

ALEKSANDRA BOBROWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Filologii Polskiej

**Autoidentyfikacja i doświadczenie ciała
w *Autobiografii mistycznej* Marianny Marchockiej**

Self-Identification and Experience of the Body in the *Mystical Autobiography*
of Marianna Marchocka

Autobiografia mistyczna jako zabytek literatury konfesyjnej od lat budzi zainteresowanie badaczy. Jako pierwszy zwrócił na nią uwagę św. Rafał Kalinowski, który w XIX wieku rozpoczął starania o otwarcie procesu beatyfikacyjnego autorki. *Autobiografia* została jednak wydana dopiero w 1939 roku przez Karola Górskiego*. Powstaje coraz więcej poświęconych jej rozpraw (by wymienić prace autorstwa m.in. Janusza Golińskiego¹, Wojciecha Grupińskiego² czy Katarzyny Kaczor-Scheitler³). O Mariannie Marchockiej sporo piszą również badaczki zajmujące się pisarstwem zakonnicy: Halina Popławska⁴, Karolina Targosz⁵, Małgorzata Borkowska⁶. W 2010 roku ukazało się nowe wydanie *Autobiografii* opracowane przez Czesława Gila⁷.

* *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa, Karm. Bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603-1652*, wyd. Karol Górski, Poznań 1939, „Pisarze Ascetyczno-Mistyczni Polski”, t. II. Toż: reprint, Poznań 2009, z posłowiem Feliksa Lenorta (*Marianny Marchockiej „Autobiografia mistyczna” po siedemdziesięciu latach*).

¹ J. Goliński, *Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota”*, [w:] *Pisarki polskie epok dawnych*, red. K. Stasiewicz, Olsztyn 1998.

² W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005; tenże, *Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” XXIV (2010), s. 191-213.

³ K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005.

⁴ H. Popławska, *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990.

⁵ K. Targosz, *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002.

⁶ M. Borkowska, *Panny siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2002.

⁷ Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010.

Badacze zazwyczaj dogłębnie analizują strukturę dzieła, jego miejsce w historii literatury i tradycji mistycznej. Przyjmując perspektywę literaturoznawczą i teologiczną, akcentują w swoich badaniach obecny w utworze autobiografizm i przedstawiony w nim model duchowości. Takie ujęcie usuwa jednak w cień fakt, że *Autobiografię* odczytywać można także jako rzeczowe i obiektywne studium doświadczenia kobiecego ciała i jego miejsca w życiu duchowym. Brakuje prac ukazujących cielesność jako nieodłączny element przeżycia mistycznego. W swych interpretacjach badacze pomijają problem autentyczności opisywanych przez Marchocką zjawisk, przypisują je wyszczególnionym przez teologów rodzajom modlitwy, nie dociekając nawet ich podstawowych związków z psychiką i fizycznością zakonnic.

Dlatego niniejszy artykuł jest próbą podjęcia tych wzmiankowanych zaledwie dotąd kwestii, zbadania duchowych i cielesnych przejawów mistycznego przeżywania przez karmelitankę relacji z Bogiem. Punktem wyjścia do rozważań nad utworem stanie się jego geneza, znaczenie, jakie dla samej Marchockiej miało pisanie, oraz warsztat pisarski autorki. Tego rodzaju wprowadzenie pozwala rzucić światło na osobowość autorki i jej stosunek do własnego dzieła, które odgrywają istotną rolę w przypadku analizy opisanych w *Autobiografii* uniesień mistycznych podjętej ze szczególnym uwzględnieniem psychiki i duchowości zakonnic oraz towarzyszących ekstazom niezwyklej doświadczeń ciała. Zainteresowanie bowiem budzić może nie tylko więź między fizycznością i duchowością karmelitanki a jej przeżyciami wewnętrznymi i relacją z Bogiem, ale też jej wyrażony literacko stosunek do własnej psychiki i ciała. *Bo wszystko pragnienie moje w tym pisaniu jest wylać jako przed Bogiem jak najjaśniejszą duszę moją*⁸

Badacze zgodnie twierdzą, że *Autobiografia* Marianny Marchockiej jest wyjątkowym zjawiskiem na tle XVII-wiecznej literatury polskiej, a w szczególności polskiej literatury mistycznej. Karol Górski, wydawca *Autobiografii*, sugeruje wręcz, że literatura światowa zna jedynie kilkanaście dzieł tej rangi⁹. O wartości utworu stanowi według niego nie tylko głębia mistycznych przeżyć autorki, ale także prostota i trafność, z jaką opisała ona swoje doświadczenia. Nie wszyscy podzielają ten pogląd. Zarzuca się Marchockiej brak czytania i należytego wykształcenia, przejawiające się w nieporadności stylu i błędach ortograficznych¹⁰, co zresztą zauważył sam Górski¹¹. Podobne spostrzeżenia poczynili np. Janusz

⁸ Tamże, s. 212. Kolejne cytaty z *Autobiografii* oznaczane będą skrótem *AM* i numerem strony podanymi w nawiasie. Tekst najnowszego wydania, z którego pochodzą wszystkie cytaty, oparty jest na transkrypcji dokonanej przez Karola Górskiego, z zachowaniem form staropolskich i uwspółcześnieniem pisowni wielkich i małych liter oraz interpunkcji.

⁹ K. Górski, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603-1652*, wyd. tenże, Poznań 1939, s. 7.

¹⁰ O których wnioskować można z nielicznych zachowanych fragmentów własnoręcznych zapisków autorki.

¹¹ Tenże, s. 28. Z tekstu *Autobiografii* wynika, że do lektur Marchockiej należało przede

Goliński, Katarzyna Kaczor-Scheitler i Małgorzata Borkowska. Ta ostatnia niedostatki stylu *Autobiografii* tłumaczy także niewydolnością języka polskiego, zwłaszcza w zakresie terminologii i sposobów obrazowania¹². Niemniej jednak *Autobiografia* zajmuje ważne miejsce w literaturze doby staropolskiej, jeśli nie ze względu na walory literackie, to z pewnością jako nowe zjawisko społeczno-kulturowe. Jest świadectwem wkraczania kobiecości w sferę *sacrum*, w dziedzinę poznania tego, co niepojęte dla ludzkiego rozumu, gdzie kobieta występuje jako podmiot i, co więcej, pozostawia pisemny przekaz najgłębszych osobistych przeżyć. Małgorzata Borkowska określa dzieło Marchockiej jako *pierwszą i na kilka jeszcze wieków jedyną próbę oddania w języku polskim bezpośredniego przeżycia Boga*¹³. Warto więc przyjrzeć się okolicznościom, jakie towarzyszyły powstawaniu tak szczególnego utworu.

Jean-Noël Vuarnet, analizując różne przypadki kobiecych ekstaz na przestrzeni wieków, pisze: *Przeżyty aż po krańce przez niektóre kobiety ów raptus*¹⁴ *i jego pisemne odtworzenie, poszukiwanie i opis „modlitewnych stanów” i „nadzwyczajnych łask”, umożliwiły od czasów średniowiecza rozkwit osobliwych gatunków – rozmownych kwiatów kobiecości, gdzie indziej zmuszanych do milczenia*¹⁵. Autobiograficzne zapiski zakonnic byłyby wobec tego przełamaniem pewnego tabu, możliwością wyrażenia własnych emocji i zaistnienia na scenie literackiej w charakterze pełnoprawnej autorki¹⁶. Należy bowiem pamiętać, że wiek XVII daleki był jeszcze od przyznania kobietom prawa do swobodnej wypowiedzi, a tym bardziej do publikowania swojej twórczości. Względna swoboda zapewniała zakony, w których płeć piękna mogła bez przeszkód rozwijać się nie tylko duchowo, ale też intelektualnie, przy czym twórczość literacka jest tu wyłącznie jedną z możliwych dróg samorealizacji. Pisarstwo zakonne zwykle się nie bez przyczyny kojarzyło przede wszystkim z zakonem karmelitanek bosych. Odznaczające się szczególną pobożnością i talentem literackim mniszki zobowiązane były przez przełożonych do spisywania wzorem św. Teresy własnych do-

wszystkim Pismo Święte i żywoty świętych, podczas pobytu w zakonie także pisma św. Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża.

¹² M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 178.

¹³ Tamże. Nie znaczy to, że Teresa od Jezusa Marchocka jest jedyną wybitną kobiecą postacią ówczesnego życia zakonnego. Spośród karmelitanek opinią świętości cieszyły się także Anna od Jezusa, czyli Jadwiga Stobieńska, oraz Barbara od Najświętszego Sakramentu, czyli Teofila z Kretkowskich Zadzikowa. Obie były autorkami autobiografii, które zachowały się jednak jedynie we fragmentach.

¹⁴ Mirosława Hanusiewicz podaje jako polski odpowiednik słowo „zachwycenie” i tłumaczy je jako odmianę ekstazy cechującą się gwałtownością i krótkotrwałością. Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 294.

¹⁵ J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, tłum. K. Matuszewski, Gdańsk 2003, s. 12.

¹⁶ Znane są przecież postacie mistyczek, które czynnie zaangażowały się w reformę Kościoła i brały aktywny udział w życiu politycznym Europy, jak choćby św. Katarzyna ze Sieny czy św. Teresa z Ávila.

świadczeń¹⁷. Zachodzi tu zatem rozbieżność między faktyczną potrzebą samorealizacji twórczej a działaniem wymuszonym ogólnym nakazem. Same zakonnice odbierały nieraz obowiązek pisania jako uciążliwy. Jak pisze Karolina Targosz, *mimo ciekawości otoczenia siostrzanego oraz ludzi z zewnątrz, starały się one ukrywać naturę swych doznań, tak że autobiografie są jedynym odzwierciedleniem ich przeżyć*¹⁸.

Autobiografia mistyczna matki Teresy od Jezusa Marchockiej jest jednym z takich dzieł pisanych w duchu posłuszeństwa. Już w pierwszym rozdziale autorka daje wyraz swej niechęci do pisania: *A to zaczynam to pisanie [...], nie mogąc dalej odkładać tego aktu posłuszeństwa, przyciśnioną nim będąc do tego. Bo zeznawam złość moją, i niedoskonałość w tej cnocie, że poddaństwo na przełożeniu, a nad ten akt nie było mi nic cięższego w posłuszeństwie w duchu i w naturze, a sama nie wiem czemu, bo toż wszystko powiedziałabym waszej miłości, co napiszę i zna już w m. dosyć i prawie, wszystkie grzechy moje. A to się pokazuje złość i niedoskonałość moja tym czuciem trudności, ale wola dla samej wolej Bożej aktu podaje się powolnie* (AM, s. 37).

Zwrot do spowiednika przybiera wręcz formę skargi lub usprawiedliwienia – po co pisać, skoro można wszystko opowiedzieć podczas spowiedzi? Zakonnica nie ma jednak zamiaru uciekać od obowiązku. Motywacją do jego podjęcia jest dla niej wzgląd na posłuszeństwo spowiednikowi i przeświadczenie, że wola przełożonych zgodna jest z wolą Bożą, której autorka nie chce uchybić. *Niezmierznie mnie to zastraszyło i sturbowało, nie mogąc sama pojąć, co to czynić, a mając takie obowiązanie posłuszeństwem, które mi jako niedoskonałej bardzo trudne a przykre się stało. I miałam w nim wielką trudność w sobie z wielu przyczyn, że ja sobie tego nie ważyła i trudno w pamięci mieć mogła, i czasu do pisania w takich zatrudnieniach nie miała, i więcej, niżem sama pojąć mogła, stawiała mi się trudność wielka, a ciężkie posłuszeństwo, prawie z mojej zwykłej złości. [...] Uczynił mnie w m. potym wolną od tego ślubu, żebym nic skrupułu w tym nie miała. Ale żadnym sposobem nie mogłam być w tym wolna na sumnieniu i w duszy, ani nic zataić i nie chciać co w duszy mojej, żeby w m. nie miał wiedzieć, ile ze mnie jest* (AM, s. 260-262).

Toteż zakonnica podejmuje trud spisywania dziejów swojego życia, z tym jednakże zastrzeżeniem, że spowiednik zatrzyma treść wyznań w tajemnicy, a rękopis spali (co zresztą uczynił, ale po uprzednim sporządzeniu kopii). Oba-

¹⁷ Problem pisarstwa zakonnego omawia szerzej M. Borkowska. Zauważa jednak, że nie we wszystkich zakonach żeńskich obowiązywał podobny stosunek do twórczości, co w zakonie karmelitańskim. Warto tu wspomnieć o łączyckim klasztorze norbertanek, który po wizytacji opata otrzymał następujące upomnienie: *A iż Bóg wszechmogący białej głowie nie pióro, ale igłę do robót ręcznych przeznaczył, [...] surowo wszystkim pannom kalamarza i papieru zabraniamy*. Zob. M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 179.

