

Ks. Marek Chmielewski

**SEMIOTYKA TEKSTU MISTYCZNEGO
(Podsumowanie Międzynarodowego Kongresu
Semiotyki Tekstu Mistycznego)***

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

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

Ów transcendujący wymiar człowieka znajduje swoje odzwierciedlenie między innymi w literaturze, którą z tej racji

* Opublikowano w: „Roczniki Teologiczne” 40(1993), z. 5, s. 93-104.

¹ Zob. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960, s. 85 nn.

² Zob. C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976, s. 253-254.

³ G. van der Leew, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 544-545; Zob. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989, s. 216.

zwykło się określać mianem „mistyczna”. Szczególnie poezja, stosując język symbolu, stwarza możliwości komunikowania treści archetypicznych, do których odwołuje się szeroko rozumiana mistyka. Stąd też w literaturze mistycznej symbol pełni funkcję uprzywilejowaną⁴.

Jest sprawą oczywistą, że literatura mistyczna nie jest jednorodna, i to zarówno pod względem treści jak i formy. Różnicowanie treściowe wynika przede wszystkim z rozbieżności w zakresie samych pojęć „mistyka” i „mistycyzm”. Ich rozumienie i stosowanie zależy w dużej mierze od światopoglądu, założeń metodologicznych czy też od celu, jaki przyświeca danemu dziełu literackiemu. W języku polskim — stwierdza M. Cieśla-Korytowska — stosuje się upraszczające określenie „mistycyzm” na oznaczenie teorii, „mistyka” zaś na oznaczenie praktyki kontaktu z wyższą rzeczywistością, ze światem ducha. W potocznym rozumieniu nacechowanie semantyczne „mistyki” jest raczej dodatnie, natomiast „mistycyzm”, jeżeli nie jest traktowany ujemnie, to przynajmniej nieufnie, jako określenie czegoś podejrzanego⁵. Przy tej okazji cytowana autorka twierdzi, jakoby znawcy literatury mieli jasną koncepcję tego, co mistyczne w literaturze, podczas gdy wszyscy inni przystępując do badania tekstu mistycznego, muszą najpierw dokonywać uściślenia pojęć i założeń metodologicznych.

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

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

⁵ M. Cieśla-Korytowska, dz. cyt., s. 8.

wyznacza inną funkcję dla języka, którym się posługuje, co prowadzi do dalszych różnicowań pod względem formy.

Wspomniane powyżej różnicowanie literatury mistycznej pod względem formy wiąże się z rozumieniem funkcji języka w doświadczeniu mistycznym i w doświadczeniu poetyckim. Język mistyczny jest paradoksalny i nieadekwatny, ponieważ będąc rozwlekłym, obszernym, złożonym, mówi o doświadczeniu najprostszym z możliwych; domagając się artykulacji linearnej, wyraża punkt. Tekst mistyczny nie tyle jest opisaniem tego punktu, ale jakby usiłowaniem osiągnięcia go; nie tyle drobiazgowym protokołem doświadczenia mistycznego, co raczej echem najgłębszych doznań⁶.

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

⁶ Zob. G. Pattaro, *Il linguaggio mistico*, w: *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, t. 2, red. E. Ancilli i M. Paparozzi, Roma 1984, s. 483-487.

⁷ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 48-58.

znał, mimo iż wyraża się komunikatywnie w danym języku, często w sposób bardzo sugestywny. Język prawidłowo odzwierciedla jego subiektywne przeżycia, ale nie oddaje w pełni natury samego doświadczenia mistycznego⁸.

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

Zachodzi konieczność wypracowania przejrzystych kryteriów metodologicznych dla badania bardzo zróżnicowanej literatury mistycznej. W centrum uwagi jej badaczy jest przede wszystkim język, to znaczy jego warstwa semantyczna, czyli relacje znaczeniowe zachodzące pomiędzy znakiem a jego dezygnatem, a także warstwa semiotyczna, czyli relacje znaczeniowe zachodzące pomiędzy poszczególnymi znakami. Na tej dopiero kanwie może się rozwijać jakakolwiek teoria czy teologia mistyki.

