

DOROTA ŚLIWA

„USTA ŚWIĘTEGO PRAGNIENIA”
METAFORYCZNE WYRAŻENIA PRAGNIENIA
W JĘZYKU MISTYCZNYM ŚW. KATARZYNY ZE SIENY*

A voi, diletissimo e carissimo padre e fratello e figliuolo in Cristo Gesu, io Caterina, serva inutile, scrivo, risovenendomi di quella dolce parola che disse Cristo: “Con desiderio o desiderato di fare la Pasqua con voi in prima ched io muoia”. Di questo santo desiderio, secondo che mi da la divina gratia — che io per me non so, ma solo Dio e quello che e —, secondo che Dio a vulnerata l’anima mia, ardisco di dire quello che disse Cristo: con desiderio io desidero che noi facciamo la Pasqua in prima che noi moriamo.

(Catarina da Siena, 1375, Lettera 225)

H. R. Schmitz (1980) zauważa, że swoistym odniesieniem znaku językowego, którym posługuje się mistyk chrześcijański, staje się doświadczenie mistyczne, dokonujące się wyłącznie w wierze, która jest jedyną zasadą poznania nadprzyrodzonego. W tym doświadczeniu, ujmowanym w swej własnej dynamice, mistyk osiąga transcendentnej tajemnicy żywego Boga, który jest Miłością. Mistyk nie używa więc konceptów jako formalnych środków poznania. Schmitz podkreśla, że doświadczenie mistyczne lub doświadczalne poznanie Boga (a więc na sposób ponadludzki, nie konceptualny) jest owocem daru mądrości, ma miejsce w obrębie życia podporządkowanego

Dr hab. DOROTA ŚLIWA, prof. KUL – kierownik Katedry Języków Romańskich w Instytucie Filologii Romańskiej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: dorotea@kul.lublin.pl

* Pierwotna wersja tego artykułu została przedstawiona na zebraniu naukowym Wydziału Historyczno-Filologicznego TN KUL w dniu 6 marca 2001 r. Pragnę podziękować Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Popowskiemu za zwrócenie uwagi na antropomorfizację pragnienia oraz Panu Profesorowi Robertowi Chodkowskiemu za wskazanie sceny Ostatniej Wieczery jako wyjściowej do zrozumienia znaczenia świętego pragnienia u Katarzyny ze Sieny.

działaniom darów Ducha Świętego i dosięga Boga obecnego w duszy, dającego się poznać w ogniu i przez ogień miłości, która płonie w duszy, aby przemienić ją całą w miłość.

Dyskurs św. Katarzyny ze Sieny, który jest dyskursem mistyka, ma dwójaki charakter: jest to rozmowa z Bogiem i nauka udzielana innym. Św. Katarzyna wyjaśnia więc ludziom rzeczywistość nadprzyrodzoną. W tym celu posługuje się językiem metaforycznym, próbującym poprzez analogię do rzeczywistości znanej określić rzeczywistość nadprzyrodzoną.

A. Bizzicari (1976) zauważył, że pragnienie jest drugim, obok krwi, leit-motivem w pismach św. Katarzyny. Było ono także charakterystyczne dla św. Bernarda z Clairvaux, którego pisma analizował J. Blanpain (1974), zauważając, że jeżeli człowiek mówi o pragnieniu, to znaczy, że ma odczucie nieobecności, braku. Pragnienie jest więc impulsem, który winien popychać całe nasze jestestwo ku nieobecnemu dobru. Wyrażają je metafory, które obrazyją ową dynamiczną siłę pochodzącą z samej głębi człowieka. A jaką jest rzeczywistość świętego pragnienia u św. Katarzyny ze Sieny? Zanim przejdziemy do przedstawienia metaforycznych wyrażen pragnienia w jej pismach¹, nakreślimy ramowy stan badań języka mistyków chrześcijańskich w świetle współczesnych teorii lingwistycznych.

I. O JĘZYKU MISTYKÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH W BADANIACH JĘZYKOZNAWCZYCH

Czym charakteryzuje się język mistyczny? To pytanie zadawało sobie wielu filozofów i teologów, o czym informuje nas G. Pozzi (1988:702-713), porządkując bibliografię rzeczową prac dotyczących zagadnień związanych z językiem mistyków, takich jak: definicja terminu „mistyka”; status dyskursu mistycznego (niewymowność, milczenie, prawdziwość); dyskurs mistyczny a dyskurs religijny; dyskurs mistyczny a dyskurs teologiczny; język mistyczny a teologia negatywna, dyskurs mistyczny i poetycki; dyskurs mistyczny w lingwistyce, semiotyce, retoryce.

Pierwszych prób zdefiniowania i określenia odrębności języka mistycznego podjął się J. Baruzi w 1931 r. w artykule *Sur le langage mystique* (BA-

¹ *Dialog o Bożej Opatrzności* (D), tł. L. Staff, Poznań: Wyd. „W drodze” 1987; *Listy* w tłumaczeniu autorki artykułu, z wyjątkiem Listu 185, przetłumaczonego przez Ludmiłę Grygiel i opublikowanego w wybranych *Listach św. Katarzyny ze Sieny*, Poznań: Wyd. „W drodze” 1988.

