

SYMBOLAE EUROPÆAE

POLITECHNIKA KOSZALIŃSKA

SYMBOLAE EUROPÆAE

STUDIA HUMANISTYCZNE
POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ

nr 10 (2:2016)

KOSZALIN 2016

Rada Naukowa

Andrzej Chodubski (Gdańsk), Peter Garbe (Greifswald), Klaus Hammer (Berlin),
Marek Jabłonowski (Warszawa), Jacek Knopek (Toruń), Honorata Korpikiewicz
(Poznań), Zdzisław Kroplewski (Szczecin), Iwona Alechowicz-Skrzypek (Opole),
Wiesław Wysocki (Warszawa), Diana Etco (Kiszyniów), Natalia Danilkina
(Kaliningrad), Przemysław Żukiewicz (Wrocław)

Zespół redakcyjny nr 10

Małgorzata Sikora-Gaca, Zbigniew Danielewicz

Przewodniczący Uczelnianej Rady Wydawniczej

Zbigniew Danielewicz

Founding Father

Bolesław Andrzejewski

Projekt okładki

Agnieszka Bil

Skład, łamanie

Karolina Ziobro

Więcej informacji o czasopiśmie i redakcji – <http://symbolae.tu.koszalin.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Koszalińskiej
Koszalin 2016

WYDAWNICTWO UCZELNIANE POLITECHNIKI KOSZALIŃSKIEJ
75-620 Koszalin, ul. Raławicka 15-17

Koszalin 2016, wyd. I, ark. wyd. 12,93, format B-5, nakład 100 egz.
Druk

***Profesorowi Bolesławowi Andrzejewskiemu
w 70. Rocznicę Urodzin
zeszyt ten poświęcają
Przyjaciele, Współpracownicy i Uczniowie***

Spis treści

TABULA GRATULATORIA	11
LIDIA SUDAKIEWICZ	
Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski	17
JOLANTA BARBARA HOROJTKO	
The results of teaching intercultural communicative competence – comparative studies	21
MARIA CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA	
Grzeczność i niegrzeczność w komunikacji językowej w opinii studentów UKW w Bydgoszczy	31
MARCIN LESZCZYŃSKI	
Rola mediów w budowaniu reputacji państwa na arenie międzynarodowej ...	47
GRZEGORZ MAŁYGA	
Rola anglojęzycznego magazynu „Dabiq” w działalności propagandowej Państwa Islamskiego	61
KATERYNA RAZGONOVA	
Pragmatyczne zastosowanie dowcipów w komunikacji międzyludzkiej	71
GERARD RONGE	
Aluzja i spekulacja. Jak przekroczyć granice epistemologii?	85
SEBASTIAN DUSZA	
Antropocentryka pierwiastka bohatera romantycznego w kontekście filozoficznego paradygmatu romantycznego w ujęciu prof. Bolesława Andrzejewskiego	107
ZBIGNIEW DANIELEWICZ	
Religia a przemoc. Karen Armstrong w poszukiwaniu zrównoważonego stanowiska	127
MAGDALENA GILICKA	
Husserlowskie uznanie Innych jako fenomenologiczny wymiar intersubiektywnej komunikacji	143

AGNIESZKA BEDNAREK

Noc oświecająca, czyli apofatyzm w teologicznych dociekaniach Adama Mickiewicza 155

AGNIESZKA OCHENKOWSKA

„Nic krom jednej rozpaczey nam dziś nie zostaje”. Alegorie ojczyzny w „Trenach na rozbiór Polski” Józefa Morelowskiego 171

ADRIANNA WOROCH

Szaleni romantycy w ujęciu Jana Švankmajera. Analiza porównawcza dzieł Edgara Allana Poea oraz filmu Szaleni 187

ANNA MROŻEWSKA

Das Räderwerk der Modernisierung und Wilhelm Heinrich Wackenroders Flucht ins Transzendente 207

KLAUS HAMMER

Bildzeichen, Zauberformel, freie Paraphrase oder eigenschöpferische Bildfindung? Zur Wirkungsgeschichte der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen in der Illustration 217



B. Friedrichs.



BEDNAREK Agnieszka – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

BIEDROŃ Adriana – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

BUKOWSKI Stanisław – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

CZAPLICKA-JEDLIKOWSKA Maria – Katedra Gramatyki i Semantyki, Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

DANIELEWICZ Zbigniew – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

DIXON Izabela – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

DUSZA Sebastian – Zakład Językoznawstwa Niemieckiego, Instytut Filologii Germańskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

GABRYSZAK Renata – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GARBE Peter – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GASZTOLD Brygida – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GEBSKI Bogdan – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GILICKA Magdalena – Zakładzie Teorii i Filozofii Komunikacji, Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

GOHLISCH Dietmar – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

GÓRKA Marek – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HAJEK Anna – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HAMMER Klaus – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HANDKE Waldemar – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HOFFMANN Tomasz – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

HOROJTKO Jolanta Barbara – I Liceum Ogólnokształcące im. Stanisława Dubois w Koszalinie

JUSZCZAK-MARASZKIEWICZ Elżbieta – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KACZMAREK-ŚLIWIŃSKA Monika – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KAMIŃSKA Żaklina – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KANIA Jan – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KLEPUSZEWSKA Magdalena – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KLEPUSZEWSKI Wojciech – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KNOPEK Jacek – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

KOSOWSKA Urszula – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LANKIEWICZ Hadrian – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LEMIESZ Ewa – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

LESZCZEYŃSKI Marcin – Katedra Publicystyki Ekonomicznej i Public Relations, Wydział Ekonomii Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu

MAGIEREK Dariusz – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MAŁECKA Agnieszka – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MAŁYGA Grzegorz – Zakład Polityki Zagranicznej RP, Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

MARCINIAK Agnieszka – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

McNAMARA Paul – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MEGIER Maja – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

MROŻEWSKA Anna – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

NEUBAUER Łukasz – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

NIERODA-KOWAL Anna – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

OCHENKOWSKA Agnieszka – Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego

POGONOWSKI Marek – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

POLAK Bogusław – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

POLAK Michał – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

RAZGONOVA Kateryna – Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ROGLA IRUN Alejandro – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

RONGE Gerard – Międzyobszarowe Indywidualne Studia Humanistyczne i Społeczne, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SIKORA-GACA Małgorzata – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SIWKO Maria – Katedra Studiów Europejskich, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SUDAKIEWICZ Lidia – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SYPIAŃSKA Jolanta – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

SZARSZEWSKI Piotr – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

TROJANOWICZ Wiesław – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WAWER Zbigniew – Katedra Bezpieczeństwa i Stosunków Międzynarodowych, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WERRA Zbigniew – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WIERZCHOWIECKA-RUDNIK Iwona – Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

WOROCH Adrianna – Filmoznawstwo i kultura mediów, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ZARZYCKA-JACKIEWICZ Elżbieta – Katedra Lingwistyki, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

ZIĘTEK Monika – Katedra Literatury i Badań nad Językiem, Wydział Humanistyczny Politechniki Koszalińskiej

Profesor Doktor Habilitowany Bolesław Andrzejewski

W polskim środowisku naukowym powstał piękny zwyczaj upamiętniania specjalną księgą lub wydaniem pism jubileuszy zasłużonych badaczy i wychowawców młodych naukowców. Rok 2016 to rok jubileuszu 70-lecia urodzin Profesora Doktora Habilitowanego Bolesława Andrzejewskiego. Dlatego Redakcja, Dziekan Wydziału Humanistycznego Politechniki Koszalińskiej oraz wszyscy Autorzy z największą przyjemnością niniejszy zeszyt ofiarowują Drogiemu Jubilatowi.

