

JERZY KACZOROWSKI

LITERATURA JAKO MISTYKA

I

„Strofy te, czcigodna Matko, wydają się napisane w zapale gorącej miłości ku Bogu, którego mądrość i miłość jest tak wielka, że, jak mówi Księga Mądrości, «dosięga od końca aż do końca» (8, 1). Dusza też przepojona i pobudzona tą miłością wykazuje podobną obfitość i zapał w swoich wypowiedziach. Dlatego nie myślę, bym tutaj wyjaśnił je w tej rozciągłości i bogactwie, jakich uczycia im płodny duch miłości. Byłoby to zresztą znakiem nieznamomości rzeczy myśleć, że mistyczne pieśni miłości, jakimi są te strofy; można dostatecznie wyjaśnić słowami. Bowiem 'Duch Św., który wspomaga niemoc naszą, przebywając w nas, jak mówi św. Paweł, prosi za nami wzdychaniem niewysłowionym' (Rzym 8, 26) o to, czego my nie możemy zrozumieć ani pojąć na tyle, aby to wyjaśnić. Bo i któż może opisać to, co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym, w których mieszka? I kto ośmieli się wyrazić słowami to, co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienia, które On w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają. I to jest przyczyną, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz raczej w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełni ducha wyjawiają sekrety i tajemnice”.

Przytoczony cytat rozpoczyna Prolog *Pieśni duchowej* św. Jana od Krzyża¹, jedne miejsce w pismach wielkiego poety i mistyka, gdzie wyjaśnia on szerzej genezę i istotę swojej poezji. Poezja jest środkiem, jest niedoskonała, ponieważ tworzą ją słowa, ale jest najdoskonalszą z form słownych, gdyż dzięki właściwości syntetyzowania, operowania skrótem obrazowym, ma możliwości szybszej reakcji na doznanie niż logiczny wywód dyskursywny. Poezja nie jest więc sprawą świadomości, refleksji, konstrukcji, ale swego rodzaju natchnieniem. Autor pisze tu niejako wbrew sobie, sam w trakcie formułowania poetyckiego nic nie rozumiejąc, mając „wyłączone” władze refleksji.

Zródłem tak rozumianej poezji jest przeżycie, ale przeżycie bardzo szczególne, dotyczące sfery, która jest obca normalnemu doświadczaniu naszej tu-ziemskiej ludzkiej egzystencji. Jak więc można je oddać językiem, tworem tu-ziemskim, przystosowanym do opisywania tylko tu-ziemskiej rzeczywistości?

¹ *Dziela*. Przeł. o. Bernard od Matki Bożej. T. 2. Kraków 1975 s. 7.

Jean Baruzi, autor wybitnej monografii pt. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, odpowiada na to pytanie następująco:

„Skoro ma miejsce przeżycie, które jest wyzwolone od wszelkich form przedstawieniowych, skoro konstruowanie mistyczne przemienia w słowa przeżycie, które nie ma nic wspólnego ze światem, to tylko język, który — że tak powiem — nie miałby nic wspólnego ze światem, mógłby nas wtajemniczyć w subtelny symbolizm. Byłoby to tak intymne zlanie się obrazu i przeżycia, że nie moglibyśmy już mówić o wysiłku wyobrażenia w sposób plastyczny wewnętrznego dramatu. Symbolizm odkryłby nam — możliwie bezpośrednio — fakt, do którego żaden inny sposób myśli nie pozwoliłby nam dojść; a więc nie byłoby już tłumaczenia przeżycia za pomocą symbolu: byłoby — w ścisłym znaczeniu — przeżycie symboliczne”².

A więc nie: „tłumaczę poprzez symbol”, ale: „przeżywam symbolicznie”. Nie ma dwóch płaszczyzn: wizji, doznania, doświadczenia — i: oblekania w symbole, tłumaczenia. „Odbiór” jest od razu gotowy — symbol jest jednocześnie objawieniem i ucieleśnieniem. „Pochwycić obrazy obrazami” — mówi Heinrich Seuse, jeden z uczniów mistrza Eckharta.

Zatem symbol, który jest konstruowany, wymyślony, stworzony sztucznie jest tylko pseudosymbolem. Prawdziwy symbol musi się zrodzić w momencie doświadczenia. Jest on jakby gotowy, objawiony. I niejasny, bo z innego świata — bo niedopowiedzenia doczesnym tu-ziemskim językiem³.

Niejasność językowego kształtu przeżycia symbolicznego spowodowana jest konfliktem między ziemską (naturalną) naturą języka a nieziemskim (nadanaturalnym) charakterem treści doznań mistycznych. Symbolizm, nie mając precyzji typu

² Paris 1924 s. 334-335:

„Puisqu'une expérience s'élabore, qui s'affranchit de toutes les formes de représentation, puisque la construction mystique transpose en des mots une expérience qui n'a rien de commun avec le monde, un langage, qui, lui non plus, n'aurait pour ainsi dire rien de commun avec le monde, nous pourrait initier à un symbolisme subtil. Il y aurait une si intime fusion de l'image et de l'expérience, que nous ne pourrions plus parler d'un effort pour figurer plastiquement un drame intérieur. Le symbolisme nous révélerait, directement peut-être, un fait qu'aucun autre mode de pensée ne nous eût permis d'atteindre. Et, dès lors, il n'aurait plus traduction, par un symbole, d'une expérience, il y aurait, au sens strict du mot, expérience symbolique”. Tłumaczenie w tekście moje — J. K. Oryginalne teksty wszystkich fragmentów przetłumaczonych przeze mnie w artykule będą przytaczał w przypisach.

³ W tym miejscu na pewno myślimy o naturze Biblii. Chrześcijanin, wierzący w natchniony charakter tej Księgi, może sobie zadawać pytanie: Dlaczego tak? Dlaczego tak niejasno, tak literacko? Czy Pan Bóg nie mógł zaczekać? Czy nie mógł objawić inteligentnym Grekom? Albo nam, nowożytnym Europejczykom? Einstein i Darwin mogliby napisać pod natchnieniem początek, Marks księgi historyczne, Freud kilka przypowieści, Sartre Księgę Mądrości, a na przykład profesor Bożyk Apokalipsę. Zaprawdę wszystko byłoby wtedy naukowe, prawdziwe, słuszne i zbawienne.

A jednak słowo Boże wcieliło się w literaturę. Może po części da się ten fakt zrozumieć, jeśli przyjmujemy, że kształt pewnych ksiąg jest wynikiem takiego rodzaju natchnienia, o jakim wspomina św. Jan od Krzyża, czyli — używając określenia Baruziego — przeżycia symbolicznego. Odnosiłoby się to szczególnie do Ksiąg Prorockich i Apokalipsy, które można by z tego punktu widzenia określić mianem ksiąg mistycznych; ale jeśli przeżycie symboliczne powiążemy z Auerbachowskim pojęciem realizmu czy też z prawdą, da się to odnieść do całej Biblii.

logicznego, posiada precyzję oddawania rzeczy bezpośrednio. Symbol ma jakby dwie strony, z których jedna jest zanurzona w rzeczywistości transcendentnej, druga zwrócona ku rzeczywistości ziemskiej. Wreszcie symbol jest syntezą. Jedno słowo symboliczne zawiera więcej treści, więcej energii, niż zdolny jest dać najdłuższy traktat dyskursywny.

