

AUTOREFERAT

AUTOR PRACY: Natalia Stencel

PROMOTOR: prof. dr hab. Zofia Zarębianka

TYTUŁ PRACY: **Mistyka nadwiślańska. Próba wyodrębnienia i opisu zjawiska z perspektywy historycznoliterackiej na podstawie polskich tekstów mistycznych XX wieku**

MOTYWACJA DO PODJĘCIA TEMATU: Stan badań nad polską mistyką XX wieku ujawnia istotne braki w dyskursie naukowym w odczytywaniu dwudziestowiecznego piśmiennictwa związanego z doświadczeniem mistycznym w kontekście historycznoliterackim. Próba sformułowania pojęcia „mistyki nadwiślańskiej” jako całości wielotekstowej – tzw. wielkiej sylwy (pojęcia Edwarda Balcerzana) ma być w założeniu wprowadzeniem materiału badawczego w nowy krąg relacji intertekstualnych.

W 2010 r. w tomie „Znak” (nr 661, 2010 r.) znalazł się esej Pawła Taranczewskiego inicjujący funkcjonowanie pojęcia kluczowego dla mojej pracy i stanowiący ważną inspirację badawczą. Taranczewski, wspominając postulat Józefa Tischnera dotyczący potrzeby „naukowej refleksji nad mistyką”, odwołał się do konieczności zgłębienia zjawiska zarysowanego w artykule *Mistyka nadwiślańska* w sposób intuicyjny, bez użycia metodologii i trybu argumentacji właściwego wnioskowaniu naukowemu. Co istotne, ten inicjacyjny dla terminu „mistyka nadwiślańska”, monograficzny numer czasopisma „Znak” zawiera przy tym wyrażone m. in. w artykule Łukasza Tischnera (*Mistyka i duchy wieszczów*) przekonanie o ujawnianiu się kulturowego, romantycznego kodu w mistyce polskiej XX wieku. Pytanie o to, czy rzeczywiście istnieje jakiś czynnik spajający świadectwa mistyczne z tego okresu, pozwalający na wyodrębnienie zakorzenionej kulturowo – a przez to i na płaszczyźnie historycznoliterackiej – terminologii służącej budowaniu typologii świadectw mistycznych, stało się dla mnie jednym z głównych problemów badawczych.

Trzeba nadmienić, że polska mistyka XX wieku (włączając w to również częściowo ważne pisma z przełomu XIX i XX wieku) jest w dużej części zapomniana – w rękopisie wciąż pozostają *Kartki* Marceliny Darowskiej przechowywane w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP, a które m. in. ks. Marek Chmielewski uznaje za podwaliny dla wyłaniania się polskiej terminologii ascetyczno-mistycznej XX wieku. Część pism (m. in.

Celiny i Jadwigi Borzęckich) wydano fragmentarycznie i w sposób, który nie pozwala na prowadzenie rzetelnych badań nad tekstem. Nawet świadectwa mocno obecne na rynku wydawniczym (jak choćby *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej) powinny doczekać się w moim przekonaniu edycji fototypicznych i krytycznych, by można było podnieść jakość naukowej refleksji nad tekstem, będącym – de facto – jedynym uchwytnym materiałem badawczym w kontekście fenomenu doświadczenia mistycznego. Dysertacja miała być również w założeniu nie tylko ożywieniem dyskursu wokół wybranego tematu, ale także bodźcem do podejmowania badań interdyscyplinarnych nad polską mistyką XX wieku, które to badania obecnie praktycznie zmonopolizowane są przez teologów.

CEL PRACY: Celem pracy była weryfikacja zasadności postulatów wyodrębniania zjawiska „mystyki nadwiślańskiej” oraz stosowania tego pojęcia w ramach tworzenia typologii tekstów mistycznych zakorzenionych w kulturze, a przez to także w przestrzeni historycznoliterackiej. Dowodzenie, iż *mistyka nadwiślańska* jako całość wielotekstowa posiada swoje cechy dystynktywne, a źródeł tych cech należy szukać m. in. w powiązaniach międzytekstowych poddających się narzędziom badawczym historyka literatury, opierało się na tropieniu śladów przetwarzania tzw. „romantycznego kodu” zakorzenionego źródłowo w procesach historycznoliterackich.