Bolesław Andrzejewski, urodzony 28 lipca 1946 roku w Grójcu, ukończył Szkołę Podstawową i Liceum Ogólnokształcące w Środzie Wielkopolskiej. Po maturze podjął studia z filologii germańskiej na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Magisterium uzyskał w roku 1996 i w tymże samym roku rozpoczął pracę jako asystent w Instytucie Filozofii UAM. W roku 1974 obronił dysertację doktorską zatytułowaną *Inspiracje pragmatystyczne w poglądach filozoficznych Władysława Mieczysława Kozłowskiego* i w roku 1975 został zatrudniony na etacie adiunkta w Instytucie Filozofii swej macierzystej uczelni.

Z Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu związana jest dalsza droga naukowa Jubilata. Tu w roku 1981 habilitował się na podstawie pracy *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* i w roku 1982 objął stanowisko docenta w Instytucie Filozofii. Następnie w roku 1990 został profesorem nadzwyczajnym, w roku 1993 profesorem tytularnym, a od 1998 jest profesorem zwyczajnym.

Profesor Bolesław Andrzejewski niezwykle aktywnie uczestniczy w życiu uniwersyteckim i to nie tylko swej *Alma Mater*. W latach 1981-1984 pełnił funkcję prodziekana do spraw studenckich na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1987-1989 był wicedyrektorem Instytutu Filozofii UAM, a w latach 1987-2002 kierował, powołanym przez siebie, Zakładem Historii Filozofii Współczesnej, następnie w roku 2003 powołał i objął kierownictwo Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji.

Bliskie związki naukowe i dydaktyczne łączą Jubilata z Koszalinem. Swoją talent organizatorski Profesor Andrzejewski wykorzystał, przyczyniając się do utworzenia w roku 2004, na Politechnice Koszalińskiej, Instytutu Neofilologii i Komunikacji Społecznej. Jako pierwszy dyrektor (w latach 2004-2009) nowo powstałego Instytutu koordynował badania naukowe i walczył przyczynił się do utrzymania wysokiego poziomu zajęć dydaktycznych. Tu także powołał do życia, w roku 2005, „Symboleae Europaeae” – Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej. Po utworzeniu (w roku 2015) na Politechnice Koszalińskiej Wydziału Humanistycznego Profesor Andrzejewski objął funkcję kierownika

Zakładu Germanistyki, a następnie kierownika Zakładu Lingwistyki i Translacji w Katedrze Neofilologii WH.

Szczególnym darem Profesora Andrzejewskiego jest popularyzacja wiedzy. Troskę Jubilata o upowszechnienie wiedzy naukowej widać szczególnie w Jego działaniach redaktorskich. Jest On założycielem oraz wieloletnim redaktorem trzech czasopism naukowych. W roku 1992 założył i objął stanowisko redaktora naczelnego międzynarodowego czasopisma naukowego „Lingua ac Communitas”. Pismo to, wydawane w Poznaniu, ukazuje się w języku angielskim i niemieckim. W roku 2005 Profesor Andrzejewski powołał do życia dwa kolejne pisma naukowe – „Homines hominibus” (Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu) oraz wspomniane wyżej „Symboleae Europae”.

Zainteresowania i badania naukowe Jubilata są wielokierunkowe, głównie jednak dotyczą filozofii języka, filozofii, teorii komunikacji i antropologii filozoficznej. W kręgu badań Profesora Andrzejewskiego znajduje się też problematyka związana z historią filozofii nowożytnej i współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii niemieckiej oraz polskiej. Jest On autorem, bądź redaktorem, 27 książek oraz ponad 170 artykułów naukowych w języku polskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim, rosyjskim, chińskim oraz chorwackim. Nie sposób w krótkim tekście dokonać wyczerpującego przeglądu rozległego dorobku naukowego Jubilata, wymagałoby zapewne osobnej kilkusetstronicowej publikacji. Warto jednak przypomnieć najbardziej znane prace Profesora. To: *Filozofia słowa. Zarys dziejów* (2016), *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX wieku* (2007), *Poznanie i komunikacja* (2005, II wyd. 2010), *Leksykon filozofii. Postaci i pojęcia* (2000), rozprawa *Emanuel Swedenborg. Między empirią i mistycyzmem* (1992) oraz *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje* (ed. 1991), *Wilhelm von Humboldt* (1989), obszerna monografia *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech* (1989), rozprawy: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* (1980) i *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego* (1979) oraz wydane w językach obcych: *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie* (2011), *Esbozos sobre la filosofía polaca* (1998) i *Language and interpretation* (ed. 1992).

Szczególnie dużo czasu i inwencji poświęca Jubilat dydaktyce. Prowadzi wykłady, ćwiczenia, seminaria doktoranckie, magisterskie i licencjackie. Wypromował ponad 300 magistrów i licencjatów filozofii i germanistyki, wykształcił 15 doktorów, 71 razy występował jako recenzent w przewodach profesorskich, habilitacyjnych i doktorskich.

Za swą wszechstronną działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną Profesor Bolesław Andrzejewski został trzykrotnie wyróżniony Nagrodą Ministra Edukacji i Szkolnictwa Wyższego, odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi, medalem Za Długoletnią Służbę oraz medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Świętując wraz z Profesorem Bolesławem Andrzejewskim Jubileusz 70. rocznicy urodzin, życzymy Jubilatowi, by dalsze Jego lata znaczone były wieloma nowymi i oryginalnymi osiągnięciami badawczymi, by zdrowie zawsze Mu dopisywało, wszystkie zamiary i przedsięwzięcia znalazły szczęśliwe zakończenie, a życzliwość przyjaciół i wdzięczna pamięć studentów były dla samego Jubilata zawsze źródłem zadowolenia i satysfakcji. *Ad multos annos!*

Lidia B. Sudakiewicz

Agnieszka Bednarek
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Gdański

NOC OŚWIECAJĄCA, CZYLI APOFATYZM W TEOLOGICZNYCH DOCIEKANIACH ADAMA MICKIEWICZA

Wprowadzenie

Celem artykułu jest prześledzenie narzędzi apofatycznych – głównie paradoksu i antynomii – objawiających się w opisywanych przez Mickiewicza kategoriach: światła (które może zaciemniać poznanie) oraz ciemności (która w istocie jest nieznośną dla nieprzygotowanych oczu nadprzyrodzoną światłością). Analizie zostaną poddane „Zdania i uwagi” oraz synoptyczna do nich rozprawa poety o Jakubie Böhmie, a także analogiczne ideowo wiersze „Rozmowa wieczorna” oraz „Rozum i wiara”. Co istotne: nie odczytuję ich jako opis doświadczenia mistycznego (te kryteria spełnia raczej wiersz „Widzenie”), lecz jako opis drogi do takiego doświadczenia prowadzącej wraz z próbą scharakteryzowania czym ono jest oraz jak się objawia. Źródłem takiego podejścia jest fakt, że rozważany zbiór jest wynikiem parafrazy mistycznych tekstów Anioła Ślązaka, Jakuba Böhmego oraz Louisa-Claude’a de Saint-Martina, z którymi Mickiewicz mógł się duchowo i myślowo rozpoznać. Dlatego też „Zdania i uwagi” można rozumieć jako rezultat duchowych dążeń i doświadczeń poety, choć nie ma oczywiście pewności ani podstaw, by mniemać, że doświadczył on *unio mystica*¹. W wyróżnionych przez Hansa Ursa von Balthasara stopniach, w których mistyka (*Mystik*) to doświadczenie Boga, mistologia (*Mystologie*) – pojęciowa refleksja nad doświadczeniem Boga i oparta na nim działalność pisarska, zaś mistagogia (*Mystagogie*) to teoretyczno-praktyczne pouczenie nakierowane na dostęp do doświadczenia², Mickiewiczowski zbiór wpisuje się w dwa ostatnie typy. Poeta na mocy świadectwa staje się mistagogiem, asystentem rozwoju duchowego innych, pomocnikiem i towarzyszem: nie tyle umoralnia odbiorców, co wskazuje drogę, zaczynając od siebie, jest przekaźnikiem. Dzieli się z inny-

¹ Rację ma M. Kuziak pisząc, że „jest to niejako drugie zapośredniczenie doświadczenia mistycznego”, [w:] *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013, s. 185.

