

WOJCIECH GRUPIŃSKI  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Instytut Filologii Polskiej

## ***Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa***

*Marianna Marchocka's Mystical Autobiography as a Problem and Gift for the Theologian*

Choć tekst, o którym tu mowa, bynajmniej nie wyróżnia się walorami literackimi i nie jest dziełem w ścisłym sensie teologicznym, bez wątpienia zasługuje na miano wyjątkowego; i to nie tylko w skali piśmiennictwa dawnej Rzeczypospolitej. Specyficzna ranga autobiografii Marchockiej – świadectwa nader osobistego – nie znajduje jednak dotąd odzwierciedlenia w zakrojonych szerzej badaniach naukowych ani w zwykłej recepcji czytelniczej czy w historii kultury, choćby staropolskiej. Istnieje wiele powodów, dla których sytuacja ta powinna ulec zasadniczej zmianie; jeden z nich to fakt, że autorka tekstu jest bohaterką toczącego się od roku 2007 procesu beatyfikacyjnego. Przede wszystkim wszakże unikatowa *Autobiografia mistyczna* Marianny Marchockiej pozwala w wyrazisty sposób stawiać zagadnienie transcendencji w egzystencjalnych doświadczeniach człowieka i zarazem pytanie o adekwatność ich racjonalnego opisu; kwestie więc podstawowe zarówno w perspektywie nauk humanistycznych, jak i poza nią.

Tytułem wstępu skrótowo przypomnieć wypada, że najstynniejsza z polskich karmelitanek bosych (w zakonie Teresa od Jezusa; przeorysza konwentów w Krakowie, Lwowie i Warszawie) do klasztoru miała odwagę pójść wbrew woli ojca, a swoje *confessiones* spisywała pod koniec życia, począwszy od roku 1647. Czyniła to nie dobrowolnie, ale na polecenie swojego, nieznanego nam ze świeckiego nazwiska, spowiednika – Ignacego od świętego Jana Ewangelisty. Tenże, na gorącą prośbę penitentki, najprawdopodobniej jej manuskrypt spalił, trzeźwo sporządziwszy jednak odpis, który stał się podstawą kilku współczesnych kopii. Zapewne żyły one w zamkniętym obiegu czytelniczym karmelitańskich klasztorów, niemniej nie trafiały pod drukarskie prasy. I choć Teresa Warszawska zmarła w opinii świętości, a czcił ją między innymi król Jan Kazimierz, zaś jeszcze za życia listy słałi do niej (i o niej) trzech generałowie włoskiej kongregacji Karmelu,

nawet spisana przez spowiednika Ignacego biografia mistyczki ukazała się drukiem w połowie następnego, XVIII stulecia; i to może nie bez protekcji ówczesnego arcybiskupa lwowskiego (jego siostra wyszła za mąż za jednego z Marchockich)<sup>1</sup>.

Nieporównywalnie ważniejsze od tego tekstu wyznania samej Marianny miały dużo mniej szczęścia. We wspomnianej biografii Ignacy zamieścił ich fragmenty, ale te w paru już dwudziestowiecznych redakcjach jego dziełka bezceremonialnie, chociaż w dobrej wierze, poddawano przeróżnym kompozycyjno-stylistycznym „upiększeniom”<sup>2</sup>. Odkrycie autobiografii Marchockiej dla świata nauki i jej wydanie krytyczne to rok dopiero 1939 i niekwestionowana, pionierska zasługa Karola Górskiego. Po siedemdziesięciu latach ukazał się reprint tego wydania – zdarzenie nie tylko jubileuszowe, lecz i spełnienie oczywistej potrzeby, skoro niemal cały nakład pierwodruku przepadł z początkiem wojny<sup>3</sup>. Wreszcie w roku 2010, w oparciu o nieco starszy przekaz źródła, Czesław Gil opublikował nową edycję, poszerzoną o odmianki poszczególnych kopii. Wcześniej ten sam badacz w istotnym stopniu wzbogacił literaturę przedmiotową pracami biograficznymi o polskiej Teresie od Jezusa<sup>4</sup>. Osobnymi studiami o jej *Autobiografii mistycznej* pozostają książki Jerzego Wiesława Gogoli i autora niniejszego artykułu<sup>5</sup>.

Na sygnały teoretycznego porządkowania religijnie intymnych doświadczeń Marchockiej natrafić można już w samym jej tekście, ale z punktu widzenia teologii wszystkie te odautorskie klasyfikacje mają charakter zaledwie wstępny. Dłuższe i krótsze fragmenty o rozmaitych *sposobach* modlitwy<sup>6</sup>, *skutkach* modlitwy<sup>7</sup>, *sposobach* opuszczenia<sup>8</sup>, *sposobach* bojaźni<sup>9</sup>, *sposobach* oświecenia<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Zob. K. Górski, *Wstęp*, do: *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603-1652*, wyd. tenże, Poznań 1939, s. 24. (Dalej zamiast kompletnego tytułu – skrót „AM”.)

<sup>2</sup> Por. C. Gil, *Wstęp*, do: *Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. tenże, Kraków 2010, s. 26.

<sup>3</sup> Nadmieniony reprint – z inicjatywy i z posłowiem Feliksa Lenorta – wydrukowano podobnie jak edycję pierwszą w Poznaniu.

<sup>4</sup> C. Gil, *Ku Chrystusowej pełni. Matka Teresa Marchocka, karmelitanka bosa, 1603-1652*, Kraków 1993; *Matka Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), karmelitanka bosa, 1603-1652*, „Karmelitańskie Studia i Materiały Historyczne”, 2006, 1, s. 13-111.

<sup>5</sup> J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o 'Autobiografii mistycznej' Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005 – stąd też pochodzą przedstawione tu spostrzeżenia analityczne, na użytek artykułu ujęte jednak w inną, nową ramę interpretacyjną. Ponieważ sformułowano je na podstawie edycji Górskiego (wciąż wartościowej), zachowuje się w tym miejscu jej numerację stronic.

<sup>6</sup> Zob. *AM*, s. 68-69, 142-151, 170-173, 188-191.

<sup>7</sup> Zob. *AM*, s. 191-192.

<sup>8</sup> Zob. *AM*, s. 128-137.

<sup>9</sup> Zob. *AM*, s. 142-151.

<sup>10</sup> Zob. *AM*, s. 182-186.

czy *skutkach* oświecenia<sup>11</sup> okazują się przecież nie tyle systematycznymi analizami przejawów mistyki, ile próbą możliwie wiernej, autobiograficznej ich rekonstrukcji – na stosunkowo niewysokim poziomie abstrakcji. Sens nieteologiczności takiej rekonstrukcji najdobitniej chyba wyrażony został w prostym, zdawkowym zwierzeniu Marianny: *nie dbam o pojmowanie sposobów i rozumiewanie ich [...], tylko, żeby czynił [Pan] wolnością swoją Boską ze mną wolą swoją*<sup>12</sup>. Koniec końców własne życie wewnętrzne karmelitańska narratorka racjonalizuje zatem *ex post* w sposób wyłącznie taki, jaki przybliżyć ją ma do upragnionego ponad wszystko zbawienia.

Dlatego oczywistością jest, że komentować doznania mistyczne Warszawskiej Teresy trzeba nie w oparciu o samą autobiografię, lecz i szerszą perspektywę tradycji teologicznej. Ponieważ wyrastającej z tej tradycji analizy doświadczeń Marchockiej podjął się już Gogola, drobiazgowo referowanie jego ustaleń byłoby tutaj zbyteczne; przy najważniejszych z nich<sup>13</sup> zatrzymamy się jednak w kontekście przedkładanych refleksji własnych. Oscylować one będą pomiędzy respektem dla osiągnięć teologicznej racjonalności a przekonaniem o specyfice tekstu mistycznego dokumentującego głęboko indywidualne doświadczenie religijne.

I tak przypomnieć wypada, że jako jeden z najistotniejszych punktów teoretycznego odniesienia Gogola przyjął znany, klasyczny w teologii paradygmat trzech okresów życia duchowego<sup>14</sup>. Niekiedy wywodzony wprost z *Biblii*<sup>15</sup> paradygmat ten od trzeciego stulecia wypracowywało wielu wybitnych myślicieli zarówno wschodniego, jak zachodniego chrześcijaństwa – między innymi Orygenes, Ewagriusz z Pontu, Dydim Ślepy, święci Grzegorz z Nyssy, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn, Bonawentura i Tomasz z Akwinu<sup>16</sup>, wreszcie Teresa z Avila<sup>17</sup> oraz Jan od Krzyża<sup>18</sup>. Niezależnie od wszelkich różnic sformułowane przez nich teorie wewnętrznego rozwoju najczęściej uwzględniały właśnie trzy zasadnicze etapy, pod wpływem Pseudo-Dionizego<sup>19</sup> określane na ogół jako oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

<sup>11</sup> Zob. *AM*, s. 179.

<sup>12</sup> Zob. *AM*, s. 170.

<sup>13</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 118-172.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 18.

<sup>15</sup> Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. z j. franc. siostra Teresa (franciszczanka), t. 1, Poznań 1960, s. 232-234.

<sup>16</sup> Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. z j. franc. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 169-170; R. Garrigou-Lagrange, tamże, s. 236-242.

<sup>17</sup> Zob. św. Teresa od Jezusa, np. *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, tłum. z j. hiszp. bp H.P. Kossowski, t. 2, Kraków 1987, s. 219-446.

<sup>18</sup> Zob. św. Jan od Krzyża, np. *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, tłum. z j. hiszp. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 717-807.

<sup>19</sup> Zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego...*, s. 169.

Ujmując rzecz w wielkim skrócie, powiedzieć można, że pierwszy z owych procesów sprowadzałyby się do konsekwentnej, oczyszczającej walki z pospolicymi grzechami, które człowiekowi zagrażają naturalnie ze strony „świata” i „ciała”<sup>20</sup>. Z kolei w fazie oświecającej, kiedy cnoty górowałyby nad przywarami, wierny doznawałby łask już nadzwyczajnych, w tym prawie substancjalnego, czyli niemal upodabniającego poznania Boga<sup>21</sup>. Do jednoczącego z Nim spotkania dochodziłoby zaś w stadium ostatnim; stadium charyzmatycznej egzystencji w Duchu Świętym, w której ludzka wolność paradoksalnie realizowałaby się w woli Bożej<sup>22</sup>.

