

WOJCIECH GRUPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej

The Apophatic Character of a Mystical Text on the Example of Autobiographical Notes
of Marianna Marchocka

Pośród wielojęzycznego bogactwa tekstowych świadectw mistyków o ich duchowych przygodach z Bogiem świadectwo siedemnastowiecznej karmelitan-ki Marianny Marchockiej pozostaje ciągle tyleż mało znane, co godne szczególnej uwagi. Wydana dotąd w dwóch edycjach¹ *Autobiografia mistyczna* polskiej Teresy od Jezusa (od roku 2007 kandydatki na ołtarze) jawi się bowiem jako wyznanie na tle innych nader bezpośrednie, a zarazem niewolne od defektów formalnych; i właśnie dlatego bardziej miarodajne w swej fragmentarycznej, zatomizowanej ekspresji tych doświadczeń, które uznaje się za transcendentne, zatem i niewyraźne. Tutaj w odróżnieniu od dotychczasowych ujęć badawczych nie tylko więc nie stroni się od kwestii językowych braków wypowiedzi Marchockiej, ale kwestię ową rozpatruje w głębokim związku z zagadnieniem mistycznej niewymowności – nadrzędnym tematem całego artykułu². Większość z poczynionych tak ustaleń mieści się w ukutej na użytek tej analizy kategorii wymownej nieokazałości formy, która według nas wnosi pewne elementy do ogólnej teorii tekstu mistycznego, mocno akcentując wyjątkowość jego specyfiki. Przedstawione zaś niżej refleksje nie przypadkiem zawdzięczamy niepozornym

¹ Zob. *Autobiografia mistyczna m. Teresy od Jezusa, karm. bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603- 1652*, wyd. K. Górski, Poznań 1939 (dalej zamiast pełnego tytułu używa się skrótu „AM”); Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, oprac. C. Gil, Kraków 2010 (edycja pełniejsza – nieco starszego przekazu źródła – i poszerzona o odmianki różnych kopii). Pionierskie wydanie Górskiego pod auspicjami Wydziału Teologicznego UAM po 70 latach w formie reprintu wznowił, również w Poznaniu, Feliks Lenort.

² Stanowi on gruntowną w zakresie interpretacji przerwę jednego z rozdziałów naszego studium *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej* (Warszawa 2005). Ponieważ powstało ono w oparciu o (wciąż wartościową) edycję Górskiego, w artykule tym zachowuje się tamtejszą numerację stron tekstu źródłowego.

w kształcie wyznaniom Teresy Warszawskiej; redagowanym pod przymusem, w wyraźnym pośpiechu, przez samą autorkę przeznaczonym do zniszczenia³.

Na wstępie uwydatnić wypada fenotypiczny wymiar ich kompozycji, którym dotąd słabo interesowali się literaturoznawcy⁴ lub wręcz go pomijali⁵, zatrzymując się na powierzchni faktu, że wyznania te nie są pełną i efektowną realizacją gatunku autobiografii. Więcej uwagi kształtowi *confessiones* Marchockiej poświęcili za to badacze pozbawieni predylekcji – czy też może uprzedzeń – estetycznych: pierwszy edytor tekstu historyk Karol Górski⁶ i przede wszystkim teolog Jerzy Gogola⁷; i to właśnie ich spostrzeżenia zrewaloryzować warto w ramach proponowanej interpretacji. I tak przejawem tego, co nazywamy tu wymowną nieokazałością formy, wydaje się już sama względna koherencja między trzema głównymi sekwencjami tekstu, z których każda kształtowana była przez inne okoliczności powstania.

Jak przecież domniemywa Gogola, partię pierwotną, zdecydowanie najdłuższą i najbliższą konwencji autobiografii (oznaczaną dalej literowym symbolem „A”)⁸ Marianna zredagowała na owo kardynalne polecenie swojego spowiednika, Ignacego od świętego Jana Ewangelisty, z kwietnia roku 1647: *Pisz wszystko od urodzenia, co jeno Bóg z tobą czynił*⁹. Następny, mniej więcej cztery razy krótszy ciąg tekstowy (czyli „B”)¹⁰, również pozostawałby efektem żądań Ignacego, który jednocześnie wymagał od mniszki sprawozdań duchowych o charakterze bieżącym¹¹. Jeszcze krótsza seria dołączonych do zapisków Marchockiej *świadcstw różnych* („C”)¹² okazuje się w końcu wyrazem kultu, jakim środowisko zakonne otoczyło postać mistyczki natychmiast po jej śmierci; przy czym najstarsze z nich datowano na rok 1623¹³.