² B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, T. Dekert (tł.), Kraków 2009, s. XIV.

mi prawdą i mądrością, niejako żyje „w sobie jej światłem i ciepłem”, które próbuje dać poczuć drugiemu³ – jak sam nakłaniał w jednej z rozmów spisanych przez Antoniego Edwarda Odyńca.

Apofatyczna droga poznania

Doświadczenie mistyczne – jako niedyskursywna możliwość poznawania Boga⁴ – jest „apofatyczną drogą dochodzenia do zasady wszystkich rzeczy”⁵. W „Teologii mistycznej” Pseudo-Dionizy Areopagita rozróżnia teologię pozytywną (katafatyczną), która orzeka coś o Bogu, przypisuje mu określone właściwości oraz teologię negatywną (apofatyczną), polegającą na zaprzeczeniach, ocenianą jako wyższy stopień refleksji teologicznej⁶. Wedle tej ostatniej całkowita odmienność Absolutu w odniesieniu do rzeczy tego świata uniemożliwia właściwie jego poznanie na sposób racjonalny, dyskursywny. W jej duchu już samo pojęcie teologii jako orzekanie o Bogu jest paradoksem, gdyż Bóg jako taki nie może być przedmiotem poznania, Jego istotna nieokreśloność uniemożliwia ujęcie Go w ramach metafizycznych pewników⁷. Próba takiego poznania, czyli próba obiektywizacji: sprowadzenia Boga do przedmiotu poznania, do konkretnego pojęcia, jednoznacznej racjonalności, czyni zeń zaledwie idola⁸. Sam Mickiewicz, analizując poglądy Böhmego, pisze: „natura Boga nie jest tym, co zazwyczaj zowiemy Naturą: natura Boga nie jest widzialnym; mówimy o niewidzialnym, nieuchwytnym i wreszcie o tym wszystkim, co jest powyżej ludzkich uczuć i zmysłów poza nimi”⁹. Rację ma jednak Pierre Hadot wskazujący konsekwencje radykalnego traktowania teologii apofatycznej jako metody negatywnej. Filozof słusznie zauważa, że jej logiczną konsekwencją „powinno być *zanegowanie* samego bóstwa jako przedmiotu tej teologii. Bo bóstwo to też określenie zrozumiałe”¹⁰. W apofatyce jednak nie o język intelektualnej spekulacji chodzi, lecz o język kontemplacyjny, czy – jak chce Pseudo-Dionizy – język uwielbienia, adoracyjny. Celem jest bowiem rozślawianie Niewyraźalnego, kontemplacja Boskich imion¹¹, nie zaś charakteryzujący się wielomów-

³ A.E. Odyniec, *Listy z podróży*, t. II, Warszawa 1961, s. 219.

⁴ Zob. B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 163-178.

⁵ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, P. Domański (tł.), Warszawa 1992, s. 189.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, M. Dzielska (tł.), Kraków 2005, s. 329-330.

⁷ P. Hadot, dz. cyt., s. 190.

⁸ Por. J.L. Marion, *Granice fenomenalności*, W. Starzyński (tł.), „Kronos” 2008, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23150,466>, dostęp: 22.02.2016.

⁹ A. Mickiewicz, *Jacob Boehme*, [w:] tenże, *Dziela*, t. XIII, Warszawa 2001, s. 465.

¹⁰ Tamże, s. 183.

¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 219-220.

stwem wywód, wykładnia gubiąca prawdę w mnożonych przez rozum pojęciach. W *Zdaniach i uwagach* pogląd ten odbija się w dwuwierszu *Rozprawa*, zawierającym krytykę dyskursywnej drogi docierania do prawdy:

O czymkolwiek rozprawa, im dłużej się wiodła,

Tym dalsza jest od prawdy, jak woda od źródła¹².

Mistyka i mistagogia Mickiewicza realizują się przez apofazę. Według Pseudo-Dionizego mistyka jest wręcz tożsama z teologią apofatyczną. Tego samego zdania jest P. Hadot uznający apofatykę za najlepszy z możliwych sposobów wyrażania doświadczenia mistycznego, a zarazem za środek do niego prowadzący. Doświadczenie mistyczne, choć skłania do zamilknięcia, wywołuje do świadczenia, a zatem na mocy mistagogicznego obowiązku apofatyka jest mimo wszystko próbą mówienia o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* głosi konieczność dopełnienia doświadczenia wewnętrznego, intuicji (*intueri, intus-tio*)¹³, uzewnętrznieniem go (*extra-itio*): „po owej i n t u i c j i, czyli wejściu w siebie, winien dokonać *extra-itio, foras-itio*”¹⁴. Neologizm ten oznacza obowiązek wychodzenia z prawdą ku ludziom. Poeta staje przed problemem jak mówić o tym, co niepojmowalne i niewyraźne; jakiej „obróbce” językowej poddać prawdy duchowe, tak, by móc zakomunikować je innym. Potrzeba, czy też konieczność przekazywania doświadczenia mistycznego innym popycha ku antynomii i paradoksowi, „wyginając” na wszelkie sposoby nieprzygotowany i nieprzystosowany język.

Nabożny paradoks

Skoro istotą objawienia religijnego jest nieoczywistość oraz paradoksalny sposób przejawiania się, paradoks – także jako typ wypowiedzi – zdaje się być jedyną drogą przybliżającą określenie natury Boga. Anioł Ślżak określa zbiór swoich epigramatów z *Cherubinowego wędrowca* jako zawierający „niemało osobliwych *paradoxa* bądź sprzecznych sądów”¹⁵. Za zasadę zasad wszelkiego bytu uznawał paradoks inny inspirator Mickiewicza – Jakub Böhme, często wykorzystując tę figurę retoryczną w swoich rozważaniach. Wszystko – zdaniem teozofa – przechodzi w swoje przeciwieństwo, we wszystkim istnieją konflikty, sprzeczności, zaś negacja i zaprzeczenia to etapy drogi do pozytywności¹⁶. Mickiewicz, wzorem swoich duchowych przewodników, stosuje bliski

¹² A. Mickiewicz, *Dziela*, t. I, Warszawa 1955, s. 396.

¹³ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. XI, s. 173-174.

¹⁴ Tamże, s. 177.

¹⁵ Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, A. Lam (tł.), Opole 2012, s. 13.

