

Natalia STENCEL

MISTYCZNY UPADEK? O fenomenie „nocy ciemnej” w kontekście języka

„Noc ciemna” obnaża w swoim trwaniu fakt, że w przypadku ludzkiego języka dystans między słowem a „ciałem” okazuje się nieusuwalny – nie można mówić ani o uchwyceniu przedmiotu, ani o jego ukonstytuowaniu przez język. W „nocy ciemnej” ujawnia się świadomość nieuchwytności Boga przy jednoczesnym dojmującym pragnieniu osiągnięcia go oraz odczuciu, że poza ramą języka i niezależnie od niego Bóg istnieje w „osobliwości”, „bezmienności” i „skrywaniu się”.

Rozważania o mistycznej „nocy ciemnej” koncentrują się zazwyczaj wokół kwestii związanych stricte z duchowością, a dokładniej – dotyczą oceny warunków możliwości rozwoju duchowego (w ramach paradygmatu chrześcijańskiego¹), jaki może się dokonać poprzez ten rodzaj doświadczenia. W niniejszym tekście szczególną uwagę zwrócono na aspekt epistemologiczny – „noc ciemna” jest tu rozpatrywana przez pryzmat możliwości rozumienia tego, co przynosi doświadczenie mistyczne, w kontekście domniemanej² natury takie-

¹ Nie sposób rozstrzygnąć w niniejszym tekście, czy fenomen opisywany jako „noc ciemna” w tradycji chrześcijańskiej (zob. św. Jan o D r z y ż a, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001) może występować w innych religiach jako element doświadczeń mistycznych. W tym przypadku „noc ciemna” ma jednak wymiar konkretnego terminu zakorzonego w danej tradycji – stąd odnoszę go jedynie do paradygmatu chrześcijańskiego, z którego się wywodzi. Warto jednak wspomnieć o aktualności sporu, który dotyczy uniwersalności doświadczenia mistycznego. Problem: mistyka czy mistyki?, wraz z przeglądem najważniejszych stanowisk, ujął w swoim tekście Mirosław Kiwka (por. M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007) nr 1, s. 160-163; zob. też: S.T. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, New York 1978, s. 22-74).

² Doświadczenia tego – co wydaje się jasne, a jednocześnie prowadzi do wielu nieporozumień – nie jesteśmy w stanie ocenić pod względem jego jakości i rzeczywistego przebiegu w sposób pewny (zob. B. M c G i n n, *Reflections on the Mystical Self*, „Cahiers Parisiens / Parisian Notebooks” 2007, nr 3, s. 110-130; t e n ż e, *Mystical Consciousness: A Modest Proposal*, „Spiritus” 2008, nr 8, s. 44-63). Z jednej strony funkcjonuje świadectwo mistyka, z drugiej – religijny paradygmat ukonstytuowany przez tradycję i wspólnotę (która może być nazwana „wspólnotą interpretacyjną”). W celu określenia natury doświadczenia mistycznego opieramy się na tych dwóch swoistych filarach, często dokonując analiz o charakterze porównawczym (ktoś zostaje uznany za mistyka, jeśli jego świadectwo daje się pogodzić z paradygmatem; dopóki nie nastąpi pogodzenie świadectwa i paradygmatu, świadectwo nie będzie nazwane mistycznym – choć nie jesteśmy w stanie nigdy orzec w sposób pewny, jaki jest jego rzeczywisty charakter). Powyższe stwierdzenia nie implikują jednak braku

go doświadczenia. Innymi słowy, artykuł niniejszy traktuje o tym aspekcie „nocy”, dzięki któremu widoczna (paradoksalnie – dopiero w „ciemności”) staje się jedna z konstytutywnych cech mistyki chrześcijańskiej. Interpretacja fenomenu „nocy ciemnej” wydaje się istotna nie tylko dla zrozumienia przez jednostkę własnego rozwoju wewnętrznego, ale nabiera znaczenia również w odniesieniu do tak zwanej morfologii sacrum³, choć oczywiście wnioski dotyczące duchowości takim dociekaniom towarzyszą. Jeśli doświadczenie mistyczne istotnie ma określoną strukturę – co w opisie reakcji na numinosum starał się ująć Rudolf Otto⁴ – należałoby wskazać, jakie miejsce w tej strukturze może zajmować „noc ciemna” i dlaczego potencjalnie odpowiada ona spekulatywnie określonym momentom (cechom) doświadczenia mistycznego.