METODY BADAWCZE: Główną metodą była analiza i krytyka piśmiennictwa oraz – częściowo – metoda porównawcza. Elementy metody komparatystycznej wykorzystano również w odniesieniu do stosowania i eksplikacji pojęcia „wpływu” w śledzeniu związków międzytekstowych o charakterze przyczynowo-skutkowym. Całość dowodzenia osadzona jest również mocno w teorii literatury; pojęcie tzw. „wspólnoty interpretacyjnej” – kluczowe dla dysertacji – zakorzenione jest zasadniczo w pragmatycznej teorii interpretacji tekstów. Metodologicznym podparciem był także kontekstualizm Stevena T. Katza.

PODŁOŻE TEORETYCZNO-METODOLOGICZNE:

Istotnym problemem naukowym okazał się dobór tekstów, o których można byłoby powiedzieć, że są „polskimi tekstami mistycznymi XX wieku”. Opieram się w tym aspekcie na pojęciu wspólnoty interpretacyjnej – wybrane świadectwa są uznawane za mistyczne w konkretnej tradycji, w ramach której wyodrębniane jest zjawisko mistyki nadwiślańskiej. Poruszając się w kręgu świadectw związanych z Kościołem Katolickim, biorę pod uwagę jedynie teksty funkcjonujące jako mistyczne w kręgu tej właśnie konkretnej wspólnoty interpretacyjnej. Jeśli słuszną wątpliwość może budzić określenie „polskie teksty mistyczne” –

to w tym kontekście oznacza to właśnie przynależność do dominującego nurtu tradycji myślowych i wyobraźniowych, łączących się z charakterem wspólnoty, w której tekst powstaje i jest odczytywany.

Podkreślając – co bardzo istotne – że przedmiotem mojego zainteresowania są „resztki” i „ślady” doświadczenia mistycznego pozostawione w tekście, odwołuję się zasadniczo do dwóch koncepcji. Po pierwsze – do niektórych twierdzeń Stevena T. Katza, który wskazywał na niemożność uzyskania przez badacza pism mistycznych innego dostępu do rzeczywistości cudzego doświadczenia minionego, jak tylko poprzez to, co zostało zawarte w materii tekstu. W większości stanowisk dotyczących przekazów mistycznych język uznaje się za narzędzie niewystarczające, by wyrazić doświadczenie, podkreśla się jednak również, że silna więź między językiem a doświadczeniem nie zostaje zerwana. Po drugie zaś jestem przekonana, że dwudziestowieczne teksty mistyczne mogą być analizowane w sposób podobny do tego, w jaki – w rezultacie dwudziestowiecznych kryzysów podmiotowości na polu filozofii i teorii literatury – badane są innego rodzaju teksty, także te autobiograficzne. Jeśli bowiem przyjmuję się, że indywidualne doświadczenie spraw zwyczajnych zawsze ulega w tekście pewnemu przetworzeniu, to założenie takie pozostaje w mocy również w odniesieniu do doświadczenia określanego jako nadzwyczajne i niewyraźne. Po drugie: jeśli – jak pisze Roland Barthes, odwołując „śmierć autora” – powracający we współczesnej teorii literatury podmiot tekstowy jest „śladowy”, „resztkowy”, przypominający w swej istocie „popiół rozrzucony na wietrze”, to badając opis doświadczenia mistycznego (wobec niewystarczalności języka i konieczności „wypowiadania niewypowiadalnego”) należy przyjąć, że poprzez tekst obcujemy nie z pełną i wyraźnie określoną całością, lecz jedynie z udostępnionym nam bogactwem śladów, urywków, biografemów. Należy przy tym zaznaczyć, że nawet jeśli w tekstach mistycznych uobecnia się zasadnicza intencja przekazania prawdy o objawieniach, to w zapisie tym – jak w każdym innym – wyczuwalna jest obecność swoistego oporu przeciwko odczytaniu (czyli interpretacji). Tekst mistyczny należy analizować z równą ostrożnością co teksty o charakterze *stricte* literackim. Ponieważ w przypadku mistyka język zawsze okazuje się narzędziem ułomnym (choć niezwykle istotnym), czujność wobec kwestii związanych z podmiotowością należy raczej podwoić. Stąd niniejsza praca stanowi próbę usankcjonowania pojęć i definicji na bazie tropów obecnych w materii tekstu.