¹⁶ Zob. J. Böhme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, A. Pańta (tł.), Zgorzelec 1998 oraz *Ponowne narodziny*, J. Kałężny, A. Pańta (tł.), Poznań 1995.

teologii apofatycznej (obok przemilczeń i negacji) zabieg antynomii i paradoksu, które wybijają język (a za nim i pojmowanie) ze schematów myślowych, nie pozwalając niczego zamknąć w pojęciowym idole. Jest to cecha uniwersum poetyckiego twórcy, co zauważa Marta Piwińska: „U Mickiewicza jest bardzo blisko od rajszych, świetlistych mirażów do ciemności, potępienia. Tak blisko, że czasem otchłań i raj są niemal tożsame. Mickiewicz wiązał w jedno obrazy i uczucia przeciwstawne. Stapiał kontrasty, paradoks jest często spotykany w jego myśli, a oksymoron w obrazowaniu”¹⁷. W *Zdaniach i uwagach* objawia się to chociażby w ambiwalentnej wykładni symbolicznej światła i ciemności, mroku, a także ognia i żaru.

a. Światło i ciemność – mistyczna nieoczywistość

W dobie romantyzmu, tak, jak i w mistyce, dostrzeżono specyficznie pozytywną wartość nocy, mroku, cienia, ciemności. To w niej adept duchowości odkrywa Boską niestworzoną rzeczywistość. Nie tylko więc światło (tradycyjnie pojmowane jako źródło dobra), lecz także ciemność jest miejscem teofanicznym. Anioł Ślęzak pisze wprost, że *Bóg jest ciemnością i światłem*: „Bóg to blask przejasny i też nicość ciemna, / Co jej stworzenie żadne światłem swym nie sięga”¹⁸. Zdaniem Haliny Krukowskiej noc nabiera „ciężaru ontologicznego”, który sygnalizuje „przede wszystkim głębiny, tajemniczy sens bytu i duszy ludzkiej”¹⁹. Jako wyrzeczenie się złudnych obrazów, tego co jest widoczne, ciemność jest wyjściem z kultu widzialności, otwiera człowiekowi oko nieskończone, wyostreza wzrok wewnętrzny, dzięki któremu można zobaczyć więcej niż to, co dane za dnia, w świetle oczywistym i sprzyjającym oględnym przyzwyczajeniom. Przewartościowanie pojęcia światła dziennego w opozycji do nocy oświecającej jest znamienym aktem buntu wobec Oświecenia – czyli sprzeciwu wobec „wiekowi światła”; światła rozumianego jako „dzienne”, światła skończonego rozumu, które oświeśla rzeczy do tego miejsca, do którego człowiek może spojrzeć; światła zatrzymującego się na tym, co dostrzegalne, naoczne; światła, które zamyka świat w jego widzialnym przepychu. Tak rozumiane światło jest więc ograniczeniem, jak pisze Hans Blumenberg „niewolą skończoności spojrzenia przykutego i zdominowanego przez materialne rzeczy”²⁰. Skupianie się na tym, co stworzone, zatrzymywanie się na tym, co widzialne to idolatria, idol zaś jest czynnikiem, który – w myśl J.-L. Marion –

¹⁷ M. Piwińska, *Wolny myśliwy*, Gdańsk 2003, s. 176.

¹⁸ Angelus Silesius, *Bóg jest ciemnością i światłem*, II, 146, w: tenże, dz. cyt., s. 105.

¹⁹ H. Krukowska, *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, Gdańsk 2011, s. 7.

²⁰ H. Blumenberg, *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, Z. Zwoliński (tł.), „Kronos” 2013, nr 2 (25), s. 50.

„wywołuje wszelkiego rodzaju zaślepienie, wydające się za jego sprawą nie do pokonania”²¹. Mickiewicz ujmując ten sposób widzenia w dwuwierszu *Atom*, w którym podkreśla konsekwencję zawieszenia wzroku na rzeczach materialnych, upodobania sobie świata i skupienia na nim całej swej uwagi. Wskazuje na to sformułowanie „wpaść w oko”, które odczytać można dwojako: i w sensie „spodobać się”, także „zauroczyć” (w pełni znaczenia: „rzucić urok”), i rozumiejąc je dosłownie – jako coś, co przeszkadza w widzeniu, jak piasek w oku, ziarno, ale oślepiające (atom to wszak najmniejszy element materii):

Świat jest tylko atomem, lecz oślepi snadnie

Najbystrzejszego mędrca, gdy mu w oko wpadnie²².

W kolejnym dwuwierszu poeta dookreśla:

«Świat widzialny jest atom!» Prawda, astronomie!

Za cóż ty chcesz żyć cały tylko w tym atomie?...²³

W pierwszym wersie wybrzmiewa zgoda z naukowym rozumieniem świata w jego materialnym aspekcie. Astronom – jak zauważa Waław Kubacki – jest u Mickiewicza symbolem wiedzy ścisłej²⁴. Podmiot z nim dyskutujący nie zaprzecza, że świat jest materią zamkniętą w najdrobniejszej cząstce, możliwą do zbadania za pomocą zmysłów, ale poucza, że świat materialny to nie wszystko, że nauka badająca świat widzialny nie dotyka jego duchowego wymiaru, ani tajemnicy człowieka i Boga. Światło ukazujące świat materialny, widzialny może być więc domeną grzechu i błądzenia, ograniczenia horyzontów. Pseudo-Dionizy przestrzega, by od światła bytów wzrok odwracać, zamykać oczy, ażeby móc „poznać na sposób niezakryty tę niewiedzę, która jest całkowicie zasłonięta przez wszelką wiedzę, jaką posiadamy o bytach, i żeby zobaczyć tę nadsubstancjalną ciemność, zakrytą przed nami przez wszystkie światła znajdujące się w bytach”²⁵. Noc oraz jej oświecająca ciemność kryje więc w sobie mistyczne dobro – pogrążając rzeczy stworzone w ciemności, jest najwyższą formą widzenia i dlatego przynależy do „narzędzi” teologii apofatycznej. Zgodnie z mistyczną metaforą nocy dusza przechodzi przez oczyszczającą z ograniczających i zniewalających ziemskich zależności ciemność, która oznacza opróżnianie świadomości po to, by stać się pustką, w której objawi się Światło Boże. W *Drodze na Górę Karmel* Jana od Krzyża czytamy o trzech etapach nocy ciemnej. Pierwszym z nich jest noc zmysłów, w której dusza

²¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, M. Frankiewicz (tł.), Kraków 1996, s. 23.

²² A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 407.

²³ Tamże, s. 396.

²⁴ W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951, s. 191.

²⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 328.

uwalnia się od przywiązania do konkretów, zmysłowych oczywistości. Następnie przechodzi się przez noc wiary oraz noc ducha, która uwalniając ze sztywnych przekonań i zamrożonych oczekiwań, odziera z duchowych pociech, ale daje wolność, zostawia pustkę. Jest to stopniowe оголачanie, opróżnianie duszy, by wypełnić ją wlanym światłem Bożym, a przez to prowadzi do zjednoczenia ze Stwórcą²⁶. Noc ciemna to figura symbolizująca konieczność oczyszczenia, by Boga nie traktować jako środka do celu, lecz jako cel sam w sobie. Należy wyzbyć się idolatrii, zatrzymaniu się na świetle stworzonym, by wzbić się ku Stwórcy. Mickiewicz postulat ten zamknął w dystychu *Dar nie Bogiem*:

Kto modli się o dary, złe pacierze mówi;

Bo modli się stworzeniu, nie stwórcielowi²⁷.