³ Więcej podstawowych informacji o źródle np. w: W. Grupiński, „Autobiografia mistyczna” Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 24 (2010), s. 191-214. *Notabene* ujęcie to jako zarys teologicznych paradoksów wypowiedzi Marchockiej ściśle harmonizuje z problematyką apofatyczności poruszaną w artykule niniejszym i pod licznymi względami pośrednio ją warunkuje.

⁴ Zob. H. Popławska, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas i M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 110.

⁵ Zob. J.K. Goliński, *Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota”*, w: *Pisarki polskie epok dawnych*, red. K. Stasiewicz, Olsztyn 1998, s. 57-67; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998, s. 378-379.

⁶ Zob. K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 29-30.

⁷ Zob. J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995, s. 55-59.

⁸ Zob. *AM*, rozdz. I-XLV, s. 35-188.

⁹ *AM*, s. 217.

¹⁰ Zob. *AM*, rozdz. XLVI-LIX, s. 188-227.

¹¹ Zob. *AM*, s. 217.

¹² Zob. *AM*, rozdz. LX, s. 227-245.

¹³ Zob. *AM*, s. 239.

Najbardziej zwarta kompozycyjnie jest więc pierwsza z trzech sekwencji całości; zwarta wszakże nie tyle sama w sobie, ile w porównaniu z sekwencjami pozostałymi. Stanowi ona wprawdzie odrębny obszar relacji obejmującej okres około czterdziestu pięciu lat (1603-48)¹⁴, nie do końca jednak chronologicznej¹⁵, a nadto przerywanej obszernymi, teologicznymi na poły autorefleksjami narratorki¹⁶. Do rozluźnienia formalnej spójności tego obszaru przyczynił się głównie fakt, że po oddaniu większej części zapisu ojcu Ignacemu¹⁷ kolejne fragmenty zakonnica przekazywać musiała – nie wiemy, dlaczego – znacznie częściej¹⁸; tracąc pełną kontrolę nad własnym coraz bardziej pokawałkowanym tekstem¹⁹. Co więcej, pod koniec sekwencji „A” na tok narracji wpływać zaczęła jeszcze jedna okoliczność – szczegółowe dyspozycje spowiednika, który raz po raz nakazywał Mariannie pogłębić lub w ogóle podjąć konkretny temat²⁰.

Równocześnie, po ukończeniu paru pierwszych ustępów, modyfikowała swój stosunek do tekstu sama karmelitanka; potrzebując na przykład pilnie porady duchowego przewodnika, relację wspomnieniową zarzucała na rzecz relacji o wymagających wyjaśnienia przypadkach terażniejszych²¹. W omawianej narracji „A” (przez Górskiego nazywanej *autobiografią właściwą*) czynnik potrzeby bieżącego zwierzenia się Ignacemu przybierał także inny, ważki dla nas wymiar. Wydaje się mianowicie, że w narrację tę spowiednik inkorporować mógł dodatkowo jakieś doraźne noty sprawozdawcze, które jego podopieczna sporządzała pod presją pragnienia bezzwłocznego duchowego ratunku²². Wreszcie, jeżeli Ignacy skłonny był pierwotny tekst „A” poddawać takim amplifikacjom, tym bardziej mógł go w pewnym stopniu „resekwencjonalizować”, czyli zmieniać kolejność sukcesywnie przekazywanych przez mniszkę odcinków rękopisu²³.

Analogiczne symptomy kompozycyjnej dezintegracji ujawniają się też naturalnie w drugiej²⁴ z trzech głównych części wyznań – „B”; i to znacznie jaskrawiej niż w części poprzedniej. W odróżnieniu od *autobiografii właściwej* owa część druga dotyczy bodaj ledwie pięciu lat z życia mniszki (1647-51)²⁵, wobec czego pozbawiona jest wymiaru szerszej narracji retrospektywnej, która względ-

¹⁴ Zob. *AM*, s. 38; K. Górski, przypis nr 4, [do:] *AM*, s. 185.