¹⁸ K. Targosz, *Piórem zakonnicy*, s. 120.

wy związane z dochowaniem tajemnicy spowiedzi świadczą o tym, jak wielką wagę przywiązywała autorka do swojej pracy. Jej autobiografia przypomina formą wyznanie grzechów w czasie sakramentu pokuty – są tu zwroty do spowiednika, akcentowanie własnej grzeszności i słabości, szczerzy opis stanu duszy i przeżyć wewnętrznych¹⁹. Trudno jednak rozróżnić, czy konfesyjny charakter zapisków Marchockiej wynikał istotnie z pragnienia uczynienia rozrachunku, wobec czego *Autobiografia* miałyby zastąpić tzw. spowiedź generalną, czy też w zamyśle spowiednika miała ona stanowić swego rodzaju pamiętnik, zaś przesadna samokrytyka miała swe źródło wyłącznie w nazbyt skrupulatnej naturze penitentki²⁰. Niezależnie od motywacji, jaka nią kierowała, dzięki swojej szcerości stworzyła Teresa od Jezusa dzieło wyjątkowe, bo przesiąknięte prostotą i autentyzmem. Janusz Goliński pisze: *Autorka [...] nie mogła, nie chciała i nie planowała stworzyć dzieła dedykowanego potomności, daleka bowiem była od przeświadczenia o wyjątkowości swojego życia, o jego wartości godnej podniesienia do rangi przykładu*²¹.

Intymność towarzysząca pisaniu wyznań pozwala autorce odkryć swoje wnętrze, zgłębić sens duchowych przeżyć, opowiedzieć o doświadczeniu spotkania z Bogiem. W *Autobiografii* szczególnie uwidacznia się pierwsze w historii literatury polskiej introspektywne podejście do kobiecej natury, w którym autorka z pełną świadomością analizuje psychologiczne prawa rządzące jej duszą. Pisanie *Autobiografii* było również dla zakonniczki okazją do dalszego rozwoju duchowego. Stanowi zapis kształtowania postawy wzajemności, otwierania się człowieka na możliwość dialogu z Bogiem. Jej pisanie miało przynieść duszy pożytek poprzez skłonienie do rozpamiętywania Bożej dobroci i odnowienia więzi ze Stwórcą, było więc swego rodzaju ćwiczeniem duchowym.

¹⁹ O sakramencie spowiedzi i roli, jaką odgrywał na przestrzeni wieków, pisze Jean Delumeau w książce *Wyznanie i przebaczenie*, jego praca dotyczy jednak sakramentu pokuty świeckich, brak w niej natomiast analizy kierownictwa duchowego osób zakonnych. Niemniej jednak jego koncepcja spowiedzi jako „duchowego położnictwa” wydaje się trafna także w odniesieniu do funkcji spowiedników zakonnych. Zob. J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 1997.

²⁰ Z tekstu wynika, że sama autorka postrzegała swoje zapiski jako spowiedź: *Tak piszę, jakom już zaczęła, jako w spowiedzi i pod rozgrzeszenie poddaję, a proszę dla miłości Bożej, żeby było w taki tajemnicy* (AM, s. 118). Skoro jednak spowiednik zdecydował się opublikować *Autobiografię*, uznać musiał, że nie naruszy tajemnicy spowiedzi, wobec tego wyznania nie miałyby charakteru sakramentu. Konfesyjność zapisków Marchockiej można także powiązać z nurtem zapoczątkowanym przez *Wyznania* św. Augustyna – wtedy jej opowieść, rozpatrywana jako historia grzechu i nawrócenia, wymaga przedstawienia siebie w jak najgorszym świetle, by tym samym całą zasługę oddać Bogu. Ten typ literatury nastawiony jest jednak na działanie dydaktyczne, ma zachęcać czytelnika do przemiany i uświadamiać mu miłość Boga, zaś pisma Marchockiej nie były (przynajmniej w zamyśle autorki) przeznaczone dla szerszego grona odbiorców.

²¹ J. Goliński, *Mistyka i łaska*, s. 61.

Na uwagę zasługuje przynależność gatunkowa *Autobiografii*, a raczej trudność, jaką stanowi przyporządkowanie jej do konkretnego gatunku literackiego. Wojciech Grupiński poświęcił temu zagadnieniu cały rozdział swej monografii, umieszczając zapiski zakonnicy na granicy nurtów: autobiografii duchowej, *confessiones* oraz terezańskiej autobiografii mistycznej²². Jednak *Autobiografia* Marchockiej realizuje także postulaty sformułowane w definicji gatunkowej zaproponowanej przez Philippe'a Lejeuna, zgodnie z którą autobiografia to *retrospektywna opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swej osobowości*²³. Pisma Marchockiej spełniają wszystkie warunki zawarte w powyższej definicji. Autor dzieła jest tożsamy z narratorem, a ten z kolei – z głównym bohaterem. Narracja ujęta jest w formę prozatorskiej opowieści, której tematem są losy jednostki, przede wszystkim historia rozwoju osobowego. W *Autobiografii* dostrzec można także ślady Lejeune'owskiego paktu referencjalnego²⁴. Konfesyjny charakter zapisków i zapewnienia o szczerości *jako w spowiedzi* świadczą o (nieujętym wprost) zobowiązaniu pisania prawdy, przy czym nie chodzi tu o autentyczność wydarzeń, ale o rzetelne przekazanie wspomnień i odczuć piszącego.

Wypada jeszcze poświęcić chwilę uwagi warsztatowi pisarskiemu Marchockiej. Nie sposób pominąć w tym miejscu uderzającego podobieństwa, jakie nasywa się w zetknięciu *Autobiografii* Marchockiej z *Księgą życia*, dziełem mistrzyni i reformatorki zakonu karmelitańskiego, św. Teresy z Ávila²⁵. Zbieżności jest tak wiele, że mogą one stanowić materiał na osobną pracę, dlatego zostaną tu wymienione jedynie pokrótce. Wspólnych cech doszukać się można w budowie utworów, biografii autorek oraz głównych cechach życia duchowego. Zachodzą jednakże między nimi znaczne różnice na płaszczyźnie stylistycznej. *Księga życia* przesiąknięta jest topiką erotyczną, zaczerpniętą, jak twierdzi Denis de Rougemont, z romansów rycerskich²⁶. Brakuje tego u Marchockiej – jej zapiski cechuje powściągliwość, pewien dystans wynikający nie z braku uczuć, ale

²² Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 10-23.

²³ Zob. P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, Kraków 2007², s. 22. Mimo że autor ograniczył zakres swoich badań do utworów z ostatnich dwóch wieków, zastrzegł, że niektóre utwory dawniejsze także mogą wpisywać się w opracowany przez niego schemat. Dlatego ustalenia Lejeuna posłużą tu zbadaniu przynależności gatunkowej pism Marianny Marchockiej.

²⁴ Por. tamże, s. 47.

²⁵ Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia*, tłum. D. Wandzioch, oprac. T. Álvarez, D. Wandzioch, Poznań 2008.

²⁶ Zob. D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999², s. 124-128. Badacz wskazuje analogie między literaturą mistyczną XVI wieku a stylem średniowiecznych romansów rycerskich, przytaczając odpowiednie zwroty i wyrażenia („umrzeć z nieumierania”, „grot miłości”, symbolika „zamków”, „walka z miłością, z której trzeba wyjść pokonanym”).

z pokory wobec Wszchemogącego, z poczucia własnej małości. Warszawska Teresa²⁷ zwraca się do Stwórcy zawsze słowami: „Panie mój”, „Boże mój”, podkreślając tym bliskość relacji, lecz unikając zbyt dużej poufałości²⁸. W pozycji Obłubienicy stawiają ją zazwyczaj badacze, nigdy zaś ona sama.

Znamienna dla stylu Marchockiej zwięzłość i prostota wypowiedzi może wynikać zarówno ze wspomnianego już niedostatecznego wykształcenia, jak i ze skrupulatnej osobowości autorki. Krótkość i wyrazistość mogą wynikać z nakazu spowiednika lub z natłoku obowiązków ograniczających czas przeznaczony na pisanie²⁹. Badacze tacy, jak Karol Górski i Jerzy Wiesław Gogola³⁰, w ubóstwie formy niebezpiecznie dostrzegali znak „wymownej nieokazałości”. Jedną z jej cech jest nieobrazowość opisu widzeń. Kiedy karmelitanka wspomina o modlitwie „przez imaginację wyraźną”, pisze: *Raz, mając modlitwę o piekle, wyimaginowało mi się miejsce jedno straszne rzetelnie w piekle z takim natchnieniem, „żeś to miejsce sobie zasłużyła, i byłabyś w nim, kiedy by cię był Bóg z świata nie wyrwał, ale jeszcze i teraz bój się, jeślibyś tu źle żyła”*. Tak było wyraźne obaczenie onego miejsca, że go i teraz pamiętać mogę (AM, s. 80). I w innym miejscu: *Rozumiem, że to było w imaginacyjnej. Wyraził mi się majestat barzo piękny, w nim Panna Naświętsza w wielkiej piękności, oddająca od nas onymi słowy, któreśmy śpiewały, prośby nasze [...]. Tym sposobem przez imaginacją nie wiele mi się trafiało i wszystkiego nie pamiętam, więcej przez rozum i słowa te wewnętrzne, czego ja nie rozumiała, co to za sposób, tylko za jakie natchnienia Pańskie* (AM, s. 136).

Na pierwszy rzut oka widać, że dane zakonnicy objawienia mają charakter obrazowy³¹. Autorka pomija jednak opis scenerii, sytuacji i postaci. Skupia się

²⁷ Nazywana tak ze względu na przyjęte po profesji imię oraz miasto, w którym spędziła ostatnie lata swego życia. Przydomek ten odzwierciedla także szacunek, jakim otaczana była Marchocka, sugeruje bowiem jej podobieństwo do św. Teresy z Ávila, a zarazem podkreśla polskość zakonnicy.

²⁸ Mirosława Hanusiewicz próbuje uzasadnić brak topiki erotycznej posłuszeństwem zaleceniom spowiednika: *Być może postulat wiernego odtworzenia przeżyć wewnętrznych, sformułowany przez kierownika duchowego, na którego polecenie Marchocka spisywała swoją autobiografię, powstrzymuje autorkę przed zaangażowaniem mistycznej topiki, którą znać mogła choćby z pism św. Teresy: żywej śmierci, strzał i ogni miłości*. Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 302.

²⁹ Zob. W. Grubiński, *Wewnątrz*, s. 105.

³⁰ Zob. K. Górski, *Wstęp*, s. 29-30; J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 55-59.

³¹ Nie sposób nie zauważyć tu podobieństwa do techniki Ignacjańskich ćwiczeń duchowych polegających na samodzielnej medytacji, w którą zaangażowane są wyobraźnia, rozum i wola człowieka. Oto przykładowe wprowadzenie do ćwiczenia I: *Polega na wyobrażeniu sobie miejsca. Trzeba tutaj zwrócić uwagę na to, że podczas kontemplacji lub rozmyślenia o przedmiocie widzialnym, takim jak kontemplowanie Chrystusa, naszego Pana, który jest widzialny, wyobrażenie miejsca będzie na tym polegało, że okiem wyobraźni ujrzą miejsce materialne, w którym się znajduje to, co chcę kontemplować. [...] Jeżeli przedmiot kontemplacji lub rozmyślenia jest niewidzialny – tak jak*

przede wszystkim na swoich wrażeniach i emocjach. Wizja piekła budzi trwogę, jest straszna. Natomiast Matka Boska jawi się jako wcielenie piękna i całe Jej otoczenie jest tym pięknem przeniknięte. Zakonnica najwięcej uwagi poświęca zatem nie obrazom, które ujrzała, lecz reakcjom, jakie w niej wywołały. W przeżyciach mistycznych istotna była dla Marchockiej przede wszystkim skierowana do niej nauka i to, jakie znaczenie miała ona dla jej życia wewnętrznego, jej relacji z Bogiem. Wyznania miały przedstawiać rozwój duchowy mistyczki, dlatego autorka dokonuje selekcji materiału, pisze tylko o rzeczach ważnych. Bardziej ufa słowom, które Bóg kierował do niej w duszy, i poznaniu rozumowemu niż obrazom ukazywanym jej w wyobraźni. Ostatecznie nie kieruje nią pospolita ciekawość i nie interesuje jej wygląd zaświatów, gdyż jak pisze Wojciech Grupiński, *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*³².