Celem ma być sam Bóg, czyli opisany w *Zdaniach i uwagach* skarb, który można wysłużyć, czuwając w ciemności:

Gdybyś szedł nocą ciemną i oczy zamrużył,

Znajdziesz skarb, któryś rano czuwając wysłużył²⁸.

Pozostawanie w absolutnej ciemności skazuje na orientację „po omacku”, bez zdawania się na siebie, czy znane ścieżki pojęciowych przyzwyczajień; rodzi więc konieczność zaufania Bogu – by się zdać tylko na Niego. Dobitnie mówi o tym dystych *Nieufność*:

Obraża Niebo podła i nieufna tłuszcza,

Co wzywa Boga, lecz się na Boga nie spuszcza²⁹.

Także fragmenty z *Rozmowy wieczornej* dotyczą głębokiego zaufania wobec „Lekarza wielkiego” w kontekście ciemności, która oczyszcza, bo „zagrzebuje” wszystko, co nie jest celem modlitwy:

Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie

I czuwa tylko zgryzota i skrucha,

Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie³⁰.

Człowiek, stając wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej, podlega olśnieniu, a przez to nadzmysłowe Boże światło staje się ciemnością dla jego umysłu, zwłaszcza dla tych – jak pisze Pseudo-Dionizy – którzy „tkwiąc w bytach, nie

²⁶ Zob. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, B. Smyrak (tł.), Kraków 2001.

²⁷ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 389.

²⁸ Tamże, s. 408.

²⁹ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 387.

³⁰ Tamże, s. 344.

mogą wyobrazić sobie niczego, co istnieje nadsubstancjalnie, ponad bytami³¹ i „którzy dostrzegają tylko światło bytu i posiadają wiedzę o bytach”³², czyli ci, którzy nie przeszli oczyszczenia, a ich percepcja nie podległa przemianie. W mistycznym rozumieniu Boża światłość jest więc ponadświatłościową ciemnością: „w swojej głębi światłość ta jest nieprzenikalna tak samo, jak niepoznawalny jest Bóg. Niedostępna światłość może być przez człowieka traktowana jako ciemność. Światłość oślepia człowieka i spotkanie z nią wielu ascetów traktowało jak wstępowanie w mrok”³³ – czytamy u Iriny Jazykovej. Innymi słowy, epifanią Bożej światłości jest ciemność, która istotowo jest nieznośnym dla nieprzygotowanych oczu światłem niestworzonym, noumenalnym, numinotycznym³⁴, wszechobecną jasnością, „czystym, absolutnym światłem”³⁵ wypływającym z rzeczywistości samej, z jej istoty. Boska ciemność jest zatem duchowym światłem, które rozmywa zarys rzeczy i pochłania wszystkie formy w sobie, tworząc nadmiar naoczności: olśnienie, trudne do uchwycenia. Pojęcie staje się w jego obrębie nieskuteczne, podkreśla swe ograniczenie i skończoną racjonalność. Przez ów nadmiar spojrzenie człowieka nie może znieść tego, co widzi, zostaje oślepione, podlega olśnieniu, w którym fenomen się ukrywa³⁶. Z podobnego rozumienia wyrasta odkrywczy paradoks chowania się w światło zawarty w dystychu *Nocny ptak*. Boska prześwieitlna jasność na wzór ciemności skrywa (bo prześwieitla) dusze przebywające w jej promieniowaniu, czyniąc je nieuchwytnymi, niewidzialnymi dla zła:

Szatan w ciemnościach łowi; jest to nocne zwierzę;

Chowaj się przed nim w światło: tam cię nie dostrzeże³⁷.

Zdaniem poety, by stać się nieosiągalnym dla szatana, trzeba być podobnym do Boga. Ta nietykalność zostaje więc zdobyta przez wejście w przemieniające Boże światło, wniknięcie w nie, prześwieitlenie się nim. Mickiewiczowski dwuwiersz jest nie tylko luźnym tłumaczeniem dystychu Silesiusa *Diabeł nie widzi światła*: „W Bogu schroń się, człeku, w jego świetle spocznij: / Przy sięgam ci uczciwie, diabeł cię nie dojrzy”³⁸ – ale jest też zainspirowany epigramatem pod znaczącym tytułem *Kto Bogiem jest, widzi Boga*: „Gdy światło, jakie jest, zobaczyć mam w istocie, / Sam muszę nim się stać, inaczej go nie

³¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 325.

³² Tamże, s. 335.

³³ I. Jazykova, *Świat ikony*, ks. H. Paprocki (tł.), Warszawa 1998, s. 134.

³⁴ Zob. R. Otto, *Świętość*, B. Kupis (tł.), Warszawa 1999, s. 9-11.

³⁵ H. Blumenberg, dz. cyt., s. 39.

³⁶ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, W. Starzyński (tł.), Warszawa 2007, s. 246-259.

³⁷ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 399.

³⁸ Angelus Silesius, *Diabeł nie widzi światła*, II, 249, [w:] tenże, dz. cyt., s. 123.

dojrzyć³⁹. W podobnej metaforyce utrzymane są inne fragmenty *Cherubinowego wędrowca*, np. *Jak ujrzeć Boga?*: „Bóg mieszka w takim świetle, że się traci droga: / Kto się Nim nie stanie, niech nie ślepi oka”⁴⁰. Böhme zaś dodaje, że diabeł (ale też „złośliwa dusza”) „nie widzi i nie poznaje Boga – otóż dlatego, że jej wola nie chce dostosować się do Boga, (...) diabli nie wiedzą niczego o świetle światła”⁴¹. I dalej: „Światło Boga prześwieśla wszystko na wskroś, ale uchwycić je może tylko to, co się doń dostosowuje”⁴². Dlatego też grzesznika ogarnia demoniczna ślepotą na Bożą rzeczywistość. Mówi o tym Silesiusowy dwuwiersz *Grzesznik jest oślepiiony*: „Grzesznik nic nie widzi: im bardziej się utwierdza / W swojej osobności, tym bardziej się oślepia”⁴³. Dystych *Nocny ptak* niesie ponadto inne ujęcie ciemności: jako żywiołu szatana. Obok ciemności mistycznej istnieje więc też taka, w której przebywają siły zła. Jest to inspiracja płynąca z tradycji chrześcijańskiej, w której mrok jest symbolem szatana i grzechu, a także z koncepcji Böhme, wedle której w dającej esencję wściekłą i wrogą ciemności mieszkają diabły⁴⁴. Za Jeanem Daniélou można ją odczytać jako *skotos*, czyli sferę upadłą, mrok błędzenia, w przeciwieństwie do *gnophos* – oznaczającej ponadświatłą boską ciemność⁴⁵.

b. Niejednoznaczna natura żaru i ognia

Zdaniem Böhme obok utożsamianej z dynamizmem grozy i gniewu ciemności oraz dającej esencję miłości jasności – jednym z głównych elementów troistej natury Boga jest ogień⁴⁶. Mickiewicz dodaje: „Jest zatem w Bogu najpierw mrok nieskończony i starcie bezładne nieprzebranej masy żywiołów, które koncentrując się i prac na sobie wytwarzają płomień, kres ostateczny tego, co zowią naturą Boga; na koniec światło, będące prawdziwym Bogiem. Böhme porównywa zawsze ten zespół boski do jakiego bądź światła ziemskiego, gdzie widać głęb ciemną, materię palną, która dobywa się z równie ciemnej głębi natury, staje się następnie płomieniem, czyli żarem, to znaczy płomieniem naturalnym, i otacza się aureolą światła. W każdym więc świetle jest głębia mroczna, oziębla, rwąca się ku światłu, spragniona i wskutek tego nieszczęśliwa; potem płomień, przejaw tego porywu, tego palącego pragnienia; i w końcu światło, wnoszące wszędzie poczucie radości i szczęśliwości, a jednak żywiące się mro-

³⁹ Tenże, *Kto Bogiem jest, widzi Boga*, II, 46, [w:] tamże, s. 88.