Pierwszy, zdecydowanie ascetyczny stopień oczyszczenia w życiu religijnym Marchockiej, Gogola potraktował z założenia pobieżnie<sup>23</sup>, koncentrując się na kardynalnym temacie jej wyznań – autobiografii bądź co bądź mistycznej. Karmeliński uczonej zajął się zatem głównie etapem oświecenia, a ściślej kluczowym nań doświadczeniem kontemplacji wlanej<sup>24</sup>, stanowiącym rodzaj inicjalnego progu mistyki Teresy Warszawskiej<sup>25</sup>. Tutaj podkreślić warto, że przełomowe znaczenie tego doświadczenia silnie akcentowali Teresa z Avila i Jan od Krzyża<sup>26</sup>. W domniemanym porządku mistycznego rozwoju jednostki kontemplacja taka byłaby bowiem pierwszym aktem nadzwyczajnej łaski Boga; aktem więc w człowieka rzeczywiście „wlanym”, przyrównywanym niekiedy do prostego miłosnego spojrzenia ku Stwórcy<sup>27</sup>.

Sygnalizując specyfikę kontemplacji, obok żarliwej *atención amorosa* Jana od Krzyża<sup>28</sup> przywołać też dobrze metafory teologiczne tradycji dużo starszej, na przykład *modlitwę serca* czy *modlitwę milczenia*<sup>29</sup>. Z *Mojżeszem [...] prowadzo-*

<sup>20</sup> Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, t. 1, s. 271-472; L. Bouyer, *Wprowadzenie...*, s. 171-180. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus [M.E. Grialou], *Chcę widzieć Boga*, tłum. z j. franc. W. Ryszka, Kraków 1998, s. 170-360.

<sup>21</sup> Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, t. 2, 5-349; L. Bouyer, *Wprowadzenie...*, s. 181-190. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć...*, s. 363-596.

<sup>22</sup> Zob. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, t. 2, s. 354-546; L. Bouyer, *Wprowadzenie...*, s. 190-196, 208-210. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, tłum. z j. franc. O. Nowakowska, Kraków 1984, s. 14-701.

<sup>23</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 70-75.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 120-123.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 118.

<sup>26</sup> Por. A. Poulain, *Łaski modlitwy*, tłum. z j. franc. J. Rostworowski, Poznań 1967, s. 89; Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć...*, s. 520.

<sup>27</sup> Zob. T. Merton, *O kontemplacji dla wszystkich*, tłum. z j. ang. S. Bista, w: *Szukanie Boga*, tłum. zbior. Kraków 1988, s. 300; A. Poulain, *Łaski...*, s. 88. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, t. 2, s. 308-316.

<sup>28</sup> W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tłum. z j. szwedz. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1997, s. 15. Por. M. Zawada, *Medytacja karmelińska*, Kraków 1997, s. 16-18; V. Sion, *Modlitwa ze świętą Teresą od Dzieciątka Jezus*, tłum. z j. franc. A. Żelechowska, Kraków 1998, s. 43.

<sup>29</sup> Zob. O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska. Treść i struktura aktu*, w: *Powołanie człowieka. Ku odnowie życia wewnętrznego*, red. tenże, t. 1, Poznań-Warszawa 1972, s. 126; T. Merton, *Modlitwa*

nym [...] w ciemnościach kojarzył natomiast kontemplatyków święty Bonawentura<sup>30</sup>. Trudną do uchwycenia istotę kontemplacji – nie tylko Marchockiej – może najlepiej oddawałaby w tym miejscu frapująca sentencja Teresy Wielkiej: *wytrwać w wierze, nic nie widząc, o niczym nie myśląc*<sup>31</sup>. Sentencja niniejsza jednoznacznie konstatuje przecież esencjonalną niezmysłowość i iracjonalność doznania kontemplacyjnego; harmonizując *notabene* ze sformułowaną już przez nas myślą o nieteologiczności tekstu Teresy Warszawskiej i z myślą o jego swoistej nieobrazowości, która padnie poniżej.

Nawiązując znów ściślej do wywodów Gogoli: w trzecim stadium ascetyczno-mistycznej progresji Marianny w ślad za teologiczną tradycją wyszczególnił on najpierw fazę zjednoczenia niedoskonałego<sup>32</sup>, którego głównym przejawem byłaby Terezańska *oración quietud*<sup>33</sup>, czyli „modlitwa odpocznienia”. Osobliwa pasywność rozumu i wyobraźni mistyka, jaką sugerowano w przypadku kontemplacji wlanej<sup>34</sup>, wzmagalaby się tu jeszcze bardziej, co wiązałoby się z tym intensywniejszą aktywnością samego Boga. Opisując owo wewnętrzne odpocznienie człowieka<sup>35</sup>, związane właśnie z przejmowaniem inicjatywy przez Najwyższego, święta z Ávila w wielu swoich tekstach<sup>36</sup> mówiła wręcz o *śnie władz*<sup>37</sup> ludzkiej natury.

Kolejnymi kategoriami tradycyjnej teologii mistycznej, za pomocą których karmeliński badacz analizuje wyznania Marchockiej, okazują się trzy stopnie zjednoczenia zwanego dla odmiany doskonałym: etap prosty<sup>38</sup>, ekstatyczny<sup>39</sup> i finalne małżeństwo duchowe (inaczej – zjednoczenie przemieniające)<sup>40</sup>. Otóż pominąwszy czysto teologiczne spostrzeżenia Gogoli, nie od rzeczy byłoby przy okazji podnieść pewien stylistyczny aspekt ujęć tych faz *unio mystica* Marianny

*kontemplacyjna*, tłum. z j. ang. M. Dybowski, Poznań 1988, s. 25. Por. H. Urs von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, tłum. z j. niem. Z. Włodkowska, Kraków 1965, s. 19.

<sup>30</sup> T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, tłum. z j. ang. P. Parlej, w: *Szukanie Boga*, s. 84.

<sup>31</sup> Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Twa miłość wzrastała wraz ze mną*, tłum. z j. franc. K. Krzyżanowska, Poznań 1996, s. 54-55.

<sup>32</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 126-131.

<sup>33</sup> O. Filek, *Modlitwa odpocznienia. (Natura i znaczenie zjawiska.)*, w: *Mater spiritualium. Studia nad doktryną świętej Teresy od Jezusa*, red. O. Filek, Kraków 1974, s. 187.

<sup>34</sup> Por. A. Poulain, *Łaski...*, s. 88.

<sup>35</sup> Zob. O. Filek, *Modlitwa odpocznienia...*, s. 199-201.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 184.

<sup>37</sup> Tamże, s. 199; zob. to samo, s. 204-204. Por. H. Masson, *Kwietyzm*, hasło w: *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. z franc. B. Sęk, Katowice 1993, s. 185-187; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa i J. Bieda, Poznań 1989, s. 342-345.

<sup>38</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 131-145.

<sup>39</sup> Zob. tamże, s. 141-145, 162-167. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, t. 2, s. 517-525.

<sup>40</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 145. Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką...*, s. 540-631; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy...*, t. 2, s. 526-547.

z Bogiem. Czytając o ich religijnie intymnych zjednoczeniach, nie sposób mianowicie nie zapytać o znamienne dla pism mistyków warstwę paraerotycznej frazeologii oblubieńczej, wywodzącej się naturalnie z biblijnej Pieśni nad pieśniami<sup>41</sup>. Przypomnieć wszak trzeba, że w odniesieniu do ostatnich stopni modlitwy sama Teresa Wielka używała hiszpańskiego czasownika *tratar*, który odpowiada polskimi „obcować” i „oddawać się” w sensie zdecydowanie erotycznym<sup>42</sup>.

Fakt ten nie wydaje się niczym szokującym, jeśli zważyć, że każdy *homo religiosus* pozostaje istotą seksualną, co na swój sposób przejawiać się musi w komplementarnym przeciwieństwie doznaniu mistycznym<sup>43</sup>. Motyw *świętego erosa*<sup>44</sup>, czyli religijnie wysublimowanej seksualności, bez trudu odnaleźć więc da się już w starochrześcijańskich tekstach Orygenesza, Grzegorza z Nyssy czy Pseudo-Dionizego<sup>45</sup>, a także w przekazach średniowiecznych, spośród których żarliwością emocji wyróżniają się świadectwa kobiet; chociażby Mechtyldy z Magdeburga i Hadewijch z Anvers<sup>46</sup>. Wprawdzie w przeciwieństwie do nich Marchocka nie pisze na przykład, że dosłownie *pochwycona przez [...] szalone [...] pożądanie [...] zadośćuczyniła swemu Boskiemu Umiłowanemu* i ostatecznie *została zaspokojona*<sup>47</sup> – jednak i w jej autobiografii dopatrywać się wolno śladów podobnej w gruncie rzeczy ekscytacji paraerotycznej. *Święty eros* Marianny w jakiejś mierze generowałby bowiem osobliwie afektywny ton najbardziej mistycznych fragmentów tekstu rozpatrywanych przez Gogolę w kategorii wspomnianych zjednoczeń; ton raz po raz pobrzmiwający na poziomie leksyki<sup>48</sup>.

Opis etapu zjednoczeń karmelitański teolog uzupełnił wreszcie rozważaniami o stanach określanych oczyszczeniami biernymi<sup>49</sup>. Stwierdzić tu można, że byłyby one specjalnymi próbami, którym Stwórca poddaje mistyków<sup>50</sup> po to,

<sup>41</sup> Por. J. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 225-228.

<sup>42</sup> Zob. M. Zawada, *Medytacja...*, s. 16.

<sup>43</sup> Por. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, tłum. z j. niem. M. Ruta, Kraków 1998, s. 73.

<sup>44</sup> Tamże, s. 71.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 17-27.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 59-67.

