

Natalia STENCEL

## „CZY TY JESTEŚ BÓG MÓJ, CZY WIDMO JAKIE?” Ślady lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej

*Wspominane przez Faustynę „szaleństwo” nosi wyraźne znamiona patologii, a lęk przed nim zyskuje wymiar lęku przed kłamstwem. W mistycyzmie zostało bowiem obudzone pragnienie doświadczenia zjednoczenia z Bogiem, a towarzyszy jej świadomość, że wyłącznie w prawdzie człowiek może dostąpić łaski mistycznego zjednoczenia. Znaczące w analizie tekstowych śladów przeżyć świętej są zatem dwa korelaty przeżycia religijnego: lęk oraz odczuwanie pragnienia.*

### PROBLEM METODY

Podczas lektury *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej nie sposób przeoczyć opisu, w którym w obliczu objawiającego się mistycyzmu Chrystusa pada pytanie: „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie? Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia i widma różne”<sup>1</sup>. W tekście występuje więcej podobnych fragmentów, a wątpliwości dotyczące zarówno przedmiotu, jak i podmiotu doświadczenia mistycznego jawią się jako niezwykle istotny składnik tych wypowiedzi – święta musi bowiem zmierzyć się z problemem dotyczącym natury zjawisk, które stają się jej udziałem, mając jednocześnie poważne wątpliwości co do kondycji i stanu własnego umysłu. Ten aspekt zapisków Faustyny Kowalskiej, niewyodrębniony dotychczas jako przedmiot osobnego studium, można opracować między innymi w kontekście występowania w materii tekstu *Dzienniczka* śladów lęku przed szaleństwem.

Ponieważ dysponuję ogólnie dostępnymi wydaniem *Dzienniczka*<sup>2</sup> jako jedynym materiałem badawczym, zanim jeszcze sformułuję problem istnienia w nim śladów lęku przed szaleństwem, określę zagadnienia związane z zastosowaną w niniejszym artykule metodologią – wybór metody badawczej

<sup>1</sup> Św. F. K o w a l s k a, *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, nr 54, s. 13.

<sup>2</sup> Oryginał *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej znajduje się w skarbcu Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Na prośbę o możliwość wglądu do rękopisów lub ich kopii otrzymałam odpowiedź odmowną, zatem cytowaną w niniejszym tekście edycję *Dzienniczka* porównywać będę z wydaniem opracowanym przez kard. Andrzeja M. Deskurę (zob. *Dzienniczek siostry Marii Faustyny Kowalskiej*, przedmowa A.M. Deskur, J. Mrówczyński, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1987).

stanowi bowiem znaczną trudność z uwagi na obszerność i wieloaspektowość podejmowanego tematu.

Poruszanie się w kręgu pojęć takich, jak „religia”, „mistyka”, „lęk” oraz „szaleństwo”, narzuca przyjęcie interdyscyplinarnej perspektywy badań – z istotnym jednak, wręcz narzucającym się nachyleniem w kierunku psychologii. Wyodrębnioną na gruncie psychologii dyscypliną, która podejmuje zagadnienia z pogranicza religioznawstwa i teologii, a więc dotyczy kwestii doświadczenia religijnego, jest psychologia religii. Mogłoby się zatem wydawać, że osadzenie całości rozważań na gruncie metod wypracowanych przez tę dziedzinę stanowi słuszny i uzasadniony wybór. Problemem pozostaje jednak rozdzwitek między metodami, z jakich korzysta psychologia religii, będąc subdyscypliną psychologii, a materiałem, którym dysponuję, tworząc niniejsze opracowanie.

Interdyscyplinarne badania wyrastające na gruncie psychologii religii zmierzają do wglądu w psychologiczną rzeczywistość doświadczenia mistycznego, do zbadania pracy umysłu doświadczającego sacrum – a w konsekwencji także do diagnozowania doświadczeń konkretnych jednostek. Cel tego artykułu jest jednak daleko skromniejszy, a przedstawione rozważania oparte zostały w swojej zasadniczej części na zgoła innej metodologii. Jeśli bowiem psychologia religii dąży do zbadania „subiektywnego kształtu sacrum”<sup>3</sup> w psychice ludzkiej, wykorzystując metody bezpośrednio odwołujące się do podmiotu<sup>4</sup>, to w toku niniejszych rozważań nad *Dziennikiem* refleksja nie sięga samego człowieka i istoty jego przeżycia – zatrzymuje się jedynie na powierzchni tekstu jako pozostałości, resztkę doświadczenia, która pomimo niekompletności pozostaje jednak w związku z podmiotem empirycznym. Chociaż zakładam istnienie takiego związku, niniejsza praca nie powstała w oparciu o założenia metodologii nauki empirycznej, jaką jest psychologia. Artykuł stanowi bowiem w istocie krytyczną analizę tekstu, wspieraną wybranymi modelami teoretycznymi, między innymi z dziedziny psychologii – odwołuję się w nim również do obszaru badawczego zarysowanego wyraźnie przez psychologię religii jako subdyscyplinę psychologii. Mimo faktu, że tekst został w znacznej części oparty na dorobku naukowym psychologii religii jako gałęzi psychologii ogólnej,

<sup>3</sup> J. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 25.

<sup>4</sup> Najczęściej stosowanymi metodami są: eksperyment psychologiczny, obserwacja psychologiczna, test psychologiczny i wywiad, a także kwestionariusz lub analiza osobistych dokumentów. Psychologia religii jest tu więc definiowana jako gałąź empirycznej psychologii – zajmuje się miejscem i rolą religii w życiu psychicznym człowieka, podmiotowymi uwarunkowaniami religii, psychicznymi mechanizmami religijności oraz zmianami zachodzącymi w psychice pod wpływem religii. Por. J. K r ó ł, *Metody badań psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Gład, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 50.

należy jednak podkreślić, że powstał on w ramach zupełnie innej metodologii prowadzenia badań.

Podkreślając – co bardzo istotne – że przedmiotem mojego zainteresowania są „resztki” i „ślady” doświadczenia mistycznego pozostawione w tekście, odwołuję się zasadniczo do dwóch koncepcji. Po pierwsze – do twierdzeń Stevena T. Katza, który wskazywał na niemożność uzyskania przez badacza pism mistycznych innego dostępu do rzeczywistości cudzego doświadczenia minionego, jak tylko poprzez to, co zostało zawarte w materii tekstu. W większości stanowisk dotyczących przekazów mistycznych język uznaje się za narzędzie niewystarczające, by wyrazić doświadczenie, podkreśla się jednak również, że silna więź między językiem a doświadczeniem nie zostaje zerwana<sup>5</sup>.

Po drugie zaś jestem przekonana, że *Dzienniczek* jako tekst mistyczny może być analizowany w sposób podobny do tego, w jaki – w rezultacie dwudziestowiecznych kryzysów podmiotowości na polu filozofii i teorii literatury – badane są innego rodzaju teksty, także autobiograficzne. Jeśli bowiem przyjmuje się, że indywidualne doświadczenie spraw zwyczajnych zawsze ulega w tekście pewnemu przetworzeniu, to założenie takie pozostaje w mocy również w odniesieniu do doświadczenia określanego jako nadzwyczajne i niewyraźne. Jeśli – jak pisze Roland Barthes, odwołując „śmierć autora” – powracający podmiot jest „śladowy”, „resztkowy”, przypominający w swej istocie popiół rozrzucony na wietrze<sup>6</sup>, to badając opis doświadczenia mistycznego (wobec niewystarczalności języka i konieczności „wypowiadania

<sup>5</sup> Zob. S.T. K a t z, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, New York–Oxford 1992, s. 3-41.

<sup>6</sup> W *Śmierci autora* Barthes twierdził, że słowo „autor” należy usunąć poza obręb dyskursu badań nad literaturą. Jako termin zastępczy zaproponował hasło „skrypty”, 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. B a r t h e s, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1-2, s. 247-251). Większość radykalnych sformułowań zawartych 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. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 10n.). 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. Z a w a d z k i, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 240; por. też: R. N y c z, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 58.

niewypowiadalnego<sup>7</sup>), należy przyjąć, że poprzez tekst obcujemy nie z pełną i wyraźnie określoną całością, lecz jedynie z udostępnionym nam bogactwem śladów, urywków, biografemów<sup>8</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że chociaż w tekście *Dzienniczka* uobecnia się zasadnicza intencja przekazania prawdy o objawieniach, to w zapisie tym – jak w każdym innym – wyczuwalna jest obecność swoistego oporu przeciwko odczytaniu (czyli interpretacji). Tekst mistyczny należy analizować z równą ostrożnością co teksty o charakterze literackim. Ponieważ w przypadku mistyka język zawsze okazuje się narzędziem ułomnym (choć niezwykle istotnym), czujność wobec kwestii związanych z podmiotowością należy raczej podwoić<sup>9</sup>. Stąd niniejszy artykuł nie odnosi się wprost do lęku w doświadczeniu mistycznym św. Faustyny, lecz przedstawia jedynie rezultaty tropienia śladów tego stanu psychicznego w materii tekstu.

Akcentując tekstowy ślad doświadczenia jako jedyny materiał badawczy, trzeba jednak zapytać, czy owa śladowość lęku przed szaleństwem w kontekście doświadczenia mistycznego św. Faustyny nie wskazuje na nikłą wagę poruszanego problemu. W tym miejscu warto przywołać stanowisko Bernarda McGinna, według którego doświadczenia mistycznego nie należy rozumieć jako jednorazowego wydarzenia, krótkotrwałego doświadczenia obecności Boga, ale jako proces – zmundne i długotrwałe wzrastanie, coś w rodzaju „itinerarium ku Bogu”<sup>10</sup>. Przyjąwszy takie założenie, nie można pominąć fragmentów *Dzienniczka* stanowiących ślady lęku przed szaleństwem, gdyż są one równoprawnymi, zaznaczającymi się wyraźnie pozostałościami momentów owego procesu.

W obręb doświadczenia mistycznego należałoby włączyć także kwestie społecznego funkcjonowania mistyka – doświadczenie mistyczne nie dokonuje się bowiem w postaci nagłych, pojedynczych olśnień i natchnień, lecz w rozwija się w sposób ciągły, długotrwały na styku rzeczywistości ludzkiej i boskiej – dlatego z tekstu *Dzienniczka* zostaną wyodrębnione również te jego elementy, które ukazują lęk przed szaleństwem jako problem powstały na tle wspólnoty, w której funkcjonuje mistyk.