CIEMNOŚĆ I NIEWYSTARCZALNOŚĆ

Istotne założenie artykułu głosi, że badając doświadczenie mistyczne za pośrednictwem utrwalonych w tekstach świadectw, można dostrzec jego schematyczność: możliwe jest wyodrębnienie powtarzających się elementów, wśród których znajdują się także te odpowiadające cechom dystyngtywnym świadectwa mistycznego. Mirosław Kiwka zauważa: „Wnikliwe wyszczególnienie strukturalnych parametrów tegoż doświadczenia jest swego rodzaju przestrogą przed budowaniem upraszczających konstrukcji”⁵. Niemożliwe wydaje się przy tym opracowanie kompletnego, skończonego schematu – te, które stworzono dotychczas⁶, w oczywisty sposób ukazują jedynie wybrane aspekty doświadczenia mistycznego, nie zamykając dyskusji nad tym, czym jest mistyka. Niemożliwość wykrycia całości struktury nie implikuje jednak jej nieistnienia – jawiące się w zetknięciu ze świadectwem mistycznym fragmenty owej struktury konstytuują się jako istotne dla badania mistyki zwłaszcza poprzez swoją widoczną powtarzalność.

możliwości działania łaski (jako siły wspierającej kształtowanie się określonego paradygmatu) oraz nie podważają sensowności opartego na wierze przekonania o autentyczności świadectwa.

³ Morfologia sacrum to nurt religioznawstwa zajmujący się badaniem porównawczym fundamentalnych struktur i archetypów religijnych, manifestujących się w dziejach religii poprzez symbole, mity, hierofanie oraz rytuały. Szkoła morfologii świętości reprezentowana jest między innymi przez Mirceę Eliadego i Rudolfa Otta (zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa 2000, Wydawnictwo KR; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, red. J. Keller, Thesaurus Press, Wrocław 1993).

⁴ Por. Otto, dz. cyt., s. 40-73.

⁵ Kiwka, dz. cyt., s. 185.

⁶ Zob. np. Otto, dz. cyt., W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.

Główna hipoteza niniejszych analiz odnosi się ściśle do zasadności koncepcji morfologii sacrum – „noc ciemna” jest nie tylko środkiem duchowo-moralnego postępu na drodze do świętości, ale stanowi jednocześnie sposób realizacji określonej cechy, która przysługuje doświadczeniu mistycznemu w jego aspekcie epistemologicznym ze względu na jego istotę. Cecha ta – choć ostatecznie prowadzi oczywiście do rozwoju życia wewnętrznego – wywodzi się z charakteru komunikacji, w której uczestniczy mistyk. „Noc ciemna” jest nie tylko nocą zmysłów i ducha – „ciemności” obejmują sam język, którym posługuje się mistyk. Poza osamotnieniem wynikającym z poczucia opuszczenia przez Boga, poza głodem łaski i oczyszczeniem zmysłów, „noc” stanowi drogę prowadzącą mistyka przez „miejsce ciemne” mowy i pisma. Tym, co w sposób widoczny upada w „nocy ciemnej”, jest komunikacja, język, znak. W tym właśnie sensie mistyczna „noc” łączy się jakościowo ze schematem i domniemaną naturą doświadczenia o charakterze mistycznym⁷ – jednym z jego niezmienników jest bowiem zetknięcie z „nienazwanym” lub nawet konieczność „wypowiedzenia niewypowiadanego”⁸. Hipoteza, którą wyprowadzam z powyższych rozważań, a która patronuje całości niniejszego artykułu, może więc brzmieć następująco: „noc ciemna” jest – między innymi – formą koniecznego zderzenia mistyka z upadkiem języka ludzkiego wobec sacrum. Przeżycie owego upadku komunikacji wydaje się nieodzowne dla mistyki i charakter tego procesu łączy się z językowo-komunikacyjną stroną istoty fenomenu „nocy ciemnej”.

