

Pojęcie *radości* w opisie doświadczenia mistycznego

The concept of *joy* in descriptions of mystical experience

Urszula Wieczorek

e-mail: wieczorekula@poczta.onet.pl

Abstrakt

Artykuł ma na celu semantyczną analizę mistycznych opisów pojęcia *radość*. Przede wszystkim definiowane jest pojęcie *doświadczenia mistycznego* i przedstawiono jego główne cechy. Pierwszy punkt dotyczy sposobu, w jaki pojęcie to jest używane w mistycznym dyskursie. Warto zauważyć, że potencjał oceny *radości* jest zarówno pozytywny, jak i negatywny. „Doczesne” emocje są postrzegane jako przeszkody w kontakcie danej osoby z Bogiem i są traktowane z podejrzliwością, ale przekształcone przez proces uświęcenia są częścią mistycznych błogosławieństw. Artykuł koncentruje się na pozytywnych odczuciach doświadczającego, które pojawiają się w jego ciele, gdy „dotyka” Absolutu i wewnętrznej percepcji mistrza własnych emocji i ich konceptualizacji w języku. Zewnętrzny obserwator oczywiście nie może dostrzec boskiej rzeczywistości w sposób, w jaki widzi ją mityk, ale obserwując zachowanie osoby, można zobaczyć cielesne przejawy radości, która jest nieodłączną częścią mistycznego doświadczenia wyrażanego przez zmysłowy język. Dane językowe dostarczają dowodów na twierdzenie, że nie mamy innego języka, którym można by dzielić się doświadczeniem religijnym, jak tylko taki, który traktuje ciało jako medium komunikacyjne. Należy również podkreślić fakt, że radość mityka jest dynamiczna i nie wyklucza negatywnych uczuć, takich jak ból i cierpienie. Podstawowym założeniem jest, że radość jest zjawiskiem powszechnym i że większość językowych sposobów wyrażania jej w cywilizacji judeochrześcijańskiej używa tych samych mechanizmów i pojęć.

Słowa kluczowe: doświadczenie mistyczne; radość.

Abstract

The paper presents a semantic analysis of mystical descriptions of the concept of *radość* (*joy*). First of all, the notion of *mystical experience* is defined and its main characteristics are presented. The first point touches upon the way in which the concept is used in mystical discourse. Notably, the evaluative potential of *radość* (*joy*) is both positive and negative; “worldly” emotions are perceived as a hindrance in a person’s contact with God and as such are treated with suspicion. Yet they are transformed by the process of sanctification into mystical blessings. The paper focuses on the experiencing party’s positive sensations in his/her body when they “touch” the Absolute and on the mystic’s inner perception of his/her own emotions and conceptualization thereof in language. For obvious reasons, an external observer cannot see the divine reality the way a mystic does. However, by watching the person’s behavior one can see the bodily manifestations of joy, an inseparable part of a mystical experience, expressed by sensory language. Linguistic data provide evidence in favour of a theory that humans do not have any other language to share religious experience but the one that treats the body as a communicating medium. Interestingly, a mystic’s joy is dynamic and it does not exclude negative feelings, such as pain and suffering. The underlying assumption is that joy is

a universal phenomenon and that in the Judeo-Christian civilization, most of the linguistic ways of expressing it rely on the same mechanisms and concepts.

Keywords: mystical experience; joy.

Doświadczenie mistyczne

Doświadczenie mistyczne jest zwykle przedmiotem rozważań teologów, religioznawców lub filozofów (por. Kłoczowski 2001; Gogacz 1985; Kołakowski 1987), choć w ostatnim czasie zainteresowanie językiem mistyków wykazują również językoznawcy, a bogaty repertuar metafor autorów mistycznych fascynuje badaczy reprezentujących nurt semantyki kognitywnej (np. Gicala 2006; zob. też: Wiczorek 2004: 311–318; 2006: 510–517; Wilson 2009: 357–372).

Językoznawca, interesujący się językiem doświadczenia religijnego, ma dostęp do szeregu opisów przeżyć autorów mistycznych, próbujących oddać istotę bezpośredniego spotkania z *sacrum*, owego „dotknięcia” Boga, któremu towarzyszą bardzo intensywne uczucia. Poniżej przyjrzę się językowej manifestacji tylko jednej z tych emocji, mianowicie radości.