<sup>7</sup> Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O wypowiedaniu niewypowiadalnego: język sacrum*, w: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. R. Grzegorzczkowska i J. Bartmiński, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 53-63. Por. też. A. S a k a g u c h i, *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011, s. 10-37.

<sup>8</sup> Por. R. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, s. 10n.

<sup>9</sup> Kwestię dotyczącą „resztkowości” podmiotu manifestującego się w tekście mistycznym zamierzam rozwinąć w ramach osobnego artykułu.

<sup>10</sup> Zob. M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010) nr 1, s. 225

Odnosząc się do kwestii metodologicznych, muszę także podkreślić, że przyjmuję niejako a priori, iż *Dzienniczek* jest tekstową pozostałością po fenomenie doświadczenia mistycznego. Założenie to pozwala wprawdzie ująć w nawias pytania związane z orzekaniem o autentyczności zawartych w tekście relacji, nie sposób jednak uniknąć podjęcia problemów związanych z wykorzystaniem poszczególnych pojęć. Terminy takie, jak „doświadczenie”, „mistyka”, „szaleństwo” czy „lęk”, wymagają zatem precyzyjnego zdefiniowania w obrębie niniejszego tekstu.

### POJĘCIA I DEFINICJE

Prezentacja zagadnienia obecności śladów lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku* napotyka problem rozumienia i stosowania podstawowych, często używanych terminów, jak na przykład „doświadczenie”<sup>11</sup>. W kontekście analizy zapisków Faustyny Kowalskiej trudność ta łączy się bezpośrednio z wątpliwościami dotyczącymi rozróżniania pojęć takich, jak „doświadczenie religijne”, „przeżycie religijne” czy „doznanie religijne”. W niniejszym tekście pojęciu doświadczenia przypisuję najszerszy zakres znaczeniowy i uznaję je za centralne w stosunku do pozostałych terminów<sup>12</sup>. Określenie „przeżycie” stosuję w węższym zakresie, a więc tam, gdzie konieczne jest podkreślenie momentu emocjonalno-uczuciowego<sup>13</sup>, natomiast przez „doznanie” rozumiem efekt działania silnego bodźca, gdzie komponenty emocjonalno-uczuciowe są jednak słabiej akcentowane niż w przeżyciu<sup>14</sup>. Przyjmuję przy tym koncepcję doświadczenia, która wyrasta poza ramy koncepcji przeżycia, doświadczenie bowiem – na co zwraca uwagę Karol Wojtyła – zawiera istotne momenty intelektualne<sup>15</sup>. Nie sposób pominąć w tym miejscu także kwestii różnicy między znaczeniami terminów „przeżycie (doświadczenie) religijne” i „przeżycie (doświadczenie) mistyczne”.

<sup>11</sup> Szerzej na temat funkcjonowania terminu „doświadczenie” w dyskursie humanistycznym zob. D. Wołska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.

<sup>12</sup> Por. m.in. Szymoń, dz. cyt., s. 15; X. Gliszczyńska, *Wstęp*, w: *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, red. X. Gliszczyńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 13-15; zob. też: S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 59-78.

<sup>13</sup> Por. Szymoń, dz. cyt., s. 15.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>15</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 371-414.

Termin „przeżycie (doświadczenie) religijne” odnosi się do szerokiego spektrum zjawisk, których istotowym elementem jest „religijny przedmiot”<sup>16</sup>. Wprowadzenie terminu „mistyka” oraz związanych z nim pojęć „przeżycia mistycznego” i „doświadczenia mistycznego” wymaga określenia, w jakim stosunku pozostają wymienione nazwy do szerokiej kategorii „przeżyć” i „doświadczeń” religijnych – innymi słowy, kiedy i w jakich warunkach stosowanie terminu „mistyka” jest uprawnione.

Ponieważ samej tej kwestii można by poświęcić osobny artykuł, na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję wąskie rozumienie „mistyki”, zgodnie z tradycją jezuickiej szkoły duchowości, gdzie termin ten stosowany był do opisu doświadczeń niezwykłych, ale obejmujących zarówno stany wewnętrzne, jak i przejawy zewnętrzne<sup>17</sup>. Zgodnie z tą definicją do ascezy i prostszych postaci przeżyć religijnych odnosi się pojęcie „życia wewnętrznego”<sup>18</sup>. Odnosząc termin „mistyka” ściśle do zespołu kategorii związanych z „przeżyciem religijnym” i „doświadczeniem religijnym”, odwołuję się przede wszystkim do klasyfikacji dokonanej przez Charlesa Glocka i Rodeya Starka oraz do stworzonej przez nich typologii przeżyć religijnych, gdzie przeżycie objawienia zwane przeżyciem mistycznym stanowi szczególny rodzaj, typ lub etap przeżycia religijnego, w którym istotne jest wyraziste funkcjonowanie czynnika nadprzyrodzonego<sup>19</sup>. Przeżycie mistyczne stanowi zatem szczególny rodzaj szerszej pojmowanego przeżycia religijnego, a doświadczenie mistyczne jest typem doświadczenia o charakterze religijnym.

Należy również zwrócić uwagę, że terminy „mistyka” i „mistycyzm” należą do pojęć często używanych zamiennie. Analizując fragmenty *Dzienniczka św. Faustyny*, w oczywisty sposób pozostajemy w kręgu doświadczeń zakorzenionych w chrześcijaństwie. Na oznaczenie chrześcijańskich (a więc ukierunkowanych na osobę Chrystusa) doświadczeń mistycznych przyjmuję zatem

<sup>16</sup> Por. A. Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, San Paolo Edizioni, Milano 1985, s. 25-37. Wyodrębniając przedmiot religijny, można – według Vergote’a – odróżnić przeżycie religijne od poznawczego, moralnego i estetycznego. Por. też: Szymoń, dz. cyt., s. 20.

<sup>17</sup> Danuta Gawlińska słusznie wskazuje, że termin „mistyka” często bywa rozumiany opacznie i łączony z potocznie pojmowaną „cudownością”, której elementami są tylko zewnętrzne zjawiska, takie jak lewitacja, prorokowanie czy uzdrawianie. Por. D. Gawlińska, *Antropologia doświadczenia mistycznego. Studium na podstawie pism św. Faustyny Kowalskiej*, praca doktorska, Wrocław 2013, s. 18-25 (<http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=24348&from=FBC>).

<sup>18</sup> 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 związanych z sakramentami Kościoła, przede wszystkim z Eucharystią. Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Znak, Kraków 1986, s. 16.

<sup>19</sup> Zob. Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally & Co., Chicago 1965.



termin „mistyka”, określenie „mistycyzm” zachowując dla ogółu doświadczeń mistycznych, tak chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich<sup>20</sup>.

Termin równie problematyczny, szczególnie w związku z doświadczaniem rzeczywistości sacrum, stanowi „szaleństwo” – kwestia jego rozumienia w kontekście doświadczeń religijnych, szczególnie doświadczenia mistycznego, jest niezwykle złożona. Sam termin „szaleństwo” nie jest precyzyjny – nie można bezwzględnie i w każdym wypadku utożsamiać go z chorobą psychiczną; pojęcie „szaleństwa” należy bowiem raczej do kategorii kulturowych niż do klasyfikacji medycznych. W niniejszym tekście „szaleństwo” definiuję jako stan, w którym dochodzi do wykroczenia poza społecznie przyjęte normy na skutek zaburzeń umysłu. Określenie to bliskie jest definicji zaburzeń psychicznych zaproponowanej w *Leksykonie psychiatrii* z roku 1993, opisującej je jako „ogół zaburzeń czynności psychicznych i zachowania, zwykle będących źródłem cierpienia lub utrudnień w funkcjonowaniu społecznym”<sup>21</sup>.

Sprawą najbardziej znaczącą w związku z definiowaniem szaleństwa wydaje się pojęcie normy – przekraczanie norm jest bowiem zjawiskiem wspólnym dla szaleństwa i mistyki. Doświadczenie mistyczne sytuuje się bowiem „na granicy ludzkiego istnienia”<sup>22</sup>, a nawet ją przekracza<sup>23</sup>, powodując wyjście człowieka poza jego normalną kondycję<sup>24</sup>. Według Zenona Uchnasta przedmiot przeżycia religijnego musi być ujmowany jako całkowicie inny, wykraczający zupełnie poza moje „ja” i mój świat<sup>25</sup>. Rozpatrując doświadczenie mistyczne jako drogę ku zjednoczeniu z jego przedmiotem, należy zatem założyć, że musi w nim zostać przekroczona ograniczoność ludzkiej egzystencji<sup>26</sup> – następuje bowiem wejście w obszar tego, co jest „całkowicie inne”. Mistyk może zatem przeżywać lęki związane z szeroko pojętym zerwaniem z ludzką normą.

Rozpatrując kwestię szaleństwa w ścisłym związku z doświadczaniem sacrum, należy także zwrócić uwagę, że w toku analizy niektórych tekstów

<sup>20</sup> Por. G ó r s k i, dz. cyt., s. 16.

<sup>21</sup> S. P u ż y ń s k i, hasło „Zaburzenia psychiczne”, w: *Leksykon psychiatrii*, red. S. Pużyński, PZWL, Warszawa 1993, s. 526.

<sup>22</sup> M. Z a w a d a, *Przy źródle czerpania. Słowo redaktora*, w: *Antologia mistyki polskiej*, red. M. Zawada, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2008, t. 1, s. 10n.

<sup>23</sup> Według Abrahama Masłowa religijność może prowadzić do uaktywnienia sfery nieświadomej, do „szczytowego” doświadczenia „pełni swojego istnienia”, a więc nie wykracza poza to istnienie. Por. A. M a s ł o w, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Ohio State University Press, Columbus 1964, s. 23-25, 45-52.

<sup>24</sup> Por. A. S a k a g u c h i, *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wystowienie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza”, 20(2013) nr 1, s. 59.

<sup>25</sup> Por. Z. U c h n a s t, *Koncepcje religijności w psychologii humanistycznej*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 135-138.

<sup>26</sup> Por. J.A. K ł o c z o w s k i, *Czym jest religia*, w: tenże, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994, s.15.

trudno oddzielić od siebie te dwie rzeczywistości. Szaleństwo związane z doświadczeniem religijnym ma bowiem w tradycji judaizmu i chrześcijaństwa bogatą historię<sup>27</sup>, o której wypada pamiętać, rozważając zagadnienie lęku przed szaleństwem w kontekście *Dzienniczka*.