Symbol ma także swoje dalsze losy tu-ziemskie, po czasie, kiedy już został sformułowany. Te losy to interpretacja.

Interpretacja to wariacje na temat symbolu. Bez symbolu nie ma interpretacji. Interpretacją są dwutysiącletnie dzieje Biblii. Ale dwu-i-półtysiącletnie dzieje Arystotelesa są tylko wykładaniem, wyjaśnianiem i analizowaniem.

Erich Auerbach w swojej *Mimesis*⁴ mówi, że Biblia domaga się interpretacji, natomiast nie wymaga jej *Odyseja*. Dzieje się tak dlatego — twierdzi on — że w „Odysei jest jednoplanowość, przywiązywanie tej samej wagi do rzeczy ważnych i do szczegółu, Biblia natomiast ma drugi plan — głęboki. W *Mimesis* jest mowa przede wszystkim o epice biblijnej, gdzie wrażenie drugiego planu jest stworzone przez maksymalną koncentrację na intencji, intencji pozaestetycznej, skierowanej poza dzieło, w sferę stosunku do niego transcendentną. Ta obecność sfery transcendentnej w dziele stanowi o jego realizmie. Nie więc epatowanie szczegółami, ale tworzenie swego rodzaju 'dziur' semantycznych — powoduje to wrażenie i potrzebę interpretacji”.

Wydaje się, że tę Auerbachowską głębię planu, a więc i poczucie realizmu daje również symbolizm rozumiany tak, jak to przed chwilą wyłożyliśmy — swego rodzaju symbolizm egzystencjalny.

Paul Ricoeur, mówiąc o symbolizmie Biblii, rozumie symbol inaczej. Biblia zdaniem Ricoeura zawiera system symboliczny, będący swego rodzaju przebraniem utajonej w nim filozofii (symbolizm Wyjścia, ujarzemia). Między symbolem biblijnym a doświadczeniem istnieje więc dystans, niemniej rola doświadczenia dla powstania symbolu jest także dla Ricoeura niezbędna. „System symboliczny — pisze on — naprawdę jest tu [czyli w Biblii] objawieniem: jest w istocie logosem uczucia, które pozbawione go pozostałoby nieokreślone, zatarte, nieprzekazywalne. Symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedzinę doświadczenia”⁵.

„Symbol daje do myślenia” — pisze Ricoeur. Chyba nie wypaczylibyśmy jego intencji mówiąc: „Symbol daje do interpretowania”.

Oto mamy przed sobą dzieło św. Jana od Krzyża. Jeśli pominiemy kilka pomniejszych liryków i ułamki korespondencyjne, stanowią je cztery poematy — cztery zapisy symboliczne oraz cztery traktaty, będące ich obszernymi do kilkuset stron dochodzącymi dyskursywnymi interpretacjami, słowo po słowie, zwrotka po zwrotce. Traktaty św. Jana są już zrodzone z refleksji, są pisane językiem tu-

⁴ *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. T. 1. Warszawa 1968. Rozdz. 1. *Blizna Odyseusza* s. 45-79.

⁵ *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Przeł. E. Bienkowska i in. Warszawa 1975 s. 21.

-ziemskim dla tu-ziemskich utylitarnych celów: pedagogicznych, na czyjąś prośbę. Tak więc już u samego poety zaczyna się to drugie życie symbolu, życie tu-ziemskie, życie w interpretacji.

Mówiliśmy, że symbol powstaje w momencie, gdy doświadczenie wymknęło się spod kontroli rozumu. A jednak, gdy patrzymy na zapis doświadczenia symbolicznego w poematach Doktora Karmelu (najdłuższy z nich *Pieśń duchowa* liczy czterdzieści strof), odczuwamy, że mamy także do czynienia z konwencją nie tylko formy (gatunek literacki, typ strofy), ale i motywu (np. motyw mistycznej miłości oblubieńczej). Ba, w końcu, czy także w symbolicznej poezji Biblii nie mamy też do czynienia z konwencjami genologicznymi, czy symbolika Apokalipsy nie jest w dużej mierze echem obrazów Ezechiela? Gdzie więc jest ta świeżość, pierwotność, dziewiczość doświadczenia symbolicznego poezji mistycznej? Czy może jest tak, że podobne przeżycia mistyczne ucieleśniają się w podobnych symbolach u różnych osób? Jean Baruzi pisze:

„Poszukiwania porządku estetycznego, schemat logiczny mogą nam pomóc w odgadnięciu wewnętrznej dynamiki poematu, ale geneza obrazów jest prawdopodobnie niedostępna. Jak w istocie rozróżnić, gdzie kończy się znakowanie stanów wewnętrznych, a zaczyna konstrukcja poetycka? Te same obrazy — niewątpliwie bardzo oddalone od żywych wyobrażeń — w których kryje się opowieść historii wewnętrznej, wyrażają w języku wnikanie, którego nie są zdolne przedstawić. Ale wywołują one w nas rodzaj muzycznej uwagi i możemy sprecyzować naturę emocji, którą nam sugerują. Możemy także rozróżnić, za pomocą samych obrazów, prawa wewnętrznej logiki i odnaleźć coś z tego, co jest poza obrazem i poza ideą”⁶. I w innym miejscu:

„Fundamentalne u Jana od Krzyża jest nie ustalenie stanu mistycznego, lecz bogate przeczucie stanu jeszcze bardziej czystego”⁷.

A więc centrum, istotą tej poezji nie jest samo doświadczenie symboliczne. Naśladując Janową doktrynę ogołocenia można powiedzieć, że jeśli chcemy dojść do tej istoty, nie możemy zatrzymać się na „kwietystycznym” kontemplowaniu symbolu; musimy jakby ogołocić siebie i poemat z doświadczenia symbolicznego, by odnaleźć ową mistyczną *scintilla animae*, gdzie zamieszkuje NAJPRAWDZIWSZA RZECZYWISTOŚĆ.

⁶ Jw. s. 344: „Des recherches d'ordre esthétique, un schéma logique, peuvent nous aider à deviner le mouvement intérieur du poème, mais la genèse des images est vraisemblablement inaccessible. Comment discerner, en effet, où s'achève la notation des états intérieurs et où commence une construction poétique? Ces mêmes images, où se cache le récit d'une histoire intérieure, expriment en un langage, sans doute très éloignées des données vivantes, une absorption qu'elles sont impuissantes à figurer. Mais elles suscitent en nous une sorte d'attention musicale, et nous pouvons préciser la nature d'émotion qu'elles nous suggèrent. Nous pouvons aussi discerner, à travers les images elles-mêmes, les lois d'une logique interne, et retrouver quelque chose de ce qui est par delà l'image et par delà l'idée”.

