niejako w swoim statusie przez wspólnotę interpretacyjną Kościoła

⁷ Tego terminu używam za dialogistami, zob. np. M. Buber, *O Ja i Ty*, przeł. B. Baran [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 45.

⁸ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009, s. 185.

katolickiego, co nie znaczy wcale, że poza taką legitymizacją prawdziwa mistyka zaistnieć nie może. W ramach dostępnych mi narzędzi badawczych muszę jednak posługiwać się pewnymi uchwytnymi cechami, choć przecież jest taka możliwość, że Kościół nie wszystkich mistyków rozpoznaje i wynosi na ołtarze. Wiemy jednak tylko o nich – ukonstytuowanych w swoim statusie mistyków przez instytucjonalną pamięć zbiorową. Rzeczą nauk humanistycznych jest – jak pisał o tym m.in. Wilhelm Dilthey – rozumienie, nie wyjaśnianie. Rozumienie jest procesualne, niedomknięte i – w swoim zasadniczym celu – nigdy praktycznie nieukończone. Stąd w badaniach nad mistyką, którą tylko niewielu może poznać w sposób źródłowy i naoczny, trzeba się zgodzić na kontekstualność, umowność i – przede wszystkim – nieostrość stosowanych pojęć. Wydaje się jednak, że właśnie na tych rozmytych granicach między pojęciami wydarza się zasadnicza część humanistycznego dyskursu – i jest to jego część (zaryzykuję taki osąd) najlepsza.

Muszę wreszcie przyznać rację wszystkim tym, u których już sam tytuł publikacji budzi pewien bunt. Czym jest bowiem „tekst mistyczny” i czy coś takiego w ogóle istnieje? Czy tekst posiada w sobie sam jakieś określone cechy dystynktywne, które pozwalałyby go wyróżnić – np. na tle tekstów *stricte* literackich (nierzadko przecież również posiadających swoistą mistyczną „aurę”!) – jako „tekst mistyczny”? Temu zagadnieniu poświęciłam osobne studium, niemniej tu przyznam krótko – najmocniejsze, na czym może oprzeć się badacz, to właśnie wspólnota interpretacyjna i dominująca recepcja danego świadectwa w określonym kontekście. Sam tekst – na ile zdołałam zbadać to zagadnienie – nie niesie w sobie żadnej „pewności” co do własnego statusu w kwestii wiązania go z mistyką, a przynajmniej taka pewność nie jest osiągalna na drodze naukowej. Decydujące okazują się tu elementy rzeczywistości pozatekstowej – warto podać przykład Juliusza

Słowackiego, którego styl jest przecież bliski stylowi niektórych uznanych przez Kościół mistyków (np. w warstwie symbolicznej), a który przez jemu współczesnych nie był traktowany poważnie i dopiero późniejsze epoki przyniosły mu status wieszczka. Dominuje jednak – czemu trudno się dziwić – recepcja *stricte* literacka jego dzieł z tzw. „okresu mistycznego” i upatruje się w nich bardziej artystycznego kunsztu niż – by tak rzec – żywego *sacrum*. Patrząc jednak na same teksty – nie znając kontekstów – mogliśmy pomieszać dzieła mistyczne i literackie, i byłyby one na podstawie samego tylko zapisu trudne do odróżnienia. Istnieją oczywiście próby wyodrębnienia pewnych „stałych” w doświadczeniu mistycznym, a więc i opisu takich niezmienników w tekście – o tym i o tzw. szkole morfologii świętości będzie jeszcze mowa. Wreszcie nie neguję też przekonania, że literatura i literackość mogą stanowić pewną drogę do *sacrum*, a świadectwo mistyczne może przybierać formę literacką jako najwłaściwszą dla konkretnego człowieka dla oddania doświadczenia – co więcej, jestem przekonana, że dzieje się tak nierzadko, a dla samego piszącego podmiotu może nie być jasne, czy ulega wewnętrznym natchnieniom, mającym źródło w ludzkiej immanencji, czy też w natchnieniu ujawnia się pewien przeblýsk rzeczywistości transcendentnej. Tu przebiega właśnie jedna z tych ciekawych „rozmytych granic” dyskursu naukowego – nie sposób orzekać o tym ostatecznie, w sposób pewny, jednak warto tym granicom uważnie się przyglądać.

Komentarza wymaga przy tym wybór omówionych tekstów źródłowych – jest to właśnie pewien „wybór”, a nie domknięty kanon lub komplet. Skupiam się na uznanych przez Kościół katolicki tekstach (tj. zaliczonych przez konkretną wspólnotę interpretacyjną do tzw. „tekstów mistycznych”), dodatkowo ograniczając się jednak *stricte* do tzw. mistyki przeżyciowej. W dwutomowej *Antologii mistyki polskiej* zredagowanej przez o. Mariana Zawadę

znajdują się teksty różnego rodzaju i nawet niewprawny czytelnik uchwyci między nimi różnicę. Sam redaktor *Antologii* napisał zresztą, dzieląc się swoimi obserwacjami:

1. [...] w sprawie z Bogiem chodzi aż tak radykalnie o miłość – zawsze, ostatecznie, jedynie.
2. [...] w sprawie z Bogiem aż tak uszanowana jest (przez Stwórcę, czyli w konsekwencji przez naturę) odmienność tego, co kobiece i tego, co męskie – w języku, w emocjach, w kształcie doświadczenia.
3. [...] czymś aż tak bardzo polskim jest w sprawie z Bogiem żarliwość solidarności wobec siostr i braci – w trosce, w myśleniu *o*, w życiu *dla*⁹.

Choć tzw. mistyka studyjna/spekulatywna jest równie cenna, co przeżyciowa, stawia ona jednak czytelnikowi zdecydowanie wyższą poprzeczkę, gdyż przestrzenią spotkania z Bogiem jest tu w dużej mierze doświadczenie intelektualne. Tym, co większość osób postrzega jako mistykę *sensu stricto*, jakkolwiek jest to postrzeganie bardzo zawężające, jest właśnie mistyka przeżyciowa, a w przypadku mistyki polskiej XX wieku – to głównie mistyka kobiet¹⁰. Granice stanowiące o samej typologii są oczywiście umowne i nieostre, jednak – ze względu na przystępność tekstu – to właśnie tzw. mistyka przeżyciowa, operująca na wspólnocie przeżywania konkretnych znaków, stanów i zjawisk, daje się największej części potencjalnych czytelników i interpretatorów rozpoznać w swojej jakości jako „tekst mistyczny”. Z tego powodu to jej poświęcam niniejsze studium – bazując znów na pewnych tendencjach zakorzenionych we wspólnotach interpretacyjnych. Nie

⁹ M. Zawada, *Sprawa z Bogiem* [w:] *Antologia mistyki polskiej*, t. 1, red. M. Zawada, Kraków 2008, s. 7.

¹⁰ Pojęcia mistyki przeżyciowej i mistyki studyjnej – zob. np. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*. Warszawa 1999, s. 11–20.

jest to jednak powód jedyny – tematem głównym jest bowiem kwestia podmiotowości manifestująca się w tekście mistycznym, a ta bywa w mistyce studyjnej/spekulatywnej czasem widoczna słabo, podczas gdy w mistyce przeżyciowej za pośrednictwem tekstu o swoim osobistym doświadczeniu opowiada konkretne, dające się opisać i w pewien sposób rozumieć „ja”. Jest to, co prawda, „ja” resztkowe w odniesieniu do realnego, żywego człowieka – istniejące w bogactwie śladów niczym Barthesowski „popiół rozrzucony na wietrze”¹¹. Tyle jednak wystarczy, by kwestia podmiotowości stała się w tym kontekście rzeczą ważną.

Ostatnią już uwagę w *Przedmowie* chcę poświęcić temu, dlaczego to podmiotowość jest tematem tej publikacji. Jest to zagadnienie wieloznaczne, poddawane nieraz dekonstrukcyjnym zabiegom, innymi słowy: dla współczesnego badacza dość niewdzięczne, zwłaszcza, jeśli decyduje się on wiązać „ja” tekstowe z tym pozatekstowym lub argumentować, że tekst nie ma żadnej racji bytu, jeśli nie ma relacji między jakimś „Ja” i jakimś „Ty”, gdzie to pierwsze zarówno przez tekst się ujawnia, jak i w nim się ukrywa, a gdzie to drugie dąży do odczytania i poszukuje – w ramach swoich indywidualnych możliwości, w ramach przynależności do określonych wspólnot interpretacyjnych – najlepszego, najtrafniejszego uchwycenia skrywającego się „Ja”. Taka wiara w tekst – iż niesie on ze sobą pewien sens, jeśli tylko nie zerwie się jego łączności z tym, co postrzegamy jako „realne” – jest oczywiście narażona na krytykę ze strony badaczy nurtów postmodernistycznych. Postmoderniści, przynoszący pewną obietnicę uwolnienia od zastanych kategorii, stworzenia warunków absolutnego otwarcia i multipotencjalności (jak próbują to robić w „projekcie” „myślenia kłaczem”/„myślenia rizomatycznego”

¹¹ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 10.

Przedmowa

Giles Deleuze i Félix Guattari¹²) zaoferowali coś, co jest w istocie obietnicą niespełnioną, uwięzieniem człowieka w labiryncie bez wyjścia, tj. bez celu i sensu, czemu sprzeciwiał się choćby George Steiner w *Rzeczywistych obecnościach*¹³. Tam, gdzie miało nastąpić otwarcie, ogłoszono pewne definitywne zamknięcia: koniec człowieka (Foucault¹⁴), śmierć autora (Barthes¹⁵), kryzys systemów znaczeń semiotycznych (Derrida¹⁶). Tymczasem człowiek uparcie:

1. potrzebuje drugiego człowieka;
2. szuka go i potrafi rozpoznać ludzką twarz nawet w plamach i kształcie chmur, a w samotności „uczłowieczy” nawet rzecz martwą¹⁷;
3. chce rozumieć Drugiego, bo tylko tak jest w stanie przezwyciężyć swoją egzystencjalną samotność.

Z tego też powodu na mistykę polską XX wieku decyduję się spojrzeć tak, by odnaleźć pewne „Ja”, które się w jej świadectwach równocześnie ujawnia i skrywa.

Kraków, lipiec 2023 roku

¹² Zob. M. Pisarski, *Kłacze – Deleuze i Guattari*, „Techsty” 15 lipca 2022, <http://techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/klacze.htm> (dostęp: 20.01.2023).

¹³ G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, Gdańsk 1997.

¹⁴ Zob. M. Foucault, *Les mots et les choses*, wyd. pol. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Gdańsk 2007.

¹⁵ Zob. R. Barthes, *Śmierć autora*, dz. cyt.

¹⁶ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2011.

¹⁷ Wymowna jest pod tym względem scena z filmu w reżyserii Roberta Zemeckisa pt. *Cast away. Poza światem* (2000 r.) z Tomem Hanksem w roli głównej. Główny bohater, rozbitek, tworzy sobie „przyjaciela” z przedmiotu, jakim jest piłka z odcisniętym śladem dłoni, w którym obserwator dostrzega pewne podobieństwo do twarzy. Rozbitek rozpacza, gdy traci „Wilsona”, w którym „rozpoznał” – przez swoją samotność – Drugiego.

ROZDZIAŁ I

Mistyka i metody

1. Współczesne nurty w badaniach nad mistyką – główne stanowiska

Najogólniejszy podział, jaki można zastosować między opozycyjnymi stanowiskami metodologicznymi w badaniach nad mistyką, uwzględniając dyskurs międzynarodowy, wydaje się przebiegać w następujący sposób:

1. Nurt uniwersalistyczny (tzw. *universal core*) vs. nurt kontekstualny;
2. Nurt szerokiego rozumienia terminu „mistyka” vs. nurt wąskiego rozumienia tej kategorii, czasem z wyodrębnieniem podziału na „mystykę” i „mistycyzm”¹;
3. Nurt deklarujący jako przedmiot badania samo doświadczenie mistyczne vs. nurt uznający, że przedmiotem badania może być wyłącznie tekst jako pozostałość doświadczenia;
4. Nurt deklarujący przywiązanie fenomenu mistyki do zinstytucjonalizowanej religijności vs. nurt opowiadający się za swobodnym, niezależnym od religii występowaniem i kształtowaniem się doświadczeń mistycznych.

¹ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, Toruń 2008, s. 392.

Zdaniem Bernarda McGinna, jednego z najważniejszych współczesnych badaczy mistyki², przyczyną impasu, w jakim znalazła się aktualna debata nad mistyką, jest niemożność precyzyjnego zdefiniowania samego terminu doświadczenia mistycznego³. Szukając właściwego punktu podparcia dla badań związanych z tym fenomenem, wydaje się zasadnym, aby – korzystając z metodologicznych wskazań McGinna – zwrócić się w stronę materiału tekstowego⁴. Jest to rozwiązanie, które stosuję w tej publikacji, dla porządku przytaczając jednak stanowiska opozycyjne i ich racje.

Istotna jest, co podkreśla za McGinnem Mirosław Kiwka, „problematyczność pewnych kategorii powszechnie stosowanych w dyskusji na temat tzw. fenomenów mistycznych. Jedną z takich problematycznych kategorii jest *doświadczenie mistyczne* (*mystical experience*)”⁵. Za pomocą tego terminu zwykło się określać przedmiot naukowej refleksji dotyczącej mistyki, ale faktycznym przedmiotem badań nie jest samo doświadczenie, lecz tekst, który je opisuje⁶.

² Zob. M. Kiwka, dz. cyt., s. 23.

³ B. McGinn, *Quo Vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, „Christian Spirituality Bulletin” Spring 1998, s. 13–21; S.T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978; B. McGinn, *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 383.

⁴ Warto wspomnieć, że przekrojowej, porównawczej analizy sposobów definiowania terminu „mistyka” dostarczyła I. Rutkowska, zob. te same terminy „mistyka” w słownikach języka polskiego i polskich słownikach teologicznych – analiza porównawcza [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, t. 5, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2009.

⁵ M. Kiwka, dz. cyt., s. 24.

⁶ Zob. S.T. Katz, *Mystical Speech and Mystical Meaning* [w:] *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford 1992, s. 4–6.

Podkreślanie przez Stevena T. Katza wagi tekstu jako jedy-
nego przedmiotu badań oraz nacisk położony na język, będący
w doświadczeniu mistycznym czymś więcej aniżeli tylko elemen-
tem wtórnym⁷, czyni istotnym problem funkcjonowania w dys-
kursie terminu, jakim jest „tekst mistyczny”. W książce *Mysticism
and Language* Katz stwierdza, iż badacze nie tylko pozbawieni są
przywileju bezpośredniego obcowania z rzeczywistością cudzego
mistycznego doświadczenia, ale wyodrębniony tekst nie stanowi
jedynego drogi odczytania i rozumienia już zaistniałych aktów; śro-
dowisko języka, a więc również pewna przestrzeń intertekstual-
na, jest względem mistyki pierwotna i uczestniczy w procesie jej
kształtowania się na wielu poziomach. Kontekst, w którym funk-
cjonuje mistyk, determinuje – według Katza – już samą rzeczywi-
stość doświadczenia mistycznego⁸, odbijając się naturalnie również
w tekstowych „resztkach”⁹. Istotne jest jednak podkreślenie wagi
rzeczywistości językowej względem rzeczywistości doświadczenia

⁷ Por. pogląd dotyczący języka mistycznego proponowany przez badaczy opowiadających się za „fenomenologią nadziemskich (mistycznych) aktów mowy”, która jest metodą badania tekstów mistycznych zaproponowaną przez Alicję Sakaguchi, (zob. też, *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wystawienia*, Poznań 2011, s. 167–174, 202–216, 239). Nadziemskie akty mowy mogą pełnić różne funkcje: informująco-pouczającą (przekazują wiedzę na temat rzeczywistości Boskiej) lub ekspresywną (wyrażają uczucia mistyka). Najczęściej posiadają wysoki stopień pewności epistemicznej, tzn. przekonania autora tekstu o tym, że jego słowa pochodzą od Boga. Należy zwrócić uwagę na fakt, że definicje „mistyki” i „języka mistycznego”, którymi posługuje się Alicja Sakaguchi, są bardzo szerokie, wiążą mistykę z nieomal każdym doświadczeniem duchowym (zob. P. Rutkowska, *Słowo pełne blasku*, „Polonia Sacra” 2014, t. 18, nr 1(34), s. 75–79).

⁸ Należy tu podkreślić, że chodzi o determinowanie sposobu doświadczenia rzeczywistości transcendentnej przez człowieka, nie zaś, że język lub kontekst kulturowy determinuje samą rzeczywistość transcendentną.

⁹ Zob. R. Barthes, *Sade...*, dz. cyt.

mistycznego. Mistyk – o czym wspomina S.T. Katz – poszukuje właściwego języka wobec niezatartego, ale niewyraźnego śladu doświadczenia przeżytego w sposób nadprzyrodzony, i być może, co stanowi kwestię sporną, pozazmysłowy i pozapojęciowy. Wobec tego, co jawi się jako pozbawione uchwytniej formy, podmiot próbuje znaleźć pewne odpowiedniki, będąc świadomym ich niewspółmierności. Proces tego przekształcenia nie jest jasny i prosty do odtworzenia, a próbując go rozwikłać, badacze zazwyczaj stwierdzają pojawienie się sprzeczności, co dało podstawy do rozwoju tzw. teologii negatywnej¹⁰.

O ile doświadczenie mistyczne pozostaje niedostępne i nieuchwytnie w procesie badawczym, o tyle tekst i próby jego interpretacji pozostają faktami możliwymi do obserwowania i badania.

Termin „tekst mistyczny” (również w tłumaczeniu na język angielski jako *mystical text*) w latach 2000–2020 pojawił się w kilkudziesięciu opracowaniach dotyczących mistyki oraz mistycyzmu¹¹. Charakterystyczne dla dyskursu o mistyce jest np. takie stwierdzenie:

¹⁰ Do najistotniejszych należy wspomniany wyżej spór o naturę doświadczenia mistycznego (czy możliwe, by w istocie było doświadczeniem, ale odbywało się pozapojęciowo?) i miejsce podmiotu w tymże doświadczeniu (czy możliwa jest rzeczywiście tzw. mistyczna unia, która chwilowo unicestwia podmiot?), zob. E. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One”* [w:] „The Classical Quarterly” 2000, nr 22, s. 129–142.

¹¹ Warto odnotować, że na uniwersytetach istnieją również wykłady o tytułach uwzględniających problematyczny termin, zob. np. *Mistyczne teksty w XVI i XVII wieku*: https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=WT-DTE-WM7 (dostęp: 20.04.2019). Do wglądu pozostaje opis wykładu, który nie uwzględni metodologicznych aspektów związanych z rozróżnieniem przestrzeni samego doświadczenia mistycznego od materii tekstu – tzw. „tekstu mistycznego”.

In the Western mystical tradition – from Augustine’s Confessions to Dostoevski’s Prince Mishkin – a new state of consciousness, regained from a returning trip from extasis, **is often materialized in an alegorical mystical text** [podkreślenie moje]¹².

W większości przypadków autorzy opracowań starali się precyzyjnie opisać znaczenie terminu „doświadczenie mistyczne” (*mystical experience*), traktując „tekst mistyczny” (*mystical text*) jako swoiste wyrażenie pomocnicze, domyślnie: tekst (najczęściej autorstwa samego mistyka¹³) opisujący to, czego doświadczył mistik.

¹² G. Sterra, *From the Mystical Text to the Machine*, „The Scofield” Spring 2017, nr 2.2, s. 120.

¹³ Problem autorstwa samego tekstu pozostaje tutaj kwestią sporną i niejednoznaczną – polska mistyczka, Kunegunda Siwiec, dyktowała swoje wyznania spowiednikowi, który je spisywał. Przekazywane treści, w trakcie spisywania, były w sposób nieunikniony poddawane interpretacji, a może nawet zmianie. Na temat sporu dotyczącego autorstwa tekstów tego typu pisze obszernie A. Sakaguchi, dz. cyt., s. 341. Kwestia autorstwa tekstu jest aktualnie jednym z największych problemów teorii literatury, wchodzących w aspekt filozoficzny dotyczący podmiotowości dzieła literackiego. W *Śmierci autora* Roland Barthes twierdził, że słowo „autor” należy usunąć poza obręb dyskursu badań nad literaturą. Jako termin zastępczy zaproponował hasło „skryptor”, co wiąże się bezpośrednio z charakterystycznym dla postmodernizmu pojmowaniem literatury jako przestrzeni intertekstualnej, gęstej siatki sensu tworzonej przez teksty, których fragmenty są jedynie przetwarzane w akcie ciągłego przepisywania (por. R. Barthes, *Śmierć autora*, dz. cyt., s. 247–251). Większość radykalnych sformułowań zawartych w tej pracy okazuje się dzisiaj trudna do przyjęcia, a sam Barthes odwołał swoje tezy już w roku 1971, pisząc: „Powracający autor nie jest oczywiście tym, którego zidentyfikowały instytucje [...], nie jest to nawet bohater biografii. Autor, który wychodzi ze swojego tekstu i wchodzi w nasze życie, nie posiada spójności; jest prostą wielością czarowań, miejscem kilku zapamiętanych szczegółów, a oprócz tego źródłem olśnień powieściowych. [...] To nie osoba (cywilna, moralna), to ciało” (R. Barthes, *Sade...*, dz. cyt., s. 10).

Izabela Rutkowska¹⁴ w artykule *Boskie Objawienie ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury*¹⁵ stwierdza, że

Zauważalny jest jednak w podobnych badaniach brak klarownej metodologii, co między innymi widać w *Antologii mistyki polskiej*. Autor opracowania nie definiuje bowiem, czym jest tekst mistyczny oraz dlaczego do antologii zaliczył te właśnie teksty, a nie inne. Rodzi się też pytanie, czy uznanie danej osoby za mistyka nakazuje tym samym potraktowanie każdego jej dzieła jako tekstu mistycznego? Opracowania rozstrzygające podobne problemy jeszcze nie powstały¹⁶.

Badaczka zauważa też istotną, wspomnianą wyżej tendencję dotyczącą uzusu języka naukowego opisującego mistykę:

Słowniki teologiczne [...], nawet *Leksykon mistyki* pod redakcją P. Dinzlbachera, nie zamieszczają sformułowania *tekst mistyczny* pośród swoich terminów. Sformułowanie to znajdujemy głównie

Odwołanie do „ciała” należy tu rozumieć jako rezygnację z „mocnej” kategorii bytowej, niezmiennej i trwałej w swojej istocie; pozostało jedynie bogactwo resztek: śladów, blizn, tropów. Autor zatem – jako podmiot tekstu w rozumieniu dawnym, klasycznym, „mocnym” – stanowi kulturowy monument i odchodzi w przeszłość, pozostaje jednak obecny na horyzoncie współczesnego myślenia, choć – według Andrzeja Zawadzkiego – właśnie w sposób osłabiony, „resztkowy” (por. A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki* [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 240; por. też: R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001, s. 58).

¹⁴ Izabela Rutkowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa; członek Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN.

¹⁵ I. Rutkowska, *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury* [w:] *Język, tekst, kultura*, red. H. Bartwicka, Bydgoszcz 2010, s. 93–102.

¹⁶ Tamże, s. 11.

w opracowaniach teologicznych, ale i tam nie funkcjonuje ono jako termin, a raczej jako określenie synonimiczne, używane wymiennie z takimi określeniami, jak: lektura mistyczna, dzieło mistyczne, pisma mistyków, zapis doświadczeń mistycznych, opis objawienia (por. Urbański 1999, Misiurek 1999, Zawada 2008). Jako termin słownikowy pojawia się określenie literatura objawieniowa, umieszcza je pośród swoich haseł *Leksykon mistyki*. Jak podaje autor opracowania, do literatury objawieniowej należy zaliczyć: „Pisma i dzieła spisane na podstawie wizji, audycji, widzeń bądź nadprzyrodzonych prawd, wypowiedzianych podczas ekstazy. Dzieła te mogą składać się z tekstów objawieniowych i fragmentów biograficznych bądź dotyczyć jedynie proroctw i wizji odnoszących się do rzeczywistości pozaziemskiej, bądź zawierać groźby, zapowiedzi kary, krytykę błędów i niedomogów Kościoła, alegorie, polecenia dotyczące założenia klasztorów czy wprowadzenia szczególnych form życia religijnego. Do literatury tej należą także napisane w stanie natchnienia komentarze biblijne i książki poświęcone życiu Jezusa” (Dinzelbacher 2002, 165). Do tego typu tekstów autor zalicza też listy pisane przez mistyków, wyróżniając wśród tej mistycznej literatury epistolarniej tak zwane listy z nieba, listy objawieniowe, mistyczne listy miłosne oraz mistyczne listy pouczające¹⁷.

Kwestia odróżniania tekstów mistycznych spośród innych jest uwikłana w problemy natury moralnej, bowiem nazwanie tekstu mistycznym potencjalnie generuje poczucie, iż autor tekstu utożsamia się z podmiotem tekstowym najściślej, jak to tylko możliwe (należy jednak zachować tu badawczą i metodologiczną czujność, pamiętając o różnicy na poziomie ontologicznym!), a więc stara się „powiedzieć prawdę”, o czymś zaświadcza, a co za

¹⁷ Tamże, s. 5.

tym idzie – można „dać wiarę” przekazowi treściowemu¹⁸. Definiując dane pojęcie, należy określić jego *genus proximum* oraz jego *differentia specifica*. Po przesłedzeniu dostępnej w opracowaniach terminologii najbardziej adekwatne wydaje się określić *genus proximum* tekstu mistycznego jako: tekst uznany za objawiony, którego treść pochodzi z objawienia bądź opowiada o objawieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Problemy pojawiają się w przypadku prób określenia *differentia specifica*.

¹⁸ Nie bez przyczyny niektórzy teoretycy piszą o tzw. mistryce fałszywej. Stany „quasi-mistyczne”, jak argumentują teologowie katoliccy, mogą być także efektem środków farmakologicznych, halucynogennych, narkotyków, alkoholu bądź kontaktów okultystycznych (zob. np. E. Larkin, O. Carm, *Introduction* [w:] D.S. Louismet, *Mysticism: True and False*, Whitefish, MT 2010, s. 12: „This article lists characteristics of the true and the false mystic. The mystic in this context is someone in immediate contact with God, either as the recipient of visions, revelations, or other extraordinary favors or as the holy person gifted with classical infused contemplation, which is also called mystical union. In the first case the contact with God is through faith but via charismatic phenomena, which belong to the sensibility. Mystical union, on the other hand, is a profound, spiritual transformation of the whole human being in faith and love. Only this latter is mysticism in the proper sense. Charismatic gifts are perceived to be direct divine interventions beyond ordinary, natural processes. Such gifts, however, are not necessarily miraculous; they usually have obvious relationship to the personal history and the cultural ambience of the recipient. They are acts of religious enthusiasm and are judged to be authentic if (a) they are morally good actions, (b) they are honestly perceived as gifts from God, (c) they are not patently aberrations in the psychological or spiritual orders, and (d) they bear salutary fruit in the person and the community. These charisms are external graces and are, therefore, secondary and accidental in the spiritual life. Their value lies entirely in the faith and love they inspire. False charismatics usually show signs of imbalance, delusion and even deception; they give exaggerated attention to the sensational or bizarre aspects of the experience, thereby losing sight of the purpose of the gifts. Pride and self-glorification, magical thinking, and indocility are marks of the misguided charismatic”).

Wyznaczniki możliwości rozpoznania „tekstu mistycznego” podał z punktu widzenia badań w nurcie *universal core* Tyson L. Putthoff w studium *Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology*:

Since a mystical text is a literary record or discussion of a mystical experience, the same criteria that make an experience mystical also make a text mystical.

[...]

Three criteria are necessary for a text to be classified as mystical. First, the text must refer to or describe a human who directly contacts God, his space or the divine more broadly conceived. The so-called divine can extend to angels or other heavenly beings or even to sacred texts, but only when there is a reason to think that contact with those text is equivalent to contact with God. Second, there must be evidence that the human is actively seeking to contact God. When rapture occurs, the human must have sought, or must be in the process of seeking, to contact God using ritual practices prior to the event. Third, contact with God must occur in the present aeon or life¹⁹.

Analizując powyższy fragment, można zauważyć problemy znamienne dla całości filozoficznego namysłu nad mistyką:

1. Autor podkreślił uzależnienie istnienia tekstu mistycznego od istnienia rzeczywistości doświadczenia mistycznego. Z punktu widzenia badań ontologicznych jest to bardzo ważne założenie. Warto bowiem zauważyć, że tekstami mistycznymi bywają nazywane pisma o niejasnym

¹⁹ T.L. Putthoff, *Ontological Aspects of Early Jewish Anthropology*, Leiden 2016, s. 174.

rodowodzie lub wprost – kreacje literackie. Próba wypracowania rozwiązań metodologicznych w oparciu o ontologię egzystencjalną takich tekstów może być pewną odpowiedzią na ten problem, tj. dla tych, którzy rozumieją mistykę w kontekście konieczności istnienia w doświadczeniu relacji z transcendencją, fundamentalne będzie uznanie, czy tekst bytowo jest pochodny od takiej właśnie relacji zaistniałej między mistykiem a Bogiem.

2. Wyznaczniki doświadczenia mistycznego zostały niejako zrównane z wyznacznikami mogącymi stanowić o tym, że tekst ma charakter mistyczny – wydaje się to błędem o tyle, że eliminuje konieczność różnicowania podmiotu tekstowego od podmiotu doświadczenia. O ile psychiczne utożsamienie pomiędzy człowiekiem a wykreowanym podmiotem tekstowym może być szczerze i prawdziwie, o tyle nie sposób w trakcie badania określić stopnia tego utożsamienia oraz wykluczyć istnienia swobodnej (choć oczywiście wciąż powiązanej z autorem) kreacji. Uznanie tak prostego rozwiązania w przypadku definiowania „tekstu mistycznego” wyłamywałoby się z podstawowego dyskursu filozoficznego dotyczącego kryzysu silnej podmiotowości tekstowej²⁰. Należy więc, jak się wydaje, zachować więź między „ja” realnym i „ja” tekstowym, opisując ją jednak w ramach wpływu, nie zaś zrównania i jednoznacznej tożsamości.

Z uwagi na to, że przeważająca część badaczy mistyki skupia się w swoich pracach teoretycznych na opisie doświadczenia religijnego, nie zaś na analizie pozostawionego po nim tekstu, niejako domyślnie przyjmuje się, że cechy doświadczenia manifestują

²⁰ Zob. R. Barthes, *Śmierć autora*, dz. cyt.

się wprost w materii tekstu i na ich podstawie można dokonać przyporządkowania zapisków do grupy świadectw mistycznych. Choć z punktu widzenia filozofii tekstu jest to założenie błędne, ponieważ podmiot tekstowy nie jest nigdy możliwy do jednoznacznego i całkowitego utożsamienia z piszącą osobą²¹, skojarzenie takie w większości przypadków w praktyce interpretacyjnej powstaje na mocy:

- a) funkcjonującej, żywej tradycji odczytania w przypadku tekstów już uznanych, a w przypadku tekstów nowych (co znajduje bezpośrednie potwierdzenie w procedurach Kościoła) – dającej się stwierdzić przynależności do określonej tradycji religijnej i tym samym wspólnoty interpretacyjnej²².
- b) kontekstu, stanowiącego rzeczywistość pozatekstową; w tym przypadku najczęściej pisma kojarzone są z elementami biografii autora, wydarzeniami historycznymi.

Literatura przedmiotu dotycząca teoretycznych badań nad mistyką w przypadku podawania cech charakterystycznych doświadczenia mistycznego (w znakomitej większości są one przekładane wprost na klasyfikację tekstów jako świadectw mistycznych) przedstawia zazwyczaj wyznaczniki, które opisano jako konkretne uczucia lub stany podmiotu doświadczenia/tekstu, tj. jako takie prezentują się podmiotowi odczytującemu tekst i jako takie są postrzegane w procesie interpretacji. Brak zasadniczo propozycji analiz z gruntu ontologicznych, niepoprzestających

²¹ Zob. tamże, s. 45; tegoż, *Sade, Fourier, Loyola*, dz. cyt., a także: A. Zawadzki, dz. cyt., s. 240; R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, dz. cyt., s. 58.

²² Zob. P. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine: An investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin 1982, s. 57–105.

na prezentacji swoistego scenariusza przeżycia mistycznego, a dociekających w zamian np. jego uwarunkowań bytowych.

Brak ten ujawnia się w przeglądzie piśmiennictwa uznawanego za fundamentalne dla ogólnej metodologii badań nad mistyką. Wpływowa szkoła morfologii świętości, której przedstawicielem jest Mircea Eliade, pozostawiła opis elementów doświadczenia religijnego, w którym na pierwszy plan wysuwają się symptomy reakcji psychicznych i somatycznych. Jako przykład może posłużyć tu również opis tzw. *mysterium tremendum* według Rudolfa Otto, do którego Eliade mocno nawiązywał:

Uczucie to może łagodnym strumieniem przepłynąć przez jaźń w formie lekkiego, spokojnego nastroju głębokiego skupienia [...] może też wydobyć się z duszy nagle i mogą towarzyszyć mu wstrząsy i konwulsje. Może prowadzić do dziwnego podniecenia, upojenia, zachwyty i ekstazy. Ma swoje dzikie i demoniczne formy. Może sprowadzić się niemal do upiornych dreszczy i ciarek²³.

Występujące elementy *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, składające się na przeżycie mistyczne, wyodrębniono w kolejności ich manifestacji – tego typu model, który można opracować na podstawie tekstu *Świętości*, ma stanowić punkt odniesienia dla potencjalnej weryfikacji świadectw:

1. Element grozy: „Jest to strach pełen wewnętrznego drżenia, jako że nie może wzbudzić go nic stworzonego, nawet

²³ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w idei bóstwa*, tłum. B. Kupis, Warszawa 2000, s. 19–20, tekst w języku oryginalnym: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. Zob. także: N. Smart, *Mystical experience*, „Sophia” 1962, nr 1, s. 19–26; tenże, *The Religious Experience of Mankind*, London 1971, s. 47, 59, 117.

to, co najgroźniejsze i wszechmocne. Ma on w sobie coś upiornego²⁴. To *ira, orge* – gniew Jahwe, widoczny zwłaszcza w religii ludów prymitywnych, wywołuje reakcję na ciele, np. dreszcze. „Gęsia skórka jest czymś nadprzyrodzonym”²⁵ – jak tłumaczy Rudolf Otto; groza może ulec stłumieniu, ale zawsze daje o sobie znać.

2. Element majestatu: tzw. *majestas*, jest to uczucie całkowitej wyższości Boga jako wszechmocnego.
3. Element mocy: wyczuwalny w gniewie, wyraża się w ideogramach namiętności, woli, siły, ruchu, aktywności, podniecenia. Podkreśla witalny charakter przedmiotu doświadczenia.
4. Element tajemnicy: tzw. *mysterium*, „coś całkiem innego”²⁶, *mirum*. Pojawia się tu pojęcie stuporu, czyli osłupiałego zdumiewania się, absolutnego osłupienia. Otto wyjaśnia, że szczególny urok tego, co upiorne, polega raczej na tym, że jest ono czymś dziwnym (*mirum*) i jako takie, działając samo przez się na wyobraźnię, rozbudza zainteresowanie i ogromną ciekawość. Tajemnica ma przy tym trzy stopnie:
 - a) stopień czegoś wyłącznie dziwnego,
 - b) stopień paradoksu,
 - c) stopień antynomii.

Mysterium fascinans, jako następujące po *tremendum*, to przesunięcie uczucia zdumienia w kierunku uwielbienia i zachwyty:

Mysterium jest nie tylko czymś dziwnym, lecz także czymś cudownym. I obok elementu szafu występuje element oczarowania,

²⁴ R. Otto, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ Tamże.

wprawiania w zachwyt, wywoływania szczególnego zachwytu, element prowadzący często do odurzenia i upojenia, dionizyjski element [...]”²⁷.

Swoistymi składowymi *mysterium fascinans* są: fascynacja, miłość, łaska i zbawienie.

Charakterystyka tego typu nie może odpowiedzieć oczywiście na pytanie, czym są doświadczenie mistyczne lub tekst mistyczny w swojej istocie. Podobnie pytań tych unika Mircea Eliade w *Micie wiecznego powrotu*, w rozdziale *Archetypy i powtórzenie*²⁸, skupiając się na problematyce reprodukcji określonych modeli i elementów opisów doświadczeń religijnych, a są to raczej zagadnienia natury antropologicznej uwikłane w epistemologię. Nie można więc na podstawie dorobku szkoły morfologii świętości rozwiązać problemu „Czym jest doświadczenie mistyczne/tekst mistyczny?”, a jedynie zauważyć jego mniej lub bardziej charakterystyczne tropy, określić, że dany opis lub zjawisko przez zbiór wyodrębnionych cech wykazują podobieństwo do projektowanego (uznanego przez daną wspólnotę interpretacyjną) modelu doświadczenia religijnego.

W podobnym kierunku podąża przeżywająca aktualnie swój renesans szkoła psychologiczna²⁹, której głównym

²⁷ Tamże.

²⁸ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 48–49.

²⁹ O popularności tej metody świadczy wzrastająca ilość prac dotyczących mistyki drukowanych w najistotniejszych periodykach naukowych o międzynarodowej renomie – jest to też kierunek, który rozwija się dynamicznie w połączeniu z naukami kognitywnymi, zob. np. <http://primal-page.com/mysindex.htm> (dostęp: 4.10.2020). Zob. także m.in. M. Szymołon, *Lęk i Fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1997, s. 15; X. Gliszczyńska, *Wstęp [w:] Człowiek jako podmiot życia społecznego*, red. X. Gliszczyńska, Wrocław 1983, s. 13–15; S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze*

przedstawicielem jest William James – doświadczenie mistyczne opisywane jest wedle reprezentantów tego nurtu na podstawie występujących (tj. opisanych w tekście) uczuć, stanów psychicznych etc. Doświadczenie mistyczne jest przy tym jednym z rodzajów doświadczenia religijnego – James próbował stworzyć typologię, w której mistyka odróżniana była od innych przeżyć religijnych i charakteryzowana jako szczególny rodzaj „przeżywania rzeczywistości niewidzialnego”³⁰. Analizowanie doświadczeń religijnych ujęte jest tu w duchu pragmatyzmu – muszą być więc wartościowane. „Bezpośrednia jasność”, „filozoficzna rozsądnosc” i „moralna użyteczność” – to cechy wymieniane przez Jamesa na kartach *Odmian doświadczenia religijnego*³¹. Krytycy podchwycili słusznie, że w przypadku doświadczenia mistycznego trudno w wielu przypadkach o „bezpośrednią jasność”, a to ze względu na – akcentowaną przez samego Jamesa – niewyraźność; niektóre z podanych przez niego są również zagadkowe, niejasne i kłopotliwe w bezpośrednim użyciu w odniesieniu do badanego tekstu:

1. Czar;
2. Uroczystość;
3. Powaga, a także połączenie smutku i radości;
4. Miłość;
5. Poddanie się próbie (cierpieniu);
6. Poczucie bezradności i poświęcenia;

filozoficznej [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 59–78.

³⁰ Zob. W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, <https://web.archive.org/web/20080727010425/http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/JamVari.html> (dostęp: 5.10.2020), wyd. pol. *Odmiany doświadczenia religijnego*, tłum. J. Hempel, Warszawa 2011.

³¹ Tamże (wyd. pol.), s. 293–294.

7. Poddanie się światu i wynikająca z niego radość;
8. Stany zacieśnienia i rozrastania „istoty człowieka”, czyli obrazu „ja”³².

Typowe cechy doświadczenia mistycznego, poza powyższymi, jako ogólnymi cechami doświadczenia religijnego, to:

1. Niewyraźność;
2. Zdolność poznawcza;
3. Nietrwałość;
4. Bierność;
5. Uczestnictwo w realizacji ideałów;
6. Poczucie łączności z rzeczywistością transcendentną;
7. Poczucie wewnętrznej wolności i „samowyniesienia”, połączone z rzadko spotykaną umiejętnością decentracji, czyli uwolnienie się od totalitarnego *ego*;
8. Motywacja nieegocentryczna³³.

Warto wspomnieć w tym miejscu, że szkoły należące do tzw. nurtu uniwersalizującego (*universal core*), w którym akcentowany jest zasadniczo wspólny rdzeń wszystkich doświadczeń o charakterze mistycznym, bez względu na ich podłoże kulturowe, skupiają się często na reprodukcji w tekstach konkretnej symboliki lub modeli wyobrażeniowych, co – uwzględniając nawet czysto zdroworozsądkowe uwarunkowania, w jakich wydarza się poznanie – trudno konsekwentnie odrywać od kontekstu kulturowego. Oddzielenie tego, co uniwersalne od czynników czysto incydentalnych samo w sobie nie jest łatwe. W duchu poszukiwania rozwiązań pośrednich doświadczenie mistyczne charakteryzuje

³² Tamże.

³³ Tamże.

Walter T. Stace, dzielący dodatkowo badane zjawiska na mistycyzm ekstrawertywny (bogaty w treści, związany z tradycją) i introwertywny („beztreściowy”, akcentujący kosmiczną jedność, pustkę)³⁴.

Według Waltera Pahnke prace autorów ze szkoły psychologicznej (William James, James H. Leuba) umożliwiają po syntezie wyróżnienie dziewięciu kryteriów doznań mistycznych:

1. Doświadczenie jedności lub jedyności, lokalizowane w świecie zewnętrznym lub w czystej świadomości;
2. Transcendencja czasu i przestrzeni w kierunku „wieczności” i „nieskończoności”;
3. Głębokie odczucie pozytywnego nastroju, stan łaski, ukojenia;
4. Odczucie świętości;
5. Przekonanie o obiektywności i realności treści doznań;
6. Paradoksalność lub niespójność logiczna;
7. Rzekoma niewyraźność;
8. Nietrwałość, ulotność;
9. Utrwalenie się pozytywnych zmian w postawach i zachowaniu³⁵.

U podłoża modeli uniwersalizujących leży przekonanie, że doświadczenie mistyczne jest bezpośrednie, a także, co ciekawe, „możliwe do badania [sic!] jako dane bezpośrednio, samo w sobie”³⁶. Jednym z kluczowych przeciwników filozofii i psychologii mistyki według

³⁴ W.T. Stace, *Religion and the Modern Mind*, Lippincott 1952, s. 262; tenże, *Mysticism and Philosophy*, London 1960, s. 6.

³⁵ D. Leeming, K. Madden, M. Stanton, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, London 2009, s. 912.

³⁶ Zob. W. James, dz. cyt., s. 89.

Jamesa i Pahnkego jest Steven T. Katz, oponujący przeciwko uznaniu jakiegokolwiek doświadczenia, w tym również mistycznego, za bezpośrednie. To stanowisko, znane na gruncie badań nad mistyką jako kontekstualizm konstruktywistyczny, charakteryzuje się poglądem, że wszystkie stany umysłu są w pewnym stopniu konstruowane przez czynniki społeczne i kulturowe, dlatego nie możemy mówić o jednolitej świadomości mistycznej³⁷, nie sposób także wyodrębnić jednego modelu doświadczenia mistycznego. Czynniki konstytuującymi jego treść mogą być zmienne w czasie składowe, takie jak ewoluujący język, niestała rzeczywistość kulturowa, społeczna, historyczna. Nie ma więc podstaw do tego, by wyróżnić schemat będący właściwym probierzem prawdziwości świadectwa mistycznego, możliwy do zastosowania przez badacza poznającego dane doświadczenie mistyczne zawsze przez pośrednictwo relacji – najczęściej poprzez tekst.

Inny pogląd proponują badacze opowiadający się za tzw. „fenomenologią nadziemskich (mistycznych) aktów mowy”, do których należy m.in. Alicja Sakaguchi³⁸. Zdaniem badaczki punktem wyjścia analizy powinno być przekonanie, że język tekstów mistycznych jest czymś wtórnym wobec doświadczenia Boga. Analizie języka towarzyszy wobec tego próba dotarcia do czystej świadomości jednostki, co w przypadku kontekstualizmu Katza nie może mieć miejsca. Podwaliny pod tego rodzaju badania, niekoncentrującego się tylko na zewnętrznej formie przekazu, ale odwołującego się do samego doświadczenia, położył jeden z dwudziestowiecznych fenomenologów – Adolf Reinach. Wyróżnił on (na podstawie własnych doświadczeń) dwa rodzaje

³⁷ E.F. Kelly, M. Grosso, *Mystical Experience: Steven Katz and the Constructivist Backlash in Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, New York 2010, s. 511.

³⁸ Zob. A. Sakaguchi, dz. cyt., s. 67, 96–114.

aktów: akty ziemskie (relacji międzyludzkich), które są stopniowalne i immanentne, np. wdzięczność, zaufanie wobec ludzi, oraz akty nadziemskie (przeżycia religijnego), niepodlegające gradacji, o charakterze absolutnym, których podstawą są zjawiska określone przez niego „przeżyciem Boga, świadomością Boga, poznanie Boga, uczuciem zależności”³⁹.

Refleksje Reinacha stały się podstawą do wypracowania fenomenologicznej teorii aktów mowy. Wyróżnikami nadziemskich aktów mowy są wedle jego ustaleń: doświadczenie mistyczne, poszerzona świadomość oraz hieratyczność, czyli fakt, że nie podlegają ocenie. Nadziemskie akty mowy mogą pełnić różne funkcje: informująco-pouczającą (przekazują wiedzę na temat rzeczywistości Boskiej) lub ekspresywną (wyrażają uczucia mistyka)⁴⁰. Najczęściej posiadają wysoki stopień pewności epistemicznej, tzn. przekonania autora tekstu o tym, że jego słowa pochodzą od Boga. Należy zwrócić uwagę na fakt, że definicje „mistyki” i „języka mistycznego”, którymi posługuje się Alicja Sakaguchi w nawiązaniu do Reinacha, są bardzo szerokie, wiążą mistykę z niemal każdym doświadczeniem duchowym. Ztraca się tym samym jej osobność i wyjątkowość na tle innych przeżyć o charakterze religijnym⁴¹. Niejasne pozostaje też, w jaki sposób

³⁹ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 56; H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa 2000, s. 74.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ W odniesieniu do zaprezentowanych modeli należy wytłumaczyć się z pewnej nieściśłości terminologicznej dotyczącej pojęć „przeżycia” i „doświadczenia” używanych w tekście niniejszej pracy. Jak słusznie zauważa Danuta Wolska, termin „doświadczenie” jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych i jednocześnie najbardziej problematycznych pojęć funkcjonujących we współczesnym dyskursie humanistycznym. Wchodząc w korelację z nie mniej trudnym teoretycznie aspektem mistycznym, kwestia terminologiczna „doświadczenia mistycznego” domaga się precyzyjnego wyjaśnienia. W kontekście moich analiz pierwsza

badacz mający możliwość zetknięcia się jedynie z tekstem, mógłby odnieść się do „pewności epistemicznej” samego autora. Dużo solidniejszym teoretycznie i metodologicznie poprawnym byłoby poszukiwanie znamion tej „pewności” w ramach utrwalonej recepcji tekstu – tj. znaczące mogłoby być tu odnotowanie utrwalonego we wspólnocie interpretacyjnej przekonania o prawdziwości przekazu. Ponadto tak opisane „nadziemskie akty mowy” eliminują możliwość występowania tzw. fałszywej mistyki lub błędu poznawczego podmiotu co do rzeczywistości, której doświadcza.

Wobec zawodności modeli, których umocowanie teoretyczne ujawnia metodologiczną słabość – łatwo bowiem obalić fundamenty, na których się wspierają – pytając o możliwość istnienia „tekstu mistycznego”, warto zwrócić się ku narzędziom zdolnym posłużyć analizie warunków możliwości istnienia bytu, jakim jest tzw. „tekst mistyczny”, oraz pochylić się nad zagadnieniem zawartości jego idei. Zarzut, iż namysł tego typu będzie posiadał jedynie wymiar teoretyczny i nie będzie można za jego pomocą rozstrzygać praktycznych wątpliwości co do przynależności typologicznej

trudność łączy się bezpośrednio z wątpliwościami dotyczącymi rozróżniania pojęć takich, jak „doświadczenie religijne”, „przeżycie religijne” czy „doznanie religijne”. Wydaje się, że nazwy te mogłyby być z powodzeniem stosowane jako synonimy, jednak w niuansach występujących pomiędzy nimi kryją się tropy prowadzące do możliwości jak najbardziej precyzyjnego definiowania mistyki. W niniejszym tekście pojęciu doświadczenia przypisuję najszerzy zakres znaczeniowy i uznaję je za centralne w stosunku do pozostałych terminów. Odnosząc się do badań z zakresu psychologii oraz socjologii religii, określenie „przeżycie” stosuję w węższym zakresie, a więc tam, gdzie konieczne jest podkreślenie momentu emocjonalno-uczuciowego. Przez „doznanie” rozumiem natomiast efekt działania silnego bodźca, gdzie komponenty emocjonalno-uczuciowe są jednak słabiej zaznaczone niż w przeżyciu. Przyjmuję przy tym koncepcję doświadczenia, która wyrasta poza ramy koncepcji przeżycia, doświadczenie bowiem – na co zwraca uwagę Karol Wojtyła – zawiera istotne elementy intelektualne. (Zob. D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012).

danego tekstu, nie jest w pełni zasadny wobec propozycji, które przytoczono powyżej – modele doświadczenia mistycznego mogą bowiem służyć w praktyce badawczej jedynie jako ewentualne narzędzia pomocnicze, nie oferują one precyzyjnych kryteriów różnicowania tekstów, a przede wszystkim opierają się głównie na błędnym założeniu, iż podmiot tekstowy „mówi prawdę” w bardzo potocznej eksplikacji tego terminu, a to, co przedstawione zostało w tekście, odpowiada temu, co zaistniało realnie.

2. Spór o „kwestię mistyczną” – zarys historyczno-filozoficzny

Problem wyróżniania mistyki na tle innych zjawisk o charakterze religijnym, lub szerzej: duchowym, przywołuje wciąż aktualne pytania o status doświadczeń mistycznych w odniesieniu do dynamiki życia wewnętrznego⁴².