„Mistyka nadwiślańska”, jaką chcę pokazać na przykładzie opisów epifanii, to całość wielotekstowa złożona w przeważającej części z pism arbitralnie wyrzuconych poza obręb historii literatury – niektóre pisma są bowiem językowo niedoskonałe, kalekie, pozbawione

widocznej nadrzędności funkcji estetycznej. W tym miejscu należy odwołać się do pojęcia literackości – związanego co prawda z literaturą, jednak posiadającego zupełnie inną specyfikę. Edward Balcerzan pisze: „Literackość może się uobecniać poza literaturą, nie tracąc swych wyznaczników podstawowych, podczas gdy literatura bez literackości jest nie do pomyślenia” Jonathan Culler w Teorii literatury argumentuje z kolei: „Zarówno teksty literackie, jak nieliterackie można [...] analizować równolegle i w podobny sposób. [...] teoretycy wyodrębnili coś, co najprościej określa się mianem literackości zjawisk nieliterackich”. W związku z tym kaleki, chaotyczny składniowo język Fausty, choć wyklucza możliwość dominacji w tekście funkcji estetycznej, która to dominacja tradycyjnie postrzegana jest jako właściwa literaturze, nie neguje możliwości występowania samej literackości. Co przy tym istotne, „uniwersalnym wyróżnikiem literackości nie może zostać żadna konkretna, substancjalna własność tekstu, żaden jego fragment czy składniki z poziomu brzmień, obrazów, idei czy miejsc otwieranych innymi kluczami. Trzeba [...] szukać kwantyfikatora literackości gdzie indziej – w relacjach między składnikami tekstu”.

Przedmiotem mojego zainteresowania jest ta „literackość zewnętrzna”, której przestrzenią funkcjonowania jest dialog między dziełami literatury a ich odbiorcami. Zasadniczym profilem badania jest tu więc również estetyka recepcji w próbie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób mistycy „odczytali” literaturę (w większości wypadków – pośrednio, przez uczestnictwo w zbiorowości), funkcjonując w ramach wspólnoty interpretacyjnej.

Z tego powodu uważam też, że włączenie polskich tekstów mistycznych XX wieku do dyskursu historycznoliterackiego jest zasadne, a nawet potrzebne. Historia literatury widziana w perspektywie powstawania, trwania i wzajemnego oddziaływania całości wielotekstowych może być owocna w tym sensie, że ma potencjał, by pokonać ową jednostronność „wyłącznie historii dzieł i historii twórców”, uwzględniając historię odbioru i „przepisywania” literatury jako znaczącą. Te trzy wymienione „historie” (powstanie – trwanie – oddziaływania/przetwarzanie), stanowiące w gruncie rzeczy jedną splątaną sieć, mówią wiele o nas samych jako społeczeństwie, które wykształca konkretny język mówienia o rzeczywistości.

Tekstami, które uwzględniono w dysertacji jako przykłady polskiego piśmiennictwa mistycznego, są świadectwa:

- Celiny BORZĘCKIEJ (*Zapiski i notatki 1881 -1913*);
- Rozalii CELAKÓWNY (*Pisma, Wyznania z przeżyć wewnętrznych*);

- Elżbiety Róży CZACKIEJ (*Dyrektorium*);
- Marceliny DAROWSKIEJ (*Kartki, Notatki osobiste*);
- Faustyny KOWALSKIEJ (*Dzienniczek*);
- Wandy MALCZEWSKIEJ (*Widzenia. Przepowiednie – upomnienia dotyczące Kościoła i Polski*);
- Leonii NASTAŁ (*Uwierzyłam Miłości. Dziennik duchowy i wybór listów*);
- Alicji LENCZEWSKIEJ (*Słowo pouczenia, Świadectwo – dziennik duchowy*).

„Mistyka nadwiślańska” jako całość wielotekstowa pozostaje projektem otwartym – dalsze perspektywy badawcze obejmują wprowadzenie dyskursu o innych tekstach w opisaną w niniejszej pracy sieć zależności intertekstualnych. Wybrane przykłady pism mistycznych XX wieku, obejmujące kobiecą mistykę przeżyciową jako najbardziej reprezentatywną dla okresu, nie spełniają kryteriów solidnego kanonu również z racji natury tzw. „wielkiej sylwy” (zgodnie z tym, jak wyjaśnia ten termin E. Balcerzan). Niektóre teksty są omawiane jako pozostające w kręgu wpływów „mistyki nadwiślańskiej” lub możliwe do włączenia w jej obręb przy określonej redefinicji kluczowego pojęcia.