Jednocześnie niektóre ustępy *Autobiografii*, głównie poświęcone rozważaniom Męki Pańskiej, napisane zostały językiem obrazowym i zmysłowym³³. Dla zobrazowania barokowych elementów stylu warto przytoczyć fragment wyznań opisujący silne doznania narratorki: *w jakiej męce, bólu leżał³⁴ Chrystus Pan na krzyżu. W ciele najmniejszej cząsteczki całości nie było, żyły wszystkie potargane, krew wszytka wysączona, zewsząd nienawiść, bluźnierstwa, z matki, z przyjaciół przytomności żal, boleść. To to tak w onej przytomności swojej Pan pokaże siebie samego i wyrazi duszy czucie, boleść swoją. Nie jakoby pojmowała, domyślała, ale jasnie widzi, czuje, wszytka niktąc ustaje, a serce prawie się rozsadza, znieść nie mogąc* (AM, s. 213).

tutaj: o grzechach – wyobrażenie miejsca będzie polegało na popatrzeniu na moją duszę [w innym tłumaczeniu: okiem wyobraźni – przyp. A. B.], jakby była uwięziona w tym mogącym się zepsuć ciele, a cały ten układ na tej też dolinie jakby był na wygnaniu wśród dzikich zwierząt. Przez wyraz układ mam na myśli duszę i ciało. Zob. I. Loyola, Ćwiczenia duchowne, tłum. J. Ożóg, Kraków 2002.

³² Wojciech Grupiński mówi tu o „negatywności” języka *Autobiografii*, która polegałaby na tym, że *raczej ukrywa on, niż ujawnia, i nie tyle nazywa, ile nie nazywa*. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 99.

³³ Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 115.

³⁴ Zastanawia fakt, że zarówno tu, jak i w innym fragmencie *Autobiografii* (AM, s. 246), Chrystus nie wisi, a leży na krzyżu. Może tu chodzić o łożo miłości, w którym dokonały się zaślubiny Boga z człowiekiem. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak w tym przypadku ujęcie krzyża jako łoża boleści. Podobny motyw pojawia się w innym utworze barokowym, zbadanym i opisanym przez Marię Wilczek. Krzyż jest w nim łożem *samemi boleściami wysłanym Bogu śmiertelnie*. Por. M. Wilczek, „Łoże krzyża” – *nieznany utwór barokowy ze zbiorów krakowskich wizytek*, „Barok” V (1998), nr 1-2, s. 236.

Marchocka sięga po typowo barokowe środki wyrazu, takie jak paradoks, hiperbola i kontrast. Nie jest to jednakże świadoma stylizacja artystyczna. Użycia tych środków wymaga raczej nieprzekładalna na słowa treść objawień – ambiwalentna natura przeżyć mistycznych oraz ich intensywność wykracza poza możliwości języka³⁵. Halina Popławska wskazuje jeszcze jeden element charakterystyczny dla twórczości barokowej, czyli motyw „rzeczy przeciwnych sobie”. Opozycja między jakościami rzeczywiście pojawia się w utworze często. Ciało i duch, grzech i łaska, świat klasztoru i świat zewnętrzny to tylko niektóre wątki realizujące ten schemat.

Mimo pewnej surowości język Marchockiej nie jest tak rzeczowy i suchy, jak mogłoby się wydawać. Nie brak w nim odniesień symbolicznych, jak błoto, cierń i krzyż w opisie jednego ze snów³⁶. Jednak największą jego zaletą jest zdolność odtwarzania przeżyć za pomocą rozbudowanych porównań: *Położyłam się zaraz u nóg Panny Naświętszej jako pies jej, prosząc, żeby mnie, psa swego, ratowała i trzymała przy sobie, i radziła o mnie, czyniąc ze mną, co się jej podoba* (AM, s. 245). *I tak mi bywało, jako na podobieństwo tego, który pije z smakiem wielkim, a nie dla potrzeby, ale tylko, że smakuje. Już się tak wnurzy, że i o mierze nie pamięta, jeno żeby jak najwięcej pić i nasycić się* (AM, s. 133).

Podobnych porównań pojawia się w tekście więcej, większość z nich służy zobrazowaniu nędzy i grzeszności duszy. Najczęściej zło ukazane jest pod postacią psa i świni. Płaszczyzną porównania staje się zatem rzeczywistość, w jakiej zakonnica wyrosła – świat zewnętrzny, ziemiański.

Autobiografia nie jest arcydziełem literatury polskiej, stanowi jednak ważny etap w rozwoju twórczości ekspresyjnej, nastawionej na opis przeżyć wewnętrznych i doświadczeń mistycznych. Jej autorka boryka się z niedomaganiem własnego stylu, ale też z ubóstwem ówczesnej polszczyzny. Staje przed koniecznością ubrania w słowa przeżyć, które wymykają się nie tylko językowi, lecz całemu ludzkiemu pojmowaniu i pojęciowaniu. Zarazem dzięki unikaniu przesadnej ornamentyki nadaje swemu wywodowi charakter rzeczowy, obiektywny, zdumiewający trafnością spostrzeżeń. Styl *Autobiografii* odpowiada osobowości zakonnicy, a także stanowi odbicie jej życia wewnętrznego.

Pamiętaj, Panie, żem człowiek, a daj dotrzeć (AM, s. 139)

W XVII wieku rozwój duchowy zakonnicy poddany został ścisłej kontroli spowiedników, przybywających do klasztoru zazwyczaj z zewnątrz. Szczególny niepokój opiekunów budziły uniesienia i stany mistyczne penitentek. Trudno się

³⁵ W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 107.

³⁶ AM, s. 186.

temu dziwić, zważywszy na niepewne pochodzenie i wątpliwą nieraz autentyczność tych doznań³⁷. Oddzielenie prawdziwych ekstaz od omamień słabej psychiki i opętań wymagało trzeźwego osądu otoczenia, ale także ścisłego kontaktu mistyczki z kierownikiem duchowym. Dlatego też ekstaza indywidualna poddana została „nadzorowi” przełożonych, przede wszystkim zaś spowiednika. Taka kontrola pozwalała ekstazytce działać w nurcie posłuszeństwa Kościołowi i chronić ją przed błędami. Jean- Noël Vuarnet podkreśla jednak, że kontrola ta nie była przy tym narzucana odgórnie, ale wypływała z woli samej mistyczki, z pragnienia uniknięcia błędów w rozwoju życia mistycznego³⁸. W podobnie dwuznaczny sposób opiece przełożonych poddana została Marianna Marchocka. Jej uniesienia przyjmowane były przez otoczenie z nieufnością. Nie będąc pewnymi natury jej przeżyć, spowiednicy uciekali się nieraz do egzorcyzmów, których zakonnica, jak sama przyznaje, bardzo się bała³⁹. Mimo lęku karmelitanka nie protestowała przeciw decyzjom przełożonych i poddawała się im ze względu na ślub posłuszeństwa. O wadze, jaką do posłuszeństwa przełożonym przywiązywała Marchocka, wspomniano już przy okazji badania genezy jej *Autobiografii*⁴⁰. Jednak posłuszeństwo Warszawskiej Teresy nie ograniczało się wyłącznie do pokornego wykonywania powierzonych jej zadań. Była przekonana, że od poddania woli zwierzchników zależało jej życie, a nawet zbawienie duszy, o czym upewniają dwa fragmenty relacji. Pierwszy odnosi się do cielesnych utrapień autorki: *Przyjachał tam w. o. nasz prowicyjał i zastał mię w onych utrapieniach moich z wielkim politowaniem, jakie pokazał nade mną. Upewniał mię w tym, że nie była opętana, egzaminował mię o podobieństwo czarów; i o to się także inszi ojcowie bali z pewnych przyczyn. A to zakazał mi pod posłuszeństwem, że bym tego nie miewała, i nie miałam przez czas długi tego trapienia, i póki on był przełożonym nie miewałam już tego, co to na ciele, tylko co w duszy* (AM, s. 112).

Powyższą wypowiedź można interpretować na dwa sposoby. Albo oddanie mistyczki dla zakonu było tak wielkie, że nakaz prowincjała (jako zwierzchnika, który miał nad nią władzę) mógł uwolnić jej ciało od utrapień, albo Marchocka

³⁷ Wiek XVII szczególnie borykał się z dziedzictwem dwóch wieków poprzednich – herezją i reformacją, które pozostawiły po sobie owoce w postaci licznych „prywatnych” uniesień i wypaczeń nauki Kościoła. Wystarczy wspomnieć chociażby opętane z Loudun czy ruch kwietystów. Jean Delumeau podaje jako przykład odstępstw doktrynalnych wypowiedź pani Guyon, która twierdziła, że *gdyby jakaś osoba, która straciła wolę, lub której została ona zabrana przez Boga, popełniła czynności grzeszne, to nie miałyby grzechu*. Zob. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, tłum. P. Kłoczowski, t. I, Warszawa 1986, s. 72.

³⁸ Zob. J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, s. 136-137.

³⁹ Zob. AM, s. 111, 122-123.

⁴⁰ Jak zauważył Czesław Gil, Marchocka była zdania, że *podstawą życia zakonnego jest posłuszeństwo Chrystusowi, które w praktyce wyraża się przez wierność prawu zakonnemu i poddanie woli przełożonych*. C. Gil, *op. cit.*, s. 11.

szanowała autorytet przełożonego na tyle, by na jego żądanie stawić czoła udrękom cielesnym⁴¹. Drugi fragment opisuje niebezpieczeństwo śmierci: *Żłem się srodze miała i barzo poruszyła, w kilka godzin poczęły już we mnie wszystkie siły ustawać i wszystko niszczyć. Obaczyła jedna siostra i pulsu patrząc, bo się na tym znała, rozumiała, że już umrzeć miała. [...] Prosiłam barzo Panny Najświętszej, żeby mi nie dała przeciwko posłuszeństwu umierać i nie być nieposłuszną, oddając się na wolą Boską i bynajmniej żywota nie pragnąc, tylko dla samego posłuszeństwa, oświadczając się i prosząc, byłem przeciwko woli przełożonego nie umierała. [...] i przyszłam zaraz do siebie, ruszać się i mówić mogłam. [...] Przyszło mi też wewnątrz jakieś upewnienie, że już umrzeć nie miała dla posłuszeństwa* (AM, s. 187).

W tym wypadku wzgląd na posłuszeństwo przełożonemu tchnął w zakonnice siły do walki ze śmiercią. Toteż w modlitwie prosiła nie tyle o uratowanie życia w ogóle, ile o pomoc w dochowaniu ślubu – wystąpienie przeciwko woli przełożonego w ocenie mistyczki było, niezależnie od okoliczności, grzechem śmiertelnym⁴².

Wiek XVII „oswoił” mistycyzm także w wymiarze codzienności. Doświadczenie mistyczne wykroczyło poza samą kontemplację, zakorzeniło się w życiu codziennym. Od ekstazyków zaczęto wymagać aktywności, użyteczności. Przeważał model *vita activa*, jak pisze Jean Delumeau, *trzeba było więcej Mart, a mniej Marii*⁴³. Jean-Noël Vuarnet przywołuje historię Madame Acarie, która *miała zwyczaj wychodzić o określonych porach ze swych ekstaz, ażeby z powodu mistycznych awantur nie uległ zakłóceniu rytm podawania posiłków jej mężowi*⁴⁴. Aktywizacja życia mistycznego nastąpiła jednak nie tylko u ekstazytek świeckich. Warszawska Teresa lękała się, by popadając w mistyczne uniesienie, nie zaniedbać codziennych obowiązków⁴⁵. Jakkolwiek miłe było jej poczucie Bożej obecności, nie oczekiwała z tego tytułu żadnych przywilejów i nie pozwalała sobie na uchybienia względem reguły zakonnej. Jej ekstazy miały ponadto charakter bardzo osobisty. Nieustającą troską Warszawskiej Teresy była świadomość,

⁴¹ Z innej wzmianki wynika, że w pewnym okresie z nakazu prowincjała Marchocka „nie żywała” także „obecności Pańskiej”, czyli nie korzystała z daru mistycznego zjednoczenia ze Stwórcą. Zob. AM, s. 168.

⁴² Jak wiadomo, Marchocka daleka była od strachu przed śmiercią, niejednokrotnie wyrażała w swoich zapiskach gotowość na śmierć, jeśli tylko taka byłaby wola Boga (por. AM, s. 99, 242, 265). Pragnienie śmierci przybrało także charakter symboliczny – by umrzeć dla wszystkiego, co nie jest Bogiem. Oznaczało to całkowite wyrzeczenie się świata (por. AM, s. 163-164).

⁴³ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa*, s. 73.

⁴⁴ J.-N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, s. 144-145.

⁴⁵ *Tom też często miewała, jakoby mnie kto pilnował, przypominając: „To teraz masz czynić, na to teraz dzwonią” etc. Kiedym też zakrystyją miewała, tom kładła klucze pod obrazem Naświętszej Panny, prosząc miłosierdzia o ratowanie, że nie wiedziała, co czynić. I doznawałam, że mi wiedziała, jakom co czyniła albo sprzątnęła, albo nagotowała za krótki czas* (AM, s. 119).