Istotne wydaje się w szczególności to, że źródła pojmowania postawy szaleńca jako wzoru świętości odnajdujemy już na kartach Starego Testamentu: Izajaszowi Bóg nakazuje chodzić nago i boso (por. Iz 20,3), Jeremiaszowi prorokować z jarzmem na szyi (por. Jr 27,2), Ozeasz zaś z boskiego rozkazu pojmuje za żonę prostytutkę (por. Oz 1,2). Figura biblijnego proroka nosi niejednokrotnie rys dziwności, który przez otoczenie bywa rozpoznawany jako oznaka osunięcia się w stan szaleństwa<sup>28</sup>. „Szaleństwo Chrystusowe” jako ideał życia wewnętrznego czerpie inspirację przede wszystkim z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość” (3,18). Te biblijne źródła są podstawą staroruskiego fenomenu jurodiwego: „świętego szaleńca”, „głupca Bożego”, „szaleńca Chrystusowego”, „szaleńca w Chrystusie”<sup>29</sup>.

Istnieje więc w odniesieniu do doświadczenia religijnego – czy, nawet ściślej, do doświadczenia mistycznego – takie rozumienie szaleństwa, które stan ten definiuje w powiązaniu ze świętością, jako skutek kontaktu z Bogiem lub nawet jedyną ku Niemu drogę. Wejściu w rzeczywistość Boską – czyli mistycznemu zjednoczeniu – towarzyszy tym samym wykluczenie ze wspólnoty ludzi. Podmiot zyskuje bowiem cechy dziwności w stosunku do spraw powszednich i doczesnych, wykracza poza normy – w tym wypadku poza ograniczenia ludzkiego rozumu. „Nierozumny”, „głupiec”, „szaleniec” nie jest kimś, kogo pozbawiono właściwego człowiekowi poznania, lecz kimś, kto poznaje więcej, poznaje ponad miarę człowieczą. Szaleństwo może być

<sup>27</sup> Wspominam tu jedynie te dwie tradycje. Istnieje obszerne opracowanie Jacka Sieradzana dotyczące problemu szaleństwa w głównych religiach świata: judaizmie, religii starogreckiej, chrześcijaństwie, hinduizmie, buddyzmie oraz islamie. Jako punkt wyjścia autor traktuje szamanizm, taoizm natomiast stanowi w jego pracy jedynie punkt odniesienia niezbędny do omówienia buddyzmu chińskiego. Autor jest również zwolennikiem tezy głoszącej ciągłość tradycji religijnych od czasów neolitu do współczesności. Zob. J. S i e r a d z a n, *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter-esse–Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005.

<sup>28</sup> Zob. C. W o d z i ń s k i, *Jurodiwy. Portret niebywalca*, „Wież” 2000, nr 3(497), [http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo\\_szczegoly,id,32,art,2473](http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,32,art,2473).

<sup>29</sup> Według Cezarego Wodzińskiego wszystkie te tłumaczenia słowa „jurodiwy” na język polski są mało trafne, można bowiem wskazać – zgodnie z etymologią grecką i starosłowiańską – następujące jego znaczenia: „coś nienaturalnego”, „poroniony płód”, „rzecz potworna”, a także jego sens związany z epitetami: „sprośny”, „bezcenny”, „wulgarny”. Na temat historii fenomenu jurodiwych, a także dokładnej etymologii słowa zob. W o d z i ń s k i, dz. cyt.; t e n ż e, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000.



zatem definiowane jako sposób przeżywania<sup>30</sup> prawdy – takiej prawdy, która wykracza poza poznanie i rozumienie możliwe do uzyskania w obszarze przeciętnego ludzkiego doświadczenia. Analizując tekst *Dzienniczka* pod kątem występowania w nim śladów lęku przed szaleństwem, niewątpliwie trzeba się odnieść do obecnej w kulturze figury szaleńca.

Omówienie stosowanej w niniejszej pracy terminologii należy uzupełnić jeszcze o kwestię, jak w przypadku św. Faustyny należy rozumieć sam termin „lęk”. W niniejszym artykule określenia „lęk” i „strach” nie są uważane za synonimy, uwzględniono bowiem akcentowaną w psychiatrii i psychologii różnicę między nimi: lęk, w odróżnieniu od strachu, jest procesem wewnętrznym, niezwiązanym z bezpośrednim zagrożeniem lub bólem, podczas gdy strach to reakcja wywołana konkretnym zagrożeniem<sup>31</sup>. Termin „lęk” stosuje się wówczas, gdy źródło zagrożenia jest bezprzedmiotowe<sup>32</sup>. Należy też rozróżnić lęk jako stan i lęk jako cechę – w tym przypadku kryterium różnicowania jest stabilność występowania zjawiska. Cecha jest stabilniejsza niż stan<sup>33</sup>, a lęk jako stała cecha osobowości stanowi zjawisko patologiczne, gdyż wpływając dominująco na zachowanie, prowadzi do zaburzeń<sup>34</sup>. Analizując materiał tekstowy *Dzienniczka*, będę mówić o lęku przed szaleństwem jako elementu stanu, który pojawia się wskutek działania określonych bodźców<sup>35</sup> – przedmiotem badania są bowiem opisy oddziaływania konkretnych czynników oraz tekstowe pozostałości towarzyszących im doświadczeń. Jakikolwiek diagnozowanie cech osobowości św. Faustyny nie jest celem niniejszej pracy i zdecydowanie wykracza poza jej zakres.

## STAN BADAŃ

Dotykając kwestii metodologicznych i terminologicznych, nie można pominąć związanego ściśle z tymi zagadnieniami stanu badań, jego analiza pozwoli bowiem zarysować tło prowadzonych dociekań oraz ugruntować przyjęte na początku założenia metodologiczne. Wspomniałam bowiem, że dziedziną, która

---

<sup>30</sup> Celowo używam tu określenia „przeżywanie”, które wiąże się z aspektem emocjonalno-uczuciowym – na istotność tego aspektu wskazuję, podążając za analizami Rudolfa Otto. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. J. Keller, Theoria Press, Wrocław 1993, s. 33.

<sup>31</sup> Zob. A. Ohman, *Fear and Anxiety: Evolutionary, Cognitive, and Clinical Perspectives*, w: *Handbook of Emotions*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, New York 2000, s. 573-593.

<sup>32</sup> Zob. R.B. Cattel, *Anxiety and Motivation: Theory and Crucial Experiments*, w: *Anxiety and Behavior*, red. Ch.D. Spielberger, Academic Press, New York 1966, s. 23-60.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 57-62.

<sup>34</sup> Por. A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 13, 20, 36.

<sup>35</sup> Por. tamże.

programowo zajmuje się analizą zdrowia psychicznego i kondycji psychicznej w kontekście doświadczeń religijnych, jest psychologia religii<sup>36</sup>. Różnorodność teoretycznych ujęć stosowanych na gruncie tej dyscypliny<sup>37</sup> – a także na gruncie psychologii klinicznej religii – do opisywania zagadnień związanych z mistyką, zmusza do odwołania się w niniejszej pracy tylko do wybranych stanowisk. Podstawę tych ujęć stanowi założenie, iż doświadczenia religijnego, a także doświadczenia mistycznego, nie da się zredukować zjawisk o charakterze czysto biologicznym lub psychicznym. Kompetencje psychologii religii, według tych stanowisk, pozostają ograniczone i nie obejmują przedmiotowej strony przeżyć religijnych, o czym wyczerpująco pisał Zdzisław Chlewiński<sup>38</sup>.

Koncepcja doświadczenia mistycznego, zgodnie z którą jego przedmiot stanowi jednocześnie jego źródło, towarzyszy założeniu, iż źródłem doświadczenia mistycznego nie jest natura ludzka. Niewątpliwą zasługą i równocześnie ważnym założeniem psychologii religii, do którego odwołuję się w niniejszym opracowaniu, jest podkreślenie w refleksji naukowej wokół doświadczeń religijnych wagi stawiania pytań o obecny w nich „czynnik ludzki”. Należy podkreślić, że pytanie o człowieka – chociaż jego uczestnictwo w doświadczeniu mistycznym nacechowane jest bezradnością i biernością<sup>39</sup> – pozostaje wciąż uprawnione i ważne.

Wspominając o gruncie badawczym psychologii religii, sięgnę do konkretnych stanowisk, które, jako modele teoretyczne, pozwolą odnieść się w krytycznej analizie do tekstu *Dzienniczka. Z puli rozmaitych ujęć teoretycznych*

<sup>36</sup> Psychologia religii, jako subdyscyplina psychologii ogólnej, zajmuje się analizą indywidualnej religijności, czyli podmiotowej strony przeżywania sacrum. „Przedmiotem badań są osobowościowe uwarunkowania religijności, procesy odchodzenia od religii i religijnego nawrócenia oraz wpływ doktryny, kultu i organizacji religijnej na sposób poznawczego, emocjonalnego i działaniowego funkcjonowania człowieka. Obszar zainteresowań [...] koncentruje się na funkcji religii, motywacji religijnej, związkach religijności ze zdrowiem psychicznym oraz procesach psychofizjologicznych, towarzyszących takim stanom świadomości, jak ekstaza, trans czy przeżycie mistyczne. Obejmuje także wyjaśnianie genezy religijności, które przedstawia się w ramach teorii antyredukcjonistycznych i redukcjonistycznych”. J. S z y m o ł o n, hasło „Psychologia religii”, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 327.

<sup>37</sup> W psychologii religii wyróżnić można – za Zdzisławem Chlewińskim – pięć podstawowych koncepcji: psychoanalityczną, behawiorystyczną, humanistyczną, historyczno-psychologiczną i kognitywistyczną. Zob. Z. C h l e w i Ń s k i, hasło „Psychologia religii”, w: *Religia. Encyklopedia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 382n.

<sup>38</sup> Por. t e n ż e, *Wprowadzenie do psychologii religii* w: *Psychologia religii*, red. tenże, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 15.