Temu właśnie zagadnieniu w głównej mierze poświęcony był Międzynarodowy Kongres Semiotyki Tekstu Mistycznego¹⁰, zorganizowany w dniach 24-30 VI 1991 roku w L'Aquila we Włoszech przez Centrum Studiów Mistycznych przy Katedrze Języka i Literatury Hiszpańskiej Uniwersytetu w L'Aquila z okazji 500-lecia urodzin św. Ignacego z Loyoli oraz

⁸ Zob. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, s. 305; J. Majkowski, *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne”, 2-3(1949-1950), s. 178.

⁹ Zob. L. Gardet, O. Lacombe, dz. cyt., s. 249.

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

400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża i Ludwika z Leonu. Doniosłość podjętego tam zagadnienia skłania do zaprezentowania tematyki Kongresu, tym bardziej, że autor niniejszego opracowania był jedynym uczestnikiem z Polski.

Moderatorem całego przedsięwzięcia był jezuita Giuseppe De Gennaro. Na jego zaproszenie przybyło około 150 osób z różnych krajów. Najliczniej reprezentowane były: USA, Indie, ZSRR oraz Italia. Ponad połowa uczestników Kongresu zabierała głos podczas obrad plenarnych, wygłaszając komunikaty naukowe o dość zróżnicowanej tematyce, głównie z zakresu literatury i językoznawstwa, niekiedy daleko odbiegającej od przewodniej myśli Kongresu. Teksty wystąpień w postaci akt kongresowych były codziennie wręczane uczestnikom. One stanowią podstawę źródłową tegoż opracowania.

Niewątpliwym walorem Kongresu — zdaniem uczestników — było ukazanie szerokiego kontekstu podjętej problematyki. Kongres dał możliwość wymiany poglądów o sposobie podejścia do tekstu mistycznego, nie tylko w jego warstwie religijno-konfesyjnej. Ciekawe wydają się być próby badania literatury mistycznej z punktu widzenia językoznawstwa porównawczego oraz psychologii głębi. O żywym zainteresowaniu mistyką świadczyły podejmowane w kuluarach dyskusje i wymiany poglądów. Zaproponowano powołanie specjalistycznych zespołów badawczych dla przeprowadzenia wnikliwych studiów między innymi nad kluczowym u św. Ignacego pojęciem *discernimiento* oraz pojęciem *sentimiento* i *nada* u św. Jana od Krzyża.

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

Odnosnie do tego warto zreferować pogląd, jaki w pierwszym dniu obrad zaprezentował uczestnikom Kongresu prof.

Fernando Rielo Pardal z Majorki¹¹. Stwierdził on mianowicie, że współczesne teorie semiotyki, podpisując się pod pozytywnym logicznym, fenomenologią i nurtami hermeneutycznymi, sprowadzają znak — a tym samym język — wyłącznie do jakiegoś pośrednictwa poznawczego (*mediatización cognoscitiva*), a przez to czynią go jedynie przedmiotem teorii poznania, redukując przy okazji teorię rzeczy do teorii znaku. To pośrednictwo jest jednym z elementów warunkujących porozumiewanie się ludzi pomiędzy sobą, a nie samą istotą komunikowania się przy prawdziwego poznania.

Zdaniem prelegenta jednym z poważniejszych problemów tak rozumianej semiotyki, zaciemnionej przez redukcjonizm formalistyczny, jest pominięcie realności podmiotu i przedmiotu znaku z racji zamienienia ich na fenomeny semiotyczne. To sprawia, że semiotyka formalistyczna wyłącza poza nawias metafizykę, a tym samym wszelkie zjawiska mistyczne, redukując je do fenomenów kulturowych i przetwarzając je (abstrahując od ich obiektywności) w formalny układ elementów niezdolnych same przez się do wyrażenia subtelnej i niewyraźnej transcendencji bytu ludzkiego¹².