<sup>47</sup> Tamże, s. 64.

<sup>48</sup> Np.: *stawił się* (AM 172), *ozwał się* (AM 130, 149), *podawał się* (AM 190), *trzymał* (AM 133, 143, 149, 179, 191), *uspokoił* (AM 173), *czuły* (AM 95, 112, 171, 174, 190); *ciągnięcie* (AM 137), *oziębłość* (AM 138),  *tęskność* (AM 73, 129), *nieczucie* (AM 191), *smak* (AM 71), *niegorącość* (AM 128), *pragnęła* (AM 102), *przyjmowała* (AM 189), *trzymała się* (AM 189) *podala się* (AM 163), *oddała się* (AM 163), *obnażenie* (AM 132), *nie obnażona* (AM 172) *obnażona* (AM 163), *poruszenie* (AM 173-174), *drżenie* (AM 173), *miłość* (AM 171), *uspokojenie* (AM 172), *wnurzona* (AM 135), *napęczniona* (AM 171)... Więcej o słownictwie Teresy Warszawskiej – zob. W. Grupiński, *We wnętrzu...*, s. 86-90 i 133-138 (przypisy).

<sup>49</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 146-161. Por. tamże, s. 162-166.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 146.

ażeby, jak naucza Jan od Krzyża, mogli stać się *dioses por participación*<sup>51</sup>, zatem swego rodzaju „bogami za sprawą uczestnictwa” – w samym Bogu. Zanim takiej partycypacji dostąpią, koniecznie muszą zmierzyć się z całą prawdą o sobie i o Wszchemogącym; prawdą dla ułomnych istot ludzkich nadzwyczaj bolesną czy nawet druzgocącą. W przypadku tekstu Marchockiej jednym z ważkich jej elementów wydaje się znamionująca mniszkę dogłębna świadomość grzechu, której problem Gogola potraktował wszakże raczej marginalnie, skupiając się na własnych priorytetach badawczych<sup>52</sup>. Potrzeba zasygnalizowania tego problemu jest pilna, bo w części literatury przedmiotu przewijają się sugestie, jakoby owa – ponoć nienaturalnie wyostrzona – świadomość grzechu należeć miała do głównych wątków *Autobiografii mistycznej*<sup>53</sup>. Według nas zapatrywania takie najlepiej zweryfikować w kontekście charakterystycznego dla zakonnicy doświadczenia *bojaźni*, który to termin w samych fragmentach dotyczących oczyszczeń biernych użyty został aż kilkadziesiąt razy<sup>54</sup>.

W związku z tym wyeksponować należy po pierwsze pierwiastek teologicznej świadomości Marianny, że jej bojaźń ma niejako rozmaite odcienie *i dobrze duszy, kiedy je w sobie pozna*<sup>55</sup>. Dostępując gorzkich wtajemniczeń w *wielką słabość swoje*<sup>56</sup>, karmelitanka doznaje na przykład przeszywającego *strachu z odrzucenia sprawiedliwości*<sup>57</sup> oraz obaw *o naruszenie łaski*<sup>58</sup>. W odczuciu Marchockiej bojaźń taka wiąże się nadto z *zacnością i godnością Boga*, bo gdy *dusza patrzy na tę wielkość i godność, własną podłość i niegodność widzi*<sup>59</sup> przecież tym wyraźniej. Ujmując rzecz w klasycznych kategoriach religioznawczych, wolno przeto powiedzieć, że grzesznej bohaterce wyznań dane było wówczas doświadczać wymiarów Boskiego *sanctum* i *augustum*<sup>60</sup>; co wcale nie musiało za sobą pociągać wstrząsającego przeżycia *tremendum*<sup>61</sup>, którego treścią pozostawałby jakiś nieprzejednany *Christus-Judex* o *wzroku rysia*<sup>62</sup>.

<sup>51</sup> W. Stinissen, *Noc jest...*, s. 21.

<sup>52</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 18-19.

<sup>53</sup> Zob. np. H. Poptawska, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 110, 119-120; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 379-380.

<sup>54</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 158.

<sup>55</sup> *AM*, s. 131.

<sup>56</sup> *AM*, s. 129.

<sup>57</sup> *AM*, s. 131.

<sup>58</sup> *Jw.*

<sup>59</sup> *AM*, s. 150.

<sup>60</sup> Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu Bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. z j. niem. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 85-92.

<sup>61</sup> Zob. tamże, s. 41-60.

<sup>62</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII wieku*, tłum. z j. franc. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 573. Zob. tamże, s. 573-599.

W przywoływanych przypadkach przejmujące poczucie doskonałości Stwórcy wzmagало w mniszce raczej poczucie jej naturalnej *niedoskonałości*<sup>63</sup>, ostatecznie zaś bojaźliwą czujność wobec dziedziczonej po biblijnych prarodzicach niechlubnej sukcesji grzechu pierworodnego<sup>64</sup>. Jako chrześcijanka Marianna nie mogła więc, czy też nie powinna, nigdy zapominać, że egzystuje w stanie śmiertelnego zagrożenia ze strony swej miłości własnej; dokładnie tej *philautia*<sup>65</sup>, która ongiś zwiodła Adama i Ewę. Stąd już sama dogłębna intuicja owej (jak czytamy w trydenckich kanonach) *concupiscentia*<sup>66</sup>, czyli przyrodzonej „pożądliwości” zła, raz po raz napawała Warszawską Teresę rodzajem smutnego lęku. Dopóki jednak tego typu bojaźń korespondowała z żarliwą wiarą w moc Odkupiciela, dopóty na religijną osobowość zakonnicy oddziaływała w istocie konstruktywnie i inspirująco. Skłaniała przecież Marchocką do jeszcze bardziej zdeterminowanego doskonalenia się, a przede wszystkim do jak najobfitszego korzystania ze zbawczych łask<sup>67</sup>.

Taka *krzyżująca świadomość grzechu*<sup>68</sup>, choć ostatecznie przyczyniałaaby się do wewnętrznego zmartwychwstania<sup>69</sup>, nierzadko wpływała na karmelitankę w sposób wyjątkowo dezintegrujący. Zdarzało się to w ekstremalnych sytuacjach *nocy mistycznej*<sup>70</sup>, kiedy Bóg oczyszczałby wiarę człowieka z elementów niedoskonałej motywacji i percepcji, nareszcie udzielając się mu bezpośrednio, czyli jako coś całkowicie nieuchwytnego – swoista wszechogarniająca ciemność. Dlatego właśnie owe nadzwyczajne – tyle, że najzupełniej niewymierne – przybliżania się Stwórcy Marianna myliła czasem paradoksalnie z Jego absencjami<sup>71</sup>. Narratorka *Autobiografii mistycznej* ukazuje je w planie własnych doświadczeń *modlitwy bez Boga*<sup>72</sup>, używając przy tym szokujących wyrażen: *jakoby [...] zginął i nie było Go dla mnie*<sup>73</sup>; *jako [...] na zawsze bez Niego*<sup>74</sup>; *jako zgubiona od Boga*<sup>75</sup>.

Nic dziwnego, że takie doznania (nieobce zresztą i mistykom niekarmelitańskim<sup>76</sup>) doprowadzają mniszkę do stanu pokrewnego rozpaczcy; destabilizują bo-

<sup>63</sup> AM, s. 129.

<sup>64</sup> Zob. *Breviarium fidei...*, s. 201.

<sup>65</sup> C. Schönborn, A. Gorres i R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, tłum. z j. niem. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 66.

<sup>66</sup> Tamże, s. 77.

<sup>67</sup> Por. *Breviarium fidei...*, s. 201; C. Schönborn, A. Gorres i R. Spaemann, *Grzech pierworodny...*, s. 32, 77.

<sup>68</sup> W. Stinissen, *Noc jest...*, s. 17.

<sup>69</sup> Zob. tamże, s. 21.

<sup>70</sup> Zob. tamże, s. 17-24.

<sup>71</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, s. 491; W. Stinissen, *Noc jest...*, s. 18.

<sup>72</sup> AM, s. 102.

<sup>73</sup> AM, s. 111.

<sup>74</sup> Jw.

<sup>75</sup> AM, s. 131.

<sup>76</sup> Zob. W. Ciak, *Rozwój modlitwy według świętej Teresy od Jezusa i świętego Jana od Krzyża*, Poznań 1993, s. 46-47.



wiem harmonijną dychotomię grzechu i łaski, którą sygnalizowaliśmy odnośnie bojaźni opisywanej powyżej. Subiektywne poczucie Boskiej absencji stymulowałyby zatem bojaźń o radykalnie odmiennym charakterze; co sama Marchocka potwierdza dramatycznymi wyznaniem: *Ogarnęły mię boleści śmierci, ulgnęłam w błocie, w którym dna nie masz*<sup>77</sup>; *odwrócenie Pana i zakrycie dobroci Jego [...]. Zna [dusza] przewinienie, a o lasce nie wie*<sup>78</sup>; *myśl tak niezbyta, jeślim ja też nie jest z liczby przeznaczonych [...] na potępienie*<sup>79</sup>. Owa druga, inna bojaźń była więc rodzajem krańcowego *desperowania*<sup>80</sup>. Opanowywało ono lwowską przeoryszkę właśnie wówczas, gdy odnosiła to arcydojmujące (choć zdaniem teologów złudne) wrażenie, że jedyny, by tak rzec, Zbawiciel świata i Marianny *jakoby [...] zginął*, pozostawiając wielką grzesznicę z jej nieodkupionymi grzechami<sup>81</sup>.

Teologiczny paradygmat trzech okresów życia wewnętrznego – konfrontowany z substancją wszystkich tych doświadczeń Marchockiej – naszkicowano tu nader pobieżnie; w wystarczającej jednak mierze, aby uchwycić wymiar jego dyskursywnej systemowości. Niezależnie od wariantywnego zniuansowania, jakie wypracowała wielowiekowa tradycja, paradygmat ów pozostaje przecież logiczną i zhierarchizowaną całością; dzięki czemu najbardziej osobiste, niezmier-

<sup>77</sup> AM, s. 131.

<sup>78</sup> AM, s. 148.