<sup>39</sup> Jak pisze Marian Zawada, „mystyk pogrąża się w nie tylko w komunikacyjnej, ale i w istotowej bezradności” (Z a w a d a, dz. cyt., s. 11). Należy zaznaczyć, że bierność i bezradność w przeżyciu mistycznym mają charakter względny – doświadczenie mistyczne nie zależy od człowieka, nie stanowi jego zasługi, pojawia się w sposób niemożliwy do zaplanowania, niezależny od nastawienia, czasu oraz miejsca. Aktywność w doświadczeniu mistycznym leży po stronie przedmiotu – podmiot jednak, pozostając na początku stroną bierną, musi być zdolny do przyjęcia przedmiotu, który daje znać o swojej obecności (por. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja*, s. 29).

wyberam tu podejście o charakterze fenomenologicznym i interpretacyjnym, charakterystycznym między innymi dla dorobku Rudolfa Otto.

Jak pisze Czesław Nosal, „od czasu analizy tego, co święte, przedstawionej niegdyś przez Rudolfa Otto [...] w analizie doświadczenia religijnego akcentuje się znaczenie aspektów emocjonalno-uczuciowych”<sup>40</sup>. Otto podkreślał bowiem znaczenie tych ostatnich, sytuując doświadczenie numinosum po stronie składników irracjonalnych<sup>41</sup>, reprezentowanych w umyśle człowieka przez emocje i uczucia powstałe po zetknięciu się ze świętością – według koncepcji niemieckiego fenomenologa wyodrębnić można pewne formalne „niezmienniki”, obejmujące emocjonalne i uczuciowe stany podmiotu, które pozostają względnie niezależne od religijnych treści<sup>42</sup>. W najogólniejszym sensie termin „numinosum”, wprowadzony przez autora *Świętości*, to kategoria religijna, aprioryczna, niezależna od historii i kultury, o której istnieniu może zaświadczyć *sensus numinis* – czyli odczucie *sacrum*<sup>43</sup>. W tym kontekście tak zwane uczucie numinotyczne odnosi się do formalno-psychologicznego aspektu doświadczenia religijnego, stanowiąc także szczególny stan emocjonalny oraz swoisty rdzeń wszystkich doświadczeń o charakterze religijnym. Jak pisze Otto, uczucie to „żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią”<sup>44</sup>. W ten sposób zagadnienie uczucia lub odczuwania nie jest już kwestią poboczną wobec doświadczenia mistycznego, lecz kwestią zasadniczą, domagającą się dogłębnych badań. W niniejszym artykule, co należy podkreślić po raz kolejny, przedmiot badania i jedyny punkt odniesienia stanowi tekst jako pozostałość po przeżyciu, doświadczeniu, uczuciu lub odczuwaniu.

Dla poruszonego przeze mnie problemu znacząca jest jednak przede wszystkim dokonana przez niemieckiego fenomenologa klasyfikacja aspektów i etapów przeżycia numinotycznego. W ustalonej przez niego „systematyce” doświadczenia numinosum funkcjonują: *mysterium tremendum*, którego komponentami są element grozy, majestatu, mocy i tajemnicy, oraz *mysterium fascinans*, zawierające w sobie elementy fascynacji, miłości, łaski oraz zbawienia<sup>45</sup>. W tym miejscu należy przede wszystkim zauważyć, że wśród bogactwa emocji, którym ulega mistyk, istotne miejsce zajmuje lęk. „Uczucie to [...] może prowadzić do dziwnego podniecenia, upojenia, zachwyty i ekstazy. Ma swoje

---

<sup>40</sup> C. N o s a l, *Doświadczenie „numinosum”, poznanie B, różne drogi religijności*, „Roczniki Psychologiczne” 9(2006) nr 1, s. 21.

<sup>41</sup> „Termin «irracjonalność» odnosi się w tym przypadku do emocji i uczuć istniejących poza «rację», czyli poza możliwością bezpośredniego osądu rozumu”. Tamże, s. 24.

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> Por. O t t o, dz. cyt., s. 33.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 33-40.

dzikie i demoniczne formy. Może sprowadzić się niemal do upiornych dreszczy i ciarek<sup>46</sup>. Element grozy zostaje opisany jako „strach pełen wewnętrznego drżenia, jako że nie może wzbudzić go nic stworzonego, nawet to, co najgroźniejsze i wszechmocne. Ma on w sobie coś upiornego”<sup>47</sup>.

Zagadnienie lęku w kontekście doświadczenia mistycznego jest więc dobrze ugruntowane w refleksji naukowej dotyczącej mistyki (lub szerzej: przeżycia religijnego) – szczególnie zaś w refleksji, która wyrasta z psychologii religii lub stanowi jeden z filarów rozwoju tej dyscypliny. Rudolf Otto proponuje bowiem koncepcję przeżycia religijnego opartą na korelacji fascynacji i lęku<sup>48</sup>, Georg Wobbermin do tych składowych dodaje poczucie bezpieczeństwa oraz odczuwanie pragnienia<sup>49</sup>, według Williama Jamesa komponentami tego przeżycia są natomiast strach, miłość, radość i groza<sup>50</sup>. Jak zauważa Jerzy Szymoń, wśród autorów panuje niemal powszechna zgoda co do występowania w obrębie przeżycia religijnego istotnej składowej, jaką jest lęk<sup>51</sup>.

Pracą, która w zasadniczy sposób odnosi się do kwestii związanych z lękiem w przeżyciu religijnym, jest publikacja Jerzego Szymońa *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*. W analizach osadzonych na gruncie psychologii religii badacz skupia się na dwóch wymiarach przeżycia religijnego: lęku i fascynacji, wyróżniając lęk niewolniczy oraz lęk synowski. Taka typologia lęku obecnego w przeżyciu religijnym wskazuje na problem relacji, która zachodzi między podmiotem a przedmiotem przeżycia. Szymoń opisuje lęk niewolniczy jako reakcję emocjonalną podmiotu, której towarzyszy koncentracja na sobie i w której ujawniają się aspekty takie, jak troska o siebie, chęć uniknięcia kary, przyjęcie postawy obronnej oraz instrumentalne traktowanie Boga<sup>52</sup>. Lęk synowski jest z kolei formą czci – rodzi się na skutek dostrzeżenia wielkości i majestatu percypowanego przedmiotu, który jawi się jako pełen mocy osobowy obiekt miłości, stający się autorytetem przekraczającym ograniczenia podmiotu<sup>53</sup>. Co istotne, badacz podkreśla, że w procesie kształtowania się relacji podmiot–przedmiot w przeżyciu religijnym ważny jest nie tylko sposób postrzegania przedmiotu przeżycia, ale także to, jak podmiot widzi sam siebie. Lęk, wyodrębniany jako istotna składowa doświadczeń o charakterze religijnym, a także opisane przez

<sup>46</sup> Tamże, s. 40.

<sup>47</sup> Tamże, s. 42.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 20-42.

<sup>49</sup> Por. G. W o b b e r m i n, *The Nature of Religion*, Thomas Y. Crowell Company, New York 1933, s. 15-57.

<sup>50</sup> Por. W. J a m e s, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 27.

<sup>51</sup> Por. S z y m o Ń, *Lęk i fascynacja*, s. 25.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>53</sup> Por. tamże.

Jerzego Szymoła rodzaje lęku, tworzą kontekst dla zagadnienia poruszanego w obrębie niniejszego opracowania.

Tak zarysowane tło pozwala na postawienie tezy, że przynajmniej w niektórych przypadkach w doświadczeniu tym, analizowanym na podstawie jego tekstowych pozostałości, występuje również inna, swoista „odmiana” lęku – lęk przed szaleństwem. Ponieważ jednak ze względu na materię badania niemożliwe jest odniesienie się do samego doświadczenia, porzeczają na postulacie, że ślady takiego właśnie lęku pozwalają się rozpoznać w zapisie *Dzienniczka*.

Podjęmując analizę takich tekstowych śladów, należy przedstawić choćby w zarysie sytuujące się poza zasadniczym obszarem moich badań dominujące perspektywy badawcze, które pojawiły się w odniesieniu do spuścizny Faustyny Kowalskiej. Dostępne opracowania poświęcone świętej skupiają się głównie na ukazaniu teologicznego aspektu jej życia wewnętrznego, a szczególnie jej misji szerzenia kultu miłosierdzia Bożego. Wiodącą pracą poświęconą św. Faustynie, odnoszącą się do zagadnienia życia wewnętrznego w aspekcie doświadczenia mistycznego, są analizy Stanisława Urbańskiego<sup>54</sup>. Drugie istotne opracowanie, którego przedmiotem jest doświadczenie mistyczne siostry Faustyny w jego wymiarze teologicznym, to książka Jana Machniaka *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*<sup>55</sup>. W żadnej z wymienionych analiz nie pojawia się problem występowania w *Dzienniczku* lęku przed szaleństwem. Co ciekawe, tak sformułowane zagadnienie nie funkcjonuje także w obrębie próby badania doświadczenia mistycznego siostry Faustyny pod kątem oceny psychicznej jej zachowań, której dokonała Anna Maria Nicola Tokarska CSSJ w pracy *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*<sup>56</sup>.

W tym miejscu warto wspomnieć, że analizując doświadczenia mistyczne św. Faustyny, sformułowano również szereg stanowisk dotyczących jej kondycji psychicznej – niniejsza praca nie odwołuje się jednak bezpośrednio do ustaleń psychologów i psychiatrów w kwestii stanu umysłowego autorki *Dzienniczka*.

Zdrowie psychiczne Faustyny Kowalskiej zostało wielokrotnie poddane ocenie zarówno za życia świętej, jak i po jej śmierci. W roku 1933 w Wilnie psychiatra Helena Maciejewska po przebadaniu siostry wydała oświadczenie

<sup>54</sup> Zob. S. U r b a ń s k i, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1997.

<sup>55</sup> Zob. J. M a c h n i a k, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1999.

<sup>56</sup> Zob. A. M. N. T o k a r s k a CSSJ, *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

o jej doskonałym zdrowiu psychicznym. Badania naukowe nad zjawiskami związanymi z osobą św. Faustyny Kowalskiej podjęła z perspektywy psychologicznej wspomniana już Anna Maria Nicola Tokarska CSSJ – w swojej obszernej monografii przekonuje ona, że doświadczenia mistyczne świętej są autentyczne i nie mogą świadczyć o przekroczeniu normy psychicznej. Do innych wniosków doszedł Jerzy Strojnowski, który przeprowadził analizę notatek Faustyny i na tej podstawie, a także na podstawie rozmów z osobami, które znały świętą, podjął próbę oceny jej zdrowia. Analizę materiałów podsumował postawieniem diagnozy o prawdopodobnej cyklofrenii Faustyny<sup>57</sup>. Polemikę z diagnozą Strojnowskiego podjęła Henryka Machej, psycholog kliniczny, osoba z szerokim doświadczeniem w pracy z chorymi na cyklofrenię. Autorka stwierdziła, że nie znajduje podstaw do przypisania św. Faustynie jakiegokolwiek psychopatologii, w szczególności zaś cyklofrenii<sup>58</sup>.