Poruszając się w kręgu tekstów związanych z chrześcijaństwem, należy dostrzec, że rozróżnianie poszczególnych szkół duchowości łączy się ściśle z tzw. „kwestią mistyczną”. Rozbieżne stanowiska teologów dają się bowiem wpisać w trzy szkoły: dominikańską, jezuicką i karmelitańską. „Kwestia mistyczna” była jednak źródłem kontrowersji od początku istnienia Kościoła, gdy usiłowano bronić prawowiernej gnozy chrześcijańskiej przed pogańskim gnostycyzmem. Późniejsze spory zasadzały się na rozumieniu podstawowych zasad rządzących relacjami pomiędzy

⁴² Termin „życie wewnętrzne” stosuję w znaczeniu, w jakim używa go Karol Górski (zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 18), mianowicie odnosząc tenże termin do stosunkowo szerokiego i trudnego do uchwycenia bardziej precyzyjnym terminem *spectrum* zjawisk z pogranicza religijności zinstytucjonalizowanej, ludowej i prywatnej.

doświadczeniem mistycznym i doskonałością chrześcijańską oraz rozpoznawaniu różnic między kontemplacją nabytą a wlaną⁴³. Do końca XVII wieku powszechnie przyjmowano, że osoby, które współpracują wiernie z łaską, mogą osiągnąć mistyczne doświadczenie Boga⁴⁴. Przeorientowanie w tej kwestii nastąpiło w czasach rozkwitu Oświecenia, tj. w XVIII wieku – upowszechnił się sąd, że nie wszyscy są powołani do doświadczenia mistycznego jako najwyższego stopnia doskonałości duchowej. Szczególny wpływ na popularyzację takiego rozumienia mistyki miały pisma jezuitę J.B. Scaramellego, który oddzielił całkowicie aspekty ascetyczne w życiu duchowym od form mistycznych. Dla teologicznych dociekań Scaramellego istotne było wnioskowanie z dwu przesłanek: powołania wszystkich chrześcijan do doskonałej miłości oraz istnienie nielicznych osób otrzymujących stan mistycznej kontemplacji wlanej. Dokonano wobec tego podziału na doskonałość „zwyczajną”, realizującą się w ascezie oraz stany mistyczne przynależące do nadzwyczajnego porządku doświadczeń duchowych⁴⁵.

Wnioskowanie Scaramellego posiadało jednak zasadniczą słabość – w odniesieniu do doświadczeń życia wewnętrznego bardzo trudno było swoiście odróżnić „zwyczajność” oraz „nadzwyczajności” form zakorzenionych w materii subiektywnego przeżywania i odczuwania. Istotna okazała się także kwestia obecności Boga, która miała realizować się w „zwyczajności” ascezy – istnienie Boga Żywego w „zwyczajnym” życiu chrześcijańskim jest samo w sobie „nadzwyczajnie”. Ascezę i mistykę zaczęto postrzegać jako dwa etapy tej samej drogi⁴⁶.

⁴³ Zob. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 321; P.P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 80–81.

⁴⁴ Zob. J. Aumann, dz. cyt., s. 332; P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 79.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

W międzywojniu (które na gruncie polskim nazywane jest „drugim złotym okresem mistyki”⁴⁷) dyskusja dotycząca problemu definiowania stanów mistycznych w teologii duchowości osiągnęła swoisty szczyt. Hiszpański dominikanin, Jan Gonzales Arintero, odwołując się do nauczania ojców Kościoła, przyjął stanowisko o funkcjonowaniu jedności życia duchowego oraz istnieniu doświadczenia mistycznego jako potencjalnie powszechnego, działającego w ramach powołania każdego chrześcijanina do doskonałej miłości⁴⁸. Arintero, który przyczynił się do częściowego obalenia oświeceniowych doktryn Scarmellego, przywrócił mistyce status zjawiska żywo obecnego w łonie Kościoła. Intensywne badania w zakresie teologii duchowości zakończyły okres marginalizacji mistyki i zaowocowały powstaniem przełomowych prac Augustyna Poulaina (*Les graces d'oraison*, 1901) oraz Augusta Sandreau (*Les degrés de la vie spirituelle*, 1908). Pomimo faktu, że obaj teologowie stanęli po przeciwnych stronach niemal czterdziestoletniej dyskusji dotyczącej statusu mistyki w aspekcie wyjątkowości lub powszedniości mistycznego doświadczenia⁴⁹, należy zauważyć, iż

⁴⁷ S. Urbański, *Duchowe odrodzenie w Europie zachodniej i na ziemiach polskich XIX wieku*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1995/1996, nr 23–24, s. 287–318; tenże, *Mistyka polska* [w:] P. Dinzenbacher, *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002.

⁴⁸ Por. J.G. Arintero, *The Mystical Evolution*, tłum. J. Aumann, Rockford 1987.

⁴⁹ William B. Parsons pisze: „The rise in neoscholasticism during the end of the nineteenth century coincided with the emergence of a controversy within Catholic theology over the nature of mysticism. By 1901 the writings of Abbe August Sandreau and Augustin-Francois Poulain had drawn the battle line over what was to be a forty-year debate. The general issues concerned the accessibility and desirability of the mystical life to the everyday Christian and the precise nature of the various states and stages of prayer. More specifically, one finds debates over the contrast between »acquired« and »infused« contemplation, the relation between prayer, faith, and grace, the goal of Christian life, and the definition of Christian »perfection»” (W.B. Parsons, *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*, New York 1999, s. 111). Linie demarkacyjną

razem umocnili tendencje związane ze szczególną uwagą poświęcaną „kwestii mistycznej” w XX wieku – pisma Poulaina stanowiły bodziec intensyfikujący krytyczną refleksję nad dotychczasową nauką Kościoła, natomiast w książce Sandreau wyrażono wprost postulat odejścia od przyjmowanych wcześniej powszechnie zasad Scaramellego, które są w istocie – wedle Sandreau – dziedzictwem osiemnastowiecznych trendów w nauce o duchowości i które nie reprezentują rzeczywistej tradycji Kościoła⁵⁰.

Obalenie doktryn oświeceniowych oraz dostrzeżenie wagi „kwestii mistycznej” to jedno z najważniejszych cech chrześcijańskiej duchowości XX wieku, która otworzyła się na indywidualne doświadczenia wewnętrzne⁵¹. Jakkolwiek wspomniane aspekty dotyczące teologii duchowości pozostają tu niezwykle istotne, a świadomość funkcjonowania sporów co do definiowania mi-

tego sporu tak opisuje z kolei Paweł Placyd Ogórek: „Przedstawiciele szkoły dominikańskiej: J.G. Arintero, Garleil, R. Garrigu-Lagrange, do których można zaliczyć filozofa J. Maritain’a popierają A. Sandreau, który uważał, że doskonałość życia chrześcijańskiego realizuje się w życiu mistycznym. Mówią o powszechnym powołaniu do kontemplacji, wskazując, że jest to nauka tradycyjna. [...] Po przeciwnej stronie stają: Meynard, A. Poulain, Farges, Marechal, J. de Guibert [...]” (P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 80–81). Według szkoły jezuickiej, za którą opowiedział się Poulain stan kontemplacji wlanej (tj. doświadczenie mistyczne) jest drogą szczególną, niewystępującą powszechnie w ramach doświadczenia religijnego. Karol Górski pisze, że w polskiej duchowości szczególnie zaznaczały się dwa prądy – jezuicki, który stał się później w Polsce powszechniejszy, oraz drugi, związany ze szkołami dominikańską i karmelitańską, w których termin „mistyka” stosowano na określenie przeżyć religijnych odnoszących się do sakramentów Kościoła, przede wszystkim Eucharystii. Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁰ Zob. P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 79.

⁵¹ Cecha ta – o czym pisze pośrednio m.in. Karol Górski – jest jedną z przyczyn, dla których religijność dwudziestowieczna tak łatwo weszła w relację z duchowością dziewiętnastowieczną i dziedzictwem romantyzmu (zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 18).

styki pomiędzy poszczególnymi szkołami teologicznymi jest niezwykle ważna, kluczowe jest także zakorzenienie poszczególnych pojęć w konkretnym gruncie kulturowym i historycznym. Stąd projekt „całościowego”, ponadkulturowego ujęcia mistyki przekracza możliwości niniejszej publikacji, ograniczającej się zasadniczo jedynie do zjawisk funkcjonujących w obrębie paradygmatu żywego w katolicyzmie polskim.

Mistyka chrześcijańska, chcąc niejako „chronić się” przed wpływami tzw. „misticzmu”⁵² o proveniencji niechrystocentrycznej, jest w kręgu Kościoła katolickiego definiowana jako „droga duchowa człowieka do osiągnięcia poprzez wiarę bezpośredniego spotkania z Bogiem już w życiu doczesnym”⁵³ lub jako samo spotkanie z Bogiem, nazywane zjednoczeniem mistycznym (łac. *unio mystica*), które również jest zwieńczeniem celowego procesu duchowego rozwoju ku Bogu⁵⁴. Peter Dinzenbacher stwierdza przy tym dobitnie:

Kulminacyjny punkt mistyki, zjednoczenie Boga z duszą (*unio mystica*), jest jednak nieomal zawsze wielorako uwarunkowany; najwyższej szczęśliwości nie osiąga się bez żadnego przygotowania, nie spada ona niby „z jasnego nieba”. W szerszym sensie mistyka jest raczej całościową postawą religijną, która ma doprowadzić do tego rodzaju przeżycia. [...] Spełnienie owego dążenia polega na krótkotrwałym zniesieniu różnicy między jego podmiotem, czyli duszą człowieka, a przedmiotem, do którego się dąży, czyli Bogiem⁵⁵.

⁵² O tym, jak rozróżnia się te kategorie – zob.np. K. Górski, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 392.

⁵³ P. Dinzenbacher, *Wstęp* [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzenbacher, tłum. B. Widła, oprac. S. Urbański, P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002, s. V.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

Jeśli uwzględnia się jednak (za przykładem nauk religioznawczych) wszystkie znane formy religijnych doświadczeń, definicja pojęcia mistyki bardzo się rozszerza⁵⁶ – to, co „mistyczne”, może dotyczyć również rozpląnięcia się duszy w czymś bezosobowym, boskim, we wszechświecie, „a nawet być może w czymś, co jest jeszcze poza Bogiem, w pustce czy niebycie”⁵⁷. Próby odgraniczania chrześcijańskiej mistyki od pozachrześcijańskiego mistycyzmu nie powiodły się na gruncie terminologicznym, prawdopodobnie z powodu trudności związanych z jednoznacznym definiowaniem i operacjonalizacją pojęcia „mistyka”.

Nie sposób pominąć faktu, że wąskie rozumienie mistyki, zgodne m.in. z tradycją jezuickiej szkoły duchowości, jest najbardziej rozpowszechnione w odniesieniu do zjawisk obecnych w kręgu Kościoła katolickiego w Polsce⁵⁸. Akcentując funkcjonowanie na poziomie terminologii wyraźnej różnicy pomiędzy przeżyciem/doświadczeniem religijnym a przeżyciem/doświadczeniem mistycznym, podkreśla się niejako wyjątkowy status mistyki, obecny żywo w jezuickiej szkole duchowości. Terminy przeżycia/doświadczenia religijnego odnoszą się wobec tego do szerokiego spektrum zjawisk, których istotowym elementem jest religijny przedmiot. Dopiero na tle tych pojemnych kategorii możliwe jest wprowadzenie terminu mistyka oraz związanych z nim pojęć przeżycia mistycznego i doświadczenia mistycznego. Odnoszenie terminu „mistyka” ściśle do zespołu kategorii związanych z przeżyciem religijnym i doświadczeniem religijnym opiera się również na popularnej na gruncie psychologii i socjologii religii klasyfikacji Charlesa Glocka i Rodneya Starka. Stworzona przez nich typologia przeżyć religijnych zakłada, że przeżycie

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ J. Bertholet i in., *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1985, s. 412 (tłum. za: *Leksykon mistyki*, dz. cyt., s. V).

⁵⁸ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 16.

objawienia, zwane przeżyciem mistycznym, stanowi szczególny rodzaj, typ lub etap przeżycia religijnego, w którym specyficznie istotne jest funkcjonowanie czynnika nadprzyrodzonego. Można wobec tego stwierdzić, że przeżycie mistyczne stanowi szczególny rodzaj szerszej pojmowanego przeżycia religijnego, a doświadczenie mistyczne jest typem doświadczenia o charakterze religijnym⁵⁹. Tak zarysowane rozróżnienia mają jednak oczywiście charakter kontekstualny i umowny – podobnie, jak proponowane rozróżnienie między mistyką i mistycyzmem⁶⁰, funkcjonują właściwie i najczytelniej ujawniają swoje znaczenie tylko wówczas, jeśli uwzględnia się *habitus* ich rozumienia właściwy konkretnym ludziom, w konkretnym miejscu i określonym czasie. Wspomniane i używane przez Karola Górskiego rozróżnienie terminologiczne między mistyką i mistycyzmem nie jest oczywiście czymś, co mogę przyjąć poza kontekstem – nie jest to też bynajmniej rozróżnienie, które miałyby służyć deprecjonowaniu określonej grupy tekstów. Jest to jednak pewne przekonanie występujące w ramach wspólnoty interpretacyjnej, do której odnoszą się prezentowane tutaj badania. Z tego też powodu mistykę rozumiem zasadniczo w sposób zawężony, nie orzekając w żadnym razie o statusie autentyczności/prawdziwości świadectw pozostałych poza tak określonym zbiorem.

⁵⁹ Ch.Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.

⁶⁰ „W języku polskim – stwierdza M. Cieśla-Korytowska – stosuje się upraszczające określenie *mistycyzm* na oznaczenie teorii, *mistyka* zaś na oznaczenie praktyki kontaktu z wyższą rzeczywistością, ze światem ducha. W potocznym rozumieniu nacechowanie semantyczne *mistyki* jest raczej dodatnie, natomiast *mistycyzm* traktowany jest jako określenie czegoś podejrzanego” (zob. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989, s. 8). Jest to prawdopodobnie pokłosie istnienia dyferencji pomiędzy „mistyką” pojmowaną jako chrześcijańska i pozachrześcijańskim mistycyzmem – co manifestuje się np. w pismach Karola Górskiego dotyczących historii polskiej religijności.

3. Podmiotowość – próba definicji i operacjonalizacji pojęcia

„W trumnie bardzo mi się podobała: miała jakby żywe rumieńce [...]. **Za życia wcale mi się nie podobała, ale podobała mi się po śmierci**”⁶¹ – powiedziała Zofia Podgórska, jedna z podopiecznych s. Faustyny. Helena Wojtyłło, inna z wychowanek, wspominała z kolei: „[...] patrzę, w naszym kościele w Oleśnicy wisi zdjęcie⁶² błogosławionej Siostry Faustyny. Przecież znałam ją

⁶¹ Wypowiedź z roku 1952, zob. *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie Kowalskiej*, red. s. M.E. Siepak, Kraków 2013, s. 259.

⁶² Wychowanka miała najpewniej na myśli wizerunek autorstwa S. Sztama, nie zaś „zdjęcie” *sensu stricto*, choć sprawa jest trudna do rozstrzygnięcia. Tę ewentualną pomyłkę tłumaczyć można stylem niektórych fotografii portretowych, które robiono w pierwszej połowie XX wieku – wydają się one, w stosunku do późniejszej sztuki fotografowania, mało realistyczne, nie oddają zbyt wielu szczegółów, przez co do pomyślenia jest pomyłka między realistycznym obrazem i zdjęciem portretowym z tego okresu. Można tu wskazać np. na niektóre portrety ślubne, które w latach 1930–1950 wyglądały tak:



(fot. ze zbiorów rodziny Kijasów udostępniona autorce; zdjęcie ślubne wykonane ok. 1945 roku).

osobiście i byłam na jej pogrzebie, ale **ta w kościele nie jest do niej podobna**⁶³. Przywołane wypowiedzi pokazują, że narracje są zaborcze – podmiotowość, jaka wyłania się z narracji, traci – przynajmniej do pewnego stopnia – rysy swojego żywego pierwowzoru. W historii literatury znane są – obnażone przez Boya-Żeleńskiego – zabiegi „brązowników” względem pamięci o autorze *Dziadów*. Tak, jak względem Mickiewicza-legendy funkcjonował pewien sprofilowany przez wspólnotę interpretacyjną horyzont oczekiwań, tak i funkcjonuje on względem mistyków. Za tym idzie konieczność wygładzenia naturalnej, przyrodzonej chropawości i wpasowania podmiotu określonego tekstu, określonej kulturowej narracji we wzór, który jest już w znacznej części przygotowany – święta Faustyna ma twarz wyjętą z wyobrażeniowej matrycy o kobiecej świętości, której wzorem są znane i utrwalone w zbiorowej pamięci wizerunki Matki Boskiej.

Ostatnim prądem, który wydaje się posiadać ogromną siłę legendotwórczą, był romantyzm. Fragmenty dyskursu romantycznego – a także sposobów myślenia w tym paradygmacie – są w niektórych obszarach ludzkiej aktywności obecne do dzisiaj. Pragnienie, by narracja wyobrażona przez zbiorowość miała właściwy dla siebie podmiot, prowadziło wprost do tworzenia modeli podmiotowości przez zbiorową wyobraźnię. Innymi słowy – pewne prądy myślowe „wciągały” życiorysy i pisma, przykrawając tak biografie, jak i teksty do pewnych ram. Współczesny poeta, Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, napisał: „**Nikt, nikt nie chce nas w jednym kawałku**”⁶⁴ – nie chciano w ten sposób ani Mickiewicza, który uwierzył Towiańskiemu i wyłamał się z kręgów Kościoła,

⁶³ Tamże, s. 241.

⁶⁴ E. Tkaczyszyn-Dycki, *Piosenka o chorobie dwubiegunowej* [w:] *Nie dam ci siebie w żadnej postaci*, Kraków 2016.

ani piegów na obliczu świętej Faustyny⁶⁵. Narracja, w swojej zachłanności, rzeźbi sobie człowieka-podmiotowość na swój własny użytek – i choć trudno ściśle samej narracji przypisywać siły požądawcze i wolitywne, to presja wspólnot interpretacyjnych bywa tak duża, iż wydaje się, że sama opowieść zyskuje swoją odrębność, niezależność i swoiście rozumiane życie.

Zasadnicze pytanie metodologiczno-teoretyczne, na które należy odpowiedzieć przed przystąpieniem do badania tekstów, jest następujące: czym różni się podmiot od podmiotowości? Co tak naprawdę dzielimy w dyskursie na fragmenty, czemu dodajemy lub zabieramy konkretne znamiona? Podążając za diagnozami Magdaleny Saganiak, jestem skłonna postrzegać podmiotowość jako strukturę, która posiada zdolność do wchodzenia w różne stany i interakcje – badaczka przedstawia dość obrazowo, że każda kultura (tj. każdy jej nurt) oferuje ukształtowane „zestawy” modeli podmiotowości⁶⁶ – przyjęty model nie jest przy tym według Saganiak podatny na dowolne, momentalne kształtowanie. Zachowuje pewną trwałość i tożsamość w różnych stanach, przez które przechodzi⁶⁷. W tym aspekcie pojęcia „podmiotowość” i „tożsamość” (rozumiana również jako pewien zestaw właściwości i odniesień) zbliżają się do siebie. Możliwe jednak, że należy patrzeć na całą rzecz w taki sposób, jakby w podmiotowości krył się pewien stosunkowo stabilny rdzeń otoczony skorupą podatną na wykruszanie się i pęknięcia – podmiotowość w tej właśnie

⁶⁵ O owych piegach można przeczytać we *Wspomnieniach...*, dz. cyt., s. 213. Zofia Podgórska opisuje św. Faustynę w następujący sposób: „Wygląd zewnętrzny [był] niepociągający, można powiedzieć brzydki, a przy uśmiechu zaznaczała się w bocznym uzębieniu złota korona” (tamże, s. 259).

⁶⁶ M. Saganiak, *Projekt podmiotowości romantycznej a postmodernizm* [w:] *Romantyzm w lustrze postmodernizmu*, red. W. Hamerski, M. Kuziak, S. Rzepczyński, 2014, s. 106.

⁶⁷ Tamże.

części może ulegać spektakularnym nieraz zmianom, jest wrażliwa na wpływy sił zewnętrznych, na „terror Historii”⁶⁸, ale też na „terror ciała”, które stanowi zarówno widzialną manifestację żyjącego „ja”, jak i środowisko przebiegania procesów świadomości i nieświadomości. Ta warstwa czuła i podatna na zmiany powoduje nieraz, że sam podmiot może ulegać iluzji, iż nie ma w nim nic trwałego – podmiotowość bowiem bywa czasem penetrowana przez różne czynniki aż do samego rdzenia⁶⁹. Mieszają się w takim ujęciu porządki refleksji ontologicznej, epistemologicznej i psychologicznej, gdyż można z uwzględnieniem odmiennych perspektyw zadawać podobne pytania. Jaka jest jednak ta znacząca i fundamentalna relacja między podmiotem a podmiotowością?

Rozróżnienia w dziedzinie ontologii wydają się najłatwiejsze do jasnego opisanego w oparciu o konkretną szkołę filozoficzną. Przyjmując założenia fenomenologii Romana Ingardena, wydaje się, że rację ma Magdalena Saganiak, postulując takie rozumienie podmiotowości, dla której podmiot jest ontologicznie podstawą bytową. To podmiotowość jest bytowo pochodna⁷⁰

⁶⁸ Określenie zapożyczone z tekstu T. Kunza, *Dlaczego młoda poezja nie istnieje?* [w:] *Tajne bankiety*, red. P. Kaczmarek, M. Koronkiewicz, P. Mackiewicz, J. Orska, J. Skurtys, Poznań 2014, s. 77.

⁶⁹ Występowanie traum zakłócających ciągłość myślenia i doświadczania jest okolicznością sprzyjającą rozszerzaniu refleksji dotyczącej ontologicznych podstaw podmiotowości we współczesnym społeczeństwie i kulturze o rozważania biomedyczne, co nie powinno zmierzać w kierunku redukcjonizmu biologicznego czy biomedycznego (zob. badania neurokulturowe: J.F. Domínguez, R. Turner, E. Levis, G.F. Egan, *Neuroanthropology: A Humanistic Science for the Study of the Culture–Brain Nexus*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2010, t. 5, nr 2–3, s. 138–147). Dialektyczne napięcie między jednostką a społeczeństwem powinno stanowić zawsze aktualny pryzmat namysłu o humanistycznej proveniencji.

⁷⁰ Eksplicacje terminów: „bytowa pochodność”, „podstawa bytowa”, „bytowa niesamodzielność”, „intencjonalność” można znaleźć u Romana Ingardena (zob. *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1962, s. 93–120). Z terminów ukonstytuowanych przez tego filozofa korzystam w tym punkcie.

od podmiotu, stanowi element niesamodzielny bytowo (może istnieć tylko w podmiocie). Należy zauważyć, że może być w takim ujęciu rozpatrywana pod względem ontologicznym również jako byt intencjonalny, gdyż istnieje dzięki aktom świadomości (tak zbiorowej, jak i jednostkowej). Sam podmiot nie daje się łatwo określić, a to, co każe patrzeć na siebie przez pryzmat jakiegoś określonego „ja”, nie pozwala sprowadzić się do żadnego z kształtów podmiotowości⁷¹, aspirując zawsze do bycia czymś więcej. Saganiak pisze o możliwości przyjęcia duszy jako owego niezmiennika, który pozwala sensownie mówić o integralnym podmiocie, a który należałoby przyjąć choćby jako czysto funkcjonalny⁷². Istotne jest jednak to, że podmiot jako taki pozostaje nieuchwytny, manifestując się światu w sposób resztkowy przez pryzmat podmiotowości, którą ponadto bierze we władanie wielość zewnętrznych wpływów.

O tym, dlaczego podmiot – to wiecznie umykające analizom „ja” – jest tak bardzo niedostępny, można przekonać się, podążając za niektórymi wątkami filozofii dialogu. Jeśli o podmiocie myśleć właśnie tak – tzn. jako o tym „ja”, które jest istotowe i nie poddaje się logice przedstawienia, łatwo można zauważyć, że w dyskursie sięgamy jedynie podmiotowości, ale zetknięcie z żywym podmiotem pozostaje poza zasięgiem wysłownienia. Można powiedzieć, że doświadczamy pewnego fundamentalnego zdziwienia w zetknięciu z tym Drugim, który mówi: „Ja”, z żywym podmiotem, a nawet sami sobie bywamy dostępni jedynie przez podmiotowość, jakby to jej właściwości były uchwytnie i poddawały się opisowi. „Ja” udziela się przez podmiotowość, ale nigdy w pełni się nie odsłania. Widać przy tym, że nie tylko zetknięcie z rzeczywistością transcendentną rozgrywa się w dystansie – każde „ja” ewokuje pewien

⁷¹ Zob. M. Saganiak, dz. cyt., s. 106.

⁷² Zob. tamże.

rodzaj niezbywalnego dystansu. Najczęściej dąży się bowiem do „objęcia” myślą i językiem tego elementu, w stronę którego myśl i język są skierowane – to próba radzenia sobie z rzeczywistością dystansu. Pisał o tym Martin Buber, przekonująco argumentując, dlaczego relacja „Ja–Ty” przekształca się w stosunek „Ja–To”:

[...] w naszym świecie każde Ty musi stać się To. Nawet jeśli jego obecność w bezpośredniej relacji była wyłączona, z chwilą zakończenia się jego oddziaływania lub zanieczyszczenia go przez zapośredniczenie staje się ono przedmiotem pośród przedmiotów – być może najbardziej dostojnym, mimo to jednak przedmiotem, zamkniętym miarą i granicami⁷³.

Można argumentować, że „To”, które daje się wziąć w posiadanie w przeciwieństwie do „Ty”, jest tym, co rozumiem tutaj pod pojęciem podmiotowości – **pełnowymiarowe, skomplikowane, zdystansowane „Ty” (podmiot) zostaje przekształcone w dające się oswoić „To” (podmiotowość)** – nie tylko dochodzi tutaj do uprzedmiotowienia jakiegoś „ja”, ale też względną autonomię podmiotu zastępuje uzależnienie podmiotowości od tego, co wchodzi z nią w relację spotkania. Stąd tak istotny wydaje się dla rozumienia podmiotowości w tekstach żywiół ich recepcji – podmiotowość może być modelowana przez zbiorową wyobraźnię, inkorporuje ona do pewnego stopnia elementy aktualnego, toczącego się wokół tekstu dyskursu; jest domknięta w tym sensie, że można ukazać ją jako spójny, na danym etapie ukończony projekt; jest otwarta z kolei w tym aspekcie, że pozwala wzbogacać swój opis i domykać koncept po raz kolejny, aż do czasu prób powtórnego otwierania go. Nie wszystkie takie próby muszą zakończyć się sukcesem – należy bowiem pamiętać,

⁷³ M. Buber, dz. cyt., s. 45.

że podmiotowość niesie ze sobą ten niezrozumiały w pełni ciężar podmiotu, w którym dają się rozpoznać i historyczność, i nieopwtarzalność konkretnego ludzkiego doświadczenia, a który to ciężar nie pozwala interpretatorowi na całkowitą dowolność. Wydaje się, że jeśli jest coś w tekście, co należałoby widzieć jako wartość hermeneutycznego wysiłku odkrywania, to jest to właśnie ów ślad pozostawiony przez podmiot – dodam, że podmiot nie w sensie dominującej instancji autorskiej, która, uśmiercona zresztą ongiś przez Rolanda Barthesa, miałaby stanowić wyznacznik poprawnej interpretacji. Chodzi tu raczej o całe bogactwo tego tajemniczego „Ty”, które przez tekst jest zdolne ewokować rzeczywistość spotkania w „fuzji horyzontów”⁷⁴.

Podsumowując te wstępne dookreślenia – zasadniczym **przedmiotem** rozważań (tak, nawet w materii tego zdania ujawnia się żywioł reifikacji) w niniejszym rozdziale jest podmiotowość rozumiana jako struktura bytowo pochodna od podmiotu. Dla zachowania spójności terminologicznej z cytowanymi tekstami teoretycznymi będę oczywiście używać za ich autorami terminu „podmiot”, jednak każdorazowo podkreślając, że wnioski, które wyciągam, odnoszę do zdefiniowanej przez siebie podmiotowości. Sam podmiot jest dla mnie owym „Ty” Bubera, wobec którego pozostaję w pokornym zdziwieniu, w dystansie, a które muszę na potrzeby dyskursu nieustannie przekształcać w „To”⁷⁵.

⁷⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 76.

⁷⁵ O „koncepcjach podmiotowości”, a nie „koncepcjach podmiotu” pisze również Ryszard Nycz: „Niezbędnego wyjaśnienia wymaga na koniec określenie *koncepcje podmiotowości* a nie: *podmiotu*. Sygnalizować ma ono, najkrócej mówiąc, specyfikę sytuacji literatury ostatniego stulecia, od schyłku dziewiętnastego wieku poddanej, jak sądzę, równoczesnemu oddziaływaniu dwóch podstawowych procesów: odrodzenia indywidualizmu (jak wówczas mówiono) oraz kryzysu podmiotu” (R. Nycz, *Tropy „ja”: koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2(26), s. 8). Chodzi tu więc również



Portret św. Faustyny autorstwa
Stanisława Sztama



Zdjęcie św. Faustyny wykonane
przed rokiem 1938

o podkreślenie zmiany, jaka nastąpiła, jeśli chodzi o pojmowanie i traktowanie tekstowego „ja”. W ten sposób postrzegane są podmioty tekstowe z perspektywy badaczy, którzy doświadczyli przełomu ponowoczesności. Tymczasem – jak będzie o tym jeszcze mowa – dla mistyków pierwszej połowy XX wieku podmiotowość tekstowa miała prawdopodobnie wciąż swój silny status i była utożsamiana na ogół z „ja” autora.

Rozdział I



Twarz Matki Boskiej z obrazu Rafała Santiago



Wizerunek Matki Boskiej,
często pojawiający się na
pamiątkowych obrazkach

ROZDZIAŁ II

Mistyka – czas – terytorium. *Genius loci i Zeitgeist* polskiej mistyki XX wieku w kontekście podmiotowości

1. O wpływach historycznych w zarysie

Wydaje się, że polskie teksty mistyczne XX wieku posiadają pewne historyczne zakorzenienie w romantyzmie – dzieje się to na poziomie powtarzania i utrwalania pewnych myślowych matryc dotyczących np. historiozofii, ale można także odnaleźć w mistyce polskiej XX wieku taką podmiotowość, która została uformowana pod wpływem przemian II połowy XIX wieku. Problem utrwalenia się pewnych elementów paradygmatu romantycznego powinien być oczywiście rozpatrzony z szerokiej perspektywy – tak czasowej, jak i przestrzennej. Nawiązuję bowiem do wieloaspektowego procesu kształtowania się dziejów polskiej duchowości i religijności, będących kontekstem, rzeczywistością zastaną i „tym, co nieodwracalnie znajome” dla mistyków. Mistyka polska XX wieku ujawnia – w formie tekstów mistycznych – charakterystyczny dla niej *Zeitgeist*¹ i *genius loci*².

¹ Niemieckie wyrażenie oznaczające „ducha czasu” lub „ducha epoki”. Termin ten odnosi się do ogólnego intelektualnego i kulturalnego klimatu epoki (zob. wyjaśnienie w encyklopedii *Britannica*: „Schiller’s Briefe exerted a profound influence on Hegel’s philosophy in general and on his *Vorlesungen über die Aesthetik* in particular. In discussions of remarkable range and imaginative power, Hegel introduces the distinctively modern conception of art as a request for self-

Karol Górski zauważa (a jego badania pełnią tu rolę jednego z fundamentów w kwestiach historycznych³), że religijność polska

realization, an evolving discovery of forms that give sensuous embodiment to the spirit by articulating in concrete form its inner tensions and resolutions. For Hegel, the arts are arranged in both historical and intellectual sequence, from architecture (in which Geist [»spirit«] is only half articulate and given purely symbolic expression), through sculpture and painting, to music and thence to poetry, which is the true art of the Romantics. Finally, all art is destined to be superseded by philosophy, in which the spirit achieves final articulation as Idea. The stages of art were identified by Hegel with various stages of historical development. In each art form a particular Zeitgeist (i.e., spirit of the time) finds expression, and the necessary transition from one art form to its successor is part of a larger historical transformation in which all civilization is engaged”, Encyclopædia Britannica, *Kant, Schiller, and Hegel*, <https://www.britannica.com/topic/aesthetics/Kant-Schiller-and-Hegel#ref306512>, dostęp: 19.09.2020).

² Według najprostszej, najbardziej popularnej definicji: „(łac. »duch opiekuńczy danego miejsca«) – duch lub demon władający albo opiekujący się jakimś miejscem. Według mitologii rzymskiej opiekuńcza siła, coś, co sprawia, że dana przestrzeń jest jedyna w swoim rodzaju (tam też często przedstawiana w postaci węża). Duchy opiekuńcze miejsc lub poszczególnych osób powszechnie występują również w innych wierzeniach (również słowiańskich czy chrześcijańskich)”, Wikipedia, *Genius loci*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Genius_loci, (dostęp: 19.09.2020). Tu używam go jednak w nieco innym znaczeniu, a mianowicie bliźniaczo do *Zeitgeistu* – określone miejsca posiadają swojego „ducha” i związaną z nimi kulturową pamięć.

³ Mam tu na myśli następujące pozycje: K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt.; tenże, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce, cz. I*, Lublin 1962; *Historia kościoła w Polsce*, t. 2, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, oprac. K. Dola, K. Górski i in.; K. Górski; *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; tenże, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, red. wyd. W. Piasek, W. Szramowski, przedm. W. Piasek, Toruń 2008; tenże, *Genealogia religijności polskiej XX wieku*, „Znak” 1957, nr 39, s. 266–283. W rekonstrukcji wpływów paradygmatu romantycznego na środowisko Kościoła korzystam także z tekstów, które były punktami odniesienia dla Górskiego i które on sam wymienia w bibliografii do *Zarysu dziejów...*, tj.: J. Woroniecki, *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* [w:] tegoż, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935; W. Urban, *Ostatni etap historii Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem 1815–1965*, Rzym 1966; *Dzieje chrześcijaństwa w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980.

XIX i XX wieku powinna być rozpatrywana z dwojakiego punktu widzenia – prądów ogólnoeuropejskich w świecie katolickim i ich wpływu na Polskę oraz cech religijności XIX wieku, które zasadniczo uformowały charakter duchowości wieku XX.

Prądy ogólnoeuropejskie odrodzenia religijnego związane są z walkami religijnymi podczas rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich. Ożywienie religijne najwcześniej nastąpiło we Francji – Kościół wyszedł umocniony z etapu prześladowań. Punktem swoistego styku romantyzmu z historią Kościoła jest ten moment zagrożenia – w całej Europie Kościół katolicki podlegał wpływowi romantyzmu, który to wpływ szczególnie uwidocznił się w okresie „Wielkich rewolucji”, obejmującym dzieje Wspólnoty broniącej się przed atakami z zewnątrz⁴. „Śmiertelnym zagrożeniem był racjonalizm Oświecenia i wrogość masonerii do Bożego Objawienia. Niebezpiecznymi stały się nowe sytuacje w krajach objętych Wielką Rewolucją Francuską, wojnami napoleońskimi i Wiosną Ludów. Na dziejach papieżstwa ciążył nadto legitymizm Kongresu Wiedeńskiego”⁵.

Co ciekawe, w Polsce odrodzenie religijne nastąpiło dopiero po roku 1830 – i dokonało się to za sprawą emigracji. Na gruncie francuskim przyswoiła ona m.in. wpływy Chateaubrianda, który przyczynił się do odnowy ducha religijnego w literaturze europejskiej. Konieczność powrotu do religii chrześcijańskiej wywodził on nie tylko z potrzeby przywrócenia tradycji przodków, ale i z piękna sztuki, liturgii i duchowości chrześcijańskiej⁶. Wskazywał także na rolę cywilizacyjną Kościoła w epokach zamętu, co w kontekście sytuacji narodu polskiego okazało się niezwykle

⁴ Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 5–7.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. K. Dybeł, B. Marczuk, J. Prokop, *Historia literatury francuskiej*, Warszawa 2007, s. 283.

istotne. Nie można pominąć jednak także znaczenia kaznodziejstwa Jana Henryka Lacordaire'a oraz pism Charlesa de Montalemberta, Louisa de Bonalda i Josepha de Maistre'a. Można powiedzieć, iż przynajmniej do 1870 roku polskie życie religijne pozostawało pod przemożnym wpływem francuskim. Ośrodek rzymski, co godne uwagi, zaczął stanowić istotne źródło wpływu, gdy po 1838 roku osiedli tam przyszli zmartwychwstańcy – uformowani zasadniczo na emigracji we Francji. Oddziaływanie to zostało wzmocnione przez założenie Kolegium Polskiego, co wpłynęło silnie na zabór austriacki w ostatnich dziesięcioleciach XIX i na początku XX wieku⁷. Punktem wyjścia przemian, które stały się kontekstem powstania polskich tekstów mistycznych XX wieku, jest jednak Francja.

Rewolucja lipcowa przyniosła tam wybuch antyklerykalizmu, ale także zniesienie ograniczeń, które krępowały aktywność katolików. Po klęsce powstania masy emigrantów zaczęły napływać do Francji, gdzie z jednej strony panował radykalny ateizm zwycięskiego mieszczaństwa, z drugiej – rozwijała się działalność środowisk katolickich, które z żywą sympatią odnosiły się do sprawy polskiej⁸. To, jak podkreśla Karol Górski, stworzyło warunki samorzutnego odrodzenia religijnego wśród Polaków.

U kolebki jego stanął **Mickiewicz**, który **miał autentyczne przeżycia mistyczne, głębokie i szczere**⁹. [...] Przybywszy do Paryża w roku 1833 zaczął on gromadzić dookoła siebie świeckich katolików, których zrażał ateizm i wolterianizm środowiska paryskiego. Była to nieliczna grupa, na którą oddziaływały również koła

⁷ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 269–271.

⁸ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 281.

⁹ Ta pewność Górskiego budzi oczywiście uzasadnioną wątpliwość, pokazuje jednak wyraźnie, jaka była recepcja postaci Mickiewicza.

katolickie francuskie (kazania Lacordaire'a, hr. Montalembert i in.)¹⁰. [podkreślenia moje]

W tym miejscu dochodzi do istotnego zawiązania sieci wzajemnego wpływu między literaturą polskiego romantyzmu a tekstami powstającymi w obrębie działalności Kościoła i jego własnych, pozornie wyłącznych oddziaływań. Mistycy, którzy nie zetknęli się z pismami Mickiewicza i nie słyszeli kazań Lacordaire'a, otrzymali przez pośrednictwo wspólnoty resztki tych tekstów kultury – trochy ukształtowane przez pracę pamięci, która niejednokrotnie zapewne je zmieniła – niemniej można widzieć tu fragmenty przyswojone jako „nieodwracalnie znajome”. Można więc wyobrazić sobie, że gdy mistyk XX wieku słuchał kazań lub nachylał ucha ku kratkom konfesjonału, słyszał nie jeden głos, lecz wiele głosów – docierających z głębi tradycji i z przestrzeni wpływów tak rozległych w czasie i przestrzeni, że trudne są one do całościowego ujęcia. Wiedza o przeszłości wraz z metodologią pozwalają rozpoznać i nazwać niektóre spośród słyszalnych tonów – jeden z nich, charakterystyczny, rozwinięty, jest zakorzeniony w paradygmacie romantycznym, z zauważalnym i historycznie potwierdzonym wpływem Mickiewicza, m.in. przez związek wieszczka z zawiązaniem i formowaniem zgromadzenia zmartwychwstańców.

19 grudnia 1834 roku Mickiewicz wraz z Józefem i Bohdanem Zaleskimi, Antonim Goreckim, Stefanem Witwickim i Cezarym Platerem założyli Towarzystwo Braci Zjednoczonych – rodzaj stowarzyszenia religijnego o zadaniu apostołskim, do którego wkrótce przystąpili Ignacy Domeyko i Bogdan Jański. To właśnie Jański, który na emigracji przeszedł drogę od niewiary przez saintsimonizm do katolicyzmu, założył z inspiracji Mickiewicza „Domek”, stanowiący coś na kształt klasztoru lub

¹⁰ Tamże.

chrześcijańskiego falasteru. Do tego miejsca przygarnął Piotra Semenenkę, wówczas ściganego przez policję saintsimonistę, i drugiego konwertytę, Hieronima Kajsiewicza. Z tej właśnie niewielkiej grupki wyszło w Rzymie w 1842 roku, już po śmierci Jańskiego (1840), zgromadzenie zmartwychwstańców (Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, pot. zmartwychwstańcy, dawniej rezurekcyjniści; Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi), biorąc swoją nazwę od dzwonów Wielkanocnego Alleluja, które brzmiały, kiedy siedmiu pierwszych członków, złożwszy śluby, wychodziło z katakumb kościoła św. Sebastiana w Rzymie¹¹. „Jest jakiś świeży powiew w [...] listach garstki młodzieńców i starych żołnierzy – pisał Karol Górski – którzy podjęli się apostołstwa wśród emigracji i rodaków podróżujących po Europie”¹². W ten właśnie sposób zaczęli oddziaływać szeroko, także na kraj. To pod ich wpływem przełamywał się stosunek do prawd cenionych w katolicyzmie i form katolickiego życia wewnętrznego i społecznego. Semenenko, Kajsiewicz i Jełowicki, będąc księżmi, imponowali wiedzą, obyciem, kulturą, a także znajomością najnowszych prądów myśli na Zachodzie¹³. Semenenko, jako pierwszy z Polaków, pisał o tomizmie, publikuje także książkę o mistyce – włączając się tym samym w prąd rozważań dotyczących tzw. „kwestii mistycznej” na przełomie XIX i XX wieku. Zmartwychwstańcy, uformowani pod wpływem Mickiewicza, obudzili szacunek dla wartości intelektualnych katolicyzmu i pogłębili jego treść religijną, rozwijając wszechstronną działalność. Pisząc i głosząc kazania dla ludzi swojej epoki, funkcjonowali oni w rzeczywistości, w której głównym zagadnieniem życia religijnego emigracji, ale także kraju, była

¹¹ Tamże, s. 282.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 284.

problematyka mistycyzmu mesjanistycznego – tak formowała się pod wpływem romantyzmu religijność uczuciowa, o zabarwieniu patriotycznym¹⁴. Znaczenie zmartwychwstańców dla wychowania duchowieństwa wzrosło jeszcze, gdy przejęli oni kierownictwo Kolegium Polskiego, które ufundował Pius IX.

Pierwszym przełożonym zgromadzenia, a zarazem jego czołowym pisarzem był Piotr Semenenko – a jego sztandarowym dziełem *Mistyka*¹⁵. Należy zwrócić uwagę, że najsilniejszy nacisk w *Mistyce* położony został na pokorę, w czym uwidaczniają się wpływy benedyktyńskie. Semenenko, zgodnie z filozofami chrześcijańskimi doby romantyzmu, rozróżnia przy tym trzy władze: rozum, wolę i serce, podkreślając, że obok natury istnieje w człowieku osoba – ta jest rzeczywistością „czierpania z zewnątrz” tego, co wartościowe, tzn. jest zakorzeniona w realiach drogi, w symbolice tak istotnego dla zmartwychwstańców misterium paschalnego¹⁶, Steinerowskiej „dłuższej podróży Soboty”¹⁷:

Osoba człowieka jest sama z siebie nicestwem, jest to ostatni punkt duszy, za którym jest nieskończoność, próżnia wewnętrzna nieskończona, napełniająca się tem, co bierze z natury swojej i przez naturę, a natura bierze dalej z zewnątrz od świata albo od Boga¹⁸.

¹⁴ Tamże; tenże, *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 147.

¹⁵ P. Semenenko, *Mistyka*, Kraków 1986.

¹⁶ Zmartwychwstańcy zinterpretowali dzieje narodu polskiego, jego upadku i odrodzenia, jako „misterium paschalne” – w ramach chrystologii, wcielenia Chrystusa w naród (zob. K. Macheta, „*Misterium paschalne Polski*” według założycieli zmartwychwstańców [w:] *Polska teologia narodu*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1986, s. 108). Byli więc zakorzenieni w tym, co Steiner nazywa „długą podróżą soboty” (zob. G. Steiner, dz. cyt., s. 191).

¹⁷ G. Steiner, dz. cyt., s. 191.

¹⁸ P. Semenenko, dz. cyt., s. 13; W tym fragmencie odbicie swoje znajduje także rys kontekstualizmu – czierpanie ze świata i z Boga dokonuje się bowiem „przez naturę”.

W kontekście umacniania paradygmatu romantycznego w środowisku oddziaływań Kościoła, ważne jest to, że Semenenko szczególną uwagę zwraca na uczucie. Z jednej strony, pisma swoje kierując do ludzi epoki romantyzmu, piętnuje panteizm (dopatrzuje się go m.in. u Tańskiej), z drugiej – nie ulega jansenizmowi i rygoryzmowi i pisze o romantykach¹⁹:

Czcze kontemplacje nie związane z uczuciem nie tylko nie przynoszą pomocy człowiekowi i nie dają mu zasługi, ale owszem będą dlań miarą potępienia, bo nie dochodzą zwykle do czynu [...] ²⁰.

Rozróżniane są przy tym w modlitwie trzy „epoki”, określane jako: 1) modlitwa do Chrystusa, 2) modlitwa wspólnie z Chrystusem, 3) przemienienie w Chrystusa, czyli „śmierć mistyczna”. Ostatniego, trzeciego szczebla Semenenko nie przeanalizował²¹. Ten właśnie szczebel określić można jako niewystłowiony, nieopisany i nieuchwytny cel drogi – „śmierć mistyczna” to usunięcie dystansu.

Semenenko nie ukończył swojego dzieła, niemniej jednak Karol Górski stwierdza, że zmartwychwstańcy stworzyli szkołę duchowości, a *Mistyka* to dzieło wybitne, choć pomijające w istocie zagadnienie właściwego życia mistycznego, poruszające się – jak twierdzi Górski – po obrzeżach problemu, niedosięgające ostatecznie sedna²².

¹⁹ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 286.

²⁰ P. Semenenko, dz. cyt., s. 56.

²¹ Zob. tamże, s. 121–126.

²² Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 288. Tu znajduje się właśnie ślad tej świadomości, o której pisałam w *Przedmowie* – mistykę studyjną, spekulatywną, Górski nazwał „poruszaniem się po obrzeżach”, gdyż brakuje tu tego, co z tekstem mistycznym zwykło się utożsamiać w potocznej świadomości – opisu samego przeżycia spotkania z transcendencją. Jest to oczywiście pogląd kontrowersyjny, a nawet krzywdzący w stosunku do mistyki studyjnej.

Na uwagę zasługuje jednak fakt, że zmartwychwstańcy bezpośrednio lub pośrednio, przez podróżujących rodaków, wywarli wpływ na cały ruch religijny kobiet na ziemiach polskich i na wszystkie niemal nowe zakony żeńskie tam powstające. Ich szkołę życia wewnętrznego przejęła gałąź żeńska, założona przez m. Celinę Borzęcką pod koniec XIX wieku. Wcielanie w żywą duchowość i w praktyki religijne dorobku zmartwychwstańców również nosiło znamiona reprodukcji i powtarzania pewnych wzorów – z pism i kazań Semenienki i Kajsiewicza wzięto te „resztki”, które złączyły się samorzutnie z tym wszystkim, co panowało powszechnie i funkcjonowało szeroko, jednak w sposób niepogłębiony. *Do Boga głos smutnej duszy* – pisał anonimowy autor, tytułując tak rękopiśmienną książeczkę z lat czterdziestych XIX wieku, którą można wskazać jako przykład przejawu sentymentalizmu religijnego. Masy chłopskie były nieoświecone w kwestiach wiary, przez co zwracano się w stronę fideizmu – rezygnowano z pomocy rozumu, który rzekomo zawsze sprowadza człowieka na manowce racjonalizmu, a oparcia religii poszukiwano w uczuciu. Cechy te przetrwały do XX wieku. Samoistny ruch katolicki wśród warstw wyższych istniał jedynie w Wielkopolsce – a i tu w ścisłym powiązaniu ze zmartwychwstańcami²³. *Differentia specifica* religijności tego czasu było również ścisłe powiązanie jej z dążeniami narodowymi. Odnosząc się jednak do wpływów romantyzmu na duchowość Kościoła, nie można pominąć wspomnianego już wyżej pokrótce ruchu religijnego kobiet, który pod koniec XIX wieku szerzył się w całej Europie i znalazł silny oddźwięk także w Polsce.

Romantyzm, podnosząc rolę uczucia i intuicji, równocześnie stawiał kobietę wyżej od mężczyzny na polu duchowości. Wiara w specjalną misję kobiet prowadziła czasem do przesady, jednak,

²³ Zob. tamże, s. 290–291.

jak podkreśla Karol Górski, niezaprzeczalnym faktem jest, że romantyzm głębiej przekształcił psychikę i życie wewnętrzne kobiet niż mężczyzn²⁴. Owoce tego widać w tekstach mistyki przeżyciowej XX wieku, które w znakomitej większości spisały kobiety²⁵. Istotne są tu szczególnie działalność i piśmiennictwo m. Marceliny Darowskiej, która była głęboko związana ze zmarłych wstańcami, a w szczególności ze swoim kierownikiem duchowym, o. Kajsiewiczem. Spisywanie reguły zakonnej niepokalanek tak relacjonuje:

Pisząc regułę, stawiając zasady, nie zaglądałam do żadnych księzek, **a szłam za tym, co czułam**, co mi się wydało wymaganiem Pana [...]. Następnie w ostatnich latach [...] pozbawiona śmiercią o. Kajsiewicza tej błogosławionej opieki w przewodnictwie, jęłam szperać po księgach świętych i z niewymowną pociechą nie tylko nic w nich przeciwnego zasadom naszym nie spotkałam, ale znalazłam zatwierdzenie²⁶.

Matka Darowska pisała więc to, co jej się ujawniło z Boga i z rzeczywistości świata poprzez jej naturę – w niej zaś tkwiło „to, co nieodwracalnie znajome”; stąd zgoda zarówno ze zmarłym kierownikiem duchowym, jak i ze „świętymi księgami”.

²⁴ Zob. tamże, s. 293.

²⁵ W ujęciu kontekstualnym istotnym aspektem rzeczywistości mistyka jest również płęć – i choć w niniejszym opracowaniu kwestia ta nie jest omawiana, gdyż podnoszone są tu wątki zakorzenienia w konkretnym miejscu i czasie, w „terrorze Historii”, to równie istotny jest swoisty „terror ciała”. Zagadnienie to opracowała jednak Lidia Węgrzynowicz, wychodząc od metodologii kontekstualizmu i hermeneutyki (zob. L. Węgrzynowicz, *Mistyka kobieca. Hermeneutyczne studium kobiecego doświadczenia Boga*, Kraków 2013).

²⁶ M. Benwenuta, *Asceza*, cz. I, s. 20, 21.

Bóg błysnął sobą – pisze Darowska – żebyście go zobaczyły, umiłowwały, umiłowawszy poszły za Nim. **Od niego to poszło i odbiło się na nas, ale to nie z was wyrosło**²⁷. [podkreślenie moje]

O. Jacek Woroniecki pisze o matce Darowskiej, że stworzyła nowy język mistyczno-ascetyczny, gdyż dawny – po klęskach panowania racjonalizmu – wyszedł z użycia. „Pierwszy raz język polski został użyty do oddania tajemniczej mowy Boga do człowieka, do opisania tego tak trudnego do ujęcia w słowa ludzkie obcowania człowieka z Bogiem w najgłębszych tajnikach duszy”²⁸. W stwierdzeniach tych, bardzo stanowczych i nieostrożnych, uwidacznia się jednak swoista dialektyka przełomu, moment wkroczenia nowego, wyrazistego paradygmatu.