że jej mistyczne uniesienia wprowadzają zamieszanie w życie wspólnoty. Unikała wszelkiej spektakularności, by nie przyciągać żadnych sensacji widzów⁴⁶. Obecność w klasztorze osób świeckich, zwłaszcza królowej z fraucymerem, przeszkadzała jej, bo wykluczała swobodę modlitwy⁴⁷.

Ekstaza religijna nastęrcza psychologom jako przedmiot badań wiele trudności. Problemem staje się przede wszystkim pogodzenie naukowego krytycyzmu i sceptycyzmu z eksplikacjami teologicznymi. Kwestią sporną jest, czy uniesienia mistyczne zaliczyć należy do zjawisk patologicznych, niejasne pozostaje także, w jakiej mierze zdolność ich przeżywania zależy od uwarunkowań psychicznych mistyka. W przypadku *Autobiografii* matki Marchockiej dodatkową trudność stanowi fakt, że o jej stanie fizycznym i psychicznym wnosić można jedynie z osobistych zapisków i świadectw otoczenia⁴⁸, które, po pierwsze, nie są obiektywne, po drugie, sporządzone zostały przez osoby mające często problem z wysłowieniem, przez co przebieg i istota doświadczeń zakonnicy pozostają nieraz niejasne. Warto jednak przyrzeć się autobiografii karmelitanki, by w świetle osiągnięć współczesnej psychologii zbadać powiązania między jej psychiką a duchowością.

Czy w odniesieniu do Marianny Marchockiej można mówić o patologii i zaburzeniach psychicznych? Zdaniem psychiatrów, *charakterystyczne dla epilepsji stany zamroczeń i stany lękowe oraz omamy wzrokowe i słuchowe mogą występować z wizjami oraz ekstazami religijnymi. [...] Zaburzenia uwagi, myślenia i uczuć (stany otepienia i ambiwalencja uczuć) idą w parze z zaburzeniami w życiu religijnym chorego (skłonność do bigoterii, przesadnego wykonywania praktyk religijnych, mistycyzmu, fanatyzmu, patetycznej frazeologii religijnej i moralizatorstwa, urojonej wielkiej roli religijnej, przesadnej pobożności). [...] Wskazano również na przejawy zamroczeń o treści religijnej, wizji religijnych, stygmatów, wzmożone dociekania religijne i metafizyczne, przesadne poczucie winy i wyrzuty sumienia, skłonność do skrupulantyzmu religijnego, myślenia magicznego, przesądu i zabobonu u osób cierpiących na psychozy reaktywne i nerwice*⁴⁹.

⁴⁶ *Potym we Lwowie nie bywał ten sposób tak często, i Panu chwala, bo to z większym cudem było u tych, z którymi byłam, i u tych, które dopiero przychodziły. A tam miała przecie wolność uchraniac się i uchodzić, i zamykać, kiedy mogła, że nie nagle objęło (AM, s. 216).*

⁴⁷ *Obaczyłam się, że panna jedna królowej jejmości blisko mnie kłęczała, i wpadło mi w myśl, żebym czyniła co, co bym się obaczyła. Czyniłam, com mogła, szczypałam, biegałam się i tak jakoby ze snu przychodziłam do siebie (AM, s. 252).*

⁴⁸ Co według Zenomeny Płużek decyduje o fenomenologicznym ujęciu badawczym w procesie psychologicznego badania zjawisk mistycznych. Zob. Z. Płużek, *Psychologiczna analiza doświadczenia mistycznego*, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 94.

⁴⁹ J. Szymd, *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i duchowości*, Bydgoszcz – Kraków 2002, s. 155.

Wiele z powyższych symptomów odnaleźć można w zwierzeniach Warszawskiej Teresy. Biorąc pod uwagę niespotykany dotąd w klasztorze przebieg ekstazy, siostry podejrzewały, że mistyczka może być chora na epilepsję. Jednak sama autorka pewna była mistycznej natury swoich niedomagań. Mimo drętwienia i bezwładności ciała zachowywała pełną świadomość, co nie zdarza się przy atakach epilepsji⁵⁰. Stany oschłości (które hiszpańska szkoła karmelitańska za św. Janem od Krzyża zalicza do kontemplacji wlanej lub tzw. „nocy zmysłów” i uznaje za przejaw bezpośredniego działania Boga⁵¹) oraz rozchwiania emocjonalnego (zwłaszcza w okresie nowicjatu) można by uznać za oznaki choroby, podobnie jak widzenia czy stygmaty. Cytowanemu tu opisowi odpowiada także silnie rozwinięte poczucie własnej grzeszności, skrupulatność i wyjątkowa wrażliwość sumienia⁵².

Na podstawie powyższych rozważań nie da się jednak jednoznacznie uznać doświadczeń matki Marchockiej za rezultat choroby. Nie budzi wątpliwości nadmiernie nerwowa natura zakonnicy, ale nie zaburza ona funkcjonowania karmelitanki w świecie ani jej zachowań społecznych. Skoro mistyczka tłumii przejawy nerwicy i nie pozwala się jej rozwijać, nie można mówić o stanie chorobowym. Bliższe wydaje się podejście Alberta Dryjskiego, który ekstazę religijną uznaje za stan właściwy także psychice normalnej, a za jej przyczynę uważa pobudzenie wyjątkowymi okolicznościami czy przeżyciami wewnętrznymi lub zewnętrznymi⁵³. W tym wypadku zastrzeżenie budzi jednak uwarunkowanie ekstazy udziałem dodatkowych czynników. Z tekstu *Autobiografii* nie wynika, że wszystkie ekstazy poprzedzone były silnym przeżyciem czy niecodziennym zdarzeniem. Zdarzały się nieregularnie i nadchodziły niespodziewanie, niezależnie od okoliczności, a z drugiej strony przez samą zakonnice traktowane były nie tyle jako wyjątkowe przeżycie, ile jako jeden z rodzajów modlitwy, niekoniecznie lepszy od pozostałych. Natomiast według Zenomeny Płużek ambiwalencja uczuć i dwo-

⁵⁰ Zob. *AM*, s. 208-211.

⁵¹ Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila*, Poznań 2009, s. 33-37.

⁵² Mario Rosa podkreśla, że skrupuły i nieustanna obawa przed grzechem, wpajane zakonnicom przez kaznodziejów i spowiedników albo będące skutkiem ascetycznych i normatywnych, dosłownie interpretowanych lektur, doprowadzały mniszki epoki baroku do neurozy czy wręcz zaburzeń psychicznych. Zob. M. Rosa, *Mniszka*, tłum. M. Gurgul, [w:] *Człowiek baroku*, red. R. Villari, tłum. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001, s. 248. Jean Delumeau podkreśla natomiast wszechobecność strachu, nie tylko przed samym grzechem, ale także przed wszystkim, co może do niego prowadzić. Jest to więc lęk przed szatanem i wszelkimi jego wysłannikami, do których zalicza się czarownice, heretyków, a nieraz wręcz Żydów i kobiety. Zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu: XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986. Por. tenże, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.* (wyd. pol. 1994) oraz *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach* (wyd. pol. 1998).

⁵³ Zob. J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, s. 234.

istość motywacji (potrzeba pogłębiania życia wewnętrznego przy jednoczesnym lęku przed działaniem w tym kierunku) nie są czynnikiem sprzyjającym zachodzeniu zjawisk mistycznych, tylko ich skutkiem albo raczej symptomem. Ekstaza nie ma charakteru patologicznego, jakkolwiek osoby o naturze histerycznej, ze skłonnościami do identyfikacji, są bardziej podatne na doświadczanie niezwykłych stanów ducha⁵⁴.

Tezy o przynależności doznań mistycznych do doświadczeń właściwych psychice normalnej broni także Wincenty Granat, powołując się na sądy Henri Bergsona, Williama Jamesa i Maxa Schelera. Jego zdaniem, niezwykłość towarzyszących mistykom zjawisk wynika z tego, że *wielkość spraw, jakie opanowały ich umysł i wolę, i ta świadomość, że jednoczą się z Najwyższą potęgą, nie mogą sobie znaleźć wyrazu w psychice umysłowej i stąd wynikają gorączkowe poszukiwania za słowem, gestem i obrazem*⁵⁵.

Większość badaczy zgodnie twierdzi, że podstawowym czynnikiem różniącym uniesienie mistyczne od psychozy jest zdolność działania i trzeźwego myślenia. Mistycy mogą wykonywać w trakcie trwania ekstazy rozmaite czynności, potrafią myśleć konstruktywnie i zachowują kontakt z otoczeniem. Dowodem na to wspomniane wyżej ekstazy „użyteczne”, a w przypadku matki Marchockiej zachowanie pełni władz umysłowych w trakcie ekstatycznego odrętwienia poczytanego przez siostry za atak epilepsji. Światło na złożoną osobowość zakonnicy rzuca także fragment kroniki zakonnej opisujący ucieczkę karmelitanek bosych ze Lwowa oblężonego w 1648 roku przez Kozaków i Tatarów. Teresa od Jezusa pełniła wówczas funkcję przełożonej i to pod jej opieką znajdowały się uciekiniarki. *Na wyścigi zatem, ale do głębi przejęte strachem zniosłyśmy rzeczy na wóz, a tylko Matka z ufnością działając, przysposabiała dusze wszystkich a także wozy. [...] Podczas gdy wszyscy miotali się między nadzieją a strachem, w końcu szlachta, która nam towarzyszyła, podchodzą do naszej Matki, jako do ostatecznej wyroczni (bo już wielu uważało ją za świętą), która wtedy jedyna pełna otuchy z powodu wielkiej ufności w Bogu pozostała nieugięta, poradziła, aby na noc zatrzymać się wewnątrz murów*⁵⁶.

W relacji kronikarki próżno szukać choćby śladu wzmianki o rozchwianiu emocjonalnym matki przełożonej. A przecież okoliczności jak najbardziej sprzyjały atakowi hysterii. Tymczasem Marchocka najpierw aktywnie uczestniczyła

⁵⁴ Zob. Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 96-105. Warto tu zauważyć, że wiek XVI wiąże histerię przede wszystkim z działaniem szatana. Opętanie groziło także melancholikom, którzy wykazywali naturalną skłonność do ulegania wpływowi diabła. Jak pisze Etienne Trillat, histeria i melancholia różnią się znacznie między sobą, lecz mają tego samego ojca. Zob. E. Trillat, *Historia hysterii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wrocław 1993, s. 30-31.

⁵⁵ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 267-268.

⁵⁶ *Opis ucieczki karmelitanek bosych ze Lwowa w 1648 r.*, [w:] K. Górski, M.A. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, Warszawa 1984, s. 210-211.

w przygotowaniach, przysposabiając wozy, potem zaś zachowywała hart ducha większy niż mężczyźni, którzy towarzyszyli zakonnicom, i udzielała im taktycznych wskazówek.

Wojciech Grupiński wyczerpująco omawia ambiwalentny czy wręcz negatywistyczny stosunek Marchockiej do wszystkiego, co świeckie. Za Jeanem Delumeau pisze o *infernalizacji ziemskiej rzeczywistości* i uznaje pragnienie życia w czystości oraz niechęć do szlacheckiej obyczajowości za główne czynniki przesądające o wstąpieniu Marchockiej do klasztoru⁵⁷. Należy się jednak zastanowić, czy przejawy niechęci do świata zewnętrznego nie wynikają raczej z dość rozpowszechnionego w XVII w. przekonania o wyższości stanu zakonnego nad stanem świeckim⁵⁸. Zarazem Marchocka nie była jednostką aspołeczną, zamkniętą w sobie. Podkreślała wrodzoną żywość i wesołość natury, których nie wyzbyła się po wstąpieniu do zgromadzenia⁵⁹.

Warto zbadać, jak na tle wszystkiego, co zostało już powiedziane o psychice i osobowości Marchockiej, prezentuje się jej duchowość. Kluczowa pod tym względem wydaje się *Przemowa* otwierająca *Autobiografię*. Stanowi ona skrócony opis relacji karmelitanki z Bogiem: *W tym poznaj (rzeczono mi) wielkość miłosierdzia dobrodziejstwa mego, żem ci się otworzył i dał poznać, żebyś we Mnie, Bogu, miała źródło, grunt i koniec swój i do tego przez wszystko ciągnęła i zmierziała. I Ja też ciebie, własność moją, w się wściągnął i wziął, żebyś mieszkała we Mnie, a Ja w tobie, jakom mówił do uczniów moich: „Mieszkajcie we Mnie, a Ja w was”⁶⁰. [...] A dlatego dając tę łaskę jeszcze tu, w tym żywocie, żebyś poznawając Mnie i miłując, wpadła bez przeszkody już w wieczności w Mię, z zupełną Mnie znajomością i miłością* (AM, s. 35-36).