¹⁵ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 143-144, 149.

¹⁶ Zob. *AM*, np. rozdz. X, s. 68-69; rozdz. XXVI, s. 114-117; rozdz. XXXII, s. 128-137; rozdz. XXXV, s. 142-151.

¹⁷ Zob. *AM*, rozdz. XXVIII, s. 117.

¹⁸ Zob. *AM*, s. 122, 128, 142, 160, 166, 170, 182.

¹⁹ Por. K. Górski, przypis nr 2, [do:] *AM*, s. 171.

²⁰ Zob. *AM*, s. 160, 170.

²¹ Zob. *AM*, s. np. 160.

²² Zob. *AM*, s. np. 148-151.

²³ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości...*, s. 143-144, 149; *AM*, s. 160-188.

²⁴ Zob. *AM*, rozdz. XLVI-LIX, s. 188-227.

²⁵ Zob. *AM*, s. 217, 223.

nie scalała formalną niejednorodność sekwencji „A”. Jak przeto sugerowano, rozpoczynający się po niej ciąg „B” ma charakter raczej bieżący w tym sensie, że odnosi się albo do nieodległej przeszłości sprawozdawczyni, albo wręcz do okresu redagowania tekstu – co widać choćby w częstych prośbach o poradę spowiednika²⁶ i reperkusjach jego zdecydowanych dyspozycji tematycznych²⁷. Wobec takiego rozrzedzenia retrospekcji wyższa niż uprzednio częstotliwość przekazywania kolejnych manuskryptów Ignacemu²⁸ przyczyniała się do jeszcze wyrazistszej atomizacji całej sekwencji; atomizacji na niewielkiej przestrzeni niepełna czterdziestu stron w edycji Górskiego (a nie na około stu pięćdziesięciu stronicach wyodrębnionej przezeń *autobiografii właściwej*).

Stosunkowo wysoka liczba sukcesywnie powstających, krótkich odcinków tekstu „B” wiązałyby się zarazem ze znacznie większym prawdopodobieństwem tych redakcyjnych interwencji spowiednika, jakie opatrzyliśmy mianem „resekwencjonalizacji”; *de facto* widocznej w dość przypadkowym, niechronologicznym następstwie przynajmniej dwóch ważnych fragmentów²⁹. Sygnalizowane rozluźnienie i nieklarowność kompozycji ciągu „B” nie pozwalają więc rozstrzygnąć kwestii jego późniejszych amplifikacji, których obszary w przybliżeniu określić można by w partii „A”. W wypadku o wiele chaotyczniejszej, drugiej sekwencji wyznań Marianny nie sposób wszak definitywnie ustalić, czy budzący wątpliwości ustęp jest, założmy, pierwotnym, dłuższym sprawozdaniem³⁰, czy też kompilacją wstawek z krótszych listów pisanych w potrzebie bardziej doraźnej³¹.

Swego rodzaju dopełnieniem formalnych niezborności części „A”–„B” okazują się na koniec związane z postacią mistyczki *świadectwa różne* jej zakonnego otoczenia. Ponieważ nie są to wypowiedzi samej Marchockiej, nie ma powodu rozwodzić się w tym miejscu na temat, znów zresztą niejednorodnego, kształtu ich sekwencji. Przypomnijmy zatem jedynie, że na niniejszą partię „C” składają się zarazem: relacje o stygmatyzacji potwierdzonej imiennie przez sześć osób³²; *aprobacja*³³ cenzorska przeora konwentu stołecznego Stanisława Rulcza, który pogmatwany zapis Warszawskiej Teresy w jakiejś mierze przekomponował (ale czy wyłącznie *na rozdziały sporządzone*³⁴?); a ponadto dotyczące osoby mniszki lub skierowane do niej listy – wybitnego teologa Mikołaja Opackiego³⁵ oraz aż

²⁶ Zob. *AM*, s. 191, 193, 197, 201.