Należy zapytać w tym miejscu o ciągłość względem dawnych form mistyki, o legitymizację związków intertekstualnych między mistyką staropolską a mistyką wieku XIX i XX. Karol Górski, podobnie jak o. Jacek Woroniecki, dostrzega przede wszystkim rzeczywistość zerwania, stwierdzając dobitnie: „Nie ma bezpośredniego i uchwytnego związku między mistyką staropolską a odrodzeniem religijnym XIX wieku”²⁹. Czy można jednak orzec, iż chodzi tu o przecięcie powiązań intertekstualnych zakorzenionych w zbiorowej pamięci?

Sądzę, iż zarówno Górski, jak i Woroniecki nawiązują nie do pamięci samej, a do elementów konstytuujących pamięć religijną w społeczeństwie – chodzi więc o kres instytucji religijnych regularnie potwierdzających, przypominających i podtrzymujących pewne „uposażenie”, stanowiących coś na kształt „środowisk

²⁷ Tamże, s. 458.

²⁸ J. Woroniecki, *Wstęp* [w:] M. Benwenuta, *Mistyka M. Marceliny Darowskiej*, maszynopis, s. 5.

²⁹ K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 17.

pamięci³⁰. Załamanie się tych konstrukcji nie jest tożsame z zerwaniem totalnym – powstaje jednak istotna luka umożliwiająca zaistnienie nowego, silnego paradygmatu – wprowadzenie nowego „uposażenia”, które przez nowe „środowiska pamięci” będzie potwierdzane, przypominane i podtrzymywane. W ten sposób kasaty klasztorów i przejście wykształcenia kleru przez państwa zaborcze zadają cios dawnym formom mistyki i tworzą miejsce dla przemian XIX wieku, dla paradygmatu romantycznego. Ostatnia mistyczka polska, należąca do jednej z dawnych szkół, umiera w 1764 roku³¹. Widoczna jest słabość sztuki kościelnej, szukającej wyrazu religijnego w neogotyku, później, w XX wieku w formach secesyjnych; jej niedostatki pogłębia komercyjny typ produkcji dewocjonałów, który prowadzi do zalewu kościołów tandetą. Funkcjonują przy tym indywidualizm religijny i zainteresowanie liturgią. Jedynie paradygmat romantyczny był zdolny wpisać się w te wyłomy i pragnienia. Górski pisze, że „nowa, wielka sztuka, która rodziła się w końcu XIX i w początkach XX wieku nie wykazywała żadnych zainteresowań religijnych”³². Jest to sąd wielce upraszczający problem, a nawet nieprawdziwy – faktem jest jednak, że w kwestię religijności nie wpisał się w tak ścisły sposób na polskim gruncie żaden paradygmat literacki lub artystyczny po okresie oświeceniowego racjonalizmu. Żaden paradygmat, poza romantycznym, nie zbliżył się jako wieloaspektowa całość do takiego typu religijnego rysu, który wcześniej cechował gotyk lub barok. Żaden też nie został tak dobrze przyswojony

³⁰ Zob. I. Borowik, *Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii* [w:] D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 2007, s. 19.

³¹ To Tekla Raczyńska. Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 17.

³² Tamże, s. 272.

i nie poddał się w specyficznym toku historii przystającemu do aktualnych potrzeb uproszczeniu.

Mniej więcej do 1880 roku życie religijne na ziemiach polskich, szczególnie w zaborze austriackim, kształtuje się zasadniczo pod wpływem zmartwychwstańców. Zgromadzenie osiada w Galicji, jednak wymiera wtedy pierwsze i najwybitniejsze pokolenie zakonników. Wówczas na czoło wysuwają się jezuita – po upadku „Przeglądu Poznańskiego” redagowanego przez brata zewnętrznego zmartwychwstańców, Jana Koźmiana, starają się oni nawiązać do charakteru tego czasopisma i od 1884 roku wydają „Przegląd Powszechny”. Godne uwagi jest i to, że ojciec Morawski w ostatnich miesiącach życia zachwyił się przełomową książką Poulaina, *Les graces d'oraison*, która u progu XX wieku spopularyzowała mistykę. Po I wojnie światowej występuje na Zachodzie żywe zainteresowanie literaturą życia wewnętrznego, a duża poczytnością cieszą się dzienniki konwertytów i osób żyjących w klasztorach. W Polsce szczególne zasługi w dziedzinie publikacji dzieł z zakresu mistyki położyli jezuita – w latach dwudziestych XX wieku ks. Józef Andrasz, kierownik duchowy i spowiednik św. Faustyny, rozpoczyna wydawanie Biblioteki Życia Wewnętrznego, czyniąc możliwym przyswojenie na polskim gruncie przełomu, jaki dokonał się w wymiarze europejskim w „kwestii mistycznej”.

W taki właśnie sposób przeminęła oschłość oświeceniowego racjonalizmu – zastąpiły je romantyczne „czucie i wiara”, formując duchowość XX wieku, wpływając na poromantyczne „całości wielotekstowe”, nazywane też przez Edwarda Balcerzana „wielkimi sylvami”³³.

³³ E. Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Toruń 2013, s. 45.



Ks. Paweł Smolikowski CR (1849–1926), autor m.in. czterotomowej *Historji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego (1892–1896)* oraz tekstu opisującego relacje Mickiewicza ze zmartwychwstańcami pt. *Stosunek Adama Mickiewicza do X. X. Zmartwychwstańców* (Kraków 1898 r.). Źródło: Archiwum Zmartwychwstańców



Ks. Piotr Semenenko, jeden z pierwszych zmartwychwstańców, autor *Mistyki*.
Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe (sygnatura: 1-R-624)

Rozdział II



Pierwsi zmartwychwstańcy. Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe (sygnatura: 1-R-624)



Kapituła zmartwychwstańców z 1872 roku. Od lewej: ks. Tomasz Brzeska CR, ks. Eugeniusz Funcken CR, ks. Piotr Semenkeno CR, ks. Julian Feliński CR, ks. Hieronim Kajsiwicz CR, ks. Walerian Przewłocki CR, ks. Karol Kaczanowski CR, ks. Aleksander Jełowicki CR. Źródło: Biblioteka Internetowa Zmartwychwstańców



Obraz przedstawiający śluby pierwszych zmartwychwstańców. Źródło: Biblioteka Internetowa Zmartwychwstańców



Jan Styka, fragment obrazu *Polonia* ukazujący Mickiewicza jako przewodnika duchowych przywódców Narodu. Źródło: zasoby cyfrowe Dolnośląskiej Biblioteki Publicznej im. Tadeusza Mikulskiego we Wrocławiu. Spis postaci występujących na obrazie (numeracja dodana według źródła): 1. Adam Mickiewicz; 2. Stefan Garczyński (poeta); 3. Konstanty Gaszyński (poeta); 4. Zygmunt Krasiniński; 5. Klaudyna Potocka; 6. Juliusz Słowacki; 7. Seweryn Goszczyński; 8. Bohdan Zaleski (poeta); 9. Józef Ignacy Kraszewski; 10. Wincenty Pol; 11. Aleksander Fredro; 12. Juliusz Kossak; 13. Andrzej Towiański (mesjanista); 14. Stanisław Moniuszko; 15. Fryderyk Chopin; 16. Michał Kleofas Ogiński (kompozytor); 17. Mieczysław Romanowski (poeta); 18. Artur Grottger; 19. Jan Matejko; 20. Karol Szajnocha (pisarz, historyk); 21. Kornel Ujejski; 22. Wernyhora (legendarny wieszcz i lirnik kozacki); 23. Teofil Lenartowicz; 24. Matka Makryna Mieczysławska

O. PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR
TESTAMENT w sprawie jego wydawnictw
Archiwum CR Rzym 31637

Pewnym jest, że śmierć codziennie wisi nad nami, a ten kto już dobiega 80 roku życia bez wątplenia jest najbliższej śmierci. Rozważając tę rzecz sumienie przestrzega mnie, że wiele z tego, co napisałem, może zaszkodzić niektórym osobom i instytutom.

Ujemne fakty (nędze, ułomności), które miały miejsce w samych początkach Zgromadzenia, łatwo było złagodzić, bowiem więcej podnosiły cnoty tych samych, o których ułomnościach była wzmianka. Ale nie tak samo rzecz się ma z tymi, o których znajdują się wzmianki w moich rękopisach i niektórych Ojcach, jak o J. Hube, o T. Brzeska, o Matce Darowskiej i o Siostrach Niepokalanego Poczęcia i o Reparatkach, o sposobie postępowania niektórych biskupów, o ich usposobieniu nieprzychylnym dla Kolegium Polskiego, które z pewnością nie zawsze są przyjemne. Niejednokrotnie przychodzi mi na myśl zniszczyć to wszystko, co dla naszych bliźnich może być krzywdzące i szkodliwe. Ale tego mi nie wolno. Zakonnik nie jest absolutnym panem swoich pism, które napisał.

Jezeli chodzi o mnie, tym mniej mogę być panem swoich pism, ponieważ w pisaniu czerpałem z dokumentów i dowodów z naszych archiwów i poruszałem sprawy Zgromadzenia. - Przeto proszę Ojca Generała i Jego Radę, ażeby otoczyli opieką moje pisma; ich pieczy je powierzam, ażeby według swego zdania opublikowali, wydali drukiem te z pism, które uznają za odpowiednie.

Niech wskażą kogoś, kto by zatroszczył się o wszystkie moje pisma wobec zbliżającej się śmierci i to nie tylko o te, które są w moim posiadaniu, ale także o przepisywane przez drugich. Ojciec Moszyński przepisał Historię Zgromadzenia z moich rękopisów, a po jego śmierci wziął je O. P. Kasprzycki. W Ameryce Arcybiskup WEBER pozostawił ważne dokumenty należące do Archiwum Rzymskiego, które przeszły nie wiadomo w czyje ręce, i tak dalej. - Zaklinam Wielebnych Ojców, ażebym mógł ze spokojem opuścić świat, nie przestając być mi ostoją w tej sprawie.

Kraków 15 marca 1916r.

/-/ P. Paweł Smolikowski

Kopia testamentu o. Pawła Smolikowskiego CR. Źródło: Archiwum Niepokalanek w Szymanowie

Rozdział II



Jan Styka, *Mickiewicz jako pielgrzym*. Źródło: Google Arts & Culture

2. *Syllepsis* i głosy tłumy

Kwestia napięcia podmiotowo-przedmiotowego (w nieco innym oczywiście ujęciu) jest wedle Harolda Blooma punktem wyjścia dla ironii romantycznej³⁴ – jej celem jest ucieczka od wpływu, któremu Bloom przypisuje główną siłę uprzedmiotawiającą „ja”. Nie chodzi jedynie o ten wpływ, który kojarzony jest z agonem pomiędzy literackimi prekursorami i następcami – jak wspomina Agata Bielik-Robson, w ontologii romantycznej byt poddaje się spontanicznemu zabiegowi „ironizacji”³⁵, dystansując się od szeroko pojmowanej rzeczywistości. Dochodzi do – jak ujmował to Wayne C. Booth – „rozpuszczenia konturów”³⁶, tj. otwarcia granic podmiotowości i granic świata na twórcze dopełnienie. Postkiekegaardowska wykładnia ironii, którą posługuje się Bloom, nie pozwala jednak widzieć momentu transgresji, aktu przekroczenia owych *limes* jako ostatecznego i kluczowego w całym procesie – agon pomiędzy światem i subiektywnością, tj. między podmiotem i przedmiotem, trwa w czasie i ma swój kontekst, rozgrywa się w formie następujących po sobie starć, ale prowadzi ostatecznie do zbliżenia, a raczej zbliżania się podmiotu i przedmiotu, bowiem proces ten trudno uznać za dokonany. Skłaniam się ku temu, by widzieć go jako dynamiczny i wciąż żywy, niemożliwy do właściwego zwieńczenia. W przeciwieństwie do absolutnej ironii w wydaniu de Mana³⁷, walka z urzeczowieniem polega u Blooma na zaakceptowaniu reifikacji, a następnie na podjęciu prób wydobycia podmiotu z takiego stanu – próby te należy jednak

³⁴ H. Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, London 1997, s. 51.

³⁵ A. Bielik-Robson, *Granice ironii*, „Teksty Drugie” 2002, nr 3, s. 169–170.

³⁶ W.C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago–London 1974, s. 270.

³⁷ P. de Man, *O pojęciu ironii* [w:] *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybylski, Gdańsk 2000, s. 264.

postrzegać jako pewną rozpoczętą i nieukończoną w istocie drogę. Warto zauważyć jednak, co czyni Bielik-Robson, że

Zanim [...] ironia dojrzeje, ukazując szansę ponownego zbliżenia [podmiotu i przedmiotu – przyp. N.S.], przeciwstawność staje się tym wyrazistsza; świat twardnieje w jeszcze bardziej zawziętej obiektywności, grożąc urzeczowieniem wszystkiego, co się doń zbliży – podmiot natomiast usilnie zaprzecza wszelkiemu odniesieniu do rzeczywistości, oddając się *najswoobodniejszej z licencji*, czyli samowolnej fantazji³⁸.

Nawet trwając na stanowisku, iż podmiot w dyskursie ulega urzeczowieniu i zastępuje go możliwa do opisania podmiotowość, warto dostrzec konsekwencje tego toczącego się w materii tekstów agonu, by otwartego „Ty” nie wypierało ograniczone „To”. Samo dające się zauważyć podjęcie tej walki świadczy o próbie ukonstytuowania w ramach tekstu instancji, którą w teorii literatury zwykle się nazywać *silnym podmiotem*³⁹. Strategia *silnego podmiotu* ociera się jednak – co zauważa sam Bloom – o niemożliwość: ten „protest twórczego umysłu przeciw tyranii czasu”⁴⁰ to „rozpaczliwe nastawienie na pierwszeństwo”⁴¹, które przechodzi w pragnienie „*stania się swoim własnym ojcem*, a więc tym, który jest źródłem wpływu”⁴². Możliwość realizacji projektu *silnej podmiotowości* uważam w istocie za teoretycznoliteracką utopię, jednak, jak zaznaczyłam wcześniej, interesujące jest samo podjęcie drogi

³⁸ A. Bielik-Robson, *Granice ironii*, dz. cyt., s. 270.

³⁹ Zob. np. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, Kraków 2002, s. 52.

⁴⁰ A. Bielik-Robson, *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, „Teksty Drugie” 1999, nr 1–2, s. 91.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

ku temu celowi. Paradoksalnie – wpływ samego tego dążenia na modele podmiotowości tekstowych wydaje się kwestią znaczącą, bo oto ucieczka przed wpływem sama nabywa pełnoprawnych cech wpływu. Można powiedzieć, na poły żartobliwie, że przed wpływem, zupełnie tak, jak przed „gębą” u Gombrowicza, nie ma skutecznej ucieczki. Jest jednak rzeczywistość uciekania.

Podążając za takim widzeniem romantyzmu, jakie proponuje Agata Bielik-Robson, trzeba zwrócić uwagę na ciekawe spostrzeżenie badaczki dotyczące różnic między narodowymi „wydaniami” romantyzmu:

tylko brytyjscy romantycy naprawdę głęboko wierzą w ideał jednostkowego *silnego podmiotu*, który nie poddaje się niwelującym siłom tradycji i kultury i dzięki temu zdolny jest wybić się na swą anarchiczną niepodległość⁴³.

Romantyzm wchodzi w nowoczesność w tym momencie, w którym pojawia się Człowiek Prawdziwy, tj. ten, dla którego ratunkiem od urzeczowienia okazuje się Wyobraźnia. Człowiek taki „wyłania się wskutek potwornego kryzysu w samym środku romantycznej krucjaty, kiedy to twórca stopniowo porzuca rewolucyjny aktywizm, podobnie jak wszelką działalność polemiczną czy satyryczną – i koncentruje się na sobie, na wewnętrznej ambiwalencji własnej jaźni”⁴⁴. Człowiek Prawdziwy jest pod tymi względami przeciwieństwem „człowieka wiecznego”⁴⁵, który wciela w siebie doświadczenie historii ludzkości, a którego

⁴³ A. Bielik-Robson, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008, s. 14.

⁴⁴ H. Bloom, *The Internalization of Quest Romance* [w:] tegoż, *The Ringers in the Tower: Studies in the Romantic Tradition*, Chicago 1971, s. 15, tłum. za: A. Bielik-Robson, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 15.

⁴⁵ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. XI, Warszawa 1998, s. 157.

ucieleśnienie widział Zygmunt Wasilewski właśnie w Mickiewiczu⁴⁶. Wobec istnienia w kontekście historycznoliterackim cezury pozytywizmu za reprezentację polskiej twórczości romantycznej Bielik-Robson uznaje tzw. „romantyzm niski, czyli patriotyczno-użytkowy”⁴⁷. Jest niezmiernie istotne, żeby podkreślić, że nie jest

⁴⁶ Z. Wasilewski, *Człowiek wieczny* [w:] tegoż, *O sztuce i człowieku wiecznym*, Lwów 1910, s. 164. Ten ideał „człowieka wiecznego” uznał Wasilewski zresztą za „najcenniejszy dorobek epoki romantyzmu, za syntezę romantyzmu”. Stosunek całego pokolenia modernistycznego do Mickiewicza i Słowackiego pierwotnie zakorzeniony był w lekturze podręczników pozytywistycznych. Stąd przejęto obraz Słowackiego jako romantyka wyzwolonego z realizmu i z jego uprzedmiotawiającej siły. Jak zauważa Andrzej Waśko, „Różnica polegała na tym, że cechy [...], które dla Piotra Chmielowskiego, Stanisława Tarnowskiego czy Antoniego Małeckiego były wadami Słowackiego, moderniści uznali za największą zaletę jego poezji” (A. Waśko, *Sztuka i czyn. Dwie modernistyczne interpretacje romantyzmu – Ignacy Matuszewski i Zygmunt Wasilewski* [w:] *Wizje romantyzmu w literaturze i publicystyce polskiej XX wieku*, red. M. Urbanowski, A. Waśko, Kraków 2020, s. 17–18. Odnośnie do oceny Słowackiego, jakiej dokonał Wasilewski w kontekście podmiotowości wyzwolonej dzięki wyobraźni, pisze dalej Waśko: „Spojrzenie Wasilewskiego na pisma genezyjskie jako dokument wyczerpującego i jałowego poznawczo wysnuwania idei ze źródeł poetyckiej wyobraźni [...] może być interpretowane nie tylko jako krytyka osobowości Słowackiego, ale i jako pośrednia krytyka [...] autonomii poezji i modernistycznego wzoru artysty, dla którego Słowacki miał być modelem” (tamże, s. 24).

⁴⁷ A. Bielik-Robson, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 11. Stwierdzenie to nie jest oceną wystawianą polskiej literaturze romantycznej, ale próbą zrozumienia periodyzacji zjawisk literackich. Możliwe jest postrzeganie romantyzmu polskiego jako tego, który nie odbiega poziomem od „literatury światowej” właśnie dzięki temu, co Bielik-Robson sytuuje po stronie „romantyzmu niskiego” i czyni to np. Julian Krzyżanowski: „Chcąc poprawnie postawić sprawę stosunku romantyzmu polskiego do romantyzmu europejskiego, należy wpieryw przedpole rozważań oczyścić z paru nieporozumień, narosłych w ciągu lat stu czterdziestu, od chwili wystąpienia Adama Mickiewicza, a więc poety, który literaturę w Polsce odnowił czy odrodził i wznosił na wyżyny dawniej dla niej niedostępne. Wyżyny światowe” (J. Krzyżanowski, *Romantyzm polski*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne

to diagnoza dotycząca ogólnego potencjału tego nurtu, a tylko próba rozumienia takiej a nie innej recepcji romantyzmu i jego miejsca w ukonstytuowanej w podręcznikach historii literatury. W opozycji romantyzm niski–romantyzm wysoki widzę więc taki podział, który konstryuuje się ze względu na sposób ujawniania się podmiotowości; w przypadku romantyzmu niskiego podmiotowość jest zakorzeniona, wcielona w głębę warunków społeczno-politycznych. Romantyzm wysoki przynosi podmiotowość dążącą do emancypacji, usiłującą wyrwać korzeń uzależnienia twórczości od konkretnego tu i teraz.

Wydaje się, że to właśnie ten romantyzm niski stał się w przypadku literatury polskiej nie tylko perspektywą postrzegania, ale i matrycą powielania na szeroką skalę niektórych tendencji. Ceną za żywotność literackich obrazów okazało się zderzenie ich ze zbiorową świadomością, która dążyła na skróty do upragnionego horyzontu oczekiwań. Tym horyzontem, jak wspomniałam wyżej, miała być legenda, a więc i jakaś podmiotowość zdolna przyjąć na siebie ciężar mitu. Do dziś funkcjonują przecież z powodzeniem w podręcznikach szkolnych te interpretacyjne naiwności, które są znaczącymi odchyleniami od takich interpretacji, które mogłyby zadowolić ekspertów, niemniej muszą być brane przez nich pod uwagę jako znaczące w kwestii recepcji i oddziaływania.

Studiowanie tych „naiwności” jest względem prób rozumienia mechanizmów romantycznego wpływu na polskie teksty mistyczne bardzo istotne – naiwność traktuję tu przy tym nie tyle

poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1962, nr 53/3, s. 165). Jak najbardziej możliwe jest równoczesne widzenie Słowackiego, Mickiewicza i Norwida w (z ducha modernistycznej) ciągłości – należałoby odkryć u tych poetów „bardziej sceptyczne elementy europejskiego romantyzmu wysokiego”, tj. takie, które znamionują upadek prometejskiego optymizmu na rzecz bardzo zindywidualizowanych, wewnętrznych poszukiwań podmiotu wobec załamującej się wiary w czyn (zob. A. Bielik-Robson, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 11).

jako ułomność, a jako znamię sposobu, w jaki wspólnota próbowała pokonać dystans między tym, co oferowała literatura, a tym, czego oczekiwano. Chodziło o pozyskanie takiej narracji, którą można by – parafrazując Blooma – uczynić nośnikiem obiektu do kochania – tj. odpowiednio ukształtowanej podmiotowości.

Takim obiektem do kochania dla wspólnoty interpretacyjnej mocno związanej z katolicyzmem był „Mickiewicz” (jako podmiotowość, nie jako człowiek), a nie stał się nim Słowacki ze swoim niewątpliwym przecież geniuszem poetyckim. Jego kunszt romantycznej ironii nie został tak przyjęty, jak społeczno-polityczne zaangażowanie „Mickiewicza” – tego amalgamatu, który powstał ze spojenia osoby i dzieła po obraniu jednego i drugiego z kontekstów zagrażających integralności obrazu. W kontekście samych tekstów mistycznych powstających w środowisku Kościoła istotne jest także to, które elementy romantyzmu jako prądu okazały się „do przyjęcia”, bo nie został on, jak wspominałam wcześniej, inkorporowany do tej konkretnej sieci kulturowych i intertekstualnych oddziaływań w całym bogactwie i skomplikowaniu. Wydaje się, że głównym źródłem wpływu była więc konkretnie literatura epifaniczno-transcendentna⁴⁸ i pokrewna,

⁴⁸ O typach religijnej literatury romantycznej i stopniu skomplikowania relacji literatura–religia w romantyzmie pisze Bogusław Dopart (zob. tegoż, *Romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonesanse*, Kraków 2013, s. 192–196). Na temat charakterystyki przeciwstawnych tendencji w poezji epifaniczno-transcendentnej i epifaniczno-transgresyjnej zob. tamże, s. 196: „Dla poezji epifaniczno-transcendentnej specyficzna jest odrębność, skończoność i podrzędność podmiotu doświadczającego w stosunku do doświadczanej Rzeczywistości świętej, zależność od Rzeczywistości absolutnej. Rzeczywistość owa zachowuje charakter transcendentny, stanowi *Inny wymiar* (termin Louisa Duprego). Pozostaje transcendentna wobec umysłu, jaźni, sama udziela się podmiotowi, przedstawia mu się w znakach, w cudownych zdarzeniach, w sensach obiektywnych w stosunku do formy i przebiegu samego przeżycia. Odwrotny przypadek stanowi religijność

z podmiotowością podporządkowaną udzielającemu się *sacrum*, a nie reprezentowana m.in. przez Słowackiego poezja epifaniczno-transgresyjna⁴⁹. Ta pierwsza współgrała wyraźnie ze sposobem postrzegania zjawiska mistyki w Kościele, druga zaś kojarzyła się bardziej z mistycyzmem⁵⁰. Ponadto – pierwsza, w znacznej części silniej zakorzeniona w świecie zewnętrznym, reprezentowana przez „stronę Mickiewicza”, była wcieleniem „pierwiastka bohaterskiego”⁵¹, druga zaś pozostawała „tylko geniuszem widzenia poetyckiego”⁵². Podmiotowość „uwolniona” i poetycki geniusz nie były tym, czego oczekiwała wspólnota związana światopoglądowo z katolicyzmem. Poeta i geniusz został odrzucony na rzecz wieszczki i mistyka, bo przecież mocno i długo panowało przekonanie, że dla Mickiewicza tworzywem i żywiołem była prawda, jakieś objawienie przychodzące z zewnątrz, a nie praca wyobraźni spełniająca się w granicach indywidualnego „ja”. Odnotował Le-nartowicz wypowiedź autora *Dziadów*:

zwana tu transgresyjną i przeniknięta tą religijnością poezja. To, co sakralne, jawi się teraz nie jako coś radykalnie innego, bytowo nieuwarunkowanego, lecz jako moment dynamiki ducha ludzkiego, stopień ekspansji jaźni, jeden z aspektów samoświadomości czy wewnętrznej dialektyki podmiotu”.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ O rozróżnieniu tych pojęć – zob. *Przedmowa i część Spór o kwestię mistyczną*, warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że zasadniczo w XIX wieku używano ich zamiennie, ale rozróżnienie terminologiczne było źródłem konfliktów. Franz Delitzsch zdecydowanie przeciwstawia mistycyzm „prawdziwej mistyce” (zob. tegoż, *Wer sind die Mystiker?*, Leipzig 1842, s. 9–14). Postulat odróżniania „czystej” mistyki chrześcijańskiej od „heretyckich” ruchów religijnych lub zjawisk o proveniencji pozachrześcijańskiej podtrzymuje Karol Gorski w *Zarysie dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 56, zob. także szczegółowy opis historii różnicowania się tych pojęć: A.K. Haas, *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Holderlina wobec Nieuwarunkowanego*, Gdańsk 2013, s. 102–109.

⁵¹ Z. Wasilewski, *Człowiek wieczny*, dz. cyt., s. 44.

⁵² Tamże.

Był u mnie K..., mój dawny znajomy, i pyta mnie: *No cóż, wieszczu, podobno miewasz wizje, to powiedźże, co z nami będzie?*⁵³.

Pragnienie, by podmiotowości tekstowej odpowiadało jakieś żywe, realne „Ty” zakorzenione w świecie, jest niejako stałym problemem w recepcji literatury. Roland Barthes, odwołując „śmierć autora”, zwrócił uwagę, że domaganie się tego jest związane z „przyjemnością tekstu”⁵⁴, ale tę „przyjemność” należy rozumieć dość szeroko – chodzi bowiem o takie *spectrum* czytelniczych doświadczeń, które obejmuje również możliwość opanowania lęku wobec traumy, którą przynosi świat zewnętrzny. Poczucie, że tekstowe „Ty” staje wobec koszmaru rzeczywistości na równi z „Ja” odbiorcy, pozwala stworzyć silną więź.

W modernizmie, jak pisze Ryszard Nycz, potrafiąco czytać z relacji autorskiego i tekstowego „ja” element literackiej gry. Wcielanie elementów biografii w tkankę dzieła bywa zabiegiem świadomym i sfunkcjonalizowanym *stricte* literacko, ale bez względu na to, czy tak się dzieje, tzw. podmiotowość sylleptyczna wydaje się właściwym modelem podmiotowości dzieła literackiego w ogóle:

*Ja sylleptyczne – mówiąc najprościej – to ja, które musi być rozumiane na dwa odmiennie sposoby równocześnie: a mianowicie jako prawdziwe i jako zmyślane, jako empiryczne i jako tekstowe, jako autentyczne i jako fikcyjno-powieściowe*⁵⁵.

Można powiedzieć, że tylko proporcje „prawdy” i „zmyślenia” rozkładają się w poszczególnych dziełach różnie – tekst

⁵³ Cyt. za: T. Lenartowicz, *Rozmowa z Mickiewiczem* [w:] *Głosy o Lenartowiczu 1852–1940*, oprac. P. Hertz, Kraków 1976, s. 19.

⁵⁴ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa 1997, s. 14–36.

⁵⁵ R. Nycz, *Tropy...*, dz. cyt., s. 11.

jednak nigdy nie jest całkowicie oderwany od autora (bo w aktach jego świadomości ma swoją podstawę bytową), nigdy też nie mówi jakiejś obiektywnej i nagiej prawdy (bo w każdej wypowiedzi istnieje element kreacji i zapośredniczenia). *Syllepsis* widzę więc jako dobry sposób postrzegania podmiotowości tekstowej, jakkolwiek trop ten najlepiej oddaje charakter dzieł, w których w sposób resztkowy, na podobieństwo popiołu rzuconego na wiatr (by użyć sformułowania Barthesa), manifestuje się łączność z pozatekstowym podmiotem autorskim. „Ja” sylleptyczne, które nie dokonuje wyraźnego akcesu do gry literackiej, a w którego recepcji utrwala się prostolinijna, „naiwna” łączność „ja” tekstowego i „ja” pozatekstowego, nie jest tą silną podmiotowością, o której wspomina Bielik-Robson, nie jest to „ja” wyzwolone od obiektywności świata dzięki żywiołowi wyobraźni – podmiotowość sylleptyczna tego typu⁵⁶ zawsze ugina się (choć w różnym stopniu) pod ciężarem zewnętrżności, życia w „terrorze Historii” i „terrorze ciała”. *Syllepsis* owego „romantyzmu niskiego”, zaangażowanego, „użytkowego” niesie ze sobą również obciążenie moralną powinnością: „No cóż, wieszczu, podobno miewasz wizje, to powiedzże, co z nami będzie?”⁵⁷ – oto przecież horyzont oczekiwań, który utrwalił się w recepcji części polskiej literatury romantycznej. **To właśnie ta tendencja jest kluczem do rozumienia wpływu, jaki wywarł romantyzm na polską mistykę XX wieku – tekst mistyczny jest obciążony podobną moralną**

⁵⁶ *Syllepsis* może być tropem zróżnicowanym wewnątrznie, jeśli postrzegać go jako metodę widzenia podmiotu tekstowego w ogóle. *Syllepsis* typu modernistycznego łączy się z grą tekstową, *syllepsis* nienowoczesne niesie albo wyłącznie podstawowe przekonanie o fundacyjnym charakterze aktów świadomości autorskiej względem tekstu, albo oprócz tegoż przekonania – ciężar moralnej powinności istnienia jak najściślejszej relacji między „ja” tekstowym i „ja” autorskim, pozatekstowym.

⁵⁷ T. Lenartowicz, dz. cyt.

powinnością, istnieje podobne wymaganie, by autor swój tekst poświadczył życiem.

Ukonstytuowanie podmiotowości tekstowej jako takiej, która silnie związana jest z autorem, dokonuje się często na skutek nacisku wywieranego przez wspólnotę interpretacyjną. Utrwała się pewien sposób czytania tekstu i zachodzi w zbiorowej wyobraźni kreowanie podmiotowości dla narracji zdolnej przekształcić się w legendę lub hagiografię. Nie da się nigdy stwierdzić z całkowitą pewnością, że tekst nie jest kreacją, że nie został (lub w jakiej dokładnie części został) wytworzony w pracy z wyobraźnią zamiast w pracy z pamięcią o doświadczeniu. Trudno w ogóle wyznaczyć tutaj czytelne i wymierne granice. Sposoby czytania niektórych tekstów okazują się ostatecznie siłą formującą dla podmiotowości tekstowej – historia recepcji przylega do zapisu na tyle silnie, że „ja” tekstowe ulega głosowi tłumy, tj. wspólnoty interpretacyjnej⁵⁸. Wydaje się, że w taki sposób traktowana była zaadaptowana w kręgu polskich katolików romantyczna twórczość Mickiewicza, tak też traktowane są teksty mistyczne. Mówienie w tym miejscu o *sylllepsis* pozwala zachować tę świadomość teoretycznoliteracką, która każe widzieć w tekście elementy kreacji i fikcji; jednocześnie można w podmiotowości sylleptycznej lokować przejawy wpływów, jakie wywierała na kształt tejże podmiotowości historycznie uwikłana zbiorowość.

Dzienniki duchowe, wyznania z przeżyć wewnętrznych – świadectwa tego typu, spisywane często na polecenie kierowników duchowych i spowiedników, miały ukazywać podmiot w pokornym stanie podległości wobec materii objawienia, nie było więc mowy o tym, by wyobraźnia miała pełnić funkcję

⁵⁸ Zachodzi tutaj oczywiste pytanie: jak postrzegać „ja” tekstowe w stosunku do powstających odczytań, tj. czy jest ono uprzednie, czy wtórne? Wybieram tu drogę pośrednią, chcąc widzieć w „ja” tekstowym element do pewnego stopnia otwarty, podatny na wpływ.

wyzwalającą. Wystarczy przypomnieć bardzo spopularyzowany fragment *Dzienniczka* dotyczący objęcia przez św. Faustynę roli „sekretarki Bożego Miłosierdzia”:

Jezus spojrział się na mnie i rzekł: [...] Sekretarko Mojego miłosierdzia, pisz, mów duszom o tym wielkim miłosierdziu Moim, bo blisko jest dzień straszliwy, dzień Mojej sprawiedliwości⁵⁹.

Wpływ romantyzmu, ze względu na łączność mistyki z kościelną doktryną i właściwym dla niej porządkiem bytów, jest więc zawężony do tej literatury, którą odczytano zgodnie z teologicznymi rygorami dogmatu. O tym, że takiemu odczytaniu „poddawały się” m.in. *Dziady* Mickiewicza, świadczy nie tylko to, w jaki sposób były traktowane przez zmartwychwstańców, głęboko związanych z Mickiewiczem, ale i to, jak były przyjmowane przez historyków literatury; pisze o tym m.in. Iwona Puchalska, wskazując na fenomen *Wielkiej Improwizacji*, którą tak Józef Kallenbach, jak i później Juliusz Kleiner i Konrad Górski odczytali w zgodzie z legendą i krążącymi „apokryfami” dotyczącymi powstania tekstu⁶⁰.

⁵⁹ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 1981, fragm. 964–965. W wielu miejscach pojawia się ten motyw ograniczania własnego „ja”, by pozwolić na działanie samemu Bogu: „W pewnej chwili ojciec duchowny każe mi się zastanowić dobrze nad sobą i zbadać się, czy nie mam jakiego przywiązania do jakiejś rzeczy czy stworzenia, czy do samej siebie, i czy nie ma we mnie gadulstwa niepotrzebnego – bo to wszystko przeszkadza Panu Jezusowi swobodnie gospodarzyć w duszy twojej. Bóg jest zazdrosny o serce nasze i chce, abyśmy Jego tylko kochali” (fragm. 337). W przypadku *Dzienniczka* nie stosuję numeracji według stron, a wedle fragmentów, aby ułatwić nawigację czytelnikom posługującym się różnymi wydaniem tego tekstu.

⁶⁰ Zob. I. Puchalska, *Jak czytano polski romantyzm – geneza „Wielkiej Improwizacji”*, „Śląskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2010, nr 8, s. 86–87.

Istnieje więc sprzężenie trzech sił, które ustalają w danym momencie dziejowym zarysy kształtu czytanej podmiotowości tekstowej – owa matryca czytanego i powielanego „ja” to wypadkowa wpływów resztkowo obecnego autora (manifestujące się w tekście ograniczenia, potencjały, biografemy), oddziaływania wspólnoty interpretacyjnej (i istniejącego w niej horyzontu oczekiwań, ale także mocy pragnień i lęków) oraz siły kreacji podmiotu, która to siła w różnym stopniu jest krępowana. W przypadku polskiej mistyki XX wieku trzeba by mówić, jak się wydaje, o takim rozłożeniu wymienionych sił, w którym wspólnota interpretacyjna domaga się obecności autora-człowieka, ale jednocześnie nie pozwala mu być wobec własnego tekstu w pełni egzystencjalnego i twórczego skomplikowania. Nie jesteśmy „Panami Własnego Oblicza”⁶¹ względem narracji, które rozpoczynamy, dlatego właśnie w domaganiu się „żywego człowieka”, który stoi za tekstem, ostatecznie człowiek taki wobec własnego tekstu zostaje uśmiercony, bytuje jako podmiotowość – jak „popiół rzucony na wiatr po śmierci”. Bywa, że proces ten przebiega pod pozorami konstytuowania silnej podmiotowości autorskiej, podczas gdy to wspólnota interpretacyjna bierze podmiotowość tekstową w panowanie i kształtuje taki rodzaj łączności tekstu z życiem, aby życie nie dekonstruowało legendy. W kręgu powstającej mistyki XX wieku istotny był ten horyzont oczekiwań, w którym po pierwsze zgodność tekstu z treścią doświadczenia stanowiła moralną powinność, z drugiej – podmiotowość musiała sprostać standardom.

Mozna powiedzieć, że presja zbiorowości realizowała się dwuetapowo – wyżej wspomniałam o nacisku na tekst już powstały,

⁶¹ Określenie stosowane przez Bruna Bettelheima, zob. B. Bettelheim, *Owner of Their Faces* [w:] tegoż, *Surviving and Other Essays*, New York 1980, s. 108. Badacz podkreśla w kontekście narracji dążenie człowieka do osiągnięcia owej samodzielności i panowania.

który odczytuje się w kontekście oczekiwań wspólnoty i wciela w jakąś istniejącą już całość wielotekstową. Dla mistyki polskiej XX wieku taką całością byłyby m.in. pisma inspirowane romantycznym przebudzeniem religijnym, ograniczone dodatkowo obwarowaniami katolickiej doktryny. Trzeba jednak powiedzieć, że istniał też bardzo wyraźny model czytelnika – jeśli patrzeć na tekst pisany jako na twór intencjonalny, jak pod względem ontologicznym czynił to Roman Ingarden, a pod kątem *stricte* teoretycznoliterackim m.in. Henryk Markiewicz, Edward Balcerzan⁶² i Michał Głowiński⁶³, to należy wziąć pod uwagę owego „czytelnika wewnętrznego”⁶⁴, któremu autor oddaje niejako we władanie bogactwo „miejsc niedookreślonych”⁶⁵ tekstu. Świadectwa mistyczne, które badam, są na ogół sfunkcjonalizowane bardzo konkretnie – tj. pisane na polecenie spowiedników, opiekunów duchowych lub dla ukonstytuowania i wzmocnienia wspólnoty religijnej. Istnieje więc charakterystyczne dla tego typu tekstów napięcie pomiędzy moralnym wymogiem co do szczerości i jak najściślejszego oddania rzeczywistości doświadczenia a niejako samorzutnym kreowaniem takiej podmiotowości tekstowej, którą projektowany czytelnik byłby zdolny przyjąć i zrozumieć. Nie jest przy tym istotne, jak ostatecznie pod względem ontologicznym wygląda kwestia zależności bytowej samego tekstu mistycznego – tj. czy jest on zależny od aktów świadomości uwikłanych w doświadczenie transcendencji, czy też akty te są tu zupełnie niezależne od *numinosum*. Innymi, prostszymi słowy: niezależnie

⁶² Zob. E. Balcerzan, *Perspektywy poetyki odbioru* [w:] *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.

⁶³ M. Głowiński, *Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego* [w:] *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław 1967.

⁶⁴ H. Markiewicz, *Odbiór i odbiorca w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 26–45.

⁶⁵ Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988, s. 107.

od tego, czy ostatecznie mistyk oddaje w tekście „prawdę” czy „zmyślenie”, w horyzoncie czytania tekstu jako świadectwa mistycznego to napięcie pomiędzy „prawdą” a „zmyśleniem” charakterystyczne dla podmiotowości sylleptycznej jest kluczowe. Nie sposób bowiem odczytać tekstu jako mistycznego, jeśli się nie zakłada piętna prawdy doświadczenia duchowego odcisniętego na tekście, a z drugiej strony ogromną naiwnością byłoby czytać tekst, usuwając całkowicie perspektywę kreowania.

Teksty, które przywołuję, mają więc w sobie tę charakterystyczną podmiotowość sylleptyczną, naznaczoną z jednej strony znamionami biografemów człowieka, z drugiej – oczekiwaniami zbiorowości, która nieustannie buduje interpretacyjną presję tak na etapie tworzenia, jak i odczytywania tekstu. Model podmiotowości można w tym przypadku postrzegać w perspektywie kontynuacji tego typu romantyzmu, który przedkłada postawę „wieszczą” i „mistyka” ponad „poetę” i „geniusza”⁶⁶, a w konse-

⁶⁶ Co znamienne, Juliusz Słowacki jest uznawany – obok Adama Mickiewicza i Zygmunta Krasińskiego – za jednego z trzech wieszczów, tj. artystów natchnionych, pełniących najistotniejszą funkcję w historii narodu. Koncepcja „trzech wieszczów” (historycy literatury zaliczali tu Krasińskiego z pewnymi zastrzeżeniami) oddziaływała jako terminologiczny i ideowy wyróżnik polskiej literatury, określający funkcję spuścizny wielkich romantyków w społeczeństwie polskim (zob. K. Wyka, *Wieszcz [w:] Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 12, Warszawa 1969, s. 300–301). Słowacki, jak zaznaczałam wcześniej, nie od razu był czytany w kontekście tak podniosłej funkcji – wydaje się zresztą, że pod tym względem „zastygł” we wspomnianej trójcy w cieniu Mickiewicza, wymienianego zawsze na pierwszym miejscu. „Mickiewicz” to imię-znamię polskiego romantyzmu, choć realne wpływy mające swoje źródło w romantyzmie polskim należy widzieć zdecydowanie jako zróżnicowane. Samo „imię” Słowackiego z jego literacką pozycją przyjęto jednak ze zdecydowanym opóźnieniem, o czym zaświadcza choćby Tadeusz Boy-Żeleński w zbiorze felietonów *Znasz li ten kraj?*, ubolewający nad „zaniedbanie” Słowackiego w świadomości czytelniczej względem wciąż wysokiej pozycji Adama Mickiewicza. W *Brązownikach* podkreślał zaś Żeleński: „Aby wywyżżyć – i osłonić – Mickiewicza, stworzono ów obraz Słowackiego jako małego, zarozumiałego i zawistnego rywala, niejako

kwencji nie dochodzi nigdy do uwolnienia projektowanego, tekstowego „ja” od uwarunkowań zewnętrznych. Celina Borzęcka, założycielka żeńskiej gałęzi zgromadzenia zmartwychwstańców, tj. Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, pisała w sposób charakterystyczny dla katolickiej mistyki przeżyciowej XX wieku:

Wymagania Boże są łaską, więc opiszę co mi Pan Jezus w duszę kładzie, a co nie łatwo mi jest przyjąć. Warunki mego powołania przedstawiają mi się często niezwykłe z powodu nędzy mojej natury [...]⁶⁷.

Wyjątkowy status mistyka ma więc w tym przypadku zawsze pochodzenie zewnętrzne, dodatkowo – jak widać np. u św. Faustyny – musi być ono bardzo konkretne:

Jezu, czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie? Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia i widma różne. Jeżeli jesteś Pan mój, to proszę, pobłogosław mi⁶⁸.

negatyw Mickiewicza, satelitę jego geniuszu. Taki wizerunek długo pokutował; i dziś jeszcze coś z niego straszy czasami” (zob. T. Boy-Żeleński, *Brązownicy* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 4, Warszawa 2020, s. 7). Ceną za „kanonizację” Słowackiego, za wprowadzenie go do grona „trzech wieszczów” okazała się pewna unifikacja tej twórczości, zatracenie w recepcji wielowymiarowości i skomplikowania na rzecz możliwości połączenia dorobku Słowackiego z wielkim imieniem polskiego romantyzmu – „Mickiewiczem”.

⁶⁷ C. Borzęcka, *Zapiski i notatki 1881–1913*, Rzym 1984, s. 60. Tekst przygotowała do druku S.M.L. Mistecka – zachowuję pisownię z tego wydania.

⁶⁸ F. Kowalska, dz. cyt., fragm. 54. O lęku mistyków związanym z pochodzeniem widzeń pisałam obszerniej w tekście: N. Stencel, „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”. *Ślady lęku przed szaleństwem w Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 2015, t. 28, nr 2(110), s. 127–152.

Rozdział II

Wbrew temu, że większość świadectw mistycznych XX wieku nosi nazwy „wyznań z przeżyć wewnętrznych” lub „dzienników duchowych”, „ja” tekstowe nie poświadczą autentyczności zapisu samą wagą wewnętrznego przekonania, co więcej – wewnętrzne doświadczenie jest jedynie pochodną czegoś ważniejszego; swoista legitymizacja objawienia ma miejsce na drodze potwierdzenia źródła, tj. podstawy bytowej zapisanych treści. O ile podstawa bytowa tego typu nie może być potwierdzona w wymiarze absolutnej pewności przez badacza pism mistycznych na sposób naukowego dociekania, o tyle warto zwrócić uwagę, jak wokół poszukiwania tejże pewności budowana jest całość świadectwa. W tym miejscu pojawia się kolejne zagadnienie dotyczące podmiotowości, które, jak przypuszczam, może pełnić w przypadku prób opisywania mistyki polskiej XX wieku funkcję równie ważną, co odpowiednio rozumiane *syllepsis*.

ROZDZIAŁ III

Pomiędzy „podmiotowością porowatą” i „podmiotowością opancerzoną” – *Źródła podmiotowości* Charlesa Taylora a badania nad polską mystyką XX wieku

1. Mistyka polska XX wieku a „podmiotowość porowata”

Polskie teksty mistyki przeżyciowej XX wieku i polski roman-
tyzm sprzegają się ze sobą niejako w sposób samorzutny –
dzieje się tak między innymi dlatego, że w obu tych narracjach
podmiotowość rozumiana i pozycjonowana jest podobnie – „ja”
ostatecznie poddaje się w pewnym zakresie siłom istniejącym
w świecie, które mają dostęp do ludzkiego wnętrza. O feno-
menie „ja porowatego” pisze Charles Taylor w *A Secular Age*¹,
podkreślając, że „wiek sekularny” należałoby liczyć mniej więcej
od końca I wojny światowej do dnia dzisiejszego. Mistyka XX
wieku nie ewoluowała w kierunku wykształcenia instancji „ja”
charakterystycznej dla nowoczesności² – pozostała narracją „ja

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) 2007.

² Przeciwnie zdanie prezentuje Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, zob. też, *Homo capax, capa hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza*, Gdańsk 2019, s. 12; O *Zdaniach i uwagach* Mickiewicza

porowatego”, które należy rozumieć jako zależne od duchowo nasyconej zewnętrzności:

Taylor stwierdza, że w świecie *zaczarowanym* istniało „*ja (self) porowate*”, w wieku sekularnym zaś *ja (self)* jest – jak powiada – chronione buforami, opancerzone. *Ja porowate* było ranliwe, wystawione na działanie sił zewnętrznych – jak przez sito przenikały do jego wnętrza zagadkowe treści, czy nawet duchy, *ja opancerzone* z kolei polega wyłącznie na sile własnego umysłu, ustala znaczenia rzeczy, z którymi się zderza. *Ja opancerzone* ma skłonność do separowania się od tego, co leży poza granicami jego umysłu – od świata natury oraz innych ludzi. Jest nieranliwe i wolne od lęku przed tym, co przychodzi z zewnątrz³.

Pokantowskie rozumienie „ja” sprzyja izolowaniu podmiotu, jest prostą drogą do jego „opancerzenia”. Trudno oczekiwać jednak, by wspólnoty związane silnie z myśleniem w paradygmacie chrześcijańskim były zdolne kształtować i przyjmować podmiotowość tekstów religijnych w ten sposób. Polskie teksty mistyczne XX wieku – jeśli widzieć je jako pewną całość wielotekstową, funkcjonującą przecież już w Taylorowskim „wieku sekularnym” – poddają się w aspekcie kształtowania podmiotowości czemuś podobnemu do biologicznego procesu

pisze w tym miejscu Bednarek-Bohdziewicz: „Cykl ten zawiera w sobie nie tylko ukute w lakonicznej formie przesłanie moralne, swoistą parenezę dotyczącą ekonomii zbawienia, ale jest też świetnym źródłem wiedzy o antropologii Mickiewicza (obrazem pomysłu poety na status podmiotu romantycznego) oraz przykładem reinterpretacji i uprawomocnienia teologicznych poszukiwań w świecie **odczarowanym** [podkreślenie moje]”.

³ Ł. Tischner, *Miłosz i wiek sekularny*, „Znak”, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/650-6512009lukasz-tischnermilosz-i-wiek-sekularny/> (dostęp: 7.08.2018).

sporulacji – w warunkach po filozoficznym przewrocie Kanta „ja porowate” tekstu religijnego zachowuje się niczym forma przetrwalnikowa; nie dochodzi zasadniczo do przekształcenia i rozwoju, a do ukonstytuowania i zabezpieczenia. Teksty mistyczne XX wieku dziedziczą podmiotowość typu romantycznego, ale nie tę, o której wspomina Bielik-Robson w przypadku romantyzmu anglosaskiego, tj. nie tę, która podejmuje próby uwolnienia „ja” od wpływu świata; chodzi o podmiotowość romantyczną, która jest wprzęgnięta w ustalony uprzednio porządek, bytuje w świecie rządzonym przez siły duchowe, jest zakorzeniona w niematerialnym, niezrozumianym i nienazwanym. Podmiotowość rezygnująca z takiego uwikłania błądzi – w efekcie obumiera lub omdlewa na podobieństwo Mickiewiczowskiego Konrada, tj. traci w efekcie zdolność do wysłowienia; geniusz poetycki nie uwalnia go od wpływu zewnętrznego – poeta nie jest w stanie też zaśpiewać „pieśni stworzenia”, pozostając na etapie ograniczonego ludzkiego słowa (słowo ludzkie nie ma mocy, aby stać się ciałem)⁴. Słowo zaś ma to do siebie, że nie bytuje samoistnie, ale ożywiane jest – jak pisał m.in. Ingarden – przez akty świadomości; w akcie poetyckim nigdy nie powstaje więc bezpośrednio nic ponad byty intencjonalne⁵.

⁴ Zob. A. Mickiewicz, *Dziady drezdeńskie.*, Wrocław 2012.