<sup>79</sup> AM, s. 149; zob. s. 132.

<sup>80</sup> AM, s. 131.

<sup>81</sup> Z dbałości o adekwatne proporcje interpretacji wypada wszelako podkreślić, że mistyczne noce Marchockiej nie były pozbawione przełomowych chwil Boskich powrotów (zob. AM, np. s. 102). W przewijającej się w tle tego wywodu kwestii właściwego karmelitance poczucia winy czy ewentualnych elementów neurozy potępienia najlepiej nawiązać do otwierającej *Autobiografię mistyczną – „Prze[d]mowy”*. Otóż objawiający się grzesznej mistyczce Jezus nie tylko uwydatnia tam absolutnie decydującą w jej życiu rolę łaski (zob. AM, s. 35; por. s. 170), ale nadto wyraźnie przyznaje: *nigdy nie miałas wolej odstąpić i opuścić mię* (AM, s. 31). *Á propos* należałoby tu również naświetlić posiadające odrębną wagę zagadnienie skrupulanctwa. Wydaje się, że wolno je hipotetycznie uznać za paranerwicową deformację znamiennego dla Marianny dążenia do doskonałości, o którym wspomnieliśmy w związku z ową pierwszą bojaźnią bohaterki wyznań (por. P. Ionata, *Psychoterapia a problemy życia religijnego*, tłum. z j. wł. H. Urban, Kraków 1993, s. 200-201 i s. 52, 193-195). Z taką wszakże deformacją spletała się najpewniej aksjologiczna, wzniosłe chrześcijańska motywacja, co swoją drogą potwierdzałyby analogiczne przypadki wielu znakomitych świętych dawnego Kościoła (por. R. Schafler, *Epistemologiczna i hermeneutyczna możliwość wypowiedzi protologicznych*, „Communio”, 1994, 4, s. 42-43; J. Delumeau, *Strach i grzech...*, s. 452-453, 462). Pomimo możliwych przerostów skrupułu jednostkowa świadomość grzechu ujawniająca się w *Autobiografii mistycznej* zachowuje więc religijną głębię i wolna jest choćby od legalistyczno-kazuistycznych stereotypów, które powielala duża część teologii moralnej siedemnastowiecznego katolicyzmu (por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 126-131; J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII-XVIII wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 273; A. Derdziuk, *Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 319).

nie trudne do zweryfikowania przeżycia mistyczki Gogola eksplikować mógł w intersubiektywnych, komunikatywnych kategoriach racjonalności. Pomimo to czy też właśnie dlatego uwypuklić warto kilka głęboko intrygujących rysów – albo raczej „rys” – analizowanej autobiografii; dadzą one asumpt nie tylko do konkluzji o strukturze samego tekstu, ale i do niebłahych może amplifikacji teologicznych. W nawiązaniu do szczegółowych sądów karmelitańskiego badacza, a także do ogólnej teorii mistycznych oczyszczeń, oświeceń i zjednoczeń przyjrzyjmy się zatem tym elementom *confessiones* Marianny, które wydają się obnażać umowność interpretacji podług klucza owych trzech etapów rozwoju.

Badając linearny tok narracji wyznań, zastanawiamy się przykładowo nad miejscem, które w jej przyczynowo-skutkowym porządku zajmują opisy początkowej kontemplacji wlanej<sup>82</sup>. Choć bowiem stanowi ona zaledwie wstęp do egzystencji mistycznej i jako taka przynależy do drugiego etapu oświeceń, wspomniane opisy<sup>83</sup> Marchocka umieściła dopiero po fragmentach odnoszących się do modlitw odpocznienia<sup>84</sup>. Te ostatnie jednak charakterystyczne byłyby, jak wiadomo, dla trzeciej, bardziej wysublimowanej, najwyższej fazy zjednoczeń<sup>85</sup>. Co więcej, część relacji o znakach kontemplacji początkowej<sup>86</sup> poprzedzają w tekście również ujęcia paru stanów oczyszczeń biernych<sup>87</sup>, podobnie jak modlitwy odpocznienia – składających się przecież na etap finalny<sup>88</sup>.

Sekwencyjny układ partii narracyjnych frapuje nie tylko w wymiarze stosunku między odzwierciedleniami głównych okresów życia wewnętrznego, ale i w węższej skali przedstawień każdego z nich z osobna. Widać to zwłaszcza w obrazie trzeciej z mistycznych faz, w ramach którego czytelnik wyznań natrafia zrazu na opisy ekstazy<sup>89</sup>, potem natomiast na odautorskie analizy<sup>90</sup> zjednoczeń zwanych prostymi<sup>91</sup>. Wskazane następstwo wyeksponowania godne jest o tyle, że w schemacie teologicznym pierwsze z tych doświadczeń wynikać ma z drugiego. W istocie jednak zajmujące nas zjednoczenia proste Marianna przeżywała by – co najciekawsze – kilka lat później niż niektóre ekstazy<sup>92</sup>. Egzystencjalno-tekstowych komplikacji dopełnia wreszcie fakt, że w przypadku nadmienionych

<sup>82</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 120-123.

<sup>83</sup> Zob. *AM*, s. 128, 130 – rozdz. XXXII; s. 137-138 – rozdz. XXXIII; s. 143 – rozdz. XXXV.

<sup>84</sup> Zob. *AM*, s. 95-96 – rozdz. XIX; s. 112 – rozdz. XXIV.

<sup>85</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 126-128.

<sup>86</sup> Zob. *AM*, s. 137-138 – rozdz. XXXIII; s. 143 – rozdz. XXXV.

<sup>87</sup> Zob. *AM*, s. 128-129, 131-132, 135 – rozdz. XXXII.

<sup>88</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 153-157.

<sup>89</sup> Zob. *AM*, s. 179 – rozdz. XLIV.

<sup>90</sup> Zob. *AM*, s. 188-189 – rozdz. XLVI.

<sup>91</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 131.

<sup>92</sup> Zob. tamże, s. 138; s. 132 – przypis nr 349.

zjednoczeń ujęcie jednego z ich duchowych *skutków*<sup>93</sup> pojawia się przed ujęciem samych *sposobów*<sup>94</sup> tego typu modlitwy<sup>95</sup>.

Powyższe *sposoby* poprzedzone *skutkami* to zarazem jeszcze inny fenomen owej, jak ją określono, autobiograficznej nieologiczności tekstu. Na myśli mamy mianowicie rozczłonkowanie opisów mistycznych doznań, które z punktu widzenia właśnie teologicznego pozostają z natury komplementarne. Prócz ostatniego przykładu *sposobów* i *skutków* do grupy takich opisów zakwalifikować można przywoływane wyżej fragmenty o zjednoczeniach prostych<sup>96</sup>, teoretycznie kompatybilne z urywkami o pewnych oczyszczeniach biernych<sup>97</sup> – zlokalizowanymi aczkolwiek aż parędziesiąt stron „wcześniej”<sup>98</sup>. Podobny, rozbity formalnie układ tworzą przedstawienia kolejnych mistycznych oczyszczeń<sup>99</sup>, które teologicznie korespondują z osobnymi ujęciami kilku modlitw ekstazy<sup>100</sup>.

Odrębną klasę interesujących nas przypadków stanowią rozmaite niedopowiedzenia i nieściśłości informacyjne, jakie utrudniają albo wręcz uniemożliwiają pełną interpretację niejednego przekazu o duchowych przygodach Marianny. Dotyczy to na choćby problematycznego statusu oczyszczeń przeżywanych przez młodą mniszkę w Krakowie<sup>101</sup>, co do których nie wiadomo właściwie, czy miały tak zwany charakter zwykły, czy może już mistyczny<sup>102</sup>. W oparciu o sam tekst niepodobna też niestety potwierdzić lub wykluczyć szczytowe doświadczenie wewnętrzne, za jakie w oczach klasyków Karmelu uchodzi zjednoczenie przemieniające, czyli duchowe małżeństwo<sup>103</sup>.

Zastanawiając się nad uwarunkowaniami wszystkich tych – naszym zdaniem – wymownych dysonansów struktury wyznań, pod uwagę wziąć trzeba czynniki różnorodne. Należałyby do nich przypuszczalne braki teologicznego wykształcenia Marchockiej, a także niewątpliwe niedobory umiejętności pisarskich. Genezy nieologicznych rysów *Autobiografii mistycznej* upatrywać nadto wypada w specyficznym trybie jej komponowania. Jak wiadomo, zakonnica sukcesywnie przekazywała swoje zapiski ojcu Ignacemu; pracując więc nad kolejną częścią, niekoniecznie pamiętała o niuansach poprzedniego fragmentu (poprawienie zaś raz oddanego urywka raczej w ogóle nie wchodziło w grę). Co więcej, bez

<sup>93</sup> *AM*, s. 191.

<sup>94</sup> *AM*, s. 188.

<sup>95</sup> Zob. i por. *AM*, s. 163 – rozdz. XXXIX oraz s. 188-191 – rozdz. XLVI.

<sup>96</sup> Zob. *AM*, s. 188-191 – rozdz. XLVI.

<sup>97</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 139.

<sup>98</sup> Zob. *AM*, s. 133-134 – rozdz. XXXII.

<sup>99</sup> Zob. *AM*, s. 163-164 – rozdz. XXXIX.

<sup>100</sup> Zob. *AM*, s. 173-175 – rozdz. XLIII.

<sup>101</sup> Zob. *AM*, s. 89-105.

<sup>102</sup> Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne...*, s. 147-148.

<sup>103</sup> Zob. tamże, s. 145, 172.

zaginionego autografu Marianny nie sposób precyzyjnie ustalić, w jakiej mierze na kształt badanej wersji pierwowzoru wpłynęły ewentualne ingerencje jego redaktorów i kopistów. W poszukiwaniu głębszej odpowiedzi na pytanie o owe frazujące tekstowe „pęknięcia” warto jednak posunąć się dalej i postawić problem znacznie istotniejszy i subtelniejszy niż formułowane powyżej.