Słabość stanowisk formułowanych po śmierci Faustyny przez psychologów i psychiatrów wyływa niewątpliwie z faktu, że nie mogli oni zbadać człowieka, a jedynie biografemy, tekstowe ślady jego doświadczeń.

Unikając formułowania wniosków i diagnoz, które odnoszą się do założeń metodologii nauki empirycznej, jaką jest psychologia, pozostając w toku analizy blisko tekstu *Dzienniczka*, posiłkując się opisanymi wyżej modelami teoretycznymi, a zwłaszcza ujęciami fenomenologicznymi i interpretacyjnymi z pogranicza psychologii religii, religioznawstwa i teologii.

## ANALIZA TEKSTOWYCH ŚLADÓW

W rozważaniach o lęku przed szaleństwem, którego śladów poszukuję w zapiskach św. Faustyny, należy uwzględnić (kierując się omówioną w obrębie niniejszego opracowania koncepcją McGinna, dotyczącą doświadczenia mistycznego jako długotrwałego procesu<sup>59</sup>) istotny kontekst, w jakim powstał *Dzienniczek*. Jezuita, o. Józef Andrasz, jeden z kierowników duchowych św. Faustyny, zauważył, że Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, podążając za wzorami ascezy św. Ignacego, było niechętnie religijnej egzaltacji i nadzwyczajnym przeżyciom duchowym. „Przez swoje reguły, przez swoje ćwiczenia duchowe, przez coroczne rekolekcje, przez konferencje prowadzone przez kapłanów i przełożone, [zakon] wpaja w swoje siostry wielki szacunek nie dla nadzwyczajności, ale dla cichej, gruntownej pracy, zaczynając

<sup>57</sup> Zob. J. Strojnowski, *Siostra od miłosierdzia*. „Charaktery” 1999, nr 4(27), s. 40n.

<sup>58</sup> Zob. H. Machej, *Mistyka – psychopatologia czy dobrostan psychiczny?*, [http://spch-krakow.pl/text/h\\_machej\\_mistyka.pdf](http://spch-krakow.pl/text/h_machej_mistyka.pdf).

<sup>59</sup> Por. M. Kikwa, dz. cyt., s. 225.



od pokuty i pokory, a kończąc na gorącej, ale równocześnie ofiarnej miłości Boga i dusz. [...] Można z całą pewnością stwierdzić, że duchowa gleba zgromadzenia nie jest bynajmniej podatna, aby na niej mogły rozwijać się wizje mistyczne niepewnej wartości<sup>60</sup>.

W zgromadzeniu tym nie oczekiwano na objawienia płynące z doświadczeń mistycznych, pielęgnując zupełnie inne wzorce życia wewnętrznego<sup>61</sup>. Ewa K. Czackowska w biografii św. Faustyny wspomina relację siostry Leokadii Drzazgi, do której mistyczka miała skierować słowa: „Za te dusze, które mają objawienia i widzenia, trzeba bardzo się modlić, bo mają wiele doświadczeń, wątpliwości i niepewności, tak że mogą się załamać”<sup>62</sup>.

Z relacji tych, stanowiących dzisiaj również swoisty materiał tekstowy (czyli Barthesowską „resztkę”) wynika dość jasno, iż zderzenie przeżyć wewnętrznych św. Faustyny z wzorami duchowości, które poznała w swoim zgromadzeniu i które przekroczyła – czy raczej: z których została wyrwana – było niezwykle trudnym przeżyciem. Ascetyczna duchowość ignacjańska nie dawała się pogodzić z właściwą mistyce irracjonalnością, paradoksem czy cudownością. Chociaż – jak podaje Karol Górski – w drugiej połowie dziewiętnastego wieku na ziemiach polskich miało miejsce odrodzenie religijne, mistyka powróciła do łask (po okresie dominacji w kręgach Kościoła ascetycznych doktryn oświeceniowych) właściwie dopiero na początku wieku dwudziestego, między innymi po publikacji w roku 1901 *Łask modlitwy* Augustyna Poulaina SJ<sup>63</sup>. Zmiany następowały powoli, a w zakresie popularyzacji wśród Polaków dzieł literatury mistycznej niebagatelną rolę odegrał ojciec Andrasz, tworząc serię wydawniczą „Biblioteka Życia Wewnętrznego”; większość dzieł mistycznych powstałych na zachodzie Europy nie była bowiem wcześniej w Polsce znana, gdyż nie istniały ich tłumaczenia na język polski<sup>64</sup>. Faustyna pozostawała więc istotnie w ogromnej i wielowymiarowej samotności związanej z rzeczywistością swojego doświadczenia – świadczą o tym między innymi pojawiające się wielokrotnie na kartach *Dzienniczka* modlitwy o uzyskanie właściwego kierownika duchowego.

O wadze podejmowanego w niniejszej pracy zagadnienia zaświadcza nieliczne, lecz niezwykle wyraziste fragmenty *Dzienniczka*. W zapiskach św. Faustyny dotyczących doświadczeń duchowych jeszcze sprzed jej pierwszej

<sup>60</sup> Cyt. za: E.K. Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, Znak, Kraków 2012, s. 11.

<sup>61</sup> Oczywiście nie można tu mówić o winie przełożonych, spowiedników czy kierowników duchowych Faustyny, co podkreśla także Czackowska (por. tamże).

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Por. Górski, dz. cyt., s. 16, 23.

<sup>64</sup> Por. tamże.

profesji zakonnej można przeczytać: „Zaczęłam unikać spotkania się z Panem we własnej duszy, bo nie chciałam być ofiarą złudzenia”<sup>65</sup>.

Próbując zrozumieć przytoczone zdanie w kontekście całości mistycznej spuścizny św. Faustyny, nie sposób pominąć pytania, jak wielki musiał być lęk świętej przed owym „złudzeniem”, którego piętno pozostało obecne w tekście, że mistyczka podjęła próbę zamknięcia się na rzeczywistość swoich objawień i religijnych przeżyć. W *Dzienniczku* kilkakrotnie pojawiają się zastrzeżenia i wątpliwości tej natury – towarzyszą im także opisy trudnych relacji z siostrami zakonnymi oraz przełożonymi. Najistotniejszy wydaje się jednak ślad będący opisem dotkliwego dla świętej oskarżenia o szaleństwo – oskarżenia, które poprzedziło bardzo poważną wewnętrzną deklarację dotyczącą unikania duchowych natchnień: „Jedna z Matek [...] Mówi mi: Dziwaczko, histeryczko, wizjonerko, wynoś mi się z pokoju, niech nie znam Siostry”<sup>66</sup>. Uprawnione wydaje się przypuszczenie, że złudzenia, o których Faustyna wielokrotnie wspomina w swoich zapiskach, należałoby powiązać bezpośrednio z zarzutami o uleganie „histerii”, z jakimi się stykała, zarzuty te pojawiają się bowiem w przytoczonym zapisie.

W tym miejscu należy zaznaczyć pierwszy problem, który pojawił się wyraziście już na etapie opisywania terminologii wykorzystanej w niniejszej pracy oraz konstruowania stanu badań: wobec rozmaitych definicji i kulturowych figur odnoszących się do terminu „szaleństwo” można zapytać, do czego odnosi się to wyrażenie w tekście *Dzienniczka*, jak jest w nim rozumiane, innymi słowy: na co konkretnie wskazują tekstowe ślady lęku.

W zapiskach Faustyny lęk przed złudzeniem, o którym święta często wspomina, można powiązać z obawą przed wystąpieniem zaburzeń umysłowych – inną kwestią jest, czy istnieją podstawy, by doszukiwać się tu lęku przed zaburzeniami psychotycznymi<sup>67</sup>, czy też przed wiążącymi się ze wspomnianymi wprost w *Dzienniczku* posądzeniami o histerię zaburzeniami dysocjacyjnymi<sup>68</sup>. „Ale kiedy Pan zażądał, abym malowała ten obraz – pisze Faustyna – już teraz naprawdę zaczęną mówić i patrzeć na mnie jako na jakąś histeryczkę i fantastyczkę”<sup>69</sup>. Nieco dalej notuje: „Matka X przecież ci wyraźnie powiedziała, że to całe obcowanie z Panem Jezusem jest marzycielstwem, czystą histerią [...]. Lepiej zrobisz, jeżeli to wszystko odrzucisz jako złudzenie”<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 130, s. 33.

<sup>66</sup> Tamże, nr 128, s. 33.

<sup>67</sup> Zaburzenia psychotyczne, czyli psychozy, to stany chorobowe, w których występują urojenia, omamy, zaburzenia świadomości, duże zaburzenia emocji i nastroju łączące się z zaburzeniami myślenia i aktywności złożonej (por. P u ż y Ń s k i, dz. cyt.).

<sup>68</sup> Por. tamże.

<sup>69</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 125, s. 32.

<sup>70</sup> Tamże, nr 173, s. 45.

Przyglądając się tekstowi, należy po pierwsze stwierdzić, że terminów takich, jak „histeria”, nie należy rozumieć w odniesieniu do jakichkolwiek ścisłych klasyfikacji medycznych. Można domniemywać, że w przytoczonych fragmentach wyrażenie to rozumiane jest w sensie potocznym, zakorzenionym w kulturze, i odnosi się ogólnie do zachowań cechujących się nadmierną ekstrawersją, emocjonalnością czy demonstracyjnością<sup>71</sup>. Po drugie, szaleństwa, które w tekstowych śladach doświadczeń św. Faustyny przedstawiane jest jako przedmiot lęku, nie należy pojmować zgodnie z wzorcem świętości reprezentowanym przez tak zwane szaleństwo Chrystusowe czy figurę „Bożego głupca”<sup>72</sup>. Świadczą o tym choćby swoiste synonimy, jakimi Faustyna opisuje przypisywaną jej kondycję umysłu: „złudzenie”, „marzycielstwo”, „widmo”. Trzeba więc stanowczo podkreślić, że w tekście *Dzienniczka* – również w materii słowa – ujawnia się lęk przed szaleństwem jako zaburzeniem, nieprawidłowością czy błędem.