⁵ Zob. R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 56–72. Status ontyczny skutków aktu poetyckiego nie pomniejsza ich znaczenia. Istotnie bowiem – poezja ma potencjał, by wytworzyć coś nowego, coś, co wcześniej nie istniało. Nie można tu mówić jednak o wcześniej wspomnianym zrównaniu „słowo = ciało” – słowo może przechodzić w kontakt lub wpływ, o czym mówi Charles Taylor: **„Wiersz prowokuje, wydobywa, tworzy (trudno tu o odpowiednie słowo) dla czytelnika to potężne poczucie odzyskania kontaktu jako czegoś bardzo ważkiego, poruszającego na sposób, w jaki powinna się kształtować nasza relacja do natury. Jest to zatem doświadczenie samouwierzytelnienia. Ktoś, kto jest bardzo nieufny, może się tu dopatrywać iluzji. To właśnie skłania**

„Ja porowate” można więc uznać za cechę wspólną polskich tekstów mistycznych XX wieku zaliczanych do korpusu tzw. „mistyki nadwiślańskiej”. Można oczywiście powiedzieć, że w pewien sposób jest to cecha charakterystyczna dla myślenia religijnego w paradygmacie chrześcijańskim w ogóle, gdyż świat jawi się w takim ujęciu przez pryzmat hierarchicznego uporządkowania i nieograniczonej potencji Boga, ale warto zwrócić uwagę na fakt, że romantyzm, wchodząc w interakcję z katolicyzmem, miał udział w budowaniu narracji charakterystycznej dla określonego miejsca, czasu, warunków społeczno-historycznych. Silny prąd ideowo-artystyczny, wchodząc w interakcję z określonym typem religijności, doprowadził do umocnienia statusu „porowatego ja” jako tego, które winno być właściwe dla opisywania doświadczenia ludzkiego. Dla rozumienia doświadczeń religijnych, w tym doświadczeń mistycznych, odrzucenie podmiotowości pojmowanej po kantowsku ma ogromne znaczenie – wewnątrz człowieka nie jest miejscem opanowanym, tj. bezpiecznym, a przeciwnie – to pole bitwy. Treść objawienia wydaje się nieustannie zagrożona przez wszystko, co poza Bogiem może „mówić” w przestrzeniach ludzkiej immanencji. Zagrożeniem bywa dla siebie sam człowiek, który może zagłuszyć lub wypaczyć treść przekazu mistycznego, o czym pisze Marcelina Darowska w rozważaniach dotyczących przebiegu doświadczenia *sacrum*:

niektórych ludzi do postrzegania romantyzmu jako podejrzanego. Ale tym, co dochodzi tu do głosu, nie są tylko moje odczucia. [...] Dochodzi tu do głosu potężne doświadczenie kontaktu. Jest to coś pomiędzy afirmacją obiektywnej rzeczywistości poza mną a moim subiektywnym czuciem” (zob. *Odzyskiwanie kontaktu. Poezja w epoce świeckiej. Z Charlesem Taylorem rozmawia Łukasz Tischner*, „Znak” marzec 2018, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/charles-taylor-odzyskiwanie-kontaktu-poezja-w-epoce-swieckiej/>, dostęp: 09.11.2023).

Tchnienie Boże, które trzymało duszę w zachwycie jakoby w objęciach Bożych, z wolna się usuwa i dusza wraca we właściwości swoje ludzkie, cała jeszcze pod wpływem przejścia, przez które Pan ją przeprowadził. Teraz ostrożności, bo cała przed nią otchłań niebezpieczeństwa. Tu niewytrzeźwienie, że się tak wyrażę, z atmosfery górnych sfer, płatające jej bacność; tu działalność władz przyrodzonych, wyobraźni w szczególności; tu szatan zazdrośnik [...] I wtedy ona, bez złej nawet woli i świadomości, ująć może coś z natury, z tych przyrodzonych władz swoich [...] z szatanem nawet [...] i przydać albo przemieszać do przejścia z istotnej łaski, wziąć swoje i szatańskie nawet za Boże⁶.

Darowska, mistyczka z przełomu XIX i XX wieku, ukształtowana do pewnego momentu przez wpływ zgromadzenia zmartwychwstańców, pisze tu w sposób, który pozostaje charakterystyczny dla katolickiej mistyki kobiecej XX wieku⁷. Piśmiennictwo Darowskiej dotyczące przeżyć wewnętrznych należy widzieć jako jeden ze swoistych załączków formujących mistykę przeżyciową XX wieku – wpływ na cały nurt trzeba diagnozować jako znaczny, choć nie przez powszechną znajomość pism mistyczki, ale raczej przez podjęcie przez nią dzieła wychowania kobiet. „Podmiotowość porowata” to w tym przypadku „ja” ukształtowane w taki sposób, aby przyznawało prymat zewnętrznej, boskiej, transcendentnej sile nawet w odniesieniu do przestrzeni immanencji. Podobnie zresztą rzecz ma się u Celiney Borzęckiej,

⁶ M. Darowska, *Kartki (w dwóch częściach)*, część II, maszynopis, Archiwum Główne Sióstr Niepokalanek, Szymanów, s. 57 (brak sygnatury).

⁷ M. Kulesza, *Marcelina Darowska w świetle romantologii – perspektywy badawcze* [w:] *Aktywność publiczna kobiet na ziemiach polskich. Wybrane zagadnienia*, red. T. Pućłockiego, K. Sierakowkiej, Warszawa 2013, s. 53.

drugiej z błogosławionych „wychowawczyń narodu”⁸, również mistyczki przełomu XIX i XX wieku, której zmartwychwstańcy byli kierownikami duchowymi; do końca życia przechowywała Borzęcka listy od o. Piotra Semeneni, gdzie można odnaleźć następujące pouczenia:

Dziecko, dziecko najdroższe, kiedyż ty się wydobędziesz z tej niewoli egipskiej swojego własnego *ja*, tego domowego faraona, który ci nie pozwala pójść do ziemi obiecanej życia zjednoczonego z Bogiem [...]?:⁹

Ach, ten zwrot na siebie, to oparcie się na siłach własnych, to jest tem morowem powietrzem, które zabija życie Boże w nas¹⁰.

O tym, że takie podejście do podmiotowości było zakorzenione w chrześcijaństwie odczytanym przez romantyków, świadczy choćby to, że w okresie najściślejszego związku ze zmartwychwstańcami napisał Mickiewicz m.in. liryk *Broń mnie przed sobą samym*¹¹. W *Widzeniu* opisywał również człowieka w pozycji „ja

⁸ Największą troską Borzęcka obejmowała kwestię rodziny – w tym jej misja podobna była do tej, jaką wyznaczyła sobie Marcelina Darowska. Była zresztą Borzęcka, przed podjęciem misji życia zakonnego, wierną małżonką, a także matką. Pisała zresztą do ojca Semeneni, swojego spowiednika: „Dzieci moje zawsze uważałam za własność Bożą” (*List z Wiednia, 7.07.1879 r.*, cyt. za: T. Kaliksten, *Sluga Boża Matka Celina Borzęcka*, Rzym 1951, s. 48; zob. tamże – uwagi dotyczące misji wychowawczej zmartwychwstańek).

⁹ P. Semeneni, *List z Rzymu, 27.05.1881*, cyt. za: T. Kaliksten, dz. cyt., s. 118 – pisownia fragmentu listu zachowana zgodnie z tym wydaniem.

¹⁰ Tamże, s. 119.

¹¹ Tzw. „Domek” Jańskiego powstał z inicjatywy Mickiewicza w 1834 roku, zaś zgromadzenie zostało założone w 1836. O dacie powstania liryku pisze m.in. Zofia Stefanowska (zob. też, *Mickiewicz – tradycja i nowatorstwo*, [w:] *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, wyd. II zmienione, Warszawa 2001,

porowatego” w porządku ładu nadprzyrodzonego, do którego to „ja” przystęp mają różne moce:

Widziałem jakie człek żądze zapalał,
Jakiej i kiedy myśli sobie nalał,
Jakie lekarstwa, jakie trucizn wary
Gotował skrycie. A dokoła stali
Duchowie czarni, aniołowie biali,
Skrzydłami studząc albo niecąc żary,
Nieprzyjaciele i obrońcy duszni [...]¹²

Biorąc więc pod uwagę samą historię tekstów/historię literatury należy postrzegać „ja porowate” nie tylko jako cechę projektowanej całości wielotekstowej wspólną w dużej mierze z Mickiewiczowskim romantyzmem z okresu związku poety z Kościołem¹³, ale jako coś więcej: zwornik umożliwiający wzajemne wpływy w narracjach o proveniencji chrześcijańskiej i romantycznej; narracje polskich romantyków i katolików miały potencjał, by połączyć się w ramy jednej opowieści, ponieważ możliwe było spójne mówienie o ludzkim losie, wyznaczenie jednego

s. 349): „W lipcu 1836 istniały już – jak przyjmuje większość badaczy – zapisane na jednej kartce papieru wielkie liryki: *Broń mnie przed sobą samym, Pytasz, za co Bóg trochę sławy mnie ozdobił, Gęby za lud krzyczące*, istniało zapewne już *Widzenie*. Wiersze – trzeba to zauważyć – całkowicie różne od dydaktyki *Zdań i uwag*, wiersze szarpane niepewnością, świadomością własnego grzechu, rozpaczliwym głodem poznania”.

¹² A. Mickiewicz, *Widzenie* [w:] tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe*, t. 1: *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 407–409.

¹³ „Romantyzm”, jak każde zjawisko kulturowe, po głębszej analizie ujawnia pluralizm wewnętrznych, pomniejszych prądów. Twórczość jednego autora podlega przecież periodyzacji, widać rozwój lub obumieranie określonych wątków, dlatego też przywołuję romantyzm w jego konkretnej postaci, określonej przez czas i dany zespół wpływów.

typu podmiotowości, która była załącznikiem narracji. Mówienie „ja porowatego” to mówienie wyrażające przynależność do określonego porządku, to wyrazista deklaracja odnośnie do ontycznego statusu dostrzeganych bytów, to wreszcie wpuszczenie „inności” w najgłębszą „sobość”¹⁴.

Ta „inność” wpuszczana do wnętrza przez „ja porowate” ma istotne znaczenie w kontekście postrzegania mistyki jako kontaktu z *sacrum*. W Piśmie Świętym odnajdujemy przecież fragment:

[...] ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafimy stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały” [Iz 6,1-3].

Anielskie wołanie „Święty, Święty, Święty”, które w łacińskim przekładzie brzmi „Sanctus, Sanctus, Sanctus”, w oryginalnym ma postać: „Kadosz, Kadosz, Kadosz”, które to słowo można tłumaczyć jako „inny”¹⁵. Wydaje się przy tym, że dla podmio-

¹⁴ O pojęciu „sobości” zob. np. B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 2009, s. 269–272. Szczególnie wymowny wydaje się cytat: „albo żadnej istoty sobości nie ma, albo stanowi o niej to, co nie pochodzi ze mnie” (tamże, s. 271). Wydaje się, że możliwość konstytuowania jakiegokolwiek „ja” zachodzi tylko w przypadku sposobności do zdiagnozowania różnicy „ja–inny”. Z drugiej zaś strony trudność w rozgraniczeniu „ja” i „nie-ja” zdaje się wynikać z anatomii samego doświadczenia „sobości” przez podmiot – w takim doświadczeniu ujawnia się to, co konstytuuje również „ja porowate”; przenikanie sił zewnętrznych do wnętrza jest na tyle skuteczne, że trudno o pełne i pewne różnicowanie pochodzenia poszczególnych elementów, które ostatecznie doświadczane są jako wewnętrzne.

¹⁵ Zob. R. Żebrowski, *Kadosz* [w:] *Polski Słownik Judaistyczny*, <https://web.archive.org/web/20200720063258/http://www.jhi.pl/psj/Kadosz> (dostęp: 2.07.2019).

towości funkcjonującej w mistyce przeżyciowej XX wieku siłą kształtującą ma zupełnie inny rodzaj lęku niż ten, o którym pisze Taylor, rozróżniając „ja porowate” i „ja opancerzone”. Definiując „ja porowate” jako ranliwe, obawiające się napierających nań sił zewnętrznych, należy zauważyć, że może funkcjonować podmiotowość porowata takiego typu, dla której przejście w stan „opancerzenia” nie jest uwolnieniem, a zniewoleniem. „Ja opancerzone” – jak pisze Łukasz Tischner – nie zna „antystruktury”¹⁶, a polegając na rozumie instrumentalnym, osłabia elementy więzi ze wszystkim, co ujawnia się jako przychodzący w rzeczywistości spotkania „inny”. Można powiedzieć, że „ja opancerzone”, unikające „innego”, to w pewnym aspekcie „ja uwięzione”¹⁷, szukające ratunku w izolacji. Można by rzec, że tam, gdzie nowoczesność upatruje nadziei, tam właśnie przynależące do „dawnego ładu”, do „nieodczarowanego świata”¹⁸ „ja porowate” dostrzega swój przemożny lęk. O ile siły zewnętrzne mogą ranić „ja”, o tyle posiadają one również potencjał sensotwórczy, są dla podmiotu swoistym gwarantem istnienia sensu, w kierunku którego można dążyć. „Ja porowate” lęka się – o czym zaświadcniają cytowane w niniejszym rozdziale wyimki z pism mistycznych – egzystencjalnej samotności; głód świętości okazuje się głodem tego, co inne. W obecności „innego” zyskuje też „ja porowate” możliwość podejmowania prób rozumienia własnej tożsamości, gdyż konstytutywne jest dla tego „ja” odnajdywanie się w określonym porządku wszechrzeczy¹⁹. Takie

¹⁶ Zob. Ł. Tischner, *Mitosz i wiek sekularny*, dz. cyt.

¹⁷ Łukasz Tischner przywołuje zresztą w tym kontekście „żelazną klatkę” Maxa Webera, zob. tamże.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ O tożsamości wyłaniającej się z dostrzeżenia różnicy por. np. B. Skarga, dz. cyt., s. 177–178.

jest w jednej z odsłon²⁰ „ja” romantyczne, mające wizję *Universum* za podstawę światopoglądową²¹, takie jest też „ja” w znacznej części dwudziestowiecznych polskich tekstów mistycznych, które można ująć – między innymi dzięki koherencji na poziomie manifestującej się podmiotowości tekstowej²² – pod wspólną nazwą „mistyki nadwiślańskiej”²³. W ten sposób uformowana podmiotowość funkcjonuje przy tym w ciągłym dialektycznym napięciu pomiędzy lękiem **przed innym**²⁴ a lękiem **o innego**, tj. o jego

²⁰ Bogusław Dopart podkreśla współlistnienie nurtów w ramach romantyzmu rozumianego jako epoka: „W okresie romantyzmu kształtują się w kulturze tendencje o rozmaitym charakterze: obok romantycznych neoklasycystyczne, biedermeierowskie, realistyczne” (B. Dopart, *Prozopoizm w romantyzmie polskim*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, t. 3, s. 186, przypis 1). Zapewne można więc dostrzegać w sieci intertekstualnych powiązań wzajemne wpływy potoków tekstowych – jest to oczywiście temat na osobną rozprawę, którego nie sposób podjąć w ramach niniejszego opracowania. Trzeba zastrzec jednak, że powiązania międzytekstowe przy drobiazgowej analizie okazują się bardziej skomplikowane aniżeli to, co niejako narzuca się w ukonstytuowanej, umocnionej szkolnym nauczaniem i obecnej w powszechnej świadomości recepcji polskiego romantyzmu. Aspekt ten podkreślam ponownie, bowiem łatwo postawić w tym miejscu zarzut, że prezentowane argumenty **bazują na pewnym konkretnym obrazie romantyzmu**. Takie stwierdzenie jest oczywiście prawdziwe – należy jednak zaznaczyć, że nie jest ono zarzutem, jeśli przyjąć, że punktem odniesienia dla prezentowanych analiz jest **odczytanie** romantyzmu przez wspólnotę interpretacyjną w kontekście jej uwarunkowań i oczekiwań.

²¹ Zob. tamże.

²² O takiej koherencji pisze też w odniesieniu do literatury Bogusław Dopart: „**Człowiek bowiem – osoba, podmiot, jednostka pozostaje głównym tematem, ale i czymś więcej, bo czynnikiem konstytutywnym kultury epoki romantyzmu**” (tamże, s. 186).

²³ O pojęciu „mistyki nadwiślańskiej” – zob. *Dodatek*.

²⁴ Rudolf Otto jako istotny składnik struktury doświadczenia mistycznego wyróżnia *mysterium tremendum* – w zderzeniu z Tajemnicą strach lub lęk jest czymś naturalnym (zob. R. Otto, *Świętość*, dz. cyt., s. 57).

rzeczywistą, sensotwórczą obecność. Charles Taylor stwierdza, że źródłem duchowości typu romantycznego jest lęk przed poczuciem bezdomności w „świecie odczarowanym”, wyrzuconym z narracji o sakralnej genezie porządku istnienia²⁵. Podmiotowość porowata jest zakorzeniona w zewnętrznym względem niej samej łańdże, może być ponadto definiowana w odniesieniu do Platońskiej teorii partycypacji, na której z kolei św. Augustyn budował koncepcję stworzenia odzwierciedlającego Boską myśl²⁶ – Słowo staje się „ciałem”, ale „ciało” nigdy nie uzyskuje w takim ujęciu ontologicznej niezależności. Człowiek – „ciało” świadome, zasilone duszą – otrzymuje w tym porządku sens jako „szyfr transcendencji”²⁷ zakodowany w egzystencji. Podmiotowość taka odnosi się do rzeczy (także do uprzedmiotowionego, Buberowskiego „Ty”) przede wszystkim jak do znaków, które są odbiciami myśli „radikalnie innego” Boga (*Kadosz*). „Ja porowate” jest nie tylko „ja” mówiącym (pozostawiającym zapis), ale także „ja” nieustannie odczytującym. Podczas gdy „ja opancerzone” może uciec od

²⁵ A. Bielik-Robson, *Wstęp* [w:] C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. XLIV. Zob. także strona XLV: „Człowiek przednowoczesny, zorientowany na dobro substancjalne, nie cierpi na poczucie bezsensu, nawet jeśli sam nie potrafi tego sensu wyłuszczyć: wie jednak, że wielka odpowiedź tkwi ukryta w zwojach wszechświata i tylko czeka na swoje odkrycie. [...] W tej tradycyjnej wizji człowiek jest przede wszystkim *locum tenens*: tym, który zajmuje takie a nie inne, ściśle określone miejsce”.

²⁶ Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 241.

²⁷ Pojęcie Karla Jaspersa; według niego transcendencja komunikuje się z egzystencją za pomocą szyfrów transcendencji, a szyfrem takim może być wszystko, co istnieje w świecie i jest widziana we właściwy sposób. Zob. tegoż, *Szyfry transcendencji*, przeł. C. Piecuch, Toruń 1995, zob. także opracowanie R. Rudzińskiego, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.

świata w przestrzeń nieskrępowanego mówienia, obalając konstrukcje oparte na *sacrum*, „ja porowate” dąży do uzgodnienia swojej narracji z odczytanym ze świata szyfrem i wykazuje tęsknotę za innością świętości.

Wskazując na proponowaną przez Taylora typologię podmiotowości, należy podkreślić, że to głównie podmiotowość w narracji jest tym, co funduje rozumienie poszczególnych przedmiotów poznania ujawniających się w ramach opowieści. „Ja” jest w narracji²⁸ gwarantem porządku rzeczy, kamieniem węgielnym każdego mitu. Mistyka odczytywana z perspektywy historycznej lub historycznoliterackiej ma cechy mitopeiczne – ale nie są one jej właściwościami pierwotnymi, tj. powstającymi na etapie spisywania relacji o objawieniu przez mistyka. Mistyk włącza swoją narrację w istniejącą przestrzeń mitu, ale mitopeja powstaje dopiero na etapie recepcji świadectwa przez wspólnotę interpretacyjną i włączania tekstu „mistycznego” w depozyt konkretnej wielkiej sylwy. Wielka sylwa nie powstaje samoistnie z zespołu tekstów – spoiwem jest żywioł kanonizowanego przez wspólnotę interpretacyjną odczytywania.

Budowanie nowej mitologii na bazie pragnień, tęsknot i lęków wspólnoty, wyznaczanie protagonistów narracji i ciągła troska o jej spójność ma oczywiście swoje koszty. Podstawowym kosztem jest zatracanie – do pewnych granic – tzw. „widoczności źródła”²⁹, tj. zatarcie pełnowymiarowości i skomplikowania tekstu kultury leżącego u podstaw konkretnego wpływu, będącego załącznikiem jakiejś intertekstualnej sieci. Dziedzictwo

²⁸ Podkreślam mocno – „ja” pełni taką funkcję w odniesieniu do narracji; nie twierdzą w tym miejscu, że podobną rolę pełni w świecie, w odniesieniu do bytów realnych; narracja istnieje w sposób intencjonalny (zob. R. Ingarden, *Spór...*, dz. cyt., s. 58) – tj. pozostaje zależna od aktów świadomości w swoim jestestwie.

²⁹ Zob. G. Steiner, dz. cyt., s. 45.

romantyzmu, o ile okazuje się dla mistyki polskiej XX wieku pomocą w kodowaniu treści związanych z podmiotem i wizją świata, o tyle zatracą się ostatecznie samo w tym specyficznym „użyciu”, traci ostrość rysów, jest „popiołem rzuconym na wiatr”, bogactwem tropów i fragmentów. Fragmenty te są przy tym tak komponowane, by narracji nie rozsądziło od wewnątrz wielowątkowość, skomplikowanie wpływu i dynamiczna zmiana, mająca przecież miejsce w każdym, choćby najbardziej stabilnym nurcie ideowym i artystycznym, a także w ramach ewolucji artystycznej poszczególnych autorów. Kod, który romantyzm ukonstytuował dla wyrażania doświadczeń religijnych, i jednocześnie kod, który dzielił pierwotnie z określonym, religijnym paradygmatem w nurcie tekstowego potoku, zachowuje się niczym otoczek³⁰ – zespół znaków/symboli odczytanych i odkształconych przez narracyjną siłę wielkich sylw jest jednocześnie zespołem znaków częściowo wytartych, rozbitych, wygładzanych. Stąd też „gładkość” na kulturowo utrwalonym obliczu świętego, który w sferze zapomnianego *profanum*, realnej jednostkowej egzystencji, pozostawia swoje znamiona, by otrzymać piętna wyciśnięte w drodze ku wysłowieniu transcendencji, w wykształcaniu odpowiedniej podmiotowości dla narracji o niemożliwym do pojęcia *sacrum*.

W świecie nowożytnym, tj. według Taylora „odczarowanym”, konkretne mity i legendy tracą swój monopol, okazują się – jak widzi to choćby Jacques Derrida³¹ – uzurpatorami, których należy

³⁰ Derrida posługuje się podobnym obrazem – mianowicie zacierającym się wizerunkiem na monecie, zapożyczając tę metaforę z tekstu: A. France, *Ogród Epikura*, przeł. W. i J. Dąbrowscy, Warszawa 1922, s. 155. W tejże książce, na s. 106, zawarte są dywagacje dotyczące wyglądu liter alfabetu, kształtującego się na tej samej zasadzie.

³¹ W taki sposób traktuje Derrida choćby mit metafizyki – zob. tegoż, *Biała mitologia: metafora w tekście filozoficznym*, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 77/3, s. 287.

obalić w procesie nieskrępowanego mówienia. Odo Marquard jest z kolei zwolennikiem polimityczności³². Dla „ja porowatego”, a więc przednowoczesnego, spójność narracji ma jednak niebagatelne znaczenie, gdyż to ona umożliwia konkretne „zaczarowanie” rzeczywistości – jest gwarantem otrzymywania obrazu czegoś, co Miłosz nazwałby prawdopodobnie „drugą przestrzenią”³³. Przy tym jednak – co podkreślam po raz kolejny – „Pamięć zbiorowa nowoczesnych społeczeństw to okruchy pamięci”³⁴, jak pisze Danièle Hervieu-Léger w studium pt. *Religia jako pamięć*. Wydaje się jednak, że mimo diagnoz, iż destruktywne skutki atomizacji nowoczesnej świadomości zbiorowej prowadzą do zatracenia niektórych treści w przestrzeni „pamięci anomicznej”³⁵, fragmentaryzacja sensów przez pracę pamięci nie jest niczym nowym i dotyczy również procesów przednowoczesnych. Można argumentować, że w przypadku struktur pamięci/podmiotowości³⁶ typu przednowoczesnego dochodzi do takiego przekształcenia, którego ostatecznym celem jest zbudowanie – jak zaznaczyłam już wyżej – spójnej narracji, podczas gdy nowoczesność i ponowoczesność bazują w tym względzie na żywiocie dekonstrukcji.

³² O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 144.

³³ Zob. C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.

³⁴ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 2007, s. 175.

³⁵ Tamże, s. 174. Zob. pojęcie anomii w pracach É. Durkheima (*Samobójstwo. Studium socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006) oraz A. Giddensa (*Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004).

³⁶ Podmiotowość w rozumieniu, które proponuję w niniejszej pracy, łączy się z ukonstytuowaniem określonej narracji, a więc i posiadaniem określonego repozytorium pamięci.

2. Opisy cierpienia w mistyce przeżyciowej XX wieku jako przejawy wdzierania się zewnętrżności do „podmiotowości porowatej”

Opisy doświadczania cierpienia połączonego wprost z wizjami mistycznymi stanowią jedno z ważniejszych „obrazów powtórzonych” polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku. „Obrazy powtórzone” to w takim ujęciu okruchy myśli o bardzo konkretnym rodowodzie, które – przez sieć tekstowych powiązań i ludzkich zetknięć – dają się ostatecznie zauważyć w przedstawianych świadectwach mistycznych. W przypadku polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku rodowód ten w sposób widoczny sięga romantyzmu. „Obrazy...” są jednak tylko śladami na pewnych drogach rozumienia i prób wypowiedzania niewypowiadalnego – to kontynuacje ukonstytuowane przez momenty spotkań i *habitus*³⁷, przez zbiorowe pamiętanie i zapominanie, nie zaś przez uświadomioną ciągłość i dbałość o wierność nawiązania.

„Obraz powtórzony” może funkcjonować na prawach motywu lub toposu³⁸, zazwyczaj jednak nie zachowuje tak wysokiego, a właściwego im poziomowi trwałości w toku intertekstualnych nawiązań. Może łączyć się w jednostki wyższego rzędu (fabuła, postać, temat, wątek) lub samodzielnie wyłaniać się jako taka jednostka. „Obraz powtórzony” lub grupa takich obrazów fundują „wielkie sylwy”³⁹ i całości wielotekstowe⁴⁰ przez mniej lub bardziej trwałe panowanie nad wyobraźnią danej zbiorowości, wspólnoty interpretacyjnej; ich narodziny mogą być poprze-

³⁷ Pojęcia używam według terminologii stosowanej przez P. Bourdieu.

³⁸ Zob. A.S. Maurin, *Tropes* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, CSLI, Stanford 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/tropes/> (dostęp: 03.01.2018).

³⁹ Termin E. Balcerzana, *Literackość*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁰ Por. tamże.

dzone tak przez powstanie arcydzieła, jak i ukonstytuowanie w zbiorowej świadomości „człowieka-imienia”⁴¹, postaci wziętej z przestrzeni życia i wkomponowanej w narrację pożądaną przez zbiorowość. Załączkiem „obrazu” może być również wydarzenie historyczne opracowane przez zbiorową pamięć i stające się składnikiem narracji. „Obrazy powtórzone” posiadają więc różny stopień skomplikowania i złożoności, a przy tym przejawiają w swojej strukturze tendencję do unifikowania tego, co tekstowe i pozatekstowe, godzenia „prawdy”⁴² i „zmyślenia”, są jednym z przejawów istnienia podmiotowości typu sylleptycznego⁴³, powielane są zaś dzięki „porowatości ja” mówiących, gdyż ich nośnikiem jest rzeczywistość spotkania.

Argumentacja zawarta w tym rozdziale ma za zadanie dowodzić, że przedstawione teksty można czytać i rozumieć jako element wielkiej sylwy poromantycznej i jako całość wielotekstową (np. jako „mystykę nadwiślańską”), ale nie jest to w żadnym razie dowodzenie, które miałoby na celu domknięcie zbioru na przedstawionych przykładach. Podkreślam to po raz kolejny, jednak jest istotne, by rozumieć, że „wielkie sylwy” są tworamii wielotekstowymi o morficzności charakterystycznej dla samych dzieł romantycznych – to „wieloteksty” otwarte, ciągi znaczeniowe niezupełne.

⁴¹ Zob. rozdział drugi niniejszej pracy.

⁴² Słowa „prawda” używam tutaj w znaczeniu najbardziej potocznym, świadoma skomplikowania zagadnienia i ilości koncepcji prawdy (zob. choćby K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 15–65). Posługuję się najbardziej klasyczną i obiegową definicją mówiącą o tym, że prawda jest to właściwość sądów polegająca na ich zgodności z faktycznym stanem rzeczy, których te sądy dotyczą. O problemach z taką teorią prawdy – zob. K. Ajdukiewicz, tamże.

⁴³ Zob. rozdział drugi niniejszej pracy, część 2: *Syllepsis i glosy tłumu*.

Cierpienie w polskiej mistyce przeżyciowej można rozumieć wedle cytatu z Norwida: „Nie stargam cię ja – nie! – Ja u-wydatnię!...”⁴⁴. Ten fragment, odnoszący się co prawda *stricte* do śmierci, można z powodzeniem przełożyć na aspekt romantycznego rozumienia egzystencji w kontekście cierpienia. Cierpienie postrzegam tu w perspektywie istnienia „kodu transcendencji”, a więc w kontekście komunikacji i drogi rozumienia ukrytego sensu. Jest więc cierpienie sposobem nadawania znaczeń i na takiej płaszczyźnie dostrzegam łączność pomiędzy romantyczną interpretacją ludzkiego losu a świadectwami mistycznymi XX wieku.

Cierpienie w aspekcie komunikacyjno-znaczeniowym, który prezentowany jest jako kluczowy w niniejszym ujęciu i charakterystyczny dla omawianego korpusu tekstów, można ujmować w dwóch głównych kategoriach jako:

- a) Dar transcendencji, tj. zmiana sposobu percepcji świata, bodziec wyrzucający człowieka z przestrzeni znanego kodu egzystencji, by dostrzegł kod o proveniencji numinotycznej; tu można wskazać tak upośledzenie ciała jednostki, jak i klęski, których doświadcza zbiorowość. Szczególnym przypadkiem jest tu także tzw. „noc ciemna”, którą omówię osobno.
- b) Żołnienie ofiary – jest to aktywne podjęcie przez człowieka trudu komunikacji z transcendencją, a nawet więcej: negocjowania z nią warunków tak ujawniania się w dziejowości lub w jednostkowym losie ingerencji o charakterze opatrnościowym, jak i przyjmowania podmiotów ludzkich (jednostek, zbiorowości) do rzeczywistości zbawienia. Ofiara

⁴⁴ Zob. C.K. Norwid, *Fortepian Szopena*, cyt. za: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2005, s. 21.

jest czymś na kształt komunikatu zwrotnego wysłanego przez egzystencję w kierunku transcendencji.

Wedle powyższego rozróżnienia kształtują się także obrazy powtórzone związane z cierpieniem obecne w polskiej mistyce przeżyciowej XX wieku, a funkcjonujące również w narracji polskiego romantyzmu: cierpienie jako dar i cierpienie jako ofiara są kluczami do rozumienia roli przewodników w pielgrzymowaniu ku *sacrum*. To przewodnik (jako jednostka lub zbiorowość) przyjmuje dar cierpienia i składa z niego ofiarę – bierze na siebie tym samym ciężar komunikacji z transcendencją tak w aspekcie rozumienia treści objawienia, jak i próby dania odpowiedzi na nie w ludzkiej teraźniejszości. Oba te komponenty – w różnych proporcjach – obecne są w większości świadectw polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku.

Śmierci męczeńskiej ci nie dam; Przy śmierci dam ci więcej cierpień.
Z Matką Moją wyjdę na twoje spotkanie⁴⁵.

Pragnę Twoich cierpień, bo przez nie mogę zbawiać dusze i dopełniać Mojego Odkupienia, a nawet mogę przez nie zbawić tych, co ci cierpienie zadają⁴⁶.

Powyższe fragmenty pochodzą z dziennika przeżyć wewnętrznych Kunegundy Siwiec – mistyczka podyktowała je kierownikowi duchowemu, ks. Bartkowskiemu. Mimo faktu, iż stanowi to istotny problem w aspekcie zaliczenia tekstu do pism *strictae*

⁴⁵ K. Siwiec, B. Bartkowski, *Miejsce Mojego Miłosierdzia i Odpoczynku*, Kraków 1995, s. 25.

⁴⁶ Tamże.

mistycznych (należałoby bowiem rozstrzygnąć, jaką wagę ma tutaj autorstwo samego zapisu), jest to mocny przykład postrzegania cierpienia w perspektywie ścieżki, która zdolna jest łączyć rzeczywistość zamysłu osobowego *sacrum* z codziennością *profanum*. Transcendencja komunikuje się z ludzkością poprzez pośrednictwo mistyków, a cierpienie ma często w mistyce przeżyciowej wymiar takiego komunikatu:

Doświadczać [cię] będę, bo pragnę swoje plany przeprowadzić przez ciebie⁴⁷

Bóg ujawnia się w aktywnym poszukiwaniu przystępu do człowieka, jakby bez pomocy mistyczki nie był w stanie przeprowadzić swojego planu. Cierpienie ludzkie jako dar jest związane z procesem „wychodzenia na spotkanie” dokonywanym przez transcendencję w kierunku porowatego „ja”, stanowiącego przestrzeń oczekującą na wypełnienie sensem. O ile potrzeba człowieka odnośnie do Boga wydaje się w paradygmacie chrześcijańskim czymś oczywistym, o tyle odwrócenie tego porządku, tj. ukazanie Boga potrzebującego i pragnącego człowieka, przywodzi na myśl tekst Rilkego, który stanowi zresztą motto dla całości mojego tekstu:

Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie?
Jam dzban twój (kiedy zbiją się w kawały?)
Jam napój twój (kiedy się kwaśny stanie?)
Jam twe rzemiosło, twe ubranie,
beze mnie stracisz sens twój cały.

⁴⁷ W. Boniszewska, *Dziennik duszy. Ukryta przed światem*, Częstochowa 2016, s. 185.

Beze mnie, po mnie, **dom postradasz**,

[...]

Co będzie z Tobą? Ja się trwożę⁴⁸.

Cierpienie jako sposób mówienia transcendencji do stworzenia jest np. u Kunegundy Siwiec jednocześnie czymś na kształt wychodzenia *sacrum* na spotkanie „innego”, tj. znaczącego „Ty”, wedle którego dopiero możliwe jest ukonstytuowanie jakiegokolwiek tożsamości. Napięcie komunikacyjne wydaje się przesuwać w kierunku napięcia o charakterze ontologicznym, jakby Bóg był podstawą istnienia człowieka, ale jednocześnie – i paradoksalnie – człowiek był „innym”, gwarantującym możliwość określenia się i działania samego Boga.

Fragment z *Miejsca Mojego Miłosierdzia i Odpoczynku* jest o tyle interesujący, że w uwydatnieniu znaczenia cierpienia ekspiacyjnego zdaje się wyłamywać z rygoru dogmatu, by ukazać komunikacyjną łączność transcendencji z egzystencją na poziomie wzajemnego gwarantowania przez obie strony możliwości realizacji upragnionego sensu. „Mogę” wypowiedane przez Boga jest tu warunkowane i nie posiada potencji absolutnej – zależy od odpowiedzi człowieka. Jest tu jednak być może ślad tego, co teologia nazywa „samoograniczeniem się Boga”, który wybiera drogę do człowieka po pierwsze przez ustanowienie ograniczonej wspólnoty znaczeń, po drugie – przez poszanowanie aktu zgody podmiotu, tj. przystąpienie do komunikacji ostatecznie zawsze jest dobrowolne. Cierpienie jako komunikat musi być więc przyjęte, inaczej traci swój potencjał znaczeniowy.

O znaczeniu woli pisał Konstanty Danilewicz, filozof heglista związany z Krasińskim jako jego osobisty powiernik i mentor:

⁴⁸ Podkreślenie w zapisie pochodzi ode mnie. Cyt. za: R.M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974, s. 10–11.

Człowiek więc w żadnym wypadku nie może powiedzieć, że stał się panem woli natury, że ją zniszczył, zaprzeczył, lub stworzył; bo panem jest tylko Bóg jako jej przyczyna; ale powiedzieć może, że się stał do pewnego stopnia **panem jej kierunku** [podkreślenie mojej]⁴⁹.

Podobnie więc odnośnie do „natury” immanentnej, tj. szeroko rozumianego wnętrza człowieka, kwestią woli jest nie tyle absolutne panowanie, co możliwość nadawania kierunku – dokonywania wyboru, czy dana droga ku sensowi jest podejmowana, czy też odrzucana:

Wolnej woli zostawię zawsze swobodę, a wady twoje będą buntowały się. [...] Dwa razy zostawię ci wybór decydujący twojej własnej woli⁵⁰.

Jakkolwiek objawienie jest w teologii katolickiej zawsze łąską, to podmiot doświadczenia mistycznego musi ukształtować w sobie zdolność do przyjęcia komunikatu – nie ma potencjału, by „wydrzeć” treść transcendencji, co próbował zrobić Konrad w *Wielkiej Improwizacji*, ale musi nadać własnemu rozumieniu określony kierunek, tj. musi zgodzić się na odczytanie cierpienia w kontekście szyfru transcendencji – staje się „ja” przemierzającym dystans ku sensom po określonej ścieżce znaków.

Temu aspektowi towarzyszy z kolei cierpienie rozumiane *stricto* w perspektywie zmiany warunków odczytywania rzeczywistości. Można tu powołać się na biblijne konotacje:

⁴⁹ K. Danilewicz, *O woli* [w:] *Spór o mesjanizm*, t. 1., *Rozwój idei*, oprac. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015, s. 179.

⁵⁰ W. Boniszewska, *Dziennik Duszy*, dz. cyt., s. 185.

Aby zaś nie wynosił mnie zbytńo ogrom objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz [Pan] mi powiedział: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali”. Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny [2 Kor 7–10].

Cierpienie pełni funkcję drogowskazu i – odpowiednio przyjęte – jest pomocą lub nawet środkiem w procesach prób rozumienia *numinosum*. Powraca tu znów motyw przewodnika duchowego, który prowadzi jednostki i wspólnoty w drodze ku transcendencji:

[...] zawaładnąłem duszami, a szczególnie twoją i chcę przez ciebie dać się poznać najpierw duszom obojętnych kapłanów, a potem tym, którzy nie znają mnie – Azjatom. [...] masz zapalić się miłością do bólu, jaki ja ześlę [...]⁵¹.

Wandziu, masz w tej chwili iść przed siostrami pierwsza, aby zbadać drogę, czy nie trzeba z niej coś usunąć, aby siostry nie potknęły się. Masz być ofiarą w ofercie Mojej myśli⁵².

Szczególnymi właściwościami odznaczają się na tle zawiązania komunikacji między mistykiem a transcendencją stygmaty. Dar stygmatów posiadała Wanda Boniszewska – 29 września 1919 roku poczuła pierwsze bóle w nogach i rękach. W miarę postępowania bólu i otwierania się ran, zyskując kontakt z Chrystusem, traciła zdolność skutecznej komunikacji z otoczeniem – otrzymała od

⁵¹ Tamże, s. 303.

⁵² Tamże, s. 260.

spowiednika zakaz skupiania się na doświadczeniach duchowych, które uznano za „stan chorobliwy”⁵³. Stygmaty, jakkolwiek stały się dla Boniszewskiej udziałem w Tajemnicy Męki Chrystusa, odizolowały ją – przez dziwność cudu – od wspólnoty ziemskiej:

Czy będę w stanie odpowiedzieć tak licznym łaskom? Dlaczego jestem niezrozumiałą przełożonym i siostrom?⁵⁴

Jest w tym – być może po części przypadkowe – podobieństwo do romantycznych przewodników duchowych, których statusu zbiorowość często nie była w stanie uznać. Stygmaty Boniszewska ukrywała, nie troszczyła się też o leczenie ran.

Ból z jakiegoś powodu miał pozostać względnie poza zewnętrznymi wpływami, poza możliwością modyfikacji i uśmierzania. Narzucającym się wytłumaczeniem jest tu oczywiście wykształcony w chrześcijaństwie etos męczennika – wpisanie się w ten model zawiera w sobie aspekty pewnej moralności, a więc taki akt można rozpatrywać zasadniczo z perspektywy aksjologicznej. W pismach mistycznych bardzo często wyrażenie wyeksponowana jest deklaracja: „Chcę cierpieć” – tu w prezentowanym korpusie świadectw „mistyki nadwiślańskiej” nie ma wyjątku, gdyż w ten czy inny sposób oświadczenie tego typu zawsze się w nich pojawia. Oznaczałoby ono wolę uznania pewnej konkretnej hierarchii wartości z jej wszystkimi konsekwencjami – powraca tu więc „ja” porowate, ulegające zewnętrznemu porządkowi. Decyzje mistyków i stygmatyków dotyczące bólu można uzasadniać dodatkowo z perspektywy epistemologicznej, na co położono w niniejszym rozdziale szczególny nacisk – nie chodzi jedynie o etos; problem tkwi w komunikacji, w pożądanu

⁵³ Tamże, s. 53.

⁵⁴ Tamże, s. 98.

rozumienia, w rzeczywistości aporii, która ujawnia się na granicy tego, co immanentne i transcendentne.

Ukryte uszkodzenie ciała, tajona choroba, niewyjawiany lęk – w tych próbach zachowania pewnej pierwotnej czystości bólu ujawnia się troska o znak. Zniekształcenie, zatarcie znaku uniemożliwiłoby w takim wypadku efektywną komunikację przy założeniu, że w ranie, chorobie lub lęku rzeczywiście coś zostało zapisane. Nie można tu uniknąć zbanalizowanego twierdzenia, że „cierpienie nie ma sensu” – twierdzenia, które jest zresztą słuszne nie tyle z perspektywy aksjologicznej, ile epistemologicznej, uwzględniającej aspekt komunikacji i rozumienia. Cierpienie **nie zawiera w sobie** sensu, nie obejmuje go, lecz działa dokładnie tak, jak słowo w koncepcji Michaiła Bachtina – odsyła zawsze **poza siebie**⁵⁵. Ból nie przynosi więc znaczeń bezpośrednio w sobie, lecz do nich prowadzi. Mistyk nie chce uśmierzać bólu, ponieważ ból jest znakiem i wskazaniem na sens – odmawiając ranie opatrunku, człowiek widzi znak w największej czystości. W aspekcie doświadczeń o charakterze chrystocentrycznym rana staje się przestrzenią, w której dochodzi do anihilacji odległości, jaka dzieli człowieka od wcielonego Boga. Jeśli w filozofii Emmanuela Levinasa Bóg jest radykalnie transcendentny, a u Martina Bubera skrajnie immanentny, to w rzeczywistości wcielonego bólu, odwzorowania piętna i rany (o charakterze fizycznym lub psychicznym) granica między tym, co immanentne i transcendentne staje się płynna⁵⁶. Usunięte zostaje przy tym – przez odsłonięcie nagości bólu – Buberowskie „zaćmienie Boga”⁵⁷. Podkreślana

⁵⁵ Zob. M. Bachtin, *Słowo w powieści* [w:] tegoż, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 35.

⁵⁶ Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 115; M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 67–82.

⁵⁷ Zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 67–82.

przez Buber tajemnica wcielenia jest tu fundamentalna – w cie-
le spotykają się byt ludzki i boski, zbliżając się do siebie przez
doświadczenie bólu. Pragnienie zachowania nietkniętej rany
jest próbą zminimalizowania odległości komunikacyjnej – jest
to również moment próby realizacji języka, w którym usunięta
jest rozbieżność między słowem a rzeczywistością; jest to język,
w którym słowo transcendencji wdiera się w ciało, znak jest raną.
Bóg nie jest jednak nawet w takiej sytuacji doświadczany i pozna-
wany w pełni – stygmat stanowi jedynie ślad i resztkę, moment
i fragment. Obrazowo można powiedzieć, że jest to zaledwie kilka
słów – słyszanych wyraźnie, widzianych we właściwym kształcie.
W tym aspekcie komunikacja jest udana. Ból – podobnie jak
słowo – odsyła przy tym poza siebie, jest pewną podjętą drogą
o konkretnym kierunku. W sposób naturalny mistyk dociera do
pewnej granicy – aporia nie wyklucza jednak założenia o istnie-
niu sensu, zostaje w pewien sposób oswojona. Ciało jest przy
tym – z perspektywy komunikacji z rzeczywistością transcen-
dentną – pewną granicą funkcjonującą na podobieństwo błony
półprzepuszczalnej – niektóre cząsteczki przechodzą przez nią,
inne zostają zatrzymane. Bóg, według Ewangelii, przyjmuje taką
cielesną „błonę”, by stać się człowiekiem, jednak człowiek nie
może wykroczyć poza ten aspekt swojej kondycji, by stać się Bo-
giem; w ujęciu eschatologicznym w chrześcijaństwie istotne jest
zmartwychwstanie ciał – a więc ciało (choć w zmienionej formie)
jest perspektywą człowieka w wymiarze wieczności. Naturalnym
sposobem zniesienia ograniczeń narzucanych przez ciało-błonę
jest stworzenie (niczym u Lacana⁵⁸) wyrwy, luki, dziury, przez
którą coś się ujawnia. Odnosząc się tu do bólu w wymiarze ciele-
snym – taką „wyrwą, luką, dziurą” jest rana. Rozpatrując problem

⁵⁸ Zob. J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse, Le Séminaire II*, Paris 1978, s. 112.

pod tym kątem, można powiedzieć, że Bóg przedziera się przez ciało ludzkie, przechodząc niejako przez wyrwę stygmatu. Brak opatrywania rany, pozostawienie jej jątrzącej się, otwartej, jest wyrazem pragnienia, by „luka, przez którą coś się ujawnia”, nie została zasklepiona. Drożność wyrwy jest gwarancją fragmentarycznego dostępu do sensu istniejącego po drugiej stronie błony. Ciało, w jego zdolności odczuwania bólu, jest więc również ścieżką komunikacyjną i miejscem doraźnego spotkania – Bóg poprzez wyrwę, lukę rany, objawia w takim ujęciu nie tylko prawdę własnego wcielenia, ale również tajemnicę człowieczeństwa realizującego się gdzieś „poza” – będącego w drodze do domu (gr. *oikos*), niedomkniętego w cierpiących nerwach, krwi i kości. Zniszczenie, wydrażenie, przebicie żywej materii jest krwawym rytuałem przechodzenia przez sferę *profanum* do sfery *sacrum* – i uwidocznia się to w wielu obrzędach, w których to, co oddane Bogu/bogom (tj. przechodzące do sfery *sacrum*) musi ulec fizycznej destrukcji.

Istotne jest zwłaszcza to, by nie zawęzić rozumienia motywacji mistyka lub stygmatyka związanej z kontemplacją bólu do kwestii powielenia etosu męczennika, co jest istotnym, ale nie jedynym jej sensem. Za tym etosem, poza problemami aksjologicznymi, kryją się również zagadnienia epistemologiczne, zagadnienia komunikacji, próba przejścia od nieużytecznego języka codzienności do języka Absolutu, gdzie słowo jest ciałem i gdzie zniesione jest przesunięcie słowa w stosunku do ciała. Zachowanie otwartej rany jest tu gestem równoważnym z utrwalaniem słowa. Stygmatyk staje się zapisem – jest ciałem, które pragnie być słowem, tj. żywym komunikatem, świadectwem.

W podobny sposób kształtuje się myślenie o niepełnosprawności ciała – utrata zmysłów jako odsunięcie podmiotu od bodźców płynących ze świata i skierowanie uwagi na sensory zaszyfrowane przez transcendencję bywała przypadłością proroków.

Pomiędzy „podmiotowością porowatą” i „podmiotowością opancerzoną”...

Głęboka tęsknota niektórych epok wywołuje na scenę człowieka-pojednawcę, który [...] sprowadza napowrót do jedności sprzeczne pierwiastki. Gdy już zabrakło bohaterów, proroków i kapłanów, powstaje poeta⁵⁹.

W romantyzmie rozumiano, że przewodnicy duchowi wszelkiego rodzaju posiadają w sobie „ciemne sprężyny proroczej boleści”⁶⁰, które są napędem mechanizmu rozumienia otwierającego „drugą wzrok”⁶¹. To stało się udziałem Orcia z *Nie-Boskiej Komедii* Krasińskiego:

LEKARZ

Może Pan ciekawy nazwiska tej choroby?

MAŻ

I żadnej, żadnej nie ma nadziei?

LEKARZ

Zowie się po grecku, amaurosis. Jest to ślepotą spowodowana chorobą czy uszkodzeniem nerwu wzrokowego lub zmianami w mózgu. –

wychodzi

MAŻ

przyciskając syna do piersi

Ale ty widzisz jeszcze cokolwiek?

ORCIO

Słyszę głos twój, Ojczy. –

MAŻ

Spojrzyj w okno, tam słońce, pogoda. –

ORCIO

Pełno postaci mi się wije między źrzenicą a powieką – widzę twarze widziane, znajome miejsca – karty książek czytanych. –

⁵⁹ Z. Malewski, *Poezja czynu*, „Pamiętnik Literacki” 1906, s. 373–392.

⁶⁰ Tamże, s. 375.

⁶¹ Tamże.

MAŻ

To widzisz jeszcze?

ORCIO

Tak, oczyma duszy, lecz tamte pogasły⁶².

Taki kontekst wydaje się istotny dla całości Dzieła⁶³ i świadectwa mistycznego Elżbiety Róży Czackiej – choć u Krasińskiego mowa o pocie-proroku, podobny sens ujawnia się w odniesieniu do mistyczki niewidomej i służącej niewidomym. O tym, że ów „drugi wzrok” mający charakter duchowy był dla Czackiej ważny, świadczy choćby ta wypowiedź zawarta w *Pismach*:

Nasze hasła zawarte w godle Zgromadzenia: *Miłość Chrystusa przynagła nas* oraz *Pokój i radość w krzyżu* są dla nas ciągłym wezwaniem do umiłowania krzyża i do służby Chrystusowi w Jego cierpiących braciach, zwłaszcza niewidomych lub dalekich od Boga – niewidomych na duszy⁶⁴.

Bycie „niewidomym na duszy” jest tu rozpatrywane w kategoriach prawdziwego ludzkiego nieszczęścia, tj. oddalenia od Boga, funkcjonowania podmiotu nie tylko w dystansie, ale i dezorientacji, nieukierunkowaniu w drodze. Fizyczna utrata wzroku jest z kolei możliwością udziału w cierpieniu krzyża – jest to jednocześnie podniesienie jednostki na gruncie aksjologicznym, umożliwienie jej osiągnięcia wyższego rozwoju moralnego, ale obecny jest tu także podkreślany przeze mnie wymiar epistemologiczny

⁶² Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, Wrocław 1965, s. 24.