Cóż językoznawca może powiedzieć o uczuciach człowieka religijnego? Mając do dyspozycji teksty opisujące bezpośrednie spotkanie z Bogiem, może je analizować, tak jak wszystkie inne teksty, przyglądając się ekspresywnej funkcji języka, analizując znaczenie danych wyrazów, oznaczających emocje opisane przez nadawcę. Może zapytać, czym różni się znaczenie wyrazu *radość* występujące w tekście mistycznym od innych kontekstów? Czy istnieją jakieś cechy radości specyficzne tylko dla języka mistycznego? Pierwszym krokiem na drodze do przybliżenia tej tematyki będzie scharakteryzowanie doświadczenia mistycznego, następnie próba sprecyzowania, czym jest radość w kontekście danych językowych, czyli opisu doświadczenia przekazanego przez mistyków.

Materiałem językowym są dla mnie fragmenty pism mistyków chrześcijańskich różnych epok, języków i kultur, zgromadzone w antologii, jak również inne dzieła, np. Jana od Krzyża (Zawada 2004; Jan od Krzyża 1995). I choć język źródłowy na pewno stanowi wyzwanie dla tłumacza tekstów mistycznych (Gicala 2010), a język i kultura danego kraju do pewnego stopnia decyduje o sposobach wyrażania emocji (zob. Wierzbicka 1999), zakładam, że uczucie radości jest zjawiskiem uniwersalnym i że większość sposobów wyrażania emocji w kręgu cywilizacji judeochrześcijańskiej odwołuje się do tych samych lub podobnych pojęć i mechanizmów (zob. Fabiszak 2000: 105–115). Zastanowię się również nad tym, jak kontekst języka religijnego wprowadza pewną korektę do potocznego rozumienia tego pojęcia i przybliży czytelnika do zrozumienia tego, czym jest wieczna szczęśliwość nieba, której „serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2, 9), gdyż mówiąc o radości spotkania twarzą w twarz z Bogiem, mówimy w istocie o stanie, który ludzie religijni nazywają *niebem*, a którego przedsmak poznają mistycy już tutaj, na ziemi, jeszcze w ciele.

Mistyczne zjednoczenie z Chrystusem oznacza dojście do świętości chrześcijańskiej – najwyższego etapu życia duchowego:

Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to nazywane jest zjednoczeniem „mistycznym”, ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty – „święte misteria” – a w Nim, w misterium Trójcy świętej (KKK: 463).

Jan Andrzej Kłoczowski (2001: 22–26) określa trzy cechy diagnostyczne, które pozwalają zakwalifikować dane doświadczenie jako mistyczne. Przede wszystkim doświadczenia mistycznego nie można wywołać, gdyż jest ono niezależne od woli doznającego. Bóg wnika dogłębnie w całkowicie bierną duszę człowieka, jednocześnie ją przekraczając; ważne jest działanie Absolutu, od którego zależy wszystko to, czego doświadcza mistyk. Po drugie, przeżycie mistyczne to doświadczenie pełni, poznania ostatecznej Prawdy, intuicyjne i bezpośrednie „dotykanie” Boga. Konsekwencją tego jest przemiana bytu całej osoby, czyli zmiana nie tylko w świadomości mistyka, ale również w jego postępowaniu. Ta nowa jakość życia nazywana jest zwykle „nowym człowiekiem” czy wyzwoleniem i stanowi trzecie kryterium autentycznego doświadczenia mistycznego.

Droga do połączenia z Bogiem prowadzi przez etapy i jest owocem współpracy człowieka ze Stworzycielem. W tradycji chrześcijańskiej przyjęło się określać je jako: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Na pierwszym etapie drogi do Boga człowiek uczy się opanowywać pożądania zmysłowe, gdyż są one przeszkodą na drodze rozwoju duchowego. Na drugim etapie następuje proces oczyszczenia pamięci i wyobraźni, a wola człowieka zostaje całkowicie poddana Bogu. Oba etapy są długie i trudne, wymagają wiele cierpień i wyrzeczeń, ale prowadzą do trzeciego, ostatniego etapu, którym jest zjednoczenie z Bogiem przez miłość, opisywane często jako zaślubiny mistyczne.