Zaakcentujmy mianowicie, że w podsumowaniu swojej wnikliwej rozprawy Gogola w pewnym sensie dystansuje się od wyników własnych dociekań. Dokonałszy szczegółowej systematyzacji fenomenów mistycznego *curriculum vitae* mniszki, przyznaje bowiem, iż w istocie rzeczy nie miało ono *charakteru jasno odróżniających się od siebie etapów*, lecz pozostawało *niezwykle złożonym procesem interferencji* rozmaitych – tak spirytualnych, jak psychosomatycznych – stanów, z jednoczesnym niemal odczuciem obecności i absencji Boga włącznie. Co równie ważne: taka dość paradoksalna konkluzja byłaby według Gogoli *bardzo cennym wkładem w interpretację etapów życia duchowego, którą zajmowano się od pierwszych wieków Kościoła* i pozwalałaby *lepiej zrozumieć ujęcia wielkich mistrzów duchowości*<sup>104</sup> – zwłaszcza Jana od Krzyża oraz Teresy z Ávila. Według nas zaś tę doniosłą konstatację teologiczną nie przypadkiem poczyniono właśnie na podstawie słabo sformalizowanego zapisu Teresy z Warszawy.

Autobiograficzne przykłady „asystemowości” religijnych doznań Marchociej domagałyby się ostatecznie eksplikacji w świetle kategorii specyficznie niewymiernego doświadczenia miłości mistycznej<sup>105</sup>. Jeśli bowiem rzeczywiście jest ono rodzajem spotkania z absolutnym Bogiem *directe et immediate*<sup>106</sup> (czyli „wprost i bezpośrednio”), to jako takie z punktu widzenia człowieka jest też transcendentne. Jako transcendentne może zostać poddane racjonalnemu opracowaniu – chociażby w tekstowym świadectwie mistyka przeznaczonym dla niemystyków – ale zyskując dyskursywną komunikatywność, podlega redukcji zrozumienia, które owo najistotniejsze Bosko-ludzkie *directe et immediate* przyoblec musi w abstrakcyjne pojęcia. Tę wyjątkowo problematyczną relację między mistycznym przeżyciem a jego teologiczną konceptualizacją bez wątpienia uświadamiało sobie wielu z rzeczonych *mistrzów duchowości*, do jakich w swojej analizie nawiązywał Gogola.

Oczywiście należała do nich krytycznie zapatrująca się na własną teologię święta z Ávila, która w autobiograficznej *Vida*, na marginesie jednego ze wspomnień o doznanych łaskach pisała: *Są to dary Boże i Bóg je daje, kiedy chce*

<sup>104</sup> Zob. tamże, s. 171-172.

<sup>105</sup> Zob. W. Słomka, *Mistyczne doświadczenie religijne*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. tenże, Lublin 1986, s. 101-111. Por. J. Filek, *Doświadczenie mistyczne*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski i F. Gryglewicz, Lublin 1983, kol. 154-156.

<sup>106</sup> W. Słomka, *Zamiast wprowadzenia. Zwrot ku doświadczeniu religijnemu jako podstawie wiedzy o Bogu i człowieku*, w: *Bóg i człowiek...*, s. 12-13.

*i jak chce, nie zważając ani na długość czasu, ani na wielkość uprzednich zasług [człowieka]. [...] Dlaczego tak czyni, to Jemu samemu wiadomo. I w tym właśnie tkwi błąd, że sądzimy, iż zdołamy [...] przyjść do zrozumienia tych rzeczy, których nikt żadną miarą nie rozumie inaczej, jeno doświadczeniem*<sup>107</sup>. Takie więc przekonanie o zasadniczej nieuchwytności pedagogicznych intencji Stwórcy<sup>108</sup> (a zarazem niewyraźności ludzkiego uczestnictwa w Jego darach) chrześcijańskim teologom bezsprzecznie nigdy obce nie było. Z drugiej strony nawet ci z nich, którzy, jak przywoływani klasycy Karmelu, wiedli egzystencję głęboko mistyczną, w swoich tekstach substancję najintymniejszych reminiscencji często przekształcali w uporządkowany, doktrynalny wykład.

Otóż *casus* wyznań Marianny wydaje się odmienny i właśnie dlatego godny nadzwyczajnej uwagi. O ile bowiem akcenty teologicznych refleksji zakonnicy ujawniałyby jakąś immanentną „logikę” jej przeżyć i dowodziłyby możliwości zrekonstruowania tej „logiki” w kategoriach, by tak powiedzieć, religijnie racjonalnych, o tyle fragmentaryzm i chaotyczność nadmienionej refleksji byłyby piętnem czegoś nieporównywalnie istotniejszego. W przebadanych „pęknięciach” autobiograficznego „niesystemu” mistycznych wspomnień Marchockiej upatrujemy wszak głównie znaku paradoksalnej transcendentności przeżytych przez mniszkę doświadczeń miłości Boga i – naturalnie – niepełnej eksplikacji owych doświadczeń z perspektywy intelektu. Wynikałoby stąd, że wyznania warszawskiej przeoryszy pozostają wprawdzie w orbicie silnego oddziaływania klasycznej duchowości karmelitańskiej, niemniej w swej brudnopisowej formie odległe są od reprezentatywnych a bliskich gatunkowi traktatu dzieł Teresy z Ávila i Jana od Krzyża.

W polskich *confessiones* trudno przecież doszukać się elementów takich, jak choćby: ścisła komplementarność wątków osobistej narracji i uniwersalnej doktryny; precyzyjna kompozycja uwarunkowana hierarchią rozważanych problemów; kunsztowna architektura systemu pojęciowego; wielowarstwowe i sfunkcjonalizowane teologicznie alegorie<sup>109</sup>; wnikliwość iście fenomenologicznej analizy czy subtelna gra syntezy z dedukcją<sup>110</sup>. W zapisie Marchockiej doszukać się jednak można owej na swój sposób subtelniejszej i nieprzypadkowo chaotycznej ekspresji transcendentnych doświadczeń mistyczki – werbalnych okruchów czegoś, czego wyrazić się nie da. Dobrze się zatem stało, że przewodnik Marianny – Ignacy od świętego Jana Ewangelisty – nie poszedł w ślady hiszpańskich po-

<sup>107</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, w: *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 434; zob. 498-499; por. s. 231.

<sup>108</sup> Zob. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć...*, s. 161, 165.

<sup>109</sup> Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie do nauki świętej Teresy od Jezusa*, tłum. z j. hiszp. E. Bielecki, Warszawa 1982, s. 68-69, 83-84, 97-98.

<sup>110</sup> Zob. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, tłum. z j. hiszp. J. Bielecki, Kraków 1998, s. 134.

przedników, którzy jako *sztynnie ortodoksyjni*<sup>111</sup> teologowie wspaniałe teksty karmelitanki z Ávila poddawali uczytelniającym jakoby systematyzacjom<sup>112</sup>. Pozbawiona dyskursywnego sztafażu autobiografia Teresy Warszawskiej okazuje się na tym tle szczególnie wiernym świadectwem mistycznych doznań jednostki; szczególnie wiernym, bo w swej surowej, nieintelektualnej bezpośredniości głęboko analogicznym do bezpośredniego doświadczenia Boga.

Nieokazałość formy zapisu Marianny interpretowana tu przede wszystkim jako piętno niewyraźności sensów transcendentnych ma jeszcze inne nader interesujące aspekty. Należy do nich marginalizacja – ostatecznie zaś i pewna relatywizacja – popularnych w epoce przedstawień życia pozagrobowego w „zaświatach”, a zwłaszcza piekła. W *Autobiografii mistycznej* nawiązania do tych przedstawień nie są bowiem nawet względnie samodzielnymi całościowymi kompozycyjnymi i, co więcej (poza jednym chyba wyjątkiem<sup>113</sup>), mają charakter wręcz nieobrazowy. Naszym zdaniem taka właśnie szczątkowość ich formy intryguje doniosłością znaczeń.

Jak się wydaje, stosunkowo najmniej jej w tych z nadmienionych nawiązań, w ramach których eschatologiczną perspektywę trzech zaświatów narratorka wyznań postrzega typowo – jak przeciętny europejski katolik XVII stulecia. Czując się przykładowo godną wiecznego potępienia, Marchocka napomyka o strąceniu do *piekła*<sup>114</sup>; relacjonując doznane niegdyś *wielkie [...] pocieszenie*, wspomina o świętych w *niebie*<sup>115</sup>; rozmyślając o pośmiertnych losach pewnego zakonika, bierze pod uwagę jego *zatrzymanie czyszczone*<sup>116</sup>.

Jako istotniejsze od nawiązań tego rodzaju jawią się odwołania, w których określony zaświat nie tyle jest nośnikiem „podanych do wierzenia” a dość wąsko pojmowanych treści eschatologicznych, ile wykorzystany zostaje w autobiograficznych porównaniach lub metaforach odzwierciedlających specyfikę przeżyć samej mistyczki. Dotyczy to w szczególności *piekła* – w niejednej partii *confessiones* stanowiącego analogon najbardziej dramatycznych doznań bohaterki<sup>117</sup>. Z zasady okazują się nimi rozmaite, opisywane powyżej, próby oczyszczeń – owe nad wyraz dla Marianny dojmujące cierpienia *modlitwy bez Boga*<sup>118</sup>. W tym zakresie zaświatowa kraina *piekła* funkcjonowałaby więc głównie na prawach środka językowej ekspresji, który koniec końców odnosi się do rzeczywi-

<sup>111</sup> Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie...*, s. 80.

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 82-83.

<sup>113</sup> Zob. *AM*, s. 225.

<sup>114</sup> Zob. *AM*, s. 110; por. 79, 103, 127, 177, 181 oraz s. 92, 101, 149.

<sup>115</sup> Zob. *AM*, s. 115; por. s. 225 oraz s. 100.

<sup>116</sup> Zob. *AM*, s. 100; por. s. 90, 104, 185, 201, 215, 220.

<sup>117</sup> Zob. *AM*, s. 79, 101, 106, 109, 148, 202; por. s. 167.