²⁷ Zob. *AM*, 193, 217, 218.

²⁸ Zob. *AM*, s. 188, 193, 217-218, 221.

²⁹ Zob. *AM*, rozdz. L, s. 203-207; rozdz. LVI, s. 218-221; K. Górski, przypis nr 1, [do:] tenże, *Uwagi wstępne o „Zapiskach”*, w: *AM*, s. 251.

³⁰ Zob. *AM*, s. 203-217; K. Górski, przypis nr 1, [do:] *AM*, s. 217.

³¹ Zob. *AM*, s. 188, 193, 201.

³² Zob. *AM*, s. 227-235.

³³ Zob. *AM*, s. 235-237.

³⁴ *AM*, s. 236.

³⁵ Zob. *AM*, s. 242-244.

trzech kolejnych generałów włoskiej kongregacji Karmelu³⁶. Część „C” w przeciwieństwie do części „A” i „B” nie wyszła więc spod pióra Marianny, jednakże wszystkie one w ich mało koherentnej formie tłumaczy to samo – egzystencjalne sytuacje, z gruntu których wyrosły: relacja pomiędzy mistyczką a jej duchowym przewodnikiem i poczucie zakonnego środowiska, że oto żyła w nim osoba obdarzona szczególnymi charyzmatami.

Rozluźnienie formalnego porządku dzieła zaobserwować można nie tylko na płaszczyźnie większych całości kompozycyjnych, lecz i w mikroskali poszczególnych segmentów zdaniowych. Zagadnienie ich strukturalnych dysharmonii prowadzi nas zaś prosto ku temu osobliwemu wyróżnikowi autobiografii Marchockiej, za który Górski uznawał *styl [...] na ogół mało powabny*³⁷. Część późniejszych badaczy ów delikatny problem ujmowała jeszcze bardziej zdawkowo lub wręcz eufemistycznie, napomykając mimochodem, że tekst brzmi *czasem nieporadnie*³⁸ i okazuje się niewolny od językowych *potknięć*³⁹. Tu jednak konieczne wyjść trzeba poza niewiele wyjaśniające konstatacje typu *Marchocka nie była urodzoną pisarką*⁴⁰ – i to nawet jeśli ich autorzy żywią przeświadczenie o pozajęzykowych wartościach wypowiedzi Marianny.

Konieczność taka wynika przecież z paradoksalnego faktu, że to nie wysoce artystyczna proza, ale właśnie *styl [...] mało powabny* pozostaje w karmelitańskich *confessiones* ekspresją nadzwyczaj bogatej treści mistycznych (które staraliśmy się omówić gdzie indziej⁴¹). W tym wywodzie nie chodzi wszakże o klasyfikację składniowo-stylistycznych niedoskonałości całego zapisu, bo na pewno nie jest ona perspektywą badawczą inspirującą. Perspektywą taką wydaje się natomiast rozpatrywanie jego językowych defektów w kategoriach – wspomnianej – wymownej nieokazałości formy. Stąd też, zamiast wdawać się w szerszą analizę filologiczną, wystarczy uwypuklić kilka znamienych braków składni Teresy Warszawskiej, które następnie naświetli się w kontekście interpretacyjnym; i to bez jakichkolwiek uprzedzeń estetycznych, czyli bez obawy, że uwypuklenie owych braków zawęzi granice interpretacji; wręcz przeciwnie – skoro język zdefektowany jawi się tutaj jako przestrzeń transcendentnego sensu.

Sporo z nadmienionych mankamentów widać choćby w takim oto zdaniu: *A w tym mnie w ten dzień Pan uspokojel z przykladu Panny Naświętszy w tym, co do opuszczenia, patrząc, jaka tam pociecha była i nieba, z onej ofiary Chrystusowej,*

³⁶ Zob. *AM*, s. 237-242, 244-245.

³⁷ K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 29.

³⁸ C. Hernas, *Barok*, s. 379.

³⁹ J.K. Goliński, *Mistyka i łaska...*, s. 67.

⁴⁰ J.W. Gogoła, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 54; por. J. K. Goliński, *Mistyka i łaska...*, s. 59.