W świetle tak rozumianej semiotyki formalistycznej należałoby człowieka określić, posługując się wyrażeniem nominalisty Cassiera, jako „zwierzę symboliczne”, ale wówczas stracilibyśmy sprzed oczu jego obiektywny i historyczny początek i cel istnienia, które stałyby się jedynie czystą formalizacją symboliczną. Tymczasem byt ludzki nie może być inaczej rozumiany, jak tylko jako byt mistyczny („mistyczna definicja człowieka”). Jeśli więc człowiek jest bytem mistycznym, to semiotyka powinna być uprawiana w oparciu o koncepcję mistyki w ścisłym powiązaniu z metafizyką.

F. Rielo Pardal przedstawił zatem swoją genetyczną koncepcję semiotyki mocno osadzoną na metafizyce, by nie powiedzieć, że zanadto w nią uwikłaną. Punktem wyjścia czyni fakt

¹¹ F. Rielo, *Experiencia mística y lenguaje*, w: *Relazioni del giorno 24 giugno 1991* (mps).

¹² Por. U. Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona 1988, s. 51.

stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (pro. Rdz 1,26).

Według tej koncepcji Bóg, powołując do istnienia byty osobowe, zamieszkuje w nich przez akt swojej konstytutywnej obecności („prezencjalizm genetyczny”). Tworzy w ten sposób w naturalnym ludzkim „ja” nadprzyrodzony podmiot absolutny, który mistycy Karmelu nazywają „głębią duszy”, „centrum duszy lub ducha”, „wyższą częścią duszy lub ducha”, „najgłębszą substancją ducha”¹³. Osoba ludzka posiada więc w swej naturze dwa elementy: stworzony — ludzkie naturalne „ja” i niestworzony — obecność konstytutywną Boskich Osób w tymże „ja”, która, będąc nadprzyrodzonym udoskowieniem naturalnego ludzkiego „ja”, czyni go konnaturalnym z Boskimi Osobami. Oznacza to, że już z samego faktu stworzenia człowiek jest zdolny do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, przy czym aktualizacja tego zjednoczenia, aczkolwiek uwarunkowana kondycją moralno-duchową człowieka, należy absolutnie do Boga.

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

1. Należy rozróżnić pojęcia: „znak” (*signo*), „oznaka” (*se_al*) i symbol (*simbolo*). Z n a k jest wewnętrzną relacją tworzoną przez oznaczającego (*signans*) i oznaczanego (*signatum*), jak to ma miejsce na przykład w relacjach wewnątrztrynitarnych: immanentna obecność Ojca (*signans*) w Synu (*signatum*), a jednocześnie immanentna obecność Syna (*signans*) w Ojcu (*signatum*) stanowią znak, który komunikuje daną treść; w tym przypadku jest to współprzenikająca się obecność Boskich Osób. O z n a k a — jest to *signatum*, czyli to, co zostało ozna-

¹³ Zob. św. Teresa Wielka, *Twierdza wewnętrzna*, VI, 11, 2; VII, 2, 10; św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, III, 26, 2; tenże, *Pieśń duchowa*, 40, 5.

czone przez oznaczającego, wskazujące na *signans* na mocy swej wewnętrznej relacji. Na przykład: Syn Boży na mocy posiadanej obecności Ojca wskazuje na Ojca i Ojciec, na mocy posiadanej obecności Syna, wskazuje na Syna (zob. J 6,65; J 10,30; 14,9). Tak więc znak pełni funkcję komunikowania, podczas gdy oznaka jest tylko elementem znaku. S y m b o l natomiast jest „ujęzykowieniem kulturowym” znaku, to znaczy utrwalonym oraz upowszechnionym przez proces semantyzacji, a przez to nierzadko uproszczonym substytutem pojęciowym. Stąd we wszystkich językach symbol graficzny (na przykład: *padre, father, père*) lub fonologiczny ewokuje całą treść znaku oznaczaną przez syna, o ojcu bowiem można mówić tylko wówczas, gdy jest syn. Symbol zatem jest jakby szatą, materialną powłoką znaku, przyjmowaną ponadto w najprzeróżniejszych modyfikacjach.