Wspominane przez Faustynę „szaleństwo” nosi wyraźne znamiona patologii, a lęk przed nim zyskuje wymiar lęku przed kłamstwem. W mistyczne zostało bowiem obudzone pragnienie doświadczenia zjednoczenia z Bogiem, a towarzyszy jej świadomość, że wyłącznie w prawdzie człowiek może dostąpić łaski mistycznego zjednoczenia<sup>73</sup>. Znaczące w analizie tekstowych śladów przeżyć świętej są zatem dwa korelaty przeżycia religijnego wskazane przez Wobbermina: lęk oraz odczuwanie pragnienia<sup>74</sup>.

Nieprecyzyjny termin „szaleństwo” w *Dzienniczku* należy zatem związać z najogólniejszą definicją zaburzeń psychicznych, a lęk Faustyny, którego pozostałości widoczne są w jej zapiskach, trzeba rozpatrywać jako obawę, że zostanie ona oszukana przez własny umysł i zmysły oraz że podąży za czymś, co stanowi błąd. Równoległe z wątpliwościami tego typu kielkuje w mistyce coraz silniejsze pragnienie zjednoczenia z Chrystusem. W takim kontekście lęk przed szaleństwem można opisywać również w aspekcie obawy przed brakiem duchowego spełnienia oraz niemożliwością ukojenia tęsknoty za Bogiem<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Zob. A. A r a s z k i e w i c z, *Zaburzenia dysocjacyjne*, w: *Psychiatria*, red. S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, t. 2, *Psychiatria kliniczna*, red. A. Bilikiewicz, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 483-488.

<sup>72</sup> Zob. W o d z i ń s k i, dz. cyt.

<sup>73</sup> Por. E. S t e i n, *Był skończony a był wieczny*, W drodze, Poznań 1995, s. 337. Szerzej na temat myśli św. Teresy Benedykty od Krzyża zob. J. M a c h n a c z, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1999; t e n z e, *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein*, w: *Wokół myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, red. J. Machnac, M. Małek, K. Serafin, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 15-32.

<sup>74</sup> Por. W o b b e r m i n, dz. cyt., s. 15-57.

<sup>75</sup> Św. Jan od Krzyża podkreśla, że przed doświadczeniem „nocy ciemnej” występuje u mistyków tak zwane łakomstwo duchowe. Przeżywanie pragnienia coraz intensywniejszego doświadczenia

Omawiając rozumienie terminu „szaleństwo”, podkreślałam, że warto zwrócić uwagę na głębokie podłoże lęku przed szaleństwem, jeśli pojawia się on w obrębie doświadczenia mistycznego. Pozwala to na dostrzeżenie po pierwsze wspólnoty i społeczeństwa jako kontekstów, w których funkcjonuje mityk, po drugie – faktu, że lęk przed szaleństwem związany jest z postrzeganiem zarówno podmiotu, jak i przedmiotu doświadczenia mistycznego<sup>76</sup>. Lęk ten, co istotne, nie jest przy tym zawiniony i nie świadczy o instrumentalnym traktowaniu bóstwa, nie jest też lękiem związanym z pozytywnym doświadczeniem wielkości i majestatu<sup>77</sup>. W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, że lęk przed szaleństwem pojawia się w kontekście społecznego funkcjonowania mistyka i jest związany z przekroczeniem normy jako pewnego rodzaju podstawy przynależności jednostki do wspólnoty ludzkiej.

By przyjrzeć się bliżej tak postawionemu problemowi, przytoczmy zapiski świętej.

„Kiedyśmy przyjechały do nowicjatu, siostra [...] była umierająca. Za parę dni siostra przychodzi do mnie i każe mi iść do Matki Mistrzynie i powiedzieć, żeby Matka prosiła jej spowiednika, księdza Rosponda, żeby za nią odprawił jedną Mszę św. i trzy akty strzeliste. W pierwszej chwili powiedziałam, że dobrze, ale na drugi dzień pomyślałam sobie, że nie pójdę do Matki Mistrzynie, ponieważ niewiele rozumiem, czy to sen, czy jawa. I nie poszłam. Na przyszłą noc powtórzyło się to samo wyraźniej, w czym nie miałam żadnej wątpliwości. Jednak rano postanowiłam sobie, że nie powiem o tym Mistrzynie. Dopiero powiem, jak ją zobaczę wśród dnia”<sup>78</sup>.

„Kiedy się dowiedziała jedna z matek o moim stosunku tak bliskim z Panem Jezusem, odpowiedziała mi, że jestem w złudzeniu. Mówi mi, że Pan Jezus w ten sposób obcuje tylko ze świętymi, ale nie z takimi duszami jak siostra, grzesznymi. Od tej chwili jakobym nie dowierzała Jezusowi. W rannej rozmowie powiedziałam Jezusowi: Jezu, czy Ty nie jesteś złudzeniem?”<sup>79</sup>.

„Kiedy raz zmęczona tymi niepewnościami zapytałam się Jezusa: 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 mi”<sup>80</sup>.

---

sacrum, pojawiające się coraz częściej w kontekście lęku przed szaleństwem (który jest tu między innymi lękiem związanym z niepewnością co do źródła doświadczenia), bywa dla mistyka dotkliwie. Por. J.W. G o g o l a OCD, *Noc ciemna. Wprowadzenie*, w: *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, s. 490.

<sup>76</sup> Por. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja*, s. 43.

<sup>77</sup> Por. tamże.

<sup>78</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 21, s. 7.

<sup>79</sup> Tamże, nr 29, s. 9.

<sup>80</sup> Tamże, nr 54, s. 13.

„Spowiednik, przed którym się wtenczas spowiadałam, mówił mi, że bywają złudzenia, i czułam, że kapłan ten jakby się bał mnie spowiadać. To było dla mnie męczarnią. Kiedy spostrzegłam, że niewiele mam pomocy od ludzi, tym więcej uciekałam się do Pana Jezusa, do tego Mistrza najlepszego. W pewnej chwili, kiedy mnie ogarnęła taka niepewność, czy głos, który przemawia do mnie, od Pana jest – i w tej chwili rzekłam do Pana słowem wewnętrznym bez mówienia. W jednej chwili jakaś moc przeniknęła duszę moją – powiedziałam: Jeżeli Tyś prawdziwie Bogiem moim, który obcuje ze mną i przemawiasz do mnie, to proszę Cię, Panie, niech ta wychowanka dziś jeszcze pójdzie do spowiedzi, a znak ten umocni mnie”<sup>81</sup>.

Należy zauważyć, że powstawanie lęku Faustyny przed pielęgnowaniem w sobie złudzeń, zjaw, omamów, a więc przed tak pojmowanym szaleństwem, opisywane jest w przytoczonych przeze mnie fragmentach jako stan, który pojawia się wraz z koniecznością przejścia od spotkania z Bogiem do zetknięcia się z drugim człowiekiem, gdy istnieje pewien bagaż mistycznego doświadczenia, którego nie sposób pominąć. Faustyna zaznacza, że lęk przed szaleństwem rodzi się na bardzo konkretnym tle. „Jakiś lęk mnie ogarnia – pisze – czy nie jestem w złudzeniu. Chociaż te niepewności zawsze pochodziły od zewnątrz [...]”<sup>82</sup>. „Wątpliwości te zawsze pochodzą z zewnątrz i to mnie usposabiało do głębszego zamknięcia się w sobie”<sup>83</sup>. Gdy Faustyna widzi zmarłą siostrę i jest zmuszona powiedzieć o tym matce mistrzyni, długo się wzbrania, ponieważ wejście z nadprzyrodzonym, mistycznym doświadczeniem w krąg norm właściwych wspólnocie ludzkiej okazuje się niezwykle trudne. „Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia”<sup>84</sup> – notuje. „Jedna z matek [...] odpowiedziała mi, że jestem w złudzeniu. [...]. Od tej chwili jakobym nie dowierzała Jezusowi”<sup>85</sup>.

Z jednej strony krytycyzm Faustyny wobec jej przeżyć mistycznych był często podnoszony jako argument przemawiający za jej zdrowiem psychicznym<sup>86</sup>, z drugiej strony jednak należy zauważyć, że mistyczka jest przekonana, iż w trakcie obcowania z Jezusem działa na nią łaska („W głębi duszy czułam, że Pan jest, który przenika duszę moją”<sup>87</sup>). Wątpliwość pojawia się natomiast w momencie, gdy doświadczenie mistyczne trzeba komuś przekazać lub zderyżyć je z rzeczywistością konkretnej osoby czy wspólnoty<sup>88</sup>.

<sup>81</sup> Tamże, nr 74, s. 18.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże, nr 75, s. 19.

<sup>84</sup> Tamże, nr 54, s. 13.

<sup>85</sup> Tamże, nr 29, s. 9.

<sup>86</sup> Por. C z a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 279.

<sup>87</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 74, s. 18.

<sup>88</sup> Wątpliwość co do prawdziwości doświadczenia mistycznego występuje także podczas mistycznej „nocy ciemnej”, podjęcie tego specyficznego problemu wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania.

W tym miejscu – podążając za pojmowaniem doświadczenia mistycznego jako długotrwałego procesu – należy zapytać, czy oprócz wyróżnionych przez Rudolfa Otto *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, a także pochodzącej od Boga „nocy ciemnej”, istnieje jeszcze jeden dający się wyodrębnić i opisać etap tego doświadczenia przebiegający w kontekście odniesień do drugiego człowieka. Etap taki należałoby uznać za równoprawny, choć odmienny treściowo „niezmiennik”. W kontekście swojego doświadczenia mistyk musi bowiem zetknąć się ze wspólnotą, z ludźmi – bliskimi lub obcymi – którzy prawie nigdy nie są zdolni pojąć jego przekazu: „Już teraz wiem, że oprócz obecności Bożej mam zawsze obecność ludzką”<sup>89</sup>.