⁶³ Chodzi tu o Dzieło Lasek, jak wyrażała się sama mistyczka – tj. o posłannictwo skierowane do osób niewidomych w wymiarze duchowym, ale i praktycznej pomocy na gruncie pracy społecznej.

⁶⁴ E.R. Czacka, *Dyrektorium*, Łaski 2008, s. 193.

cierpienia; umożliwia ono człowiekowi rozwinięcie postrzegania i rozumienia innego typu, wyrwanego – przez siłę okaleczenia fizycznego – z fizycznej rzeczywistości, tj. przestrzeni *profanum*.

Ciemności, w które zapada ciało, nie są jednak jedynymi, których mistyk doświadcza, choć wiążą się poniekąd w wygaszeniu doznań na poziomie zmysłowym. Zagadnieniem skomplikowanym jest tzw. „Noc ciemna”⁶⁵ widziana jako integralny element mistycznej drogi, a występująca również we wszystkich tekstach, które zaliczam w niniejszym opracowaniu do „mistyki nadwiślańskiej”.

Choroby, niesprawiedliwość, samotność, brak sensu życia, kruchość istnienia, osadzenie duszy w pustce, bolesne doświadczenia grzechu, zanik sił żywotnych, odczucie pozornej nieobecności Boga, jakich doświadcza człowiek, gdy pragnie się z Nim zjednoczyć. Stając przed tymi trudnościami i bólem oraz przeżywając mękę Jego oddalenia lub utraty, człowiek ma najczęściej żal, że Bóg milczy⁶⁶.

Wrażenie owego „milczenia” ma swoje źródło nie tylko w tym, co można określić jako *stricte* emocjonalną więź człowieka z Bogiem⁶⁷. Relacja ta ma przecież, jak podkreślałam wielokrotnie, charakter dialogiczny: mistyk pragnie bowiem komunikacji, która – według jego rozeznania – w czasie trwania „nocy ciemnej” upada. Można jednak powiedzieć, że jest to upadek

⁶⁵ Fragment dotyczący mistycznej nocy ciemnej opublikowałam – w znacznie zmienionej i rozwiniętej wersji – w artykule *Mistyczny upadek? O fenomenie „nocy ciemnej” w kontekście języka*, „Ethos” 2018, R. 31, nr 4(124), s. 67–78.

⁶⁶ P. Warchoł, „Noc ciemna” drogą mądrości krzyża, „Polonia Sacra” 2016, t. 20, nr 2(43), s. 162.

⁶⁷ Aspekty psychologiczne tych fenomenów podkreśla Evelyn Underhill (zob. E. Underhill, *The Dark Night of the Soul* [w:] *taż*, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1930, s. 381–413).

komunikowania się na sposób ludzki. Św. Jan od Krzyża podkreśla, że w biernej nocy zmysłów człowiek nie wie, w jaki sposób wyobraźnią i myślami zwrócić się do Boga⁶⁸ – nie umie znaleźć adekwatnego znaku, symbolu, obrazu, nie potrafi umieścić Boga w przestrzeni „zasiedlonej” przez język. Tym samym dzieje się coś, co okazuje się doświadczeniem niezwykle trudnym – podmiot zostaje wyrwany z rzeczywistości, w której był głęboko zakorzeniony. I nie jest to już łatwiejsza do odrzucenia *vanitas* dookolnego świata, ale coś, co głęboko tkwi w ludzkim wnętrzu – jest to bowiem językowy, uwewnętrzniony obraz świata⁶⁹. Oto rzeczywistość językowa, która w ramach powszedniego doświadczenia wydaje się wystarczająca⁷⁰, zostaje obnażona w swojej słabości i niewystarczalności. Mistyk wkracza więc na drogę odmiennego od dotychczasowego rozumienia świata – nie tylko dostrzega konieczność uporządkowania wartości, gdy odsłania się przed nim jego grzeszność; widzi również niedoskonałość w samym sednie swojego epistemologicznego odnoszenia się do Boga⁷¹. „Noc

⁶⁸ Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 54.

⁶⁹ Językowy obraz świata (JOS) to nie tylko koncept, ale i szkoła metodologiczna w badaniach językoznawczych; pojęcie rozumiem za J. Bartmańskim: „JOS jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone« w gramatyce, słownictwie, w kliszowych tekstach np. przysłowia, ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe utrwalonej na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów, rytuałów” (J. Bartmański, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, s. 12).

⁷⁰ „Wydaje się”, ponieważ istnieje zasadnicza wątpliwość, czy jesteśmy w stanie wysłowić choćby najprostsze doświadczenie.

⁷¹ Na podstawie analizy *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża Paweł Warchoł pisze: „Dusza otrzymuje nowe, ciemne i ogólne poznanie, które oślepi rozum, bo jest bardziej czyste, wnikliwe i duchowe niż poznanie naturalne. Umysł z powodu nadmiaru światła Boskiego może wejść w tę ciemność, dopóki nie zniszczy dawnego przyrodzonego sposobu poznania” (P. Warchoł, dz. cyt., s. 165).

ciemna” to nie tylko „milczenie” Boga, ale milczenie o Bogu – cierpienie ma tu swoje źródło w uchwyceniu bezsilności wobec *sacrum*.

Istotne jest jednak pytanie, dlaczego w mistycznej „nocy ciemnej” pojawia się owo bolesne milczenie, dlaczego tak ważne jest przeżycie „upadku” słowa w obliczu *numinosum*. W ramach niniejszego opracowania nie uda mi się udzielić wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie – o ile zadanie takie jest w ogóle wykonalne. Wydaje się, że mistyk musi doświadczyć klęski języka, bo „człowiek ślepy wprawdzie, ale nie całkiem, [...] widząc nieco, chce iść tą drogą, którą widzi”⁷². Tymczasem, jak pisze dalej Jan od Krzyża:

Ten, kto chce dojść do zjednoczenia z Bogiem, nie powinien iść przez rozumowanie ani opierać się na smakowaniu, odczuwaniu czy wyobraźni – lecz ma wierzyć w istotę Boga, która nie podpada pod rozum, pożądanie, wyobraźnię ani pod żaden inny zmysł. W tym życiu bowiem nie można mieć całkowitego poznania Boga, przeciwnie, nawet najwyższe odczucie czy doznawanie Boga jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie⁷³.

Mystyk podczas „nocy ciemnej” dostrzega w sposób dotkliwy, emocjonalnie bolesny, że domknięcie procesu poznawania i „wypowiadania” Boga nie może się dokonać w ramach czegokolwiek, co poznał dotychczas – możliwe jest „rozumienie”, jednak nie „zrozumienie”; ostatecznie możliwe jest „mówienie o”, ale kompletne „wypowiedzenie” skazane jest na porażkę. „Bardzo więc utrudnia sobie drogę taka dusza, która dążąc do tego wysokiego stopnia zjednoczenia z Bogiem, przywiązuje się do jakiegoś pojęcia”⁷⁴.

⁷² Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., s. 73.

⁷³ Tamże, s. 93.

⁷⁴ Tamże, s. 97.

Mickiewiczowska *Wielka Improwizacja* jest w świetle powyższej argumentacji być może bardziej poetyckim opisem naśladowującym przeżycie „mistycznej nocy” aniżeli uniesienia wieszczego i doświadczenia twórczej potencji. Kluczowe jest bowiem w *Improwizacji* osamotnienie podmiotu, który woła:

Milczysz, milczysz! Wiem teraz, jam Cię teraz zbałał,
Zrozumiałem, coś Ty jest i jakęś Ty władał⁷⁵.

Komunikacja z transcendencją nie może dojść do skutku, gdyż nie dokonało się mistyczne oczyszczenie – cel „nocy ciemnej”. Objawienie otrzymuje za to ks. Piotr, który w scenie V dramatu woła:

Panie! czémże ja jestem przed Twojém obliczem? —
Prochem i niczem!
Ale, gdym Tobie moję nicość wypowiadał:
Ja proch, będę z Panem gadał⁷⁶.

Cierpienie wynikające z klęski ludzkich władz: nie tylko rozumu, ale ostatecznie także i poznawczej siły intuicji, romantycznie rozumianego „serca”, musi zakończyć się uznaniem, iż człowiek jest „przede wszystkim *locum tenens*: tym, który zajmuje takie a nie inne, ściśle określone miejsce”⁷⁷ w hierarchii bytu⁷⁸. Wyimki ze świadectw potwierdzające istnienie fenomenowi „nocy ciemnej”

⁷⁵ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III [w:] tegoż, *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1973, s. 163.

⁷⁶ Tamże, s. 189.

⁷⁷ A. Bielik-Robson, *Wstęp* [w:] C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. XLIV.

⁷⁸ Zob. ustalenia zawarte w rozdziale drugim niniejszej dysertacji dotyczące „ja” porowatego, szczególnie s. 111.

w „mystyce nadwiślańskiej” można mnożyć, dlatego ograniczę się do jednego, mało znanego tekstu praktycznie zapomnianej dziś mistyczki, Leonii Nastał:

Prawie przez dwa miesiące Jezus milczy. Miałam wrażenie, że się Jezus kryje przede mną. O, jak pragnęłam odnaleźć Jego kryjówkę i ukryć się z Nim razem, ale niestety, ciemność wokoło. Moje grzechy otoczyły mnie zewsząd, ból okropny szarpał mą duszą, rwał ją – zdawało mi się – na strzępy, chwile modlitwy stawały mi się wiekiem. Do duszy zakradła się obawa, czy to Jezus przemawiał, czy do wszystkich moich grzechów nie dodają jeszcze obłudy. Każda modlitwa stała mi się obecnie jękiem duszy. Ulgę przynosiły mi tylko myśli o Ojcu niebieskim, w którego obecności tak się dobrze dawniej czułam⁷⁹.

W pismach Nastał szczególną pozycję zajmuje przy tym tajemnica tzw. „niemowlęctwa duchowego”⁸⁰ – oprócz eksplikacji w prostej linii bliskiej romantykom („niemowlęctwo duchowe [...] polega na tym [...] by przez łaskę nabyć cech nadprzyrodzonych, które w niemowlęciu są naturalne”⁸¹), obecny jest tu

⁷⁹ L. Nastał, *Uwierzyłam Miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*, Kraków 2010, s. 46.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 240.

⁸¹ Tamże; zob. w tym kontekście: A. Kubale w tekście *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze* rozpoczyna refleksję dotyczące romantycznego dzieciństwa od *Dziadów* wileńsko-kowieńskich – tam badaczka widzi realizację większości sposobów literackiego istnienia dziecka, które są charakterystyczne dla epoki. Dzieci Księdza z części czwartej znajdują się w stanie niewinnego, bezpiecznego życia w naturalnym otoczeniu. Romantyczny szaleniec jest tym, który – jak pisze z kolei A. Barciszewska w recenzji wspomnianej pozycji – „odkrywa przed dziećmi jawiskowość i dwuznaczność otaczającej ich natury, jej zaświatową, pozazmysłową stronę. Idylla dzieciństwa nie tylko poprzedza, ale i zapowiada

aspekt przejścia w niemowlęstwo jako stan „nie-mówienia”⁸², tj. oczyszczenia podmiotu z przywiązania do pojęć przez ukazanie klęski języka. Jest to droga, która zaczyna się właśnie w przebiegu „nocy ciemnej”.

Ponoszenie ofiary w imię konkretnej intencji skierowanej ku Bogu, wzięcie na siebie ciężaru za grzechy innego człowieka lub grupy ludzi, ma, jak podkreślałam na początku rozdziału, również wymiar komunikacyjny – cierpienie to droga pokuty mająca na celu przywrócenie jedności z Bogiem naruszonej grzechem. Grzech – tak jak w *Księdze Rodzaju* – jest powodem ludzkiego wygnania z przestrzeni, gdzie można usłyszeć „kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, [...] wśród drzew” [Rdz 3, 8]. Gotowość do odnowienia łączności z transcendencją musi być poświadczona przebyciem cierpienia, gdyż cierpienie może zawierać w sobie szyfry transcendencji. Łączą się w tym obrazy cierpienia jako daru i cierpienia jako ofiary – poniesione koszta są bowiem niczym względem uzyskania możliwości, że Bóg będzie słuchał, tj. przyjmie komunikat płynący z przestrzeni *profanum* w kierunku *sacrum*. Sama możliwość dokonania takiej „transakcji” jest rozpatrywana jako dar, bez względu na towarzyszący całemu procesowi ból.

Mystyk, pełniący rolę przewodnika w pielgrzymowaniu zbiorowości i jednostek ku transcendencji, ponosi koszt swojej roli. Podobnie jak w przypadku stygmatów, tak i w kontekście każdego

późniejsze cierpienie” (zob. błogosławieństwo Starca z pierwszej części *Dziadów* skierowane do Dziecka: *niechaj umrze młody!*); zob. A. Kubale, *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, zob. także recenzję niniejszej pozycji: A. Barciszewska, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1987, nr 78/3, s. 346.

⁸² Jest to nawiązanie do etymologii polskiego słowa „niemowlę”, tj. dziecko, które jeszcze nie mówi (zob. A. Brückner, *Niemowlę* [w:] tegoż, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 360).

rodzaju cierpienia człowiek powinien zachować ową „czystość znaku”, klarowność drogi, tj. nie poszukiwać ulgi, jeśli cierpienie funkcjonuje na prawach komunikatu, „kodu transcendencji”:

Nie ochraniaj siebie. Pozwól się niszczyć i zużyć jak Hostia w Komunii. Jak Ja na Golgocie⁸³. [...] Prawdziwa komunie to umieranie za świat⁸⁴.

Powyższy cytat wybieram nie bez przyczyny – jest to fragment świadectwa, które – inaczej niż większość wspomnianych tekstów – pochodzi z drugiej połowy XX wieku, a częściowo z przełomu XX i XXI stulecia. Pisma Alicji Lenczewskiej⁸⁵ są więc czasowo najbardziej oddalone od źródła wpływu, które prezentowane jest jako istotne dla kształtowania się podmiotowości w polskich tekstach mistycznych XX wieku w wymiarze intertekstualnych powiązań. Należy przyznać, iż jest to świadectwo najwierniej odpowiadające typowi religijności nowoczesnej, tj. najbardziej prywatne, skupione na przeżywającym „ja” bez odwołania do tego, co charakterystyczne dla „mistyki wielkiej narracji”. Lenczewska nie powieła kodu mówienia o Polsce w perspektywie eschatologicznej – „umieranie za świat” nosi oczywiście ślady postrzegania dzieła mistycznego w szerokiej perspektywie, jest jednak rzeczywiście określeniem mającym ująć po prostu każdego bliźniego, każdego napotykanego „innego”, który przychodzi

⁸³ Nie jest to, jak miemam, porównanie ofiary Chrystusa z ofiarą mistyka – wspomnienie Golgoty to wyznaczenie drogi, którą należy naśladować.

⁸⁴ A. Lenczewska, *Słowo pouczenia*, Poznań 2021, s. 111.

⁸⁵ Wspomniane pisma nie zostały ujęte w dwutomowej antologii *Mistyka Polska* przez Mariana Zawadę, gdyż są to objawienia stosunkowo nowe, których w antologię widocznie nie zdążono włączyć. Oba zbiory wyznań, tj. *Świadectwo* i *Słowo pouczenia*, uzyskały imprimatur wikariusza generalnego, biskupa pomocniczego archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, Henryka Wejmana.

z przestrzeni świata, o czym świadczy wymowa całości tego bardzo osobistego duchowego świadectwa.

Wspomniana w widzeniu Lenczewskiej Komunia/komunia jest – nawiązując znów do kwestii dialogiczności i spotkania – czymś na kształt wyjścia poprzez cierpienie ku „innemu”. Ów „inny” to nie tylko Bóg („Komunia”), do którego skierowany jest akt ekspiacji jako możliwość ponownego porozumienia, ale jest to także „inny” jako bliźni (komunia), dla którego cierpienie tzw. „przewodnika” może okazać się jedynym posileniem w pielgrzymowaniu ku *sacrum*, ukierunkowaniem drogi, gdy popada on w „duchową ślepotę”. Podobnie jak w przypadku „mistyki wielkiej narracji”, tak i w kontekście objawień „małej narracji” podstawą obrazu powtórzonego dotyczącego cierpienia jako ofiary jest archetyp „pielgrzyma-przewodnika” przejmującego ciężar kontaktu z *numinosum*.

Bliźniacze obrazy propagowane były oczywiście przez literaturę romantyczną. Jak pisze Maria Janion, klęska egzystencji przypieczętowuje u romantyka dzieło stwarzania siebie⁸⁶. Kordian, który woła w scenie spiskowej:

A gdy kraj ocale,

[...]

Ja się w chwili ofiarnej jak kadzidło spalę!⁸⁷

jest to równocześnie „ów najemny, któremu Chrystus nie odmówił płacy”⁸⁸. Poświęcenie siebie w procesie przeżywania cierpienia jest również aktem miłosierdzia, które także można widzieć w perspektywie dialogiczności i spotkania.

⁸⁶ M. Janion, M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 20.

⁸⁷ Cyt. za: tamże, s. 20.

⁸⁸ Tamże, s. 21.

ZAKOŃCZENIE

„Długa podróż Soboty”. Uwagi o tekstach mistycznych z pogranicza epistemologii, filozofii tekstu i historii literatury

Steven T. Katz, w odniesieniu do pism mistycznych, stwierdza: „*Mystics do not say what they mean and do not mean what they say. This is the near universal wisdom on the subject of the relationship that is said to exist between mystical experience and the language used to report it*”¹. Nie tylko język tekstów mistycznych, ale ogólnie – język związany z religijnością – poszukuje odpowiednich środków wyrazu, znajdując je najczęściej w formie gotowych matryc, ukonstytuowanych kulturowo.

W przypadku polskiej mistyki XX wieku duże znaczenie miało to, jak mocno środowisko Kościoła katolickiego weszło w kontakt z romantycznym dziedzictwem kulturowym i literackim, w jego konkretnym, polskim wydaniu. Jak pisze Antonii Bednarek, istniała w przypadku polskiego oratorstwa XIX i XX wieku wyraźna skłonność do tworzenia tekstów obficie inkrustowanych literaturą, choć nieposiadających struktury i statusu dzieł artystycznych. Były one jednak autentyczne w manifestowaniu znajomości charakterystycznego kodu estetycznego jako przejawu

¹ S.T. Katz, *Mystical Speech and Mystical Meaning* [w:] *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, New York–Oxford 1992, s. 3.

współuczestnictwa w kulturze narodowej². Rozpoznawalną cechą kaznodziejstwa XIX i XX wieku okazuje się jego relacja z literaturą – od czasów romantyzmu to literatura generowała system znaków doskonale rozpoznawalnych, stwarzając podłoże intelektualnego i emocjonalnego zakorzenienia. W przypadku historii polskiego kaznodziejstwa jest to szczególnie istotne – mówcy dokonywali wręcz specyficznego „przekładu” dzieł literackich dla swoich potrzeb³, a co przy tym warte uwagi, począwszy od romantyzmu w sztuce oratorskiej przesunęły się akcenty i orientacje – nobilitacji uległo twórcze przedsięwzięcie: „wymowa prowadziła do wprawy, a nawet mistrzostwa w przekształcaniu rzeczy podrzędnych, przypadkowych w ważne [...]”⁴. Znaczący udział w tym procesie miały tendencje obecne na polu literatury, przenikając do sztuki wymowy:

Przejmowane i powtarzane przez wygłaszane teksty *wieszcz* słowa-znaki, nośne wykrzyknienia i – w przypadku oratorstwa (kaznodziejstwa) o patriotycznej proveniencji – frazy-zaklęcia, opuszczając literaturę wchodzą w krąg kultury oralnej, często niejako wtórnie; wracają bowiem tam, skąd wtargnęły do literatury⁵.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż autorki wielu dwudziestowiecznych polskich tekstów mistycznych nie odebrały gruntownego wykształcenia w zakresie sztuki słowa i nie zetknęły się z arcydziełami literatury romantycznej, swoistą szkołą mówienia lub pisania o sferze *sacrum* był dla nich Kościół.

² Zob. A. Bednarek, *Ambona i literatura. Eseje z historii wzajemnych powiązań*, Tarnów 1998, s. 18.

³ Zob. tamże, s. 16.

⁴ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 165.

⁵ A. Bednarek, dz. cyt., s. 17.

Schemat relacji pomiędzy składnikami literackich tekstów romantycznych, tekstów powstałych w środowisku Kościoła oraz pism mistycznych można rozpisać w kontekście pojęcia polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku następująco:

literackie teksty romantyczne ↔ Kościół →
polskie teksty mistyczne XX wieku

Powyższy uproszczony układ ilustruje wzajemną zależność polskich tekstów romantycznych oraz tych, które powstawały w obrębie Kościoła, z zaznaczeniem, iż tendencje romantyczne, które postrzegam jako konstytutywne dla polskiej mistyki XX wieku przeniknęły do niej głównie przez pośrednictwo Kościoła. Oczywiście wskazane przeze mnie teksty mistyczne nie są jednolite pod względem jakości słowa – pierwiastek romantyczny, szczególnie w wymiarze podmiotowości, jest jednak wyraźnie widoczny, absorbowany również pośrednio, bez względu na to, czy mamy do czynienia z materią niedoskonałych formalnie zapisków Anieli Salawy, Faustyny Kowalskiej lub Rozalii Celakówny, czy ze świadectwem o strukturze starannej i zdecydowanej uporządkowanej, jak choćby u Leonii Nastał – mistyczki tworzącej wiersze, inscenizacje oraz przemówienia – inspirującej się przecież otwarciem Piotrem Semenenką⁶.

Wobec obserwowanej relacji dotyczącej w sposób zasadniczy wątków związanych z historią literatury zagadnienie formalnej jakości (tj. poprawności) tekstu okazuje się mało istotne. Należy przy tym nadmienić, iż mistycy bardzo często w obliczu problemu konieczności „wyrażenia niewyraźnego” manifestują niewiarę w język nie tylko na poziomie treści wyznań – zwątpienie to

⁶ C. Niezgodna, *Duchowość Służebnicy Bożej Leonii Marii Nastał (1903–1940)* [w:] *Chrześcijaństwo*, t. XII, red. bp B. Bejze, Warszawa 1984, s. 201–221.

objawia się również w formie pisma⁷. Nawiązując tu do wyjściowych założeń dotyczących kontekstulanego ujmowania mistyki⁸, trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, iż mimo wszystko treści te są spisywane – tak czy inaczej dokonuje się wobec tego poszukiwanie języka, uwidacznia się wrażliwość na konkretne jego rejestry, tony, uruchamia się w stosunku do „nieopisywalnego” potok zakorzenionych w określonym punkcie skojarzeń. Jest to kolejny powód, dla którego kwestia poziomu języka nie może przekreślać perspektywy historycznoliterackiej w odniesieniu do tekstu, którego nie uznaje się w ramach dyskursu naukowego za literaturę – nawet jeżeli język jest kaleki, „wykolejony” na poziomie rozmaitych struktur, wciąż pozostaje istotne, skąd „przyszedł” właśnie taki, a nie inny – gdzie go poszukiwano i gdzie jest zakorzeniony.

Wskazując przy tym na wpływ romantyzmu, należy podkreślić jeszcze jedną, istotną cechę owej „dziewiętnastowieczności”⁹, która przebija się w polskiej mistyce XX wieku: „Czytelniczka dzisiejszego uderza – pisze Zbigniew Jarosiński – jak wielka wspólnota stylistyczna istnieje w XIX wieku między najzupelniej odmiennymi gatunkami. Te same tropy, słowa-klucze i sentencje odnaleźć można w rozbiornie wypadków politycznych, felietonie, poradniku gospodarstwa domowego [...]”¹⁰. Romantyzm wykształcił pewien język wspólny dla wielu dziedzin piśmiennictwa, funkcjonujący ponadgatunkowo – inklinacje stylistyczne, motywyka, trendy wyobraźni wykształcone wówczas od początku

⁷ W. Gruoiński, *Wewnątrz. Rzecz o Autobiografii mistycznej Marianny Marchockiej*, Warszawa 2001, s. 132.

⁸ S.T. Katz, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, dz. cyt., s. 32.

⁹ Zob. artykuły w: „Wiek XIX. Roczniki Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2008, R. I(XLIII).

¹⁰ Z. Jarosiński, *Tekst użytkowy i tekst literacki w drugiej połowie XIX wieku*, „Teksty” 1975, z. 4, s. 18.

przejawiały swoją ekspansywność, ta zaś zaowocowała ich względną trwałością.

Istnieją więc czynniki, które mogą przekonać historyka literatury, by zgłębił polskie teksty mistyczne XX wieku jako swoiste obrzeża przestrzeni literackiej. Dotychczas analiza historycznoliteracka praktycznie nie była obecna przy okazji badań nad dwudziestowiecznymi świadectwami polskich mistyków, wyjąwszy pojedyncze, fragmentaryczne opracowania, jak m.in. częściowe studium o Marcelinie Darowskiej autorstwa Moniki Kuleszy-Gierat, *Marcelina Darowska w świetle romantologii – perspektywy badawcze*¹¹. Fakt, iż Darowska stworzyła polską terminologię ascetyczno-mistyczną o zabarwieniu właściwym dla epoki romantyzmu¹² (zetknęła się osobiście z Mickiewiczem), nie zainspirował dotąd historyków literatury do uważnego zbadania implikacji tego zjawiska w szerszej perspektywie, obejmującej nie tylko pojedyncze teksty, ale także problem kształtowania się pewnego charakterystycznego zbioru wielu tekstów.

Niezwykle ważnym czynnikiem jest obecność analizowanych tekstów w świadomości zbiorowej, tj. powstawanie wokół polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku swoistej wspólnoty interpretacyjnej oraz – przez jej wpływ – pewnego wspólnego, formotwórczego horyzontu oczekiwań determinujących odczytanie mistyki w dyskursie, w przestrzeni recepcji – kwestia teź recepcji, co podkreślam wielokrotnie, jest w kontekście opisywanego zjawiska niezwykle ważna. Swoiste zagłębianie się w splątana sieć wpływów nie jest w ramach mojego wywodu determinowane ostatecznie przez porządek chronologiczny (choć oczywiście we wstępnej, historycznej rekonstrukcji w rozdziale pierwszym jest

¹¹ Zob. M. Kulesza-Gierat, dz. cyt.

¹² Zob. M. Chmielewski, *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992, s. 47, 82–83.

on uwzględniony i pokazany jako uzasadnienie dla podjęcia badań). Pewne chronologiczne śledzenie wpływów jest jednak możliwą perspektywą badawczą.

Kwestia recepcji jest kluczowa dla kwalifikacji określonych świadectw jako tych, które powinny w niniejszej pracy podlegać analizie. Chodzi tu o wdrożenie koncepcji badawczej, o której wspomniała Maria Janion w odniesieniu do badań nad romantyzmem, tj. praktyczne stosowanie programu „estetyki recepcji i oddziaływania”, sformułowanego przez Hansa Roberta Jaussa w *Literaturgeschichte als Provokation*¹³. Historia literatury (lub szerzej: historia piśmiennictwa) jawi się w takim ujęciu jako „tworzący ciągłość dialog między dziełem a publicznością, a także między samymi dziełami”¹⁴. Nie bez znaczenia jest więc dla moich ustaleń, co uchodzi w danej wspólnotce za istotne wyznaczniki tekstu mistycznego.

Niepewność naturalnie może pojawiać się podczas lektury zróżnicowanych formalnie świadectw uznanych za mistyczne lub – jak np. w przypadku pism Brata Alberta – posiadających niepewny status i kwalifikację. Taka niepewność również nie jest bez znaczenia dla formowania się całości wielotekstowych w świadomości zbiorowej, która to świadomość jest i nośnikiem wielu wpływów, i repozytorium wzorców. Oczywiście pytania tego typu nie są dla mnie istotne w ich najgłębszym wymiarze, dotyczącym istoty samego zjawiska mistyki, ale okazują swoją siłę, jeśli chodzi o ową „estetykę recepcji” – profilują interpretacje i pozwalają zakodować we wspólnotce sposoby, w jaki tekst jest odczytywany i – jako swoisty wzorzec – powielany w rozproszeniu i fragmentaryczności. Nie chciałam w moim tekście kłaść nacisku na analizę i orzekanie, kiedy mamy prawo mówić o mistyce – stąd polegam

¹³ Zob. M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Gdańsk 2007, s. 119.

¹⁴ Tamże.

na sile tradycji i recepcji. Warto zauważyć, że w XX wieku rozkwitła przede wszystkim mistyka przeżyciowa i to świadectwa mistyki przeżyciowej postrzegam jako modelowe dla recepcji tekstów mistycznych tego czasu. Jakkolwiek mistyka spekulatywna jest pod względem wpływu na formowanie się szkół duchowości równie ważna, to w kulturze istnieje dominujące wyobrażenie dotyczące tego, jak wygląda przeżycie mistyczne, jak doświadcza się Boga. To wyobrażenie w XX wieku zdominował nurt mistyki przeżyciowej, o czym świadczą historyczne analizy Karola Górskiego, i to teksty tego typu uznaję za fundamentalne i formujące swoistą całość wielotekstową.

Zastosowana cezura czasowa obejmująca początek i koniec XX wieku nie jest oczywiście twardą granicą, dlatego w niektórych przypadkach odwołuję się do pism Marceliny Darowskiej i Celinny Borzęckiej, które datuje się jeszcze na wiek XIX, a w których widoczny jest ślad konkretnych tendencji dających się zauważyć w pismach pochodzących z XX wieku. Oprócz trwałości danych wzorców należy zauważyć także ich słabnięcie lub wygasanie (jak ma to miejsce m.in. w przypadku pism Alicji Lenczewskiej). Wybrany korpus tekstów służy głównie przedstawieniu dynamiki wpływów, a nie ścisłemu katalogowaniu ich przejawów – stąd niniejsze opracowanie oferuje konkretnie sprofilowany przegląd pism mistycznych, który potencjalnie w przyszłości będzie można uzupełnić, stosując podobne klucze interpretacyjne i narzędzia badawcze.

W odniesieniu do podejmowanej problematyki od strony epistemologicznej należy podkreślić, że bardzo istotne napięcie sytuuje się pomiędzy rzeczywistością a umysłem i językiem. Nie neguję swoistej bezsilności dyskursu i aparatu poznawczego człowieka. W problemie ograniczonej dostępności rzeczywistości rozgrywa się dramat podmiotu (mistyka) – nie można przy tym łatwo się z niego wywikłać, przyjmując założenie o nieistnieniu

świata i sensu poza ludzkimi językiem i umysłem. Cierpienie wynikające z faktu, iż język czemuś nie odpowiada lub czegoś nie potrafi uchwycić, byłoby bezzasadne, gdyby język jako taki stał w pozycji „pierwszego poruszyciela”¹⁵ organizującego zasady istnienia.

Oczywiście można byłoby w tym punkcie postawić tezę, iż dochodzi do pewnego pęknięcia w samym podmiocie i jest to problem immanentny, nieodnoszący się do poziomu transcencji. Podmiot, dotarłszy do swojego „ciemnego miejsca”, sfery „nieświadomego”¹⁶, doświadcza traumy, co skutkuje zakłóceniem procesu mowy. Odwołując się do terminologii stosowanej przez Jacquesa Lacana, można wskazać w tym punkcie na napięcie między *tuche* i *automaton*¹⁷. Spotkanie z realnością dokonuje się przy tym poza „natarczywością dostępnych znaków”¹⁸. Opisuując nieświadome oraz funkcjonujące w odniesieniu do niego

¹⁵ Sformułowanie to nie ma w tym miejscu znaczenia ściśle zaczerpniętego od Arystotelesa lub Tomasza z Akwinu (zob. K. Leśniak, *Wstęp [w:] Arystoteles: Metafizyka*, Warszawa 1983, s. XI–XXX). „Pierwszy poruszyciel” to w tym użyciu metafora siły organizującej wszystkie zasady istnienia – chodzi głównie o ukazanie relacji uzależnienia.

¹⁶ Zob. J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*, Warszawa 2014, s. 56.

¹⁷ Terminy te Lacan zaczerpnął od Arystotelesa (zob. H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana*, przeł. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005, s. 334–335). Lacan jest dla mnie tylko pewnym przykładem, dzięki któremu można pokazać, w jaki sposób przyjęcie psychicznego podłoża opisywanych zjawisk wpłynęłoby w danym kontekście na ich interpretację. Nie inkorporuję do całości prowadzonych analiz aparatu metodologicznego psychoanalizy Lacana oraz nie przyjmuję założeń tego autora.

¹⁸ Zob. M. Drwięga, *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques’a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania*, „Anthropos? Czasopismo naukowe przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego” 2012, nr 18–19, <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos10/texty/drwiega.htm> (dostęp: 7.12.2016).

mechanizmy, Lacan używa określeń: „luka”, „szczelina” lub „dziura”, poprzez które coś się ujawnia. Należy zwrócić jednak uwagę, że nieświadome jest „ustruktrowane jak mowa”, ale nie jest samą mową – stąd wynika zaś, że „nieświadome jest dyskursem Innego” oraz „nieświadome jest ustruktrowane jak mówienie (*parole*), mówienie zaadresowane do Innego”. W tych sformułowaniach, jakkolwiek dalekich od ścisłości i precyzji, podmiot ujawnia się swojej zależności od/do Innego¹⁹ – to, co wydaje się wewnętrzne, odnosi się więc w rzeczywistości do Innego, odsyła zawsze na zewnątrz, żyje w przestrzeni „pomiędzy” i „poza”²⁰. Ta intuicja pozostaje niezwykle ważna, choć artykułowana w charakterystycznym stylu Lacana może nie wybrzmiewać dość wymownie. Należy pamiętać jednak, że to środowisko śladów i intuicji właśnie jest badaną niszą – otwartość terminów, podatność na tropy myślenia metaforycznego jest również niejako narzucona przez cechy badanego przedmiotu. Nie posiadamy bowiem dostępu do zjawiska w warunkach charakterystycznych dla naukowego eksperymentu i obserwacji, nie jest możliwe śledzenie procesów, a jedynie interpretacja pewnych skutków owocujących śladem tekstowym lub fenomenem stanowiącym sprzężenie tekstu i zjawiska historyczno-kulturowego. Pochodzenie tego, co zdaje się „wymykać” językowi, nie ma dla moich badań znaczenia *sensu stricto*, gdyż na poziomie tekstu będzie zawsze przedstawiać się jako zewnętrzne wobec podmiotu i z konieczności musi ostatecznie i mimo wszystko zostać wpisane w struktury języka, w formę tekstu. Oznacza to również, że nie jest utożsamiane z językiem

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Fragment dotyczący ujęcia przeżycia mistycznego w kontekście immanencji został rozwinięty i opublikowany w artykule na łamach „Ethosu”, zob. N. Stencel, *Głupi, czyli inny. Podmiot w katolickiej mistyce przeżyciowej*, „Ethos” 2021, t. 34, nr 1(133), s. 67–80.

jako takim – to coś, co „ukrywa się” lub „ujawnia”. Te fundamentalne wnioski można wyprowadzić podobnie, wychodząc zarówno od założenia, iż doświadczenie dotyczy rzeczywistości transcendentnej, jak i proponując zakorzenienie mistycznej refleksji w samym aparacie psychicznym. Interpretacja jest tu docieraniem do (choćby częściowej) prawdy o tekście, nie zaś wyłącznie „testowaniem znaczenia”²¹ w ramach wybranego dyskursu i określonej wspólnoty interpretacyjnej. Używając tu określenia „prawda o tekście”, mam na myśli ujawnienie mechanizmów międzytekstowych, w których zapośredniczona jest praca składników kultury, w niej zaś – paradoks konkretnego i jednocześnie nieuchwytnego ludzkiego losu, a także napięcie pomiędzy tym, co jednostkowe i wspólnotowe, a tym, co funkcjonuje ponad partykularyzmem wspólnot.

Pytanie o mechanizmy, które zachodzą pomiędzy rzeczywistością doświadczenia mistycznego a jej reprezentacją w tekście, pozwala uchwycić (tylko i aż) „trop” prawdy o „resztkę” doświadczenia. Wydaje się, że jest to bardzo mało. W sposób oczywisty niniejsze refleksje zakorzenione są w swoistym poczuciu bezsilności – nie jest to jednak bezsilność, która hamuje dążenia, by zrozumieć świadectwo; jest to bezsilność uświadamiająca konieczność zachowania pokory wobec przedmiotu badań, a także ewokująca świadomość, że tekst nie jest pusty – nie oczekuje na „wypełnienie” sensem przez tę czy inną interpretację, gdyż statyczne „wypełnienie”, tj. ujęcie, zamknięcie w nim sensu nie jest jego przeznaczeniem; choć nie jest „pełen” sensu, nie domyka go w obrębie całości, to tę całość należy postrzegać jako perspektywę, jako coś manifestującego się w „polu widzenia” – i wobec bogactwa tego, co jawi się na horyzoncie, ważne jest choćby częściowe odsłonięcie, tj. deszyfracja „tropu”, „śladu”, „resztki”. Z tych powodów

²¹ A. Burzyńska, M.P. Markowski, dz. cyt., s. 491.

książka *Podmiotowość w polskich tekstach mistycznych XX wieku* w założeniu miała być podporządkowana temu, co dzieje się pomiędzy tekstami w porządku synchronicznym i diachronicznym. Założenie takie jest istotne, jeśli chodzi o uzasadnienie zastosowania kontekstu historycznego. Istotna jest także – z punktu widzenia zastosowanej metody i wyznawanej przeze mnie filozofii tekstu – „pewna relacja do prawdy, która tkwi ukryta w tekście i która winna ujrzeć światło dzienne”²². Prawdą i jednocześnie relacją do prawdy „ukrytą w tekście” jest w przypadku tekstu mistycznego nie tylko odniesienie do rzeczywistości doświadczenia, lecz również sieć zależności i mechanizmów, które pozwalają to doświadczenie przyjąć i oswoić, a także – co ważne – w określony sposób zniekształcić.

Dzieje się tak, ponieważ – jak pisał Michaił M. Bachtin – „Słowo żyje na zewnątrz siebie, w żywym nastawieniu na przedmiot. Jeżeli konsekwentnie oderwiemy je od tego nastawienia, pozostanie nam w ręku nagi trup słowa, który niczego nam nie powie [...]”²³. Rozważając stwierdzenie Bachtina, w którym notabene zawarł się swoisty lęk przed śmiercią znaczenia języka, należy zwrócić uwagę na dynamiczną relację, jaka funkcjonuje tu między słowem a przedmiotem. „Słowo żyje na zewnątrz siebie” i jest ukierunkowane na przedmiot – do niego się odnosi, w jego kierunku **dąży**. Między słowem a przedmiotem, ciałem, widzianą rzeczywistością, odczuwaniem i doświadczeniem funkcjonuje tu dystans – przestrzeń, którą słowo powinno pokonać jak naj-sprawniej, by zamknąć w sobie swój cel. Chodzi tu o ten rodzaj niespełnionego, niemożliwego w istocie zamknięcia, które mieli na myśli wszyscy poszukiwacze języka doskonałego, a o którym

²² H.G. Gadamer, dz. cyt., s. 264.

²³ M. Bachtin, *Słowo w powieści* [w:] tegoż, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 121–122.

Leibniz pisał, iż będzie to „język [...], który natychmiast ogarnąłby cały świat. I zaprowadził prawdziwą religię, dokądkolwiek by miała dotrzeć”²⁴. W tradycji hermeneutycznej niwelowanie tego dystansu i sposoby jego pomniejszania stanowią nadrzędny problem – przewyciężenie „niewspółobecności”²⁵ jest **warunkiem spełnienia obietnicy zapisanej w I Liście do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”**²⁶. Ślad nadziei na przewyciężenie obcości świata, „przemiany czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość”²⁷ zaznacza się silnie w pismach tych, którzy położyli fundamenty współczesnej hermeneutyki: Heideggera, Gadamera i Ricoeura. Pragnienie usunięcia „zwierciadła” i możliwości spojrzenia „twarzą w twarz” wpisane jest jednak w dużo bogatszą historię wielkich zwrotów filozoficznych, prowadząc od paradygmatu ontologicznego po lingwistyczny. W tak szerokim kontekście należy widzieć ostatecznie tę odległość pomiędzy słowem a ciałem²⁸ (przedmiotem, doświadczeniem), w której funkcjonuje wieloznaczność i rozproszony głos, i wielość interpretacji, która powoduje rozdarcie²⁹. Przestrzeń ta jest bo-

²⁴ Zob. U. Eco, *Poszukiwanie języka doskonałego*, tłum. W. Soliński, Warszawa 2013, s. 14. Cytowany fragment z listu Leibniza – tamże.

²⁵ M. Bachtin, dz. cyt., s. 121–122.

²⁶ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą, o ile nie zaznaczono inaczej, z Biblii Tysiąclecia.

²⁷ A. Burzyńska, M.P. Markowski, dz. cyt., s. 185.

²⁸ Używam tu słowa „ciało” w bardzo rozszerzonym znaczeniu, w odniesieniu do obiektu, przedmiotu, rzeczywistości, uczucia lub doświadczenia, tj. wszystkiego, ku czemu zwraca się słowo.

²⁹ Zob. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 133.

wiem ciągle zapisywana – po *linguistic turn*, wbrew deklaracjom o radykalnym zerwaniu z tradycją filozoficzną, język i jego logika miały zająć miejsce Kantowskich kategorii i form naoczności, język miał być tą właśnie aprioryczną dziedziną dostarczającą filozofom ich koniecznych i powszechnie ważnych prawd w drodze pomiędzy słowem a ciałem³⁰. W polskich tekstach mistycznych XX wieku widać wyraźnie, że próba stosowania języka orzekającego jest podejmowana mimo wszystko – w świadectwach tych funkcjonuje zarówno tradycja apofatyczna, jak i katafatyczna – tj. ukierunkowana na słowo. Badając zapis doświadczeń, należy dostrzec jego naturę i funkcję, tj. trzeba wpisać tekst mistyczny w historię dramatu rozgrywającego się na pograniczu języka, doświadczenia i rzeczywistości transcendentnej.

Rozważając Bachtinowskie stwierdzenie, iż „słowo żyje na zewnątrz siebie”, nieuchronnie trzeba wysnuć wnioszek, iż do czegoś odsyła. Nie zamyka się więc samo w sobie ani nie stanowi o istnieniu rzeczywistości, gdyż wówczas układ byłby statyczny, nie funkcjonowałaby również przestrzeń (Lacanowska „luka”), przez którą coś się ujawnia i w której obrębie działa żywioł wieloznaczności. Słowo odsyła na zewnątrz siebie – a więc nie ujmuje ciała, tylko dynamicznie dąży w jego kierunku. W tym miejscu należy odnieść się do istotnych założeń współczesnej hermeneutyki, a także do tego, co przyniósł zwrot lingwistyczny, szczególnie w postaci komunikacyjnego konstruktywizmu. Według Gadamera nie istnieje podział na język i opisywaną „obiektywną” rzeczywistość, ponieważ rzeczywistość ta zjawia się zawsze w ramach języka³¹. „Język to [...] podstawa i miejsce prezentacji tego,

³⁰ Zob. Ł. Nysler, *Konsekwencje linguistic turn. Richard Rorty o zwrocie lingwistycznym w filozofii*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5118> (dostęp: 2.01.2017).

³¹ H.G. Gadamer, dz. cyt., s. 303.

że ludzie w ogóle mają świat. [...] byt świata [...] jest ukonstytuowany językowo³². Według radykalnych konstruktywistów język jest narzędziem, za pomocą którego bezpośrednio stwarzane są poszczególne elementy tego świata. Wobec tych stanowisk nasuwa się istotne pytanie o ów obecny u Bachtina dystans między słowem a przedmiotem, o drogę, jaką podejmuje słowo ukierunkowane na ciało.

Czy można wyobrazić sobie język, który znosi tę odległość, unieważnia wieloznaczności rozgrywające się w przestrzeni „pomiędzy”? Jeśli język, którym się posługujemy, można opisać jako:

słowo ≈ ciało

to taki, który byłby zdolny w sposób całkowity przekroczyć dystans, należałoby opisać w ramach relacji:

słowo = ciało

Zapisek tego języka byłoby czyste istnienie – niczym w Ewangelii według św. Jana: „Słowo stało się ciałem” [J 1, 1], „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” [J 1, 3]. Byłby to język kompletny, zdolny pomieścić w sobie w sposób doskonały samego Boga („[...] **i Bogiem było Słowo**” [J 1, 1]). Wobec tych konstatacji okazuje się, że koncepcje ufundowane na przekonaniu, iż język ludzki konstruuje rzeczywistość, nie usuwają ze swego horyzontu „skrywania się” sensu; są próbą odwzorowania tego języka kompletnego, niedostępnego człowiekowi, w którym wszelki dystans zostaje usunięty, w którym anihilowana jest przestrzeń wieloznaczności, niepewności i rozdarcia. **Konstruktywizm komunikacyjny usiłuje wcielić w język ludzki**

³² Tamże, s. 402.

tę właściwość, którą może posiadać jedynie tak rozumiany stwarzający język Absolutu³³. To w Boskich słowach „Niechaj stanie się światłość!” ta właśnie światłość powoływana jest do istnienia – jak pisze Eco, „**stworzenie dokonuje się dzięki aktowi mowy i nazywając rzeczy po kolei, Bóg nadaje im status ontologiczny [...]**”³⁴. W tym aspekcie podejmowania prób usunięcia wyrwy istniejącej w jedynym dostępnym nam języku jednoczą się hermeneutyka, konstruktywizm komunikacyjny i fenomenologia – gdyż celem wszystkich tych metodologii, tak skrajnie różnych od siebie, jest w istocie „**przebicie się przez martwe pokłady znaków do żywego Logosu**”³⁵, anulowanie zaciemnienia, rozbicie „zwierciadła”, by można było z przedmiotem, ciałem, doświadczeniem, Bogiem stanąć „twarzą w twarz”.

Choć nadrzędny cel jest ten sam, wybór metody, a więc także sposobu pojmowania języka ludzkiego przekłada się na efektywność podejmowanej drogi badawczej. W odniesieniu do tekstu

³³ O istnieniu takiego języka kompletnego, stwarzającego, pisze Jan od Krzyża, rozważając rodzaje „słów wewnętrznych”: „Liczne są ich odmiany, można je jednak ująć w trzy określenia: słowa sukcesywne, formalne i substancjalne. Słowa sukcesywne są to pewne wyrażenia i zdania, jakie duch, będąc w skupieniu, tworzy i formułuje własnym rozumowaniem. Słowa formalne są te, które duch przyjmuje i wyraźnie słyszy nie sam z siebie, tylko jakby od trzeciej osoby. Słyszy je już to w stanie skupienia lub też i bez niego. Słowa substancjalne są to wyrazy, które również formalnie udzielają się duchowi w skupieniu i poza nim. Sprawiają one w samej istocie duszy ten istotny skutek i cnotę, jaką oznaczają. [...] Gdyby na przykład Pan Bóg powiedział duszy formalnie słowo substancjalne: *Bądź dobra*, natychmiast substancjalnie stałaby się dobra. Gdyby rzekł: *Kochaj mnie*, posiadałaby i odczuła w sobie natychmiast istotę miłości Bożej. Gdyby jej wśród trwogi powiedział: *Nie lękaj się*, natychmiast odczułaby w sobie spokój i odwagę” (Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 28,2 oraz II, 31, 1; cyt. za: tenże, *Dziela*, Kraków 2010).

³⁴ U. Eco, *Poszukiwanie języka doskonałego*, dz. cyt., s. 21.

³⁵ A. Burzyńska, M.P. Markowski, dz. cyt., s. 183.

mistycznego zachodzi bowiem istotne pytanie, jak wypowiedzieć „niewypowiadalne” i jak „egzystować w tym, co bezimienne”³⁶. Pojęcie dystansu jest według mnie o tyle płodne znaczeniowo, że obrazuje pewne charakterystyczne cechy religijnego myślenia i odnoszenia się do sfery transcendentnej za pośrednictwem pojęć. Jean-Luc Marion, który w zbiorze esejów *Idol i dystans* ukazuje dobitnie różnicę między Bogiem (*Gott*) a idolem, tj. obrazem Boga lub pojęciem „Bóg” (*Götze*)³⁷ na podstawie istnienia pomiędzy tymi elementami przestrzeni (dystansu, drogi), podkreśla stanowczo, że „przebywanie dystansu nie zakłada jego zniesienia”³⁸. Chociaż idol „dostarcza nam [...] boskości”³⁹, można go postrzegać jako fragment lub resztkę pewnej pełni. Cechą religijności jest więc „zamieszkiwanie w dystansie”⁴⁰, a rytuały religijne i sakramenty są tym, co swoiście posila człowieka w drodze ku Nieskończoności. Według Mariona Eucharystia dostarcza w chlebie i winie obecności sakramentalnej, ale dzieje się to w kontekście drogi i przebiegu⁴¹. Posiłek w drodze jest nam dany, ponieważ „**wytrzymujemy wycofanie się Ojca**”⁴², a to wycofanie wprowadza nas w proces oczekiwania na powrót Syna⁴³. *Homo viator*⁴⁴ jest więc karmiony,

³⁶ Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wstęp K. Michalski, Warszawa 1977, s. 82.

³⁷ Zob. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, przeł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 17.

³⁸ Tamże, s. 170.

³⁹ Tamże, s. 19.

⁴⁰ Tamże, s. 135.

⁴¹ Tamże, s. 137.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tutaj termin ten należy rozumieć za Gabrielem Marcellem, zob. tegoż, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984. Należy zwrócić uwagę na podkreślaną przez Marcela przyczynę istnienia tzw. wymogu

ponieważ „wymóg transcendencji”⁴⁵ to wymóg ciągłego wysiłku. „Zamieszkiwanie dystansu” to z kolei trwanie w owym wycofaniu, które jednocześnie jest drogą i dynamicznym podejmowaniem próby dotarcia do pełni. Chleb i wino mają być znakami obecnej boskości – ciało i krew Boga są wydane **za** człowieka, ale i wydane **na** rozumienie (jako znaki), choćby proces ten nigdy nie miał zostać ukończony.

Dystans, który jest podstawą zainicjowanej, nigdy nieukończonych wędrówki słowa ku ciału (doświadczeniu, Bogu), pokryty jest siecią wpływów. Sieć ta wyciska piętno, decyduje o charakterze deformacji w ramach dyskursu tych pierwotnych, niedostępnych bezpośrednio treści, jest podłożem wszystkich zniekształceń. Te zaś stają się w niedoskonałej, otwartej drodze jedynymi punktami orientacyjnymi. Ich rozpoznawanie może doprowadzić do ustalenia prawdy tego ułamka – jeśli nie o docelowym „ciele”, „rzeczy samej w sobie”, to przynajmniej o dramacie drogi. Tak należy rozumieć wkład kontekstualizmu w interpretację tekstu mistycznego; tekst, ukierunkowany na Boga, zawiera w sobie fragment opisywanego przedmiotu-celu, resztkę, „podobieństwo”, związane nierozdzielnie ze śladami podmiotowości ludzkiej. „Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe” [1 Kor 13, 9].