⁷ Tamże s. 368: „Ce qui est fondamental, chez Jean de la Croix, c'est moins la constitution d'un état mystique que le fécond pressentiment d'un état plus pur encore”.

II

„Podczas poprzedniej eksplozji irracjonalizmu — pisze Marcel Raymond — w epoce kontrreformacji i sztuki baroku, Kościół skanalizował bez zbytniego kłopotu napór mistycyzmu. Dwa wieki później, po krytyce filozofów, nie zrobił już tego. Należało do sztuki (ale nie tylko do niej jednej) zadośćuczynienie niektórym skłonnościom ludzkim, które religia aż dotąd z powodzeniem egzorcyzmowała”⁸.

Romantyzm — według sformułowania Béguinta — „będzie chciał odnaleźć płodność wyobraźni mitycznej — więcej niż płodność — prawdę poznania mitycznego i jego ozdabiający wpływ”⁹.

Pojawiają się trzy mity: mit Duszy, mit Nieświadomości i mit Poezji „rozumianej jako seria magicznych gestów dokonanych przez poetę bez jasnego zdawania sobie sprawy z ich znaczenia, ale z mocną wiarą, że te rytmy są elementami wszechwładnego czarnoksiężstwa. Poeta jest jasnowidzem, wizjonerem [...]. Poezja jest absolutną rzeczywistością; jej prawda ma większą wartość od prawdy historycznej. [...] Poezja stanie się odpowiedzią, jedyną możliwą odpowiedzią na podstawowy niepokój stworzenia zamkniętego w doczesnym bytowaniu. Ambicją poety [...] jest wyrwać przedmioty z przypadkowego porządku naszego czasu i naszego wszechświata, żeby je ułożyć według nowego porządku”¹⁰, który odpowiadałby esencjalnej jedności świata i mógł poetę połączyć choćby na chwilę z Absolutem. Rytm ducha poety musi być zgodny z rytmem wszechświata.

Odkrywanie esencjalnego porządku, dochodzenie do tej zgodności odbywa się poprzez oddanie się marzeniu. Stan marzenia jest jakimś огоłoceniem się z rzeczywistości w nadziei zaznania poczucia Jedności, przypomina więc stan mistycznej kontemplacji. Ze stanem tym jest także związana symbolika Nocy. Noc, która u św. Jana od Krzyża jest symbolem podstawowym, „tak dla romantyka jak dla mistyka jest tym królestwem absolutu, które osiąga się po stłumieniu wszystkich czynników świata zmysłów. Pragnieniem poety romantycznego jest osiągnięcie w ten

⁸ *De Baudelaire au surréalisme*. Paris 1972 (Wyd. I 1933) s. 11: „Lors de la précédente explosion de l'irrationnel, à l'époque de la Contre-Réformation et de l'art baroque, l'Eglise avait orienté, sans trop de peine, la poussée mystique. Deux siècles plus tard, après la critique des 'philosophes', elle ne le pouvait plus. Il appartenait à l'art (mais non à lui seul) de satisfaire à quelques-unes des exigences humaines que la religion, jusque-là, avait réussi à exorciser”.

⁹ *L'Ame romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*. Paris 1963 (Wyd. I 1939) s. 398: „il chercha à retrouver la fécondité de l'imagination mythique, — mieux que la fécondité: la vérité de la connaissance mythique et sa salutaire influence”.

¹⁰ Tamże s. 400: „considérée comme une série de gestes magiques, accomplis par le poète sans qu'il en connaisse clairement la signification, mais avec la ferme croyance que ces rites sont les éléments d'une sorcellerie souveraine. Le poète est un voyant, un visionnaire [...] La poésie est le réel absolu; sa vérité est supérieure à la vérité historique. [...] la poésie serait une réponse, la seule réponse possible à l'angoisse élémentaire de la créature enfermée dans l'existence temporelle. L'ambition du poète [...] ne va à rien moins qu'à les (des objets) arracher à l'ordre fortuit de notre temps et de notre univers spatial, pour les redistribuer selon un ordre nouveau”.

sposób tej samej bezprzedmiotowej kontemplacji, tej czystej niewymuszonej obecności, ku której dąży mistyk”¹¹.

Romantyk będzie, tak jak mistyk, czuł się wygnanym oddanym tęsknocie za utraconą jednością. Zdaniem Béguina owo uświadomienie wielkiego podobieństwa między irracjonalizmem stanów religijnych i przeżyć poetyckich jest wielkim odkryciem romantyzmu.

Wreszcie — romantyczny mit poezji zrodzi mistykę symbolu. Celem poety było według Baudelaire’a dążenie do „Najwyższej Piękności”, otwarcie okna na ten drugi świat, skąd dusza przysłała i dokąd zdąży. Powinien baczyć na boski sens, który ukryty jest w nim samym i znajdować jego odpowiedniość z metaforą, alegorią, symbolem. Istnieją odpowiedniości między darami różnych zmysłów — zapachy mogą odpowiadać kolorom, kolory dźwiękom. Także różne stany uczuciowe czy myślowe mogą mieć związek z rzeczami: „Te skarby, te meble, ten luksus, ten porządek, te perfumy, te cudowne kwiaty — to ty”¹².

Lecz duch spostrzega tylko wyglądy bytów, które są cieniami rzeczywistości pozazmysłowej. Między tą sferą zaświata a sferą mojej jaźni, oddzielonymi sferą świata, istnieje język wspólny — język symboli. Natura (ten świat) jest jakby kanałem komunikacyjnym, miejscem tworzenia symboli. A analogie odczuwane między rzeczami czy między nami a rzeczami są jakimś przedsmakiem harmonii wszechrzeczy.

Po Baudelaire Stéphanie Mallarmé zapragnie ogołocenia z siebie i ze świata, aby stworzyć Jedyną Księgę, jakby nową, symbolistyczną Biblię. On też dokonał rozróżnienia między słowem bezpośrednim (*immédiat*) a esencjalnym (*essentiel*). To pierwsze miało być tylko, jak pieniądz, narzędziem wymiany idei, będąc pozbawione egzystencji realnej. To drugie, przeciwnie, miało mieć moc i siłę poruszania i przemieniania duszy. „Parole immédiat” i „parole essentiel” Mallarmégo przypominają to rozróżnienie na dyskurs i symbol, które istnieje u św. Jana. Jednakże symbol Jana jest subtelną i delikatną, przezroczystą, ale zasłoną, którą trzeba przejrzeć, aby dotrzeć do Niewypowiedzianego, to tylko przedsmak Bezpośredniości. Jest on najlepszą dostępną formą wypowiedzenia Niewypowiedzianego, najbardziej bezpośrednim sposobem wyrażenia Bezpośredniości. Jest on koniecznością tylko o tyle, o ile istnieje konieczność wypowiedzenia. Symbol Baudelaire’a natomiast to medium, pośrednik, jedyna forma poznania przeczuwalnego, jedyna możliwość. Jest on więc Koniecznością i jako Konieczność ulega procesowi absolutyzacji. Ta absolutyzacja symbolu osiąga pełnię u Mallarmégo, gdzie symbol jednocześnie żywi siebie i pożera.