⁴¹ Zob. W. Grupiński, „*Autobiografia mistyczna*” Marianny Marchockiej jako *kłopot i dar...*, s. 191-214.

*i Symeona z przytomnymi*⁴² – a Pannie Naświętszy miecz tylko podany; także siostry, żeby ich tak dla Pana poddać, jako cierpią, szkodują co z woli Boski – odstąpić ich a poddać w tym na Jego, a [samemu] być w pokoju⁴³. W powyższej konstrukcji na plan pierwszy wyraźnie wysuwa się osłabiona więź syntaktyczna pomiędzy dwiema semantycznie nieparalelnymi sekwencjami głównymi, to znaczy częścią rozpoczynającą się od *także siostry* oraz częścią owe słowa poprzedzającą. W drugiej z nich nie sposób również nie zauważyć dość istotnej, bo utrudniającej zrozumienie fragmentu, luki leksykalnej, którą wypełniliśmy słowem „samemu” (choć ze względów gramatycznych odpowiedniejsze zdaje się „samej”). Uwagę zwracają nadto jaskrawe błędy w deklinacji zaimków – pierwsze *ich* zamiast „je” i *Jego* zamiast, najprawdopodobniej, „Niego”.

W przytoczonym zdaniu zachodzi też dysharmonia pomiędzy linearnym a strukturalnym porządkiem wyrazów⁴⁴; zniekształcony przez nią odcinek wypowiedzenia powinien przecież brzmieć: „Pan uspokoił z przykładu Panny Naświętszy w tym, co do opuszczenia, z onej ofiary Chrystusowej, patrząc, jaka tam pociecha była i nieba, i Symeona z przytomnymi”. Podobne zakłócenia między zewnętrznym a wewnętrznym szykiem wyrazowym zdarzają się zresztą w wielu zdaniach Marianny⁴⁵. Prawie równie często pojawiają się w nich niegramatycznie użyte imiesłowy, które (jak cytowane *patrząc*) nie odnoszą się do podmiotu sygnalizowanego w członie nadrzędnym⁴⁶. To nieomal z zasady niepoprawne posługiwanie się imiesłowem dobitnie ilustruje następująca egzemplifikacja: *[...] stawil mi się Józef św. [...], zem właśnie przytomność jego czuła. Strofując mię barzo, ale milie, z onego zamysłu mego w odstąpieniu przedsięwzięcia mego do zakonu, z wielkim oświeceniem i poznaniem, jaki to był błąd mój i zaślepienie, porzucając wszystko, czegom tak barzo z młodości mojej pragnęła, i Boga odstępując; umacniając mię przy tym, abym trwała do końca, ufając, że dostąpię przedsięwzięcia swego*⁴⁷.

Przedłożony wyimek wykazuje jeszcze inne charakterystyczne cechy składni Marchockiej; wyraźniej widoczne w dwóch przykładach poniższych: *Uspokoiłam się tym i ukontentowała barzo, albo raczej pychę, bo była we mnie taka*

⁴² Zob. *Łk 2, 25-35*, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, [Biblia Tysiąclecia]*, red. K. Dynarski, Poznań-Warszawa 1980. Do tegoż wydania, jeśli nie podano innego, odsyłają również przypisy następane.

⁴³ *AM*, s. 187.

⁴⁴ Zob. S. Karolak, *Szyk*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 540.

⁴⁵ Np.: *oddalam się szczególnie Naświętszy Pannie i czystość swoją*, a nie „oddalam się [ściślej „siebie”] i czystość swoją Naświętszy Pannie” (zob. *AM*, s. 43); *że to tak być – coś niższego*, a nie „że tak być – to coś niższego” (zob. *AM*, s. 181).

⁴⁶ Zob. np. *nie czując* (*AM*, s. 72); *mając się, ustawając* (*AM*, s. 85).

⁴⁷ *AM*, s. 63-64.

w tym, żem się i z tego turbowała w tych oschłościach, ciemnościach moich, że to tak być – coś niższego⁴⁸; A tu zaś od przełożony krzyż o to, wybijanie rozmaitymi sposobami, racjami, że to próżnowanie ducha, że to owo, co św. Matka pisze, iż kiedy się trafi wziąć co duszy od Boga, to już zawsze jeno tego chce, na to czeka i próżnuje⁴⁹. W obu wypowiedzeniach mamy mianowicie do czynienia ze względnie skomplikowaną a zarazem mało przejrzystą siecią relacji współrzędno-podrzędnych, zwłaszcza z zamazaniem granicy zdań głównych, przesłaniających przez bujnie pączkujące zdania poboczne.