Doświadczenie mistyczne dotyka każdej strony istoty ludzkiej: cielesnej, emocjonalnej, poznawczej i wolicjonalnej. W sferze zmysłów ciało mistyka doświadcza głębokiej przyjemności; w sferze emocjonalnej pojawiają się intensywne uczucia pozytywne, wśród których uczuciem dominującym jest miłość i radość. W fazie oczyszczenia i oświecenia człowiek duchowy doświadcza również emocji negatywnych – np. lęku i smutku, bo jest świadomy tego, jak jego własna grzeszność oddala go od celu. Doznaje też cierpienia, bo uczestniczy w cierpieniu Boga, które polega na tym, że człowiek odrzuca Jego miłość. Zresztą cierpienie jest nierozłączne od miłości – te dwie rzeczywistości splatają się i wzajemnie warunkują. Kto kocha, ten jest gotowy do poświęceń dla obiektu miłości, staje się również bardziej podatny na zranienie. Wszystkie te uczucia i postawy znajdują swe odbicie w języku, który daje nam dostęp to tego, w jaki sposób są one przez mistyka przeżywane i nazywane.

Radość mistyka

Język emocji jest przedmiotem wielu opracowań, w których czytelnik znajdzie przemyślenia badaczy reprezentujących różne podejścia językoznawcze: będą to np. kwestie definiowania i natężenia emocji, ich klasyfikacji, ekspresyjnej funkcji języka, ewaluacyjnego charakteru słownictwa emocjonalnego, konceptualizacji emocji w języku i inne (por. Fabiszak 2000; Mikołajczuk 2009; Nowakowska-Kempna 1986; Nowakowska-Kempna, Dąbrowska, Anusiewicz red. 2000; Pajdzińska 1990: 87–107; Kochmańska, Taras red. 2010).

Jedną z podstawowych emocji opisanych w tekstach mistycznych jest *radość*, która, obok miłości i przyjaźni, jest również głównym reprezentantem pozytywnych wartości odczuciowych. *Słownik języka polskiego* definiuje *radość* jako „uczucie wielkiego zadowolenia, wesołości, wesoły nastrój, uciecha, rozradowanie, szczęście” (SJP: 13). Nie jest to adekwatna definicja radości mistycznej, gdyż na przykład leksem *uciecha* kojarzy się z przyjemnościami tego świata, których mistyk już się dawno wyrzekł, zaś *wesołość* nie zawsze jest pojęciem pozytywnym. Wśród tych synonimów najbliższe znaczeniowo jest tylko *szczęście*, bo *radość mistyczna* to coś więcej niż chwilowy nastrój. W tekstach mistycznych synonimiczne wyrażenia radości, to, oprócz *szczęścia*: *rozkosz*, *słodycz*, *wesele*, *smak*, *słodkość*, *szczęśliwość*, *przyjemność*, *ekstaza*, *nasycenie*, *uniesienie*.

Spójrzmy na ciekawszą propozycję Anny Wierzbickiej, która podaje taką oto ramę semantyczną *radości*, która jest reprezentantem grupy emocji klasyfikowanej przez badaczkę jako scenariusz „zdarzyło się coś dobrego”:

radość (X czuł radość)

- a) X odczuł coś, co zwykle odczuwa
- b) ktoś, kto myśli:
- c) „dzieje się coś bardzo dobrego
- d) chcę, żeby to się działo”.
- e) kiedy ta osoba tak myśli, czuje się bardzo dobrze
- f) X czuł coś takiego
- g) ponieważ X tak właśnie pomyślał (Wierzbicka 1999: 50–51).

W tym scenariuszu kognitywnym Wierzbicka wyróżnia dwa elementy, wyrażane przez c) „dzieje się coś bardzo dobrego”, który jest momentem pozytywnie oceniającym dany stan rzeczy, oraz drugi o charakterze wolitywnym: d) chcę, żeby to się działo. Widać wyraźnie, że tak skonstruowana rama semantyczna podkreśla fakt, że podmiot doznający doświadcza tego pozytywnego uczucia jako reakcję na sytuację, która dzieje się *tu i teraz* i w której nie ma negatywnego wartościowania rzeczywistości.

