

KS. MAREK CHMIELEWSKI
Lublin

SEMIOTYKA TEKSTU MISTYCZNEGO

(Podsumowanie Międzynarodowego Kongresu Semiotyki
Tekstu Mistycznego)

Niemiecki psychiatra i filozof Karl Jaspers, posługując się metodą fenomenologiczną, rozumie mistykę – w szerokim znaczeniu – jako zniesienie rozszczepienia na podmiot i przedmiot w świadomości doznającego podmiotu. Doświadczenie mistyczne jest to zatem nie tyle proces intelektualnej konceptualizacji, co przede wszystkim doznanie jedności ze strony podmiotu z otaczającą go rzeczywistością¹. Z nieco innego punktu widzenia należałoby wobec tego powiedzieć, że mistyka jako doświadczenie jedności bytu jest pojawieniem się metafizyki w świadomości kontemplacyjnej i zarazem ekstatycznym przeżywaniem tejże metafizyki²

Jeżeli zgodzić się z takim bardzo ogólnym pojmowaniem mistyki, to można za G. van der Leeuwem powiedzieć, że jest ona zjawiskiem powszechnym i ponadczasoprzestrzennym, a przy tym wieloznacznym i nieredukowalnym. Jest przez to w pewnym sensie „zjawiskiem pierwotnym”³ Samoświadomy byt ludzki jest otwarty ze swej natury na otaczającą go rzeczywistość. Oznacza to, że choć jest uwikłany w immanencję, to jednak zachowuje charakter bytu transcendującego, co jest warunkiem jego samoświadomości i samospełnienia.

¹ Zob. K. J a s p e r s, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1960, s. 85 nn.

² Zob. C. A l b r e c h t, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976, s. 253 n.

³ G. van der L e e w, *Fenomenologia religii*, tł. [z jęz. niem.] J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 544 n. Zob. M. C i e ś l a K o r y t o w s k a, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989, s. 216.

Ów transcendujący wymiar człowieka znajduje swoje odzwierciedlenie m.in. w literaturze, którą z tej racji zwykło się określać mianem „mistyczna”. Szczególnie poezja, stosując język symbolu, stwarza możliwości komunikowania treści archetypicznych, do których odwołuje się szeroko rozumiana mistyka. Stąd też w literaturze mistycznej symbol pełni funkcję uprzywilejowaną⁴.

Jest sprawą oczywistą, że literatura mistyczna nie jest jednorodna, i to zarówno pod względem treści jak i formy. Zróżnicowanie treściowe wynika przede wszystkim z rozbieżności w zakresie samych pojęć „mistyka” i „mistycyzm”. Ich rozumienie i stosowanie zależą w dużej mierze od światopoglądu, założeń metodologicznych czy też od celu, jaki przyświeca danemu dziełu literackiemu. 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 „mystyki” jest raczej dodatnie, natomiast „mistycyzm”, jeżeli nie jest traktowany ujemnie, to przynajmniej nieufnie, jako określenie czegoś podejrzanego⁵. Przy tej okazji cytowana autorka twierdzi, jakoby znawcy literatury mieli jasną koncepcję tego, co mistyczne w literaturze, podczas gdy wszyscy inni przystępując do badania tekstu mistycznego, muszą najpierw dokonywać uściślenia pojęć i założeń metodologicznych.

Tak więc na literaturę mistyczną w ogóle składać się będzie obok opisu doświadczenia mistycznego wszystko to, co tajemnicze, pozaracjonalne, wyrażone językiem symbolu i metafory, nierzadko odwołujące się do archetypu funkcjonującego w różnych postaciach w świadomości społecznej jako wzorca elementarnych odniesień człowieka. W jej obrębie należy koniecznie rozróżnić literaturę mistyczną świecką (najczęściej jest to poezja) i literaturę mistyczną religijną, dzielącą się z kolei na chrześcijańską i pozachrześcijańską. Każda z nich wyznacza inną funkcję dla języka, którym się posługuje, co prowadzi do dalszych zróżnicowań pod względem formy.

Wspomniane powyżej zróżnicowanie literatury mistycznej pod względem formy wiąże się z rozumieniem funkcji języka w doświadczeniu mistycznym i w doświadczeniu poetyckim. Język mistyczny jest paradoksalny i nieadekwatny, ponieważ będąc rozwlekłym, obszernym, złożonym, mówi o doświadczeniu najprostszym z możliwych; domagając się artykulacji linearnej, wyraża punkt. Tekst mistyczny nie tyle jest opisaniem tego punktu, ale jakby

⁴ Zob. L. Gardet, O. Lacombe, *L'Esperienza del Sè. Studio di mistica comparata*, Milano 1988, s. 249-252.