Poezja Baudelaire’a, jak to zauważył już Lanson, zapowiada surrealizm, zaś

¹¹ Tamże s. 401: „pour le romantique comme pour le mystique, est ce royaume de l’absolu où l’on n’atteint qu’après avoir supprimé toutes les données du monde des sens. L’ambition de la poésie romantique est ainsi d’arriver, par l’acte de la création, à cette même contemplation sans objet, à cette pure présence ineffable, vers laquelle s’oriente le mystique”.

¹² Cyt. za: Raymond, jw. s. 24.

Mallarmé antycypuje Paula Valéry'ego¹³. W atmosferze tego wielkiego okresu poezji francuskiej wyrasta koncepcja krytyczna poezji jako mistyki Henri Bremonda.

Bremond, duchowny posądzany o sympatie modernistyczne, uważał, że najważniejsza w postawie religijnej człowieka jest uczuciowość. Stąd rola, jaką przywiązywał do modlitwy oraz do mistycznych form kontaktu z Bogiem. Poezja była dla niego formą mistyki jako owoc natchnienia, daru Bożego. Łączyła ją też z mistyką postawa naiwna, żarliwa jak u dziecka. W wydanej w 1926 r. książce *Prière et poésie* Bremond sformułował trzy tezy:

1) niewyraźność świadomości;

2) aby zrozumieć poezję, należy starać się dotrzeć do tego, w jaki sposób się rodzi, a nie z czego jest zrobiona. Trzeba dotrzeć do tajemnicy już nie utworu, ale poety;

3) doświadczenie poetyckie jest wyjaśnialne przez doświadczenie mistyczne.

Poezja nie była dla Bremonda sprawą pomysłu, lecz przeżycia. Stąd odrzucił on poezję utylitarną, dydaktyczną — dla niego nie była ona poezja. W *Le romantisme et la restauration de la poésie* pisał:

„Poeta nie ma zamiaru uczyć nas czegokolwiek [...] ale kazać nam przeżyć pewien wstrząs, ale porwać nas do pewnego przeżycia, ale wywołać w nas pewien stan [...]”¹⁴.

Tego przeżycia nie da się oddać w słowach, bo słowa są w stanie przekazywać tylko myśli, pomysły, idee, są sługami intelektu, nie przeżycia.

Przeżycie, doświadczenie poetyckie ma według Bremonda trzy fazy:

„najpierw ponura i bolesna płodność ducha czy serca — często, jeśli nie zawsze, obu na raz — burzliwe, przewyciężane, daremne próby inwencyjne albo decyzyjne; dalej iskra, natchnienie; w końcu radosna płodność ducha albo żwawa decyzja serca [...]”¹⁵.

W pierwszej fazie ma miejsce zawieszenie aktywności inteligencji, aby mogły swobodnie wyjść na powierzchnię te rodzaje aktywności, które normalnie są ukryte w głębi duszy i które teraz, chcąc się wydobyć, wprawiają ducha w zamęt. W drugiej fazie natchnienie, będące rodzajem iluminacji, jest światłem, iskrą wziętą z tej części duszy, która jest niedostępna refleksji, a którą mistycy nazywali centrum duszy, duszą duszy (Filon), najwyższą duszą (Proklus), treścią duszy, domkiem ducha, twierdzą duszy, szatnią Boga (Erckhart), iskiem duszy.

¹³ Por. G. Lanson, P. Tuffrau: *Historia literatury francuskiej w zarysie*. Przeł. W. Biełkowska. Warszawa 1965 s. 641.

¹⁴ s. 75. Cyt. za: G. Germain. *Prière et poésie*. W: *Entretiens sur Henri Bremond*. Ed. M. Denoncelle i J. Dagens. Paris 1967 s. 189: „Le poète a dessein non pas de nous apprendre quoi que ce soit [...] mais de faire passer en nous certain ébranlement, mais de nous entraîner à une certaine expérience, mais de nous élever à un certain état [...]”.

¹⁵ *Le romantisme et la restauration de la poésie* s. 105. Cyt. za: Germain jw. s. 192: „d'abord une fécondité morne et douloureuse de l'esprit ou du coeur — souvent, sinon toujours, des deux à la fois — des essais tumultueux, combattus, inutiles, d'invention ou de décision; ensuite l'étincelle, l'inspiration, enfin une fécondité joyeuse de l'esprit ou une décision allègre du coeur [...]”.

Przeżycie poetyckie to doznanie „moi profond”, „Ja, które jest siedzibą, obrazem i świątynią Boga, ja wszystkich natchnień, źródłem każdej prawdziwej poezji”¹⁶.

„Przeżycie poetyckie — pisał Bremond — jest moim zdaniem darem Boga, łaską samą, aktywnością skierowaną ze swej istoty ku modlitwie [...]; lecz nawet gdyby było ono nie tak ponadnaturalne, jak jest w rzeczywistości, gdyby było całkiem bezbożne, przyziemne, frywolne nawet, pozostanie tak samo poznaniem różnym od poznania konceptualnego [...] postrzeganiem bezpośrednim, natychmiastowym, całościowym, inaczej niejasnym uchwyceniem tego, co istotne, uczuciem obecności, kontaktem, głębokim dotknięciem, jednoczącym poznaniem, początkiem posiadania, urzeczywistnieniem, rzeczywistym poznaniem. Ponad ideami, obrazami, uczuciami, wrażeniami — ale oczywiście za pośrednictwem wszystkich działań powierzchniowych, poznanie poetyckie dociera do rzeczywistości, jednoczy poetę nie z rzeczywistością najwyższą, samym Bogiem — to jest wyłączny przywilej poznania mistycznego — ale z całą rzeczywistością stworzoną i — poprzez rzeczywistość stworzoną — pośrednio z samym Bogiem”¹⁷.

Trzy fazy przeżycia poetyckiego, o których mówi Bremond, odpowiadają opisywanym przez teoretyków i praktyków mistycyzmu trzem etapom życia mistycznego, które jeszcze Pseudo-Dionizy Areopagita określił jako drogi oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą.

Niemniej, gdy przyglądamy się koncepcji Bremonda, ciągle narzuca się pytanie: czy przypadkiem to porównanie poezji i mistyki nie jest czystym porównaniem właśnie, jakąś alegorią, przenośnią? W jakim stopniu ksiądz Bremond zestawia dwie sfery na zasadzie podobieństwa, a w jakim je utożsamia? Czy mamy tu do czynienia ze swoistą teologią poezji, czy raczej z upoezjowaniem teologii? Wydaje się, że w gruncie rzeczy (potwierdza to wpływ Bergsona) Bremond uznaje istnienie w człowieku jakiejś specjalnej sfery „nadmistyki”, istniejącej w opozycji do sfery intelektu, sfery, której władzą jest intuicja. I właściwie intuicja jest tym wspólnym mianownikiem mistyki i poezji.