RUZI 1931). Stawia on pytanie, czy język mistyczny nie jest związany ze specyficznym procesem tworzenia słów. Jako przykład podaje Mistra Eckharta, którego neologizmy były analizowane przez R. Fahrnera (1929). Fahrner dochodzi do wniosku, że tworzenie wyrazów wiąże się z głębią doświadczenia mistycznego, jednak według Baruziego takich neologizmów w całej literaturze mistycznej jest niewiele. Kolejnym pytaniem, jakie stawia sobie Baruzi, jest pytanie o to, jak odróżnić leksykę opisującą stan mistyczny od leksyki związanej ze sferą uczuciową mistyka. Wzorcowymi dla poszukiwania odpowiedzi na to pytanie są pisma św. Teresy z Avila. Baruzi koncentruje się jednak na innym, najbardziej istotnym dla badań leksykologicznych aspekcie. Stwierdza on, że język mistyków stanowiony jest nie tyle przez odrębną leksykę, ile przez „przeobrażenia” znaczeniowe dokonywane przez mistyków w wyrazach zaczerpniętych z języka ogólnego². Ilustruje to stwierdzenie przykładem użycia wyrazu „noc” przez św. Jana od Krzyża, określającego ascezę, wyrzeczenie, zapomnienie. Nadal pozostajemy na płaszczyźnie tego, co nasza myśl określa mianem „rzeczywistość”, tylko że chodzi tu o złożenie ofiary z doznań zmysłów: wystarczy umniejszyć nasze zmysły, by usłyszeć Tego, który do nas mówi. Zauważmy, że na określenie tego, co należy rozumieć jako zmiany znaczeniowe w słownictwie mistyków, Baruzi posługuje się wyrażeniem *transmutation* (przeobrażenie), które można zinterpretować jako posiadające o wiele głębszy sens niż opisywane w semantyce strukturalnej powszechnie znane zmiany znaczeniowe zachodzące w obrębie danego wyrazu, gdzie dochodzi jedynie do pewnej reorganizacji składników semantycznych. Chodzi tu o wskazanie głębi znaczeniowej, która przenika sferę konceptualną i dochodzi do wymiaru duchowego, ponadkonceptualnego, o którym była mowa w doświadczeniu mistycznym.

W wyrazach „zanurzonych” zwyczajnie i pokornie w codziennym języku, jak określa to Baruzi, objawia się życie mistyczne. W sercu wyrażenia mistycznego dokonuje się pewna „praca nasączania” (*travail d'imprégnation*), intensywna i tajemnicza. Autor zauważa dalej, że emocje, jakie wzbudza w nas tekst mistyczny, nie są uzasadnione ani przez wyrazy, ani przez budowę składniową, ani przez żaden inny komponent językowy. Nagle znajdujemy się w głębi nas samych, naśladowując lub odnajdując poryw mistyka. Zważywszy więc na taką specyfikę semantyczną znaku językowego w dyskursie mistycznym, możemy zrozumieć Baruziego, który nie podaje zwięzłej

² „Le langage mystique proprement dit émane moins de vocables nouveaux que de transmutations opérées à l'intérieur de vocables empruntés au langage normal” (BARUZI 1931:75).

definicji języka mistycznego, a jedynie przeczuwa, że należy go rozumieć jako „ścisłą kombinację dialektyki i liryzmu w głębi danego wyrazu” (BARUZI 1931:76).

Wskazuje też na dwa aspekty języka mistycznego: a) z jednej strony mistyk szuka słownego wyrażenia tego, czego doświadczył, zmagając się w materii języka z przeżyтым dramatem i z trudnością ujęcia tego, przez co przeszedł (jak np. w Prologu do *Cántico espiritual* św. Jana od Krzyża), b) z drugiej strony mistyk stawia sobie za cel wyjaśnienie i analizę: wie, że nie odnajdzie w dyskursie przeżytego wcześniej wzruszenia, i świadomie wyodrębnia poziom analizy psychologicznej i poziom, na którym się od niej odcina. W pierwszym przypadku badacz będzie miał przed sobą delikatne kwestie, jeszcze mało zbadane, jakimi są obrazy wyrażające żarliwość duszy oraz niepokój bycia w świecie i zarazem poza światem. W drugim – poprzez analizę słów i zwrotów w tekście będzie miał do czynienia z przywoływaniami przeżytych przez mistyka stanów wewnętrznych, które mieszają się z analizą tych stanów, a następnie z próbą odtworzenia życia mistyka i wyjaśnienia jego natury.

Spotykamy więc w pismach mistyków pewne charakterystyczne dla nich wyrazy, których analizy podejmowali się teologowie i filozofowie. Bogata bibliografia ich prac podana jest przez G. Pozziego (1988:730-736), który wyszczególnia leksemy charakterystyczne dla danych świętych: *nicość* (św. Augustyn, Albert Wielki, Mistrz Eckhart), *nieistnienie – istnienie* (św. Bonawentura, Mistrz Eckhart, św. Katarzyna ze Sieny), *niewiedza – wiedza* (św. Bernard z Clairvaux, Guillaume z Saint-Thiery, Mistrz Eckhart), *cela* (św. Thierry), *głębia* (mistycy niemieccy), *obojętność* (św. Ignacy z Loyola), *noc* (św. Jan od Krzyża, św. Paweł od Krzyża, Mistrz Eckhart), *męka* (św. Franciszek z Asyżu, św. Paweł od Krzyża), *pokora* (św. Paweł od Krzyża, św. Benedykt). Istnieje jeszcze wiele innych, nieuwzględnionych w tej bibliografii; należy do nich np. *dusza*, wyraz często występujący w tekstach św. Katarzyny ze Sieny³.