Jak już wspomniano, mistyka w wydaniu Warszawskiej Teresy nie ma wymiaru oblubińczego. Zakonnica praktycznie w ogóle nie korzysta z topiki Pieśni nad Pieśniami. Odwołując się w *Przemowie* do Pierwszego Listu św. Jana, wskazuje na inne źródło języka, jakim posługuje się do opisu swojego życia wewnętrznego. Ma to być język Ewangelii. Marchocka postrzega zatem Chrystusa nie z perspektywy Oblubienicy, a z perspektywy uczniów. Jest to miłość

⁵⁷ Zob. W. Grupiński, *Wewnątrz*, s. 45-61.

⁵⁸ Jak pisze Małgorzata Borkowska, według opinii publicznej życie zakonne umożliwiało efektywniejszą pracę nad własnym zbawieniem niż życie świeckie. Takie podejście niosło ze sobą niebezpieczeństwo przyjmowania do zakonów także kandydatek nienadających się do wyłącznej służby Bożej jedynie przez wzgląd na zbawienie ich dusz. Zob. M. Borkowska, *Panny siostry*, s. 132. To przekonanie stanowi dziedzictwo średniowiecznych (istniejących już od VI i VII wieku) chrześcijańskich definicji społecznego uwarstwienia, które zakładały istnienie tzw. *tria genera christianorum*: duchownych, rolników i rycerzy, przy czym poświęcona całkowicie Bogu droga życiowa duchownych przewyższała drogi laikatu, czyli tych, którzy żywili i bronili.

⁵⁹ Zob. AM, s. 103.

⁶⁰ Por. 1 J 3,24.

rozumowa, rodząca się z oświecenia duszy poprzez przebywanie u boku Pana. Największą rolę gra tu poznanie⁶¹. Tak jak uczniowie dostąpili łaski towarzyszenia Chrystusowi w trakcie Jego ziemskich dni, tak mistyczka dopuszczona została do Niego, zanim przekroczyła próg śmierci. Zakonnica pozostaje więc w żywym kontakcie z Żywym Słowem, co stawia ją w kulturze Logosu, w kręgu myślenia właściwszym mężczyznom. Kobięce myślenie w kategoriach relacji miłosnej i oblubieńczej ustępuje poznaniu intelektualnemu, w pewien sposób dyskursywnemu. Widoczne są tu wpływy duchowości ignacjańskiej⁶².

Duchowość Marchockiej zaliczyć można z powodzeniem do nurtu mistyki pasyjnej. Ten rys jej życia wewnętrznego zapowiada już moment profesji i oddanie się Bogu *na drogę prowadzenia przez krzyż* (AM, s. 95). Rozważanie Męki Pańskiej było jedną z ulubionych praktyk religijnych zakonnicy. Chętnie obierała sobie za przedmiot rozmyślań modlitwę Chrystusa w Ogrójcu, ukoronowanie cierniem, ukrzyżowanie. Zamiast spotykać się z „Umiłowanym” w ogrodzie miłości, towarzyszyła mu w ogrodzie Oliwnym. Zjednoczenie z Bogiem następowało nie tyle przez miłosne złączenie, ile przez współcierpienie, *compassio*. Korzystała z każdej okazji, by ofiarować swoje cierpienia i dolegliwości jako udział w Męce Chrystusa⁶³. Wiąże się to także z praktykowaniem ascezy, niezależnie od bólu i niedogodności spowodowanych złym stanem zdrowia. Potrzeba umartwienia była tak silna, że zakonnica podejmowała posty i praktyki pokutne w tajemnicy przed przełożonymi, zdając sobie sprawę, że inaczej zabroniono by jej tego ze względów zdrowotnych⁶⁴. Kwestią do rozstrzygnięcia pozostaje,

⁶¹ Warto zauważyć, że w przytoczonym fragmencie *Przemowy* słowa „poznawać” i „znajomość” poprzedzają zawsze słowa „miłosierdzie”, „miłować”, „miłość”. Poznanie stoi więc na pierwszym miejscu, gdyż z niego rodzi się miłość. Jest to miłość w najpełniejszym dla chrześcijanina wymiarze – chrześcijańska *agape*, odpowiedź na zbawczą, bezwarunkową miłość Boga.

⁶² Co prawda Karol Górski uważa, że typ życia i religijności Marchockiej bliższy jest dominikańskiemu niż ignacjańskiemu (por. K. Górski, *Wstęp*, s. 25). Nie uzasadnia jednak swojego stanowiska. Postawiona przez niego teza nie brzmi przekonująco, zważywszy, że do obowiązków matki Marchockiej jako przełożonej należało wprawdzie głoszenie konferencji dla sióstr, jednak żywioł kaznodziejski był jej obcy, podobnie jak gruntowne wykształcenie czy zamiłowanie do życia we wspólnocie i wspólnotowa modlitwa. Bliższe były jej natomiast Ignacjańskie „żołnierskie” posłuszeństwo i modlitwa prywatna jako droga medytacji.

⁶³ Wojciech Grupański stosuje w odniesieniu do powyższych praktyk termin łaciński: *imitatio passionis Christi*. Zob. W. Grupański, *Wewnątrz*, s. 79. Pragnienie naśladowania Męki Pańskiej sytuuje Marchocką w tradycji *devotio moderna* i zbliża ją do nauk Tomasza á Kempis (zob. Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, przedm. J. Twardowski, Warszawa 2010). Według Zofii Mitosek łacińskie słowo *sequor*, przetłumaczone na język polski jako „naśladowanie”, oznacza ‘pójście za kimś, towarzyszenie, postępowanie, podążanie czyimiś śladami’. Chodzi tu o tzw. *mimesis* jednoczącą, którą od *mimesis* greckiej różni pojęcie celu – naśladowanie Chrystusa, czyli podążanie za Nim, ma doprowadzić duszę do bezpośredniego z Nim kontaktu. Zob. Z. Mitosek, *Mimesis i religia (O „Naśladowaniu Jezus Chrystusa” Tomasza á Kempis)*, [w:] *taż*, *Mimesis. Zjawisko i problem*. Warszawa 1997, s. 169-186.

⁶⁴ Zob. AM, s. 201-202.

w jakim stopniu na zdolność współodczuwania Męki Pańskiej wpływały uwarunkowania psychiczne mistyczki, zwłaszcza właściwa jej osobowości skłonność do identyfikacji. W kręgu pasywnym duchowość Marchockiej umieszcza także Halina Popławska. Zalicza ją do nurtu dolorystycznego, za czym przemawia, jej zdaniem, *tendencja Teresy do zadawania sobie bólu tak fizycznego jak psychicznego, akceptacja cierpień wewnętrznych oraz negatywna postawa wobec własnego ciała i ziemskich rzeczywistości. Świadczyłby o tym również bardzo istotny dla „Autobiografii” motyw „dwu rzeczy przeciwnych sobie”*⁶⁵.

Istotną rolę w rozwoju duchowym Warszawskiej Teresy odegrało wyrzeczenie się świata zewnętrznego i poświęcenie się wyłącznie służbie Bogu. Dla świata czuła się obca: *Często mi w myśli i pamięci bywały te słowa do Pana: „W tej ziemi pustej i niedrożnej” etc.*⁶⁶, *bo się tak zda w tym wygnaniu żywota, tu w tej śmiertelności, wszystko obce, trudne, przykre, często się musi płakać i czuć barzo, kiedy by nie sama tylko wola Boża kontentowała* (AM, s. 257).

Należy przy tym zaznaczyć, że odcięcie od spraw ziemskich nie szło w parze z zerwaniem relacji międzyludzkich. Mimo niezrozumienia, z jakim otoczenie przyjmowało nieraz jej stany mistyczne, a także zakonnych intryg i konfliktów, o których wspomina mimochodem⁶⁷, Marchocka pielęgnowała kontakty z bliskimi osobami, a jako przełożona troszczyła się o oddane jej pod opiekę siostry. Jej starania w tym względzie były zgodne z ewangelicznym nakazem miłości bliźniego. Dbała przy tym, by wszystkich traktować jednakowo, nikomu nie okazywać niechęci, ale też nikogo nie faworyzować. Unikała również zbyt dużego zacieśniania więzi, które mogłoby prowadzić do nadmiernego zaangażowania w życie doczesne i odciągałoby uwagę duszy od Boga⁶⁸.

W relacji zakonnicy często opisywanym zjawiskiem są powracające stany oschłości duchowej. Wbrew utartym przekonaniom życie mistyczki nie składało się wyłącznie z niekończących się porywów ducha. Modlitwa odpocznienia, którą cechuje brak wysiłku, silne odczucie obecności Bożej, a zarazem spokój wewnętrzny i uczucie przyjemności⁶⁹, ustępowała poczuciu opuszczenia, oddalenia od Boga oraz trudnościom ze skupieniem, które zakonnica przewyciężała jedynie dzięki przekonaniu o konieczności wytrwania na modlitwie. Na początku zakonnej drogi Marianny Marchockiej taki stan duszy wywoływało szatańskie kuszenie, które miało doprowadzić postulantkę do zaniedbania rozwoju wewnętrznego, a nawet ucieczki z klasztoru. Z czasem oschłości zaczęły oznaczać

⁶⁵ H. Popławska, *Żywoty i autobiografie*, s. 199.

⁶⁶ Por. Ps 63,2.

⁶⁷ Zob. AM, s. 231-239.

⁶⁸ Zob. AM, s. 115.

⁶⁹ Zob. O. Filek, *Modlitwa odpocznienia*, [w:] *Mater spiritualium. Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, Kraków 1974, s. 181-230.

nowy etap życia duchowego karmelitanki – zapowiadały „noc ciemną duszy”, w czasie której zakonnica odczuwała opuszczenie przez Boga i męki równe czyścicowym, a jednocześnie znajdowała się na wyżynach modlitwy.

Można stwierdzić, że mistycyzm Marchockiej ma podwójny wymiar – uniesienia, modlitwa kontemplacyjna i widzenia mają prowadzić ku celowi ostatecznemu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, ale czynią to jakby okrężną drogą, poprzez pobudzanie duszy do odkrywania Boga w sobie. Mistyczne przeżywanie dialogu z Bogiem idzie w parze z intensywną pracą nad sobą. Przeżycia ekstazy zakonnicy są jedynie pomocą daną od Boga do codziennego zwalczania pokus i mozolnego zbliżania się ku Chrystusowi, nie są zaś celem same w sobie. Drogę do świętości znaczą dla Marchockiej nie tyle kolejno osiągnięte stopnie mistycznego wtajemniczenia, ile bitwy stoczone z własną słabością i pokusami szatana.

Serce we mnie wniwecz prawie zniszczało (AM, s. 274)

Na przestrzeni wieków stosunek chrześcijaństwa do ciała ulegał licznym zmianom. Wczesne chrześcijaństwo, jak również średniowiecze i barok, zapomniały, że ciało zostało człowiekowi dane przez Boga, który *widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre*⁷⁰. Na przełomie IV i V wieku św. Augustyn, choć nie potępiał cielesności, uznawał znaczną wyższość duszy nad ciałem⁷¹. Dualizm manichejczyków, leżący u podstaw wielu zapatrywań biskupa z Hippony, wywarł ogromny wpływ na postrzeganie ciała jako tego, co uniemożliwia człowiekowi zjednoczenie z Bogiem, usuwając w cień pośrednictwo bosko-ludzkiej natury Chrystusa, człowieczeństwo Maryi i tajemnicę wcielenia. Przez długie wieki ciało wiązano z grzechem pierworodnym⁷² i poddawano praktykom pokutnym, oszpecano, wyrzekano się erotyki i seksualności, a wszystko po to, by uwznioślić ducha, wyrwać go z „okowów” ciała. Stosunek do cielesności umotywowany jest niemal zawsze względami religijnymi. Stąd niemało kontrowersji budziły

⁷⁰ Rdz 1, 31.

⁷¹ Stanisław Kowalczyk pisze: *Ciało człowieka w antropologii św. Augustyna jest interpretowane jako bytowe dobro: ma ono właściwą sobie formę, kształt, harmonijną budowę, właściwości, naturalne piękno. Jest ono jednak także kruche w istnieniu, podlega ograniczeniom, chorobom, jest śmiertelne. Z tego względu w psychofizycznej naturze człowieka elementem pierwszoplanowym jest dusza, która jest niematerialna i dlatego niezniszczalna, tj. nieśmiertelna.* Por. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 46.

⁷² Jacques Le Goff i Nicolas Truong zaznaczają, że chrześcijaństwo zachodnie przyniosło przesunięcie kategorii grzechu pierworodnego. O ile Biblia i wczesne chrześcijaństwo istotę grzechu pierworodnego upatrują w pysze i ciekawości, o tyle myśl średniowieczna sprowadza go do występku seksualnego. Zob. J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Warszawa 2006, s. 41-44.

w Kościele wystąpienia heretyków i mistyków poruszające problem cielesności, od sporów o dwoistość natury Chrystusa, przez gnostycki antyseksualizm, po nasycone topiką erotyczną wyznania mistyków.