Mówiąc o mityce, myślimy o niej przynajmniej w dwóch znaczeniach: 1. jako o

¹⁶ Cyt. za: Germain, jw. s. 194: „Le moi qui demeure, image et temple de Dieu, le moi de toutes les inspirations, foyer de toute poésie véritable”.

¹⁷ *Prière et poésie*. Paris 1926 s. 147-148. Cyt. za: Germain, jw. s. 194: „(l'expérience poétique) est à mon avis un don de Dieu, une grâce même, une activité essentiellement orientée vers la prière [...]; mais serait-elle moins surnaturelle encore qu'elle ne l'est en effet, serait-elle toute profane, terrestre, frivole même, elle n'en resterait pas moins une connaissance distincte de la connaissance notionnelle [...] une perception directe, immédiate, globale ou une saisie obscure du réel, un sentiment de présence, un contact, un toucher profond, une connaissance unitive, l'ébauche d'une possession, une réalisation, une connaissance réelle. Au-delà des idées, des images, des sentiments, de la sensation, mais, bien entendu, par l'intermédiaire de toutes les activités de surface — la connaissance poétique atteint des réalités, unit le poète à des réalités. Non pas directement à la réalité souveraine, Dieu lui-même — cela c'est le privilège exclusif de la connaissance mystique — mais à tout le réel créé et, sous le réel crée, indirectement à Dieu lui-même”.

formie wnikania w głąb swego jestestwa, 2. jako o bezpośrednim przeżywaniu obecności Boga. W pierwszym wypadku mistyka tak rozumiana nie będzie wymagała uznania czy odkrycia Boga teologii. Będzie tylko docierała do najgłębszych głębin jestestwa, gdzie być może odkryje jakiś rodzaj komunii z bytami. Będzie to mistyka naturalna, nieortodoksyjna, zabarwiona w dużej mierze panteizmem. W drugim wypadku mistyka będzie musiała poddać się pewnej samokontroli, by kontakt mistyczny przebiegał w ramach ortodoksji. Można powiedzieć, że poezję można nazwać mistyką tylko w tym pierwszym znaczeniu. Bremond w przytoczonym przed chwilą cytacie zdaje się mieć świadomość tego rozróżnienia i jeśli cofa się przed nazwaniem poezji mistyką, to cofa się przed nadaniem jej tego drugiego znaczenia.

Jeszcze jedno: zbliżenie poezji i mistyki wynika u Bremonda z pragnienia przeciwstawienia jej postawie racjonalistycznej. Bremond jest jeszcze jednym, który widzi ograniczoność dyskursu i przewagę mowy niejasnej. Ten wątek, który istniał już u św. Jana i który był u Baudelaire'a czy Mallarmégo, tu także istnieje.

Bremond, podobnie jak Baudelaire, mówił o duszy, o „moi profond”. To „głębokie ja” poety nie jest oczywiście mistyczną *scintilla animae* (byłaby to zbyt daleko posunięta herezja), wydaje się ono być jednak położone głębiej niż Freudowska podświadomość.

Marcel Raymond, który już w swym dziele *De Baudelaire au surréalisme* opowiadał się za koncepcją poezji jako mistyki, w swoich już grubo powojennych (1973) *Notes sur les activités mystiques*¹⁸ nie mówi o przeżyciu mistycznym, lecz raczej o świadomości mistycznej. Istniałyby — według niego — dwa rodzaje świadomości: obiektywizująca, która dąży do odseparowania „ja” od świata zewnętrznego, konceptualistyczna — ta, która „wznosi dziś całą budowlę nauki” oraz druga — unifikująca, dążąca do syntezy wnętrza i zewnątrz, leżąca u podstaw aktu mistycznego. Ta świadomość istnieje wtedy, gdy poeta mówi, że jest ptakiem, ale i wtedy, gdy człowiek pierwotny odnajduje sakralność świata w poczuciu jedni między swoim ja a wschodem słońca. Wówczas właśnie, gdy otwieramy się na świat, świat nam ofiaruje siebie i nasza percepcja świata ma wtedy funkcję mistyczną. Ale ten inny świat, ta Rzeczywistość, jest także w nas. Kiedy wążam kwiat, schodzę w głąb samego siebie, „w łono pierwotnej otchłani”.

Są więc dwie drogi unifikujące: osiągnąć jednię poprzez zbliżenie rzeczy albo zerwać z nimi schodząc w siebie. Zawsze jednak pamiętając o tej kuli, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie. Ale oto napotykam opór rzeczy, ich nieprzezroczystość. Wpadam w sieć rzeczy, w chaos uczuć i myśli. I wtedy wyrывa mi się okrzyk: „Zabierzcie wszystko, co widzę, wszystkie moje myśli!” I zaczyna się ogołocenie: przestać widzieć, przestać wiedzieć, zrobić z siebie pustkę, z wiarą, że ją kiedyś wypełni Jeden, Absolut, Byt.

¹⁸ W: *Littérature — Histoire — Linguistique. Recueil d'études offert à Bernard Gagnebin*. Lausanne 1973 s. 23-30.

Bóg jest Bogiem ukrytym, wymyka się wszystkim określeniom. Jak mówi św. Grzegorz z Nazjanzu:

Ty jesteś każdym bytem i nie jesteś żadnym
 Nie jesteś jednym bytem, ani całością bytów
 Masz wszystkie imiona, a jakżesz Cię nazwę
 Ciebie jedynego, którego nie można nazwać?
 O Ty ponad wszystkim!

Język o strukturze logicznej jest wobec tych spraw bezradny i musi się uciec do aluzji. Taką aluzją do rzeczy nieziemskich za pośrednictwem rzeczy ziemskich jest alegoria. Lecz alegoria jest konstrukcją intelektualną, jest koncepcyjnym porównaniem dwóch płaszczyzn. Jeśli miłość Boską przedstawiam pod postacią miłości ziemskiej, stosuję alegorię. Ale jeśli św. Jan od Krzyża opisuje miłość oblubieńczą, to nie wypowiada się za pomocą alegorii, lecz symbolu. Bowiem nie mamy tu już konstrukcji intelektualnej, lecz przeżycie, doświadczenie symboliczne w znaczeniu takim, jakie mu dał Baruzi. Nie mamy tu jak w alegorii *signifiant* i *signifié*, ale stopienie się słowa i przeżycia. Nie ma symbolu poza przeżyciem egzystencjalnym. Dlatego mistyk nie wypowiada się za pomocą alegorii, lecz symbolu.