„Noc ciemna” to także niezgłębione misterium ludzkiego cierpienia: „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 milczy”⁹. Wrażenie owego „milczenia” ma swoje źródło nie tylko w tym,

⁷ „Noc ciemna” nie musi być przy tym wyodrębnionym elementem wszystkich przeżyć mistycznych, choć jest prawdopodobne, że większość mistyków jej doświadczyła (nie zawsze musiał pozostać po tym przeżyciu zapis, który jest jedynym materiałem dostępnym badaniu). W artykule wskazuję jedynie – zachowując ostrożność – że „noc ciemna” nie pozostaje w sprzeczności z cechami doświadczenia mistycznego (określonymi na podstawie analiz porównawczych świadectw i paradygmatu), lecz może mieć w nich swoje źródło.

⁸ Wielu mistyków odczuwało przymus takiego wypowiadania się – jak napisała karmelitanka Marianna Marchocka: „Piszę, czy porządnie, czy nie, nie wiem” (cyt. za: W. G r u p i n s k i, *Apofatyeczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25(2011), s. 277).

⁹ P. W a r c h o ł, „Noc ciemna” drogą mądrości krzyża, „Polonia Sacra” 20(2016) nr 2(43), s. 162.

co można określić jako stricte emocjonalną więź człowieka z Bogiem¹⁰. Relacja ta ma także charakter dialogiczny: mistyk pragnie bowiem komunikacji, która – według jego rozeznania – w czasie trwania „nocy ciemnej” upada. Można jednak powiedzieć, że jest to upadek 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 Boga¹¹ – 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. Rzeczywistość językowa, która w ramach powszedniego doświadczenia wydaje się wystarczająca¹², 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 Boga i rzeczywistości¹³. „Noc ciemna” to nie tylko „milczenie” Boga, ale milczenie o Bogu – cierpienie ma tu swoje źródło w uchwyceniu tej swoistej 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 jednego krótkiego tekstu nie da się udzielić pełnej, wielopłaszczyznowej odpowiedzi na to pytanie – o ile zadanie takie jest w ogóle wykonalne. Wydaje się, że mistyk musi doświadczyć klęski języka, bo „człowiek ślepy wprowadzie, ale nie całkiem, [...] widząc nieco, chce iść tą drogą, którą widzi”¹⁴. 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

¹⁰ 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*, E.P. Dutton, New York 1930, s. 381-413).

¹¹ Por. św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 54.

¹² „Wydaje się”, ponieważ istnieje zasadnicza wątpliwość, czy jesteśmy w stanie wysłowić choćby najprostsze doświadczenie.

¹³ Na podstawie analizy *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża Paweł Warchoła pisze: „Dusza otrzymuje nowe, ciemne i ogólne poznanie, które oślepia 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” (Warchoła, dz. cyt., s. 165).

¹⁴ Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 73.

jest nieskończenie dalekie od Boga i od posiadania Go całkowicie”¹⁵. Mistyk podczas „nocy ciemnej” dostrzega, 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”¹⁶. Próbuując zgłębić ową słabość ludzkiego języka, która zostaje obnażona w doświadczeniu „nocy ciemnej”, warto odnieść się do genezy tego „mistycznego upadku” wysłowienia, do właściwości słowa w kontekście doświadczenia i rozumienia sacrum.

DROGA I DYSTANS

„Słowo żyje na zewnątrz siebie – pisał Michaił Bachtin – w żywym nastawieniu na przedmiot. Jeżeli konsekwentnie oderwiemy je od tego nastawienia, pozostanie nam w ręku nagi trup słowa, który niczego nam nie powie”¹⁷. Rozważając to stwierdzenie Bachtina, należy zwrócić uwagę na dynamiczną relację zachodzącą między słowem a przedmiotem. „Słowo żyje na zewnątrz siebie” i jest ukierunkowane na przedmiot – do niego się odnosi, w jego kierunku dąży. Między słowem i przedmiotem, ciałem, widzianą rzeczywistością, odczuwaniem i doświadczeniem istnieje dystans. W tradycji hermeneutycznej poszukiwanie sposobów niwelowania bądź pomniejszania tego dystansu stanowi problem nadrzędny – przezwyciężenie „niewspółobecności”¹⁸ jest warunkiem spełnienia obietnicy zapisanej w Pierwszym Liście do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Ślad nadziei na przezwyciężenie obcości świata, „przemiany czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość”¹⁹, zaznacza się silnie w pismach myślicieli, którzy położyli fundamenty pod współczesną hermeneutykę: Martina Heideggera, Hansa Gadamera i Paula Ricoeura. Pragnienie usunięcia „zwierciadła” i uzyskania możliwości spojrzenia „twarzą w twarz” towarzyszy także mistykowi – język okazuje się jednak

¹⁵ Tamże, s. 93.