STRUKTURA DOWODZENIA NAUKOWEGO W DYSERTACJI:

Argumentacja opiera się w niniejszej pracy na trzech filarach – są to:

1) historycznie udowodnione powinowactwa pomiędzy tekstami opisane jako drogi przetrwania kulturowego kodu (Rozdział I: *Trwałość romantycznego kodu w polskich tekstach mistycznych (XIX-XX w.). Zarys teoretyczny i historyczny*);

2) wspólne dla omawianych tekstów modele podmiotowości tekstowej tożsame z modelami charakterystycznymi dla romantyzmu (m. in. kategoria przednowoczesnego „ja porowatego” Charlesa Taylora (Rozdział II: *Mistyka nadwiślańska i dziedzictwo romantycznego „ja”*));

3) obecność tzw. „obrazów powtórzonych”, tj. struktur znaczeniowych kontynuujących – w ograniczony, resztkowy, ale widoczny sposób – fragmenty idei, języka polskiej literatury romantycznej.

Zasadnicze dla niniejszej pracy, jak zaznaczyłam wyżej, jest widzenie romantyzmu zaadaptowanego przez mistyków na potrzebę mówienia o *sacrum* w perspektywie recepcji

prądu – pociąga to za sobą konieczność widzenia niektórych wątków w ich uproszczeniu, zubożeniu, a nawet w kontekście utrwalonego bagażu błędów interpretacyjnych. Wpływ postrzegam tu w ten sposób, który dobrze ilustruje cytat z Krasieńskiego (dramat *Rok 1846*):

„[...] jedna z pań tam przytomnych zaczęła przypominać sobie ustęp z trzeciej części *Dziadów* – widzenie księdza Piotra. – Ale pamięć się jej potknęła na jakimś wierszu i zapłoniona, to znów błada, stała, nie mogąc dociągnąć końca.”

Dzieje recepcji literatury – a przez to i funkcjonowania międzytekstowych wpływów – są taką właśnie historią „pamięci, która się potknęła” i utrwaliła jedynie fragment albo zniekształciła jego brzmienie. Nie sposób doszukiwać się bezpośredniej i mocnej obecności fragmentów literatury romantycznej w świadectwach mistycznych. Dlatego też tak sprofilowanej refleksji badawczej nie należy sprowadzać do zakresu tzw. „wpływologii”, którym to mianem nazywa się często pogardliwie nieodpowiednio uprawianą komparatystykę literacką. Komparatystyka w moim rozumieniu jako nauka pomocnicza historii literatury pełni bardzo ważną funkcję, o ile na rzecz wyłącznego badania powiązań międzytekstowych nie traci się z oczu wewnętrznej struktury, problematyki i dynamiki funkcjonowania tekstu. Angażując narzędzia komparatystyczne do tropienia elementów spajających „mystykę nadwiślańską” jako całość wielotekstową, pragnęłam uniknąć tego niebezpieczeństwa.

Wywód, opierający się na trzech wymienionych wcześniej filarach, można przedstawić w skrócie następująco:

a) historycznie udowodnione powinowactwa pomiędzy tekstami

Historyczne umocowanie źródła dominacji romantycznego kodu w środowisku polskiego Kościoła Katolickiego jest w tej części pracy wstępem do tropienia znaczących uwarunkowań historycznoliterackich odnoszących się do tekstów mistycznych. Problem utrwalenia się pewnych elementów paradygmatu romantycznego został tu rozpatrzony z szerokiej perspektywy – czasowej i przestrzennej. Nawiązuję bowiem do wieloaspektowego procesu kształtowania się dziejów polskiej duchowości i religijności, będących kontekstem, rzeczywistością zastaną i „tym, co nieodwracalnie znajome” dla mistyków. Głównym podparciem od strony historycznej są prace Karola Górskiego, który zauważa że religijność polska XIX i XX wieku powinna być rozpatrywana z dwojakiego punktu widzenia – prądów ogólnoeuropejskich w świecie katolickim i ich wpływu na Polskę oraz cech religijności XIX w., które zasadniczo uformowały charakter duchowości wieku XX. Prądy ogólnoeuropejskie