Cały czas dotąd mówiliśmy o przeżyciu symbolicznym jako o przeżyciu indywidualnym. A przecież ja jako odbiorca mogę symbolu nie rozumieć, ale też go przeżywam. Istnieje więc jakaś komunია przeżycia symbolicznego, którą najlepiej tłumaczy teoria archetypów Junga. Jednym z takich przeżyć symbolicznych o zasięgu ogólnoludzkim jest przeżycie raju utraconego. Według M. Eliadego wyrazem tej tęsknoty, którą tak przeżywał Baudelaire, jest właśnie mistyka¹⁹. Dlatego zjawisko mistyki istnieje niezależnie od religii. I być może tu jest jeszcze jedno z pokrewieństw mistyki i literatury. Literatura jest przeżyciem tych samych archetypów: złotego wieku, raju utraconego, domu dzieciństwa — wyjścia w nieznanne, drogi, doświadczenia, podróży powrotu — do dawnego-nowego domu, do ziemi obiecanej, do jedni, do nieba. I w tak rozumianym, intersubiektywnym, społecznym przeżyciu symbolicznym, wcielonym już nie tylko w poezję, ale w historię biblijną, w fabułę powieści współprzeżywamy jedno my bliźni, ty — autor i ja — czytelnik. W ten sposób komunია przeżywana w linii wertykalnej staje się także komunią przeżywaną w linii horyzontalnej. I jeśli biorąca początek od Raymonda i Bégaina szkoła genewska w centrum swych badań postawi temat, to najogólniej będzie ten temat po prostu symbolem.

Jaki jest jednak dopuszczalny stopień identyfikacji między poezją a mistyką?

Już sam Bremond widział jej granice stwierdzając, że u kresu drogi mistycznej jest zawsze milczenie, zaś poeta, jeśli nie chce przestać być poetą, nie może przestać milczeć.

¹⁹ *Sacrum — mit — historia. Wybór esejów.* Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974.

Gabriel Germain, bardzo życzliwy komentator poglądów Bremonda, widzi różnicę między poezją a mistyką w sposób następujący:

Zarówno poeta, jak i mistyk jednoczą się z Bogiem, ale Bóg doznany przez poetę nie domaga się norm, podczas gdy Bóg mistyka jakby mu te normy narzucał. „Z pewnością najpełniej rzeczywistości dosięga się przebywając Boga (*en passant par Dieu*), ale jest nie mniej pewne, że Boga można przebyć tylko, że ośmielię się tak rzec, dzięki Bogu (*par Dieu*). Otóż przebyć Boga żywego i ukrytego to wejść w porządek mistyczny, to zgodzić się na oderwanie się, noc zmysłów i ducha, na darmową inicjatywę Ojca Niebieskiego, uległą odpowiedzi na Łaskę Miłości, rzeczywistą unię naszej woli i woli Boskiej. Bez tej inicjatywy, bez tego nadludzkiego i specjalnego wiania światła i miłości i bez tej aktywnej odpowiedzi danej przez Animus temu Bogu, którego on rozpoznał i określił normami, ma miejsce bez wątpienia czasem zwykły mimetyzm, ale także próby, przygotowania i hipotetyczne antycypacje, nie ma mistycyzmu we właściwym i uświęconym znaczeniu słowa”²⁰

I jeszcze opinia Alberta Béguina, polemika z Marcel Raymondem z r. 1934, a więc mająca miejsce przed napisaniem *L'âme romantique et le rêve*, znacząca punkt wyjścia ewolucji poglądów wybitnego krytyka, widocznej już przy porównaniu jej treści z treścią książki Béguina o romantyzmie.

W liście do Raymonda z 9 maja 1934 r. przysły redaktor „Esprit” pisze o różnicy między mistyką a poezją: „Sposób myśli i życia mistycznego jest 'nieporównywalny', nie podlegający uproszczeniom i jeśli pokusimy się o sprowadzenie go do jakiegoś innego sposobu poznania albo życia, o 'psychologizowanie' go, umyka on spojrzeniu. Można naturalnie mówić o złudzeniu — to prawo mamy zawsze, ale na skutek tego nie poznajemy lepiej sensu mistyki niż psychoanalizy sens poematu, który go sprowadza do czynników seksualnych, infantylnych itd.”²¹

W innym tekście Béguin pisze: „Prawdziwy mistyk [...] pragnie umrzeć dla zmysłów, umrzeć dla siebie samego i wzniecić iluminację w zamkniętym i wewnętrznym

²⁰ Germain, jw. „Il est bien certain, qu'on n'atteint effectivement la moindre réalité qu'en passant par Dieu, mais il n'est pas moins certain qu'on ne passe par Dieu, si j'ose parler ainsi, que par Dieu. Or, passer par Dieu vivant et caché, c'est entrer dans l'ordre mystique, c'est accepter le détachement, la nuit des sens et de l'entendement, l'initiative gratuite du Père céleste, la réponse docile à la grâce de charité, l'union effective de notre volonté à la volonté divine. Sans cette initiative, sans cette surhumaine et spéciale infusion de lumière et d'amour, te sans la réponse active d'Animus à ce Dieu qu'il a reconnu et nommé, il y a bien sans doute parfois de simples mimétismes, mais aussi des ébauches, des préparations et anticipations hypothétiques, il n'y a pas de mysticisme au sens propre et sacre du mot”.

²¹ Cyt. na podst.: A. Béguin. *Création et destinée. Essais de critique littéraire*. Neuchâtel 1973 s. 202: „Le mode de pensée et de vie mystique est 'incomparable', irréductible, et sitôt que l'on tente de le réduire à tel autre mode de connaissance ou de vie, de le 'psychologiser', il s'évanouit sous le regard. On peut naturellement parler d'ilusion, c'est un droit que l'on a toujours; mais dès lors, on ne connaît pas mieux le sens de la mystique que le psychanalyste le sens du poème qu'il ramène à ses éléments sexuels, infantiles, etc.”

królestwie”²², zaś poezja jest skazana na konieczność formy estetyki. „Ale inwencja słowna może być obarczona całą godnością poznawczą, jaką się jej nada, może się ona upodobnić do tytanicznego aktu irracjonalnego podboju tyleż przekłętogo, co świętego [...] pozostaje jednak zawsze czymś innym niż akt mistyczny”²³. „Mistyka nie jest pijaństwem, ale postępem i drogą w stronę określonego światła”²⁴.

Ten sam Béguin w kilka lat potem, kończąc swą wielką książkę o romantyzmie stwierdzi jednak: „Wielkością romantyzmu pozostanie to, że rozpoznał on i stwierdził głębokie podobieństwo stanów poetyckich i objawień pochodzenia religijnego”²⁵.