⁵ Cieśla-Korytowska, dz. cyt., s. 8.

usiłowaniem osiągnięcia go; nie tyle drobiazgowym protokołem doświadczenia mistycznego, co raczej echem najgłębszych doznań⁶

Według teologii scholastycznej zarówno doświadczenie mistyczne Boga, jak i doświadczenie własnego „ja” opierają się na intelekcie możliwościowym, a nie na intelekcie czynnym⁷ Jest to raczej intuicyjne zbliżenie się do Tajemnicy (aproksymacja), gdzie język pełni rolę drugoplanową. Z tej racji doświadczenie mistyczne jest w gruncie rzeczy bezkształtne. Niemniej jest w najprzeróżniejszy sposób interpretowane, czyli napełniane znaczeniem, i to już w chwili, gdy mistyk próbuje sam sobie wyjaśnić refleksyjnie własne przeżycie, co zawsze jest absolutnie nieadekwatne do samego przeżycia. Z konieczności wyraża je on za pomocą konwencjonalnych idei i symboli, nierzadko sięgając do poezji. W tym kryje się „paradoksalny” charakter wypowiedzi mistyka. Trzeba dodać, że paradoksalny charakter nosi nie tyle język, w jakim jest wyrażane doświadczenie mistyczne, co przede wszystkim samo to doświadczenie. Mistyk, podejmując próbę eksplikacji swojego przeżycia, przechodzi od nie poddającego się zasadom logiki doświadczenia mistycznego do logicznego jego wyrażania w powszechnie używanym języku i zgodnie z zasadami logiki. To przejście uświadamia mu niemożność oddania tego, czego doznał, mimo iż wyraża się komunikatywnie w danym języku, często w sposób bardzo sugestywny. Język prawidłowo odzwierciedla jego subiektywne przeżycia, ale nie oddaje w pełni natury samego doświadczenia mistycznego⁸.

Z kolei doświadczenie poetyckie realizuje się w poezji i poprzez poezję, a zatem głównie bazuje na języku, dlatego język poetycki, sama poezja jest już doświadczeniem⁹ Każdy mistyk, usiłując wyrazić swe niewyrażalne doświadczenie, poszukuje więc adekwatnych sformułowań, odwołując się do dziedzictwa kulturowego, którym żyje, i do własnej inwencji twórczej. W ten sposób tworzy swój język mistyczny, który najbardziej uwydatnia niepowtarzalność danego mistyka i nierzadko daleko odbiega pod względem formy od innych rodzajów literatury religijnej.

Wobec tego zachodzi konieczność wypracowania przejrzystych kryteriów metodologicznych do badania bardzo zróżnicowanej literatury mistycznej. W

⁶ Zob. G. P a t t a r o, *Il linguaggio mistico*, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, t. II, pod red. E. Ancillego, M. Paparozziego, Roma 1984, s. 483-487.

⁷ Zob. M. G o g a c z, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 48-58.

⁸ Zob. W. T. S t a c e, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, s. 305; J. M a j k o w s k i, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne”, 2-3(1949-1950), s. 178.

⁹ Zob. G a r d e t, L a c o m b e, dz. cyt., s. 249.

centrum uwagi jej badaczy jest przede wszystkim język, tzn. jego warstwa semantyczna, czyli relacje znaczeniowe zachodzące pomiędzy znakiem a jego desygnatem, a także warstwa semiotyczna, czyli relacje znaczeniowe zachodzące pomiędzy poszczególnymi znakami. Na tej dopiero kanwie może się rozwijać jakakolwiek teoria czy teologia mistyki.

Temu właśnie zagadnieniu w głównej mierze poświęcony był Międzynarodowy Kongres Semiotyki Tekstu Mistycznego¹⁰, zorganizowany 24-30 VI 1991 r. w L'Aquila we Włoszech przez Centrum Studiów Mistycznych przy Katedrze Języka i Literatury Hiszpańskiej Uniwersytetu w L'Aquila z okazji 500-lecia urodzin św. Ignacego z Loyoli oraz 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża i Ludwika z Leonu. Doniosłość podjętego tam zagadnienia skłania do zaprezentowania tematyki Kongresu, tym bardziej że autor niniejszego opracowania był jedynym uczestnikiem z Polski.