Wydaje się, że radość mistyka jest tym samym zjawiskiem; podobnie jak rozumiemy ją w języku potocznym, jest reakcją na dobro, którego doświadcza mistyk od Boga, a której towarzyszą pewne fizjologiczne objawy ze strony ciała, typowe dla radości, np. uśmiech, czy okrzyki radości. Ale taka radość może być czymś

powierzchnym, wesołym nastrojem (no właśnie – uciechą); radość mistyka natomiast jest czymś więcej – jest radością duchową, której często towarzyszą cierpienia różnego rodzaju. W potocznym rozumieniu radość jest wartościowana pozytywnie, smutek i cierpienie to jego przeciwieństwo. W rozumieniu mistyka pojęcie *radości* podlega redefinicji, gdyż zostają do niego włączone przeciwstawne mu treści – do tego stopnia nawet, że radość utożsamiana jest z cierpieniem, a cierpienie z radością. Te dwa stany emocjonalne nie wykluczają się wzajemnie, one się przeplatają, choć przeciętny użytkownik języka nie utożsamia radości i cierpienia, i wartości te umieści na przeciwległych biegunach osi aksjologicznej. U mistyka dochodzi do „wchłonięcia” smutku przez radość, gdyż w Bogu nie ma żadnych przeciwieństw. „Wesel się szczęściem, które Ci daję, powołując do cierpienia”, słyszy Marta Robin (Zawada 2004: 363). Jak osoba cierpiąca może być radosna? Jak smutek i ból mogą być szczęściem? Wydaje się to jednym z paradoksów, którymi tak chętnie posługują się autorzy mistyczni. Mistyk odnajduje radość nawet w cierpieniu, bo jest ono drogą do zjednoczenia z Chrystusem ukrzyżowanym. Ale też cierpienie mistyka nie jest powodowane ziemskimi zmartwieniami – to przede wszystkim ogromna, niezaspokojona tęsknota za Bogiem, której nic nie jest w stanie zapełnić.

A zatem mistyk wnosi do eksplikacji Wierzbickiej pewną korektę, szczególnie w punkcie c) (dzieje się coś bardzo dobrego), gdzie radość mistyka nie jest zależna od zewnętrznych zdarzeń; złe okoliczności nie zmagą radości mistyka, gdyż jest ona uporządkowana, przemieniona i duchowa i łączy się raczej z poczuciem pełnienia woli Bożej, niezależnie od okoliczności, dobrych, lub złych; wynika z postawy zawierzenia Bogu we wszystkim, co człowieka spotyka. Używając określenia Wierzbickiej, możemy powiedzieć, że radość mistyka może zawierać element negatywnie wartościujący „dzieje się coś bardzo złego”, który charakterystyczny jest dla emocji negatywnych, takich jak smutek, rozpacz, cierpienie, a które reprezentują scenariusz kognitywny „zdarzyło się coś złego”. W tym sensie radość nie jest odczuciem – afektem, lecz stanem, który bliższy jest znaczeniowo temu, co zwykle rozumiemy pod pojęciem szczęścia, któremu towarzyszy poczucie bycia w woli Bożej i wynikający stąd pokój.

Jeżeli jednak przez *radość* rozumie się ziemskie przyjemności związane z grzechem, to uczucie to będzie przez mistyka wartościowane negatywnie (*próżna radość*), gdyż wszystko, co oddala człowieka od Boga jest złem. Jan od Krzyża (1995: 337) uczy, iż człowiek doskonały nie może przywiązywać się do niczego, co nie jest Bogiem, ani do rzeczy materialnych, ani duchowych. Tak więc na początku swej duchowej drogi człowiek, poddając Bogu swoją wolę, uporządkowuje wszystkie swoje uczucia: radość, a wraz z nią nadzieję, cierpienie i lęk – tak, żeby ze wszystkich swych sił kochał tylko Boga i cieszył się tylko z tego, że jest blisko Boga. Ale gdy mistyk osiągnął swój cel, wartość aksjologiczna *radości* serca jest zawsze pozytywna. Co ciekawe, nie powinno się jej pragnąć, gdyż to jest oznaką niedoskonałości.