odrodzenia religijnego związane są z walkami religijnymi podczas rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich. Ożywienie religijne najwcześniej nastąpiło we Francji – Kościół wyszedł umocniony z etapu prześladowań. Punktem swoistego styku romantyzmu z historią Kościoła jest ten moment zagrożenia – w całej Europie Kościół Katolicki podlegał wpływom romantyzmu, który to wpływ szczególnie uwidocznił się w okresie „Wielkich rewolucji”, obejmującym dzieje Wspólnoty broniącej się przed atakami z zewnątrz. Górski zauważa: „Śmiertelnym zagrożeniem był racjonalizm Oświecenia i wrogość masonerii do Bożego Objawienia. [...] Na dziejach papieżstwa ciążył nadto legitymizm Kongresu Wiedeńskiego” (*Zarys dziejów duchowości w Polsce*). Można powiedzieć, iż przynajmniej do 1870 r. polskie życie religijne pozostawało pod przemożnym wpływem francuskim. Ośrodek rzymski, co godne uwagi, zaczął stanowić istotne źródło wpływu, gdy po 1838 roku osiedli tam przyszli zmartwychwstańcy – uformowani zasadniczo na emigracji we Francji. Oddziaływanie to zostało wzmocnione przez założenie Kolegium Polskiego, co wpłynęło silnie na zabór austriacki w ostatnich dziesięcioleciach XIX i na początku XX wieku. Punktem wyjścia przemian, które stały się kontekstem powstania polskich tekstów mistycznych XX wieku, jest jednak Francja. Rewolucja lipcowa przyniosła tam wybuch antyklerykalizmu, ale także zniesienie ograniczeń, które krępowały aktywność katolików. Po klęsce powstania masy emigrantów zaczęły napływać do Francji, gdzie z jednej strony panował radykalny ateizm zwycięskiego mieszczaństwa, z drugiej – rozwijała się działalność środowisk katolickich, które z żywą sympatią odnosiły się do sprawy polskiej. To, jak podkreśla Karol Górski, stworzyło warunki samorzutnego odrodzenia religijnego wśród Polaków. „U kolebki jego stanął Mickiewicz [...] Przybywszy do Paryża w r. 1833 zaczął on gromadzić dookoła siebie świeckich katolików [...]. W tym miejscu dochodzi do istotnego zawiązania sieci wzajemnego wpływu między literaturą polskiego romantyzmu a tekstami powstającymi w obrębie działalności Kościoła i jego własnych, pozornie wyłącznych oddziaływań. Zmartwychwstańcy, uformowani pod wpływem Mickiewicza, obudzili szacunek dla wartości intelektualnych katolicyzmu i pogłębili jego treść religijną, rozwijając wszechstronną działalność. Pisząc i głosząc kazania dla ludzi swojej epoki, funkcjonowali oni w rzeczywistości, w której głównym zagadnieniem życia religijnego emigracji, ale także kraju, była problematyka mistycyzmu mesjanistycznego – tak kształtowała się pod wpływem romantyzmu religijność uczuciowa, o zabarwieniu patriotycznym. Znaczenie zmartwychwstańców dla wychowania duchowieństwa wzrosło jeszcze, gdy przejęli oni, jak wspominałam już wyżej, kierownictwo Kolegium Polskiego, które ufundował Pius IX.

Na uwagę zasługuje jednak fakt bezsprzeczny, iż zmartwychwstańcy bezpośrednio lub pośrednio, przez podróżujących rodaków, wywarli wpływ na cały ruch religijny kobiet na ziemiach polskich i na wszystkie niemal nowe zakony żeńskie tam powstające. Ich szkołę życia wewnętrznego przejęła gałąź żeńska, założona przez m. Celinę Borzęcką pod koniec XIX wieku. *Differentia specifica* religijności tego czasu była również ścisłe powiązanie jej z dążeniami narodowymi. Odnosząc się jednak do wpływów romantyzmu na duchowość Kościoła, nie można pominąć wspomnianego już wyżej pokrótce ruchu religijnego kobiet, który pod koniec XIX wieku szerzył się w całej Europie i miał silny oddźwięk także w Polsce.

Przeminęła pustka i oschłość oświeceniowego racjonalizmu – zastąpiły je romantyczne „czucie i wiara”, formując duchowość XX wieku, wpływając na „wielkie sylwy” poromantyczne, na „całości wielotekstowe” w rodzaju projektowanej przeze mnie mistyki nadwiślańskiej.