Każde przeżycie mistyczne ma dwa wymiary – cielesny i duchowy. Uniesienie ducha nie pozostaje bez wpływu na stan władz cielesnych⁷³. To przecież zmysły są podstawowymi narzędziami poznawczymi człowieka i jako pierwsze rejestrują wszelkie bodźce. Nieraz ciało manifestuje wszystko, co dzieje się z mieszkającym w jego wnętrzu duchem, kiedy indziej skrzętnie ukrywa największe nawet poruszenia. Mistycy, patrząc na świat oczyma Boga, nie mogą nienawidzić ciała, a zarazem czują się przez nie ograniczeni.

Autobiograficzny zapis życia wewnętrznego Marianny Marchockiej także ukazuje, w jak wielkim stopniu ciało uczestniczy w przeżywaniu doświadczenia mistycznego. Warto zatem zbadać, jaką rolę odgrywa cielesność w życiu duchowym polskiej mistyczki, jak jej organizm reaguje w stanach ekstatycznych i jak może wpływać na ich przeżywanie.

Mirosława Hanusiewicz zauważa: *Rzeczą teologów byłoby rozstrzygnięcie, czy stany, których doświadczała polska karmelitanka, odpowiadają kryterium extasis divina sformułowanym przez Benedykta XIV, tu jednak ważniejszy jest sam ich literacki opis, a więc – właśnie – wyeksponowanie fizjologicznych niezwykłości, ukazanie ekstazy jako swoistej podróży duszy poza ciało i zaznawania „czulej przytomności” samego Boga, podkreślenie nieodłącznego od ekstazy cierpienia*⁷⁴.

Przytoczony tu cytat budzi pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim uderza w *Autobiografii* nie wyeksponowanie, a ukrycie zjawisk nadzwyczajnych. Marchocka wyraźnie marginalizuje niezwykle doświadczenia fizyczne, co wynika z jej ukierunkowania na rzeczywistość duchową – jej zapiski są, jak pisze Wojciech Grupański, *relacją o doświadczeniu Boga transcendentnego*⁷⁵. Aspekt fizyczności, jakkolwiek stale obecny w wyznaniach karmelitanki, nie dominuje toku narracji podporządkowanego motywowi przewodniemu, czyli historii ducha. *Autobiografia* miała charakter introspektywny, uwaga autorki cały czas skierowana była ku własnemu wnętrzu. Natomiast „czuła przytomność” Boga nie zawsze szła w parze ze stanem ekstatycznym i wyobcowaniem zmysłów, często manifestowała się także na sposób intelektualny, poprzez uruchomienie myślenia abstrakcyjnego.

⁷³ Należy pamiętać, że doświadczenie niezwykłych stanów mistycznych może być uwarunkowane predyspozycjami ciała. Niniejsza praca abstrahuje jednak od dwukierunkowości oddziaływania ducha i ciała, przyjęta perspektywa badawcza skłania do postrzegania doświadczeń ciała jako skutków przeżyć duchowych.

⁷⁴ M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 302.

⁷⁵ W. Grupański, *Wewnątrz*, s. 96.

Aspekt cielesny przejawia się w *Autobiografii* najczęściej w formie historii cierpień zdrowotnych autorki. Opisy przeżyć duchowych przeplatają się nieustannie z relacją o wypadkach, dolegliwościach, bólach. Choroba towarzyszyła zakonnicy przez cały jej pobyt w zakonie. Stan zdrowia matki Marchockiej stopniowo się pogarszał, tak że ostatnie lata życia upłynęły jej w nieustającym cierpieniu. Choroba była elementem jej codzienności i wiązała się ściśle z przeżyciami wewnętrznymi, nic więc dziwnego, że spisując dzieje swej duszy, autorka wspomina jednocześnie o stanie zdrowia. Dolegliwości fizyczne nie pozostawały bez wpływu na życie duchowe.

Ciało stanowiło w wyobrażeniach Marianny Marchockiej niejako pole bitwy dla dwóch antagonistycznych sił. Już w okresie nowicjatu słabość ciała przyszej karmelitanki stała się celem ataków różnych pokus, w których zakonnica rozpoznawała działanie szatana: *Zatym poczęła mi przychodzić ckliwość, tęskność jakaś na modlitwie, nie na wolej mojej, ale jawną pokusą czartowską [...] Do onych ckliwości przyszła mi jeszcze większa ciężkość, wzbudzenie we mnie mdłości, cknienia, niesposobności jakiejś wewnątrz głowy, żołądka, że już zemdleję, zwomituję, żeby koniecznie wynieść [...]. Wypadł ze mnie womit bez żadnej przyczyny i niezwyčajnej materii, cały żółty. [...] Jeno wyszłam z chóru, niczem nie czuła* (AM, s. 81-83).

Ataki choroby były nie tylko (jak w cytowanym wyżej fragmencie *Autobiografii*) narzędziem szatańskiego kuszenia, które poprzez odwodzenie duszy od modlitwy miało nadwerżyć jej silną więź z Bogiem. Często szły w parze z cierpieniami ducha: *A to zaraz pod ten czas ciężej jeszcze cierpiałam tak wewnątrz na duszy, jako i na ciele, i z ciężkości tych a gwałtu z nich w naturze wpadłam w gorączkę ciężką. [...] Miałam i na duszy utrapienia w tej chorobie i mawiałam do Pana, że ciałem i duszą stękam, i zdało mi się mniej czuć choroby powierzchnej niż na duszy. Ale i po chorobie tom więcej i ciężej czuła opuszczenie od Boga z ciemnościami i zakryciem od duszy, jakich nigdy przedtym nie miewałam, z zamieszaniem zmysłów. [...] Nalegały na mnie desperacje ciężkie, żywe, [...] że aktem temu przeciwnym i czym inszym ratować się albo odpór dać nie mogłam, tylkom albo głową trzęsła, albo ręką ruszyła na oświadczenie, że nie zezwalam, nie odstępuję* (AM, s. 117-118).

W takich wypadkach zakonnica nie poddawała się działaniu choroby i nie pozwalała, by dolegliwości fizyczne doprowadzały do zamarcia jej życia duchowego. Marchocka walczyła nie tylko ze swoim ciałem, z jego słabością i ułomnością, ale także o swoje ciało – o kontrolę nad nim, o zachowanie jedności między tym, co duchowe, i tym, co cielesne. Kiedy ciało buntowało się przeciw postanowieniom zakonnicy, jej duch pozostawał nieugięty. Wyrazem zwycięstwa nad pokusami atakującymi ciało był znak odmowy okazany właśnie za jego pośrednictwem, przez skinienie głowy i ruch ręki. Pełna wierności i przywiązania do Boga wola zakonnicy przezwyciężyła udręki ciała wykorzystanego przez szatana do walki z uniesieniami ducha.

Marchocka daleka była jednak od uznawania swych cierpień fizycznych za karę od Boga czy efekt złośliwych działań szatana. Przyjmowała chorobę jako krzyż dany przez Boga. O ten krzyż sama niejednokrotnie prosiła, by móc go ofiarować w ważnych dla niej intencjach. Jak pisze Katarzyna Kaczor-Scheitler, *cierpienie, stanowiące wartość pomocną w wewnętrznym dojrzywaniu, Marchocka rozpatrywała zawsze w odniesieniu do Chrystusa. Było ono swego rodzaju nobilitacją, wyrazem bliskości z Bogiem cierpiącym, otwarcia jej oczu na Inny wymiar. Cierpienia zakonnicy manifestowały przekonanie o jej przynależności do Chrystusa*⁷⁶.

Krzyż wyznaczał karmelitance indywidualną drogę zbawienia. Naśladowanie Męki Chrystusa wyrażało się w rozważaniu poszczególnych jej części, ale nie ograniczało się wyłącznie do *compassio* duchowego. Zakonnica angażowała w przeżywanie Męki także swoje ciało. Pobudzeniu duszy do rozważań pasyjnych służyć miały liczne i różnorodne praktyki ascetyczne, znane od wieków w tradycji chrześcijańskiej i związane z Chrystusowym nakazem wzięcia swego krzyża i pójścia za Nim. Jednak to cierpienia niezależne od woli mniszki, wynikające z przyczyn naturalnych, na przykład będące skutkiem choroby, odgrywały istotniejszą rolę w doskonaleniu ducha karmelitanki. Umęczenie spowodowane wieloletnim bólem głowy karmelitanka wykorzystywała, by wczuwać się w boleść Chrystusa koronowanego cierniem: *Głowa mnie też bolewała barzo jakimsi niepospolitym sposobem, lupaniem i rozłupowaniem takim, że mi się zdało, jakoby głowę moją kto po części rozbierał, ani było wtenczas mówić, ani głowę ruszyć. Kiedy mi w takim bólu dawał Pan łaskę, jako czasem dawał, że mogła myśleć i pojmywać mękę Jego przy koronacyjnej, było mi nieco do cierpienia ulżeniem [...] (AM, 139).*

Dolegliwości fizyczne stanowiły pomoc w przeżywaniu Męki Pańskiej, ale były także następstwem zbyt intensywnej modlitwy i uniesień mistycznych. Ciało odczuwało wzmógłony wysiłek ducha i ulegało zmęczeniu oraz atakom bólu: *Taki i jeden akt srodze głowie zaszkodzi, abo mojej szkodził. Tym niejako wyciśnieniem osłabiał ją barzo, także też niepomiernością afektów wzbudzanych do Boga. [...] Obrażało mi to czasem głowę i serce, alem ja na to nic nie dbała ani umiała jako miarkować się, by jeno było jako najwięcej zażyć (AM, s. 133).*

Z powyższych rozważań można wyciągnąć wniosek, że niedomagania karmelitanki wynikały wyłącznie ze schorzeń naturalnych. Wątpliwe zdrowie zakonnicy sprawiało, że jej organizm szczególnie odczuwał wysiłek spowodowany wytężoną koncentracją na modlitwie. Bóle będące skutkiem niezdiagnozowanych lub nieopisanych przez autorkę chorób mogły zaś nie mieć nic wspólnego z uniesieniami mistycznymi. Dopiero sama Marchocka, ofiarowując je Bogu i przez nie

⁷⁶ K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 123.

jednocząc się z cierpieniem Chrystusa, wciągała je w obręb doświadczenia mistycznego.

Jednak w relacjach dotyczących poszczególnych ekstaz pojawiają się opisy fizycznych reakcji, z których wynika, że ciało w pełni uczestniczyło w niezwykłym przeżyciu. Zenomena Płużek wymienia fizyczne objawy towarzyszące wszystkim ekstazom, zebrane na podstawie relacji świadków: *stan kataleptyczny podobny do tego, jaki ma miejsce w stanach hipnotycznych. [...] Początek wystąpienia ekstazy poprzedzony jest okrzykiem lub głośnymi oddechami, obserwuje się brak wrażliwości na ból [...] albo występuje nadmierna wrażliwość na ból, występują zmiany mimiki i na twarzy maluje się stan błogostanu lub cierpienia, temperatura ciała jest podwyższona, z twarzy i innych części ciała wydobywa się promieniowanie albo wręcz płomyki ognia. W pomieszczeniu, w którym przebywał ktoś doznający ekstazy, obserwatorzy odczuwali ładny i przyjemny zapach, [...] obserwowane są także bilokacje*⁷⁷.

Katarzyna Kaczor-Scheitler podkreśla natomiast stan wyciszenia i zawieszenia zmysłów oraz towarzyszące mu wyjście poza siebie, wyobcowanie związane z przejściem na wyższy poziom świadomości⁷⁸. Marchocka pamiętała dokładnie moment swojej pierwszej ekstazy⁷⁹. Poprzedzała ją poruszenie serca i poczucie Boskiej obecności. Krótco potem zakonnica zaczęła odczuwać cierpienie dłoni i drżenie serca, które obejmowało całe ciało, jednak nie czuła zimna. Ekstazie tej nie towarzyszyło żadne widzenie, jedynie świadomość odczuwalnej obecności Boga. Nie temu przeżyciu zakonnica poświęca jednak najwięcej uwagi. Z kilkudziesięciu ekstaz, które przeżyła Marchocka, szczegółowo opisana została przez nią tylko jedna, druga z kolei. Jest to opis niezwykle szczegółowy, przy tym rzeczowy i obiektywny⁸⁰. Druga ekstaza także zaczęła się od poruszenia serca, drętwienia rąk i zupełnego braku czucia, towarzyszył im jadłowstręt. Następnie *W sercu się też coś działo, niktęło, gwałt jakiś czuło, odetchnienie mi ciężkie było. Aż mi coś od serca uderzyło do oka lewego, a zaraz mi oko wysiadło, zaczerniało, a ja też poczęła przychodzić do siebie. [...] Czuła ja i wiedziała, co się ze mną działo w duszy i skąd mi te wzruszenia serca pochodziły, a z tego, że mi Pan dawał bytność i przytomność swoją w duszy barzo jasną i czułą. [...] a serce tego mizerne znieść nie mogło, czy wyskoczyć, czy się rozsieć chciało, dziwy we mnie czyniło jako co żywego, ryki, skoki, trzęsienia, ażem od zmysłów odchodziła, nie mogąc ani pojmować, ani patrzeć, ani słyszeć, bo tak we mnie była ta przytomność Boska, że dusza siły swe gubiła, ani pamięci, ani rozumu wniwczym ruszyć. Nie mogę wyrazić – prawie jakoby dusza zniknęła w Bogu, a Bóg sam*

⁷⁷ Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 103.