Moderatorem całego przedsięwzięcia był jezuita Giuseppe De Gennaro. Na jego zaproszenie przybyło ok. 150 osób z różnych krajów. Najliczniej reprezentowane były: USA, Indie, ZSRR oraz Italia. Ponad połowa uczestników Kongresu zabierała głos podczas obrad plenarnych, wygłaszając komunikaty naukowe o dość zróżnicowanej tematyce, głównie z zakresu literatury i językoznawstwa, niekiedy daleko odbiegającej od przewodniej myśli Kongresu. Teksty wystąpień w postaci akt kongresowych były codziennie wręczane uczestnikom. Zanim ukaże się dzieło zbiorowe, jako owoc Kongresu, akta te – liczące około tysiąca stron maszynopisu – stanowiąc będą podstawę źródłową tegoż opracowania. Ze względu na znaczną objętość materiału ograniczymy się tylko do bardzo ogólnych streszczeń referatów wprowadzających do poszczególnych dni obrad, do których nawiązywały późniejsze komunikaty naukowe i dyskusje, także poza aulą kongresową.

Dzień inauguracji poświęcony był typologii tekstu mistycznego. Wykład wprowadzający na temat semiotyki tekstu mistycznego wygłosił Ciríaco Morón Arroyo z Cornell University, Ithaca (USA). Zwrócił on uwagę na paradoksalność języka mistycznego, który będąc strukturalnie złożonym, usiłuje wyrazić najprostsze w swej istocie doświadczenie, w związku z czym problematyczne i dyskusyjne jest dotarcie do fundamentalnej struktury tekstu mistycznego, uwzględniając subtelne odcienie kulturowo-konfesyjne każdego z nich. Dodać trzeba, że zdecydowana większość tekstów mistycznych to teksty religijne. Ponadto wspólną cechą tekstów mistycznych jest pomieszanie

¹⁰ Zob. ks. M. Chmielewski, *Semiotyka tekstu mistycznego. (Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Semiotyki Tekstu Mistycznego)*, „Ateneum Kapłańskie”, 83(1991), t. 117, s. 364-366.

aktów i stanów, zwłaszcza stanów doskonałości, które literatura mistyczna usiłuje opisywać, a to stwarza nowe problemy hermeneutyczne¹¹.

Następnego dnia tematem wiodącym była symbolika języka mistycznego. Wykład wprowadzający, poświęcony semiotyce symbolu w dziele Baltasara Graciana pt. *El comulgatorio*, wygłosił Miguel Batllori z Królewskiej Akademii Historii w Madrycie¹².

Trzeci dzień Kongresu skupił uwagę uczestników na zagadnieniu interpretacji tekstów mistycznych. Dominowała tematyka ignacjańska. Dużym zainteresowaniem cieszył się wykład wprowadzający prof. Hansa Flaschego z Uniwersytetu w Hamburgu na temat funkcji mistycznej najważniejszych pojęć w dziełach św. Ignacego z Loyoli, takich jak: *alabar, coloquio, comunicar, decir, discernimiento, exclamación, hablar, invocar, nombrar, llamar, lengua, orar, palabra, rogar* itp.¹³ Obok nich szczególne miejsce zajmują słowa Modlitwy Pańskiej, które w pismach Świętego wiążą się z nasileniem treści mistycznych. Zwrócono przy tym uwagę na wyraźną dystynkcję mistyki trynitarnej i mistyki chrystocentrycznej w pismach św. Ignacego, składających się na jego *theologia cordis*.

W kolejnym dniu Kongresu równie interesujący był wykład prof. Massimo Baldiniego z Uniwersytetu w Perugii (Italia) na temat mistycznego języka św. Jana od Krzyża¹⁴, wprowadzający w problematykę funkcji mistycznych języka. W nawiązaniu do dzieł Doktora Karmelu mówca stwierdził, że dla mistyka język traci powszechnie przyjęte reguły znaczeniowe i funkcjonuje na granicy nonsensu, a nawet skandalu. Mistyk, próbując wyrazić niewyraźne doświadczenie, tworzy nowy język, który miałby upodabniać się do języka aniołów wpatrzonych w Oblicze Boga. Wprowadza zatem niezliczone innowacje semantyczne, poddając twardej próbie zarówno „mówiony” język codzienny, jak i „pisany” język teologiczny. „Fraza mistyczna – powiedział M. Baldini – jest fałszem ciszy wprowadzającym ciszę w hałas słów”¹⁵

Piąty dzień Kongresu nieco odbiegał swoim charakterem od ściśle teoretycznych rozważań dni poprzednich, był bowiem poświęcony „praktyce

¹¹ C. Morón Arroyo, *Semiótica del texto místico*, [w:] *Congresso Internazionale di Semiotica del Testo Místico – Relazioni del giorno 24 giugno 1991* (mps).