<sup>118</sup> *AM*, s. 102.

stości w oczach mniszki nieporównywalnie od *piekła* ważniejszej – właśnie do Boga czy, ściślej, do subiektywnego poczucia Jego braku.

Tendencja do relatywizacji popularnych wyobrażeń zaświatów wyraziście zarysowuje się jednak dopiero na poziomie nawiązań typu trzeciego, wyjątkowo, przyznać trzeba, zastanawiających. W jednym z nich narratorka przywołuje chwile żarliwego zawierzenia Bogu, kiedy potrafiła Stwórcę kochać zarówno za *niebo*, czyli zbawienie, jak za owe *opuszczenia i odrzucenia*<sup>119</sup>, nieraz kojarzone z wiekiustym *piekłem*. W dwóch innych fragmentach przyczyny swoich religijnych zatrwożeń mistyczka wcale nie upatruje w *infernum* – *nie piekło [...] straszny. Nie. Ale [...] być bez Boga!*<sup>120</sup> Gdyby zatem do tegoż *piekła* Sprawiedliwy Marchocką wysłał, to – jak wyczytać można jeszcze gdzie indziej<sup>121</sup> – potępiona nie odstąpiłaby od Niego nawet tam. Skądinąd wywnioskować wręcz wypada, że wolałaby Boga kochać właśnie w *piekle*, niż Boga nie kochać choćby i w samym *niebie*<sup>122</sup>. Serię frapujących odwołań do kategorii chrześcijańskich zaświatów ukoronujemy wreszcie cytatami najistotniejszymi: *wszytką wolnością oddaje się [dusza] Panu [...], ani chcąc sobie dobrego, ani bojaźnią złego, ani pragnieniem nieba, ani bojaźnią piekła [...], co Bóg chce, to chcieć [...], dla tego samego*<sup>123</sup>. *Czy piekło, czy niebo [...] może być, by tylko przy Bogu*<sup>124</sup>.

Sygnalizowana relatywizacja wynikałaby tedy po prostu stąd, że w oczach mistyczki wartością absolutnie najwyższą pozostaje wyłącznie On Jeden. To ostatecznie dlatego zakonnica nie tyle obawia się *piekła* lub marzy o *niebie*, ile pragnie zawsze i wszędzie pozostawać przy swoim Oblubieńcu. W tym też sensie na pierwszym planie osobistej eschatologii Marianny znajdowałyby się alternatywa „być z Bogiem, czy być bez Boga” – nie zaś wybór między „miejscami” infernalnego cierpienia, niebiańskiej szczęśliwości albo ekspiacyjnego oczekiwania. Przywoływane w *Autobiografii mistycznej* zaświaty nie mają więc charakteru bezwzględnego; ontyczna autonomia przysługuje tylko ich Panu, bez Którego żadne *niebo* nie cieszy, a z Którym niestraszne choćby *piekło*. Niniejsza intuicja eschatycznej absolutności Boga i względności poszczególnych zaświatowych krain wydaje się w gruncie rzeczy tyleż oczywista, co świeża i inspirująca (poniekąd jak – *toutes proportions gardées* – myśl Akwinaty, że istotą Boga pozostaje istnienie<sup>125</sup>).

<sup>119</sup> *AM*, s. 136.

<sup>120</sup> *AM*, s. 149; zob. s. 127.

<sup>121</sup> Zob. *AM*, s. 108-109.

<sup>122</sup> Zob. *AM*, s. 136, 144.

<sup>123</sup> *AM*, s. 163.

<sup>124</sup> *AM*, s. 192.

<sup>125</sup> Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z j. franc. T. Górski, Warszawa 1965, s. 114-125.

Intuicja ta okazuje się przecież pochodną elementarnego przekonania o prymacie Stwórcy w stosunku do całego stworzenia, ale zarazem, jako intuicja właśnie eschatologiczna, sprawia wrażenie specyficznie odkrywczej. Zauważmy wszak, że nawet w słynnej i bez wątpienia wstrząsającej wizji piekła z *Księgi życia* świętej Teresy<sup>126</sup> nie pojawia się kluczowy motyw absencji Najwyższego *in inferno*, choć absencja taka konstytuowałaby je bodaj przede wszystkim. Główną materię eschatologicznych akcentów w autobiografii Marchockiej stanowi natomiast nie jakiegokolwiek zaświaty, lecz doznania związane z eschatycznym wymiarem samego – podkreślmy raz jeszcze – samego Boga. *Summa summarum* to kategoria Boga – Jego wieczna obecność lub nieobecność, wieczna możliwość lub niemożność miłowania Go – relatywizuje tutaj wyobrażenia piekła, czyśćca i nieba; wyobrażenia, od których według Jana od Krzyża mistyk raczej winien się dystansować<sup>127</sup>.

Choć więc z obiektami sztuki religijnej stykała się Marianna na co dzień w klasztorze i przylegającym doń kościele – i choć w *Autobiografii mistycznej* pojawiają się plastyczne zwroty typu *do piekła strącić*<sup>128</sup> czy *do piekła [...] przepaść*<sup>129</sup> – eschatologia Teresy Warszawskiej bardzo odległa jest od eschatologii siedemnastowiecznych artystów<sup>130</sup>. Nic też dziwnego, że w swoich niedookreślonych zaświatach lwowskiej przeoryszy nie ganiają diabły z *ośmi żelaznymi*<sup>131</sup> ani nie ma oczyszczających *wietrznych komór*<sup>132</sup>, skoro jej mistyczne doświadczenie Boga spraw ostatecznych urzeczywistniałoby się poza zasięgiem nawet najplodniejszej wyobraźni. Przeżyte przez mniszkę treści eschatyczne nie zostały przeto w wyznaniach poddane właściwie żadnej wizualizacji<sup>133</sup>; jednakże, by tak się wyrazić, nie z braku treści, ale z nadmiaru treści.

Dlatego Marianny Marchockiej nieprzedstawienia zaświatów nie przynależą wprawdzie do przebogatego nurtu dzieł religijnej wyobraźni, której przez wieki

<sup>126</sup> Zob. Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, s. 404-406.

<sup>127</sup> Por. T. Merton, *Wspinaczka...*, s. 67; św. Jan od Krzyża, *Noc...*, s. 494-495; św. Teresa od Jezusa, *Twierdza...*, s. 352-353; M. Lépée, *Święta Teresa z Avila – mistyczka*, tłum. z j. franc. M. Szwarzenberg-Czerny, Warszawa 1995, s. 207-211.

<sup>128</sup> *AM*, s. 100.

<sup>129</sup> *AM*, s. 181; zob. s. 234-235.

<sup>130</sup> Zob. np. A.K. Turner, *Historia piekła*, tłum. z j. ang. J. Jarniewicz, Gdańsk 1996, s. 143-156; G. Minois, *Historia piekła*, tłum. z j. franc. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 214-221, 243-246; J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1991, s. 107-108, 117-118, 123-128, 203-204, 226-227.

<sup>131</sup> J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty...*, s. 123.

<sup>132</sup> Tamże, s. 204.

<sup>133</sup> Zob. J. Młodkowski, *Aktywność wizualna człowieka*, Warszawa-Łódź 1998, s. 254-255, 394.



hojnie patronował Kościoł<sup>134</sup>, lecz właśnie jako takie współtworzą ów drugi, komplementarny biegun wymownego milczenia o Bogu, które Kościół docenił, wynosząc na ołtarze wielu mistyków. Niewykluczone zresztą, iż paradoksalne niewizualizacje karmelitanki są tajemnicy eschatologicznych dogmatów chrześcijaństwa<sup>135</sup> dużo bliższe niż imponująco nieraz sugestywne wizje zaświatów wykreowanych przez poetów czy malarzy – zawsze przecież kończące się w granicach artystycznej formy<sup>136</sup>. Nie rozstrzygając tej kwestii całkowicie, wypada tu w każdym razie powtórzyć, że Transcendentny, którego *directe et immediate* znać miała bohaterka *Autobiografii mistycznej*, z całą pewnością nie zmieściłby się we wszystkich wyobrażonych pieklach, niebach i czyścicach razem wziętych.

Wyznania Marchockiej jawią się więc jako tekst w istocie wyjątkowy, bo – przy całym swym formalnym nieuporządkowaniu – implikujący problematykę o nieprzeciętnym ciężarze gatunkowym. W świetle przedłożonej analizy to problematyka dwóch znaczących nieadekwatności: dysonansów pomiędzy narracją autobiograficzną a jej teologiczną konceptualizacją oraz wątpliwych korespondencji między wyrażanymi przez Mariannę treściami eschatycznymi a charakterystycznymi dla epoki wyobrażeniami „rzeczy ostatecznych”, rodzącymi się na pograniczu ówczesnej doktryny Kościoła i przede wszystkim zaangażowanych religijnie sztuk. Oba te rozdzwięki wynikają ze specyfiki doświadczenia miłości mistycznej, które wykracza zarówno poza domenę poznania teologicznego, jak artystycznej wyobraźni. O ile jednak wspomniani malarze i poeci nieprzystawalność przeżyć Marchockiej do przedstawień sztuki przyjęliby zapewne z pełnym zrozumieniem, tłumacząc je w kategoriach naturalnej subiektywności, o tyle większość teologów zapatrywałaby się na sprawy inaczej.

Fundamentalny model ich dyscypliny zasadza się bowiem na specjalnym stosunku między podmiotem i przedmiotem poznania; stosunku niespotykanym w innych naukach. Jedyne wszak w teologii *ostatecznie [...] chodzi o subiectum – Boga żywego i osobowego, co zakłada zwrotną relację między wypowiedzianymi*

<sup>134</sup> Por. W. Nyssen, *Dominacja obrazu w chrześcijaństwie*, „Communio”, 1990, 2, s. 5-6; H. Pfeifer, *Pedagogiczny aspekt chrześcijańskiej architektury i sztuk pięknych*, „Communio”, 1990, 2, s. 89; E.H. Gombrich, *Obraz wizualny*, tłum. z j. ang. A. Morawińska, w: *Symbole i symbolika*, wyb. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 333; D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. z j. ang. E. Klekot, Kraków 2005, s. 83-250.