Pragnieniem i jednocześnie powołaniem ludzi jest dążenie poprzez słowo, dźwięk, obraz do czegoś z „prawdy i głębi świata i człowieka, z przepastnej głębi człowieka”⁴⁶. Nie chodzi tu

transcendencji – jego fundamentem jest brak satysfakcji, niezadowolenie, ludzka ambicja, aby przekraczać to, co zastane.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy. Monachium, 19 listopada 1980* [w:] tegoż, *Wiara*

o proste odtworzenie lub powierzchowny opis, lecz o pożądanie wniknięcia w ontyczny aspekt rzeczywistości lub całkowitego objęcia tego aspektu – a więc znów ostateczne unicestwienie dystansu, przebycie drogi. Potrzeba transformacji, przekładu, przekształcenia (zniekształcenia) w znak wszystkiego, z czym człowiek się styka, nieuchronnie zwraca się ostatecznie ku temu, co w systemie języka jest zdolne ewokować relację bytową (*Seinsrelations*), w której mogłoby funkcjonować objawienie jako wyjawianie siebie, udzielanie siebie (*Sichmitteilen*)⁴⁷. Z tego powodu uprzywilejowanym środkiem wyrażania doświadczania mistycznego jest symbol⁴⁸, który ujawnia w sobie głębokie podobieństwo do tegoż doświadczenia – ogarnia osobę w jej aspekcie psychicznym, emocjonalnym, zmysłowym, wyobraźniowym, intelektualnym, jest nieostry i otwarty, ma charakter dynamiczny (jest podjętą drogą) i dialogiczny (ukierunkowany poza siebie)⁴⁹. Symbol w swej strukturze może być rozpatrywany jako rodzaj doświadczenia, gdyż przechodzi przez intelekt i współdziała z pamięcią, dotycząc w sposób symultaniczny całego podmiotu⁵⁰ i jednocześnie

i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 88–89.

⁴⁷ Zob. J. Keller, *Rudolf Otto i jego filozofia religii* [w:] R. Otto, *Świętość*, dz. cyt., s. 18; zob. także: M. Krupa, *Duch i litera*, Gdańsk 2011, s. 47–59.

⁴⁸ Trzeba odnotować, że w niektórych ujęciach semiologicznych symbol jest typem znaku, w innych jest odrębną kategorią jednostki komunikacyjnej. W tym miejscu rozumiem symbol podobnie jak Umberto Eco, zwracając szczególną uwagę na to, że między symbolem a przedmiotem występuje odniesienie (symbol odnosi się do przedmiotu, tj. symbol jest ukierunkowany), przy czym samo odniesienie jest przekazywaną słuchaczowi (odbiorcy) informacją (równoważną z pojęciem lub obrazem myślowym). Podkreślane u Eco odnoszenie się symbolu do przedmiotu wiąże z istniejącymi dystansem i drogą. Zob. U. Eco, *Nieobecna struktura*, Warszawa 1996, s. 52.

⁴⁹ Zob. podobne diagnozy: M. Krupa, dz. cyt., s. 51.

⁵⁰ Zob. tamże.

przekraczając go – by wskazać najsilniej ze wszystkich znaków istnienie Innego, konieczność podjęcia drogi, która jest warunkiem wszelkiego rozumienia, postrzegania i funkcjonowania w świecie. Marlena Krupa pisze, że „Tylko symbol potrafi uchwycić **coś** [podkreślenie moje] ze złożonej istoty rzeczywistości, która chce się człowiekowi zmanifestować”⁵¹. „Coś” – czyli resztkę. Resztkę – czyli trop. Romantyzm wytworzył przy tym swoistą koncepcję symbolu, co podkreśla Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości...*⁵² – symbol, według Taylora, „dostarcza językowi formy, dzięki której coś, co nie jest dostępne żadną inną drogą, może stać się widzialne”⁵³. Symbol pod pewnymi względami stanowi więc jedyną drogę w procesie rozumienia, ale jest też drogą dla twórczej ekspresji dla artysty⁵⁴.

Rozumując w ten sposób, w symbolu najistotniejsze jest nie to, że coś **zawiera** (ostro, ostatecznie, w domknięciu), lecz to, że ku czemuś przez pośrednictwo tropu-resztki **odsyła** – przez rozmycie granicy, otwarcie. W symbolu niknie złudzenie osiągnięcia kresu drogi, która została podjęta i dlatego to ona wysuwa się na plan pierwszy jako istotna wraz ze śladami, które na

⁵¹ Tamże, s. 47.

⁵² Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 699.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Rozróżnienia pomiędzy rolą mistyka i rolą artysty (które oczywiście mogą łączyć się i występować z różną intensywnością w przypadku jednej osoby) zdaje się polegać również na tym, że mistyk zasadniczo godzi się na *mimesis* (**a nawet pragnie możliwości odwzorowania!**) i zasadniczo pozostaje w sferze poszukiwania rozumienia; artysta dąży do ekspresji i **twórczego działania wyobraźni**. Coleridge pisze przecież: „Prawdziwa wyobraźnia jest [...] żywą siłą, [...] powtórzeniem w skończonym umyśle wiecznego aktu stwórczego dokonującego się w nieskończonym JA JESTEM” (S.T. Coleridge, *Biographia Literaria*, London 1954, s. 1202, tłum. za: M. Gruszczyński (C. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 699).

niej pozostawiono. W tym kontekście warto przywołać refleksje George'a Steinera – spostrzega on sens pewnego konkretnego dnia w historii Zachodu, o którym nie wspomina ani zapis historyczny, ani mit, ani Biblia. Znane są nam ból i samotność Wielkiego Piątku (*profanum*), znana jest wykraczająca poza pewność i zrozumienie Niedziela (*sacrum*), „**do nas należy jednak długa podróż Soboty**”⁵⁵.

⁵⁵ Zob. G. Steiner, dz. cyt., s. 191.

DODATKI

1. Mistyka nadwiślańska

Teologia narodu w pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny

Niniejszy tekst¹ był jedną z pierwszych moich prób wskazania charakterystycznych cech mistyki przeżyciowej XX wieku, a nawet odczytywania niektórych tekstów w ramach tzw. „całości wielotekstowej” nazwanej wprost „mystyką nadwiślańską”.



¹ Zob. pierwotne wydanie i pełną wersję tekstu: N. Stencel, *Mistyka nadwiślańska. Teologia narodu w pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny* [w:] *Społeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 1966–2016*, red. P. Rojek, Kraków 2016, s. 128–150. Fragmenty wykorzystuję i zamieszczam tu za zgodą redaktorów tomu.

Termin ten, co warto uwagi, łączy mistykę wyraźnie z jej kontekstem – szczególnie, przez nazewnictwo, uwydatniając przywiązanie do miejsca nie tyle w wymiarze określonego fizycznie obszaru, co zakresu kulturowych oddziaływań powiązanych z miejscem.

Henri de Lubac, odnosząc się do specyfiki polskiej duchowości XIX i XX wieku, cytuje znaczącą wypowiedź Étienne'a Borne'a dla „La Croix” z 27 października 1978 roku: „Od Adama Mickiewicza do Karola Wojtyły zachowana jest ciągłość tej samej nadziei” (cyt. za: Masłowski 2010: 81). Czym jest to dostrzegane intuicyjnie, wyraźnie zaznaczające się kontinuum? Michał Bardel wyraził kiedyś na łamach „Znaku” nadzieję, że podjęcie rozważań naukowych nad specyfiką tak zarysowanych wpływów może dać „początek systematycznej refleksji nad ważnym wymiarem polskiej religijności” (Bardel 2010: 1). Paweł Taranczewski (2010) podjął próbę ujęcia tego zjawiska i zaproponował termin „mistyka nadwiślańska”, mający fundamentalne znaczenie dla mojego tekstu.

Dlaczego postrzegam propozycję Taranczewskiego za tak istotną? Po pierwsze dlatego, że zaproponowane przez niego określenie zwraca uwagę na wpływy istotne dla opisanego specyfiki przedstawiania narodu w niektórych polskich pismach mistycznych, w tym wybranych przeze mnie świadectwach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny. Po drugie, nazwa ta łączy te wpływy z konkretną lokalnością geograficzną, historyczną, społeczną i polityczną. Termin „mistyka nadwiślańska” nie tylko kontrastuje z funkcjonującą już w dyskursie „mystyką nadreńską” (Tischner 2010), ale przede wszystkim ujawnia swoiste zakorzenienie doświadczenia mistycznego, jego łączność z mentalnością społeczeństwa, kulturą, dającymi się wytropić schematami myślenia. Słowem: próba opisu, jak jawi się naród w wybranych pismach mistycznych XX wieku przez

pryzmat „nadwiślańskości” mistyki, łączy samą mistykę z „duchem narodu”² (Semenenko 1923: 109). Przyjęte przeze mnie założenia wymagają jednak przedstawienia solidnego podłoża teoretycznego i operacjonalizacji najważniejszych pojęć.

Mistyka nadwiślańska

Problem definiowania mistyki nadwiślańskiej oraz określenia kanonu pism mistycznych wchodzących w jej obręb pozostaje wciąż otwarty³. Należy zaznaczyć jednak najważniejsze dla mojego tekstu kwestie, które stanowią ważny punkt odniesienia na poziomie założeń teoretycznych.

Po pierwsze należy zauważyć, że Taranczewski zbudował tylko pewną bazę. Nie zamierzał samodzielnie stworzyć pojęcia naukowego. Aby termin „mistyka nadwiślańska” mógł wejść do dyskursu na takich prawach, trzeba by przeformułować wiele przyjmowanych przez niego założeń, co zresztą wyraźnie zaznaczył, pisząc:

Choć problem mnie przerasta, wiem, że muszę go poruszyć i że go upraszcam – muszę poruszyć nie po to, by epatować pomysłami, do których „nie mam prawa”, lecz po to, by sprowokować ludzi kompetentnych, by wszczęli gruntowne badania (Taranczewski 2010: 15).

² Należy wspomnieć, że pojęcie „ducha narodu” ukształtowało się m.in. na łamach pism J.K. Szaniawskiego. Przejęli je preromantycy, a następnie romantycy: Mickiewicz, Libelt, Lelewel (por. Urbaniak 1979: 57; Macheta 1988: 98).

³ Ten problem badawczy jest przedmiotem przygotowywanej przeze mnie rozprawy doktorskiej.

Nie zamierzam w tym miejscu szczegółowo redefiniować tego terminu oraz przeformułowywać zaproponowanego już przez niego kanonu tekstów. Mistykę nadwiślańską definiuję na potrzeby niniejszych rozważań w sposób uproszczony: jako mistykę określonego miejsca i czasu, lub raczej: mistykę konkretnej wspólnoty ludzkiej w jej wymiarze czasowym, społecznym, kulturowym i tak dalej. Tak postrzegam dwudziestowieczną kontynuację w formie mistyki prądów polskiej duchowości zapoczątkowanych w XIX wieku, a ukształtowanych zasadniczo przez romantyzm. Tak zwany „drugi złoty okres polskiej mistyki” (Urbański 1999: 11–20) rozpoczyna się na przełomie wieków i obejmuje okres międzywojnia, czerpiąc zasadniczo z duchowości i religijności XIX stulecia, kontynuując trendy romantycznego ożywienia religijnego i ówczesnych przemian⁴ (por. Poulain 1922).

Należy przy tym zaznaczyć dla porządku, że problematyczne terminy „mistyka” i „tekst mistyczny” stosuję zgodnie z ich najbardziej rozpowszechnionym na gruncie polskim rozumieniem, to znaczy odnoszę je, za jezuicką szkołą duchowości, do doświadczeń oraz świadectw tekstowych związanych z nadzwyczajnym doświadczeniem obcowania człowieka z Bogiem (Górski 1986: 10–16). Mam na uwadze, że tak zwana „kwestia mistyczna” była źródłem kontrowersji od początku istnienia Kościoła, a spory na jej tle sprofilowały funkcjonowanie trzech szkół mistycznych: dominikańskiej, jezuickiej i karmelitańskiej (Ogórek 1996; Aumann 1993). Badając polskie teksty mistyczne, w sposób oczywisty odnoszę się także do ich funkcjonowania tekstów w tradycji Kościoła – wybrane przeze

⁴ Konsekwencją dominacji romantycznej duchowości było zerwanie z doktrynami oświeceniowymi. Należy też zwrócić uwagę na intensywne badania w zakresie teologii duchowości, które zakończyły okres marginalizacji mistyki i zaowocowały powstaniem przełomowych prac Augustyna Poulaina (*Des graces d'oraison*, 1901) oraz Augusta Sandreau (*Les degrés de la vie spirituelle*, 1908).

mnie świadectwa Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny zaliczane są do kanonu mistyki (por. Zawada 2008).

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia i uznając, że w intuicjach Borne'a, de Lubaca i Taranczewskiego kryje się pewna istotna prawda o naturze polskiej mistyki, zamierzam poszukać teoretycznego oparcia dla tych przekonań. Jeśli istotnie „od Adama Mickiewicza do Karola Wojtyły zachowana jest ciągłość tej samej nadziei”, a znaczna część polskiej mistyki XX wieku „wpisana jest w lokalny, siłą rzeczy romantyczny kod polskiego losu” (Tischner 2010: 15), to materia wybranych przeze mnie tekstów powinna to potwierdzać. Analizując je, powinnam móc wykazać, że w doświadczeniu mistycznym XX wieku ujawnia się nie tylko „romantyczny fluid” (Tischner 2010: 15), będący konsekwencją uczestnictwa mistyka w konkretnej wspólnocie językowej i kulturowej (o czym wspomnę jeszcze w dalszej kolejności), ale także swoista ciągłość znajdująca potwierdzenie w historycznych faktach, zależnościach zaznaczonych i wyrażonych wprost w dokumentach, listach, wspomnieniach.

Pisząc o tej drugiej płaszczyźnie, wchodzę niejako w obszar badań, który dla mnie jako współczesnego literaturoznawcy – przywiązanego przez rygor poprawności metodologicznej ściśle do tkanki tekstu – jest terenem grząskim. Mam jednak na uwadze fakt, że czytelnik może oczekiwać czegoś więcej aniżeli tylko argumentu popartego interpretacją badacza odnoszącą się do tekstów mistycznych, wymykających się – ze swej natury – jednoznaczności. Dyktatura nauk ścisłych (zob. Kołakowski 2009: 243) przyzwyczała nas do tego, by od wszystkich dyscyplin naukowych oczekiwać konkretnych i niepozostawiających wątpliwości dowodów. Oczywiście, jak podkreślali to słusznie między innymi Dilthey (2004: 89), Gadamer (1993: 37) i Kołakowski (2009: 243), specyfika nauk humanistycznych nie licuje z tymi wymaganiami – naturą humanistyki jest zmaganie się z wielogłosem

i wieloznacznością. Rozumiem jednak tęsknotę za możliwością jak najściślejszego zweryfikowania prawdy, czyli pożądanie dokumentu. W wielogłosie świadectw tekstowych postaram się odnaleźć takie, które pozwoliłyby od rzeczywistości interpretacji wieloznacznego tekstu mistycznego przejść do śledzenia znaczeń bardziej uchwytnych, zawierających się w historii ludzkich porozumień i sporów – czyli w skomplikowanej, lecz bardzo konkretnej rzeczywistości spotkania człowieka z człowiekiem. Z tego powodu problematykę narodu w tekstach mistycznych Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny opiszę w dwóch etapach – w pierwszym postaram się wytropić źródła poszczególnych wizji narodu i wskazać je jako istotne dla tej „ciągłości”, o której wspomina Borne, a za nim de Lubac, a w którą wpisuje się pojęcie mistyki nadwiślańskiej Taranczewskiego, w drugim zaś odniosę się wprost do pism mistycznych, wykazując na konkretnych przykładach istnienie wyraźnego kontinuum obejmującego kwestię postrzegania roli narodu w kontekście religijnym.

[...]

Wyodrębniając zjawisko „mistyki nadwiślańskiej”, staram się opisać pewien szczególny nurt wyłoniony ze zdecydowanie większego „tekstowego potoku” – mistyka nadwiślańska staje się elementem niedomkniętej, wciąż żywej wielkiej sylwy poromantycznej, będąc jednocześnie składową „całości wielotekstowej” obejmującej tradycje mistyczne obecne w duchowości i teologii chrześcijańskiej. Aby właściwie opisać „wielką sylwę”, konieczne jest odnalezienie „obrazu źródła” – w przypadku niniejszego tekstu przedmiotem poszukiwań jest ściśle rodowód i charakter opisów narodu w polskich pismach mistycznych XX wieku na przykładzie świadectw Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny. Przyjmując – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – że inicjowanie tendencji manifestujących się w tym aspekcie w wymienionych pismach miało miejsce jeszcze w XIX wieku, należy przekonująco wskazać „źródło tekstowego

potoku” i przeanalizować kolejno wszystkie „obrazy powtórzone” (Balcerzan 2013: 45), aby „ciągłość tej samej nadziei” (Masłowski 2010: 81) stała się jasno widoczna.

U źródeł tekstowego potoku

W świetle kontekstualizmu Katza istotne wydaje się pytanie, dlaczego w okolicach „źródła” pojawia się bardzo konkretnie postać literata, romantycznego poety Mickiewicza. Dlaczego nie sięgnąć dalej – na przykład do szesnastowiecznej „polskości ideologicznej”, mesjanizmu Stanisława Orzechowskiego, kazań Piotra Skargi czy mesjanizmu sarmackiego (Tyrawa 1988: 46)? Problem szczególnego wpływu romantyzmu domaga się w odniesieniu do polskich tekstów mistycznych XX wieku wyraźnego uzasadnienia.

Choć granice „wielkiej sylwy” są trudne do uchwycenia, płynne i otwarte, to zasadniczym kryterium i celem wydaje się wyraźne wychwycenie „nurtu” – jasne ukazanie mechanizmu, co do którego dalsze dociekania dotyczące źródeł są oczywiście uprawnione. Odnosząc się jednak specyficznie do tekstów mistycznych Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny, postrzegając je jako funkcjonujące w nurcie mistyki nadwiślańskiej, nie chcę osunąć się w naiwną „wpływologię” i ulegać tendencji do rozpoczynania badań *ab ovo*. Żeby zrozumieć, dlaczego romantyzm miał tak wielkie znaczenie, należy dociec – zgodnie z przyjętą metodologią kontekstualizmu Katza – w jakich „rejonach” mistycy nadwiślańscy poszukiwali swojego języka mistycznego, gdzie ostatecznie go znaleźli i z jakiego powodu okazał się on tak trwały, że nie został wyparty przez nowe tendencje, manifestujące się między innymi na polu literatury w XX wieku.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż autorki wielu dwudziestowiecznych polskich tekstów mistycznych nie odebrały

gruntownego wykształcenia w zakresie sztuki słowa i nie zetknęły się z arcydziełami literatury romantycznej, swoistą szkołą mówienia lub pisania o religii był dla nich Kościół. Jak pisze Antoni Bednarek, w wypadku polskiego oratorstwa XIX i XX wieku istniała wyraźna skłonność do tworzenia tekstów obficie inkrustowanych literaturą, choć nieposiadających struktury i statusu dzieł artystycznych. Były one jednak autentyczne w manifestowaniu znajomości charakterystycznego kodu estetycznego jako przejawu współczesnictwa w kulturze narodowej (Bednarek 2015: 18). Rozpoznawalną cechą kaznodziejstwa XIX i XX wieku okazuje się jego relacja z literaturą – od czasów romantyzmu to literatura generowała system znaków doskonale rozpoznawalnych, stwarzając podłoże intelektualnego i emocjonalnego zakorzenienia. W wypadku historii polskiego kaznodziejstwa jest to szczególnie istotne – mówcy dokonywali wręcz specyficznego „przekładu” dzieł literackich dla swoich potrzeb, a co przy tym warte uwagi, począwszy od romantyzmu w sztuce oratorskiej przesunęły się akcenty i orientacje – nobilitacji uległo twórcze przedsięwzięcie: „wymowa prowadziła do wprawy, a nawet mistrzostwa w przekształcaniu rzeczy podrzędnych, przypadkowych w ważne” (tamże). Znaczący udział w tym procesie miały tendencje obecne na polu literatury, przenikając do sztuki wymowy:

Przejmowane i powtarzane przez wygłaszane teksty *wieszcz* słowa-znaki, nośne wykrzyknienia i – w przypadku oratorstwa (kaznodziejstwa) o patriotycznej proveniencji – frazy-zaklęcia, opuszczając literaturę wchodzą w krąg kultury oralnej, często niejako wtórnie; wracają bowiem tam, skąd wtargnęły do literatury (tamże: 17).

Oczywiście pojawia się w tym miejscu pytanie, dlaczego opisywane przeze mnie teksty nie przystają do aktualnego względem nich życia literackiego, dlaczego trudno zaobserwować aktualizację

języka mistycznego XX wieku w odniesieniu do bieżącego języka literatury. Pytanie tego typu, które powinno być przedmiotem osobnej, rozbudowanej analizy, wymaga jednak już w tym punkcie skrótowej choćby odpowiedzi: należy pamiętać, iż omawiane teksty powstają w stosunkowo zamkniętym, określonym kręgu wzajemnych nawiązań – od czasów romantyzmu nie zaistniała tradycja tak silna, a przy tym tak zgodna pod względem duchowości, aby ten krąg przełamać. Dlatego też ten raz znaleziony język – uprawnoczniony przez kaznodziejstwo jako odpowiedni do wyrażania rzeczywistości *sacrum* – niejako zastyga i w najważniejszych aspektach nie daje się opisywać synchronicznie z literaturą XX wieku. Dlatego właśnie „od Adama Mickiewicza” rozpoczynam swoje poszukiwania.

Za dostrzeżeniem domniemanego źródła „tekstowego potoku” w duchowości, religijności i kulturze XIX wieku (ściśle w odniesieniu do mistyki) przemawia jeszcze jeden argument. Jak zauważa Karol Górski, okres oświeceniowego racjonalizmu przyniósł upadek życia wewnętrznego. Dodatkowo kasaty klasztorów i przejście wykształcenia kleru przez państwa zaborcze zadały „cios decydujący dawnym firmom mistyki” (Górski 1986: 17). Według Górskiego „nie ma bezpośredniego i uchwytneho związku między mistyką staropolską a odrodzeniem religijnym XIX wieku” (tamże: 17). Tak stanowcze twierdzenie budzi pewne wątpliwości i wymaga dodatkowej weryfikacji, nie sposób jednak zaprzeczyć, że odrodzenie religijne XIX wieku było budowaniem na gruzach, próbą zapelnienia pustki, o czym przekonali się dobitnie zmarłychwstańcy, „budziciele sumienia narodowego i duszpasterze Wielkiej Emigracji” (Zieliński 1990: 212).

Przyjrzyjmy się przez chwilę anatomii owej „pustki” pierwszej połowy XIX wieku, zarysujmy tło, na którym pojawia się wyrazista sylwetka narodowego wieszczka, domniemane „źródło tekstowego potoku”. Na ziemiach polskich nie było dobrego punktu wyjścia

dla odrodzenia religijnego po wypędzeniu redemptorystów w 1808 roku, a przed klęską powstania w 1831 roku. W zaborze austriackim zespalamo seminaria zakonne, zniesiono wykłady z teologii moralnej i zastąpiono je nastawionymi praktycznie wykładami teologii pastoralnej. Korzystano z podręczników przepojonych osiemnastowiecznymi teoriami, gdzie dominowały między innymi marginalizujące mistykę doktryny Scaramellego. Urząd biskupi traktowano jak „stopień służbowy”. Tak wychowany kler upadał duchowo i nie miał sił, by odradzać życie religijne. W klasztorach żeńskich skarżono się na oschły i zbyt rygorystyczny stosunek księży do spraw życia wewnętrznego, co było związane z panującym w seminariach jansenizmem (Górski 1986: 280–281). Tymczasem we Francji rewolucja lipcowa zaowocowała wybuchem antyklerykalizmu, ale przyczyniła się do zniesienia ograniczeń krępujących działalność katolików. Po klęsce powstania do Francji napłynęła masa emigrantów – zetknęli się oni z jednej strony z radykalnym ateizmem tamtejszego mieszczaństwa, z drugiej zaś strony dostrzegli szanse na działalność zorganizowaną w duchu katolicyzmu i patriotyzmu. Warunki sprzyjały samorzutnemu odrodzeniu religijnemu Polaków. Jak pisze Karol Górski:

U kolebki jego stanął Mickiewicz, który miał autentyczne przeżycia mistyczne, głębokie i szczerze. [...] Przybywszy do Paryża w roku 1833 zaczął on gromadzić dookoła siebie świeckich katolików, których zrażał ateizm i wolterianizm środowiska paryskiego (Górski 1986: 281).

W książce Górskiego widać, jak wyraziście jawi się Mickiewicz na tle odrodzenia religijnego Polaków – i jak wielki miał wpływ na umysły, skoro Górski jako historyk polskiej duchowości niejako zawierzył poecie w kwestii wiary („autentyczne przeżycia mistyczne, głębokie i szczerze”). Jest w tym micie wieszczka

sporo prawdy – to z inspiracji autora *Dziadów* Bogdan Jański założył „Domek”, rodzaj chrześcijańskiego falansteru, do którego dosłownie przygarnął Hieronima Kajsiewicza i ściganego przez policję Piotra Semenenkę. Z tej niewielkiej grupki wyszło – już po śmierci Jańskiego – Zgromadzenie Zmartwychwstańców założone w Rzymie w 1842 roku. Było to spełnienie słów Mickiewicza: „Nie ma dla Polski innego ratunku: trzeba nowego zakonu!” (cyt. za: Zieliński 1990: 214). Cel zgromadzeniu wytyczył Jański: „Rozbudzić w Polsce katolicyzm przez Emigrację” (tamże).

Trzeba koniecznie wspomnieć, że wpływ Mickiewicza na zmartwychwstańców był istotnie olbrzymi. Niech świadczą o tym choćby słowa Kajsiewicza: „jeśli Mickiewicz chodzi do Kościoła, [...] to religia musi być czemś poważnem” (Smolikowski 1898: 4). Paweł Smolikowski, wspominając tę wypowiedź Kajsiewicza, dodaje: „widząc Mickiewicza praktykującego, nie-jeden tak samo pomyślał” (tamże). „Źródło tekstowego potoku”, „ciągłość tej samej nadziei”, wydaje się brać swój początek właśnie w tej rzeczywistości ludzkich spotkań i wzajemnych fascynacji. Osoba wieszczka odgrywa tutaj niepoślednią rolę.

O tym, jak wysoki stopień osiągnęło oczarowanie pierwszych zmartwychwstańców postacią Mickiewicza, niech świadczy inny ustęp z pism Pawła Smolikowskiego, późniejszego generała zakonu:

Pisząc do Mickiewicza [zmartwychwstańcy] nazywali go *swym mistrzem, nauczycielem*; on im na to odpisuje: *Nie nazywajcie mię, proszę, nauczycielem; jest to tytuł straszny i ciężki na moje barki. [...] Strzeżcie się tego, zachowajcie złoto i blask Bogu i Kościołowi, a dla bliźnich miejcie tylko zawsze suknię miłosierdzia, aby okryć ich nagość; uszyjcie i dla mnie tę suknię, nic więcej nie żądam. Napisane jest: Nie nazywajcie się ani Pawłowi, ani Apollowi, ale Chrystusowi. Nie wierzcie ślepo żadnemu z ludzi i moje każde słowo sądzcie, bo dziś mogę prawdę mówić, jutro fałsz, dziś dobrze robić, jutro źle* (Smolikowski 1898: 6–7).

W historii relacji między Mickiewiczem a zmartwychwstańcami istotnie przyszedł wkrótce czas „sądzenia słów”:

Kiedy Mickiewicz został powołany do Paryża na profesora literatury słowiańskiej, zmartwychwstańcy mieli objąć kaznodziejstwo tamże dla emigracji Polskiej. *Tak Bóg zdarzył* – pisze X. Kajsiewicz [...] – *że dwie katedry publiczne polskie: religijna i naukowa, były w ręku ludzi wierzących i sercem połączonych. Z pociechą myśleliśmy, jak nam będzie miło, jak rodakom korzystno, pracować wspólnie z Mickiewiczem, różnymi drogami do jednego zdążając celu. Z takiego wspólnego działania wszystkiego można się było spodziewać i odrodzenie religijne na wychodźstwie byłoby się dokonało; a że kraj nasz chciwie przyjmował wpływy emigracji, zdawało się, że w ojczyźnie naszej nastanie nowa era: zmartwychwstania ducha. Ale nieprzyjaciel wszelkiego dobra – dodaje X. Kajsiewicz – złakł się skutków takiego położenia; posłał człowieka, który słył katolickie w mistrzach i uczniach rozdziwił* (tamże: 9).

Człowiekiem tym był oczywiście Andrzej Towiański – a „nieszczęście towiańszczyzny” (tamże: 10) nie tylko oddzieliło „uczniów” od „mistrza”, ale także zachwiało pozycją Mickiewicza – w efekcie zmartwychwstańcy rozwinęli się samodzielnie, pielęgnując pewien wypracowany styl życia wewnętrznego.

Nie sposób zaprzeczyć, że Mickiewicz – ze swoim językiem poetyckim, inklinacjami stylistycznymi, motywiką, trendami wyobraźni – wpłynął na język funkcjonujący we wspólnocie polskiego Kościoła w XIX wieku. Te zależności zasługują na osobne, szczegółowe badanie. W kontekście niniejszej pracy należy jednak pamiętać, że rozwój myśli zmartwychwstańców przebiegał dynamicznie i w najważniejszych etapach oddzielał się już zasadniczo od poglądów Mickiewicza i jego wizji literackich – dlatego uniknęli oni wielu błędów teologicznych. Na tym tle zagadnieniem szczególnym jest problem narodu – zmartwychwstańcy stworzyli

bowiem własną teologię narodu, która nie miała nic wspólnego z fantazją narodową, millenaryzmem, socjalizmem chrześcijańskim, utopiami narodowo-społecznymi, oczekiwaniem na epokę Ducha Świętego, nacjonalizmem, a nawet mesjanizmem (Bartnik 1986: 19). Zmartwychwstańcy toczyli swoją walkę wedle zasad dyktowanych przez chrześcijaństwo, a jak pisze ks. Czesław Bartnik, wymienione wyżej zjawiska i postawy „rozwijały się raczej poza sceną chrześcijańską, albo co najwyżej na jej peryferiach, [...] w towiańszczyźnie, wolnomularstwie polskim, w ruchach nacjonalistycznych, w literaturze fantastycznej, w twórczości ludowej” (tamże). Teologia narodu zmartwychwstańców wyewoluowała ostatecznie w zupełnie innym kierunku niż mesjanizm poetów.

Trudno zapomnieć o wpływie Mickiewicza, trudno także odgrodzić literaturę romantyczną od romantycznej religijności. Problematyka narodu – ujawniająca się w konkretnej formie u zmartwychwstańców – powtarza się później w zaskakujący sposób w pismach polskich mistyczek XX wieku. Uchwytny związek zachodzi więc właśnie tutaj: pomiędzy zmartwychwstańcami a mistykami nadwiślańskimi.

Gdyby chcieć oddać niniejszy tok rozumowania metaforycznie, należałoby istotnie pozostawić Mickiewicza u źródeł „tekstowego potoku”. Nurt staje się jednak naprawdę silny i konkretny dopiero od działalności zmartwychwstańców – to oni wychowywali duchowieństwo, przejmując kierownictwo Kolegium Polskiego. Bezpośrednio lub pośrednio, przez podróżujących rodaków, wywierali wpływ na cały ruch religijny kobiet i na niemal wszystkie nowe zakony żeńskie na ziemiach polskich (Górski 1986: 284). Oczywiście trzeba rozumieć, co podkreśla Górski, że „problematyka mistycyzmu mesjanistycznego była głównym zagadnieniem religijnego życia emigracji [...] i kraju, gdzie pod wpływem romantyzmu powstawała religijność uczuciowa, o zabarwieniu patriotycznym” (1986: 284), ale zmartwychwstańcy

nie ulegli pokusie instrumentalizacji treści religijnych – nie „wysysali” z katolicyzmu (jak Towiański) tylko tego, „co pozwalało na snucie oderwanych od wszelkich realiów idei mesjanizmu” (Zieliński 1990: 218). To przez ich działalność dokonano się odrodzenie religijne na ziemiach polskich, to oni – po pustce racjonalizmu – zaszczypli Polakom wzorce życia wewnętrznego. Poszukując w wybranych tekstach mistycznych XX wieku określonej wizji narodu, sięgam więc również do pism zmartwychwstańców jako najbardziej uchwytne, uzasadnionego historycznie źródła.

W pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny obecne są elementy, które pozwalają sądzić, że to właśnie zmartwychwstańcy byli nauczycielami języka mistycznego i inicjatorami nowej, nadwiślańskiej szkoły mistycznej. Pod ich opieką rozwijała się duchowo Marcelina Darowska, o której o. Hieronim Kajsiwicz powiedział, że „stworzyła polski język mistyczny” (Chmielewski 1992: 147), a o. Jacek Woroniecki napisał, że dzięki niej „pierwszy raz⁵ język polski został użyty do oddania tajemniczej mowy Boga do człowieka, do opisanie tego tak trudnego do ujęcia w słowa ludzkie obcowania człowieka z Bogiem w najgłębszych tajnikach tej duszy” (Kulesza-Gierat 2013: 48). Trzeba przy tym podkreślić, że Darowska – podobnie jak zmartwychwstańcy – w wielu aspektach pozostawała pod wpływem romantyzmu, z jego duchowością, kulturą i literaturą. Zetknęła się podczas pobytu w Paryżu w latach 1853–1854 z jego przedstawicielami na emigracji, między innymi z Mickiewiczem. Jej powinowactwo z tym prądem manifestuje się jednak przede wszystkim w warstwie stylistycznej pism. Ks. Marek Chmielewski podkreśla, że chodzi tu głównie o ekspresję emocjonalną i nadużywanie superlatywu, charakterystyczne

⁵ Niniejsze stwierdzenie wydaje się przesadzone – można je rozumieć właściwie jedynie w kontekście zerwania ciągłości między mistyką staropolską a odrodzeniem religijnym XIX wieku, o którym wspomina Karol Górski (1986: 17).

dla poezji romantycznej, z czym nie zgadza się Monika Kulesza-Gierat (2013: 52), domagając się bardziej szczegółowych i dogłębnych badań. Wydaje się wobec tego, że i w tym wypadku mamy do czynienia z pewną intuicją, która czeka na swoje rozwinięcie w dyskursie naukowym. Dla moich rozważań istotne jest jednak przede wszystkim to, że Darowska bezkompromisowo odcięła się od praktyk instrumentalizowania Boga dla spraw ojczyznianych i przestrzegająca przed martyrologiczną, kompensacyjną lub ekspiacyjną „religią polonizmu” (Kulesza-Gierat 2013: 53), którą w czasach rozbiorowych uprawiali polscy romantycy. Jest jasne, że swoją działalność wychowawczą i mistyczną sprofilowała w ten sposób pod wpływem kierownika duchowego, którym był o. Kajsiewicz.

Naród w mistyce nadwiślańskiej jawi się więc przez pryzmat teologii i duchowości wypracowanej przez zmartwychwstańców. Nie można oczywiście absolutyzować tego wpływu, mając świadomość, jaką naturę posiadają granice „wielkiej sylwy” – trzeba go jednak wyraźnie dostrzegać. Mistyka nadwiślańska jako szkoła mistyczna – lub też jako szkoła duchowości – jest spadkobierczynią odrodzenia religijnego, u którego początków istotnie zaznaczył się Mickiewicz, ale w którego głównym nurcie działali zmartwychwstańcy. I ten nurt daje się zauważyć w materii pism, szczególnie w odniesieniu do teologii narodu.

„Przyjm tę spod sądów cara ofiarę [...] niewinną”?

Pisma mistyczne Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny w wielu kwestiach pozostają komplementarne, szczególnie zaś w aspekcie problematyki narodu. Ta komplementarność objawia się także w odniesieniu do pism zmartwychwstańców, którzy stworzyli oryginalną koncepcję upadku i powstania Polski, ujętą w kategorii religijne i teologiczne (Macheta 1990: 96).

Zarówno teologia narodu zmartwychwstańców, jak i wizje mistyczek nie są związane z nacjonalizmem czy megalomanią narodową. Świadczyć mogą o tym słowa Semeneni: „do tego powołany jest każdy naród chrześcijański [...], powołany jest i naród polski, powołany, aby Chrystusa przyjął w siebie” (Semenenko 1923: 111). Oznacza to wprost, że wszystkie narody wpisane są w ekonomię zbawienia: „Każdy naród jest jakby osobnym tonem w wielkiej harmonii Bożej, odgrywającej się w dziejach świata” (Kajsiewicz 1870: 55). Faustyna Kowalska notuje z kolei:

O Jezu, rozumiem, że miłosierdzie Twoje jest niepojęte, przeto Cię błagam, uczynź serce moje tak wielkie, aby pomieściło potrzeby wszystkich dusz żyjących na całej kuli ziemskiej (Kowalska 1983: 136).

Nie ma tu więc mowy o wywyższeniu i zbawieniu jednego narodu (jako lepszego, godniejszego) z pominięciem innych. W podobnym duchu o dziele Intronizacji pisze Celakówna:

Ostoją się tylko te państwa, w których będzie Chrystus królował. Jeżeli chcecie ratować świat, trzeba przeprowadzić Intronizację Najświętszego Serca Jezusowego⁶ we wszystkich państwach i narodach na całym świecie (Celakówna 2007: 88).

Wszystkie narody są tu istotne. Do tego stopnia, że Chrystus upomina się o nie:

W tej chwili wziął mnie za rękę i zaprowadził na drugą półkulę, wskazując mi Amerykę i Australię i mówiąc boleśnie: Dlaczego nie wyszczególniliście tych części świata? Czyż za te dusze Chrystus nie cierpiał? Czyż one nie są odkupione Jego Najświętszą Krwią? (tamże).

⁶ Nie jest celem niniejszej pracy przedstawianie i analiza właściwego rozumienia aktu intronizacji oraz obecnych na polskim gruncie ruchów intronizacyjnych. W tym miejscu odsyłam do 36 teki „Pressji” poświęconej w całości idei intronizacji.

Jeśli więc czytając pisma zmartwychwstańców lub analizując treści obecne w mistyce nadwiślańskiej, narzuca się czytelnikowi wrażenie, że posłannictwo narodu polskiego jest w jakiś sposób „szczególne”, to należy zauważyć, iż odczucie to jest słuszne – istotnie, misja narodu polskiego jest szczególna, nie w tym jednak znaczeniu, że jest to naród lepszy od innych, ale dlatego, że przeznaczony został do „szczęólnego”, to jest różnego od innych narodów celu. Polacy mają swoją własną drogę do świętości, związaną z konkretną misją. Nie ma tu mowy o żadnej hierarchii narodów, ujawnia się jedynie zróżnicowanie między nimi. Semenenko pisze przecież: „wziął on [Bóg] nasz naród bez żadnych zasług, z czystej łaski i miłości swojej” (Semenenko 1923: 109).

Kolejną ważną kwestią jest odniesienie omawianych pism do rozpowszechnionego w romantyzmie (i silnie obecnego do dziś w recepcji polskiego romantyzmu) mesjanistycznego hasła „Polska Chrystusem narodów”. Już powyższe konstatacje powinny ukazać, że w mistyce nadwiślańskiej nie ma miejsca na taką realizację koncepcji narodu ze względu na brak istnienia struktury hierarchii między narodami. Zaznaczają się jednak aspekty, które warto dodatkowo wyeksponować.

„Chrystologia dziejów Polski” (Macheta 1986: 96) w istotny sposób bazuje u zmartwychwstańców, a także w mistyce nadwiślańskiej na tajemnicy wcielenia Chrystusa w naród. „Chrystus mieszka w środku tego narodu; co dzień mu daje za pokarm Ciało swoje i Krew swoją, staje się z nim jedno, prawdziwie jedno” (Semenenko 1923: 51). Naród nie występuje jednak w żadnym razie w roli zbawiciela – wymiar soteryczny ma jedynie ofiara Jezusa. Do tej prawdy odnosi się wizja św. Faustyny:

Pod koniec litanii ujrzałam jasność wielką i w niej Boga Ojca. Przed jasnością tą a ziemią ujrzałam Jezusa przybitego do krzyża, i tak, że Bóg, chcąc spojrzeć na ziemię, musiał patrzeć przez rany Jezusa. I zrozumiałam, że dla Jezusa Bóg błogosławi ziemi (Kowalska 1983: 15).

Polska nie ma zostać wywyższona jako spełniająca ofiarę ekspiacyjną. To osoba Chrystusa Zbawiciela pozostaje tu na pierwszym planie. Bóg nie domaga się od Polski ofiary, lecz czci (cierpienie narodu polskiego – o czym wspomnę dalej – mają tu zupełnie inną przyczynę i zgoła inny jest ich cel): „Patrz, dziecko, a wnet się dowiesz, co tu powstanie. Stąd będzie Chrystus królował [...]. Patrz, dziecko! Królestwo Chrystusowe przychodzi do Polski przez Intronizację” (Celakówna 2007: 40–41).

W tym miejscu docieram do kluczowego zagadnienia, które obejmuje koncepcję cierpienia, upadku i odrodzenia Polski. Waga i trudność pytań o klęskę i zmartwychwstanie Ojczyzny zaowocowała rozmaitymi konstrukcjami intelektualnymi, z którymi musieli zetknąć się zarówno zmartwychwstańcy, jak i polskie mistyczki XX wieku (Macheta 1986: 95). Na wskroś chrystologiczne rozumienie historii pozwoliło zmartwychwstańcom zainicjować własną, teologiczną teorię upadku i cierpienia Polski, która ujawnia się wyraźnie również w pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny. Zinterpretowali dzieje narodu jako „misterium paschalne”, uznając przy tym, że cierpienie to jest zasłużone i ma charakter penalny (tamże: 108).

Trzeba przy tym zaznaczyć, że w analizowanych tekstach naród jest przedstawiany dualistycznie, to znaczy odróżnia się w nich wyraźnie „ducha narodu” od dostępnych zmysłom zjawisk, a także postrzegany jest na podobieństwo osoby. „Naród jak człowiek – jest wprawdzie wolnym, ale jeśli nie w czas lub źle użyje swojej wolności – grzeszy i cierpi karę” (Kajsiewicz 1870: 63). Kwestia cierpień narodu polskiego oraz upadku państwa wpisana jest wedle zmartwychwstańców właśnie w rzeczywistość kary za grzechy. Semenenko i Kajsiewicz wskazują na tak zwane „grzechy narodu” (Macheta 1986:109), związane z przyrodzonymi właściwościami wspólnoty. Charakterystykę wrodzonych wad narodowych przedstawił w jednym ze swoich kazań Kajsiewicz:

Natura polska miękka jak wosk, ruchoma jak piaski stepowe [...]. Po tysiącu lat katolicyzmu mało, mało zmiany. Zawsze ta sama natura, ani czysto zwierzęca, ani czysto duchowa, ale jakaś pośrednia, mieszana [...]. Gorąca do łez do modlitwy i poświęcenia na razie, gorętsza jeszcze i to rychło do rozproszenia i rozkoszy (cyt. za: Macheta 1986: 110).

Taką samą koncepcję cierpień Polaków przyjmują w swoich pismach mistyczki, które wskazują także na te same „grzechy narodu”. Celakówna pisze:

Nastaną straszne czasy dla Polski. [...] Ten naród odwrócił się od Pana Boga przez grzeszne życie. Naród Polski popełnia straszne grzechy i zbrodnie, a najstraszniejsze z nich są grzechy nieczyste, morderstwa [...] Bóg chce ukarać nie tylko Polskę, ale cały świat za grzechy nieczyste i morderstwa. Najwięcej ranią moje serce grzechy nieczyste. [...] Przyczyną wszelkich nieszczęść i klęsk [...] jest życie zmysłowe, niemoralne, nie tylko poszczególnych jednostek czy rodzin, ale całych narodów. [...] Kilka dni już minęło tego ogromnego naprężenia wojennego. [...] Pan Jezus daje siebie poznać ludzkości w ten sposób. [...] Zbrodnie popełnione tak bardzo licznie muszą być zmyte krwią. [...] Jeżeli Polska nie odrodzi się duchowo, nie porzuci swych grzechów, to zginie [...]. Najwięcej zawiniły przed Panem Bogiem władze. [...] Jezus z większym wstrętem odwracał się od byłego Rządu Polskiego niż od Heroda, bo tam popełniano straszne grzechy nieczyste. Warszawa to miasto gorsze niż Sodoma. [...] Polacy pod względem zezwierzęcenia przewyższyli wszystkie narody [...]. Pod względem obyczajów są dzikimi ludźmi dwudziestego wieku w państwie cywilizowanym, i to w Polsce, która była nazywana przedmurzem chrześcijaństwa, a dziś...” (Celakówna 2007: 40, 124, 138, 280, 292, 303).

Ten negatywny portret wpisuje się w „grzechy narodu” wyszczególnione przez zmartwychwstańców – podkreśla się tu szczególnie rozwiązłość, a więc grzech przeciwko rodzinie i instytucji małżeństwa – swoistych ostoi wartości i „ducha narodu”. Podobnie jak zmartwychwstańcy, Celakówna odkrywa polską „naturę zwierzęcą”, piętnuje – dokładnie tak, jak Kajsiewicz – marny stan życia wewnętrznego w kontekście tak długiego udziału Polaków we wspólnocie Kościoła. Nie inaczej przedstawia w *Dzienniczku* przyczyny cierpień i klęsk św. Faustyna:

Pewnego dnia powiedział mi Jezus, że spuści karę na jedno miasto, które jest najpiękniejsze w Ojczyźnie naszej. Kara ta miała być – jaką Bóg ukarał Sodomę i Gomorę. Widziałam wielkie zagniewanie Boże [...]. Powiedział mi Pan: [...] życzę sobie, żeby wszystkie Siostry i dzieci odmówiły tę koronkę, której Cię nauczyłem. Odmawiać mają [...] w celu przebłagania Ojca Mojego i uproszenia Miłosierdzia Bożego dla Polski. [...] Ojczyzno moja kochana, Polsko, [...] uważaj i oddawaj chwałę Bogu, Bóg cię wywyższa i wyszczególnia, ale umiej być wdzięczna (Kowalska 1983: 10, 140, 190).

Co znamienne, Faustyna wspomina o tym samym mieście, o którym pisze Celakówna, również porównując je do Sodomy – chodzi o Warszawę, w której po I wojnie światowej otwarto wiele domów publicznych, a po ich zdelegalizowaniu we wrześniu 1922 roku mnożyły się „nory schadzek po piwnicach, po strychach, po czwartakach” (Milewski 2004: 32).

Cierpienie Polski nie jest więc „ofiara niewinna”, jak w *Dziadach* przedstawiał to Mickiewicz. W planie zbawienia naród ma odebrać właściwe i bolesne pouczenie – ale nie jest to kara niszcząca: to „chłosta miłosierna”, „ojcowskie karanie” (Semenenko 1892: 69). Polska staje się przedmiotem nie mściwego zniszczenia, ale łaskawej Bożej nauki – cierpienie i śmierć służą „przemienieniu

i zmartwychwstaniu” (Semenenko 1892: 97). Dlatego Faustyna otrzymuje misję szerzenia kultu i tajemnicy Bożego Miłosierdzia, a Rozalia Celakówna obietnice zawarte w wizjach odnoszących się do Intronizacji: „Gdy się to stanie [Intronizacja], wówczas Polska będzie przedmurzem chrześcijaństwa, silną i potężną, o którą się rozbiją wszelkie ataki nieprzyjacielskie” (Celakówna 2007: 207). Naród musi zacząć jedynie wypełniać swoje konkretne powołanie – pod takim warunkiem będzie mógł odrodzić się po cierpieniu i śmierci: „Jedynie całkowite odrodzenie duchowe i oddanie się pod panowanie mego Serca może uratować od całkowitej zagłady nie tylko Polskę, ale i inne narody” (Celakówna 2007: 292). „Gdy się modliłam za Polskę, usłyszałam te słowa: Polskę szczególnie umiłowałam, a jeżeli posłuszna będzie woli Mojej, wywyższę ją w potęgę i świętości. Z niej wyjdzie iskra, która przygotuje świat na ostatecznie przyjsie Moje” (Kowalska 1983: 301).

Przez upadek i cierpienie powinna jednak nieustannie przebijając nadzieja – bowiem jednymi z najcięższych grzechów narodu są grzechy przeciwko nadziei (Macheta 1986: 114). Stąd bardzo konkretne nakazy dotyczące form kultu, oddawania czci Bogu obecne w pismach św. Faustyny i Rozalii Celakówny. Bowiem „naród – jak pisze Semenenko – powinien przyznawać się publicznie do tej nadziei swojej [...] i tak się cieszyć i szczyścić wykonywaniem publicznych jej aktów, jak każdy żołnierz swoim sztandarem i swoim wodzem” (Semenenko 1923: 76). Ciągłość tej nadziei w narodzie pozostaje przy tym niezwykle istotna.

Niech zstąpi Duch Twój!

Problematyka funkcjonowania idei narodu, którą naszkicowałam na podstawie kilku zaledwie przykładów, domaga się dopracowania i pogłębianych studiów. Cytat, którym posłużył się de Lubac,

a od którego ja rozpoczęłam tekst: „Od Adama Mickiewicza do Karola Wojtyły zachowana jest ciągłość tej samej nadziei”, prowokuje oczywiście pytanie, czy i na jakich warunkach pisma Jana Pawła II można włączyć w ten „tekstowy potok”? Czy one także są elementem tej „wielkiej sylwy”? Czy da się je wpisać bez zastrzeżeń w kontekst mistyki nadwiślańskiej? Częściowej odpowiedzi próbował udzielić na łamach „Znaku” Michał Masłowski (2010).