¹² M. Batllori, *Aproximación a la semiótica de Baltasar Gracian en „El Comulgatorio”*, tamże – *Relazioni del giorno 25 giugno 1991* (mps).

¹³ H. Flasche, *Consideraciones sobre la función mística de términos lingüísticos importantes en las obras de San Ignazio de Loyola*, tamże – *Relazioni del giorno 26 giugno 1991* (mps).

¹⁴ M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici e l'Opera di San Giovanni della Croce*, tamże – *Relazioni del giorno 27 giugno 1991* (mps).

¹⁵ Tamże, s. 4 n.

tekstu mistycznego” Rozważano możliwość doświadczenia mistycznego – zarówno naturalnego jak i nadprzyrodzonego – poprzez modlitwę, sen, przecucie i temu podobne. Sporo uwagi poświęcono przy tym wzajemnym zależnościom pomiędzy doświadczeniem mistycznym a medycyną i psychologią. Punktem wyjścia zarówno dyskusji panelowej, jak i późniejszych komunikatów był wykład Ettore Perrella¹⁶ z Associazione Lacaniani Italiana w Padwie. Nawiązując do słów św. Pawła z 2 Kor 12, 4, prelegent stwierdził, że język mistyczny zawiera treść subiektywną, nie można go zatem interpretować w kategoriach znaczeń obiektywnych, jak chce to czynić np. psychoanaliza. Teza ta posłużyła m.in. do krytycznego ustosunkowania się wobec współczesnej psychoanalitycznej teorii mistyki wypracowanej przez Jacques'a Lacana. Według tej teorii – najogólniej biorąc – doświadczenie mistyczne ma naturę wysublimowanych doznań erotycznych, na co wskazuje chociażby język, jakim posługują się mistycy, jak również rozkosz ekstatyczna, tak sugestywnie oddana w rzeźbie L. Berniniego z rzymskiego kościoła S. Maria de la Vittoria, ukazującej przebicie serca św. Teresy od Jezusa.

Obrady przedostatniego dnia Kongresu zdominowane były przez naukowców z Moskwy i dotyczyły „prototekstu” mistycznego, a więc m.in. Pisma św., ikonografii i architektury sakralnej jako specyficznego wyrazu doświadczenia mistycznego w szerokim rozumieniu tego słowa. Tytułem wprowadzenia John Lindsay Opie z Uniwersytetu w L'Aquila wygłosił ciekawy referat na temat semiotyki ikony u Pawła Florensky'ego. Interesujący był również wykład Andrieja Šiškina z Akademii Teologicznej w Moskwie pt. *Słowo jako wcielenie transcendencji u pisarzy rosyjskich okresu symbolizmu i postsymbolizmu*. E. Novik z Akademii Nauk w Moskwie mówił o śpiewach symbolicznych w syberyjskiej tradycji szamańskiej¹⁷.

W ostatnim dniu Kongresu dokonano podsumowania obrad. Niewątpliwym walorem Kongresu – zdaniem uczestników – było ukazanie szerokiego kontekstu podjętej problematyki. Kongres dał możliwość wymiany poglądów o sposobie podejścia do tekstu mistycznego, nie tylko w jego warstwie

¹⁶ E. P e r e l l a, *Árrhêta rhêmata. Perché la parola non è il significante*, tamże – *Relazioni del giorno 28 giugno 1991* (mps). Wśród wygłoszonych w tym dniu komunikatów, zawartych w powyższych materiałach, należy odnotować m.in.: D. S q u i l l o n i, *Pensiero e sentimento in Ignazio di Loyola*; E. M o n t a n a r i, *Semiotica della notte oscura dell'anima e della notte iniziatica*; T. Š p i d l i k, *Semiotica della Preghiera del cuore nella spiritualità russa*; M. A d i n o l f i, *I sogni di San Paolo negli Atti degli Apostoli: un confronto con Erodoto*. Interesująca tego dnia była także dyskusja na temat: „Terzo millenio: l'uomo simbolico religioso come via alla «salus»”