<sup>135</sup> Zob. M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, s. 141-145, 214-215, 255-256; W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954, s. 220-222.

<sup>136</sup> Uwagi o wyobrażeniach eschatologicznych w literaturze i sztukach – zob. J.T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 170-175 oraz 280-312. O tendencjach rozwoju sztuk plastycznych w zakresie przedstawień wizji mistycznych (zwłaszcza refleksje o daleko idącej konwencjonalizacji tych przedstawień w malarstwie, a także o jej doktrynalnych i propagandowych uwarunkowaniach) – zob. A. Kramiszewska, *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej. Ze studiów nad ikonografią hagiograficzną*, Lublin 2003, s. 96-154 oraz 207-252.

*sądami a wypowiadającym się przez nie Stwórcą*<sup>137</sup>. Wynikałoby stąd, że teologia, posiadając rangę racjonalnego dyskursu, jest zarazem obdarzona sankcją wiedzy najwyższej, a właściwie nadprzyrodzonej; jest, jak to akcentowała tradycyjna nomenklatura, *theologia sacra* i *sacra doctrina* – ponieważ jej źródłem głównym okazuje się Bóg w swoim Objawieniu. Intersubiektywność takiego paradygmatu dyscyplinarnego wydawać się zatem może intersubiektywnością do potęgi – gwarantowaną z jednej strony przez racjonalne, właściwe nauce procedury badawcze, z drugiej zaś przez przewyższający wszelką racjonalność autorytet nadludzki. Zawieszając tu pytanie o metodologiczną regułę uzgadniania owych dwóch bardzo różnych porządków – intelektu i Objawienia – i nie roztrząsając już, skądinąd zasadniczej, kwestii tożsamości teologii chrześcijańskiej, zatrzymać się warto nad tym elementem jej modelu, któremu *Autobiografia mistyczna* Marianny nakazuje przyjrzeć się najwnikliwiej.

Elementem tym jest oczywiście religijne doświadczenie czy też raczej (zgodnie ze znaną tezą protestancką) jego deficyt w teologii nie tyle konkretnych epok, ile teologii jako takiej<sup>138</sup>. W klasycznym dla zachodniego chrześcijaństwa modelu nauki o Bogu zapatrzonej na swój sposób w ideał obiektywizmu rodem z nauk matematyczno-logicznych rzeczony doświadczenie bywa przecież *praktycznie nieprzydatne*, a w próbach jego analiz nierzadko widzi się dziś zagrożenia *ezoterycznej psychologii*<sup>139</sup>. Faktyczne, i to poważne, zagrożenie ma jednak charakter raczej inny; niepokojący deficyt żywego doświadczenia wiary w koncepcjach teologicznych skutkuje wszak nawet deprecjonującymi ujęciami elementarnej kategorii Bożego Objawienia. To ostatnie z definicji wykracza wprawdzie poza granice percepcyjne doświadczających go ludzi, niemniej dane jest im po pierwsze właśnie jako osobiste doświadczenie. W tym bardzo istotnym sensie Objawienie ma kształt personalny<sup>140</sup> i nie tracąc niczego ze swojej transcendencji, pozostaje nader konkretne jak niepowtarzalnie indywidualne (choć antycypujące wymiar wspólnotowy) historie na przykład Abrahama czy Pawła z Tarsu. Dla dobra przynajmniej samej teologii takiego, rzecz można, wstrząsająco egzystencjalnego Objawienia Boga nie wolno sprowadzać do abstrakcyjnej, choćby najspójniejszej, doktryny; przeżycie wiary bowiem z wielu przyczyn powinno być przedmiotem racjonalnego poznania, jednak z pewnością nie po to, by na koniec przedzierać się w naukową teorię.

Postulaty tego rodzaju odebrane być mogą jako intelektualny truizm; bo jako truizmy odbieramy często rozmaite nawoływania do powrotu *ad fontes* – do na-

<sup>137</sup> T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, *Poznanie teologiczne*, Kraków 2006, s. 55.

<sup>138</sup> Zob. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003, s. 137-147.

<sup>139</sup> Por. tamże, s. 216.

<sup>140</sup> Por. tamże, s. 201, 204.

szych kulturowych i egzystencjalnych źródeł; a jednak sytuacja dyscypliny nazywanej niegdyś świętą rzeczywistością skłania do głębokiej zadumy. Krótko przecież mówiąc: *choć sama Biblia oraz inne pisma religijne wyrażające bezpośrednio życie wiary pełne są świadectw ludzkich spotkań z Bogiem i obcowania z Boskim Ty, to dominujące systemy chrześcijańskiej teologii nadal traktują wiarę jako przeświadczenie – przyjęcie do wiadomości pewnej wypowiedzi*<sup>141</sup>, czyli twierdzenia ukutego przez teistyczny umysł. Tymczasem teologia ta w żadnym wypadku nie może stać się hołdem dla *bożka uczynionego z intelektualnych formuł*<sup>142</sup> – jej formuł własnych. I o ile liczne nauki świeckie samookreślają się jako metody racjonalnego opanowania przedmiotu. badań i swoistego nim *zawładnięcia*, o tyle *sacra doctrina* od takiego paradygmatu musi jak najbardziej stronić, zważywszy właśnie arcysubtelność swojej problematyki<sup>143</sup>.

Arcysubtelność owa cechuje naturalnie nie tylko centralne zagadnienie Boga, ale też (choć w różnym stopniu) wszystkie kwestie i subdyscypliny pochodne; w tym problem doświadczenia miłości mistycznej i całą antropologię teologiczną. Najzupełniej wystarczającym zabezpieczeniem ich epistemologicznej specyfiki okazuje się, co ciekawe, kategoria obecna w modelu teologii od samego początku; tyle, że w wielowiekowej perspektywie doktrynalnej chrześcijańskiego Zachodu raczej statystująca jako postulat niż obradająca zaawansowanymi teoriami. Na myśli mamy tu, rzecz jasna, kategorię teologii negatywnej, czyli apofatycznej, która wbrew stereotypowym nieraz zapatrywaniom pozostaje czymś znacznie więcej niż obowiązkową relatywizacją poznawczą twierdzeń pozytywnych (katafatycznych) w rodzaju „Bóg jest nieskończony”. Apofatyzm bowiem to *przede wszystkim dyspozycja umysłu, uchylająca się od tworzenia pojęć o Bogu, co wyklucza zdecydowanie wszelką teologię, [...] która chciałaby dostosować tajemnice mądrości Bożej do myśli ludzkiej. [...] W tym sensie każda prawdziwa teologia jest teologią na wskroś apofatyczną*<sup>144</sup>.

W istocie *via negativa* powinna zatem zawsze jakby wić się wzdłuż *via positiva*, stanowiąc równie konieczną płaszczyznę myślenia teologicznego jak owa droga pozytywna, a właściwie scalając się z nią w jedną płaszczyznę. Obie te drogi ugruntowane zostały na fundamentalnych i koherentnych względem siebie przeświadczeniach epistemologicznych. Nurt katafatyczny wypływa przecież z – odziedziczonego w wielkiej mierze po Grekach – przekonania o *jedności rozumu i prawdy*, która dla myślicieli chrześcijańskich stała się jednym z atrybutów

<sup>141</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia – jako”*, tłum. z j. ang. E. Wolicka-Wolszleger, „Znak”, 1994, 1, s. 66.

<sup>142</sup> T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 380.

<sup>143</sup> H. Urs von Balthasar, *Od teologii do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, tłum. zbior., Poznań 1991, s. 240.

<sup>144</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. z j. franc. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 34.

Boga<sup>145</sup>. Nurt apofatyczny bierze zaś początek z nieuniknionego z drugiej strony poczucia dystansu pomiędzy *rozumem a tajemnicą Boga*<sup>146</sup>; również – zaakcentujmy to w tym kontekście – tajemnicą doświadczania Go przez ludzi. Źródłowe realizacje takiej postawy teologicznej chrześcijaństwo odnaleźć może w ewangelicznych logiach Jezusa i listach świętego Pawła, które na swój sposób przewartościowują przesłanie Starego Przymierza. W wypowiedziach tych poznawcze zdystansowanie się od jego prawd implikuje nową wizję Boga i człowieka – nową religię i nową teologię<sup>147</sup>.

Dlatego też apofazy nie sposób zredukować do zespołu logicznych przeczeń mających za cel niezbędną korektę sądów katafaticznych. Znany, przywoływany przez wielu cytat z Pseudo-Dionizego Areopagity, że Bóg *nie jest ani mocą, ani światłością [...], nie jest [...] wiecznością [...], nie jest królem ani mądrością [...], ani dobrocią, ani duchem [...], ani niczym innym, co jest nam znane*<sup>148</sup>, to przecież nie werbalistyczna szermierka, ale dewiza pewnego typu teologii. Teologii mianowicie, która w dążeniu do nadprzyrodzonego przedmiotu swoich badań gotowa jest zawsze przewycięzać własne ustalenia i przekraczać siebie jako domenę ludzkiej racjonalności. Teologii, która Boga żywego nie składa w ofierze na ołtarzu intelektu i doskonale ścisłych pojęć, ale za pomocą pojęć możliwie ścisłych naświetla różne aspekty Jego transcendencji; także w stosunku do teologicznego intelektu. Teologii więc, która w sferze własnego języka nie wyklucza ryzyka paradoksalności; zwłaszcza, że ta ostatnia pozostaje cechą sformułowań samych dogmatów wiary, a ściślej wyrazem ich tajemnicy i zaporą przed uzurpacjami racjonalizmu<sup>149</sup>.

Nie wydaje się bynajmniej, żeby na miano jednej z takich uzurpacji zasługiwała mocno osadzona w tekście Marchockiej analiza Gogoli; wielowarstwowa, niepozbawiona niuansów i po pierwsze pionierska zasługuje ona na uznanie. Tutaj budzi też jednak krytyczne zainteresowanie jako przypadek zderzenia instrumentarium pojęć teologicznych z autobiograficznym świadectwem mistycz-

<sup>145</sup> Zob. T. Dzidek, *Granice rozumu...*, s. 104-112.