Drugą zasadniczą różnicą między radością ziemską a niebiańską jest jej natężenie. Uczucia ludzkie są zmienne, co wynika z ich zakotwiczenia w czasie –

zmienna jest również ich intensywność. Jeżeli człowiek doznaje szczęścia na ziemi, nigdy nie będzie ono pełne i nie zaspokoi człowieka. Doświadczenie mistyka wychodzi poza ograniczenia czasowe, a zatem jego radość nie ma granic i nie powoduje przesyty. Jest rzeczywistością dynamiczną, a nie statyczną – prowadzi do jeszcze większego pragnienia Boga i do jeszcze większej radości. Niemożliwą rzeczą jest oddać słownie natężenie tego, co czuje mistyk w stanie zjednoczenia. Na pewno jednak wskaże na fakt, że wykracza ona poza ramy czasowe. Cechy te oddają często towarzyszące temu pojęciu przymiotniki, czy inne określniki, jak na przykład w języku polskim będą to: *radość bez końca, na wieczność, wieczna, wiekuista, nieśmiertelna szczęśliwość, niewypowiedziana, wielka, największa, niezmierzona, niezgłębiona, głęboka, ciągła, ustawiczna, wewnętrzna, niebieska, niepojęta, niewymowna* itd. Radość mistyka, ogólnie mówiąc jest bardzo wielka, bez miary i bez kresu: „Radość i rozkosz, które przynosi Oblubieniec, przychodząc, są niezmierzone i niezgłębione, gdyż są Nim samym” (Zawada 2004: 222). W tym sensie jest jakby powrotem do raju, gdzie radość była od początku.

Konceptualizacja radości mistycznej

Rzeczą znamionną jest, że w najnowszych trendach językoznawczych semantycy kognitywni nie przyglądają się znaczeniu wyrażen za pomocą tzw. analizy składnikowej, ale pojęciom samym, gdzie kluczową rolę odgrywa konceptualizacja.

Ukazać proces konceptualizacji *radości* to „odstąpić za pomocą danych językowych, jak rozumiemy uczucia w poznaniu”, pisze I. Nowakowska-Kempna (1986: 181–189), która taki opis podejmuje. Radość w tekstach mistycznych konceptualizowana jest w podobny sposób. Przede wszystkim objawia się jako siła, która wprawia ciało człowieka w ruch, skierowany w górę lub do przodu, a który osiąga swój kres w niebie. Przykładowo Jan od Krzyża opisuje drogę duszy do Boga jako czynność wspinania się po drabinie lub jako wejście na wysoką górę. Jest tak dlatego, że wszystko co pozytywne umieszczamy w górze, negatywne zaś – w dole. W wypadku uczuć tymi skrajnymi wartościami są radość i szczęście – smutek i rozpacz; te pierwsze w kontekście religijnym kojarzone z niebem (GÓRA), te ostatnie zaś z piekłem (DÓŁ).

Naturalnie, mistycy podążają za tą metaforą, choć nie do końca. Pisma Jana od Krzyża pokazują, że ruch w dół (wewnątrz duszy człowieka) może być aksjologizowany pozytywnie, bo na dnie duszy mieszka Bóg. Tak więc schematy: góra to dobrze, dół to źle, przybierają postać: zarówno góra, jak i dół to dobrze.

Fakt, że *radość* pojmowana jest jako siła wyraża się w dynamizmie czasowników towarzyszących temu pojęciu; radość *ogarnia, narasta, zalewa, opanowuje, przejmuję, rozsadza kogoś, spływa do serca*.

W dalszej kolejności, zgodnie z tym, co pisze Nowakowska-Kempna (1986: 188), *radość* wiąże się z podstawowymi sposobami wyrażania uczuć w ciele,

szczególnie poprzez uśmiech na twarzy. Człowiek przeżywa emocje w ciele, więc istnieje grupa wyrażen językowych, które odzwierciedlają doświadczenie osoby w kontakcie z otoczeniem. Warto przytoczyć przykłady związków frazeologicznych w języku polskim, związanych ze słowem *radość*: *tańczyć/ skakać/ umrzeć z radości, radośnie bije serce, szal radości, twarz promienieje radością, radość przepelnia czyjeś serce, oczy błyszczą radością*. Jeżeli ziemskie radości dają taką energię, że można *szaleć z radości*, co dzieje się z ciałem mistyka, który doznaje o wiele intensywniejszej radości w obcowaniu z Bogiem? Dochodzi do jakiejś formy manifestacji tego stanu, jak u Teresy od Dzieciątka Jezus: „Uniesiona szaleń radości zawołałam: O Jezu, Miłości moja... nareszcie znalazłam moje powołanie, moim powołaniem jest Miłość!” (Zawada 2004: 322).