Ta semantyczna nieklarowność stosunków parataktyczno-hipotaktycznych wiąże się w jakiejś mierze z leksykalnym ubóstwem wykładników zarówno wewnątrzdanowego zespolenia⁵⁰, jak międzydanowego nawiązania⁵¹. Wykładnikami takimi okazują się nierzadko identyczne wyrazy, co mniej lub bardziej dezorientuje każdego chyba czytelnika. Niejakim filologicznym mozołem okupić on musi nieodkrywcze, ale interpretacyjnie niezbędne spostrzeżenia, że przykładowo w drugim⁵² z przywołanych urywków *tym* wydaje się raz ciążyć ku sensowi zdania antycypującego, raz ku wypowiedzeniu macierzystemu; albo że w trzecim⁵³ z owych fragmentów podobnej prawidłowości podlega aż pięciokrotnie pojawiający się tam zaimek *to*⁵⁴.

Kompletna analiza syntaktyczno-stylistycznych niedoskonałości tekstu Marchockiej byłaby, jak sugerowano, operacją właściwie bezcelową. Pewną niezaprzeczną chaotyczność formy *Autobiografii mistycznej*, uwarunkowaną częściowo przez czynniki zewnętrzne, trudno przecież oceniać w zestawieniu ze znanymi nam *artes bene scribendi*⁵⁵ XVII wieku. Stąd badając zapiski Marianny,

⁴⁸ *AM*, s. 181.

⁴⁹ *AM*, s. 167.

⁵⁰ Por. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu*, Warszawa 1966, s. 176-181.

⁵¹ Zob. S. Karolak, *Wskaźniki nawiązania*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa...*, s. 588-589; por. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny...*, s. 208-212.

⁵² Zob. *AM*, s. 181.

⁵³ Zob. *AM*, s. 167.

⁵⁴ Por. spójnik *że*[m] z cytowanych wyimków – *AM*, s. 167, 181.

⁵⁵ Zob. np.: B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619.)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967; Z. Ryn-
dych, *Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku*, Gdańsk 1967; E. Ulčínaitė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984; T. Lancholc, *Ars epistolandi*, hasło w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 63-65; M. Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 56-99; W. Stec, *Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie „Gratisa” Jana Brożka)*, w: *Retoryka a literatura*, red. B. Otwinowska, Wrocław 1984, s. 137-151; M. Korolko, *Wyniki i perspektywy badań nad barokową prozą oratorską*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej. Światopogląd – genologia – topika*, red. Z.J. Nowak, t. I, Katowice 1980, s. 47-59; B. Wy-

nie sposób odwoływać się do skądinąd podstawowego pojęcia okresu retorycznego⁵⁶ ani nawet do pojedynczych kryteriów stylistyki składni prozy artystycznej, takich, jak struktura początków i zakończeń zdaniowych czy średnia pięter hipotaksy⁵⁷. Nie sposób, ponieważ *confessiones* Warszawskiej Teresy po prostu nie są dziełem, które cechuje się wyrazistym uporządkowaniem naddanym, lecz dokładnie na odwrót – raczej brakiem tego rodzaju uporządkowania; i w niniejszym sensie nie aspirują one do miana utworu choćby paraliterackiego⁵⁸.