¹⁶ Tamże, s. 97.

¹⁷ M. B a c h t i n, *Słowo w powieści*, w: tenże, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 121n.

¹⁸ Tamże, s. 121.

¹⁹ A. B u r z y ń s k a, M. P. M a r k o w s k i, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 185.

narzędziem ułomnym, niezdolnym „dosięgnąć” tego, co ma zostać opisane. „Noc ciemna” zalega „pomiędzy”, wypełnia odległość od słowa do „ciała”²⁰, pojawia się w przestrzeni, w której panują wieloznaczność i rozdarcie²¹.

Jak pisał Ludwig Wittgenstein, „nic tu nie jest ukryte”²². W kontekście języka, którym posługuje się mistyk, szczególnie wyraziście dostrzegamy, że słowa istotnie „żyją na zewnątrz siebie”, w odległości od swego celu, w „osobliwości” i „skrywaniu się”²³. Doświadczenie mistyczne wymyka się, podobnie jak Heideggerowski Dasein, logice przedstawienia²⁴. Próba stosowania języka orzekającego jest jednak podejmowana – w świadectwach mistycznych funkcjonuje zarówno tradycja apofatyczna, jak i katafatyczna, ukierunkowana na słowo. Analizując Bachtinowskie stwierdzenie, iż „słowo żyje na zewnątrz siebie”, nieuchronnie trzeba wysnuć wniosek, że słowo do czegoś odsyła. Nie zamyka się samo w sobie ani nie stanowi o istnieniu rzeczywistości, gdyż wówczas układ byłby statyczny, nie funkcjonowałaby również przestrzeń – coś na podobieństwo Lacanowskiej „luki”²⁵ – przez którą coś się ujawnia i w której obrębie działa żywioł wieloznaczności. Słowo odsyła na zewnątrz siebie – a więc nie ujmuje „ciała”, lecz dynamicznie dąży w jego kierunku.

W tym miejscu należy odnieść się do istotnych założeń współczesnej hermeneutyki, a także do ujęć powstałych wskutek zwrotu lingwistycznego, a szczególnie do konstruktywizmu komunikacyjnego. Według Gadamera nie istnieje podział na język i opisywaną rzeczywistość „obiektywną”, ponieważ

²⁰ Posługuje się terminem „ciało”, świadoma ryzyka związanego z wykorzystaniem określenia, które niesie ze sobą skojarzenie z materią. „Ciało” funkcjonuje tu w bardzo rozszerzonym znaczeniu, w odniesieniu do wszystkiego, ku czemu zwraca się słowo (czyli jako określenie desygnatu). Ujęcie tego wszystkiego w ramach wieloznacznego pojęcia ciała odegra pewną rolę w budowaniu znaczącej paraleli w dalszej części tekstu. „Ciało” w tym sensie oznacza wszystko, co ma miejsce, co się dzieje lub ziszcza.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk. Epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Biełkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 133.

²² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 183.

²³ W ten sposób Heidegger opisuje Bycie, odróżniając je od bytu, który można pomyśleć i przedstawić za pomocą pojęć. Do Bycia odnosi się jedynie dyskurs apofatyczny – nie sposób powiedzieć, czym Bycie jest, lecz można określić, czym nie jest. W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger wskazał jednak cztery własności Bycia: jedyność, nieprzedstawialność, osobliwość, skrywanie się (por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 15-17, 373-385; por. też: B. Urzyska, M. Markowski, dz. cyt., s. 181).