Tenże Béguin wspólnie z Raymondem założy podwaliny pod szkołę genewską, której jedną z głównych tez i jedną z głównych cech charakterystycznych będzie teoria krytyki identyfikacji. W myśl tej koncepcji krytyk w taki czy inny sposób, bardziej czy mniej całkowicie powinien dążyć do identyfikowania się z dziełem. Według Bégaina krytykować to „współistnieć z przygodą poety”. Dla Raymonda „czytać albo krytykować to zrobić ofiarę ze wszystkich swych przyzwyczajęń, pragnień i przekonań”²⁶, osiągnąć ogołocenie, „przedwstępną pustkę, stan wakansu, po którym następuje natychmiast [...] intuicja istnienia i myśli drugiego”²⁷. Dla Raymonda życie krytyka, podobnie jak życie religijne, nie zależy od wewnętrznego bogactwa, ale od otrzymanego z zewnątrz daru. „Niejasność” przeżycia dzieła w duszy krytyka znajduje według niego odbicie w niejasności języka krytyki. Bowiern krytyk, podobnie jak mistyk, nie potrafi jasno wyrazić swoich przeżyć. Ta niejasność poczucia egzystencji to „zaledwie” uczucie istnienia, które napłynęło do duszy krytyka z zewnątrz, jest niejasnym uczuciem istnienia w ogóle, czymś, co wypełnia każde istnienie.

Podobnie formułuje założenia swojej krytyki inny wybitny „genewczyk”, Georges Poulet. Akt krytyczny jest według niego „świadomością zdziwioną istnieniem, które nie jest moje, a jednak które przeżywam, jakby było moje”²⁸. W akcie tym, zresztą w każdym akcie lektury, mamy do czynienia z prawdziwym misterium, z

²² *Poésie et mystique*. W: tenże. *Création et destinée. Essais de critique littéraire*. Neuchâtel 1973 s. 209: „Le vrai mystique [...] s'efforce de mourir au sensible, de mourir à soi-même, et de susciter, dans un royaume intérieur et fermé, des illuminations”.

²³ Tamże s. 211-212: „Mais l'invention verbale peut être chargée de toute la dignité de connaissance que l'on voudra, elle peut être assimilée à un acte titanique de conquête irrationnelle aussi maudite ou aussi sacrée [...]: elle ne reste pas moins autre chose que l'acte mystique”.

²⁴ Tamże s. 216: „La mystique n'est pas ivresse, mais progrès, et cheminement vers une lumière certaine”.

²⁵ *L'âme romantique et le rêve* s. 401: „La grandeur du romantisme restera d'avoir reconnu et affirmé la profonde ressemblance des états poétiques et des révélations d'ordre religieux”.

²⁶ G. Poulet. *La conscience critique*. Paris 1971 s. 104: „Lire ou critiquer, c'est faire le sacrifice de toutes ses habitudes, désirs, croyances”.

²⁷ Tamże: „un vide préalable, [...] un état de vacance, auquel succède aussitôt [...] l'intuition de l'existence et de la pensée d'autrui”.

²⁸ Tamże: „conscience étonnée d'une existence qui n'est pas mienne et que pourtant j'exprimente comme si elle était mienne”.

mistycznym wejściem w moją świadomość świadomości drugiego — autora, ze zjednoczeniem, ze staniem się „drugiego” — mną. Aby ta komunია odbyła się w sposób najpełniejszy, krytyk powinien zapomnieć o aspekcie obiektywnym dzieła, osiągnąć stan ogolocenia.

III

Nie będę się tu kuśił o wyliczenie wszystkich możliwych definicji i możliwych wariantów definicji pojęcia mistyki. Ograniczę się do dwóch częstych rozumień. Pierwsze miałyby charakter religijny i znaczyłyby sposób osiągnięcia komunii z Bogiem w drodze wyzbicia się przeszkód zewnętrznych i wewnętrznych. Drugie rozumienie miałyby charakter potoczny i jego zakres określałyby takie słowa, jak: irracjonalne, uczuciowe, tajemnicze, niejasne, niezwykle, niezrozumiałe, wewnętrzne, duchowe, jednoczące. Różnicę między tymi dwoma rozumieniami określałyby pojęcia: istnienie rygoru (sprzeciw wobec rygoru, istnienie metody) sprzeciw wobec metody. Wspólność określałyby słowo: przeżycie.

Referat ten był pomyślany tak, żeby ukazywał ewolucję rozumienia pojęcia mistyki. W pierwszym rozdziale wykorzystany został przykład mistyki w pierwszym rozumieniu. Drugi rozdział pokazywał sytuację drugiego typu. Sytuacja ta była późniejsza chronologicznie, określona przez mentalność romantyczną. Wspomniał, że romantyzm przywłaszczył poezji funkcję sakralności. Zakres rozumienia mistyki rozszerzył się więc wraz z rozszerzeniem zakresu funkcji sakralności. W chwili, gdy „sakralne” przestało znaczyć „pozostające na terenie konfesji”, „mistyczne” utraciło znaczenie pierwsze.

Obserwując dalszy ciąg wywodów można było zauważyć, że oferty w stosunku do mistyki zaczęły być wysuwane przez nowe strefy aktywności ludzkiej. Chronologicznie jest to sytuacja nam współczesna. O pierwszej z tych nowych stref tylko napomknięto. Jest to strefa mająca wymiar horyzontalny, społeczny, która mogłaby być określona przez pojęcia: pierwotne, społeczne, mityczne. Drugą z tych stref jest strefa krytyki literackiej uprawianej przez szkołę genewską. Wydaje się, że w tym trzecim etapie, współczesnym, zwiększeniu liczby ofert składanych mistyce towarzyszy proces rozszerzania zakresu znaczenia pojęcia „sacrum”, tak że należałoby się zastanowić może, czy tak rozumiane pojęcia „sacrum” i „mistyka” nie mają charakteru synonimicznego.

Możliwe, że powód tego rozszerzania się w ewolucji historycznej świadomości zakresu obu wspomnianych przed chwilą pojęć jest następujący.

Przedstawione na początku tego rozdziału dwa rozumienia pojęcia „mistyka” można przeciwstawić sobie bądź też można podkreślić te momenty, które by je zbliżały. W pierwszym wypadku, przeciwstawiając sobie rozumienia religijne i potoczne, musielibyśmy mówić o mistyce religijnej i mistyce fałszywej i z tego punktu widzenia romantyczne widzenie poezji oraz rozszerzone rozumienia mistyki postromantyczne musielibyśmy uznać za nadużycia. Sytuacja taka byłaby analogiczną do

tej, kiedy prawdziwej religii katolickiej przeciwstawiano religie fałszywe, heretyckie. W drugim wypadku, kładąc nacisk na momenty wspólne w obu rozumieniach, moglibyśmy mówić o mitycy religijnej oraz o mitycy naturalnej. Otóż ewolucja historyczna pojęcia mityki jest najprawdopodobniej również ewolucją historii stosunku mityki religijnej do mityki areligijnej. Konkludując: w tak przedstawionym współczesnym rozumieniu, jeśli mityka określona jednoznacznie religijnie jest sposobem dotarcia do Boga oznaczonego przez dany system religijny, to mityka areligijna jest sposobem osiągnięcia naturalnego odczucia pierwiastka boskiego czyli *sacrum*.