Brak analiz semantycznych tych leksemów w pracach językoznawców można tłumaczyć, z jednej strony, niewystarczającą obecnością literatury mistycznej (i ogólnie literatury duchowej) w badaniach filologicznych, z drugiej zaś strony – barierą metodologiczną, jaką stanowiła semantyka warunków koniecznych i wystarczających w obrębie logiki i lingwistyki. Zdawałoby się, że semantyka kognitywna, która zakłada bezpośrednie odniesienie

³ Obszerną bibliografię opracowań języka mistycznego św. Katarzyny ze Sieny można znaleźć w artykule ŚLIWA (1999).

znaku językowego do konceptualizacji rzeczywistości (nie poprzez *signifié*, jak to jest przyjęte zwyczajowo w nurcie de Saussure’a), otwiera nowe możliwości metodologiczne badań leksyki mistyków, jednakże znaczenie tych leksemów sięga dalej, poza możliwości poznawcze umysłu ludzkiego⁴.

Właściwsze dla badania języka mistycznego są analizy zjawisk językowych w kontekście całego dyskursu. Pierwotnie pisma mistyków badane były według zasad klasycznej retoryki. Filozofowie i teologowie wykazali, że charakterystyczne dla dyskursu mistycznego są takie figury retoryczne, jak: metafora, oksymoron, antyteza, asyndeton, hiperbola (zob. POZZI 1988: 736-737). Figury te sygnalizują zmaganie się mistyka z materią języka, by przekazać to, co niewyrażalne. W analizach języka mistycznego począwszy od lat siedemdziesiątych spotkać można także elementy teorii wypowiedzeniowej E. Benvenista (M. de Certeau) i ról semantycznych R. Jakobsona (G. Pozzi). Specyfiką bowiem dyskursu mistycznego jest również dialog, dialog człowieka z Bogiem.

M. de Certeau (1976:196-199)⁵, badając pisma XVII-wiecznych mistyków (m.in. św. Jana od Krzyża), postuluje konieczność wprowadzenia na nowo wymiaru interlokucyjnego do analiz języka mistycznego. *L’énonciation* (wypowiedzenie), charakterystyczne dla mistyka, wyróżnia się na tle organizacji obiektywnej *énoncé* (wypowiedzi) i daje ramy formalne mistyce określone przez ustanowienie miejsca (*ja*) i (*Duch*), to znaczy przez niezbędną relację, jaką podmiot utrzymuje z widzeniem rzeczywistości nadprzyrodzonej. Relacja ta konotowana jest przez „doświadczenie”. Miejsce „mistyczne” – jako równoległe do stwórczego gestu i sytuujące się obok sfery historycznej – otwiera się na dary Ducha Świętego i tam powstaje tekst, który jest tworzony przez „poruszenie” języka spowodowane pragnieniem widzenia kogoś drugiego.

M. de Certeau zadaje sobie dalej pytanie: w jaki sposób kierować *do* Boga (*tratar con Dios*) wypowiedzi, które mówią *o* Nim, prowadzić rozmowy (*conversar*) od *ty* do *ja* z Innym lub innymi, usłyszeć (*Audi, filia*) wypowiedzi uznawane za natchnione. Nawiązując do modelu antycznego opowiadania kosmologicznego, stwierdza, że jest podjęte na innych podstawach, poczynając od kilku punktów strategicznych: obecna zdolność mówienia (akt słowny teraz i tutaj); *ja*, które zwraca się do *ty* (relacja illokucyjna); kon-

⁴ Zwrócił na to uwagę ks prof. Remigiusz Popowski w dyskusji nad tym referatem w czasie sympozjum.

⁵ M. de Certeau przejmuje terminologię E. Benvenista (1974:83).

wencje, jakie należy ustanowić między lokutorem a allokutorem (presupozycje i kontrakty dyskursywne); środki językowe wyrażające *akty illokucyjne* (stąd uprzywilejowane miejsce przyznawane w tekstach mistycznych elementom będącym znakami czynników pragmatycznych lub subiektywnych języka).

Ciekawe zastosowanie schematu ról semantycznych, takich jak Agens i Patiens, oraz modalności wypowiedzeniowych proponuje G. Pozzi (1985), który bada pisma św. Magdaleny de Pazzi, Angeli di Foligno oraz św. Katarzyny Giuliani. Każde z nich przedstawia ciekawy materiał do studiowania relacji Agens (Bóg) – Patiens (święty) w odniesieniu do danego działania lub cierpienia. Pomaga ono też w zdefiniowaniu statusu *ja*, które autor obszernie omawia (1985:15-17). Każdej z tych ról przypisane są odpowiednie czasowniki, które Pozzi systematyzuje w swojej gramatyce narracyjnej⁶, opracowanej na przykładzie pism św. Angeli de Foligno według trzech rejestrów, na których Bóg i *ja* spotykają się ze sobą: mówić i słuchać; objawić się i widzieć; dać światło i zrozumieć. Po „rozegraniu się” poszczególnej sceny ma miejsce pewien schemat zaczynający się od „mówić – objawić się”, a kończący się – po zrozumieniu lub nie tego, co zostało powiedziane – działaniem mistyka, któremu często towarzyszy uczucie, jakie wzbudziło w nim przeżycie tego doświadczenia mistycznego.