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Określenie to stosuje Marek Drwiega (zob. M. Drwiega, *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, s. 127-151 (<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos10/texty/drwiega.htm>)).

rzeczywistość zjawia się zawsze w ramach języka²⁶. „Język to [...] podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat. [...] byt świata [...] jest ukonstytuowany językowo”²⁷. Według radykalnych konstruktywistów zaś język jest narzędziem, za pomocą którego bezpośrednio stwarzane są poszczególne elementy tego świata. W odniesieniu do obu stanowisk sformułować można istotne pytanie o wskazany przez 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 występujące w przestrzeni „pomiędzy”? Jeśli język, którym się posługujemy, można opisać jako: „słowo zbliżające się do «ciała»”, to taki, który byłby zdolny w sposób całkowity przekroczyć dystans, należałoby opisać w ramach relacji: „słowo równe ciału”. Językiem tym byłoby czyste istnienie – jak czytamy w Ewangelii według św. Jana: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14); „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). Ogromnym pragnieniem człowieka jest „przebicie się przez martwe pokłady znaków do żywego Logosu”²⁸, anulowanie zaciemnienia, rozbicie „zwierciadła”, by można było stanąć „twarzą w twarz” z przedmiotem, doświadczeniem, Bogiem czy „ciałem”. W odniesieniu do doświadczenia mistycznego szczególnie bolesne jest pytanie, jak wypowiedzieć „niewypowiadalne” i jak „egzystować w tym, co bezimienne”²⁹.

„Noc ciemna” obnaża w swoim trwaniu fakt, że w przypadku ludzkiego języka dystans między słowem a „ciałem” okazuje się nieusuwalny – nie można mówić ani o uchwyceniu przedmiotu, ani o jego ukonstytuowaniu przez język. Gdyby w jakikolwiek sposób osiągnięty został docelowy punkt tożsamości, zniknąć powinno poczucie rozdarcia podmiotu i wynikające z tego cierpienie. W „nocy ciemnej” ujawnia się świadomość nieuchwytności Boga przy jednocześnie dojmującym pragnieniu osiągnięcia go oraz odczuciu, że poza ramą języka i niezależnie od niego Bóg istnieje w „osobliwości”, „bezimienności” i „skrywaniu się”. W układzie takim – gdy słowo nie sięga „ciała” – język tkwi w wiecznym „pomiędzy”, w przestrzeni wielogłosu, wieloznaczności i niepewności. Język człowieka nie jest zatem – i nie może być – statycznym ujęciem sacrum czy jego ukonstytuowaniem, lecz stanowi dynamiczne dążenie

²⁶ H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 303.

²⁷ Tamże, s. 402.

²⁸ B u r z y Ń s k a, M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 183.

²⁹ Por. M. H e i d e g g e r, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wstęp K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 82.

do niego: niedoskonałą i nieustającą drogę, w której odsłaniają się, w sposób determinowany przez rozmaite wpływy, „resztki”, „tropy” i „ślady”³⁰ doświadczenia numinotycznego.

Mówiąc o tekstach mistycznych, przyjmuję więc założenie, że ich pełny, rzeczywisty sens funkcjonuje poza nimi i poza ludzkim językiem w ogóle, to jednak, co osadziło się w materii języka, jest jednocześnie jedynym punktem wyjścia dla badacza³¹; „bytem, który może być rozumiany – pisze Gadamer – jest język”³², chociaż poza nim rozciąga się nieuchwytnie w tymże języku bogactwo innych bytów. „Noc ciemna”, prowadząca do sacrum przez doświadczenie upadku ludzkiego języka, jest – w tym konkretnym aspekcie związanym z wysłowieniem i komunikacją – ważnym etapem kształtowania świadomości mistycznej, klęska słowa w zderzeniu z sacrum ujawnia bowiem istotny aspekt świętości Boga. W odniesieniu do tego upadku przeżywanego w „nocy ciemnej” wyraźnie brzmi wołanie „Kadosz” – „Święty” (Iz 6,3) – określające naturę Boga jako „Innego”.