Niełatwo opisać te intymne chwile całkowitego szczęścia i pełni. Sam Bóg, ze względu na kruchość ciała nie dopuszcza do widzenia rzeczywistości duchowej taką, jaka ona jest, gdyż człowiek musiałby umrzeć. Do Brygidy Szwedzkiej mówi w widzeniu: „Gdybyś widziała duchową piękność aniołów i dusz świętych, twoje ciało nie zniosłoby takiego widoku i tak by się rozbiło jak zepsute naczynie, a to ze względu na radość duszy z tego widzenia” (Zawada 2004: 168). Zauważmy, że w tym cytacie ciało rozumiane jest jako pojemnik dla uczuć i to jest właśnie następny sposób, w jaki konceptualizujemy *radość*. Już dawniejsi autorzy; np. Grzegorz z Nyssy w IV wieku, a później wielu innych mistyków za nim, postrzega człowieka jako naczynie, które zostaje wypełnione radością: „[...] dusza, która jednoczy się z Bogiem, jest nie do zaspokojenia w swoim radowaniu: im obficiej zostaje wypełniona pięknem, tym mocniej płonie w swym pragnieniu” (Zawada 2004: 73).

I chociaż ciało nie jest zdolne przyjąć tak wielkiego daru obecności Bożej, również ono uczestniczy w widzeniu Boga, czego świadkiem może być postronny obserwator. J.A. Kłoczowski (2001: 110) pisze, że ciało świętej Teresy z Avila podczas ekstazy odrywało się od ziemi, co było nieco kłopotliwym darem, szczególnie wtedy, gdy lewitacja miała miejsce w obecności gości z zewnątrz klasztoru. Inne fizyczne objawy radości to już wspomniany uśmiech na twarzy, która wydaje się być miejscem uprzywilejowanym w kwestii wyrażania uczuć, ale również łzy, jak zaświadcza św. Teresa od Dzieciątka Jezus: „Radość jej była zbyt wielka, zbyt głęboka, by mogła ją opanować, wkrótce zalała się słodkimi łzami” (Zawada 2004: 318). Ponadto radość wyraża się cieleśnie w biciu serca, śpiewie, tańcu, podskokach, omdleniu, ekstazie, a nawet w rzadko spotykanych stygmatach, fizycznych znakach męki Chrystusa.

Językowe opisy radości zatem zawarte są w następujących metonimiach: RADOŚĆ TO ŚMIECH, RADOŚĆ TO ŁZY, RADOŚĆ TO ŚPIEW, RADOŚĆ TO TANIEC, ale również RADOŚĆ TO POŻYWNIENIE: Gertruda Wielka zwraca się do Boga w następujący sposób: „O Boże – Miłości, Ty jesteś moim najdroższym zbawieniem, całą moją nadzieją i radością, [...] samą wieczną słodyczą i szczęściem. [...] Im więcej Cię kosztuję, tym większy jest mój głód. Im więcej piję, tym większe jest moje pragnienie” (Zawada 2004: 146).

Jednakże radość nie jest przeżywana w izolacji od innych uczuć – jest ona przede wszystkim towarzyszką miłości do Boga, jej emocjonalnym wyrazem. Relacja oblubieńcza dusza-Bóg często sięga do języka miłości ziemskiej; ukazuje Boga jako oblubieńca, który obdarza swą ukochaną czułościami, uściskami, pocałunkami i innymi oznakami miłości fizycznej. Ze strony emocjonalnej przynoszą one radość i pokój. Na przykład Weronika Giuliani pisze: „Gdy one (pocałunki) mają miejsce, nie czuje się nic szczególnego poza wielką radością, widząc siebie zjednoczonym z Bogiem. [...] Pocałunek natychmiast jednoczy duszę z Bogiem, powoduje, że pozostaje ona w takim duchowym pokoju, że można go nazwać pocałunkiem pokoju” (Zawada 2004: 292).