<sup>146</sup> Zob. tamże, s. 291-298.

<sup>147</sup> Zob. i por. tamże, s. 276-291. O dalszym rozwoju historycznym koncepcji i wątków apofatycznych – zob. J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 135-198; T. Dzidek, *Granice rozumu...*, s. 298-314. Autorytatywną, mocno wspartą o źródła monografią starogreckiej i wczesnochrześcijańskiej apofazy pozostaje wciąż – R. Mortley, *From Words to Silence*, vol. 1: *The Rise and Fall of Logos*, vol. 2: *The Way of Negation. Christian and Greek*, Bonn 1986 (tu w części drugiej – na s. 33-241 – osobne rozdziały poświęcone teologom chrześcijaństwa i związanej z nim herezji arianizmu: Justynowi Męczennikowi, Klemensowi Aleksandryjskiemu, Orygenesowi, Aecjuszowi z Antiochii, Eunomiuszowi z Kyziku, Bazylemu Wielkiemu, Grzegorzowi z Nyssy, Augustynowi i Pseudo-Dionizemu).

<sup>148</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. z j. gr. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 170; por. s. 109-111, 225. Por. tenże, *O Bogu ukrytym*, tłum. z j. gr. I. Kania, „Znak” 1996, 491, s. 62.

<sup>149</sup> Por. T. Dzidek, *Granice rozumu...*, s. 272.

ki. Jak wiadomo, spisując swoje wyznania, ona sama kierowała się przede wszystkim zasadami posłuszeństwa przełożonemu i prostej prawdomówności, nie zaś poczuciem misji nauczania ani etosem naukowego obiektywizmu. Powstały w taki sposób unikatowy brudnopis przeżyć religijnych po stuleciach poddał uczonej refleksji karmelitański badacz, czyniąc to niejako na tle zakonnych przygotowań do otwarcia procesu beatyfikacyjnego głównej bohaterki<sup>150</sup>. Refleksją tą wykazał esencjonalne korespondencje pomiędzy doświadczeniami Teresy Warszawskiej a tradycją teologii mistycznej Kościoła, szczególnie w zakresie koncepcji trzech okresów życia wewnętrznego oraz, co zrozumiałe, w odniesieniu do bogatej teologii mistycznej samego Karmelu<sup>151</sup>.

W rozprawie Gogoli przekonująco wyeksponowany przeto został wymiar chrześcijańskiej uniwersalności mistyki przyszłej, zapewne, błogosławionej; kosztem jednak interpretacyjnego niedowartościowania elementów specyficznych, fascynujących w swojej odrębności, a przy tym nie mniej według nas chrześcijańskich i może wręcz bardziej znamiennych dla mistyki jako takiej. Pierwszy z owych elementów to – jak pokazaliśmy wyżej – niewątpliwe rozdziewki między duchowymi przygodami Marchockiej a hierarchicznym paradygmatem trzech okresów; element drugi zaś to zauważalna nietypowość, a nawet pewna relatywizacja przewijających się przez autobiografię mistyczki wyobrażeń eschatologicznych. Najoczywiście nie są to kwestie teologicznie podrzędne; przeciwnie, dotyczą ludzkiego doświadczenia miłości Boga, także więc Jego samego – pośrednio. W analizie Gogoli nie znalazły jednak odpowiednio głębokiego ujęcia, ponieważ nader słabo przystawały do prymarnego kontekstu doktrynalnego, który życie wewnętrzne Marianny pozwolił rekonstruować w kategoriach ostatecznie zbieżnych z Tradycją i Magisterium Kościoła.

A przecież to właśnie wymykające się jednoznacznej klasyfikacji przejawy tego życia wydają się dobitnie zaświadczać o jego wymiarze głównym – transcendentności spotkania z Bogiem; zaświadczać w rzeczy samej dobitniej niż rysy interpretowalne w kategoriach takiego lub innego paradygmatu, który pozostaje dziełem ludzkiego rozumu. Dlatego też jako oscylujące na peryferiach doktryny wspomniane pierwiastki stanowić powinny dla teologów nie powód do intelektualnej frustracji, a rodzaj cennego skarbu. Wspaniale atypowe elementy mistyki

---

<sup>150</sup> Zob. C. Gil, *Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka)*, hasło w: *Słownik polskich karmelitanek bosych (1612-1914)*, Kraków 1999, s. 29.

<sup>151</sup> W zasadzie drogą tą podążyła także historyk literatury Katarzyna Kaczor-Scheitler w swojej – wartej tu odnotowania – broszurze *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila*. Autorka zebrała zarówno profile duchowe obu wybitnych karmelitanek, jak i wybrane fragmenty ich pism. Przywołała jednak względnie miarodajne w tym kontekście przekłady Sebastiana Nuceryna (tłumaczącego dzieła Hiszpanki z tłumaczeń-przeróbek włoskich), których to przekładów Marianna po pierwsze mogła w ogóle nie czytać (zob. W. Grupiński, *Wewnątrz...*, s. 8). Praca badaczki ukazała się w Poznaniu w roku 2009 nakładem zakonnej oficyny „Flos Carmeli”.

Marchockiej niosą bowiem w sobie ożywcze przypomnienie, że powołaniem teologii jest nie tyle troska o własną integralność czy systemowość (choćby wspomagana przez najlepsze intencje duszpasterskie), ile otwarcie umysłu na tajemnice *gloria Dei* i nieustające, zgoła heroiczne poszukiwanie jej – względnie godnych – racjonalnych formuł.

Zamiast teologicznie standaryzować indywidualne doświadczenie religijne zgodnie z miarą oficjalnej doktryny Kościoła, niekiedy lepiej więc podejmować refleksję nad tym, jak owo doświadczenie doktrynę Kościoła wzbogaca<sup>152</sup>. Koncepcja teologiczna, która nie docenia subiektywnego – podmiotowego z natury – przeżycia transcendentności, nazwana być przecież może nawet groteskowym *szturmem gnozy na miłość*<sup>153</sup>. Sięgając po biblijne antropomorfizacje, wolno zatem chyba życzyć teologom, aby pod rozwagę zawsze brali sobie Izajaszową *wyrocznię Pana – Moje myśli nie są myślami waszymi*<sup>154</sup>; a wówczas Pan kartkując ich uczone księgi, nigdy nie wybuchnie śmiechem...

## SUMMARY

Marianna Marchocka (1603-1652) is one of the best known Polish discalced Carmelite nuns, and since 2007 also a candidate to the altars in the Catholic Church. There is a written testimony of her spirituality titled *Autobiografia mistyczna (Mystical Autobiography)* – a statement unique in Old Polish culture but underestimated even today and one that deserves more extensive studies. The text (first published by Karol Górski only in 1939) was put together by the nun on her confessor's request, who in turn on his penitent's request was to destroy it immediately after reading.

*Autobiografia mistyczna* originated within the sphere of influence of classical Carmelite spirituality, but as it individualized and unique expression, not as an insignificant imitation. On account of their fragmentary, rather chaotic and multiform character, Marchocka's writings are far detached from the genre of treatise on which Teresa of Avila and John of the Cross based their representative works. Furthermore, the mystical experiences described by Marianna elude systematic theological analysis, as can be seen on the example of an otherwise valuable study by Jerzy Wiesław Gogola (1995). Apparently, a substantial number of these experiences lie outside the interpretation framework adopted by Gogola which he derived from the doctrinal tradition of the paradigm of three periods of spiritual life. The reason for this is that Marchocka's confessions – crude in their directness – are a particularly authentic expression of the transcendental experience of a mystical love of God. Marianna's narration lacks a rational structure but abounds in compositional and stylistic fissures – a stamp of things asystemic and unspeakable, because most

<sup>152</sup> Por. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii...*, s. 210. Na zupełnie inny, lecz również interesujący kazus duchowości zindywidualizowanej w Rzeczypospolitej XVII wieku składałaby się historia katoliczki świeckiej Zofii Tomickiej – zob. W. Grupiński, *Opetanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 23 (2009), s. 191-212.

<sup>153</sup> T. Dzidek, *Granice rozumu...*, s. 273 (sformułowanie Hansa Ursa von Balthasara).

<sup>154</sup> Iz 55,8 – w wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich [Biblia Tysiąclecia]*, Poznań-Warszawa 1980.

holy. The spiritual experiences of the Carmelite also exceed the category of depiction – a feature clearly manifested on the plane of eschatological themes in *Autobiografia mistyczna*. Recurring references to contemporary Christian depictions of hell, purgatory and heaven are of a marginal and non-pictorial character, even untypical in their meaning.

Therefore, Marchocka's deeply individualized spirituality and her autobiographical testimony in more than one point correspond but loosely with the official doctrine of 17th century Catholicism (a compatible though altogether different case taken from the Polish context could be the story of Zofia Tomicka, a lay Catholic). So a systematic theological analysis of Marianna's confessions seems to be a somewhat arbitrary undertaking, stretching between the traditional paradigm of the three periods of spiritual life and the Magisterium of the Church of our times. Within the space of this inspiring controversy emerge vital issues of vocation and models of theology, and especially of the place of religious experience in theological reflection. The latter is often underestimated, since being individual and subjective, it happens to collide with previously formulated theories that draw on the solemnity of Tradition and the postulate of scientific precision. However, in theology, the doctrinal system and integrality is secondary to a far more important foundation of Divine Revelation, which was and is bestowed on specific people, thereby maintaining its simultaneously personal and transcendent character. Rationality in theology should not be measured by mathematical-logical or related criteria. On the contrary – paradoxicality and apophatism can be a stimulating sign of the transcendentality of theology and its object of study.

### Key words

Marianna Marchocka, mystical autobiography, mysticism, mystical love, Carmelite spirituality, paradigm of three periods of spiritual life, usurpations of the intellect, subjectivity of religious experience, transcendentality of religious experience, relativization of eschatological ideas, paradoxicality of religious language, system and integrality of theological doctrine, vocation of theology, apophatic theology, Karol Górski, Jerzy Wiesław Gogola, Zofia Tomicka