W świetle tego Trzy Osoby Boskie na mocy współprzenikającej Obecności tworzą metafizycznie jedyną w swoim rodzaju rzeczywistość znakową, będącą obrazem Boskiej rzeczywistości tworzonej *ad intra*, możliwą do poznania na drodze doświadczenia mistycznego i w efekcie tego wyrażaną symbolicznie za pomocą naturalnego języka z całym jego systemem graficznym i fonologicznym. Pociągnięty w doświadczeniu mistycznym do „głębi duszy” lub na „dno duszy”, człowiek odkrywa w sobie obecność konstytutywną Osób Boskich. Wchodząc w osobową więź z Trójcą, rozpoznaje aktem intelektu możliwościowego relacje wewnątrztrynitarne, czyli ów nadprzyrodzony język Boskich Osób, a zarazem zostaje uzdolniony do partycypacji w tym wewnątrztrynitarным dialogu¹⁴, co potem usiłuje wyrazić w dostępnym sobie języku konwencjonalnym.

Wyrażając w pojęciach semiotycznych tę komunikację Boga z duchem ludzkim, jaka dokonuje się w doświadczeniu mistycznym, trzeba powiedzieć, że przeobóstwiona natura ludzka jest mistycznym znakiem (*signatum*) Boskiego znaku (*signans*) komunikowanego przez poszczególne Osoby Trójcy.

¹⁴ Por. R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria*, w: *La Mistica*, dz. cyt., t. 2, s. 125-133; Ch. A. Bernard, *L'esperienza spirituale della Trinità*, tamże, s. 308.

Oznacza to, że jest ona obrazem Boga, a więc w pewnym sensie *alter Deus*, a tym samym *alter Christus*. Człowiek otrzymuje upodobnienie do teandrycznej natury Chrystusa, który na mocy unii hipostatycznej obejmuje w jedno naturę ludzką i Boską z właściwymi dla każdej z nich językami. Jeżeli zatem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, najpełniej objawiającego się w Chrystusie, to także język ludzki jest obrazem i podobieństwem języka, jakim komunikują się pomiędzy sobą Osoby Boskie. Oznacza to, że język ludzki ma swój mistyczno-trynitarny analogat. Język mistyczny jest dzięki łasce „boskopodobny” (*deitatico*)¹⁵.

Mamy więc do czynienia jakby z trójstopniową genezą języka mistycznego: najpierw jest język Boskich Osób, następnie język komunikacji mistycznej człowieka z Bogiem i wreszcie jego werbalizacja. F. Riello Pardal odrzuca w związku z tym naturalistyczną koncepcję języka, który — jego zdaniem — ma swoją *praeter*-naturalną genezę w języku wewnątrztrynitarnym.

2. Zgodnie z przyjętą przez siebie koncepcją semiotyki F. Riello Pardal dzieli ją na trzy zasadnicze nierozdzielne i wzajemnie uzupełniające się części: syntaktyczność, semantyczność i charyzmatyczność. Podkreśla przy tym, że syntaktyczność jest cała w semantyczności i charyzmatyczności. Semantyczność jest cała w syntaktyczności i charyzmatyczności i wreszcie charyzmatyczność jest cała w syntaktyczności i semantyczności. Mówiąc inaczej, znaczenie poszczególnych znaków (wyrazów), uwarunkowane ich strukturą gramatyczną (składnia), jest nośnikiem określonych treści. Nie znaczy to jednak, że syntaktyczność jest relacją semantyczności do charyzmatyczności, semantyczność — relacją syntaktyczności do charyzmatyczności, a charyzmatyczność — relacją syntaktyczności do semantyczności¹⁶.