⁴⁰ Tenże, *Jak ujrzeć Boga?*, I, 72, [w:] tamże, s. 40.

⁴¹ J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, Ś. F. Nowicki (tł.), Warszawa 2013, s. 111.

⁴² Tamże, s. 111.

⁴³ Angelus Silesius, *Grzesznik jest oślepiiony*, II, 181, [w:] tenże, dz. cyt., s. 111.

⁴⁴ J. Böhme, dz. cyt., 2013.

⁴⁵ Zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

⁴⁶ J. Böhme, dz. cyt., 1995, s. 77.

kami i starciem się żywiołów, które swe pojednanie znajdują dopiero w świetle⁴⁷. Jak wyjaśnia teozof: „Bez przeciwieństwa nic się bowiem nie objawia. W zwierciadle nie pojawia się jasny obraz, jeśli nie ma w nim pewnej strony zaciemnionej”⁴⁸. W ruchu, w szukaniu siły i światła, a przez pożądanie „wszechjedyna wolność” rodzi „siebie z ciemności jako światło, ciemność wzbudza bowiem ogień, a ogień – światło”⁴⁹. A zatem negatywność przynależy do Bytu i Boskości i jest konieczna do dynamizmu i przemian⁵⁰. Według Böhme (tak, jak streszcza go Mickiewicz) wszystkie duchy – iskry i promienie wylaniające się z dna mrocznego, wychodząc z ciemności, z owych nasion stworzenia, wchodziły w ogólną harmonię, zlewały się ze światłem odwiecznym, w obrębie boskiego ciepła i światła. Szatan jest tym duchem, który posiadając wolną wolę i osiągnąwszy apogeum swojej mocy (czyli stan płomienia), mimo że będący częścią Bóstwa, zbuntował się przeciw wzniesieniu się do łagodnego światła Bożej harmonii. Było to pierwsze wykorzystanie wolnej woli przeciw Stwórcy i reszcie stworzenia, podyktowane chęcią wywyższenia się ponad innych, stanowienia centrum wszystkiego. Przez to „harmonia natury boskiej uległa rozbić; siły, które wyszły z centrum tego ducha szatańskiego, rozburzyły to, co Boehme nazwał poprzednio naturą boską, to znaczy ów ciemny Wszechogół sił, nasion stworzenia”⁵¹. Dlatego też u Böhme czytamy, że mimo iż „ciemność daje (...) esencję wściekłą i wrogą”, królestwo wściekłości musi istnieć, gdyż jest ono „przyczyną świata ognia i światła i w całości należy do Boga”⁵². Niemiecki teozof uznaje ogień, żar, płomień jako części boskiej rzeczywistości, Mickiewicz natomiast w *Zdaniach i uwagach* – zgodnie z tradycyjnymi chrześcijańskimi wyobrażeniami – określa tymi pojęciami piekło. Ujmuje to w dwuwersach *Iskry*, *Próba* oraz *Grzech*, w których piekło jawi się jako pełne niegasnącego ognia, a grzech został nazwany „palnym żywiołem”, zaś wyrzuty sumienia określone jako iskiereki płomienia wiecznego:

ISKRY

Jaka tam będzie siła wiecznego płomienia,

Wnoś tu z jego iskierek, ze zgryzot sumienia⁵³.

⁴⁷ A. Mickiewicz, dz. cyt., 2001, s. 466.

⁴⁸ J. Böhme, dz. cyt., 2013, s. 3.

⁴⁹ Tamże, s. 5.

⁵⁰ Zob. E. Bieńkowska, *Usta ciemności*, „Znak” nr 295-296, 1979, s. 90, 93, 98-104.

⁵¹ A. Mickiewicz, dz. cyt., 2001, s. 469.

⁵² J. Böhme, dz. cyt., 2013, s. 152-153.

⁵³ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 400.

PRÓBA

Wtenczas powiesz, człowieku, żeś godzien zbawienia,
Jeśli zdołasz wnieść w piekło i nie czuć płomienia⁵⁴.

GRZECH

Grzech jest palnym żywiołem: więc kto grzechu nie ma,
Może stać w środku piekła, ogień go nie ima⁵⁵.

W podobnej poetyce utrzymany jest czterowers *Święci*:

Trzeźwy człowiek bezpiecznie przy ogniu się grzeje,

Pijak ledwie się zbliży, na popiół goreje.

Święci bezpiecznie chodzą wśród piekła płomieni,

Diabli goreją, bo są grzechem napelnieni⁵⁶.

Tylko człowiek święty, sprawiedliwy, оголоcony z grzesznych pragnień, jest w stanie bez szkody przejść przez ogień piekielny. Podobny sens niesie wizja ognistych mieczów archanielskich broniących wejścia do raju, znajdująca się w Mickiewiczowskim dwuwersie *Do raju przebojem*:

Do raju drzwi otwarte; ale rzadki zdoła

Przebić się przez ogniste miecze archaniola⁵⁷.

Może to być ów ogień w interpretacji Böhme – gniew Boży, którego moc, jego żar ciepły, jest zarówno życiodajny, jak i zabójczy. Ogień niszczy, trawi, pali, ale też oczyszcza, ogółca i przemienia, zmienia substancje. Ogniste miecze mogą być więc rozumiane jako rafinacja, którą musi przejść człowiek, by odnaleźć Ducha, by dostąpić życia z Bogiem i w Bogu. Bardzo obrazowo ujął to Silesius, u którego przebóstwienie wiąże się z destrukcją, roztopieniem, przemianą: „Ja metalem jestem, duch żarem płomienia, / Mesjasz jest tynkturą, ciało z duszą zmienia”⁵⁸ oraz „Gdy tylko ogień Boga całkiem mnie roztopi, / Bóg istotę własną zaraz we mnie wtłoczy”⁵⁹. Ogień znamionuje zatem udrękę, ale i przemianę, jest podstawą nieba jak i piekła. Ogniste miecze bronią świata duchowego, ale i go konstytuują. Zdzisław Kępiński zauważa, że Böhme „ogień albo żar ognia określa jako pierwiastek boski, bezpośrednio umożliwiający Bo-

⁵⁴ Tamże, s. 387.

⁵⁵ Tamże, s. 394.

⁵⁶ Tamże, s. 405-406.

⁵⁷ Tamże, s. 389.

⁵⁸ Angelus Silesius, *O tym samym*, I, 103, [w:] tenże, dz. cyt., s. 45.