Można powiedzieć, że w doświadczeniu mistycznym rozumianym jako spotkanie z Bogiem istotna jest konieczność przejścia przez spotkanie z człowiekiem. W spotkaniu tym ujawnia się przemiana mistyka jako osoby, obnaża się (często przecież usilnie skrywana) przynależność świętego do innego porządku – do porządku związanego z przedmiotem doświadczenia mistycznego, który jest całkowicie odmienny od „ja” i „mojego” świata<sup>90</sup>. Mistyk trwa między rzeczywistością ludzką a rzeczywistością boską – konieczność jego funkcjonowania wśród ludzi nie zostaje zawieszona, a udział w rzeczywistości boskiej sprawia, że trudno mu przestrzegać norm obowiązujących we wspólnocie oraz spełniać stawiane przez nią warunki tak, aby uzyskać jej całkowitą akceptację.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że lęk przed szaleństwem, którego ślady można odnaleźć w *Dzienniczku*, należy osadzić przede wszystkim w kontekście pojmowania właściwych człowiekowi norm, przechodzenia mistyczki z porządku ludzkiego w obręb porządku boskiego oraz konieczności przeżywania doświadczenia mistycznego w łączności nie tylko z Bogiem, lecz także z bliźnim. Nasuwa się jednak pytanie, co sprawia, że odczuwana przez mistyczkę pewność co do jej doświadczeń zostaje zakłócona w konfrontacji ze światem.

Wydaje się, że czynnik powodujący trudność takiej konfrontacji stanowi język, a dokładniej niewyraźność doświadczeń mistycznych<sup>91</sup>. Przy okazji diagnozowania ułomności języka dyskursywnego jako środka do opisywania doświadczenia mistycznego, pojawiają się dwa problemy. Po pierwsze, istotny jest fakt, że to właśnie w związku z językiem – który okazuje się niewystarczający – rodzi się wykluczenie z dawnej wspólnoty. Elementem konsolidującym

<sup>89</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 128, s. 32.

<sup>90</sup> Por. Z. U c h n a s t, dz. cyt., s. 135.

<sup>91</sup> Steven T. Katz podkreśla kwestię nieadekwatności języka do opisywanego doświadczenia mistycznego jako problem powszechnie dostrzegany w teoretycznych ujęciach zagadnienia mistyki. Por. K a t z, dz. cyt., s. 3; por. też: M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007) nr 1, s. 159-188.



każdą wspólnotę jest bowiem rzeczywistość językowa, w której funkcjonują konkretne pojęcia. Niewyraźność sprawia, że mistyk nie może normalnie funkcjonować w obrębie grupy społecznej – przymus „wypowiadania niewypowiadalnego”<sup>92</sup> zrywa lub istotnie nadwyręża więzi z ludźmi.

W *Dzienniczku* w wielu miejscach można przeczytać o trudności, którą dostrzega Faustyna w obliczu konieczności opisanego czegoś, co wymyka się opisowi.

„Mam spisać zetknięcia się duszy mojej z Tobą, o Boże, w chwilach szczególnych nawiedzeń Twoich. Mam pisać o Tobie, o Niepojęty, w Miłosierdziu ku biednej duszy mojej. Wola Twoja św[ięta] jest życiem duszy mojej. [...] Jezu, widzisz, jak mi jest trudno pisać, jak nie umiem tego jasno napisać, co w duszy przeżywam. O Boże, czyż może napisać pióro to, w czym nieraz słów nie ma? Ale każesz pisać, o Boże, to mi wystarcza”<sup>93</sup>. „Wobec rzeczywistości bladym to jest, com napisała. Nie umiem tego wypowiedzieć, zdaje mi się, że wróciłam z zaświatów. Czuję niechęć do wszystkiego, co jest stworzone”<sup>94</sup>.

„O Panie i Boże mój, każesz mi pisać o łaskach, których mi udzielasz. O Jezu mój, gdyby nie wyraźny nakaz spowiedników, że mam pisać co się w duszy mojej dzieje – to sama z siebie nie napisałabym ani jednego słowa. A że piszę o sobie, to na wyraźny rozkaz świętego posłuszeństwa”<sup>95</sup>.

„Smutno mi, że nie mogę tego napisać słowami, co jest bez słów”<sup>96</sup>.

Jeśli więc Faustyna odczuwała trudność lub wprost niemożność oddania – w języku – prawdy o doświadczeniu, które w swojej nieskończoności przerasta człowieka, i przez tę nieskończoność – jak stwierdza Marian Zawada – pozostaje ciemne<sup>97</sup>, doznawała ona nie tylko bezsilności związanej z brakiem „narzędzi” do stworzenia jakiegokolwiek wystarczającego ujęcia swoich stanów duchowych. W zapiskach siostry Faustyny przejawia się także ślad innego problemu związanego z doświadczeniem mistycznym – jeśli doświadczenie pozostaje nieuchwytnie, niepodatne na jakikolwiek wysiłek ludzkiego rozumu, niemożliwe do wypowiedzenia, to w konfrontacji z drugim człowiekiem nie tylko trudno budować spójną narrację – język nie dostarcza także żadnego argumentu, który mógłby posłużyć jako świadectwo, przemówić za słusnością postawy świętej. Zostaje ona napiętnowana, a wewnątrz wspólnoty wzmagają się wobec niej ostrożność. „Widzę teraz, że jestem jak złodziej strzeżona wszędzie: w kaplicy, przy obowiązkach, w celi. Już teraz wiem, że oprócz obecności Bożej mam zawsze obecność ludzką. [...] Naprawdę, biedne moje

<sup>92</sup> Por. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 56.

<sup>93</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 6 s. 4.

<sup>94</sup> Tamże, nr 104, s. 27.

<sup>95</sup> Tamże, nr 1006, s. 186.

<sup>96</sup> Tamże, nr 1129, s. 201.

<sup>97</sup> Por. Z a w a d a, dz. cyt., s. 11.

łóżko, ono także było wiele razy kontrolowane. [...] Sama mi jedna z Sióstr powiedziała, że co dzień wieczorem patrzyła się do mnie do celi, jak się w niej zachowuję<sup>98</sup>.

Można domniemywać, że nie tylko pokora kazała Faustynie przyjąć te działania, a także to, co mówiła jej jedna z matek na temat złudzeń w kwestii kontaktów z Bogiem. Święta nie znajdowała po prostu niczego – ani na poziomie ludzkiego rozumu, ani w materii języka – co mogłoby stanowić dla sióstr uzasadnienie jej postawy. Lęk przed szaleństwem rodzi się również na tym podłożu – ponieważ i mistyka, i szaleństwo są zerwaniem z pojmowanymi po ludzku porządkiem i spójnością, a także z możliwością budowania logicznej, solidnej argumentacji dla własnego postępowania, z konstruowaniem rozumiałej dla innych relacji o doświadczeniu. Dlatego właśnie Faustyna, przeżywając obezwładniający lęk<sup>99</sup>, pyta z goryczą: „Jak można być szczerą, kiedy się jest tak nie zrozumianą?”<sup>100</sup>. Należy bowiem zaznaczyć, że święta, wykraczając w sposób istotny poza własne „ja” oraz poza normy przyjęte we wspólnocie, do której należy, nie zawsze potrafi określić, czy owo wykroczenie dokonuje się w ramach szczególnego doświadczenia religijnego, czy też jest przejawem patologii.

Po drugie, z problemem niewyraźności wiąże się także aspekt zaniku sprawowania władzy. W Księdze Rodzaju Bóg daje człowiekowi przywilej nazywania (por. 2, 19-20), który jest kluczowym elementem „czynienia sobie ziemi poddaną” (por. 1, 28). Ten, który nazywa, panuje nad danym wycinkiem rzeczywistości – podążając za myślą Michela Foucaulta, można pojmować teorię władzy jako teorię języka. W ramach systemu języka powstaje bowiem pewna dyscyplina – Foucault, łącząc „znaczący język” z hegemonią rozumu, który wyklucza, odbierając znaczenie, podkreśla istnienie na gruncie języka tendencji do standaryzacji i ujednoczenia<sup>101</sup>. Poza ramy owej dyscypliny wykracza ze swoją specyfiką między innymi szaleństwo – według autora *Narodzin kliniki* nad myśleniem i wyobraźnią panuje w naszej kulturze medycyna kliniczna, doprowadzając do zamknięcia (i napiętnowania mianem szaleńca) tych, których nie udaje się podporządkować<sup>102</sup>. Podporządkowanie wymusza w sposób oczywisty także język – przy czym złamanie panujących w nim zasad stanowi „symptom”, znak rozpoznawczy szaleńca.

<sup>98</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 128, s. 32.

<sup>99</sup> Faustyna pisze: „Jezu, Jezu, już nie mogę. Upadłam znowu na ziemię pod tym ciężarem [oskarżeń o uleganie histerii – N.S.] i pot wystąpił na mnie, i lęk zaczął mnie ogarniać” (tamże, nr 129, s. 33.).

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Zob. M. F o u c a u l t, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą nogą” 1998, nr 10, s. 174-178.

<sup>102</sup> Por. t e n z e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 250.

W przypadku mistyki niemożność „wypowiedzenia” przedmiotu doświadczenia wiąże się z brakiem panowania nad tymże przedmiotem. To przedmiot, nie podmiot, jest tu stroną aktywną – wspomniane już w obrębie niniejszej pracy odczuwanie bezradności łączy się z faktem, że doświadczenie mistyczne nie zależy od człowieka i jego woli. Jak pisze św. Jan od Krzyża, „Bóg jest głównym czynnikiem w całej tej sprawie”<sup>103</sup>. W przypadku zarówno szaleńca, jak i mistyka pojawia się więc coś, co najprościej można nazwać brakiem panowania nad sobą. Co znamienne, w języku potocznym mówimy, że nie panuje nad sobą ktoś, kto oszalał. W przypadku szaleństwa kierowanie własnym postępowaniem okazuje się niemożliwe. Zasadnicze doświadczenie utraty kontroli staje się także udziałem mistyków. Faustyna zaświadcza o tym wielokrotnie. „Pomimo wysiłku woli, aby się opanować [...] przy końcu medytacji, czułam, że jestem w zupełnej niezależności od siebie”<sup>104</sup>. „Nie mam własnej woli”<sup>105</sup>. „Duch mój tonie w Bogu i nie mogę myśleć tego, co chcę, pomimo wysiłku”<sup>106</sup>.