¹⁷ Zob. E. N o v i k, *Simbolika pienja w szamańskich tradycjach Sibiri*, [w:] *Congresso Internazionale di Semiotica del Testo Mistico – Relazioni del giorno 29 giugno 1991* (mps).

religijno-konfesyjnej. Ciekawe wydają się próby badania literatury mistycznej z punktu widzenia językoznawstwa porównawczego oraz psychologii głębi. O żywym zainteresowaniu mistyką świadczyły podejmowane w kuluarach dyskusje i wymiany poglądów. Zaproponowano powołanie specjalistycznych zespołów badawczych dla przeprowadzenia wnikliwych studiów, m.in. nad kluczowym u św. Ignacego pojęciem *discernimiento* oraz pojęciami *sentimiento* i *nada* u św. Jana od Krzyża.

Mimo iż Kongres miał charakter interdyscyplinarny, to jednak nie zdołano wypracować metod badania tekstu mistycznego ani nie ukazano kierunku badań w tym zakresie. W wyniku obrad i dyskusji jedno stało się oczywiste dla uczestników Kongresu, że nie można stosować reguł semiotyki formalnej do badania tekstu mistycznego o charakterze wybitnie religijnym bez ryzyka wypaczenia jego wewnętrznej celowości.

Odnosnie do tego warto zreferować pogląd, jaki w pierwszym dniu obrad zaprezentował uczestnikom Kongresu prof. Fernando Rielo Pardal z Majorki¹⁸. Stwierdził on mianowicie, że współczesne teorie semiotyki, podpisując się pod pozytywizmem logicznym, fenomenologią i nurtami hermeneutycznymi, sprowadzają znak – a tym samym język – wyłącznie do jakiegoś pośrednictwa poznawczego (*mediatización cognoscitiva*), a przez to czynią go jedynie przedmiotem teorii poznania, redukując przy okazji teorię rzeczy do teorii znaku. To pośrednictwo jest jednym z elementów warunkujących porozumiewanie się ludzi pomiędzy sobą, a nie samą istotą komunikowania się czy prawdziwego poznania.

Zdaniem prelegenta jednym z poważniejszych problemów tak rozumianej semiotyki, zaciemnionej przez redukcjonizm formalistyczny, jest pominięcie realności podmiotu i przedmiotu znaku z racji zamienienia ich na fenomeny semiotyczne. To sprawia, że semiotyka formalistyczna wyłącza poza nawias metafizykę, a tym samym wszelkie zjawiska mistyczne, redukując je do fenomenów kulturowych i przetwarzając je (abstrahując od ich obiektywności) w formalny układ elementów niezdolnych samych przez się do wyrażenia subtelnej i niewyraźnej transcendencji bytu ludzkiego¹⁹

W świetle tak rozumianej semiotyki formalistycznej należałoby człowieka określić, posługując się wyrażeniem nominalisty Cassiera, jako „zwierzę symboliczne”, ale wówczas stracilibyśmy przed oczu jego obiektywny i historyczny początek i cel istnienia, które stałyby się jedynie czystą formalizacją symboliczną. Tymczasem byt ludzki nie może być inaczej

¹⁸ F. R i e l o P a r d a l, *Experiencia mística y lenguaje*, tamże – *Relazioni del giorno 24 giugno 1991* (mps).

¹⁹ Por. U. E c o, *Tratado de semiótica general*, Barcelona 1988, s. 51.

rozumiany, jak tylko jako byt mistyczny („mistyczna definicja człowieka”). Jeśli więc człowiek jest bytem mistycznym, to semiotyka powinna być uprawiana na kanwie koncepcji mistyki w ścisłym powiązaniu z metafizyką.

F. Rielo Pardal przedstawił zatem swoją genetyczną koncepcję semiotyki mocno osadzoną na metafizyce, by nie powiedzieć, że zanadto w nią uwikłaną. Punktem wyjścia czyni fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26).

Według tej koncepcji Bóg, powołując do istnienia byty osobowe, zamieszkuje w nich przez akt swojej konstytutywnej obecności („prezencjalizm genetyczny”). Tworzy w ten sposób w naturalnym ludzkim „ja” nadprzyrodzony podmiot absolutny, który mistycy Karmelu nazywają „głębią duszy”, „centrum duszy lub ducha”, „wyższą częścią duszy lub ducha”, „najgłębszą substancją ducha”²⁰ Osoba ludzka posiada więc w swej naturze dwa elementy: stworzony – naturalne ludzkie „ja” i nie stworzony – obecność konstytutywną Osób Boskich w tymże „ja”, która, będąc nadprzyrodzonym udoskonaleniem naturalnego ludzkiego „ja”, czyni go konnaturalnym z Osobami Boskimi. Oznacza to, że już z samego faktu stworzenia człowiek jest zdolny do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, przy czym aktualizacja tego zjednoczenia, aczkolwiek uwarunkowana kondycją moralno-duchową człowieka, należy absolutnie do Boga.