¹⁵ F. Riello Pardal, art. cyt., s. 34.

¹⁶ Tamże, s. 6 n.

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

Doświadczenie mistyczne jest współprzenikającym, przemieniającym, współpochodzącym (*congénetica*), koncentrycznym (*circungén,tica*) i współkształtującym (*conformogén,tica*) komunikowaniem się Bóstwa naszej przebóstwionej naturze ludzkiej. Jest przede wszystkim charyzmatyczną komunikacją miłości, rzutującą na rozum ludzki poprzez objawienie prawdy (*revelación*), na wolę poprzez nasycenie nadzieją (*fruición*) i na wolność poprzez namaszczenie Boską miłością (*unción*)¹⁷. Charyzmatyczność bowiem ze swej strony ma trzy nierozdzielne i odmienne funkcje: namaszczenie, objawienie i nasycenie.

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

¹⁷ Tamże, s. 23-28.

najdoskonalszym wzorem charyzmatyczności języka mistycznego¹⁸.

Ustosunkowując się zarówno do przedstawionej pokrótce genetycznej koncepcji semiotyki, jak i szerokiego zagadnienia interpretacji tekstu mistycznego, stwierdzić należy, że zaniegowanie realności i obiektywności doświadczenia mistycznego w badaniach literackich nad tekstem mistycznym semiotykę języka sprowadza do czystego formalizmu fenomenologicznego bez jakiegokolwiek możliwości uznania Boskiej transcendencji przez co semiotyka staje się niezdolna w swych analizach syntaktycznych i semantycznych do zrozumienia przesłania zawartego w tekście mistycznym. Semiotyka pozbawiona charyzmatyczności traci także syntaksę. Język mistyczny staje się przez to niekomunikatywny. Zastosowanie tak okrojonej syntaktyki i semantyki do tekstu mistycznego jest w najlepszym razie analizą gramatyczno-literacką, abstrahującą od istotnej treści przekazu mistycznego i jego celu, co byłoby możliwe do przyjęcia tylko przez nurty interpretujące mistykę jako funkcję mitu. Należy zatem za F. Rielo Pardalem stanowczo podkreślić niezdolność semiotyki formalistycznej do badania tekstu mistycznego¹⁹.

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

Wreszcie trzeba przypomnieć to, że jakakolwiek hermeneutyka tekstu mistycznego w szerokim znaczeniu musi najpierw wydobyć wartości egzystencjalno-soteriologiczne, a następnie estetyczno-literackie. Charyzmatyczność semiotyki

¹⁸ Tamże, s. 7 n.

¹⁹ Tamże, s. 33.

idzie przed syntaktyką i semantyką. Wymaga to przede wszystkim postawy wiary w interpretacji religijnego tekstu mistycznego. Samo intelektualne uznanie istnienia Boga nie gwarantuje w pełni adekwatnego odczytania nadprzyrodzonych treści tekstu mistycznego. Tylko mistyk dzięki swemu wewnętrznemu doświadczeniu najlepiej zrozumie mistyka, a poeta poetę. W tym sensie A. Stolz, czyniąc aluzję do słów Ewagriusza z Pontu: „Si theologus es, recte orabis, et si recte orabis, theologus es”²⁰ stwierdza, że kto chce zajmować się mistyką sam powinien stać się mistykiem²¹.

SEMIÓTICA DEL TEXTO MISTICO

(Resumen del Congreso Internacional de Semiótica del Texto Místico)

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

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

²⁰ Evagrius Ponticus, *Oratio* 60; PG 79, 1180 b.

²¹ A. Stolz, *La Scala del Paradiso. Teologia della mistica*, Brescia 1979³, s. 1-5.