Nie mogę tu przyjrzeć się tej ciągłości, prowadzącej aż do drugiej połowy dwudziestego wieku i pontyfikatu Jana Pawła II. Jest to na razie tylko perspektywa badawcza, problem oczekujący opracowania. Jednak gdy czytam słowa papieża wygłoszone podczas homilii 2 czerwca 1979 roku na Placu Zwycięstwa w Warszawie, wydaje mi się, że ta intuicja, która nie przybrała jeszcze kształtu naukowego dowodu, jest słuszna:

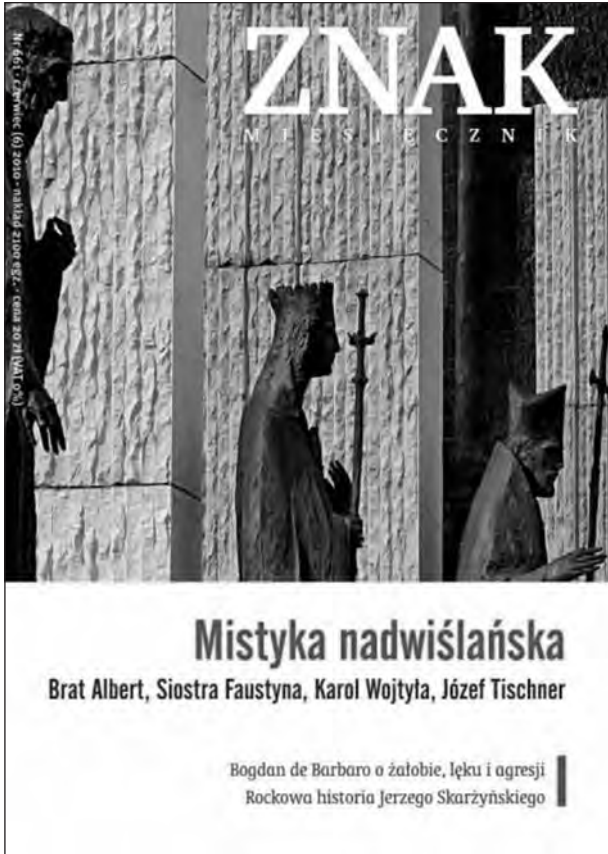
Nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. [...] I wołam, ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja: Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego tysiąclecia, wołam w przeddzień święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. **Tej Ziemi!** (Jan Paweł II 1979).

2. Rekomendacje bibliograficzne

Ujęcia uwzględniające kontekst historyczny powstawania i odczytywania polskiej mistyki przeżyciowej XX wieku stanowiły dla mnie o tyle istotny punkt wyjścia, że opowiadam się metodologicznie za racjami Stevena T. Katza, przedstawiciela szkoły kontekstualnej w badaniach nad mistyką. Poniżej zamieszczam krótkie omówienia pozycji, do których Czytelnik może sięgnąć, chcąc zgłębić zagadnienie kontekstu historycznego i kulturowego polskiej mistyki XX wieku, tj. jej swoistych *genius loci* i *Zeitgeistu*.

„Znak” nr 661, czerwiec 2010 – numer monograficzny
Mistyka nadwiślańska

Profesor Paweł Taranczewski, który jest autorem pojęcia mistyki nadwiślańskiej, zarysował na łamach „Znaku” – oczywiście intuicyjnie, bez naukowej metodologii – termin, który w sposób istotny może odnosić się do dynamiki polskiej duchowości XX wieku, do jej zasadniczych problemów i cech charakterystycznych. Autor wspomina, że o swojej koncepcji napomknął na spotkaniu „Dekady Literackiej”, jednak nie wzbudziła ona entuzjazmu. W nas przeciwnie – znalazł się entuzjazm i chęć przyjrzenia się zjawisku, które nie jest obecne w dyskursie naukowym, a jednak narzuca się na poziomie intuicji uczestnikowi polskiej kultury i polskiego



życia religijnego. Dlatego być może Łukasz Tischner, ówczesny redaktor miesięcznika „Znak”, zamawiając u Taranczewskiego tekst (który, jak się okazało, zorganizował refleksje pomieszczone w całym numerze), zacytował Józefa Tischnera: „Jakby tego, co Jasiek pomyślał, nie było, toby było cuć, ze tego brakuje”. Tak sprawę opisuje sam Taranczewski. I nie sposób się z nim nie zgodzić, że gdyby nie naszkicował projektu badania, poszukiwania i definiowania mistyki nadwiślańskiej, odwołując się zresztą

do istniejącej już w dyskursie naukowym mistyki nadreńskiej, zdecydowanie byłoby „cuć, ze tego brakuje”. W numerze *Mistyka nadwiślańska* znajdują się również teksty, które dopełniają rozważania Taranczewskiego, wskazują m.in. pewne słabe strony jego rozumowania. Np. ks. Grzegorz Ryś w rozmowie z Januszem Poniewierskim i Łukaszem Tischnerem artykułuje *explicite* wątpliwości odnoszące się do terminologicznego aspektu „mistyki nadwiślańskiej”, związane ściśle z kluczowym pojęciem samej mistyki: „[...] mówiłbym raczej o szkole duchowości, choć pewnie trudno całkiem pominąć wymiar mistyczny. [...] Profesor Taranczewski na początku tej szkoły stawia Brata Alberta [...]. Osobne pytanie brzmi: czy Brat Albert był w ogóle mistykiem?”. Te bardzo istotne zastrzeżenia odsyłają wprost do długiej historii dylematów powiązanych z problemem wyróżniania mistyki na tle innych zjawisk o charakterze religijnym oraz przywołują wciąż aktualne pytania o status doświadczeń mistycznych w odniesieniu do dynamiki życia wewnętrznego. Nie sposób jednak odmówić Taranczewskiemu dobrej intuicji.

Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu,
pod red. ks. Z. Zielińskiego, UNIA, Katowice 1990

Praca zbiorowa pod redakcją ks. Zielińskiego ukazuje historię zmartwychwstańców i ich wpływ na odrodzenie religijne na ziemiach polskich pod koniec XIX wieku. Dominują tu oczywiście trzy sylwetki: Semenienki, Kajsiewicza i Jańskiego. W aspekcie rozumowania czysto ludzkiego trudno czasem pojąć opisane spłaty wypadków i losy członków Zgromadzenia – co spowodowało, że Kajsiewicz, lewicowy rewolucjonista, znalazł się nagle wśród założycieli nowej wspólnoty religijnej? Jak to się stało, że Semenienko, młody Białorusin wychowany w domu ojca po rosyjsku,

w kulcie Katarzyny II, gnębielki Polski, a w domu rodziców matki w duchowości kalwińskiej – stał się polskim patriotą i żarliwym wyznawcą wiary rzymskokatolickiej? I jak wpłynął na nich Mickiewicz, do którego – jeszcze przed incydem wieszczą z towianizmem – zwracali się w listach per „mistrzu”? Książka ukazuje także zasadnicze cechy formacji intelektualnej i duchowej zmartwychwstańców, wskazując źródła, z których czerpali. Pierwsi zmartwychwstańcy zostali sportretowani jako „budziciele sumienia narodowego i duszpasterze wielkiej emigracji”. Tzw. „Domek” Jańskiego, będący miejscem formowania się wspólnoty, działał jednak na początku przez prostą i niepodbudowaną wielkimi ideałami zasadę: „przynosi wielkie korzyści przez to samo, że istnieje, o nim gadają, a zatem i o religii gadać muszą”. Podobny mechanizm, jak wspomina Paweł Smolikowski CR, wspomógł poprzez wpływ Mickiewicza zawiązanie się Zgromadzenia: „Uderzyło mnie to, mówił X. Kajsiewicz, jeśli Mickiewicz chodzi do Kościoła, pomyślałem sobie, to religia musi być czymś poważnym”. W świetle niniejszej publikacji zmartwychwstańcy jawią się jako istotni inicjatorzy polskiego odrodzenia religijnego XIX i XX wieku – niezależnie od ich początkowych motywacji.

K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*,
Znak, Kraków 1986

Zarys dziejów duchowości w Polsce zawiera w sobie trzy prace Górskiego, wcześniej opublikowane: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce* i *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce. Wiek XIX i początek wieku XX*. Opracowania Górskiego najlepiej zrecenzował ks. prof. Z. Obertyński, gdy wytykając autorowi szereg błędów, napisał na końcu: „lecz pamiętać też trzeba, że żaden z krytyków ani w ogóle nikt inny nie napisali ani nie

2. Rekomendacje bibliograficzne

wydali, ani zapewne rychło nie wydadzą czegoś lepszego”. Istotnie, dzieło Górskiego jest monumentalne pod względem zgromadzonego i opisanego materiału (jednak stosunkowo niewielkie w tym kontekście pod względem objętości – około 400 stron). Zasadnicza wartość przeprowadzonych badań polega na umożliwieniu poznania procesów tworzenia się religijności polskiej. Nadmienić należy, że praca Górskiego domaga się kontynuacji, której – na miarę *Zarysu dziejów duchowości w Polsce* – jeszcze nie podjęto. Walorem publikacji jest orientacja autora w europejskich pismach religijnych i mistycznych, co pozwala wpisać charakter polskiej duchowości w tendencje światowe, w szeroki kontekst przemian religijnych, szczególnie intensywnych w XIX wieku. Warto odnotować, że w krótkiej przedmowie Górski wspomina, iż uznanie jego pracy w środowisku naukowym, również za granicą (m.in. w Rzymie), napełniło go „katolicką dumą”, że „Naród Polski ma też fachowców ascetycznych”. Ta postawa Karola Górskiego jako naukowca, czującego się w swej dziedzinie reprezentantem Narodu, zasługuje na podkreślenie w ramach niniejszej publikacji.

3. Sens i cierpienie

Dlaczego mistycy nie uśmierzają bólu⁷

Poniżej załączony tekst – mający charakter eseju – został opublikowany w nieistniejącym już czasopiśmie studenckim, które posiadało jedynie wydanie internetowe. Nie można go już więc odnaleźć w formie pierwotnej publikacji. Zamieszczam go głównie dlatego, że zawiera on – jak wydaje mi się z perspektywy czasu – pewne intuicje dotyczące opisów cierpienia w mystyce, które korespondują z istnieniem „podmiotowości porowatej” jako charakterystycznej dla większości tekstów mistycznych. Ważne jest tu podkreślenie „wdzierania” się transcendencji przez swoistą natarczywość znaku, jakim jest cierpienie, do wnętrza człowieka.

W jednym z wywiadów kardynał Deskur przytoczył ciekawą relację Karola Wojtyły dotyczącą spotkania z ojcem Pio: „[...] rozmawialiśmy jedynie o jego stygmatach – miał powiedzieć Wojtyła – Zapytałem, który ze stygmatów sprawia mu największy ból. Byłem przekonany, że ten w sercu. Ojciec Pio bardzo mnie

⁷ Używam tu pojęć: „ból” i „cierpienie”, których nie można oczywiście traktować synonimicznie. W uproszczeniu można powiedzieć, że ból w swoich rozmaitych postaciach jest inwariantem cierpienia, tj. jest składnikiem rzeczywistości zdecydowanie szerszej, bardziej złożonej. Takie rozróżnienie stosuję w niniejszym tekście.

zaskoczył mówiąc: »Nie, najbardziej boli mnie ten na ramieniu, o którym nikt nie wie i który nawet nie jest opatrywany«».

Na ślad rany, o której mowa, natrafiono przypadkiem dopiero po śmierci Pio. Brat Modestino Fucci otrzymał w 1971 roku zadanie uporządkowania rzeczy zmarłego stygmatyka. Znalazł wśród nich podkoszulek z wyraźnym śladem krwi o średnicy około 10 cm na ramieniu, blisko obojczyka. Co ciekawe, w 1987 roku ks. Gaetano Intrigillo, zajmujący się badaniem Całunu Turyńskiego, zaprezentował wyniki porównania śladów z ubrania Pio z tymi na całunie i odkrył znaczące podobieństwo. Intrigillo orzekł, że plama na podkoszulku to znak „uszkodzeń ciała na prawym ramieniu, które można przypisać tradycyjnemu noszeniu całego krzyża”. Dlaczego jednak ojciec Pio zachował tę ranę w ukryciu i powstrzymywał się od jej opatrywania, tj. jakiegokolwiek wpływania na doświadczenie tego bólu?

Analiza porównawcza ks. Intrigillo nabiera znaczenia w kontekście osobliwej decyzji stygmatyka. Ból z jakiegoś powodu miał pozostać względnie poza zewnętrznymi wpływami, poza możliwością modyfikacji i uśmierzania. Narzucającym się wytłumaczeniem jest tu oczywiście wykształcony w chrześcijaństwie etos męczennika – wpisanie się w ten model zawiera w sobie aspekty pewnej moralności, a więc taki akt można rozpatrywać zasadniczo z perspektywy aksjologicznej. W pismach mistycznych bardzo często wyraża się wyekspozowana jest deklaracja: „Chcę cierpieć”, co oznaczałoby wolę uznania pewnej konkretnej hierarchii wartości z jej wszystkimi konsekwencjami. Moim zdaniem decyzje mistyków i stygmatyków dotyczące bólu można uzasadniać dodatkowo z perspektywy epistemologicznej – nie chodzi jedynie o etos; problem tkwi w komunikacji, w pożądaniu rozumienia, w rzeczywistości aporii, która ujawnia się na granicy tego, co immanentne i transcendentne.

Nieprzebyte, bezdrożne, graniczne

Ukryte uszkodzenie ciała, tajona choroba, niewyjawiany lęk – w tych próbach zachowania pewnej pierwotnej czystości bólu ujawnia się troska o znak. Jest w tym posmak starej, biblijnej hermeneutyki, pragnienia „właściwego odczytania” sensu. Zniekształcenie, zatarcie znaku uniemożliwiłoby w takim wypadku efektywną komunikację przy założeniu, że w ranie, chorobie lub lęku rzeczywiście coś zostało zapisane. Nie można tu uniknąć zbanalizowanego twierdzenia, że „cierpienie nie ma sensu” – twierdzenia, które jest zresztą słuszne nie tyle z perspektywy aksjologicznej, ile epistemologicznej, uwzględniającej aspekt komunikacji i rozumienia.

Cierpienie **nie zawiera w sobie** sensu, nie obejmuje go, lecz działa dokładnie tak, jak słowo w koncepcji Michaiła Bachtina – odsyła zawsze **poza siebie**. Ból nie przynosi więc znaczeń bezpośrednio w sobie, lecz do nich prowadzi. Mistrz nie chce uśmierzać bólu, ponieważ ból jest znakiem, otrzymanym słowem – odmawiając ranie opatrunku, widzi znak w największej czystości, słowo jest słyszane najwyraźniej. W aspekcie doświadczeń o charakterze chrystocentrycznym rana staje się przestrzenią, w której dochodzi do anihilacji odległości, jaka dzieli człowieka od wcielonemu Boga. Jeśli w filozofii Emmanuela Levinasa Bóg jest radykalnie transcendentny, a u Martina Bubera skrajnie immanentny, to w rzeczywistości wcielonemu bólu, odwzorowania piętna i rany (o charakterze fizycznym lub psychicznym), granica między tym, co immanentne i transcendentne staje się płynna. Podkreślana przez Bubera tajemnica wcielenia jest tu fundamentalna – w ciele spotykają się byt ludzki i Boski, zbliżając się do siebie przez doświadczenie bólu. Pragnienie zachowania nietkniętej rany jest próbą zminimalizowania odległości komunikacyjnej – jest to również moment realizacji języka, w którym

usunięta jest rozbieżność między słowem a rzeczywistością; jest to język, w którym słowo staje się ciałem, znak jest raną. Bóg nie jest jednak nawet w takiej sytuacji doświadczany i poznawany w pełni – stygmat stanowi jedynie ślad i resztkę, moment i fragment. Obrazowo można powiedzieć, że jest to zaledwie kilka słów – słyszanych wyraźnie, widzianych we właściwym kształcie. W tym aspekcie komunikacja jest udana. Ból – podobnie jak słowo – odsyła przy tym poza siebie, jest pewną podjętą drogą o konkretnym kierunku. W sposób naturalny mistyk dociera do pewnej granicy – aporia nie wyklucza jednak założenia o istnieniu sensu, zostaje oswojona.

Luka, wyrwa, dziura

Ciało jest – z perspektywy komunikacji z rzeczywistością transcendentną – pewną granicą funkcjonującą na podobieństwo błony półprzepuszczalnej – niektóre cząsteczki przechodzą przez nią, inne zostają zatrzymane. Bóg, według Ewangelii, przyjmuje taką błonę, by stać się człowiekiem, jednak człowiek nie może wykroczyć poza ten aspekt swojej kondycji, by stać się Bogiem; w ujęciu eschatologicznym w chrześcijaństwie istotne jest zmartwychwstanie ciała – a więc ciało (choć w zmienionej formie) jest perspektywą człowieka w wymiarze wieczności. Naturalnym sposobem zniesienia ograniczeń narzucanych przez ciało-błonę jest stworzenie (niczym u Lacana) wyrwy, luki, dziury, przez którą coś się ujawnia. Odnosząc się tu do bólu w wymiarze cielesnym, taką „wyrwą, luką, dziurą” jest rana. Rozpatrując problem pod tym kątem, można powiedzieć, że Bóg przedziera się przez ciało ludzkie, przechodząc niejako przez wyrwę stygmatu. Brak opatrywania rany, pozostawienie jej jątrzącej się, otwartej, jest wyrazem pragnienia, by „luka, przez którą coś się ujawnia” nie została

zasklepią. Drożność wyrwy jest gwarancją fragmentarycznego dostępu do sensu istniejącego po drugiej stronie błony.

O tym, że z perspektywy chrześcijaństwa aspekt komunikacyjny bólu jest istotny, świadczy choćby to, że ciała zmarłych wstają od niego uwolnione po tzw. Drugim Przyjściu (paruzji). Dlaczego w obecnej kondycji ludzkiej ból musi być odczuwalny? Dlaczego mistyczną ekstazę poprzedza „Noc ciemna”, a ciało stygmatyka zostaje rozerwane? Można to wytłumaczyć na podstawie wymownego przykładu chorych na analgezję wrodzoną – rzadką chorobę genetyczną polegającą na całkowitym braku odczuwania bólu. Okazuje się bowiem, że niemożliwość jego doświadczenia skutkuje zagrażającym życiu zaburzeniem komunikacji ze światem zewnętrznym. Chory nie rozpoznaje sytuacji niebezpiecznych, nie jest w stanie rozeznaczyć, kiedy powinien się chronić lub czego powinien unikać. Ten mechanizm działa w podobny sposób w odniesieniu do chrześcijańskiej duchowości – ból przypomina o tym, że obecna kondycja nie jest tą, w której człowiek winien być ostatecznie zakorzeniony i zadomowiony. Bóg wyłania się z rany stygmatu w bólu, by ewokować coś, co można odnieść do Heideggerowskiego *Nicht-zu-Hause-sein*. Istotny jest tu sens, który ujawnia się ostatecznie jako poszukiwanie domu – zapobiega oikofobii w wymiarze eschatologicznym, transcendentnym. Ból, odpowiednio odczytany, odpowiednio „przebyty” jako droga, może zapobiegać pokusie, by stwierdzić, niczym Massimo Cacciari, że „Domu już nie ma”. Ból mówi, że dom istotnie jest, jednak nie tu i nie teraz – komunikat funkcjonuje w wyrazistości lęku, skurczu, pasji, rozpadu.

Ból jako język, znak, komunikat

Powyższe rozważania nie są oczywiście kompletnym opracowaniem problemu, a raczej szkicem, wstępem do pogłębionej analizy zagadnienia bólu w jego aspekcie komunikacyjnym, związanym z systemem religijności chrześcijańskiej. Nie chodzi przy tym o to, że stygmat funkcjonuje w kulturze jako pewien znak, symbol – ma tu bowiem miejsce akt przekraczający to, co kulturowe; rana istnieje w swojej nagości, przypominając w bólu, że sens nie został uchwycony, choć istnieje i droga ku niemu jest otwarta. Pozostając w kręgu filozofii Martina Bubera i Emmanuela Levinasa, można spierać się o to, czy doświadczenie Boga jest transcendentne, czy immanentne. Moim zdaniem realizuje się w aporii, tj. w bezdrożu sprzeczności. Ciało, w jego zdolności



Kinga Preis w roli Wandy Boniszewskiej w spektaklu w reżyserii Wojciecha Nowaka. Fot. PAT, źródło: <https://www.rp.pl/teatr/art16308771-jak-trudno-pokazac-swietosc>

odczuwania bólu, jest przy tym pewną ścieżką komunikacyjną i miejscem doraźnego spotkania. Bóg poprzez wyrwę, lukę rany, objawia w takim ujęciu nie tylko prawdę własnego wcielenia, ale również tajemnicę człowieczeństwa realizującego się gdzieś „poza” – będącego w drodze do *oikos*, niedomkniętego w cierpiących nerwach, krwi i kości. Zniszczenie, wyrażenie, przebicie żywej materii jest krwawym rytuałem przechodzenia przez sferę *profanum* do sfery *sacrum* – i uwidocznia się to w wielu obrzędach, w których to, co oddane Bogu/bogom (tj. przechodzące do sfery *sacrum*), musi ulec fizycznej destrukcji.

Istotne jest zwłaszcza to, by nie zawęzić rozumienia motywacji mistyka lub stygmatyka związanej z nieuśmierzeniem bólu do problemu prostego spełnienia wzorca etosu męczennika. Za tym etosem, poza kwestiami aksjologicznymi, kryją się również zagadnienia epistemologiczne, problemy komunikacji, próba przejścia od nieużytecznego języka codzienności do języka Absolutu, gdzie słowo jest ciałem i gdzie zniesione jest przesunięcie słowa w stosunku do ciała. Zachowanie otwartej rany jest tu gestem równoważnym z utrwalaniem słowa. Stygmatyk staje się zapisem – jest ciałem, które pragnie być słowem.

Biogramy wybranych mistyczek polskich XX wieku

Jakkolwiek należy zachować badawczą ostrożność w utożsamianiu podmiotu tekstowego z podmiotem doświadczenia mistycznego, zamieszczenie biogramów niektórych znanych mistyczek polskich XX wieku służy tutaj uwydatnieniu silnego związku, jaki istnieje między żywiołem oczekiwania wspólnot interpretacyjnych, decyzją o uznaniu tekstu za świadectwo mistyczne oraz biografią – lub raczej: bogactwem „biografemów”, tj. zaadaptowanych do narracji fragmentów życiorysów wspomnianych niżej osób, które naprawdę istniały i – co bardzo prawdopodobne – naprawdę wierzyły w autentyczność swojego doświadczenia mistycznego.

Tam, gdzie jest to możliwe, oddaję głos na temat życiorysu mistyczek tym wspólnotom, które kontynuują ich dzieło. Robię to nie bez przyczyny. Wydaje się, że badanie sposobu, w jaki spiswane są takie biografie, jest kolejną możliwą do zrealizowania perspektywą badawczą dotyczącą kształtowania się narracji o polskiej mistyce przeżyciowej XX wieku.

Wanda Boniszewska

Data jej urodzenia nie jest pewna: to 20 maja lub 2 czerwca 1907. 6 stycznia 1925 wstąpiła do bezhabitowego Zgromadzenia Sióstr od Aniołów w Wilnie. Od wiosny 1933 przebywała w domu zakonnym w Pryciunach. W 1934 roku, w Wielki Czwartek została obdarzona stygmatami. Miała niegojące się rany na rękach, stopach, głowie, prawym boku i tułowiu oraz rany, które identyfikowano jako „rany po biczowaniu”. Rany te pojawiały się – jak wynika z jej zapisków – nieregularnie. Ukazywały się głównie w czwartki po południu, w piątki, a przede wszystkim w Wielkim Poście i w Wielkim Tygodniu. Według relacji świadków miała dar prococtwa oraz uzdrawiania.

W 1944 trafiła do przytułku dla nieuleczalnie chorych. Była oskarżona o przynależność do nielegalnego tajnego zakonu i ukrywanie agenta Watykanu, co stało się pretekstem jej aresztowania przez sowietów 11 kwietnia 1950 roku. Została osadzona w gmachu przy ulicy Ofiarnej w Wilnie. W czasie śledztwa przebywała w szpitalu więziennym na Łukiszkach, później zaś wyrokiem sądu sowieckiego została skazana na 10 lat więzienia. Wyrok odbywała w Wierchnieuralsku. 26 sierpnia 1956 została uwolniona i trafiła do punktu repatriacyjnego w Bykowie pod Moskwą. W 1958 skierowano ją do szpitala psychiatrycznego⁸.

O życiu mistyczki opowiada spektakl telewizyjny *Stygmatyczka* w reżyserii Wojciecha Nowaka, który miał swoją premierę podczas Wielkiego Tygodnia w 2008 roku. O spektaklu, który

⁸ Opracowanie na podstawie biogramu udostępnionego przez Zgromadzenie Sióstr od Aniołów, zob. http://www.siostryodaniolow.pl/?q=wanda_boniszewska (dostęp: 09.11.2023); <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/58305/gulag-dokumentalnie> (dostęp: 09.11.2023); <https://e-teatr.pl/gulag-dokumentalnie-a57159> (dostęp: 09.11.2023).

powstał na kanwie losów mistyczki, zakonnicy z bezhabitowego Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, tak pisał na łamach „Teatru” Rafał Węgrzyniak:

Wanda Boniszewska stała się w nim uosobieniem Golgoty przeżywanej przez Polaków w Związku Sowieckim. W objawieniach prostej zakonnicy pojawiają się majaczenia mesjanistyczne, choćby w przywołanym przez śledczego jej tekście *Etapy męczeństwa naszej ojczyzny* lub wzmiankach w prococtwach o *nawróceniu Azjatów*. Spektakl pokazujący triumf siły i suwerenności duchowej nad totalitarnym aparatem przemocy wywołuje zresztą rozmaite reminiscencje romantyczne. Wanda zamknięta w szpitalu psychiatrycznym w Wilnie albo ubezwłasnowolniona w więziennym ambulatorium i poddana elektrowstrząsom przypomina protagonistę *Kordiana* Juliusza Słowackiego w bluźnierczej inscenizacji Jerzego Grotowskiego. Identyfikująca się z ukrzyżowanym Jezusem, przeżywająca niekiedy tortury w radosnej ekstazie, dręczona, lżona i wyśmiewana, wydaje się żeńskim wcieleniem Don Fernanda z *Księcia Niezłomnego* Calderona-Słowackiego⁹.

4 sierpnia 2020 roku Stolica Apostolska wydała *nihil obstat* na rozpoczęcie procesu beatyfikacji Boniszewskiej, która – jak sama pisała o sobie – pozostaje dotąd nieznana, „ukryta przed światem”¹⁰.

⁹ R. Węgrzyniak, „Teatr” 2008, nr 7, <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/58305/gulag-dokumentalnie> (dostęp: 9.08.2011).

¹⁰ W. Boniszewska, dz. cyt.

Celina Borzęcka

Życiorys Celiny Borzęckiej zredagowany przez Siostry Zmartwychwstanki, umieszczony na oficjalnej stronie Zgromadzenia (<http://www.zmartwychwstanki.org.pl/o-nas/zalozycielki/bl-matka-celina/zyciorys/>, dostęp: 30.04.2021):

„Celina z Chłudzińskich Borzęcka urodziła się w 1833 roku w miejscowości Antowil koło Orszy, w ziemi Mohylewskiej na wschodnich terenach osiemnastowiecznej Polski. Pod kierunkiem wzorowych rodziców Ignacego Chłudzińskiego i Klementyny z Kossowów kształtowały się charaktery ich trojga dzieci: Filipiny, Alojzego i Celiny. Zamożność nie przeszkadzała rodzicom wychowywać dzieci w poszanowaniu dla pracy; wpajano w nie sumienność w spełnianiu obowiązków. Wymagano od dzieci pracowitości, prawdomówności i posłuszeństwa. O miłości bliźniego nie tyle mówiono, ile ją praktykowano. Wychowywano też dzieci w duchu mądrego i głębokiego patriotyzmu. Miłość Ojczyzny była w domu Chłudzińskich – po miłości Boga – na pierwszym miejscu.

Celina wczesnie zaczęła myśleć o Bogu i od dzieciństwa odznaczała się otwartością na sprawy boże. Z zamiłowaniem – raczej rzadkim u dzieci – oddawała się modlitwie. Związała się też z Matką Bożą. Szczególnie ukochała Jej wizerunek w Ostrej Bramie. Spędzała tam długie chwile na rozmowie z Maryją. Tam też ostatecznie uświadomiła sobie pragnienie oddania się Bogu w życiu zakonnym. Przeżyła dramat, gdy usłyszała decyzję rodziców o jej zamążpójściu. Ówczesnym zwyczajem znaleziono dla niej męża i ustalono czas ślubu.

Celina, bliska załamania, zapragnęła odprawić rekolekcje. Wpatrzone w postać Maryi i rozważając Jej »fiat«, także i ona wypowiedziała »niech mi się stanie«. Ukryła na dnie serca pragnienie



Celina Borzęcka jako zakonnica. Źródło: Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Celina_Chłudzińska-Borzęcka.jpg

wyłącznego oddania się Bogu i posłuszna woli rodziców oraz spowiednika i pogłębiona przeżytym cierpieniem, stanęła gotowa do nowych zadań. Dwudziestoletnia dziewczyna ujawniła wtedy najbardziej charakterystyczny rys swojej duchowości mający być jej znamieniem do ostatnich chwil życia: ukochanie ponad wszystko woli Bożej.

Małżeństwo Celiny z Józefem Borzęckim było bardzo szczęśliwe. Józef zabrał żonę do swego majątku w Obrębszczyźnie (koło Grodna) i otoczył ją nie tylko szacunkiem i miłością, ale i dobrobytem. Bóg obdarzył ich czworgiem dzieci, z których dwoje zmarło w niemowlęctwie. Przy życiu pozostały dwie córki: Celina i Jadwiga. Dzieci stały się dla Borzęckich obiektem największej troski i miłości. Wychowani wzorowo przez swych rodziców, Józef i Celina nie musieli szukać dodatkowych porad; praktykowali w stosunku do swych dzieci z dobrym skutkiem te metody wychowawcze, których sami doświadczyli w dzieciństwie.

Doczesne szczęście Celiny, które stało się jej udziałem w małżeństwie, nie oznaczało życia bez cierpień. W 1869 roku Józef Borzęcki dotknięty atakiem paralizu stracił władzę w nogach i znalazł się na wózku inwalidzkim. Teraz okazało się kolejny raz, że zgoda Celiny na małżeństwo nie była tylko zewnętrznym dostosowaniem się – dwudziestoletniej wówczas panienci – do woli rodziców i spowiednika. Celina naprawdę wierzyła, że jej zamażpójście jest Bożym powołaniem na ten okres jej życia. I tak, jak wtedy z całym oddaniem weszła w rolę żony i matki, tak teraz wzięła na siebie rolę najbardziej oddanej i cierplivej pielęgniarki. Nie pomogły jednak lekarstwa, zabiegi i drogie kuracje, Józef Borzęcki zmarł w Wiedniu w 1874 roku, licząc 52 lata. Celina zapisała: »Odszedł mój anioł opiekuńczy«.

Warto wspomnieć, że Celina w czasie pobytu z mężem i dziećmi w Wiedniu zaczęła prowadzić notatki, które zatytułowała: *Pamiętnik dla córek*. Jest to dla nas bezcenna spuścizna.

Notatki zawierają nie tylko wspomnienia z życia Celiny, ale są pełne trafnych uwag o wychowaniu. O. Semenenko, który od lat próbował założyć żeńską gałąź Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, uznał, że Celina, mając powołanie zakonne, doskonale nadaje się do tego celu. Przedstawił jej propozycję stanięcia na czele przyszłego zgromadzenia. W 1881 roku Jadwiga przyłączyła się do matki i odtąd one obie, pod kierunkiem o. Semeneki, tworzyły zręby przyszłej rodziny zakonnej o duchowości zmartwychwstańskiej.

Przez jedenaście lat (1875–1886) uczył o. Piotr swoje córki duchowe znajomości drogi duchowości paschalnej. Prowadził je ku coraz pełniejszemu zjednoczeniu z Bogiem. Chrystocentryzm, doktryna zapożyczona u św. Pawła i tak bardzo do dziś właściwa obu zgromadzeniom, była już wtedy przez o. Semenekę dogłębnie przemyślana i stosowana w kierownictwie duchowym. Uczył konieczności wspólnego życia z Chrystusem przez zupełne zawierzenie Bogu-Miłości, ufności posuniętej do najdalszych granic, aby była wręcz ufnością ślepą. Wyrazem tej nieograniczonej ufności w Bogu jest całkowite oddanie Mu siebie. Nawoływał do tego oddania, zachęcał, dodawał odwagi. Bolesną prawdą, którą o. Piotr ukazywał swym penitentkom, była prawda o ludzkiej nędzy i konieczności wyniszczenia siebie tak, by umarł stary człowiek, a narodził się nowy, przemieniony w Chrystusa i razem z Nim zmartwychwstały.

Także cel apostołski miały zmartwychwstanki przejąć od zmartwychwstańców, a było nim: moralno-religijne odrodzenie społeczeństwa. Głównymi środkami do osiągnięcia tego celu miała być praca parafialna prowadzona na wszystkich odcinkach (szkoły, przedszkola, organizacje religijne, rekolekcje, organizowanie adoracji dla kobiet, dziewcząt i dzieci, prowadzenie śpiewu, opieka nad zakrystią i szatami liturgicznymi). Po latach zakres tej pracy się poszerzył, np. w Ameryce siostry prowadzą bardzo

rozbudowaną pracę szpitalniczą, szkoły nasze nawet dla młodzieży mogą być teraz koedukacyjne.

O. Semenenko nie doczekał zatwierdzenia przez Kościół tego umiłowanego przez siebie dzieła. Dopiero pięć lat po jego śmierci Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa oficjalnie zaistniało w Kościele (6 stycznia 1891 roku). Jeszcze w tym samym roku M. Celina przyjechała do Polski i w Kętach koło Oświęcimia rozpoczęła budowę domu nowicjatu. W 1896 roku na prośbę zmartwychwstańców siostry otworzyły placówkę w Bułgarii, a w 1900 roku w Stanach Zjednoczonych.

U boku Matki Celiny stanęła wierna i oddana sprawie współpracownica, asystentka generalna i ukochana córka Jadwiga – nadzieja zgromadzenia i spracowanej matki. Przy takiej pomocnicy M. Celina spokojnie myślała o przyszłości młodej rodziny zakonnej: Jadwiga ją dalej poprowadzi, na jej ramiona można spokojnie i bezpiecznie złożyć zarówno duchowe, jak i materialne sprawy Zgromadzenia. Któż potrafi lepiej niż ona zrozumieć ducha zmartwychwstania? Ta umiłowana córka jest właśnie w pełni sił, ma 43 lata. Jej duchowa dojrzałość przeszła wszelkie oczekiwania! Aż oto nagle stało się coś, czego nikt nie przewidział, czego zupełnie nie brano pod uwagę przy planowaniu przyszłości. Ta podpora starzejącej się matki zostaje nagle, bez żadnych znaków uprzedzających, odwołana do wieczności. Wyrwana ze snu, w nocy 27 września 1906 roku, M. Celina stanęła jak skamieniały posąg bólu nad martwym ciałem swego dziecka. Straszny ten cios wstrząsnął Celiną, ale jej nie załamał. Z heroicznym męstwem podjęła zesłane jej cierpienie i kolejny raz – zgodzona z wolą Bożą, wypowiedziała swoje »fiat«.

W 1913 roku, po wizytacji w Częstochowie wracała zmęczona do Kęt. Zatrzymała się w Krakowie, była bardzo słaba, miała gorączkę. Przywołany lekarz stwierdził zapalenie płuc. M. Celina, jak zwykle, zgodzona z wolą Bożą spokojnie czekała na przyjście

Pana. Ostatkiem sił wypowiedziała swój testament dla sióstr: »Niech będą jedno«.

26 października 1913 roku była niedziela, dzień w którym Kościół zawsze przypomina wiernym tajemnicę Zmartwychwstania Chrystusa i naszego zmartwychwstania. W tym właśnie dniu odchodziła z ziemi ta, która była pierwsza w Kościele Bożym zmartwychwstanką. Nikt nie szlochał, nie krzyczał, łzy płynęły cicho, a serca przepelniała wdzięczność za tak piękną śmierć Założycielki!”.

Marcelina Darowska

Pozostawiła po sobie spuściznę o charakterze teologiczno-mistycznym. W archiwum Zgromadzenia w Szymanowie przechowuje się ponad 11 000 jej listów, większość jest adresowanych do kierowników duchowych (zmartwychwstańców: o. Hieronima Kajsiewicza CR, o. Piotra Semenki CR) oraz do Matki Józefy Karskiej CSIC.

Kalendarium z życia Matki Marceliny Darowskiej, oprac. s. M. Janina Martynuska, źródło: <https://web.archive.org/web/20221205043503/https://niepokalanki.pl/index.php/zgromadzenie/blogoslawiona-matka-marcelina/152-kalendarium-z-zycia-matki-marceliny-darowskiej> (dostęp: 09.11.2023)

16 stycznia (28 stycznia) 1827 – urodziła się w Szulakach, majątku rodziców koło Berdyczowa (dzisiejsza Ukraina)

1839–1842 – pobyt na kosmopolitycznej pensji w Odessie

1842–1849 – pobyt w domu rodzinnym w Szulakach – pomoc ojcu i praca społeczna oraz charytatywna wśród włościan

2 października 1849 – ślub z Karolem Darowskim



Marcelina Darowska (w środku). Źródło: <https://krolowa.pl/blogoslawiona-marcelina-darowska/>

1850 – urodzenie syna Józefa

15 stycznia 1852 – urodzenie córki Karoliny

20 kwietnia 1852 – śmierć Karola Darowskiego, prywatny ślub dozgonnej czystości

12 stycznia 1853 – śmierć syna Józefa, potem wyjazd za granicę do miejscowości kuracyjnych

11 kwietnia 1854 – przybycie do Rzymu, przyjęcie kierownictwa duchowego o. Hieronima Kajsiwicza i zawarcie przyjaźni z Józefą Karską

25 kwietnia 1854 – początek pierwszych w życiu kilkudniowych rekolekcji pod przewodnictwem o. Hieronima Kajsiwicza.



Szymanów – klasztor i szkoła Sióstr Niepokalanek, fot. Aga Viburno, źródło: <https://web.archive.org/web/20161013203305/http://www.panoramio.com/photo/22788604> (CC BY-SA 3.0)

- 12 maja 1854 – prywatne śluby czystości i posłuszeństwa, złożone w ręce o. Hieronima Kajsiwicza
- 1855–1857 – pobyt w Żerdziu na Podolu, majątku zmarłego męża – zarządzanie majątkiem, praca społeczna i charytatywna na wsi
- 1857–1858 – pobyt w Rzymie, umocnienie stosunków między o. Kajsiwiczem, m. Józefą Karską i Marceliną Darowską
- 1859–1860 – pobyt w Żerdziu – finalizowanie spraw majątkowych
- 11 października 1860 – śmierć m. Józefy Karskiej
- Listopad 1860 – przyjazd Marceliny Darowskiej do Rzymu
- 27 grudnia 1860 – rozpoczęcie rekolekcji
- 3 stycznia 1861 – złożenie publicznych ślubów wieczystych i objęcie rządów zgromadzenia
- 8 grudnia 1861 – śmierć ojca Marceliny, Jana Kotowicza
- 21 marca 1862 – śmierć matki, Maksymili Kotowiczowej
- Marzec 1863 – przybycie m. Marceliny do Jazłowca i rozpoczęcie remontu pałacu, ofiarowanego jej na klasztor



Szymanów – Spotkanie formacyjne siostr profesek wieczystych. Źródło: https://www.facebook.com/niepokalanki/?locale=pl_PL

22 maja 1863 – dekret pochwalny Stolicy Apostolskiej dla Zgromadzenia

4 listopada 1863 – poświęcenie kaplicy w Jazłowcu i pierwsza Msza Święta na rozpoczęcie roku szkolnego

2 lutego 1872 – ukończenie reguły Zgromadzenia, zredagowanej przez m. Marcelinę Darowską

26 lutego 1873 – nagła śmierć o. Hieronima Kajsiewicza

Marzec-sierpień 1874 – półroczny pobyt w Rzymie

26 lipca 1874 – dekret Stolicy Apostolskiej zatwierdzający Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP oraz złożenie Konstytucji zakonnych do zatwierdzenia.

Od 31 grudnia 1874 do 5 stycznia 1875 – pierwsza Kapituła Generalna



Portret Marceliny Darowskiej, autor nieznany. Źródło: Wikimedia Commons, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/82/Marcelina-Darowska1DSC_0167.JPG

Wrzesień 1875 – otwarcie szkoły średniej z internatem oraz bezpłatnej szkoły elementarnej w nowym klasztorze w Jarosławiu
Lipiec 1881 – druga Kapituła Generalna Zgromadzenia
Sierpień 1883 – poświęcenie przez ks. abp. Zygmunta Szczęsnego-Felińskiego posągu NMP Niepokalanej w Jazłowcu

- 3 listopada 1883 – otwarcie w Niżniowie nad Dniestrem klasztoru oraz bezpłatnej szkoły średniej z internatem „dla dzieci z rodzin zubożałych wskutek nieszczęść Kraju” i szkoły elementarnej
- 31 października 1886 – aprobata Konstytucji Zgromadzenia przez Stolicę Apostolską na 10 lat
- Lipiec 1888 – trzecia Kapituła Generalna Zgromadzenia, zamiar złożenia rezygnacji z urzędu przełożonej generalnej
- Lipiec 1894 – czwarta Kapituła Generalna Zgromadzenia
- 8 września 1897 – otwarcie szkoły średniej z internatem oraz szkoły elementarnej w nowym klasztorze w Nowym Sączu
- 14 stycznia 1899 – ostateczna aprobata Konstytucji Zgromadzenia
- Lipiec 1901 – piąta Kapituła Generalna Zgromadzenia, ponowna prośba m. Darowskiej o złożenie urzędu przełożonej generalnej
- Styczeń 1907 – rozpoczęcie tajnej pracy apostolskiej sióstr niepokalanek w Słonimie pod zaborem rosyjskim
- Listopad 1907 – rozpoczęcie pracy apostolskiej na terenie zaboru rosyjskiego w Komorowie pod Warszawą
- 15 sierpnia 1908 – otwarcie klasztoru i szkoły średniej z internatem oraz bezpłatnej szkoły elementarnej w Szymanowie pod Warszawą
- Lipiec 1909 – szósta Kapituła Generalna Zgromadzenia
- 5 stycznia 1911 – śmierć m. Marceliny Darowskiej w Jazłowcu
- Luty 1951 – otwarcie procesu beatyfikacyjnego
- 15 grudnia 1994 – ogłoszenie dekretu o heroicznosci cnót Służebnicy Bożej Marceliny Darowskiej
- 6 października 1996 – beatyfikacja Matki Marceliny Darowskiej

Na kolejnych stronach fotografie rękopisu *Kartek, cz. I* Marceliny Darowskiej (sfotografowano s. 1–12). Rękopis znajduje się w Archiwum Sióstr Niepokalanek w Szymanowie.

Rozalia Celakówna

Fragmety życiorysu opracowane na stronie poświęconej mi-
styczce: <http://www.rozalia.krakow.pl/rc/index.htm> (dostęp:
20.09.2022)

„Służebnica Boża Rozalia Celakówna urodziła się w Polsce, w Ja-
chówce na Podhalu, w archidiecezji krakowskiej, 19 września
1901 roku. Była pierwszym z ośmiorga dzieci Tomasza i Joanny
z domu Kachnic. Rodzice Rozalii byli chłopami małorolnymi
i utrzymywali się głównie z pracy na własnej ziemi. Jako ludzie
bogobojni, o surowych zasadach, a przy tym bardzo uczynni
i gościnni, cieszyli się powszechnym poważaniem. Bardzo dbali
o religijne wychowanie dzieci. Cała rodzina w każdą niedzielę
uczęszczała do kościoła parafialnego w Bieńkówce, odległego
o 5 km, lub do Budzowa. Regularnie przystępowano do sakra-
mentów świętych. Nierzadko zdarzało się, że rodzice chodzili do
kościoła także w dni powszednie. Czytano też wspólnie książki
religijne i prasę katolicką.

Na pobożność Rozalii największy wpływ wywarła jej matka,
Joanna, która wszystkie swoje dzieci, jeszcze przed urodzeniem,
ofiarowała Najświętszej Maryi Pannie. Rozbudziła ona w Rózi
miłość do Pana Jezusa Eucharystycznego. Uwrażliwiła ją też na
miłość bliźniego, wyrażającą się w konkretnej pomocy. W ubo-
gich i proszących o jałmużnę uczyła dostrzegać Pana Jezusa.

Rozalia w wieku 7 lat, zgodnie ze zwyczajem, przystąpiła po
raz pierwszy do spowiedzi świętej, by po trzech latach (11 maja
1911 roku) przygotowań przyjąć I Komunię świętą. Dzień ten
był dla Rozalii ogromnym przeżyciem. Od pierwszej Komunii
św. – wspomina potem – Pan Jezus wlał w me serce szczególniej-
szą miłość do Najświętszego Sakramentu.

Rozalia Celakówna
(domena publiczna)



Rozalia Celakówna (1939).
Fotograf nieznan

Pierwszy bliższy kontakt wewnętrzny z Panem Jezusem miała w wieku 6 lat. Pan Jezus dał jej wtedy odczuć swoją obecność, co później wielokrotnie się powtarzało. W takich chwilach opuszczała swoje koleżanki i szukała samotności w lesie, nad rzeką lub na łące. Jezus coraz bardziej pociągał ją ku Sobie.

Od wczesnych lat rozpoczęła też pracę nad sobą. Będąc z natury dzieckiem porywczym, łatwo wpadającym w gniew i z trudem przyjmującym nakazy surowych i wymagających rodziców, z czasem wyrobiła w sobie usposobienie łagodne i pogodne.

Lubiła modlić się i chodzić do kościoła. Najczęściej stawała wtedy blisko ołtarza. Często można ją też było widzieć przed bocznym ołtarzem, gdzie była figura Matki Boskiej z Lourdes, do której Rozalia miała szczególne nabożeństwo. Za najważniejsze »książki«, z których uczyła się o Panu Bogu, uważała: Najświętszy Sakrament, Najświętszą Maryję Pannę i Krzyż Jezusa. W wieku 13–14 lat pojawiło się w niej pragnienie świętości poprzez ukochanie Pana Jezusa aż do zupełnego zapomnienia o sobie. Pragnęła – jak to później określili – spalić się jako ofiara na ołtarzu miłości.

W 1914 roku z bardzo dobrymi wynikami Rozalia ukończyła 6-oddziałową szkołę powszechną. Z racji ubóstwa rodziców nie mogła kontynuować nauki w pobliskim miasteczku. Pomagała rodzicom w pracach polowych i domowych, opiekowała się też młodszym rodzeństwem. W roku 1916 zapadła w ciężką chorobę, której lekarz nie umiał rozpoznać. Wyzdrowienie nastąpiło w dziewiątym dniu nowenny do Najświętszej Maryi Panny. Rozalia wstała z łóżka zupełnie zdrowa po miesięcznej chorobie. Z perspektywy czasu Rozalia uznała, że ta choroba była przygotowaniem do późniejszych cierpień duchowych.

2 lipca 1917 roku przyjęła z rąk księcia biskupa krakowskiego Stefana Sapięhy sakrament bierzmowania. Około roku 1918 złożyła prywatny ślub czystości przed figurą Matki Bożej Niepokalanej w kościele w Bienkówce.

W roku 1919 rozpoczęła się »noc ciemności«, trwająca sześć lat. W tym okresie Rozalia odczuwała wielką oschłość i rozproszenia w czasie modlitwy oraz obojętność na rzeczy święte. Miała wizje piekła i potępieńców. Nawiedzały ją też rozmaite pokusy i choć im nie ulegała, czasem wydawało jej się, że Bóg odrzuca ją za »straszne« grzechy (jeden z późniejszych kierowników duchowych i spowiedników Rozalii powiedział o niej, że wedle jego przekonania dobrowolnie nie popełniła ona nigdy nawet grzechu lekkiego). Owocem tej ciemnej nocy była świadomość obecności Jezusa w duszy, pokój serca i radość, a ponadto oderwanie duszy od stworzeń oraz ustanie wszelkich pokus przeciw czystości”.

Elżbieta Czacka

Fragment życiorysu zredagowany przez wspólnotę Triuno, źródło: <https://triuno.pl/matka-elzbieta-czacka-niewidoma-matka-niewidomych-blogslawiona/> (dostęp: 20.09.2023)

„Matka Elżbieta Róża Czacka starała się wszystko uczynić, by sprawę niewidomych postawić w Polsce na właściwym poziomie. Jej praca w kraju w tej dziedzinie jest prekursorska. Zawszerzając całkowicie Opatrzności Bożej, zapoczątkowała Dzieło Lasek – *Triuno*, w którym współpracowali ze sobą na równych prawach katolicy świeccy oraz siostry zakonne założonego przez Matkę Czacką Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża. Twórczyni szkół i warsztatów dla osób niewidomych uczyniła Laski franciszkańską wspólnotą, promieniującą duchem ewangelicznym i ekumenicznym. Wychowała wielu wybitnych niewidomych i otworzyła drogę do pełnego rozwoju tysiącom niewidomych dzieci. Sama niewidoma, słaba fizycznie, często zapadająca na zdrowiu, była mocarzem ducha. Miała postawę



Zdjęcie Róży Czackiej (ok. 1890). Archiwum Róży Czackiej Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża. Źródło: Wikimedia Commons, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:RóżaCzacka1880.jpg>



Sługa Boża Matka Elżbieta Róża Czacka. Fotografia z Archiwum Zgromadzenia FSK

otwartą; umiejętnie korzystała z charyzmatów ludzi, których spotykała na swojej drodze, zapraszając ich do współtworzenia Dzieła. Potrafiła jednoczyć różniących się. Była człowiekiem wiary, modlitwy i ufności. Trwała w nieustannym wysiłku, by służyć człowiekowi dotkniętemu cierpieniem. Jej niezwykła intuicja polegała na rozpoznawaniu różnych potrzeb i możliwości. Pragnęła, by Dzieło zrodzone z Bożego natchnienia było zawsze dla Boga i nigdy nie uległo laicyzacji. »Dzieło to z Boga jest i dla Boga – mówiła. – Innej racji bytu nie ma. Gdyby zboczyło z tej drogi, niech przestanie istnieć».



Róża Czacka (s. Elżbieta) w zakładzie dla niewidomych na ul. Polnej 40 w Warszawie (rok 1918)

Faustyna Kowalska

Fragm. życiorysu, źródło: S.M.E. Siepak, *Biografia* [w:] też, *Dar Boga dla naszych czasów* [on-line], faustyna.pl (dostęp: 07.09.2010)

„Urodziła się 25 sierpnia 1905 roku we wsi Głogowiec jako trzecie spośród dziesięciorga dzieci w rodzinie Stanisława i Marianny Kowalskich. Dwa dni później na chrzcie świętym w kościele parafialnym w Świniach Warckich otrzymała imię Helena. W wieku 9 lat przystąpiła do pierwszej Komunii świętej. Do szkoły chodziła niecałe trzy lata, a potem poszła na służbę do zamożnych rodzin w Aleksandrowie Łódzkim i Łodzi. Od siódmego roku życia odczuwała wezwanie do służby Bożej, ale rodzice nie wyrażali zgody na jej wstąpienie do klasztoru. Przynaglona jednak wizją cierpiącego Chrystusa, w lipcu 1924 roku wyjechała do Warszawy, by szukać miejsca w klasztorze. Przez rok pracowała jeszcze jako pomoc domowa, by zarobić na skromny posag. 1 sierpnia 1925 roku wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie przy ul. Żytniej.