Pozzi (1985:22-25) omawia następnie wyrażenia językowe desygnujące czynności. Działanie Boga opisywane jest zazwyczaj z punktu widzenia Patienisa (*ja* otrzymującego). Wyrażane jest czasownikiem (*mówić, czynić, dawać* itp.) w stronie biernej, bez podanego eksplicytnie Agensa. Strona bierna jest więc charakterystyczna dla dialogu człowieka z Bogiem. Pozzi analizuje ją na przykładach pism św. Katarzyny z Genui i św. Magdaleny de Pazzi.

Nieodzownym elementem dyskursu mistycznego jest modalność, rozumiana jako komplementarna asercja odnosząca się do wypowiedzi relacjonującej doświadczenie mistyczne. Analizując modalność chcenia, wiedzy i możliwości, autor stwierdza (1985:27), że wywodzi się ona jako absolutnie pozytywna ze strony Boga i absolutnie negatywna ze strony *ja*. Modalność „chcenia Boga – niechcenia stworzenia”, wyrażona związanymi z nimi czasownikami *czynić* i *być*, pojawia się systematycznie w pismach badanych mistyków.

Analizy te doprowadzają Pozziego do konkluzji, że w zjednoczeniu i ubóstwieniu (uczestniczeniu w naturze boskiej) mistyk otrzymuje w Bogu całą swoją wiedzę.

⁶ Więcej na ten temat zob. POZZI (1997).

II. METAFORY PRAGNIENIA W JĘZYKU MISTYCZNYM ŚW. KATARZYNY ZE SIENY

Język mistyczny św. Katarzyny ze Sieny zadziwia bogactwem obrazowego wyrażania rzeczywistości nadprzyrodzonej, o czym możemy przekonać się przeglądając indeks wyrażen metaforycznych opracowany przez G. Anodal (1983). Jest to zrozumiałe, skoro – jak zauważył G. Bertoni (1927) – doświadczenia mistycznego nie można przekazać; możliwe jest jednak przekazanie doświadczenia na poziomie doznań za pomocą środków artystycznych, do których należą metafory.

Metafory u św. Katarzyny ze Sieny nie są metaforami pojedynczych i odizolowanych wyrazów, ale – jak podkreśla to m.in. G. Pozzi – układają się one w prawdziwy i charakterystyczny dla niej dyskurs, który cechuje specyficzna i precyzyjna składnia. Przedstawiłam to na przykładzie metafor ogrodu, które momentami układały się w całe alegorie (por. ŚLIWA 1999).

W zebranych cytatach zawierających wyrażenia z wyrazem *pragnienie* zarysowały się wyraźne obrazy w scenerii spożywania pokarmu oraz łowienia ryb, zakotwiczone w obrazach biblijnych. Zostaną one naszkicowane za pomocą struktur argumentowo-predykatowych, stanowiących predykcje pragnienia (czyli orzekania o pragnieniu).

Leksem *pragnienie* jest predykatem, albowiem do całkowitego jego zrozumienia niezbędne jest wydobycie tego, kto odczuwa pragnienie (podmiot), i tego, co jest przedmiotem pragnienia (pokarm). W badanych wyrażeniach chodzi o określone, *święte pragnienie*. Św. Katarzyna rozpoczyna List 225, cytowany na początku niniejszego artykułu, przypomnieniem słów Jezusa: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami...” (Łk 22, 15), a dalej określa to pragnienie jako *święte pragnienie*, nawiązując do tych słów poprzez anaforyczne użycie zaimka wskazującego: *tym świętym pragnieniem...* Punktem wyjścia jest więc pragnienie Chrystusa, wyrażone podczas wieczerzy paschalnej i na Krzyżu:

Doskonałość tę ogląda w słodkim słowie miłości, Jednorodzonym Synu moim, który żywił się u stołu świętego pragnienia, szukając chwały mojej, Ojca wiecznego, oraz waszego zbawienia. (D C)

Chrystus jest więc pierwszym podmiotem, a drugim – dusza zjednoczona z Bogiem:

...słudzy moi są szczęśliwi przez zjednoczenie ich świętego pragnienia ze mną...
(D CI)

Winniśmy być szczęśliwi poprzez zjednoczenie naszego pragnienia w Bogu. (List 65)

Pokarmem jest tutaj chwała Boża i zbawienie dusz:

Słowo Syna Bożego karmi się przy stole świętego pragnienia chwały Ojca i naszego zbawienia. (List 64)

Desygnowany jest on bądź bezpośrednio: *żywić się bez trudu chwałą Boga i zbawieniem duszy* (List 54), bądź anaforycznie: *Złakniona chwały Bożej i zbawienia dusz, biegnie do stołu ukrzyżowanego pragnienia, i spożywa ten słodki i rozkoszny pokarm...* (List 186), gdzie chwała Boża i zbawienie dusz desygnowane są przez zaimek wskazujący, ustanawiający relację analogii do pokarmu: *ten pokarm*. W innym miejscu pokarmem tym są dusze, które wyjaśnia eksplicytnie: *...żywiąc się u stołu świętego pragnienia pokarmem, którym są dusze...* (D CIII).

Zarysowuje się więc podwójna perspektywa, ku której skierowane jest owo święte pragnienie: życie i zjednoczenie z Bogiem.

II.1. SCENERIA SPOŻYWANIA POKARMU

Idąc śladem A. Bizziccariego (1976), możemy wyznaczyć trzy wymiary obrazu pragnienia, do których odnoszą się wyrażenia metaforyczne Katarzyny ze Sieny: umiejscowienie, antropomorfizm, natura pragnienia.