Autorzy reprezentujący nurt mistyki oblubieńczej często sięgają do języka doświadczenia zmysłowego, gdyż nie mamy żadnego innego języka, który byłby w stanie przybliżyć czytelnikowi, na czym polega radość oglądania Boga (por. Grün, Riedl 1998).

Zakończenie

Podsumowując, można powiedzieć, że radość mistyka przewyższa wszystkie ziemskie radości w swej intensywności i jakości; jest rzeczywistością dynamiczną i nie wyklucza cierpienia. Teksty mistyczne na różne sposoby opisują radość zjednoczenia z Bogiem. Ale bez względu na to, czy ich język jest bardziej dosłowny, czy metaforyczny, ich wspólna myśl przewodnia jest taka: uczucia naturalne mają wartość względną i przemijającą, a ten, kto chce być człowiekiem duchowym, powinien je uporządkować a zarazem przekroczyć i nakierować na Boga. Nawet radość, która jest uczuciem wartościowanym pozytywnie, powinna zostać poddana tej metamorfozie, żeby nie sprowadziła ucznia Chrystusa na manowce. Poddana Bogu, osiągnie swą pełnię, gdyż nie ma większej radości niż radość oglądania Boga. Na ziemi będzie się splatać z cierpieniem, ale w ostatecznym rozrachunku udziałem zbawionych będzie radość życia wiecznego, gdzie „Bóg otrze z oczu każdą łzę”.

BIBLIOGRAFIA

- Fabiszak M., 2000, *The Concept of Joy in ME – a Semantic Analysis*, w: *Pase Papers in Language Studies*, red. B. Rozwadowska, Wrocław, s. 105–115.
- Gicala A., 2006, *Expressing the Inexpressible In Mystical Experience. Conceptual Metaphor and Blending in Translations of 'The Cloud of Unknowing'*, Łask.
- Gicala A., 2010, *Obraz obrazu: strategia przekładu metafory w tekstach mistycznych*, Kraków, w: *Między Oryginałem a Przekładem XVI. Strategie wydawców, strategie tłumaczy*, red. J. Brzozowski, M. Filipowicz-Rudek, s. 281–288.
- Gogacz M., 1985, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa.
- Grün A., Riedl G., 1998, *Mistyka i eros*, Kraków.
- Jan od Krzyża, 1995, *Dziela*, Kraków.

- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Warszawa.
- Kłoczowski J.A., 2001, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków.
- Kochmańska W., Taras B. (red.), 2010, *Od miłości do nienawiści. Językowe mechanizmy kreowania emocji*, Rzeszów.
- Kołąkowski L., 1987, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn.
- Mikołajczuk A., 2009, *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa.
- Nowakowska-Kempna I., 1986, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim*, Warszawa.
- Nowakowska-Kempna I., Dąbrowska A., Anusiewicz J. (red.), 2000, *Język a kultura*, t. 14: *Uczucia w języku i tekście*, Wrocław.
- Pajdzińska A., 1990, *Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 87–107.
- SJP – *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak Warszawa 1989.
- Wieczorek U., 2004, *O niewyraźności w języku. Mistyka języka*, w: *Studia linguistica Danutae Wesołowska oblata*, red. H. Kurek, J. Labocha, Kraków, s. 311–318.
- Wieczorek U., 2006, *Język miłości w dyskursie mistycznym św. Jana od Krzyża*, w: *Język religijny dawniej i dziś. Materiały z konferencji Gniezno 3–5 czerwca 2004*, red. S. Mikołajczak, ks. T. Węclawski, Poznań, s. 510–517.
- Wierzbicka A., 1999, *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge.
- Wilson A., 2009, *Barrier and penetration imagery in altered states of consciousness discourse: replicating the five-stage model of Christian mysticism in the Bible*, w: *Cognitive Approaches to Language and Linguistic Data: Studies in Honor of Barbara Lewandowska-Tomaszczyk*, „Polish Studies in English Language and Literature” (27), red. W. Oleksy, P. Stalmaszczyk, Frankfurt am Main, s. 357–372.
- Zawada M., 2004, *Antologia mistyczna*, Kraków.