Ta ontologiczna „bliskość” Bóstwa (*divinidad*) z przebóstwioną naturą ludzką (*deidad*) tworzy płaszczyznę osobowych relacji, które F. Rielo Pardal nazywa „komunikacją charyzmatyczną” Rzutuje ona w sposób istotny na treść i formę opisu doświadczenia mistycznego. Dla wyjaśnienia tej kwestii trzeba wprowadzić dwa uściślenia:

1. Należy rozróżnić pojęcia: „znak” (*signo*), „oznaka” (*señal*) i symbol (*simbolo*). Znak jest wewnętrzną relacją tworzoną przez oznaczającego (*signans*) i oznaczanego (*signatum*), jak to ma miejsce na przykład w relacjach wewnątrztrynitarnych: immanentna obecność Ojca (*signans*) w Synu (*signatum*), a jednocześnie immanentna obecność Syna (*signans*) w Ojcu (*signatum*) stanowią znak, który komunikuje daną treść; w tym przypadku jest to współprzenikająca się obecność Osób Boskich. O z n a k a – jest to *signatum*, czyli to, co zostało oznaczone przez oznaczającego, wskazujące na *signans* na mocy swej wewnętrznej relacji. Na przykład: Syn Boży na mocy posiadanej obecności Ojca wskazuje na Ojca i Ojciec, na mocy posiadanej

²⁰ Zob. św. T e r e s a W i e l k a, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 2, 1; VII, 2, 10, [w:] t a ż, *Dzieła*, t. II, tł. z jęz. hiszp. H. P. Kossowski, Kraków 1962², s. 123 n., 217 n.; św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 3, [w:] t e n ż e, *Dzieła*, tł. z jęz. hiszp. B. Smyrak, Kraków 1986⁴; t e n ż e, *Pieśń duchowa*, 40, 5, tamże, s. 713.

obecności Syna, wskazuje na Syna (por. J 6, 65; 10, 30; 14, 9). Tak więc znak pełni funkcję komunikowania, podczas gdy oznaka jest tylko elementem znaku. S y m b o l natomiast jest „ujęzykowieniem kulturowym” znaku, tzn. utrwalonym oraz upowszechnionym przez proces semantyzacji, a przez to nierzadko uproszczonym substytutem pojęciowym. Stąd we wszystkich językach symbol graficzny (np. *padre, father, père*) lub fonologiczny ewokuje całą treść znaku oznaczaną przez syna, o ojcu bowiem można mówić tylko wówczas, gdy jest syn. Symbol zatem jest jakby szatą, materialną powłoką znaku, przyjmowaną ponadto w najprzeróżniejszych modyfikacjach.

W świetle tego Trzy Osoby Boskie na mocy współprzenikającej Obecności tworzą metafizycznie jedyną w swoim rodzaju rzeczywistość znakową, będącą obrazem Boskiej rzeczywistości tworzonej *ad intra*, możliwą do poznania na drodze doświadczenia mistycznego i w efekcie tego wyrażaną symbolicznie za pomocą naturalnego języka z całym jego systemem graficznym i fonologicznym. Pociągnięty w doświadczeniu mistycznym do „głębi duszy” lub na „dno duszy”, człowiek odkrywa w sobie obecność konstytutywną Osób Boskich. Wchodząc w osobową więź z Trójcą, rozpoznaje aktem intelektu możliwościowego relacje wewnątrztrynitarne, czyli ów nadprzyrodzony język Osób Boskich, a zarazem zostaje uzdolniony do partycypacji w tym wewnątrztrynitalnym dialogu²¹, co potem usiłuje wyrazić w dostępnym sobie języku konwencjonalnym.