W tym Zgromadzeniu przeżyła 13 lat, przebywając w wielu domach, najdłużej w Krakowie, Warszawie, Płocku i Wilnie, pełniąc obowiązki kucharki, sprzedawczyni w sklepie z pieczywem, ogrodniczki i furtianki. Chorowała na gruźlicę płuc i przewodu pokarmowego, dlatego ponad 8 miesięcy spędziła w szpitalu na Prądniku w Krakowie. Większe cierpienia od tych, które niosła gruźlica, zносиła jako dobrowolna ofiara za grzeszników i apostołka Bożego Miłosierdzia. Doświadczyła też wielu nadzwyczajnych łask: objawień, ekstaz, daru bilokacji, ukrytych stygmatów, czytania w duszach ludzkich, mistycznych zrękowin i zaślubin.

Zasadniczym zadaniem Siostry Faustyny było przekazanie Kościołowi i światu orędzia Miłosierdzia, które jest przypomnieniem



Fausytna Kowalska. Fot. PAP/J. Ochoński

biblijnej prawdy o miłości miłosiernej Boga do każdego człowieka, wezwaniem do zawierzenia Mu swego życia i czynnej miłości wobec bliźnich. Jezus nie tylko ukazał jej głębię swego miłosierdzia, ale także przekazał nowe formy kultu: obraz z podpisem »Jezu, ufam Tobie«, święto Miłosierdzia, Koronkę do Miłosierdzia Bożego i modlitwę w chwili Jego konania na krzyżu, zwaną Godziną Miłosierdzia. Do każdej z nich, a także do głoszenia orędzia Miłosierdzia przywiązał wielkie obietnice pod warunkiem troski o postawę zaufania Bogu, czyli pełnienia Jego woli, oraz świadczenia miłosierdzia bliźnim.

Siostra Faustyna zmarła 5 października 1938 roku w klasztorze w Krakowie-Łagiewnikach, mając zaledwie 33 lata. Z jej charyzmatu i doświadczenia mistycznego zrodził się Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia, który kontynuuje jej misję, głosząc światu orędzie Miłosierdzia poprzez świadectwo życia, czyny, słowa i modlitwę. 18 kwietnia 1993 roku Ojciec Święty Jan Paweł II wyniósł ją do chwały ołtarzy, a 30 kwietnia 2000 roku zaliczył do grona świętych Kościoła. Jej relikwie znajdują się w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach.

Ojciec Święty Jan Paweł II napisał, że w wieku wielkich totalitaryzmów Siostra Faustyna stała się rzeczniczką przesłania, iż jedyną siłą zdolną zrównoważyć ich zło jest prawda o miłosierdziu Boga. Jej *Dzienniczek* nazwał »ewangelią miłosierdzia pisaną w perspektywie XX wieku«, która pozwoliła ludziom przetrwać niezwykle bolesne doświadczenia tych czasów. »Orędzie to – powiedział Ojciec Święty Benedykt XVI – jest rzeczywiście głównym przesłaniem naszych czasów: miłosierdzie jako Boża moc, jako Boża granica dla zła całego świata«”.

Dodatki



Faustyna Kowalska (w środku)



Faustyna Kowalska (pierwsza od prawej)

Bibliografia

- Abrams M.H., *Racjonalność i wyobrażenia w historii kultury*, przeł. P. Parlej [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Almond P., *Mystical Experience and Religious Doctrine: An investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin 1982, s. 57–105.
- Anonim, *Rozbiór kilku dzieł z lekkiej literatury*, „Przegląd Poznański” 1845.
- Arintero J.G., *The Mystical Evolution*, tłum. J. Aumann, Rockford 1987.
- Auerbach E., *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, t. 1, tłum. i oprac. Z. Żabicki, Warszawa 1968.
- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993.
- Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej)*, 1603–1652, red. K. Górski, Poznań 1939.
- Bachtin M., *Słowo w powieści* [w:] tegoż, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Balcerzan E., *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*, Toruń 2013.
- Balcerzan E., *Perspektywy poetyki odbioru* [w:] *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.
- Balcerzan E., *Styl i poetyka twórczości dwujęzycznej Brunona Jasińskiego. Z zagadnień teorii przekładu*, Wrocław 1968.
- Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 3, Warszawa 1986.
- Baran B., *Wstęp* [w:] *Filozofia dialogu*, Kraków 1991.
- Baranowska L., *Miłość i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji*, Poznań 2005.
- Barciszewska A., [recenzja], „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1987, nr 78/3.
- Bardel M., *Mistycy znad Wisły*, „Znak” 2010, nr 661.

- Barth J., *Literatura wyczerpana*, przeł. J. Wiśniewski [w:] *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, oprac. Zbigniew Lewicki, Warszawa 1983.
- Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa 1997.
- Barthes R., *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996.
- Barthes R., *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1–2.
- Bartmański J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006.
- Bartnik C., *Problematyka teologii narodu* [w:] *Polska teologia narodu*, red. C. Bartnik, Lublin 1986.
- Bednarek A., *Ambona i literatura. Eseje z historii wzajemnych powiązań*, Tarnów 1998.
- Bednarek-Bohdziewicz A., *Homo capax, capa hominis. Z problematyki antropologicznej w późnej twórczości Adama Mickiewicza*, Gdańsk 2019.
- Benwenuta M., *Asceza*, cz. I.
- Bertholet J. i in., *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1985, s. 412.
- Bettelheim B., *Owner of Their Faces* [w:] tegoż, *Surviving and Other Essays*, New York 1980.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie 5, 1999.
- Bielik-Robson A., *Granice ironii*, „Teksty Drugie” 2002, nr 3.
- Bielik-Robson A., *Podmiot jako akt woli: Harold Bloom i teoria dziedziczenia agonicznego*, „Teksty Drugie”, nr 1–2/1999.
- Bielik-Robson A., *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Kraków 2008.
- Bielik-Robson A., *Wstęp* [w:] C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.
- Bloom H., *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, London 1997.
- Bloom H., *The Internalization of Quest Romance* [w:] tegoż, *The Ringers in the Tower: Studies in the Romantic Tradition*, Chicago 1971.
- Bloom W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago–London 1974.
- Boniszewska W., *Dziennik Duszy. Ukryta przed światem*, red. S. Sznurkowski, Częstochowa 2016.
- Boniszewska W., *Ukryta przed światem. Dziennik duszy*, Częstochowa 2016.
- Booth W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago–London 1974.

Bibliografia

- Borowik I., *Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii* [w:] D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 2007.
- Borzęcka C., *Zapiski i notatki 1881–1913*, Rzym 1984.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2007.
- Boy-Żeleński T., *Brązownicy* [w:] tegoż, *Pisma*, t. 4, Warszawa 2020.
- Brückner A., *Niemowlę* [w:] tegoż, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *O Ja i Ty*, przeł. B. Baran [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009.
- Celakówna R., *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, Kraków 2007.
- Chmielewski M., *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej*, Niepokalanów 1992.
- Chmielewski M., *Semiotyka tekstu mistycznego*, „Roczniki Teologiczne” 1993, nr 40.
- Cieśla-Korytowska M., *„Dziady” Adama Mickiewicza*, Warszawa 1995.
- Cieśla-Korytowska M., *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989.
- Coleridge S.T., *Biographia Literaria*, London 1954.
- Culler J., *Co to jest literatura i czy to pytanie ma jakiegokolwiek znaczenie?* [w:] *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Warszawa 2002.
- Czacka E.R., *Dyrektorium*, Łaski 2008.
- Danilewicz K., *O woli* [w:] *Spór o mesjanizm*, t. 1., *Rozwój idei*, oprac. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015.
- Darowska M., *Kartki (w dwóch częściach)*, część II, maszynopis, Archiwum Główne Sióstr Niepokalanek, Szymanów.
- Dehnel J., *Matka Makryna*, Warszawa 2014.
- Delitzsch F., *Wer sind die Mystiker?*, Leipzig 1842.
- Derrida J., *Biała mitologia: metafora w tekście filozoficznym*, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 77/3.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2011.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

- Dinzenbacher P., *Wstęp* [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzenbacher, tłum. B. Widła, oprac. S. Urbański, P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002.
- Dinzenbacher P., *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzenbacher, tłum. B. Widła, oprac. S. Urbański, P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002
- Dodds E., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One”*, „The Classical Quarterly” 2000, nr 22, s. 129–142.
- Domínguez J.F., Turner R., Levis E., Efan G.F., *Neuroanthropology: A Humanistic Science for the Study of the Culture–Brain Nexus*, „Social Cognitive and Affective Neuroscience” 2010, t. 5, nr 2–3.
- Dopart B., *Prozopoizm w romantyzmie polskim*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, t. 3.
- Dopart B., *Romantyzm i wiek XIX. Zarysy, rekonesanse*, Kraków 2013.
- Drwięga M., *Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques’a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania*, „Anthropos? Czasopismo naukowe przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego” 2012, nr 18–19.
- Dupré L., *Mysticism* [w:] *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 10, New York 1987.
- Durkheim É., *Samobójstwo. Studium socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006.
- Dybeł K., Marczuk B., Prokop J., *Historia literatury francuskiej*, Warszawa 2007.
- Dzieje chrześcijaństwa w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980.
- Eco U., *Nieobecna struktura*, Warszawa 1996.
- Eco U., *Poszukiwanie języka doskonałego*, tłum. W. Soliński, Warszawa 2013.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.
- Encyclopædia Britannica, *Kant, Schiller, and Hegel*, <https://www.britannica.com/topic/aesthetics/Kant-Schiller-and-Hegel#ref306512> (dostęp: 19.09.2020).
- Encyklopedia Teatru Polskiego <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/58305/gulag-dokumentalnie> (dostęp: 09.11.2023).
- E-teatr.pl, <https://e-teatr.pl/gulag-dokumentalnie-a57159> (dostęp: 09.11.2023).
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka*, red., przedm. A. Szahaj, wstęp R. Rorty, przeł. A. Szahaj, Kraków 2002.
- Focault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komentant, A. Tatarkiewicz, Gdańsk 2007.

Bibliografia

- France A., *Ogród Epikura*, przeł. W. i J. Dąbrowscy, Warszawa 1922.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Wojtyła – Tischner: kapłaństwo i myślenie oraz inne eseje*, Kęty 2016.
- Genette G., *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris 1982.
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2004.
- Gliszczynska X., *Wstęp [w:] Człowiek jako podmiot życia społecznego*, red. X. Gliszczynska, Wrocław 1983.
- Glock C.Y., Stark R., *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.
- Głowiński M., *Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego [w:] Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław 1967.
- Gogola J.W., *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitańki bosej, 1603–1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995.
- Górski K., *Genealogia religijności polskiej XX wieku*, „Znak” 1957, nr 39.
- Górski K., *Historia kościoła w Polsce*, t. 2, 1764–1945, cz. 2, 1918–1945, oprac. Kazimierz Dola, Karol Górski i in.
- Górski K., *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. I, Lublin 1962.
- Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Górski K., *Zarys dziejów katolicyzmu polskiego*, red. wyd. Wojciech Piasek, Wojciech Szramowski, przedm. Wojciech Piasek, Toruń 2008.
- Gruoiński W., *Wewnątrz. Rzecz o Autobiografii mistycznej Marianny Marchockiej*, Warszawa 2001.
- Grupiński W., *Apatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, t. 25.
- Haas A.K., *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Holderlina wobec Nieuwarunkowanego*, Gdańsk 2013.
- Heaney S., *Miłosz: poeta stulecia, poeta tysiąclecia*, przeł. M. Heydel [w:] *Poznanawanie Miłosza 3*, red. A. Fiut, Kraków 2011.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wstęp K. Michalski, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977.

- Hejmej A., *Komparatystyka i (inna) historia literatury*, „Ruch Literacki” 2012, R. LIII.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Warszawa 1982.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Kraków 2007.
- Horne J.R., *Mysticism and Vocation*, Cambridge 1995.
- Huxley A., *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, różne wydania.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1988.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1962.
- Ivaničkowa H.J., *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Warszawa 1980.
- James W., *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 2010.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Gdańsk 2007.
- Janion M., *Mickiewicz z brązu i Mickiewicz żywy* [w:] tejsze, *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Warszawa 1969.
- Janion M., *Opętani przez Mickiewicza* [w:] *Purpurowy płaszcz Mickiewicza*, Gdańsk 2001.
- Janion M., *Zmierzech paradygmatu* [w:] „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?”, Warszawa 1996.
- Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i egzystencja*, Gdańsk 2005.
- Jarosiński Z., *Tekst użytkowy i tekst literacki w drugiej połowie XIX wieku*, „Teksty” 1975, z. 4, s. 7–27.
- Jarzębowski J., *Norwid i zmartwychwstańcy*, Londyn 1960.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, przeł. C. Piecuch, Toruń 1995.
- Kajsiewicz H., *Pisma. Kazania przygodne*, Berlin 1870.
- Kaliksten T., *Sługa Boża Matka Celina Borzęcka*, Rzym 1951.
- Kałużny J., *Kiedy właściwie skończył się romantyzm? O (nie)trwałości paradygmatu romantycznego w kulturze polskiej i niemieckiej*, <http://www.polska-niemcy-interakcje.pl/articles/show/31>.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu, księga II, Analityka zasad, poddział III, O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i umeny*.
- Katz S.T., *Mystical Speech and Mystical Meaning* [w:] *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, New York–Oxford 1992.

Bibliografia

- Katz S.T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford 1978.
- Kawyn S., *Mickiewicz – zabójca poetów* [w:] tegoż, *Mickiewicz w oczach swoich współczesnych. Studia i szkice*, Kraków 1967.
- Kelly E.F., M. Grosso, *Mystical Experience: Steven Katz and the Constructivist Backlash in Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, New York 2010.
- Kiwka M., *Mistycyzm integralny w ujęciu Bernarda McGinna*, „Roczniki Filozoficzne” 2017, t. XLV, nr 1, s. 24.
- Kołąkowski L., *Małe i wielkie kompleksy humanistów* [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 2009.
- Kołąkowski L., *O wypowiedaniu niewypowiadalnego: język sacrum* [w:] *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. R. Grzegorzczkova, J. Bartmiński, Wrocław 1991.
- Korespondencja J.B. Zaleskiego*, Lwów 1900.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej* [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986.
- Kowska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 1983.
- Kowska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 1981.
- Kraśniński Z., *Nie-Boska komedia*, Wrocław 1965.
- Krupa M., *Duch i litera*, Gdańsk 2011.
- Krzyżanowski J., *Romantyzm polski*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1962, nr 53/3.
- Książdz spotyka zakonnice*, „Tygodnik Powszechny”, <https://www.tygodnik-powszechny.pl/ksiazdz-spotyka-zakonnice-27650>.
- Kubale A., *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984.
- Kulesza-Gierat M., *Marcelina Darowska w świetle romantologii – perspektywy badawcze* [w:] *Aktywność publiczna kobiet na ziemiach polskich. Wybrane zagadnienia*, red. T. Pudłocki, K. Sierakowska, Warszawa 2013.
- Kunz T., *Dlaczego „młoda poezja” nie istnieje?*, „Odra” 2013.
- Kunza T., *Dlaczego młoda poezja nie istnieje?* [w:] *Tajne bankiety*, red. P. Kaczmarewski, M. Koronkiewicz, P. Mackiewicz, J. Orska, J. Skurtyś, Poznań 2014.
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse, Le Séminaire II*, Paris 1978.
- Lacan J., *Seminarium III. Psychozy*, Warszawa 2014.

- Lang H., *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, przeł. P. Piszczatowski, Gdańsk 2005.
- Larkin E., Carm O., *Introduction* [w:] D.S. Louismet, *Mysticism: True and False*, Whitefish (MT) 2010.
- Leeming D., Madden K., Stanton M., *Encyclopedia of Psychology and Religion*, London 2009, s. 912.
- Lenartowicz T., *Rozmowa z Mickiewiczem* [w:] *Głosy o Lenartowiczu 1852–1940*, oprac. P. Hertz, Kraków 1976.
- Lenczewska A., *Słowo pouczenia*, Poznań 2021.
- Leśniak K., *Wstęp* [w:] *Arystoteles: Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lubac H. de, *Adam Mickiewicz, II: La coupole de Saint-Pierre* [w:] *La posterite spirituelle de Joachim de Flore*, t. 2, Paris 1981.
- Lyons J., *Language and Linguistics*, Cambridge 1981, s. 26–27.
- Macheta K., „Misterium paschalne Polski” według założycieli zmartwychwstańców [w:] *Polska teologia narodu*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1986.
- Macheta K., *Misterium paschalne Polski według założycieli zmartwychwstańców* [w:] *Polska teologia narodu*, red. C. Bartnik, Lublin: 1986.
- Malewski Z., *Poezja czynu*, „Pamiętnik Literacki” 1906.
- Man P. de, *O pojęciu ironii* [w:] *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybyśławski, Gdańsk 2000.
- Marcel G., *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcinkowska J., *Adam Mickiewicz. Wieszcz Nowej Polski*, Warszawa 1921.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, przeł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Markiewicz H., *Odbiór i odbiorca w badaniach literackich* [w:] tegoż, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Masłowski M., *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa 1988.
- Masłowski M., *Problemy tożsamości. Szkice mickiewiczowskie i (post)romantyczne*, Lublin 2006.

Bibliografia

- Masłowski M., *Słowiański papież: stosunek romantyków do Kościoła*, „Znak” 2010, nr 661.
- Maurin A.S., *Tropes* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, CSLI, Stanford 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/tropes/> (dostęp: 03.01.2018).
- McGinn B., *Obecność Boga. Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. I, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- McGinn B., *Quo Vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism*, „Christian Spirituality Bulletin” Spring 1998.
- Mickiewicz A., *Dziady drezdeńskie*, Wrocław 2012.
- Mickiewicz A., *Dziady*, cz. III [w:] tegoż, *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1973.
- Mickiewicz A., *Dzieła*, t. XI, Warszawa 1998.
- Mickiewicz A., *Widzenie* [w:] tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe*, t. 1: *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993.
- Mickiewicz A., *Widzenie* [w:] tegoż, *Dzieła. Wydanie rocznicowe*, t. 1, *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993.
- Milewska S., *Życie moralne Warszawy międzywojennej*, „Polityka” 2004, nr 47.
- Miłosz C., *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.
- Mistyczne teksty w XVI i XVII wieku [katalog przedmiotów UKSW], <https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=WT-DTE-WM7> (dostęp: 20.04.2019)
- N. Stencel, *Mistyka nadwiślańska. Teologia narodu w pismach Faustyny Kowalskiej i Rozalii Celakówny* [w:] *Spółeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu 966–2016*, red. P. Rojek, Kraków 2016.
- Nastał L., *Uwierzyłam Miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*, Kraków 2010.
- Nieżgoda C., *Duchowość Służebnicy Bożej Leonii Marii Nastal (1903–1940)* [w:] *Chrześcijaństwo*, t. XII, red. bp B. Bejze, Warszawa 1984.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Nycz R., *Parodia i pastisz* [w:] tegoż, *Tekstowy świat: poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993.
- Nycz R., *Tropy „ja”: koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2(26).
- Nysler Ł., *Konsekwencje linguistic turn. Richard Rorty o zwrocie lingwistycznym w filozofii*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5118>.

- Odzyskiwanie kontaktu. Poezja w epoce świeckiej. Z Charlesem Taylorem rozmawia Łukasz Tischner*, „Znak” marzec 2018, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/charles-taylor-odzyskiwanie-kontaktu-poezja-w-epoce-swieckiej/>.
- Ogórek P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Otwinowska B., *Okres retoryczny* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998.
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa 2000.
- Parsons W.G., *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*, New York 1999.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Pietras A., *O dwóch pojęciach rzeczy samej w sobie*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2007, t. XIX.
- Pisarski M., *Kłacze – Deleuze i Guattari*, „Techsty” 15 lipca 2022, <http://techsty.art.pl/hipertekst/teoria/postmodernizm/klacze.htm> (dostęp: 20.01.2023).
- Poulain A., *Des Grâces d'oraison*, Paryż 1922.
- Puchalska I., *Jak czytano polski romantyzm – geneza „Wielkiej Improwizacji”*, „Ślupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska” 2010, nr 8.
- Putthoff T.L., *Ontological Aspects of Early Jewish Antropology*, Leiden 2016.
- Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985.
- Rilke R.M., *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1974.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rosiek S., *Zwłoki Mickiewicza*, Gdańsk 1997.
- Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.
- Rutkowska I., *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury* [w:] *Język, tekst, kultura*, red. H. Bartwicka, Bydgoszcz 2010.
- Rutkowska I., *Mistyka* [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, t. 5, red. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Poznań 2009.
- Rutkowska P., *Słowo pełne blasku*, „Polonia Sacra” 2014, t. 18, nr 1(34).
- Rytel J., *Studia z dziejów prozy staropolskiej*, Warszawa 1990.
- Saganiak M., *Mistyka i wyobraźnia. Słowackiego romantyczna teoria poezji*, Warszawa 2000.

Bibliografia

- Saganiak M., *Projekt podmiotowości romantycznej a postmodernizm* [w:] *Romantyzm w lustrze postmodernizmu*, red. W. Hamerski, M. Kuziak, S. Rzepczyński, 2014.
- Sakaguchi A., *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wystowienia*, Poznań 2011.
- Semenenko P., *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923.
- Semenenko P., *Mistyka*, Kraków 1986.
- Semenenko P., *Wyższy pogląd na historię Polski. Myśl Boża w jej dziejach*, Kraków 1892.
- Siwiec K., Bartkowski B., *Miejsce Mojego Miłosierdzia i Odpoczynku*, Kraków 1995.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 2009.
- Skrendo A., *Starzy poeci i nowa rzeczywistość – Miłosz i nie tylko* [w:] *Poznanie Miłosza 3*, red. A. Fiut, Kraków 2011.
- Skubalanka T., *Historyczna stylistyka języka polskiego. Przekroje*, Wrocław 1984.
- Słowacki J., *Rozmowa z Matką Makryną Mieczysławką* [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 2.
- Smart N., *Mystical experience*, „Sophia” 1962, nr 1.
- Smart N., *The Religious Experience of Mankind*, London 1971.
- Smolikowski P., *Stosunek Adama Mickiewicza do X. X. Zmartwychwstańców*, Kraków 1898, <http://www.biz.xcr.pl/files/Smolikowski-Stosunek-Mickiewicza-do-CR.pdf>.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 56.
- Stace W.T., *Mysticism and Philosophy*, London 1960.
- Stace W.T., *Religion and the Modern Mind*, Lippincott 1952.
- Stefanowska Z., *Mickiewicz – tradycja i nowatorstwo* [w:] *Próba zdrowego rozumu. Studia o Mickiewiczu*, wyd. II zmienione, Warszawa 2001.
- Stefanowska Z., *Norwidowski romantyzm*, „Pamiętnik Literacki” 1968, R. LIX.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Gdańsk 1997.
- Stencel N., „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”. *Ślady lęku przed szaleństwem w Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 2015, t. 28, nr 2(110).
- Stencel N., *Głupi, czyli inny. Podmiot w katolickiej mistyce przeżyciowej*, „Ethos” 2021, t. 34, nr 1(133).

- Stencel N., *Mistyczny upadek? O fenomenie „nocy ciemnej” w kontekście języka*, „Ethos” 2018, R. 31, nr 4(124).
- Stencel N., *Św. Faustyna i „Dziady”*, „Pressje” 2014, nr 36.
- Sterra G., *From the Mystical Text to the Machine*, „The Scofield” Spring 2017, nr 2.2.
- Szymoń J., *Lęk i Fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Lublin 1997.
- Ślósarska J., *Zofia Zarebianka*, „Czytanie sacrum” [recenzja], „Acta Universitatis Lodzianis, Folia Litteraria Polonica” 2010, nr 13.
- Tański M., *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich: Jana Ekharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Kraków 2008.
- Taranczewski P., *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” 2010, nr 661.
- Taylor C., *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) 2007.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner Ł., *Miłość i wiek sekularny*, „Znak” lipiec–sierpień 2009, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/650-6512009lukasz-tischnermiłosz-i-wiek-sekularny/>.
- Tischner Ł., *Mistyka i duchy wieszczów*, „Znak” 2010, nr 661.
- Tischner Ł., *Mistyka i duchy wieszczów*.
- Tkaczyszyn-Dycki E., *Piosenka o chorobie dwubiegunowej* [w:] *Nie dam ci siebie w żadnej postaci*, Kraków 2016.
- Tyrawa J., *Piotr Skarga – świadomość postannictwa Polski* [w:] *Polska teologia narodu*, red. C. Bartnik, Lublin 1986.
- Underhill E., *The Dark Night of the Soul* [w:] *taż, Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1930.
- Urban W., *Ostatni etap historii Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem 1815–1965*, Rzym 1966.
- Urbaniak J., *Konserwatyzm w poglądach społeczno-filozoficznych Henryka Rzewuskiego*, Poznań 1979.
- Urbański S., *Duchowe odrodzenie w Europie zachodniej i na ziemiach polskich XIX wieku*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1995/1996, nr 23–24.
- Urbański S., *Mistyka polska* [w:] P. Dinzenlbacher, *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002.

Bibliografia

- Urbański S., *Współczesne ujęcie mistyki* [w:] *Mistyka Polska*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Warszawa 2010.
- Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
- Vergote A., *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Milano 1985.
- Warchoń P., „Noc ciemna” drogą mądrości krzyża, „Polonia Sacra” 2016, t. 20, nr 2(43).
- Wasilewski Z., *Człowiek wieczny* [w:] tegoż, *O sztuce i człowieku wiecznym*, Lwów 1910.
- Waśko A., *Sztuka i czyn. Dwie modernistyczne interpretacje romantyzmu – Ignacy Matuszewski i Zygmunt Wasilewski* [w:] *Wizje romantyzmu w literaturze i publicystyce polskiej XX wieku*, red. M. Urbanowski, A. Waśko, Kraków 2020.
- Weintraub W., *Dziadów część III jako dramat romantyczny; ideologia, struktura, dykcja* [w:] *Mickiewicz. Mistyczny polityk i inne studia o poecie*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1998.
- Wellek R., *Kryzys literatury porównawczej*, „Pamiętnik Literacki” 1968.
- Wellek R., Warren A., *Teoria literatury*, przekł. pod red. M. Żurowskiego, Warszawa 1970.
- Węgrzyniak R., „Teatr” 2008, nr 7, <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/58305/gulag-dokumentalnie>.
- Węgrzynowicz L., *Mistyka kobieca. Hermeneutyczne studium kobiecego doświadczenia Boga*, Kraków 2013.
- „Wiek XIX. Roczniki Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2008, R. I(XLIII).
- Wierzbiński P., *Mikrokosmos*, Warszawa 2002.
- Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Genius_loci.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wobbermin G., *The Nature of Religion*, New York 1933.
- Wojtyła K., *Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy Św. na Placu Zwycięstwa*, 1979, <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x537/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/>.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Woroniecki J., *Wstęp* [w:] M. Benwenuta, *Mistyka M. Marceliny Darowskiej*, maszynopis.
- Woroniecki J., *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* [w:] tegoż, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935

Dodatki

- Wroniecki J., *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* [w:] tegoż, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935.
- Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie Kowalskiej, red. s. M.E. Siepak, Kraków 2013.
- Wyka K., *Wieszcz* [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 12, Warszawa 1969.
- Zaehner R.C., *Mysticism Sacred and Profane*, New York 1961.
- Zarębianka Z., *Czytanie sacrum*, Kraków–Rzym 2008.
- Zawada M., *Sprawa z Bogiem* [w:] *Antologia mistyki polskiej*, t. 1, red. M. Zawada, Kraków 2008.
- Zawadzki A., *Autor. Podmiot literacki* [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Zgromadzenie Sióstr od Aniołów, http://www.siostryodaniolow.pl/?q=wanda_boniszewska (dostęp: 09.11.2023).
- Zielińska M., *Mickiewicz i naśladowcy. Studium o zjawisku epigonizmu w systemie literatury romantycznej*, Warszawa 1984.
- Zieliński Z., *Pierwsi Zmartwychwstańcy jako budziciele sumienia narodowego i duszpasterze Wielkiej Emigracji* [w:] *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, red. Z. Zieliński, Katowice 1990.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995.
- Żebrowski R., *Kadosz* [w:] *Polski Słownik Judaistyczny*, <https://web.archive.org/web/20200720063258/http://www.jhi.pl/psj/Kadosz>.

Indeks osób

* – wzmianka znajduje się w przypisie

A

Ajdukiewicz Kazimierz 106*
Andrasz Józef 67
Arintero Jan Gonzales 41, 42*

B

Bachtin Michaił M. 114, 137, 138*,
139, 140, 178
Balcerzan Edward 67, 87, 155
Bardel Michał 150
Barthes Roland 9, 17*, 18, 21*, 23*,
28*, 52, 82, 83
Bartkowski Bronisław 108
Bednarek Antonii 127, 128, 156
Bednarek-Bohdziewicz Agnieszka
91*–92*
Bettelheim Bruno 86*
Bielik-Robson Agata 75, 76, 77, 78,
83, 101*
Bloom Harold 75, 76, 77*, 80
Bonald Louis de 58
Boniszewska Wanda 109*, 111*,
112, 113, **184–185**
Booth Wayne C. 75
Borne Étienne 150, 153, 154
Borzęcka Celina 63, 89, 96, **186–191**
Brzeska Tomasz 71

Buber Martin 13*, 51, 52, 101, 114,
115, 178, 181

C

Cacciari Massimo 180
Celakówna Rozalia 164, 166–169,
210–213
Chmielowski Adam (Brat Albert)
132, 173
Chmielowski Piotr 78*
Chopin Fryderyk 72
Czacka Róża Elżbieta 118*, **213–**
216

D

Danilewicz Konstanty 110–111
Darowska Marcelina 64–65, 94–96,
131, 162, 163, **191–209**
Deleuze Giles 18
Derrida Jacques 18
Dilthey Wilhelm 14, 153
Dinzelbacher Peter 24–25
Dopart Bogusław 80*, 100*
Dupré Louis 10, 80*

E

Eco Umberto 141, 144*
Eliade Mircea 10*, 30, 32

F

Feliński Julian 71
Fish Stanley 11
Foucault Michel 18
Forgione Francesco (ojciec Pio) 176, 177
Fredro Aleksander 72
Fucci Modestino 177
Funcken Eugeniusz 71

G

Gadamer Hans Georg 13, 52*, 137*, 138, 139, 153
Garczyński Stefan 72
Gaszyński Konstanty 72
Glock Stanley 44–45
Głowiński Michał 87
Gorecki Antoni 59
Goszczyński Seweryn 72
Górski Karol 19, 39*, 42*, 45*, 56–58, 62, 64–66, 81, 85, 133, 152, 157, 158, 161, **174–175**
Grottger Artur 72
Guattari Félix 18

H

Hegel Wilhelm 55*–56*
Heidegger Martin 138, 142*, 180
Hervieu-Léger Danièle 66*, 104
Huxley Aldous 12

I

Ingarden Roman 49, 87, 93, 102*
Intrigillo Gaetano 177

J

James William **33**, 35, 36
Jan od Krzyża 120, 121, 141*

Janion Maria 107*, 126, 132
Jański Bogdan 59, 60, 96*, 159, 173
174
Jarosiński Zbigniew 130
Jełowicki Aleksander 60, 71

K

Kaczanowski Karol 71
Kajsiewicz Hieronim 60, 63, 64, 159, 160 162, 163, 166, 168, 173, 174, 191–194
Kallenbach Józef 85
Kant Immanuel 93, 139
Katz Steven T. 9*, 20*, 21, 22, 36, 127, 155, 171
Kiwka Mirosław 9*, 20
Kleiner Juliusz 85
Kofakowski Leszek 153
Kossak Juliusz 72
Kowalska Faustyna (s. Faustyna) 47, 164, 168, 169, **217–220**
Kozmian Jan 67
Kraśniński Zygmunt 72, 88*, 110, 117, 118
Kraszewski Józef Ignacy 72
Krupa Marlena 144*, 145
Kulesza-Gierat Monika 95*, 131*, 162, 163

L

Lacan Jacques 115, 134, 135, 139, 179
Lacordaire Jan Henryk 58–59
Lenartowicz Teofil 72, 81
Lenczewska Alicja 125
Leuba James H. 35
Lévinas Emmanuel 114, 178, 181
Lubac Henri de 150, 153, 154, 169

M

Maistre Joseph de 58
Małecko Antoni 78*
Man Paul de 75
Marion Jean-Luc 142
Markiewicz Henryk 87
Marquand Odo 104
Matejko Jan 72
McGinn Bernard 9*, 20
Mickiewicz Adam 47, 58, 59, 68*,
72, 74, 78, 80, 84, 85, 88*, 89*,
92*, 96*, 97, 122, 131, 150,
151*, 153, 155, 157–163, 174
Mieczysławska Makryna 72
Miłosz Czesław 104
Moniuszko Stanisław 72
Montalembert Charles de 58–59

N

Nastał Leonia 123, 129
Norwid Cyprian Kamil 79*, 107
Nycz Ryszard 52*, 82

O

Ogiński Michał Kleofas 72
Orzechowski Stanisław 155
Otto Rudolf 30, 31, 100*

P

Pahnke Walter 35, 36
Parsons William B. 41*
Pius IX 61
Plater Cezary 59
Podgórska Zofia 46, 48*
Pol Wincenty 72
Potocka Klaudyňa 72
Poulain Augustyn 41, 42, 67, 152

Przewłocki Walerian 71
Puchalska Iwona 85
Putthoff Tyson L. 27

R

Raczyńska Tekla 66*
Reinach Adolf 36, 37
Ricoeur Paul 138
Rilke Reiner Maria 109
Romanowski Mieczysław 72
Rutkowska Izabela 20*, 24

S

Saganiak Magdalena 48–50
Sakaguchi Alicja 21*, 23*, 36, 37
Salawa Aniela 129
Sapieha Stefan 212
Sandreau August 41, 42, 152*
Semenenko Piotr 60–62, 69, 71,
96*, 151, 164–166, 168, 169,
173, 189, 190
Siwiec Kunegunda 23*, 108, 110
Skarga Piotr 155
Słowacki Juliusz 15, 72, 78*, 79*,
80, 81, 88*, 89*, 185
Smolikowski Paweł 68, 73, 159, 174
Stark Rodney 44, 45*
Steiner George 18, 61, 146
Styka Jan 72, 74
Szajnocha Karol 72

Ś

św. Augustyn 101

T

Tańska Hoffmanowa Klementyna 62
Taranczewski Paweł 150, 151, 153,
154, 171–173

Dodatki

- | | |
|---|---|
| Tarnowski Stanisław 78* | Węgrzyniak Rafał 185 |
| Taylor Charles 91–103 , 122, 145 | Witwicki Stefan 59 |
| Tischner Józef 172 | Wojtyła Helena 46 |
| Tischner Łukasz 92*, 94*, 99, 142*,
150, 153, 172, | Wojtyła Karol (Jan Paweł II) 38,
176, 143–144, 170 |
| Tkaczyszyn Dycki Eugeniusz 47 | Wolska Danuta 37* |
| Towiański Andrzej 47, 72, 160, 162 | Woroniecki Jacek 56*, 65, 162 |
| U | Z |
| Ujejski Kornel 72 | Zaleski Bohdan 59, 72 |
| Underhill Evelyn 119* | Zawada Marian 16, 25, 153 |
| W | Ż |
| Wasilewski Zygmunt 78 | Żeleński Tadeusz (Boy-Żeleński) 47,
88*–89* |
| Waśko Andrzej 78* | |

Indeks terminów

* – wzmianka znajduje się w przypisie

A

Absolut 116, 141, 182
antynomia 31
archetyp 32, 126
asceza 40, 64*
automaton (termin J. Lacana) 134
autor/instancja autorska (termin teoretycznoliteracki) 9, 18, 21*, 23*, 24*, 28, 29, 53*, 82–84, 86, 87

B

biografemy 86, 88, 183
Bóg (pojęcie teologiczno-filozoficzne) 16, 28, 31, 36, 37, 40, 43, 61*, 64, 65, 85*, 89, 94, 101, 109–111, 114–120, 124, 133, 140
ból 116, 176*
brązownicy (termin T. Boya-Żeleńskiego) 47, 88*–89*
byt intencjonalny 50

C

całość wielotekstowa (termin teoretycznoliteracki) 67, 87, 92, 97, 105–106, 132, 133, 149, 154
chrystologia dziejów 61*, 165–166

ciało (termin filozoficzny i teoretycznoliteracki) 23*, 93*, 101, 115, 116, 138*, 140, 179
cierpienie 7, 33, 105, 107–111, 118, 119, 121, 122, 124–126, 124*, 134, 166–169, 176
czytelnik wewnętrzny (termin teoretycznoliteracki) 87

D

dekonstrukcja/dekonstrukcjonizm 17, 104
doktryna 41, 42, 85, 87, 152*, 158, 189
doświadczenie 9, 10, 16, 17, 37*–38*
doświadczenie mistyczne 9*, 19, 20–21, 21*, 22, 22*, 23, 25, 27–37
doświadczenie religijne 38*
doznanie 35, 38*, 119
duchowość 39, 41, 42, 42*, 44, 55, 57, 62, 63, 67, 101, 133, 150, 152, 152*, 154, 157, 158, 163, 171, 173–175
dyskurs 14, 15, 19, 21, 23*, 28, 37*, 47, 48, 50, 52, 76, 130, 131, 133, 135, 136, 143, 150, 151, 163, 171, 173

dystans (pojęcie w filozofii i teorii interpretacji) **50–52**, 62, 80, 111, 118, **137–140**, **142–143**, **144***

E

epistemologia 32, 49, 113, 116, 118, 120, **127**, 133, 177, 178, 182
 estetyka recepcji (termin) 132
 etos 113, 116, 177, 182

F

fenomenologiczna teoria aktów mowy **21***, 36–37
 fenomenologia 36, 49, 141
 fideizm 63
 filozofia dialogu 13, 50
 fuzja horyzontów **13**, 52

G

genius loci 55–56, 56*

H

habitus 11, 45, 105
 hermeneutyka 13, 52, 64*, 138, 139, 141, 178
 historia literatury 47, 78*–79*, 79, 97, 127, 129, 132
homo viator 142, 142*

I

idiolekt 12
 idol 142
 immanencja 15, 94, 95, 135*
 inny/Inny/Drugi (termin w filozofii dialogu) 13, 18*, 50, 98*, 99, 100, 110, 126
 intencjonalność 49*

interpretacja 29, 52, 120*, 132, 134*, 135, **136**, 138, 153–154
 intertekstualność 21, 23*, 65, 80, 100*, 102, 105, 125

intronizacja (idea w pismach R. Celakówny) 164, 164*, 166, 169
 intuicja 63, 122, 135, 215
 ironia **75–76**, 80
 iranizacja 75

J

ja (tekstowe) 75, **82–84**, **83*–84***, 86, **89–90**
 język (jako system) 9, **11–12**, 16, 21, 51, 116, **120**, **120***, 121, 137, **139–141**, 144, 145, 160, 178–179, 181
 język doskonały (termin G. W. Leibniza) 137–138
 język mistyczny **21***, 36–37, 65, 127, 130, 133, 135, 155, 157, 162

K

kanon 13, 15, 151–153
 katolicyzm 43, 59, 60, 80, 81, 94, 158, 159, 162, 167
 kod (termin teoretycznoliteracki) 101, **103**, 125, 132, 153
 kod estetyczny 127, 156
 kod transcendencji (termin K. Jaspersa) 107, 125
 Kolegium Polskie 58, 61, 161
 Kominia/komunia 125–126
 komunikacja 11, 107, 108, **110–115**, 116, 119, 122, 177–180, 182

- kontekst 10, 12, 13, 15, 21, 21*, 29, 34, 36, 45, 55, 58, 75, 80, 118, 130, 137, 150, 170, 171, 175
kontekstualizm 36, 61*, 64*, 143, 155
kontemplacja nabyta 40
kontemplacja włana 40, **42***
kultura 48, 60, 151, 162
kwestia mistyczna (zagadnienie) **39**, 152
- L**
legend 79, 85
legitymizacja 14, 65, 90
linguistic turn (paradygmat w filozofii) 139
literackość 15
literatura 15, 23*, 25, 59, 67, 80, 80*, 127, 128, **156**, 157, 162
literatura epifaniczno-transcendentna 80
literatura światowa (koncepcja) 78*
locum tenens 101*, 122
- Ł**
łaska 32, 35, 40, 89, 95, 111–113, 123, 165, 217
- M**
metafizyka 103*
miejsce niedookreślone tekstu (termin teoretycznoliteracki) 87
millenaryzm 161
mesjanizm 61, 155, 161, 162, 165, 185
mirum 31
misterium **31**, 61, 61*, 166
mistycyzm 9*, 10, 12, 19, 22, 44, 45, 45*, 81, 81*
mistycyzm ekstrawertywny 35
mistycyzm introwertywny 35
mistycyzm mesjanistyczny 61, 161
mistyka 9, 9*, 10, 12, **13–14**, **19**, 20, 20*, 27, 29
mistyka małej narracji 126
mistyka nadreńska 150, 173
mistyka nadwiślańska 94, 100, 106, 113, 119, 123, **149–152**, 154–155, **162–163**, 165, 170, **171–173**
mistyka przeżyciowa **15–16**, **16***, 17, 64, 89, 91, 95, 99, 105, 108, 109, 129, 131, **133**, 149, 171, 183
mistyka spekulatywna (studyjna) **16–17**, **16***, **62***
mistyka wielkiej narracji 125–126
mit 79, **102–103**, 120*, 146
modele podmiotowości 77
morfologia świętości 15, 30, 32
motyw 105, 112
motywika 130, 160
mysterium fascinans 30, 31, **32**
mysterium tremendum 30, **100***
- N**
nadziemskie (mistyczne) akty mowy 21*, 36–38
nadzwyczajność 40, 152
naiwność interpretacyjna **79**, 88
narracja 47, 48, 91, 97, **102***
niemowlęctwo duchowe 123–124
niepokalanki (zgrupowanie zakonne) 64, 193–194, 196

niesamodzielność bytowa **49***, 50
 nieświadomość/nieświadome 49,
134–135, 134*
 niewspółobecność/przewyciężenie
 niewspółobecności (termin H.
 G. Gadamera) 138
 niewyraźność 33–35
 noc ciemna/noc mistyczna 107, **119**,
 119*, **180**
 nowoczesność 77, 91, 99, 101*, **104**
numinosum 87, 107, 112, 121, 126

O

objawienie 24, 81, **111**, 122, **144**
 obraz powtórzony (termin teoretycz-
 noliteracki) **105–106**, 108, 126,
 155
 odczytanie (termin teoretycznolite-
 racki) 17, 21, 29, 85, 100, 111,
 131, 178
 odrodzenie religijne (na ziemiach
 polskich) **57–58**, 65, **157–158**,
 160, 162, 162*, 163, 173–174
 ofiara 107–108, 112, 124, 125*,
 126, 163, 165–166, 168, 212
 ontologia 25, 27, 28, **49**, **49***, 50,
 75, 87, 101, 110, 138, 141

P

pamięć anomiczna 104
 panteizm 62
 paradoks 31, 35, 136
 paradygmat 43, 65, 66
 paradygmat lingwistyczny 138
 paradygmat religijny 103
 paradygmat romantyczny 55, 56*,
 62, 66
 patriotyzm 158, 186

pewność epistemiczna 21*, 37–38
 pochodność bytowa 49*
 podmiot 15, 22, 22*, 24, 25, 28–29,
 39, 43, **46–52**, 52*–53*, 75–76,
 79*, 80, 81*, 84, 86, 92*, 98*,
 103, 110–111, 116, 118, 120,
 122, 124, 133–135, 144, 183
 podmiot sylleptyczny/ja sylleptyczne
 82
 podmiotowość 13, 17, 23*, 28, **47–**
52, 49*, 52*–53*, 55, 75–76,
 78*, 79–82, 84, 86–88, **90–92**,
 94, 96, 98, 100–104, 104*, 125,
 129, 137, 143, 145
 podmiotowość opancerzona/ja
 opancerzone (termin C. Taylora)
 91, 92, 99
 podmiotowość porowata/ja porowa-
 te (termin C. Taylora) 91, 95,
 98–99, 105, 106, 176
 podmiotowość sylleptyczna 82–83,
 83*, 84, 88, 106
 podstawa bytowa 49, 83, 90
 poezja epifaniczno-transgresyjna
 80*, 81
 polimityczność 104
 ponowoczesność 53*, 104
 postmodernizm 17, 23*
 potok tekstowy (termin teoretyczno-
 literacki) 100*, 103, 130, **154–**
155, 157, 159, 161, 170
 prawda 106*, 136
profanum 103, 109, 116, 119, 124,
 146
 przedmiot (w filozofii) **11**, 19, 20,
 31, 43, 44, **51**, 52, 75, 76, 101,
 102, **137**, 138, 138*, 140, 141,
 143, 144*

przeżycie religijne 38*
 przyjemność tekstu (termin teoretycznoliteracki R. Barthesa) 82

R

reifikacja (urzeczwienie) 52, 75
 religia 104, 159, 163
 religijność 19, 39*, 42*, 45*, 55–57, 61, 63, 66, 80*–81*, 94, 125, 127, 142, 150, 152, 157, 161, 174, 175, 181
 rizomatyczność 17–18
 romantyzm 42*, 47, 55, 57, 59, 61–64, 77, 78*, 79, 80, 80*, 83, 85, 88, 88*, 89, 91, 93, 94, 94*, 97, 100*, 102–103, 105, 108, 117, 128, 130–132, 145, 152, 155–157, 161, 162, 165
 romantyzm wysoki 78*, 79
 romantyzm niski 78–79, 83
 rozumienie 11, 14, 102
 rzeczywistość pozatekstwowa 14, 29

S

sacrum 15, 81, 94, 98, 102, 103, 108, 110, 116, 121, 124, 126, 128, 146, 157, 182
 saintsimonizm 59–60
 sekularyzm 91, 92
 sens 17, 18, 23*, 80*, 99, 101, 101*, 104, 107, 109–111, 114–116, 134, 136, 140, 146, 176, 178–181
 sentymentalizm religijny 63
 silna podmiotowość (termin teoretycznoliteracki) 28, 76, 83, 86
 słowa wewnętrzne (termin Jana od Krzyża) 141*

stygmat 112–113, 115–116, 124, 177, 179–181, 184, 217
 subiektywność 40, 75, 94*
syllipsis 75, 83–84, 83*, 90
 symbol 103, 120, 144–146, 144*, 181

Ś

ślepotą duchową 126
 śmierć mistyczna 62
 świadomość mistyczna 36

T

tekst mistyczny 9*, 14–16, 21–23, 22*, 27–28, 38, 152
 teologia 40–43, 85, 92*, 110, 111, 150, 152*, 154, 158, 160–163, 166, 191
 teologia negatywna (apofatyczna) 22, 139
 teologia pozytywna (katafatyczna) 139
 topos 105
 Towarzystwo Braci Zjednoczonych 59
 towianizm/towiańszczyzna 160–161, 174
 tożsamość 48, 99, 99*, 110
 tradycja 9*, 13, 29, 35, 42, 44, 57, 59, 77, 132–133, 138, 139, 152, 154, 157
 transcendencja 28, 35, 62*, 87, 101, 101*, 103, 107–112, 115, 116, 122, 124, 134, 142*–143*, 143, 176
 transgresja 75
 trop (termin teoretycznoliteracki) 24*, 32, 38, 59, 83, 83*, 103, 130, 135–136, 145
tuche (termin J. Lacana) 134

Dodatki

U

uczucie/czucie 30, 31, 37, 62, 67,
93*–94*
universal core (nurt badawczy) 19,
27, 34

V

vanitas (motyw) 120

W

widoczność źródła (termin teoretyczno-
literacki) 102
wiek sekularny (termin C. Taylora)
91–92
Wielka Improwizacja (tekst A. Mic-
kiewicza) 85, 111, 122
wielka sylwa (termin teoretycz-
noliteracki E. Balcerzana) **67**,
102–103, 105, 106, 154–155,
163, 170
wiersz **93***, 129
wieszcz 15, 59, 81–83, **88**, **88*–89***,
122, **157–159**
wpływ (w literaturoznawstwie) 28,
55, 56*, 59, **75–77**, 80

wspólnota interpretacyjna 12–14,
16, 86

Z

zaćmienie Boga (termin M. Bubera)
114
zbiorowa pamięć 14, 47, 65, **104–**
106
zbiorowa wyobraźnia 47, 51, 84
Zeitgeist 7, 55, 56, 171
zjednoczenie mistyczne (*unio misti-
ca*) 43
zmartwychwstańcy (rezurekcjoniści;
zgomadzenie zakonne) 58–64
znak 16, 80*, 101, 103, 111, **114–**
115, 120, 125, **128**, **134**, 141,
143, **144***, 176, **178–179**, 181

Ź

źródło (termin teoretycznoliteracki)
58, 76, 80, **90**, 91, 102

Ż

życie duchowe 41
życie wewnętrzne **39***, 64

Dlaczego to **podmiotowość** jest tematem tej publikacji? Jest to zagadnienie wieloznaczne, poddawane nieraz dekonstrukcyjnym zabiegom, innymi słowy: dla współczesnego badacza dość niewdzięczne, zwłaszcza, jeśli decyduje się on wiązać „ja” tekstowe z tym pozatekstowym lub argumentować, że tekst nie ma żadnej racji bytu, jeśli nie ma relacji między jakimś „Ja” i jakimś „Ty”, gdzie to pierwsze zarówno przez tekst się ujawnia, jak i w nim się ukrywa, a gdzie to drugie dąży do odczytania i poszukuje – w ramach swoich indywidualnych możliwości, w ramach przynależności do określonych wspólnot interpretacyjnych – najlepszego, najtrafniejszego uchwycenia skrywającego się „Ja”.

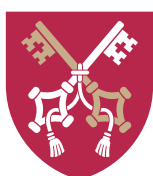
Z tego też powodu na mistykę polską XX wieku decyduję się spojrzeć tak, by odnaleźć pewne „Ja”, które się w jej świadectwach równocześnie ujawnia i skrywa.

Z Przedmowy Autorki

AVALON

ISBN 978-83-7730-632-1

Cena detal. 42,00 PLN



Uniwersytet Papieski
Jan Pawła II
w Krakowie



9 788377 130632 1