W scenerii spożywania pokarmu istotnym elementem jest miejsce, a także czynności związane z zaspokajaniem pragnienia.

✧ MIEJSCE I CZYNNOŚCI ZWIĄZANE Z ZASPOKAJANIEM PRAGNIENIA

Miejsce nazywane jest leksemem *stół* w znaczeniu metaforycznym, który poprzez analogię desygnuje krzyż, czego potwierdzenie znajdujemy w kontekstach, w których obydwa leksemy, *stół* i *krzyż*, pojawiają się zamiennie:

Gdy dusza, ujrzawszy słodko i poznawszy to światło, doszła do skosztowania go, śpieszy, jak opętana miłością, *do stołu świętego pragnienia*. [...] Znosząc udręczenia i hańby, napaści diabła i zniewagi ludzkie, spożywa *u stołu świętego krzyża* pokarm, którym jest chwała moja, Boga wiecznego, i zbawienie dusz. (D C)

Smutny był, kiedy dźwiżał krzyż cielesny, znosząc męki i *krzyż pragnienia*, aby odkupić winę rodzaju ludzkiego... (D LXXVIII)

Umiejscowienie pragnienia na krzyżu wyjaśnia zamienne określenia pragnienia: *święte pragnienie / ukrzyżowane pragnienie*.

Złakniona chwały Bożej i zbawienia dusz, spieszy *do stołu ukrzyżowanego pragnienia*, i spożywa ten słodki i rozkoszny pokarm... (List 186)

Pozostawaj w mieszkaniu poznania siebie, gdzie znajdujemy anielski pokarm płomiennego pragnienia Boga względem nas ... [św. Katarzyna zachęca dalej do nieustannej modlitwy, przywdziewając na siebie Chrystusa Ukrzyżowanego] Modlitwa jest nieustanna, to znaczy nie ustaje *święte pragnienie*. [...] Jest już siostrą aniołów: pozostaje ze swym oblubieńcem przy jego *stole ukrzyżowanego pragnienia*, znajdując rozkosz w poszukiwaniu chwały Bożej i zbawienia dusz. [...] [Owa matka modlitwa] karmi się pokarmem aniołów, to jest *świętym i prawdziwym pragnieniem* Boga, wznosząc się ku górze, by zaczerpnąć go *ze stołu najświętszego krzyża*. (List 26)

Czynności związane z zaspokajaniem pragnienia desygnowane są metaforycznie czasownikami ze scenerii spożywania pokarmu. Możemy podzielić je na trzy grupy:

1. Odczuwanie pragnienia: *pragnąć* (List 16), *łaknąć* (List 16), *być zgłodniałym* (List 186)

Powiedziałeś: z wielkim pragnieniem pragnąłem spożywać tę Paschę; to znaczy złożyć w ofierze Ojcu moje ciało [...] Kiedy umierałem na krzyżu, ból świętego pragnienia skończył się w chwili śmierci, ale nie skończyło się moje pragnienie i łaknienie waszego zbawienia. (List 16)

2. Udawanie się do stołu i zasiadanie przy nim. Najczęściej spotykanymi czasownikami są czasowniki ruchu: *biec do*, *śpieszyć do*

Dusza rozmiłowana i pełna niepokoju z miłości biegnie do stołu świętego pragnienia. (List 64)

Zgłodniała chwały Bożej i zbawienia dusz biegnie do stołu ukrzyżowanego pragnienia. (List 186).

Spotykane są także obrazy zasiadania przy stole (D C, List 26):

Ci stracili siebie samych. Zwlekli z siebie starego człowieka, to jest własną zmysłowość i przyoblekli się w człowieka nowego, Jezusa Chrystusa, Prawdę moją, i idą za Nim odważnie. Ci siedzą u stołu świętego pragnienia. (D C)

3. Zaspokajanie pragnienia: *przyjmować pokarm* (D CI, List 65), *żyć się* (D C, List 54), *karmić się* (List 64), *spożywać* (D C, List 126, 186)

Prawdziwy sługa Boży przyjmuje pokarm u stołu świętego pragnienia. (List 65)

O najdroższa córko, przejmij się miłością tego słodkiego stanu doskonałości! Spójrz, jak biegną ci, co są oświeceni tym chwalebny światłem! Jakże są

wzniośli! Mają duszę świętą. Żywią się u stołu świętego pragnienia. Łakną tego pokarmu dusz dla chwały mojej, Ojca wiecznego. (D CIII)

✧ ANTROPOMORFIZM PRAGNIENIA

Język metaforyczny św. Katarzyny ze Sieny jest bardzo plastyczny, co można potwierdzić w licznych opisach całej scenerii. Tak jest w przypadku antropomorfizmu pragnienia (... *dusza obejmuje drzewo najświętszego krzyża i zwraca ku niemu oblicze świętego pragnienia...* (List 165)), w którym odnajdujemy te części ciała ludzkiego, które uczestniczą w procesie spożywania pokarmu: usta, język, szczęki, żołądek. W cytowanym poniżej fragmencie odnajdziemy obraz ucieleśnionego pragnienia, ale i natychmiastowe objaśnienie poprzez takie zabiegi językowe jak np. konstrukcje atrybutywne, poprzez które objaśnia metaforyczne użycie wyrazu *szczęki* czy *żołądek* (*Nienawiść i miłość są jakby dwiema szczękami w ustach świętego pragnienia...*), tak że w dalszej części tego samego zdania kontynuuje obraz wywołany metaforą szczęk (... *którymi dusza miażdży otrzymany pokarm z nienawiścią siebie i miłością cnoty w sobie i bliźnim.*). Cały więc tekst jest zrozumiały:

[Dusza, która doszła do stanu doskonałego] Mówi ze Mną językiem, który jest w ustach świętego pragnienia językiem świętej i ciągłej modlitwy. Język ten przemawia zewnątrz i myślnie. Przemawia we wnętrzu, gdy ofiaruje Mi swe słodkie i miłosne pragnienia, dla zbawienia dusz. Przemawia zewnątrz, gdy zwiastuje naukę mej Prawdy, gdy napomina, doradza, gdy wyznaje wiarę, nie bojąc się cierpień, które świat może jej zadać, lecz śmiało głosząc Me imię wszemu stworzeniu, w rozmaity sposób, każdemu wedle potrzeby jego.

Mówię, że spożywa, przyjmując pokarm dusz, dla chwały mojej ze stołu najświętszego krzyża [por. J 4, 34]. Żaden pokarm, żaden stół nie mógłby zaprawdę nasycić jej doskonale. Mówię, że miażdży pokarm zębami, inaczej nie mogłaby go przełknąć. Nienawiść i miłość są jakby dwiema szczękami w ustach świętego pragnienia, którymi dusza miażdży otrzymany pokarm z nienawiścią siebie i miłością cnoty w sobie i bliźnim. Miażdży wszelkie krzywdy, zniewagi, obelgi, naigrawiania, nagany, prześladowania, głód, pragnienie, zimno, gorąco, bolesne tęsknoty, łzy i poty, dla zbawienia dusz. Miażdży to wszystko dla chwały mojej, cierpiąc i znosząc bliźniego swego. Kiedy to zmiażdżyła, przychodzi kolej na smak. Dusza kosztuje owocu swych trudów, rozkoszując się tym pokarmem dusz, w ogniu swej miłości ku Mnie i bliźniemu. Potem pokarm ten dochodzi do żołądka, przysposobionego do przyjęcia go, przez pragnienie i łaknienie dusz. Żołądkiem tym jest serce, z serdeczną i czułą miłością bliźniego. Dusza zachwyca się tą strawą i zuje ją z takim zapałem, że przestaje dbać o życie cielesne, aby móc spożywać ten pokarm ze stołu krzyża i nauki Chrystusa ukrzyżowanego. (D LXXVI)

Z antropomorficznego obrazowania pragnienia wyakcentowane są usta, które pojawiają się w kilku kontekstach.

Charakterystycznymi predykatami z leksemem metaforycznym *usta* są: *otwierać usta*, *brać do ust*, przywołujące na myśl kontekst spożywania:

... uczucie żywi się miłością. Otwiera usta świętego pragnienia i wchłania nienawiść świętą i odrazę do własnej zmysłowości, z prawdziwą pokorą i z doskonałą cierpliwością... (D LI)

... brać do ust świętego i płomiennego pragnienia niewyczerpane i różne owoce z drzewa miłości, aby żywić duszę w życiu łaski. (List 213)

Z kolei, w kontekście zjednoczenia z Bogiem, jest to predykat *przyciskać usta świętego pragnienia do*:

... dusza, doszedłszy do stanu ostatniego, odpoczywa w łonie mej boskiej miłości, przyciskając usta świętego pragnienia do ciała Chrystusa ukrzyżowanego, to jest idąc w ślad nauki Jego. [...] Przyłgnijcie więc do serca Chrystusa ukrzyżowanego, który jest samą Prawdą, i pijcie zeń mleko cnoty, które wam da życie łaski i kosztujcie w Nim mą boską naturę, która sama udziela cnocie słodczy. (D XCVI)

... dusza, przyobleczona cnotami i uczuciem miłości, kosztuje Boga i przyciska usta świętego pragnienia do pragnienia Boga i w tym pragnieniu Boga łączy się z nim w pokoju i cichości. (List 120)

W antropomorfizacji pragnienia odnajdujemy jeszcze dwie części ciała, wskazujące na inne sfery działania:

— *r ę k a* (w kontekście aktywnej pracy duszy) :

ręce umiłowania świętego i prawdziwego poznania chwytają owoc w swoim spichlerzu, czyli w Bogu, wykonując i każdą rzecz na chwałę Bogu. (List 138)

O błogie i prawdziwe poznanie! Niesiesz ze sobą miecz nienawiści i zmuszasz rękę świętego pragnienia do wyrzucania robaka miłości własnej. (List 185⁷)

— *r a m i o n a* (w kontekstach negatywnego doświadczenia, jakiemu poddawana jest dusza):

[lęk przed tym, że dzieła duszy będą niedoskonałe] obcina ramiona świętego pragnienia. (List 11)

Zamęt w nauce jest trądem, który oddziela dusze od ciała i trzyma ją w nieprzerwanym smutku, i łączy ramiona świętego pragnienia... (List 178)

⁷ Przekład L. Grygiel.

✧ NATURA ŚWIĘTEGO PRAGNIENIA

Po prześledzeniu tych obrazów świętego pragnienia pojawia się pytanie o jego naturę. W pismach św. Katarzyny często jest ono określane przymiotnikami: *niespokojne, nieskończone, gorące, żarliwe, płomienne*.