⁷⁸ K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 113-115.

⁷⁹ *AM*, s. 207.

⁸⁰ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 150.

w niej operował. Ona swoich własności nic nie używa ani ruszy, jeno co sam Bóg wlewa. [...] A niedługi to czas, czasem nadłużej pół godziny jakie, i nie wiem, jeśli będzie czasem krócej, przez kwadrans, przez pacierz, czasem barzo krótko, tylko jako dotchnieniem jakimśi prędkim, pokazaniem a wzruszeniem ducha wielkim (AM, s. 208-209).

Zawarte w tym opisie reakcje organizmu z powodzeniem zaliczyć można do cielesnych oznak ekstazy. Pojawia się tu i stan kataleptyczny, i zawieszenie zmysłów. Dodatkowo występuje ambiwalencja uczuć, połączenie cierpienia z przyjemnością obcowania z Bogiem. Wątpić należy natomiast, czy ekstazę Marchockiej określić można za Mirosławą Hanusiewicz jako *akt poznawczy, w którym człowiek rozprasza sensoryczne iluzje i odkrywa, że rozkosz jest cierpieniem, ono zaś – nadludzkim szczęściem*⁸¹. Pasyjność jest nieodłącznym elementem życia wewnętrznej karmelitanki i uwidacznia się nie tylko w stanach ekstatycznych, lecz także w codziennych zmaganiach z cierpieniem. Ponadto Marchocka unika przedstawiania swych przeżyć mistycznych w kategoriach rozkoszy, mówi raczej o wzruszeniu. Na uwagę zasługuje bierna postawa mistyczki. To Bóg jest tym, który działa, przepelnia duszę łaskami, „operuje” w niej, a Jego ingerencja jest wręcz namacalna.

Nieco dalej Marchocka opisuje reakcje ciała w zależności od treści, jakie stanowiły przedmiot oświeceń Boskich: *Wszystko to według sposobów bywało. Jeśli będzie z większym podniesieniem ducha, wyraźniejszym sposobem, w wyższych rzeczach, to też barziej dłużej i serce według materijnej robi. Kiedy co z pociechą, z weselem – dobroć, miłość Boska – to skoki, latania etc. Kiedy z męki Pańskiej, z życia tu abo w materji w ciemności – to ryki, wysadzania etc., że nabiegło czasem jak bułka chleba etc.* (AM, s. 216).

Niejednokrotnie pojawia się w *Autobiografii* motyw „rozsadzającego się” serca, niezdolnego pomieścić światło Boskiego objawienia. Wyraźnie widać przy tym dwa aspekty ludzkiej natury: problem ograniczenia przez ciało i niewystarczalności języka. Przepelnienie Bożą obecnością sprawia, że ciało staje się naczyniem zbyt małym, by zmieściło się w nim doświadczenie bezpośredniego kontaktu ze Stwórcą. Serce szaleje w ekstazie, bo doznaje czegoś, co wychodzi poza granice ludzkiej kondycji, do czego ciało nie nawykło. Ale serce jest także uznawane za ośrodek uczuć, co znaczy, że stan ekstazy przekracza nie tylko fizyczne, ale także emocjonalne doświadczenie ciała. Ludzki zasób uczuć nie wystarcza, żeby zrozumieć Boską deklarację miłości i odpowiedzieć na nią. Ograniczenie czynnikami psychofizycznymi⁸² przejawia się między innymi w niewy-

⁸¹ Zob. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 298.

⁸² Pochodzenie uczuć i emocji może stanowić kwestię sporną, jednak w bezpośrednim doświadczeniu transcendentnego jako element ludzkiej natury podlegają one ograniczeniom tak samo jak ciało, są ludzką odpowiedzią na przeżycie mistyczne, dlatego zaliczone zostały do psychicznych czynników osobowości człowieka.

rażalności przeżyć mistycznych. Język jako ludzkie narzędzie komunikacji nie jest w stanie oddać istoty spotkania z Bogiem ani opisać w pełni niezwykłych reakcji organizmu.

Liczne choroby, jakie przechodziła matka Marchocka, oraz niezwykle doświadczenia ciała towarzyszące mistycznym uniesieniom nie bez powodu budziły w otoczeniu mniszki kontrowersje. Mogły bowiem świadczyć zarówno o spoczywającej na niej łasce, jak i opętaniu, zwłaszcza że autorka wspomina o *dreczęniu, strachach, przytomności czartowskiej czulej i jawnej* (AM, s. 106). O tym, jak trudne było niekiedy rozróżnienie między jednym a drugim, świadczy współczesny Marchockiej przypadek Zofii Tomickiej, kobiety opętanej, która swój stan poczytywała za szczególną łaskę od Boga i drogę do zbawienia⁸³. Mimo niewątpliwych oznak opętania (szatan przemawiał jej ustami) nie oskarżono jej o czary ani herezję, otoczona została natomiast opieką jezuitów i opinią świętości, o czym świadczy żywot spisany przez jezuitę Stanisława Brzechwę⁸⁴. Wojciech Grupiński podkreśla, że *tak ważny dla tożsamości własnej religii problem racjonalne-aracionalne Stanisław Brzechwa ośmielił się rozstrzygnąć nie na korzyść teistycznego rozumu stojącego na straży integralnej ortodoksji doktryny, lecz na korzyść indywidualnego doświadczenia wiary*⁸⁵.

Do nurtu indywidualnego doświadczenia religijnego zalicza także Mariannę Marchocką⁸⁶, przyporządkowując niejako obie kobiety do tej samej kategorii doświadczenia spirytualnego. Jakkolwiek jednak fizyczne oznaki niezwykłych przeżyć wydają się do siebie podobne⁸⁷, zachodzi między nimi istotna różnica. O ile bowiem Zofia z Tylic w trosce o swoje zbawienie otwierała swoją duszę na oścież na działanie mocy szatańskich, demonicznych, o tyle karmelitanka broniła wstępu do swojej nawet najbardziej niepozornym czartom.

Marchocka pisze: *I zda mi się, żem była pierwszej jako więzień niecierpliwy, tęskniący w tym więzieniu, w tych ciemnościach i pragnący barzo wybawienia.*

⁸³ Wojciech Grupiński zalicza przypadek Tomickiej do tzw. opętań ekspiacyjnych. Zob. W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” XXIII (2009), s. 191-212.

⁸⁴ Zob. S. Brzechwy, *Wzór i wizerunek świętej i dziwnej świątobliwości, to jest żywot i śmierć pobożna jejmości pani Zofii z Tylic Tomickiej*. Zob. W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne*, s. 191-192. Zastanawia fakt, że tak ewidentny przypadek opętania nie tylko był przez otoczenie tolerowany, ale wręcz pochwalany. W duchowości potrydenckiej nie było wszak miejsca na przypadki sporne, tymczasem żywot Zofii Tomickiej, zamiast trafić na indeks ksiąg zakazanych, pretendował do miana utworu hagiograficznego. Samą opętana wspierali zaś jezuici, którzy składali przecież dodatkowy ślub posłuszeństwa papieżowi i Kościołowi, a za swą szczególną misję uważali walkę z każdym odstępstwem od doktryny.

⁸⁵ W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne*, s. 211.

⁸⁶ Tamże, przyp. 54.

⁸⁷ Obie kobiety odczuwały bóle głowy, wymiotowały, doznawały skurczu lub paraliżu, doświadczały wyrzutów sumienia i uczucia smutku, utrapienia.

Dlategoż kiedy się dostało światła i wolności, już się zapomniało o więzieniu i rozumiało o wolności, a z tego było wesele, pocięcha. A teraz czuję się jako więzień podany na więzienie, wiedząc o więzieniu (AM, s. 176).

Pierwszym skojarzeniem, jakie nasuwa się czytelnikowi w związku z powyższym fragmentem, jest uwięzienie w życiu doczesnym, „w tej ziemi pustej i niedrożnej”. Taka interpretacja doskonale komponuje się ze wspomnianą w poprzednim rozdziale negacją świata zewnętrznego i wyobcowaniem z ziemskiej rzeczywistości. Jednak wyznanie o zamkniętym więźniu odczytać można także w węższej perspektywie – więzieniem jest dla Marchockiej nie tylko świat, ale także własne ciało. Dusza, która *dostała światła i wolności*, to dusza opuszczająca ciało w momencie ekstazy. Powrót do zmysłów jest bolesny, bo przypomina duszy o balaście z krwi i kości ciągnącym ją w dół i oddalającym od Boga. Tradycja pojmowania ciała jako więzienia sięga czasów przedchrześcijańskich. Już dla Platona ciało stanowi tylko chwilowe miejsce pobytu duszy, jest dla niej więzieniem, a nawet mogiłą⁸⁸. Myśl wczesnochrześcijańska przyswoiła sobie ten platoński stosunek do ciała. Według św. Pawła nie ma zgody między pragnieniami ducha i ciała, aby należeć do Chrystusa, należy *ukrzyżować ciało swoje z jego namiętnościami i pożądliwościami*⁸⁹. Orygenes twierdził z kolei, że *Bóg stworzył ciała w tym celu, aby w nich uwięzić dusze za popełnione przez ludzi grzechy*⁹⁰. Tertulian reprezentował jeszcze bardziej skrajne poglądy. Według niego wszystko, co należy do ciała, jest złe, człowiek zaś jest wyłącznie ciałem, a każdy pierwiastek dobra pochodzi tylko od Boga. Dla św. Jana od Krzyża ciało jest więzieniem, w którym należy zamknąć okna zmysłów, by w ciemności i pustce, w tak zwanej nocy ciemnej zmysłów nastąpić mogło całkowite zjednoczenie z Bogiem⁹¹. Dopiero ogołocenie ciała z władz poznawczych, zerwanie więzi ze światem zewnętrznym umożliwia człowiekowi spotkanie Boga. Bóg może wlać swoją łaskę tylko do duszy oczyszczonej, pozostającej jak gdyby w próżni. Mirosława Hanusiewicz wskazuje drugi biegun myślenia – zakorzenioną w filozofii tomistycznej barokową sztukę i poezję religijną, które *w konkretnym doświadczeniu artystycznym potwierdzają duchową jedność osoby i dają wyraz prawdzie, że stworzenie, w całej swej niedoskonałości i moralnym rozdarciu, może zaznać (choć przecież nie – pomieścić) Nadprzyrodzonego, być ziemską przestrzenią Jego obecności*⁹².

Nasuwa się jednak pytanie, czy dla wszystkich poetów baroku człowiek rzeczywiście stanowił jedność duszy i ciała. Na przykład w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego najwyraźniej uwidacznia się dualizm degradujący i potępiający

⁸⁸ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007²², s. 100.

⁸⁹ Ga 5,16-24.

⁹⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka*, s. 48.

⁹¹ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, tłum. i oprac. B. Smyrak, Warszawa 2002, s. 27.

⁹² M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe*, s. 292.

cielesność, skarga na fizyczność, która ogranicza duszę i spycha ją w odmęty grzechu. Ciało było nieprzyjacielem, z którym wieść należało wojnę o zbawienie duszy.

Marianna Marchocka traktowała swoje ciało bardzo surowo. Stosowała różne praktyki ascetyczne, by ujarzmić „żywość natury” i poskromić afekty ciała⁹³. Przeżywając pokusy przeciwko drugiemu ślubowi zakonnemu⁹⁴, nosiła habit przez całą dobę, nie zdejmując go nawet do snu⁹⁵. Pościła, oprócz obowiązkowych dni postnych, zawsze w środy, ale często narzucała sobie wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych także w innych dniach. Nosiła włosienicę, używała dyscypliny i żelaznego łańcuszka, choć spowiednik w trosce o jej zdrowie zalecał ćwiczenie ciała najwyższej ręcznikiem⁹⁶. Nie przywiązywała wagi do słabego stanu zdrowia, tłumacząc: [...] *ja widzę naturę swoją różną od inszych, grubszą, nienałożoną w to, a dlatego mogącą znieść więcej, bo niejednaką drogą Pan prowadzi wszystkich* (AM, s. 241). Zgodnie z tym przeświadczeniem nie skarżyła się na bolesne dolegliwości, przemilczała nawet uraz kolana, usiłując normalnie wykonywać swoje obowiązki⁹⁷.