To, co doświadczone, uobecnia się i ujawnia na prawach „resztki” – resztką jest bowiem sama epifania, nagły, unaoczniający się błysk sensu, momentalne „zjawianie się”. To zaś, co język może w sobie pomieścić – a więc wszystko, co funkcjonuje w dyskursie – jest z kolei resztką doświadczenia, ułomną próbą pochwylenia nieuchwytnego błysku. Język ludzki nie ogarnia wszystkiego, czego można doświadczyć, ale ogarnia wszystko, co można na ten temat powiedzieć. Fragment jest wszystkim, czym dysponujemy w dyskursie – fakt, że „całe doświadczenie świata jest zapośredniczone przez język”³³, nie oznacza, że „słowa” nie można odróżnić od „ciała”, w kierunku którego słowo się zwraca i ku któremu dynamicznie dąży. Chociaż fundamentem ludzkiego istnienia w świecie jest przestrzeń rozmowy i dialogu, to dialog ten podejmowany jest w sposób ułomny i częściowy. Dyskurs stanowi ułamek tego, w stronę czego sam w swej najgłębszej istocie zmierza – w jego najistotniejszych momentach zaledwie rozbłyska, chwilowo zjawia się fragment pełni. Należy jednak zauważyć, że dystans między słowem a ciałem sprawia, że owa przestrzeń niepewności i wielogłosu jest także przestrzenią zniekształceń.

³⁰ Wskazane pojęcia nawiązują do terminologii Rolanda Barthesa: „Trzeba, aby w Tekście – niszczycielu każdego podmiotu – istniał podmiot do kochania, [...] jest on rozproszony, trochę jak popiół rzucony na wiatr po śmierci (motywowi urny i steli przeciwstawiałyby się odłamki pamięci, erozja, która z minionego życia pozostawia jedynie kilka śladów)” (R. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 10n.).

³¹ Stanowisko, zgodnie z którym tekst mistyczny jest jedyną możliwą do zbadania pozostałością doświadczenia mistycznego – innymi słowy, że wiemy o mitycy to, na co pozwalają nam teksty – prezentują między innymi Steven T. Katz i Bernard McGinn.

³² G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 429.

³³ T e n z e, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979, s. 122.

Nawet jeśli przyjąć, że rzeczy same w sobie³⁴ nie ulegają odkształceniom i są w swojej istocie nietykalne, że nie poddają się dynamice i charakterowi jakiegokolwiek wpływu, to jednak zniekształcenie stanowi istotę wszystkiego, co możemy powiedzieć – jest stałą cechą dyskursu. Język, jaki znamy i jakim się posługujemy, nie wytwarza bowiem rzeczywistości doświadczenia i nie odkształca jej samej, ale bezradny umysł za pomocą języka usiłuje nad nią panować – stąd iluzja, jakoby doświadczenie było u swoich podstaw ściśle uzależnione od języka (w rzeczywistości zaś w języku funkcjonuje jedynie jego zapis, ślad, transformacja, przekład). W „nocy ciemnej”, w której Bóg nie daje się osiągnąć wyobraźnią i zmysłami, ostatecznym celem jest przemiana rozumu z ludzkiego i naturalnego w Boży: „Złączywszy się przez to oczyszczenie z Bogiem, nie rozumuje już swym własnym światłem naturalnym, lecz przez mądrość Bożą”³⁵. W „nocy ciemnej” mistyk przeżywa upadek ludzkiego sposobu poznania i rozumowania. Dostrzega, że to, co – za pośrednictwem języka – ogrania, jest w swojej istocie odległe od Boga, niewystarczające, częściowe, niedoskonałe, zniekształcone. „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). „Noc ciemna” oddziela to, co ludzkie (niedoskonałe, fragmentaryczne, skończone, niewystarczające), od tego, co Boże (doskonałe, pełne, nieskończone). Upadek języka, w którym człowiek jest zakorzeniony i w którym poznaje po ludzku, przynosi mistyczną możliwość otwarcia się na Boga, na jego „inność” („Kadosz”). Pytanie, czy integracja z taką Boską innością może się dokonać w ramach ludzkiego, ziemskiego życia, pozostanie prawdopodobnie bez odpowiedzi. Wielu mistyków wspomina przecież o możliwości zjednoczenia z sacrum i porzucenia tego sposobu bycia i poznawania, które są ludzkie³⁶. W badaniach nad mistyką trwa spór w tej sprawie: „Kantyzm konstruktywistyczny wyraża się w niezachwianym przekonaniu, że każde doświadczenie ludzkie jest zawsze jakoś uwarunkowane. Konsekwencją takiego przeświadczenia jest wykluczenie na gruncie mistyki nawet teoretycznej możliwości doświadczeń nieuwarunkowanych czy też niepośredniczonych”³⁷. Problem ten podjęli między innymi Steven T. Katz oraz Robert C.K. Forman, zajmując przeciwne stanowiska³⁸.