Wyrażając w pojęciach semiotycznych tę komunikację Boga z duchem ludzkim, jaka dokonuje się w doświadczeniu mistycznym, trzeba powiedzieć, że przebóstwiona natura ludzka jest mistycznym znakiem (*signatum*) Boskiego znaku (*signans*) komunikowanego przez poszczególne Osoby Trójcy. Oznacza to, że jest ona obrazem Boga, a więc w pewnym sensie *alter Deus*, a tym samym *alter Christus*. Człowiek otrzymuje upodobnienie do teandrycznej natury Chrystusa, który na mocy unii hipostatycznej obejmuje w jedno naturę ludzką i Boską z właściwymi dla każdej z nich językami. Jeżeli zatem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, najpełniej objawiającego się w Chrystusie, to także język ludzki jest obrazem i podobieństwem języka, jakim komunikują się pomiędzy sobą Osoby Boskie. Oznacza to, że język ludzki ma swój mistyczno-trynitalny analogat. Język mistyczny jest dzięki łasce „boskopodobny” (*deitatico*)²².

Mamy więc do czynienia jakby z trójstopniową genezą języka mistycznego: najpierw jest język Osób Boskich, następnie język komunikacji mistycznej

²¹ Por. R. M o r e t t i, *L'inabitazione trinitaria*, [w:] *La mistica*, t. II, s. 125-133; Ch. A. B e r n a r d, *L'esperienza spirituale della Trinità*, tamże, s. 308-310.

²² Zob. R i e l o P a r d a l, art. cyt., s. 34.

człowieka z Bogiem i wreszcie jego werbalizacja. F. Riello Pardal odrzuca w związku z tym naturalistyczną koncepcję języka, który – jego zdaniem – ma swoją *praeter-naturalną* genezę w języku wewnątrztrynitarnym.

2. Zgodnie z przyjętą przez siebie koncepcją semiotyki F. Riello Pardal dzieli ją na trzy zasadnicze – nierozdzielne i wzajemnie się uzupełniające – części: syntaktyczność, semantyczność i charyzmatyczność. Podkreśla przy tym, że syntaktyczność jest cała w semantyczności i charyzmatyczności. Semantyczność jest cała w syntaktyczności i charyzmatyczności i wreszcie charyzmatyczność jest cała w syntaktyczności i semantyczności. Mówiąc inaczej, znaczenie poszczególnych znaków (wyrazów), uwarunkowane ich strukturą gramatyczną (składnia), jest nośnikiem określonych treści. Nie znaczy to jednak, że syntaktyczność jest relacją semantyczności do charyzmatyczności, semantyczność – relacją syntaktyczności do charyzmatyczności, a charyzmatyczność – relacją syntaktyczności do semantyczności²³

Tak postawiony problem semiotyki w odniesieniu do opisu doświadczenia mistycznego oznacza, że układ znaczeniowy poszczególnych znaków języka pełni nie tylko funkcję informacyjną – pośrednictwa poznawczego, ale służy przede wszystkim spotkaniu Osób Boskich z człowiekiem w akcji wzajemnego obdarowywania. Nieprzypadkowo więc doświadczenie mistyczne opisywane jest za pomocą symbolu małżeństwa duchowego. We wzajemnej miłości małżeńskiej zachodzi bowiem komunikacja za pomocą znaków (słowa, gesty, mimika itp.), które jednak nie stanowią o istocie tej relacji. Są jedynie *signans* postawy bycia darem dla drugiego, a zarazem tę postawę aktualizują. Nie jest zatem ważne, co i jak małżonkowie mówią do siebie, często w sposób paradoksalny. Ważne natomiast jest to, jakie postawy i wzajemne odniesienia wyraża stosowany przez nich system znaczeniowy. Na tym polega charyzmatyczność języka, także języka opisu doświadczenia mistycznego w ścisłym znaczeniu.

Doświadczenie mistyczne jest współprzenikającym, przemieniającym, współpochodzącym (*congénetica*), koncentrycznym (*circungenética*) i współkształtującym (*conformogenética*) komunikowaniem się Bóstwa w naszej przebóstwionej naturze ludzkiej. Jest przede wszystkim charyzmatyczną komunikacją miłości, rzutującą na rozum ludzki poprzez objawienie prawdy (*revelación*), na wolę poprzez nasycenie nadzieją (*fruición*) i na wolność poprzez namaszczenie Boską miłością (*uncióń*)²⁴. Charyzmatyczność bowiem ze swej strony ma trzy nierozdzielne i odmienne funkcje: namaszczenie, objawienie i nasycenie.

²³ Tamże, s. 6 n.

²⁴ Tamże, s. 23-28.