W wielu przypadkach cechy pragnienia wyrażone są metaforycznie za pomocą obrazu:

— ognia lub płomienia, który jest najczęściej spotykanym obrazem (D: IV, XVI, XIX, LXXXVI, XC; *Listy*: 129, 136, 137, 143, 158, 176, 178, 206, 219, 235) i często przypisywany jest do niego czasownik *rośnię*. W kontekście tej cechy pragnienia dusza wykonuje czynności oznaczane metaforycznymi czasownikami: *wzrastać w...*, *rzucić się w...*, *rozniecać...*

Gdy zaś obejmie go płomień miłości i świętego pragnienia, rzuca się w ogień niezmierzonej dobroci Boga. Wtedy tak bardzo łaknie zbawienia dusz, że stają się one jego ulubioną potrawą. [...] Rozniecaj w sobie ogień świętego, niezmierzonego pragnienia, które może zaspokoić tylko Krew Syna Bożego. (List 137)

— wiatru

Rozwińcie żagiel swojej żarliwej miłości, z którym dopłyniecie do portu zbawienia, jeśli będziecie dmuchać w niego wiatrem świętego pragnienia, z nienawiścią i odrazą do samego siebie, z pokorą, z uległością i nieustanną modlitwą. (List 37)

Powyższe metafory obrazują moc, która jest także desygnowana leksemem o dosłownym znaczeniu:

Moc świętego pragnienia i odraza do grzechu, a umiłowanie cnoty, przerwała wszystkie te więzy. (List 37)

Oprócz metaforycznego określania cech dynamicznych świętego pragnienia, spotykamy też synestezje, poprzez które św. Katarzyna ze Sieny przybliża nam cechy, jakie możemy określić za pomocą zmysłu węchu (*woń świętego pragnienia*):

Ci mają łyzy ogniste, którymi płacze Duch Święty przede Mną, za nich i za ich bliźnich. Powiadam, że miłość moja płomieniem swym zapala serce, które ofiaruje Mi gorące pragnienie, bez łyzy w oku. [...] Ci, nie mogąc płakać oczami, ofiarują Mi pragnienia, płynące z woli płaczu, dla miłości mojej. Jeśli otworzą oko intelektu, ujrzą, że ilekroć służy moi ślą ku Mnie *woń świętego pragnienia* w swych pokornych i ciągłych modlitwach, Duch Święty płacze przez nich. (D XCI)

Zbliżonym do zmysłu powonienia jest obraz kadzidła, z którego wydobywa się woń:

Nawet wola nie pośredniczy już w tym zjednoczeniu między Mną i duszą, gdyż dusza stała się jednym ze Mną! Owoc jej ustawicznych i pokornych modłów zlewa woń na cały świat. Kadzidło jej pragnienia bije ku Mnie błaganiem o zbawienie dusz. (D XCVI)

Tytułem podsumowania metaforycznych wyrażeń w scenerii spożywania pokarmu możemy jedynie stwierdzić, że wobec złożoności i bogactwa obrazów nie sposób ująć ich w ramy pewnych modeli opisów językoznawczych. Za każdym razem związane są one z konkretnym dyskursem, czy to dialogu Boga ze św. Katarzyną ze Sieny, czy to listem św. Katarzyny do poszczególnych osób, co nadaje tym metaforom ich własną dynamikę i narrację. Nie są to alegorie, ponieważ w danym obrazowaniu napotykamy wyjaśnienia znaczenia metaforycznego wyrazów i to dla celów dydaktycznych, jakimi charakteryzuje się dyskurs mistyka.

Spostrzeżenia te dotyczą także innej scenerii, w której również znajdujemy metaforyczne wydarzenia pragnienia.

II.2. SCENERIA ŁOWIENIA RYB

W scenerii łowienia ryb, napotkanej w jednym tylko miejscu (D CXLVI), elementami znaczącymi dla dyskursu św. Katarzyny jest *sieć*, która jest metaforą pragnienia (*sieć świętego pragnienia*), a także *ryby*, które są metaforą dusz (*zarzucaniu i zaciskaniu sieci winna towarzyszyć pokora, i trzeba wezwać bliźniego miłością, prosząc go, aby pomógł wyciągnąć te ryby, którymi są dusze*). Czasowniki, jakie pojawiają się w tej scenerii, desygnują metaforycznie czynność duszy zjednoczonej z Bogiem: *zapuszczać sieć pragnienia w Bogu, oceanie pokoju; zarzucać i zaciskać sieć, aby wyciągnąć ryby; chwycić dusze w sieć swego świętego pragnienia; zgarniać ryby do sieci świętego pragnienia; ująć wszystkich w sieć świętego pragnienia*. W tekście cytowanym poniżej – w miejsce konkluzji całości – spotykamy miejsca, w których św. Katarzyna udziela nauki, przechodząc swobodnie z poziomu wyrażeń metaforycznych do poziomu wyrażeń dosłownych, tak charakterystycznych dla całego jej sposobu wyrażania się:

Zapuszczają sieć nie ręką lewą, lecz prawą, jak rzekła ma Prawda do Piotra i innych uczniów po zmartwychwstaniu [por. J 21, 6]. Bo lewa ręka, czyli miłość własna, zmarła w nich, prawa żyje. Jest nią prawdziwa, czysta i słodka miłość,

z jaką zapuszczają *sieć pragnienia* we Mnie, oceanie pokoju. Łącząc opowiadanie, które poprzedza zmartwychwstanie, z tym, które po nim następuje [por. Łk 5, 4-8; J 21, 1-8], zobaczysz, że wyciągając sieć, to jest zamykając swe pragnienie w poznaniu siebie, chwytają tyle ryb, że nie mogą ich sami wydobyć z sieci i muszą przyzywać towarzysza, aby im pomógł. Bo zarzucaniu i zaciskaniu sieci winna towarzyszyć pokora, i trzeba wezwać bliźniego miłością, prosząc go, aby pomógł wyciągnąć te ryby, którymi są dusze.