³⁴ Por. I. K a n t, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Krytyka czystego rozumu*, ks. 2, „Analityka zasad”, poddział 3, „O podstawie podziału wszelkich przedmiotów w ogóle na fenomeny i noumeny”, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 311-325.

³⁵ Św. J a n o d K r z y ż a, dz. cyt., s. 79.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ K i w k a, dz. cyt., s. 184n.

³⁸ Por. R.K.C. F o r m a n, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, w: *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, red. R.K.C. Forman, Oxford University Press, Oxford–New York 1990, s. 9-14; zob. t e n ż e, *The Construction of Mystical Experience*, „Faith and Philosophy” 5(1988) nr 3, s. 254-267; M. S t o e b e r, *Constructivist Epistemologies of Mysticism*:

Wobec powyższych konstatacji wydaje się jednak, że możliwość osiągnięcia ostatecznego celu mistycznej drogi, spełnienia obietnicy patrzenia „twarzą w twarz”, to osobne zagadnienia, których nie sposób rozstrzygnąć. Tym, co niezaprzeczalne, jest ludzka tęsknota za „ciałem”, które wymyka się językowi, a ściślej – za możliwością „uchwycenia” Boga i świata i poznania w sposób pewny. Można twierdzić, że tego typu dążenie będzie zawsze bezowocne, gdyż cel nie znajduje się w zasięgu człowieka. Można jednak argumentować także przeciwnie – samo odkrycie drogi i ruszenie w wyznaczonym kierunku jest tu wartością. „Noc ciemna” może być zatem nazwana „mistycznym upadkiem” – klęsce języka towarzyszy bowiem odkrycie jego natury. To z kolei pozwala osiągnąć głębszą świadomość natury ludzkiej i przeżyć (na wskroś mistyczną) tęsknotę za możliwością jej przemiany, by zbliżyć się do Boga³⁹. Z bezsilnej bierności i stagnacji rodzi się w końcu dynamiczne „dążenie do”.

OTWARCIE ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Pragnieniem i jednocześnie powołaniem człowieka jest dążenie poprzez słowo, dźwięk, obraz do uchwycenia czegoś z „prawdy i głębi świata i człowieka, z przepastnej głębi człowieka”⁴⁰. Właśnie ta „przepastna głębia” stanowi jedno ze źródeł ciemności, która panuje podczas mistycznej „nocy”. Nielicznym dana jest „noc” słowa, mowy i pisma – żywa, bolesna świadomość niewystarczalności języka wobec owej głębi, względem sacrum. Wiedza o tej niewystarczalności (a podczas „nocy ciemnej” – cierpienie z jej powodu) kieruje podmiot ku numinosum – kieruje, lecz ostatecznie do celu nie doprowadza. Zdarza się jednak, że mistyk nie porzuca słowa – świadomy jego niewystarczalności, pozostawia po sobie zapis przeżycia numinotycznego.

Teksty mistyczne zawierają często wyznania podobne do tego, które można znaleźć w *Dzienniczku* św. Faustyny: „Jezu, widzisz, jak mi jest trudno pisać, jak nie umiem napisać, co w duszy przeżywam. O Boże, czyż może napisać

A Critique and a Revision, „Religious Studies” 28(1992) nr 1, s. 107-116; por. B. Jan z, *Mysticism and Understanding: Steven Katz and His Critics*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 24(1995) nr 1, s. 81.