Z punktu widzenia metafizycznego i ontologicznego należy mówić o dwóch aspektach charyzmatyczności języka mistycznego: naturalnym – jest to wewnątrztrynitarnie obdarowywanie się Osób Boskich i przez łaskę – jest to darmowe udzielanie się Boga człowiekowi, które najpełniej dokonało się w Chrystusie. Stąd jest On nie tylko Słowem-Charyzmatem-Darem, jakim Bóg przemawia do człowieka, ale najdoskonalszym wzorem charyzmatyczności języka mistycznego²⁵

Ustosunkowując się zarówno do przedstawionej pokrótce genetycznej koncepcji semiotyki, jak i do szerokiego zagadnienia interpretacji tekstu mistycznego, stwierdzić należy, że zanegowanie realności i obiektywności doświadczenia mistycznego w badaniach literackich nad tekstem mistycznym sprowadza semiotykę języka do czystego formalizmu fenomenologicznego bez jakiegokolwiek możliwości uznania Boskiej transcendencji – przez co semiotyka staje się niezdolna w swych analizach syntaktycznych i semantycznych do zrozumienia przesłania zawartego w tekście mistycznym. Semiotyka pozbawiona charyzmatyczności traci także syntaksę. Język mistyczny staje się przez to niekomunikatywny. Zastosowanie tak okrojonej syntaktyki i semantyki do tekstu mistycznego jest w najlepszym razie analizą gramatyczno-literacką, abstrahującą od istotnej treści przekazu mistycznego i jego celu, co byłoby możliwe do przyjęcia tylko przez nurty interpretujące mistykę jako funkcję mitu. Należy zatem za F. Rielo Pardalem stanowczo podkreślić niezdolność semiotyki formalistycznej do badania tekstu mistycznego²⁶

Drugim wnioskiem, jaki się nasuwa w kontekście omawianego Kongresu, jest postulat kategorycznego odróżnienia opisu doświadczenia mistycznego w sensie ścisłym, w którym dokonuje się zawsze uświęcające samoudzielanie Boga, od opisu tzw. doświadczenia mistycznego, w którym człowiek, doświadczając jedynie swojej transcendencji, nierzadko napotyka egzystencjalną pustkę, wyrażaną językiem poetyckiej metafory. Semiotyka obydwu opisów istotnie się różni ze względu na cechę charyzmatyczności.

Wreszcie trzeba przypomnieć to, że jakakolwiek hermeneutyka tekstu mistycznego w szerokim znaczeniu musi najpierw wydobyć wartości egzystencjalno-soteriologiczne, a następnie estetyczno-literackie. Charyzmatyczność semiotyki idzie przed syntaktyką i semantyką. Wymaga to przede wszystkim postawy wiary w interpretacji religijnego tekstu mistycznego. Samo intelektualne uznanie istnienia Boga nie gwarantuje w pełni adekwatnego odczytania nadprzyrodzonych treści tekstu mistycznego. Tylko mistyk dzięki swemu wewnętrznemu doświadczeniu najlepiej zrozumie mistyka, a poeta poetę. W

²⁵ Tamże, s. 7 n.

²⁶ Tamże, s. 33.

tym sensie A. Stolz, czyniąc aluzję do słów Ewagriusza z Pontu: „Si theologus es, recte orabis, et si recte orabis, theologus es”²⁷, stwierdza, że kto chce zajmować się mistyką, sam powinien stać się mistykiem²⁸.

SEMIÓTICA DEL TEXTO MÍSTICO

(Resumen del Congreso Internacional de Semiótica del Texto Místico)

R e s u m e n

La multitud de las formas de literatura mística exige la fija metodología para identificarla y investigarla. Este problema fue el tema general del Congreso Internacional de Semiótica del Texto Místico tenido en L'Aquila (Italia) en las días 24-30 junio 1991. El autor fue el único representante de Polonia.

A pesar de las muchísimas cosas dichas no efectuaron buscar el justo método de la interpretación literaria y teológica del texto místico. Todos los participantes aceptaron la afirmación sobre la que no se puede tomar el texto místico solamente en las categorías semióticas formalísticas, sino en mas adecuatas. Por eso F. Rielo Pardal proponía propia concepción genética de la semiótica de que la tesis central el autor de está ponencia esta presentando: el lenguaje místico es deitático, es decir – tiene su origen en el lenguaje intertrinitario.

Traducción por p. Marek Chmielewski

²⁷ E v a g r i u s P o n t i c u s, *Oratio* 60; PG 79, 1180 b.

²⁸ A. S t o l z, *La scala del paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979³, s. 1-5.