Istotnym założeniem w mojej pracy jest przekonanie o tym, że romantyczny kod został kulturowo utrwalony wśród Polaków pod bardzo konkretnym imieniem. Całość wielotekstowa związana z polskim paradygmatem romantycznym ulega „Mickiewiczowi” – mieszczą się i rozmywają w tym „imieniu” inni poeci. Nie bez przyczyny był on nazywany „zabójcą poetów” – i jest nim w wymiarze swej epoki również w rozumieniu, jakie nadaje temu terminowi teoria „lęku przed wpływem” Harolda Blooma. W „Mickiewiczu” – tj. w figurze „człowieka-imienia”, jak próbuję to ukonstytuować w dysertacji, rozmywają się Słowacki, Norwid i Krasiński, roztapia się wspólny los katolików na emigracji i powstałe wówczas pisma.

b) modele podmiotowości tekstowej

Teksty, które zaliczam do mistyki nadwiślańskiej, rozpatruję pod kątem funkcjonowania w nich podmiotowości sylleptycznej (termin Ryszarda Nycza), naznaczonej z jednej strony znamionami biografemów człowieka, z drugiej – oczekiwaniami zbiorowości, która nieustannie buduje interpretacyjną presję tak na etapie tworzenia, jak i odczytywania tekstu. Model podmiotowości można w tym przypadku postrzegać w perspektywie kontynuacji tego typu romantyzmu, który przedkłada postawę „wieszczą” i „mistyka” ponad „poetę” i „geniusza”, a więc to, co konstruowane i zmyślane łączy się z tym, co życiowe i „autentyczne” (tj. historyczne, przeżyte, biograficzne).

Tym, co zostało niejako „zakonserwowane” w tekstach mistycznych, a co stanowiło charakterystyczną cechę romantyzmu, jest podmiotowość tekstowa ukształtowana jako tzw. „ja porowate” (termin Charlesa Taylora). Chrześcijaństwo i romantyzm sprzęgają się ze sobą w sposób samorzutny między innymi dlatego, że w obu tych narracjach podmiotowość rozumiana

i pozycjonowana jest podobnie – „ja” ostatecznie poddaje się w pewnym zakresie siłom istniejącym w świecie, które mają dostęp do ludzkiego wnętrza. O fenomenie „ja porowatego” pisze Charles Taylor w *A Secular Age*, podkreślając, że „wiek sekularny” należałoby liczyć mniej więcej od końca I wojny światowej do dnia dzisiejszego. Mistyka XX wieku nie ewoluowała w kierunku wykształcenia instancji „ja” charakterystycznej dla nowoczesności – pozostała narracją „ja porowatego”, które należy rozumieć jako zależne od duchowo nasyconej zewnętrżności: „Taylor stwierdza, że w świecie zaczarowanym istniało „ja (self) porowate”, w wieku sekularnym zaś ja (self) jest [...] chronione buforami, opancerzone. Ja porowate było ranliwe, wystawione na działanie sił zewnętrznych – jak przez sito przenikały do jego wnętrza zagadkowe treści, czy nawet duchy, ja opancerzone z kolei polega wyłącznie na sile własnego umysłu [...]” (Ł. Tischner, *Miłosz i wiek sekularny*, „Znak”).

c) obrazy powtórzone

Rezygnuję zasadniczo – wyodrębniając tzw. „obrazy powtórzone” – przypisywania tekstom mistycznym XX wieku pełnoprawnego udziału w nurtach charakterystycznych dla romantyzmu, takich jak np. mesjanizm, oraz wyróżniania w nich tendencji mających dokładne, acz skomplikowane i ewoluujące czasowo definicje (np. profetyzm romantyczny, prometeizm). Nie można mówić tu o konsekwentnych kontynuacjach, a raczej o powtarzaniu pewnych mniej lub bardziej rozproszonych elementów. „Obrazy powtórzone” to w takim ujęciu te okruchy myśli i dzieł polskiego romantyzmu, które – przez sieć tekstowych powiązań i ludzkich zetknięć – dają się ostatecznie zauważyć w przedstawianych świadectwach mistycznych. Są one jednak tylko śladami na pewnych drogach rozumienia i prób wypowiedania niewypowiadalnego – to kontynuacje ukonstytuowane przez momenty spotkań i habitus (pojęcie Bourdieau), przez zbiorowe pamiętanie i zapominanie, nie zaś przez uświadomioną ciągłość i dbałość o wierność nawiązania.

Wyróżniając trzy tematyczne typy obrazów powtórzonych wskazuję na historiozofię, cierpienie i miłosierdzie, rozpatrując je przy tym w perspektywie problemu rozumienia „szyfrów transcendencji”.