⁵⁹ Tenże, *Jeszcze o tym*, I, 104, [w:] tamże.

gu, a także naturze stwarzanie wszelkiego życia”⁶⁰. Jest zatem symbolem płomiennej miłości Boga: „spalając egoizm (*Ich-heit*) wywraca bramy piekieł”⁶¹. Żar, ciepło jako właściwość natury boskiej „jest właściwym początkiem życia, a także właściwym duchem życia. (...) a jest żar duchem albo zapłonem życia idzieki niemu duch w ciele powstaje (...) i poza nim zyskuje świetlistość i on też powoduje żywą ruchliwość we wszystkich jakościach ciała”⁶². Bóg zatem jest światłością, która pojawia się w hipostazie ognia⁶³. U Anioła Ślązaka można odnaleźć podobne tropy, szczególnie w epigramacie zatytułowanym *Światło bierze się z ognia*: „Światło wszystko krzepi: Bóg sam w świetle żyje; / Lecz gdyby nie był ogniem, zginąłby rychle”⁶⁴. Kluczem do ambiwalencji w metaforze ognia u Mickiewicza może być więc koncepcja Böhme’go, który wyróżnia ogień mroczny, ogień ciemności, świat piekielnej męki ognia – czyli pozbawiony światła ogień pierwszego *principium* oraz światło harmonii i miłości – jasny i ciepły, delikatny ogień drugiego *principium*⁶⁵.

Przemiana widzenia

Symbolikę ciemności i ognia można odczytać w kontekście teologii apofatycznej jako oczyszczenie z idolatrii, czy też w duchu Böhme’go: oczyszczenie woli z potworzonych poprzez pożądanie wyobrażeń⁶⁶. Grażyna Tomaszewska zauważa, że Mickiewicz Böhme’owskie odrodzenie człowieka przez ogień *principium* czyta jako odrodzenie ludzkiej dobrej woli, woli integrującej, zbliżającej, nietracącej dynamizmu, bo wychodzącej ku temu, co jednoczy⁶⁷. Koncepcja odrodzonego człowieka wiąże się też z odnowieniem poznania, przemianą percepcji, przejściem widzenia od idola do ikony⁶⁸. Istotą tej przemiany jest przywrócenie wzroku sprzed upadku człowieka, wzroku „rajskiego”, kiedy to „byty ukazywały się ludzkiemu oku jako przezroczyste, odsłaniały wprost swoją istotę

⁶⁰ Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 120.

⁶¹ J. Böhme, *Christosophia oder der Weg zu Christo*, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, s. 153, [za:] J. Kosian, *Mistyka śląska*, Wrocław 2001, s. 148.

⁶² Tenże, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang. Das ist: Die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus rechtem Grunde, oder Beschreibung der Natur* (1620), rozdz. VIII, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, t. II, Leipzig 1832, s. 72 [za:] Z. Kępiński, dz. cyt., s. 120.

⁶³ I. Jazykova, dz. cyt., s. 129.

⁶⁴ Angelus Silesius, *Światło bierze się z ognia*, I, 195, [w:] tenże, dz. cyt., s. 61.

⁶⁵ Zob. J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 77-80.

⁶⁶ J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 87.

⁶⁷ G. Tomaszewska, *Jak widzi dusza? Estetyka i metafizyka światła w „Panu Tadeuszu”*, Gdańsk 2007, s. 330.

⁶⁸ J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 43.

jako objawienie cudów Boga⁶⁹. To mistyczna zdolność – jak ją określa Jan A. Kłoczowski – „zobaczenia otaczającego świata jako zbioru symboli, odsyłających do rzeczywistości pozazmysłowej”⁷⁰. Dla człowieka z otwartymi oczyma ducha rzeczy tego świata nabierają głębszego znaczenia, więcej w nich dostrzega. Mówi o tym Mickiewiczowski dwuwiersz *Liczba gwiazd ze Zdań i uwag*:

Prawd w piśmie bożym, równie jako gwiazd w błękiecie,

Im lepsze macie oczy, tym więcej ujrzycie⁷¹.

Także Böhme głosi ideę objawiania się w świecie mądrości Bożej: „Ten świat nie jest jednak Jego mądrością, lecz jest figurą z Jego mądrości; zawiera ona mądrość Boga nie *pojęciowo*, lecz jako cud mądrości; a świat ten nie jest niczym innym jak tylko alegorią Bóstwa w miłości i gniewie, wewnątrz i na zewnątrz natury”⁷². Mistrz Mickiewicza, a za nim i sam poeta, rzeczywistość zewnętrzną odczytuje jako symbol rzeczywistości wewnętrznej, w materii widzi emanację ducha⁷³. Naturę interpretuje jako „ciało” Boga, jako pośrednie, symboliczne objawienie Boga⁷⁴. W ślad za Böhmem podąża także Anioł Ślżak widząc odcisk Stwórcy w stworzeniu: „Stworzenie jest jak księga: kto ją czyta mądrze, / Temu się w niej Stwórca objawi wymownie”⁷⁵. Dla człowieka, który doszukuje się w stworzeniu znaków Stwórcy, świat przestaje być oślepiającym i zasłaniającym głębię powierzchownym atomem, przestaje być przeszkodą, zatrzymującą wzrok na sobie niczym idol, lecz funkcjonuje jako ikona, która nie ogranicza swojej widzialności do samej siebie, lecz – jak zauważa Marion – czyni „nieuchronnie znak ku innemu, jeszcze nieokreślonemu ogniwu”⁷⁶. Ewa Bieńkowska wskazuje, że u Böhme’go wyostrzona jest „intuicja cudu materialnego świata”: teozof widzi go „w glorii zachwycającego blasku”, celebrytuje piękno i boskość stworzenia oraz ogromny wysiłek, jaki wkłada ono, aby „zawsze być ponad to, co jest, powyżej tego, co cierpiące i niespełnione – być w otwarciu na Światło”⁷⁷. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek, jako swoista ikona swojego Stwórcy, jest najpełniejszym wyrazem Bożej mani-

⁶⁹ J. Böhme, *Mysterium magnum*, r. 19, § 22. *Von den drei Prinzipien*, r. 10, §§ 17-18; r. 15, § 15. *Aurora*, r. 20, § 91, [za:] J. Piórczyński, dz. cyt., s. 213.

⁷⁰ J.A. Kłoczowski, *Mistyka – między słowem a milczeniem*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), Warszawa 2005, s. 17.

⁷¹ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 387.

⁷² J. Böhme, *De triplici vita hominis oder Vom dreifachen Leben des Menschen*, V, [w:] tenże, *Sämtliche Schriften*, s. 79-83, [za:] J. Kosian, dz. cyt., s. 53.

⁷³ Zob. E. Bieńkowska, dz. cyt., s. 93-94.

⁷⁴ Zob. J. Böhme, dz. cyt., 1993, s. 41-42.

⁷⁵ Angelus Silesius, *Stwórca w stworzeniu*, V, 86, [w:] tenże, dz. cyt., s. 233.

⁷⁶ J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 28.

⁷⁷ E. Bieńkowska, dz. cyt., s. 94.

festacji w świecie. U Mickiewicza to przekonanie widoczne jest szczególnie w *Rozmowie wieczornej*:

I każda dobra myśl, jak promień, wraca
Znowu do Ciebie, do źródła, do słońca,
I nazad płynąc, znowu mię ozłaca,
Śle blask, blask biorę i blask mam za gońca.
I każda dobra chęć Ciebie wzbogaca,
I znowu za nią płacisz mi bez końca.
Jak Ty na niebie, Twój sługa, Tve dziecię
Niech się tak cieszy, tak błyszczy na świecie⁷⁸.

oraz w wierszu *Rozum i wiara*:

Choć górnje błyszcze na niebios błękie,
Panie! jam blaskiem nie swoim zaświecił,
Mój blask jest słabe twych ogniów odbicie!⁷⁹

Transcendentny Bóg, według poety, ujawnia się zatem w człowieku przez „swoich ogniów odbicie”. Epifaniczne światło – choć ponadzmysłowe – nigdy nie traci kontaktu z empiryczną rzeczywistością, w której daje znaki. Przez odcisnięcie swojego obrazu w stworzeniu Bóg ma relację do świata. Jednak do tego, by rozpoznać tę prawdę w sobie i w naturze potrzeba oczu duchowych, do których w swej oczyszczającej mocy prowadzi apofatyka.