³⁹ Istotne jest, że człowiek oczywiście nie pragnie w takim konkretnym ujęciu „być jak Bóg” – pragnie natomiast Jego jak największej bliskości, na przykład ostatecznie w mistycznym zjednoczeniu.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje sztuki* (Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium, 19 XI 1980), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 3 (1980) cz. 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 695.

pióro to, w czym nieraz słów nie ma?”⁴¹. Nie chodzi tu o proste odtworzenie lub powierzchowny opis, lecz o pożądanie wniknięcia w ontyczny aspekt rzeczywistości lub całkowitego objęcia tego aspektu – a więc o unicestwienie dystansu. Potrzeba transformacji – przekładu, przekształcenia (zniekształcenia) – w znak wszystkiego, z czym styka się człowiek, nieuchronnie prowadzi ku temu, co w systemie języka zdolne jest ewokować relację bytową, w której objawienie mogłoby być wyjawieniem, udzieleniem siebie⁴². Czy wobec tego mistyk ma jakąkolwiek możliwość przekazania czegoś z numinotycznej głębi, czy też „noc ciemna” zupełnie unieważnia język wobec sacrum? Alicja Sakaguchi pisze: „Teologowie i filozofowie mistyki żywią przeświadczenie, że Bóg objawia swoją obecność pod dwiema różnymi postaciami: immanencją i transcendencją. Gdy mówią o immanencji, mają na uwadze Ducha Świętego przenikającego świat materialny [...]. Transcendencja z kolei «dotyka» immanencji”⁴³. Jakkolwiek język ludzki jest niewystarczający, może jednak zostać „dotknięty” przez transcendencję – dlatego też święte księgi zachowują ważność.

Wprawdzie mistyk podczas „nocy ciemnej” doświadcza upadku języka, nadal próbuje się nim posługiwać, by przekazać choćby fragment „dotknięcie” transcendencji. „Noc ciemna” wydaje się prowadzić przy tym ostatecznie do symbolu, który ujawnia w sobie głębokie podobieństwo do samej struktury doświadczenia mistycznego – ogarnia osobę w jej aspekcie psychicznym, emocjonalnym, zmysłowym, wyobraźniowym, intelektualnym, jest nieostry i otwarty, ma charakter dynamiczny (jest drogą) i dialogiczny (ukierunkowany poza siebie)⁴⁴. Symbol w swej strukturze może być rozpatrywany jako rodzaj doświadczenia, gdyż ujmowany jest przez intelekt i współdziała z pamięcią, dotycząc w sposób symultaniczny całego podmiotu⁴⁵ i jednocześnie przekraczając go – by najsilniej ze wszystkich znaków wskazać istnienie Innego, konieczność wejścia na drogę, która jest warunkiem wszelkiego rozumienia świata, jego postrzegania i działania w nim. Marlena Krupa pisze, że „tylko symbol potrafi uchwycić coś ze złożonej istoty rzeczywistości, która chce się człowiekowi zmanifestować”⁴⁶. Zgodnie z takim ujęciem, najistotniejsze jest nie to, że symbol coś zawiera (ostro, ostatecznie, w domknięciu), lecz że

⁴¹ *Dzienniczek Sługi Bożej S.M. Faustyny Kowalskiej*, Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, s. 6.

⁴² Por. J. Keller, *Wstęp*, w: Otto, dz. cyt., s. 18; por. też: M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 47-59.

⁴³ A. Sakaguchi, *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wysłowienie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 20 (2013) nr 1, s. 56.

⁴⁴ Podobne diagnozy por. Krupa, dz. cyt., s. 51.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 47.

ku czemuś za pośrednictwem tropu-resztki odsyła – przez rozmycie granicy, otwarcie. W symbolu niknie złudzenie osiągnięcia przez człowieka kresu drogi i dlatego właśnie ona – wraz ze śladami, które na niej pozostawiono – wysuwa się na plan pierwszy, staje się istotna. W tym kontekście warto przywołać refleksje George’a Steinera nad sensem 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”⁴⁷. W przypadku mistyka świadomość konieczności odbycia tej podróży w kierunku sacrum może stanowić owoc „nocy ciemnej”. W ramach ziemskiej kondycji i aktualnych warunków możliwości ludzkiego poznania nie jest możliwe jej ukończenie, zamknięcie. „Noc” jako mistyczny upadek stanowi otwarcie.

⁴⁷ Por. G. S t e i n e r, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, Instytut Kultury–słowo/obraz terytoria, Warszawa–Gdańsk 1997, s. 191.