Mistyczka odkrywa, że musi zaprzeczyć się siebie<sup>107</sup>, by zostać porwana przez Boga<sup>108</sup>. Ta bezradność, o której pisze Faustyna, prowadzi do istotowego zjednoczenia z Bogiem, stanowi element wyrzeczenia się własnego „ja”, który można rozumieć jako zerwanie z porządkiem ludzkim – to wszystko budzi jednak lęk przed utratą władzy nad sobą, a także przed rozpadem osoby jako spójnej, harmonijnej całości – funkcjonującej w społeczeństwie i zdolnej w dalszym ciągu przynależeć do zgromadzenia. Występowanie rozmaitych wewnętrznych „przymusów”, „nakazów” i „poleceń” wiąże się z zawieszeniem władzy nad sobą – odtąd człowiekiem rozporządza Bóg, o którym nie można zbudować w ludzkim języku żadnej wystarczającej narracji, i nie można wtrącić Go w obręb władzy ludzkiego języka. Faustyna pisze, że – chociaż cierpi – nie może uniknąć konfrontacji ze światem w kontekście doświadczenia mistycznego, próbując żyć w cichości i ukryciu lub usiłując pozostać w obrębie norm uznawanych przez wspólnotę. Święta podejmuje przecież takie starania: „O mój Jezu, trudno, ale przedkładam głos Kościoła ponad głos, którym przemawiasz do mnie”<sup>109</sup>. Mimo to mistyczka pozostaje jednak „męczennicą”<sup>110</sup> natchnień Bożych, ponieważ – jak zapisała – „mowa Boża wymowna jest i nic jej zagłuszyć nie może”<sup>111</sup>.

<sup>103</sup> Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: t e n z e, *Dziela*, tłum. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986, s. 717.

<sup>104</sup> K o w a l s k a, dz. cyt., nr 459, s. 96.

<sup>105</sup> Tamże, nr 497, s. 102.

<sup>106</sup> Tamże, nr 577, s. 118.

<sup>107</sup> Por. tamże, nr 440, s. 93.

<sup>108</sup> Por. tamże, nr 439, s. 93.

<sup>109</sup> Tamże, nr 497, s. 102.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Tamże, nr 130, s. 33.

W kontekście śladów lęku Faustyny przed szaleństwem należy zwrócić uwagę na powtarzanie się w tekście *Dzienniczka* pewnych pytań i sformułowań. Faustyna trzykrotnie wypowiada w obliczu objawiającego się jej Chrystusa swoją wątpliwość co do natury jej objawienia i jego prawdziwości: „Jezu, czy Ty nie jesteś złudzeniem?”<sup>112</sup>; „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”. Mimo że za każdym razem otrzymuje odpowiedź, nie dowierza swoim wewnętrznym natchnieniom, prosząc o konkretny znak działania Boga: „Jeżeli Tyś prawdziwie Bogiem moim [...]”<sup>113</sup>. Duże natężenie lęku i niepewności co do charakteru jej doświadczenia ujawnia się tu bardzo konkretnie – właśnie fakt ponawiania pytania, decyzja o kolejnym wypowiedzeniu swojej wątpliwości, podkreśla wagę wskazanych tutaj fragmentów *Dzienniczka* oraz istnienie dotkliwej obecności lęku przed szaleństwem rozumianym jako podążanie za „złudzeniem”<sup>114</sup>.

\*

W świetle przytoczonych w toku analizy fragmentów *Dzienniczka* doświadczenie św. Faustyny jawi się nie tylko jako niełatwe w swojej istocie zetknięcie ograniczonego człowieka z nieskończoną rzeczywistością boską, ale także jako pełne cierpienie zmaganie z całą gamą emocjonalnych aspektów doświadczenia mistycznego.

Odnosząc się do zarysowanego stanu badań oraz pojawiających się w niniejszej pracy teorii z pogranicza psychologii, religioznawstwa oraz teologii, należy podkreślić przede wszystkim, że poruszane zagadnienie nie pozwala się wpisać w żaden z przywołanych teoretycznych modeli doświadczenia mistycznego lub przeżycia religijnego. Szerokie zagadnienie lęku w doświadczeniach o charakterze mistycznym, choć obecne w badaniach z tego zakresu, nie obejmowało dotąd kwestii występowania u mistyków charakterystycznych lęków związanych z przeżywaniem doświadczenia mistycznego w kontekście relacji z drugim człowiekiem, w zetknięciu ze wspólnotą ludzką; problemów tego typu nie zdefiniowano w sposób jasny i wystarczający.

<sup>112</sup> Tamże, nr 29, s. 9.

<sup>113</sup> Tamże, nr 74, s. 18.

<sup>114</sup> Oczywiście należy dodać, że poza śladami lęku przed złudzeniem o podłożu psychicznym towarzyszy Faustynie także obawa przed uleganiem zwodzeniu przez szatana, stąd odnotowane w *Dzienniczku* pouczenia ojca Andrasza: „Jeżeli te natchnienia nie zgadzają się z wiarą i z duchem Kościoła, to trzeba natychmiast odrzucać, bo to jest od złego ducha” (tamże, nr 55, s. 13). Pytania Faustyny kierowane do Jezusa mają jednak na celu wykluczenie obu ewentualności, obu równocześnie żywnych obaw: przed zaistnieniem omamu zakorzenionego w umyśle i przed nadprzyrodzonym, lecz nie boskim pochodzeniem wizji. Ujawnia się tu wspomniany już wcześniej wielowymiarowy aspekt niepewności, czy w doświadczeniu na pewno uczestniczy Chrystus.

Zarówno Jerzy Szymoła, który wyodrębnił lęk synowski oraz lęk niewolniczy jako korelaty przeżyć o charakterze religijnym, jak i Rudolf Otto, autor modeli teoretycznych odnoszących się do struktury doświadczenia mistycznego, analizowali stosunkowo wyizolowane reakcje podmiotu na przedmiot. Tymczasem lęk Faustyny Kowalskiej, dający się rozpoznać w tekstowych śladach obecnych w jej *Dzienniczku*, jest lękiem wobec przedmiotu doświadczenia mistycznego, pojawiającym się – co istotne – w wyrazistym i niemożliwym do pominięcia kontekście konieczności funkcjonowania mistyczki w ludzkiej rzeczywistości i we wspólnocie ludzi. Lęk przed szaleństwem wypływa zatem z rozdarcia między rzeczywistością ludzką a rzeczywistością boską. Można sformułować tu hipotezę, że o ile lęk, o którym pisze Otto, jest lękiem w obliczu Boga, o tyle opisywany przeze mnie lęk przed szaleństwem to drżenie zarówno w obliczu Boga, jak i w obliczu drugiego człowieka, któremu nie można przekazać prawdy o objawieniu. Mistyk – w kontekście lęku przed szaleństwem (co widoczne jest na kartach *Dzienniczka*) – pogrąża się w bezradności zarówno względem Boga, jak i bliźniego; w obu przypadkach jednym z kluczowych aspektów tej sytuacji okazuje się język.

Odnosząc do przypadku świętej Faustyny model etapów doświadczenia mistycznego zaproponowany przez Rudolfa Otto, można też zapytać, jaki wpływ na poszczególne fazy przeżycia religijnego świętej mogły mieć oskarżenia o szaleństwo i w jaki sposób te pochodzące z zewnątrz<sup>115</sup> sugestie kształtowały – poprzez wpływ na postrzeganie „ja” – w jej przypadku percepcję Boga. Zagadnienie to wykracza jednak poza tematykę niniejszego artykułu.

Odnosząc się do prób konstruowania swoistych psychologiczno-formalnych modeli doświadczenia mistycznego, można również zapytać, czy – jeśli pojmujemy to doświadczenie jako proces stałego wzrastania ku Bogu, nie należałoby wyodrębnić kolejnego „niezmiennika”, wyraźnego i niedającego się zredukować etapu, jakim jest doświadczenie rzeczywistości objawienia w obliczu innych ludzi oraz ich kondycji. Oczywiście badania z tego zakresu – co podkreślałam w we wstępie metodologicznym – z konieczności będą obciążone niekompletnością, fragmentarycznością i śladowością, bazując na materiale tekstu jako „resztkę” doświadczenia.

Przyglądając się tekstowym relacjom dotyczącym doświadczeń mistycznych, należałoby zatem zwrócić uwagę na występowanie w nich istotnego i specyficznego rodzaju lęku – lęku przed szaleństwem. Tego rodzaju lęku nie można oczywiście rozumieć jako „niezmiennika” w modelu doświadczenia mistycznego – umożliwiłoby to dopiero zbadanie zasadniczego korpusu tekstów mistycznych pochodzących z różnych kultur lub wypowiedzi stanowią-

<sup>115</sup> O zewnętrznym charakterze takich sugestii pisze sama Faustyna: „Wątpliwości te zawsze pochodzą z zewnątrz i to mnie usposabiało do głębszego zamknięcia się w sobie” (tamże, nr 74, s. 19).

cych kanon mistycznych tekstów chrześcijańskich. Należy jednak zauważyć, że nieobecność w tekście śladów takiego lęku nie wyklucza jednoznacznie jego występowania w epizodach przeżycia religijnego konkretnych mistyków – jak wspomniałam wcześniej, dysponując jedynie tekstami, możemy badać tylko „resztki” i „pozostałości” doświadczeń, które osadziły się w zapiskach.

Próba dokonania analizy śladów lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku św. Faustyny* może stanowić początek podobnej refleksji badawczej obejmującej nie tylko teksty chrześcijańskie, ale także tekstowe pozostałości po doświadczeniach mistycznych obecne w innych religiach i kulturach. Zarysowując perspektywę przyjęcia szerokiego pola badawczego, obejmującego doświadczenia religijne nie tylko chrześcijańskie, należy jednak podkreślić cechę charakterystyczną mistyki chrześcijańskiej – wszelka wiedza o Bogu jest w niej jednocześnie wiedzą od Boga, ponieważ to On uzdalnia człowieka do przyjęcia objawienia<sup>116</sup>. Ujęcie chrześcijańskie nie wskazuje żadnych technik zapewniających dostęp do doświadczeń mistycznych ani sposobów panowania nad ich przedmiotem. Kluczowa w kontekście występowania lęku przed szaleństwem może być wieloaspektowa utrata kontroli nad sobą i nad przedmiotem doświadczenia mistycznego, która prawdopodobnie nie stanowi specyficznej własności takiego doświadczenia w innych kręgach kulturowych i religijnych. Zagadnienie to wymaga jednak zgłębienia w kontekście szerszym niż ten, który został przedstawiony w ramach niniejszego artykułu.

---

<sup>116</sup> Por. M. S c h e l e r, *Istota i forma sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 34.