Podsumowanie

Mickiewicz za swoimi przewodnikami duchowymi Silesiusem i Böhmem, ale też w duchu Pseudo-Dionizego, mistagogię wyraża w paradoksach i antynomiach. *Zdania i uwagi* wyjaśniają, że u podstaw bytu nie ma prostego dualizmu. Nawet ciemność i światło nie są jednoznaczne. Może istnieć światło święte, numinotyczne i światło światowe, świeckie, które ontologicznie nie jest jasne, bowiem jako idol może oślepić i zaciemnić prawdę, zamroczyć. Mrok to zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem symbol szatana i grzechu, zaś ciemność może mieć boskie źródło. Mistyczna noc ciemna, niczym oczyszczający ogień ma moc uwalniania tak od zewnętrznego światła zmysłowego, jak i od zaciemnionych fantomów (złudzeń, pojęć, mniemań, oczekiwań, poglądów); jest wyjaśniająca, gdyż przywraca wzrok niebiański – a więc kondycję człowieka sprzed upadku. To swoisty *black out*, po którym następuje Zupełnie Inne.

⁷⁸ A. Mickiewicz, dz. cyt., 1955, t. I, s. 344.

⁷⁹ Tamże, s. 350.

Mickiewiczowski apofatyzm kształtuje inny sposób poznania, które przez oczyszczenie z oczywistości przemienia sposób widzenia z idolatrycznego na ikoniczne⁸⁰. Wskazuje na to nie tylko zastosowanie paradoksów i antynomii, lecz także skondensowany styl *Zdań i uwag*, który ujawnia ponadto uwalniający z idolatrii aspekt mistycznej kontemplacji: pulsujące wnikanie w tajemnicę przez nieustanne odchodzenie od jednoznacznych i usystematyzowanych pojęć Boga. Zauważa to Halina Krukowska trafnie konstatując: „Mickiewicz uprawiał swoistą poetycką teologię negatywną, bo kontemplanował, a nie poddawał teoretycznemu dociekaniu, wielkie mistyczne tajemnice duchowe, w tym tajemnicę Boga i duszy ludzkiej”⁸¹.

THE ENLIGHTENING NIGHT OR APOPHASIS IN THEOLOGICAL INQUIRY OF ADAM MICKIEWICZ'S WORKS

Streszczenie

Celem artykułu jest prześledzenie w twórczości Adama Mickiewicza (głównie w *Zdaniach i uwagach*, w kontekście rozprawy o Jakubie Böhmem) zastosowanych przez poetę narzędzi apofatycznych – paradoksu, antynomii. Ich najbardziej czytelne użycie dostrzec można w prezentacji światła (które może zaciemniać poznanie) oraz ciemności (która w istocie jest nieznośną dla nieprzygotowanych oczu nadprzyrodzoną światłością), a także żaru ognia (niszczącego a zarazem przemieniającego). Spleciony z mistagogicznym rysem *Zdań i uwag* apofatyzm staje się dla poety głównym sposobem docierania do tajemnicy Boga, jednocześnie akcentującym ograniczony charakter opisu Jego niezgłębionej rzeczywistości.

Słowa kluczowe

Apofatyzm, ciemność, mistyka, światło, poznanie

Summary

The purpose of this paper is to analyze the apophatic figure of speech (paradox, antinomy) depicted in the mystical works of Adam Mickiewicz (mainly *Zdania i uwagi*, and in the context of Jacob Böhme's and Angelus Silesius' mysticism). It is clearly reflected in the presentation of light (which can obscure knowledge), darkness (which can be unbearable for the unprepared eye supernatural light), and fire (transforming and destructive at the same time). Apophasis (which is linked to the mystagogic feature of *Zdania i uwagi*) becomes the poet's main way of revealing the mystery of God, but also emphasizes the limited possibility of description the abyssal nature of the Creator.

⁸⁰ Por. J.-L. Marion, dz. cyt., 1996, s. 43.

⁸¹ H. Krukowska, *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm*, J. Ławski, K. Korotkich (red.), Białystok 2004, s. 333.

Key words

Apophasis, darkness, mysticism, light, epistemology

Bibliografia

Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec. Poglądowe opisanie czterech spraw ostatecznych*, A. Lam (tł., opr.), Opole 2012.

Bieńkowska E., *Usta ciemności*, „Znak” 1979, nr 295-296.

Blumenberg H., *Światło jako metafora prawdy. Przedpole filozoficznego kształtowania pojęć*, Z. Zwoliński (tł.), „Kronos” 2013, nr 2 (25).

Böhme J., *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, A. Pańta (tł.), Zgorzelec 1998.

Böhme J., *Ponowne narodziny*, J. Kałużny, A. Pańta (tł.), Poznań 1995.

Böhme J., *Sześć punktów teozoficznych*, Ś.F. Nowicki (tł., opr.), Warszawa 2013.

Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, P. Domański (tł.), Warszawa 1992.

Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, B. Smyrak (tł.), Kraków 2001.

Jazykova I., *Świat ikony*, ks. H. Paprocki (tł.), Warszawa 1998.

Kępiński Z., *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980.

Kłoczowski J.A., *Mistyka – między słowem a milczeniem*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, A. Fabianowski, E. Hoffmann-Piotrowska (red.), Warszawa 2005.

Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001.

Krukowska H., *Mickiewicz i inspiracje wschodniochrześcijańskiego apofatyizmu*, [w:] *Bizancjum – prawosławie – romantyzm: tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

Krukowska H., *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, Gdańsk 2011.

Kubacki W., *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951.

Kuziak M., *Inny Mickiewicz*, Gdańsk 2013.

Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, W. Starzyński (tł.), Warszawa 2007.

Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, M. Frankiewicz (tł.), Kraków 1996.

- Marion J.-L., *Granice fenomenalności*, W. Starzyński (tł.), „Kronos” 2008, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23150,466>, dostęp: 22.02.2016.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki. Obecność Boga. Historia mistyki zachodnio-chrześcijańskiej (do V wieku)*, T. Dekert (tł.), Kraków 2009, s. XIV.
- Mickiewicz A., *Dziela*, Wydanie Jubileuszowe, J. Krzyżanowski (red.), tom I, III, XI, Warszawa 1955.
- Mickiewicz A., *Jacob Boehme. Przekład z języka francuskiego*, [w:] tenże, *Dziela*, tom XIII, Wydanie Rocznicowe 1798-1998, Warszawa 2001.
- Odyniec A. E., *Listy z podróży*, tom II, Warszawa 1961.
- Otto R., *Świętość*, B. Kupis (tł.), Warszawa 1999.
- Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, Warszawa 1991.
- Piwińska M., *Wolny myśliwy*, Gdańsk 2003.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tom 1, M. Dzielska (tł.), Kraków 2005.
- Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
- Tomaszewska G., *Jak widzi dusza? Estetyka i metafizyka światła w „Panu Tadeuszu”*, Gdańsk 2007.