W tym właśnie ostatnim znaczeniu literatura może być rozumiana jako mityka. Literatura byłaby mityką jako poszukiwanie *sacrum*, zaś takie nastawienie na literaturę, które byłoby nastawieniem na kontakt z *sacrum*, można by utożsamić z takim nastawieniem na literaturę, które jest nastawieniem na szukanie w niej jakiejś prawdy.

W postawie „estetycznej” wobec literatury kryje się jedno niebezpieczeństwo. Rodzi się ono ze stosunku do prawdy. Przyznaje się mianowicie literaturze specyficzny rodzaj prawdy, który (jako że nie jest prawdą ani kłamstwem) można nazwać „prawdą trzecią”. Tę „prawdę trzecią” nazwie się raz fikcją i przeciwstawi się ją faktowi, innym razem quasi-rzeczywistością w odróżnieniu od rzeczywistości albo quasi-sądem w odróżnieniu od sądu prawdziwego czy fałszywego. Istotna w dziele jest więc nie prawda, ale piękno. Piękno zaś będzie tu rozumiane jako pewien ład, uporządkowanie, określoność — tradycja klasyczna, którą zapoczątkowali pitagorejczycy. Nieprzywiązywanie jednak wagi do prawdy, odseparowanie jej od piękna grozi przyjęciem hedonistycznej postawy odbiorczej („piękne jest to, co sprawia przyjemność”) i traktowania literatury jako bardzo szlachetnej, ale przecież rozrywki.

Tymczasem doświadczenie czytelnicze uczy czego innego. Z dwóch postaw: bezinteresownego czerpania z dzieła rozkoszy estetycznej oraz szukania w nim prawdy, ta druga wydaje się być naznaczona większą powagą i — paradoksalnie — większą bezinteresownością. Jeśli moje życie jest powagą, jeśli świat jest powagą — poprzez powagę problemów, jakie wnoszą ze sobą, to muszę także literaturę podejrzewać o powagę, czyli o prawdę. I wtedy niezbędność piękna dzieła literackiego okazuje się podobna do niezbędności piękna kwiatu, który jest piękny po to, by podobać się nie nam, lecz owadom. Piękno staje się ozdobą prawdy, ale bez niej przestaje być pięknem. Jest to ten typ estetyki, jaki da się wysublimować z Biblii.

Można powiedzieć, że literatura jest mityką w czterech aspektach.

Po pierwsze jest nią sama z siebie. Literatura nie da się zwerbalizować, to znaczy przetłumaczyć na traktat. Da się tylko interpretować — w sposób różnoraki, nigdy nie ostateczny. Prawda literatury nie jest oczywiście prawdą zdania logicznego, dyskursu, lecz prawdą symbolu.

Po drugie literatura jest mityką od strony procesu twórczego. Cokolwiek powie się o świadomej konstrukcji, o sztuce pisania, istotą aktu twórczego jest stan

nieświadomości i mimowolności. Tworzenie w tym sensie ma charakter bierny. Trzy stany mistyczne: niepokoju, oświecenia i ekstazy są jego etapami. Na początku musi nastąpić ogołocenie. Jeśli chcesz napisać Coś, nie chciej napisać Czegoś. Nie Dzieło, nie Ładnie, ale to JEDYNE NIENAZYWALNE, co niejasno przeczuwasz w sobie. To jest prawda. Osiągalna w doświadczeniu symbolicznym. Dzieło literackie nie jest rozwarstwialne — jest przeżyciem symbolicznym, jednocielesnoduchowością prawdy i symbolu. Nie tylko kiedy jest liryką, także kiedy jest fabułą. Jest nim jako całość i w szczegółach. Szczegół nie istnieje bez całości. Jest dialektyką cząstki i całości. Prawda udziela się w szczególe i w ogóle — w innej barwie przeżycia, ale zawsze w pełni całości.

Po trzecie jest literatura mistyką od strony czytelnika. Akt lektury zaczyna się od ogołocenia-zapomnienia. Zapomnienie o wszystkim. Otwieram się na inne, otwieram się na innego. Najlepiej wyjaśnia to Pouletowska dialektyka ja-innego nie mnie. Jestem sobą-nie sobą. Poprzez jedność przeżycia symbolicznego osiągam komuniję z autorem.

Po czwarte wreszcie literatura jest mistyką w wymiarze społecznym. Przeżycie symboliczne jest subiektywne, ale zarazem intersubiektywne, powtarzalne w różnych czasach i w różnych podmiotach, wciąż na nowo stające się. Najlepiej wyjaśnia to teoria archetypów Junga.

Po ostatnie: jeśli mistyka jest drogą odkrywania prawdy w sposób pozaintelektualny, poszukiwaniem iskry duszy, iskry rzeczy, pragnieniem wspólnoty — to literatura nią jest.

LITERATURE AS MYSTICISM

Summary

The article is devoted to reflection on the connections, affinities and differences between literature and mysticism. The author outlines the evolution of the awareness of the connections and points out the possible current links between the two. Finally he postulates a change of attitude towards literature which might be brought about by recognizing the proximity of the goals of the two spheres of human experience. The article falls into three short sections. The first begins with a quotation from St. John of the Cross, whose person so brilliantly expressed the closeness of poetry and mysticism. For St. John of the Cross the poetical experience is an expression of his mystical states. J. Baruzi, monographer of the Carmelite Doctor, describes it as a symbolic experience falling beyond the power of reflection. The second section deals with the problem in the light of the French poetical opinion and critical thought since the Romantic revolt. The romantic poet views himself as a seer and a visionary; he craves to achieve the same state of objectless contemplation which is the goal of the mystic. Romanticism gave birth to the mysticism of the symbol, clear in Baudelaire, then in Mallarmé and in the followers of the two great poets. It was the atmosphere of that great epoch of French poetry that gave rise to H. Bremond's conception of poetry as mysticism. H. Bremond regards the poetical experience as a kind of grace granted by God; it unites the poet with God through the medium of created reality. The three phases of the poetical experience (the purifying, enlightening and uniting phases) correspond to the three modes of mystical experience. Also the founder of the Geneva school, M. Raymond, speaks of symbolical

experience, but he gives the term a broader sense to cover also the intersubjective sphere. The intersubjectivity of the symbolical experience is best explained by C. Jung's theory of archetype. Hence the affinity between the Geneva „thematic” criticism and Jung's notion of the archetype. The Geneva school provides an original view of the act of reading as a „mystical” act. This leads to the vision of literary criticism as criticism of identification. In the third section the author criticizes the pattern of an aesthetic attitude towards literature. He sees in it the threat to neglect the role of literature as a messenger of truth. In the author's opinion, literature must always be suspected of being serious, that is, truthful. It is this orientation of literature towards truth that makes for its „mystical” nature.