Prawdy tej doświadczasz na samej sobie i widzisz ją w sługach moich. Tak ciężkie jest brzemie tych dusz, które chwycili w sieć swego świętego pragnienia, że wzywają towarzyszy; chcieliby w swej pokorze, aby wszystkie stworzenia rozumne przyszły im z pomocą, bo sami nie podolają. Dlatego rzekłem, że wzywają pokory i miłości bliźniego, aby pomógł im wyciągnąć te ryby, które zostały złowione w wielkiej ilości, choć wiele z nich wymyka się z własnej winy i nie pozostaje w sieci. Sieć świętego pragnienia pochwycała wszystkie, bo dusza łaknąca mej chwały nie poprzestaje na cząstce, lecz chce objąć wszystkich ludzi. Chce, aby dobrzy pomagali jej zgarniać ryby do sieci, i przez to trwali i postępowali w doskonałości. Chciałaby, aby niedoskonali stali się doskonałymi, a źli dobrymi. Pragnie, aby niewierni, pogrążeni w ciemnościach, doszli do światła chrztu świętego. Chce wszystkich, jakkolwiek byłby ich stan i położenie, bo nie we Mnie widzi ich wszystkich, stworzonych przeze Mnie z takim ogniem miłości i odkupionych krwią Chrystusa ukrzyżowanego, Jednorodzonego Syna mego.

Wszystkich bowiem ujęła w sieć swego świętego pragnienia. Lecz wielu wymyka się, jak rzekłem, bo pozbawiają się łaski przez winy swoje, a niewierni i inni trwają w grzechu śmiertelnym. To nie przeszkadza, że objęci są tym pragnieniem i ciągłą modlitwą: bo choć dusza oddala się ode Mnie przez grzechy swoje i od towarzysztwa sług moich przez brak miłości i szacunku, który im winna, uczucia ich dla niej nie doznają uszczerbku. Miłość ich trwa niezmiennie. Tak zapuszczają sieć ręką prawą. (D CXLVI)

REFERENCJE

- ANODAL G. (1983): *Il linguaggio cateriniano. Indie delle immagini*, Siena: Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Edizioni Cantagali.
- BARUZI J. (1931): *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, „Recherches philosophiques”, s. 66-82.
- BIZZICARI A. (1976): *Linguaggio e stile delle Lettere di Caterina da Siena*, „Italice” 53, s. 320-346.
- BERTONI G. (1927): *Il linguaggio mistico di Santa Caterina da Siena*, „Archivum Romanicum” 2, s. 137-149

- BLANPAIN J. (1974): *Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des Cantiques de Bernard de Clairvaux*, „Collectanea cisterciensia” 36, s. 46-68, 226-247.
- CERTEAU M. de (1976): *L'énonciation mystique*, „Recherches de science religieuse” 66, s. 183-215.
- FAHRNER R. (1929): *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart*, Marburg: Elwert.
- POZZI G. (1985): *Patire e non potere nel discorso dei santi*, „Studi medievali” 26, s. 1-52.
- POZZI G. (1988): *L'alfabeto delle sante*, [w:] *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova: Marietti, s. 702-738
- POZZI G. (1997): *Grammatica e retorica dei santi*, Milano: Vita e pensiero.
- SCHMITZ H. R. (1980): *De la sagesse mystique. Annexe: A propos du langage mystique*, „Nova et vetera” 55, s. 273-294.
- ŚLIWA D. (1999): *Le metafore del 'giardino' nel linguaggio mistico di S. Caterina da Siena*, [w:] *Con l'occhio e col lume. Atti del Corso Seminariale di studi su S. Caterina da Siena (25 settembre – 7 ottobre 1995)*, a cura di B. Klange Addabbo & L. Trenti, Siena: Edizioni Cantagalli, s. 131-145.

“THE MOUTH OF THE HOLY DESIRE”

METAPHORICAL EXPRESSIONS OF DESIRE
IN THE MYSTIC LANGUAGE OF ST. CATHERINE OF SIENNA

S u m m a r y

The goal of the paper is twofold: to outline the problems of the language of mystics in the light of linguistic research and a detailed analysis of the metaphorical expressions of *the holy desire* in the mystic language of St. Catherine of Sienna. The linguistic research on mystics were initiated in a more methodical way by J. Baruzi (1931), and were synthetically elaborated by G. Pozzi (1988). Having discussed the specific semantic of the words in mystic discourse, an analysis of the expressions of the holy desire is presented. It confirms that the linguistic sign is anchored in mystical experience, and the mystic's discourse has a specific character with its own dynamism and narration, and its respective didactic goal. The paper also shows literary values of the mystical texts, being part of literature on spirituality.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: dyskurs, język mistyczny, leksykologia, metafora, retoryka, predykaty.

Key words: discourse, mystic language, lexicology, metaphor, rhetoric, predicates.