Pisma, które włączam w obręb tzw. „mystyki wielkiej narracji” ujawniają w sobie wątki historiozoficzne (historia jako komunikat transcendencji skierowany do człowieka) – jest to przy tym historiozofia rozumiana szeroko, jako refleksja nad istotą i sensem dziejów, którym

ideowo patronuje chrześcijaństwo. Nazywam tu konkretnie dwa „obrazy powtórzone”, łączące mistykę nadwiślańską z dziedzictwem romantyzmu:

- obraz człowieka-pielgrzyma, wyprawionego w drogę ku transcendencji na poziomie eschatologicznym i epistemologicznym;
- obraz przewodnika – ludzkość zyskuje w drodze ku transcendencji konkretną pomoc przez wybrane, obdarzone wyjątkowymi łaskami jednostki.

Do grupy świadectw, które można by nazwać mistyką nadwiślańską wielkiej narracji, zaliczam w niniejszym opracowaniu *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej, *Wyznania z przeżyć wewnętrznych* i *Pisma* Rozalii Celakówny oraz *Dziennik duszy* Wandy Boniszewskiej. W wieku XIX powstały notatki Wandy Malczewskiej, które również można z zastrzeżeniem dotyczącym cezury czasowej zaliczyć do tego nurtu.

Cierpienie – drugi po historiozofii tematyczny łącznik romantyzmu i mistyki – w aspekcie komunikacyjno-znaczeniowym ujmuję w dwóch głównych kategoriach jako:

a) dar transcendencji, tj. zmiana sposobu percepcji świata, bodziec wyrzucający człowieka z przestrzeni znanego kodu egzystencji, by dostrzegł kod o proveniencji numinotycznej; tu można wskazać tak upośledzenie ciała jednostki, jak i klęski, których doświadcza zbiorowość;

b) złożenie ofiary – jest to aktywne podjęcie przez człowieka trudu komunikacji z transcendencją, a nawet więcej: negocjowania z nią warunków tak ujawniania się w dziejowości lub w jednostkowym losie ingerencji o charakterze opatrnościowym, jak i przyjmowania podmiotów ludzkich (jednostek, zbiorowości) do rzeczywistości zbawienia. Ofiara jest czymś na kształt komunikatu zwrotnego wysłanego przez egzystencję w kierunku transcendencji.

Ostatnim, trzecim wyodrębnionym tematem-motywnym „obrazów powtórzonych” jest miłosierdzie. Na kartach wszystkich wspomnianych przeze mnie pism z kręgu „mystyki nadwiślańskiej” w ten lub inny sposób obecny jest problem miłosierdzia – tak Boga względem człowieka, jak i w przestrzeni międzyludzkiej więzi. Kwestia kontynuacji i „obrazu powtórnego” jest tu umotywowana historycznie – można w tym miejscu nawiązać do ustaleń z rozdziału I, tj. do roli, jaką romantyzm spełnił w aspekcie dziewiętnastowiecznego ożywienia

religijnego, które następnie zaowocowało II złotym okresem mistyki polskiej w XX wieku. Miłosierdzie – będąc w chrześcijaństwie motywem uniwersalnym – jest w tym przypadku najsłabszym punktem odniesienia dla diagnozowania wpływu między polską mistyką XX wieku a literaturą romantyzmu.

KONKLUZJA:

„Mistyka nadwiślańska” jest pojęciem posiadającym swoje umocowanie w mechanizmach obecnych na polu historii literatury. Dostrzeżoną cechą dystynktywną tej – otwartej co prawda, ale dającej się wyodrębnić – całości wielotekstowej jest jej przynależność do poromantycznej wielkiej sylwy, tj. potoku tekstów zapoczątkowanych przez istnienie zdarzenia (tekstu, postaci etc.) będącego źródłem międzytekstowych wpływów oraz dającej się zauważyć (choć opartej na śladach, resztkach i tropach) ciągłości. Korpus tekstów, które można opisać jako przynależne do „mistyki nadwiślańskiej”, pozostaje otwarty – w ramach dalszych perspektyw badawczych należałoby śledzić, czy pojęcie to odpowiada nowym tekstom mistycznym (powstającym np. już w XXI wieku). Dyskusja, jak w tym kontekście traktować pisma Wojtyły/Jana Pawła II, Tischnera i Brata Alberta pozostaje otwarta; włączenie ich do szerszego zbioru tekstów poromantycznej „wielkiej sylwy” jest jedynie propozycją.