Za nieodłączny element przeżyć mistycznych uznaje się powszechnie uniesienie miłosne. Anselm Grün twierdzi wręcz, że przeżycie erotyczne jest nie tylko naturalną, ale wręcz konieczną częścią doświadczenia mistycznego: *Eros i mistyka należą do obszaru tych samych doświadczeń. Eros, jako namiętne pragnienie zespolenia i zjednoczenia, musi przenikać miłość do Boga, aby człowiek mógł całkiem Jemu się poddać i w ten sposób zjednoczyć się z nim. [...] Eros przez cały czas popycha go w ramiona kochającego Boga i pozwala mu przeżyć w Nim wypełnienie swojej tęsknoty i przemianę swoich uczuć*⁹⁸.

Zjednoczenie miłosne właściwe jest mistyce oblubieńczej, której czołowymi przedstawicielami byli św. Teresa z Ávila i św. Jan od Krzyża. Fakt, że oboje związani byli z Karmelem, rzutuje w pewien sposób na postrzeganie ich karmelitańskich następców. Wielu badaczy, zasugerowanych podobieństwem *Księgi życia* Teresy Wielkiej i *Autobiografii mistycznej* Marianny Marchockiej uparcie doszukuje się w tej drugiej oznak miłosnego zapatrzania w Oblubieńca i mistycz-

⁹³ Tu „afekty” w znaczeniu gwałtownych emocji, namiętności, ale i przywiązania do rzeczy doczesnych. Georges Bataille uważa, że *umartwienie się to sposób na pogodzenie pragnienia zbawienia z pragnieniem pogrążenia się w śmiertelnej rozkoszy miłosnych objęć* (Zob. G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2007², s. 232). Dalsza analiza *Autobiografii* wykaże jednak, że w przypadku Marianny Marchockiej nie może być mowy o erotycznym podłożu ascezy.

⁹⁴ Tradycyjnie za drugi uznaje się ślub ubóstwa, z kontekstu wynika jednak, że autorka ma na myśli ślub czystości: *rozumiałam, że ja to chorobę jakąś dziwną cierpię, wstyd mię hamował do powiedzenia tego komu* (AM, s. 104).

⁹⁵ AM, s. 106.

⁹⁶ AM, s. 201-202.

⁹⁷ AM, s. 84.

⁹⁸ A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i Eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 71.

nego z Nim zjednoczenia. Tymczasem Marchocka, dość obszernie wszak relacjonująca przeżycia swojego ciała, nie wspomina nigdy o towarzyszącej ekstazie gorące zmysłów. Kiedy pisze: *Nie masz nic i w czasie, i w wieczności, na co się poddaje, miłość jako goło Boga dla Boga, z jakim zniszczeniem siebie od wszystkiego, co nie jest Bóg* (AM, s. 213), ma na myśli poczucie zespolenia, któremu towarzyszy poryw uczuć. Nie ma tu jednak ani śladu erotyzmu, pojawia się natomiast motyw destrukcji własnego „ja” i rozplynięcia się w miłości Bożej, wiążący się z odrzuceniem wszystkiego, co ziemskie⁹⁹. Nasuwa się pytanie, czy brak wzmianek na temat przeżyć erotycznych nie wynika przypadkiem z nieświadomości autorki, która nie umiała takowych doświadczeń rozpoznać. Opinie badaczy przeczą istnieniu takiej możliwości. Georges Bataille zauważa bowiem: *[U św. Teresy] doświadczeniu kontemplacji towarzyszyło bardzo wczesne rozpoznanie związków radości duchowej z emocją zmysłową. Jak pisze ojciec Beinaert, „mistycy byli doskonale świadomi zmysłowych odruchów, jakich w swoim doświadczeniu doznawali”*¹⁰⁰. Podobne stanowisko zajmuje Denis de Rougement. Jego zdaniem, *Geniusze jak św. Jan od Krzyża i św. Teresa byli lepiej niż ktokolwiek zorientowani w niebezpieczeństwach „duchowej lubieżności”. [...] Otóż oboje mówią na ten temat tak swobodnie, że nie dostrzega się już, co właściwie miałyby oznaczać w ich wypadku powszednie podejrzenia o „stłumienie”, wyparcie ze świadomości*¹⁰¹.

Znając skrupulatną naturę Marchockiej, można przypuszczać, że nie tylko byłyby w stanie rozpoznać wszelkie poruszenia ciała równie dokładnie jak mistycy hiszpańscy, ale przede wszystkim nie stroniłaby od opisanie ich w *Autobiografii*, zgodnie z przyjętą zasadą szczerości wobec spowiednika. Milczenie zakonnicy na temat doznań erotycznych tłumaczyć może poniższy fragment jej wyznań, następujący bezpośrednio po opisie pokus przeciwko ślubowi czystości: *Bo też wola moja z łaski Bożej nie była skłonna do tego, i owszem, z taką przykrością cierpiałam to, żeby mi było łacniej a z większą kontentacją frymarchczyć się na nie wiem jakie męki i czyścicowe, niż to czuć i cierpieć. I samam o to Boga prosiła, żeby mnie był tym raczej karał i w to odmienił* (AM, s. 105).

Można wnioskować, że Marchocka nie odczuwała potrzeby wrażeń seksualnych, wszelkie doznania związane ze sferą seksualności były dla niej przykre i nie wiązały się z odczuciem przyjemności (pytanie o przyczynę takiego nastawienia zostawić należy psychoanalitykom). Gdyby jej ekstazy wiązały się z przeżyciami erotycznymi, odczuwałaby je zapewne jako karę. Sama zablokowała więc swoje reakcje, wydzieliła jakby ze swojego ciała ten obszar, który nie miał uczestniczyć w doświadczeniu mistycznym.

⁹⁹ Por. K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański*, s. 114.

¹⁰⁰ G. Bataille, *Erotyzm*, s. 220.

¹⁰¹ D. de Rougement, *Miłość a świat kultury*, s. 125.

Mówiąc o cielesnym wymiarze ekstazy, wspomnieć należy jeszcze jedno zjawisko marginesowe w mistryce Marchockiej. Marginesowe nie dlatego, że niewarte uwagi, ale dlatego, że zostało przemilczane przez samą autorkę, wiadomość o nim pojawia się dopiero w świadectwach spowiednika i współsióstr. Chodzi tu o stygmaty, jakie pojawiły się na ciele zakonnicy w ostatnich miesiącach jej życia. Były to rany nad kolanami i łokciami¹⁰² oraz w boku, *bielsze niż ciało, a jakoby mgłą otoczone* (AM, s. 276). Stygmaty uchodzą za znak pełnego zjednoczenia z Chrystusem w Jego męce, osiągnięcia pełni w naśladowaniu Jego cierpień. Zenomena Płużek wysuwa przypuszczenie, że mają związek z określonymi cechami osobowości, takimi jak submisyjność, sugestywność i zdolność do identyfikacji z obiektem¹⁰³. Niemniej jednak zjawisko stygmatyzacji jest trudne do zbadania, nie tylko dla psychologów, ale też dla lekarzy.

Matka Marchocka poświęca swemu ciału wiele uwagi. Nie eksponuje jednak „fizjologicznych niezwykłości”, jak chciałaby Mirosława Hanusiewicz. Jej postawa wobec własnej cielesności to zainteresowanie osoby głęboko świadomej więzi między duszą i ciałem, drobiazgowa analiza, która odkrywa zarówno wnętrze, jak i jego zewnętrzną powłokę. Opisy niezwykłych stanów mistycznych nie zajmują w jej *Autobiografii* wiele miejsca. Centralnym punktem wyznań karmelitanki jest bowiem jej relacja z Bogiem, ta zaś wykracza daleko poza granice ciała. Im głębsza staje się więź z Wszechmogącym, tym mniej potrzeba mistycznych uniesień i tym bardziej mistyk oddala się od pojmowania zmysłowego na rzecz mistyki codzienności – konsekwentnego realizowania cnót chrześcijańskich w praktyce.

*

Dla większości badaczy *Autobiografia mistyczna* to przede wszystkim zapis bogatego życia wewnętrznego skromnej zakonnicy, który analizować należy z pomocą dyskursu teologicznego. Pomija się natomiast obszernie partie tekstu poświęcone opisom kondycji fizycznej autorki, jej dolegliwościom, odczuciom i reakcjom, nie dostrzegając głębokiego związku między stanem fizycznym zakonnicy a jej przeżyciami duchowymi. Wysuwana przez licznych badaczy teza o marginalizacji zjawisk nadzwyczajnych, jakkolwiek w pełni uzasadniona, służy nader często usprawiedliwieniu pobieżnej zaledwie analizy stale powracającego w *Autobiografii* problemu ciała. Także aspekt psychologiczny odgrywa w *Autobiografii* istotną, choć nie zawsze docenioną rolę. Drobiazgowa i skrupulatna introspekcja autorki wyznań może stanowić dla psychologów, teologów i literaturoznawców cenne źródło wiedzy o psychicznym podłożu doświadczeń mistycznych, o reakcjach człowieka na bezpośredni kontakt z Tajemnicą i próbie wyrażenia tych przeżyć za pomocą języka.

¹⁰² Usytuowanie ran w miejscach innych, niż głosi tradycja, skłaniało świadków przekonanych o świętości karmelitanki do zachowania ostrożności. Stąd skreślenia i poprawki w rękopisach.

¹⁰³ Z. Płużek, *Psychologiczna analiza*, s. 108.

W uniesienia mistyczne Marianny Marchockiej zaangażowane były wszystkie jej władze, zarówno cielesne, jak i duchowe. Mimo że ciało stanowi w relacji z Bogiem raczej ograniczenie, a sama zakonnica ma do niego stosunek negatywny, siła doświadczenia mistycznego razem z duszą obejmuje także zewnętrzną, cielesną jej powłokę. Jakkolwiek w wyznaniach karmelitanki widoczne są więc ślady myślenia dualistycznego, jej przeżycia religijne poświadczają nierozdzielną jedność duszy i ciała. Cielesność Marchockiej jest w pewien sposób wysublimowana. Podporządkowana została bowiem najwyższemu celowi, jakim było dla zakonnicy osiągnięcie zbawienia. Duchowość Marchockiej, a przez to także jej doznania cielesne, rozwijała się w określonym kierunku – w kierunku zjednoczenia z Chrystusem poprzez naśladowanie Jego Męki. Choć mistyka pasyjna zakładała umartwienie ciała (niekiedy aż do samookaleczenia), ostatecznie przypominała o jego zbawczej roli, gdyż właśnie dzięki cierpieniu fizycznemu możliwe stało się odkupienie człowieka. Pasyjność przejawia się w życiu matki Marchockiej nie tylko na płaszczyźnie bolesnych doznań ciała. Poczucie samotności i oddalenia od Boga towarzyszące nocy zmysłów upodabniało karmelitankę do Chrystusa modlącego się w Ogrójcu, opuszczonego przez uczniów, przeżywającego już nadchodzącą mękę. Doświadczenie wewnętrzne Marianny Marchockiej nosiło zatem znamiona nie mistyki oblubieńczej, a mistyki Ogrójca – naznaczone było cierpieniem i całkowitym poddaniem woli Bożej, modlitwą zroszoną krwawym potem umartwionego ciała.

SUMMARY

Researchers agree that *Mystical Autobiography* of Marianna Marchocka, written at the end of the 1640's and published in 1939 by Karol Górski, is an extraordinary phenomenon in 17th-century Polish literature, especially in Polish mystical literature. The *Autobiography*, compared with such works as the *Autobiography* of Teresa of Ávila, testifies to spiritual development of the Carmelite, provides a psychological study and a thorough record of female body experience. Despite the negativistic attitude of the nun to her body, as emphasized by researchers, both spirit and body were engaged in the mystical experiences of Marianna Marchocka – the body was involved in the experience of union with Jesus Christ. This article is an attempt to analyze spiritual and bodily signs of the Carmelite's experience of a mystical relationship with God. Knowledge of the author's personality and her attitude to her work, just like the analysis of mystical elation described in the *Autobiography* (paying special attention to the nun's psyche and spirituality, and extraordinary bodily experience accompanying ecstasy) would not be possible without examining the genesis of the work, the importance that Marchocka attached to the act of writing itself and the author's writing skills. What is of interest here is not only the bond between the Carmelite's physicality and spirituality and her inner experiences and relationship with God, but also the literary expression of her attitude to her psyche and body.

Key words

Polish literature, mysticism in the 18th century, Marianna Marchocka, autobiography of mystical experience, account of experiencing the female body, mystical ecstasy