Z czysto formalnego punktu widzenia *potoczno-niedbale*⁵⁹ zdania Marchockiej okazują się bowiem najczęściej anakolutami; konstrukcjami zdradzającymi zatem rozchwianie więzi syntaktycznych, a ściślej niekoherencję płaszczyzny logicznej i gramatycznej. Wydaje się, że taki obfitujący w składniowe *wykolejenia*⁶⁰ język nosi na sobie piętno pewnego pośpiechu werbalizowania, czyli pełen jest nagłych strukturalnych zwrotów w obrębie jednostek zdaniowych, co znamionuje oczywiście składnię kolokwialną. Model zdania wyabstrahowany z *Autobiografii mistycznej* przypomina więc wypowiedziany ustnie anakolut, w którym osoba mówiąca nie likwiduje uprzednich, mniej fortunnych sformułowań, ale na bieżąco poszerza je o sformułowania bliższe jej komunikacyjnym intencjom⁶¹. Podobnie narratorka wyznań „na gorąco” poszukująca adekwatnych wyrażen: zainicjowaną dopiero co konstrukcją składniową z nagłą zarzuca na rzecz konstrukcji nowej; naruszając tym samym gramatyczną linię dotychczasowej wypowiedzi, kontynuuje jednak zamierzoną myśl⁶².

Nic też dziwnego, że w trosce o spójność wywodu cytaty z tekstu źródłowego przytacza się tu nieraz w spreparowanym kształcie, to znaczy bez wielu syntaktycznych wypustek⁶³ decentralizujących wymowę całego zdania i jego myśli głównej. Nadto obraz chaotycznych sformułowań zakonnic z konieczności wyretuszowaliśmy i pod innym względem; oparłszy się na edycji Górskiego, przyjęliśmy jej ortografię, ta zaś stanowi z kolei korektę ortografii wydanego przezeń manuskryptu warszawskiego, jak stwierdził badacz⁶⁴, stosunkowo poprawnej w porównaniu z oryginalną pisownią samej Marchockiej. Z ową pisownią edytor zapoznał się w nielicznych zachowanych po dziś dzień własnoręcz-

derka, *Perswazyjność jako cecha stylowa gatunków prozy publicystycznej XVII wieku*, w: *Odmiany polszczyzny XVII wieku*, red. H. Wiśniewska i C. Kosyl, Lublin 1992, s. 85-96.

⁵⁶ Zob. B. Otwinowska, *Okres retoryczny*, hasło w: *Słownik literatury...*, s. 595-597.

⁵⁷ Zob. A. Wierzbicka, *System składniowo-stylistyczny...*, s. 197.

⁵⁸ Por. J. Rytel, *Studia z dziejów prozy staropolskiej*, Warszawa 1990, s. 2.

⁵⁹ T. Skubalanka, *Historyczna stylistyka języka polskiego. Przekroje*, Wrocław 1984, s. 203.

⁶⁰ Tamże, s. 200.

⁶¹ Por. Z. Saloni, *Anakolut*, hasło w: *Encyklopedia językoznawstwa...*, s. 42.

⁶² Zob. *AM*, s. np. 63-4, 167, 181, 187.

⁶³ Opuszczenia takie sygnalizowane naturalnie były standardowym symbolem „[...]”.

⁶⁴ Zob. K. Górski, *Wstęp*, [do:] *AM*, s. 28-29.

nych notatkach karmelitanki⁶⁵, z których jedną przetransliterował tak: *A w tim zamikam to czo naliezi do powinnosci moiey teraznieiszi, to iest zebim umial czinicz wolią bozą w tim urzندی i bicz wsicko wsickim. [...] Ja tesz usiadłam na miejscu bozim, często upominam o niedoskonalosci, zaliczam cnoti a samam palcem się nie dotknę*⁶⁶.

Zacytowany przekaz wydaje się dość miarodajną próbką „nieortografii” Marianny, a może nawet pewnych cech jej wymowy; wszelako próbką przez Górskiego już zmodernizowaną. Przemawiałaby za tym jeszcze „surowsza” transliteracja innego oryginalnego zapisku mistyczki, jaki z klasztornych archiwów wydobył dla odmiany Gogola: *[...] christus zbawicielnasz miedzi wszistkimi titolami swemi ktore zalecaią godnosc y zacnosc iego niema wiekszego y zacniszego titolu w wktorem bisie barzi kochał nad ten jeden kiedisie zowie oblubiencem dusz luckich [...]*⁶⁷. Jak przeto widać, do różnorodnych błędów pojawiających się we fragmencie transliterowanym przez Górskiego wypada jeszcze dodać niekonsekwentną pisownię połączeń wyrazowych, a zwłaszcza brak dużych liter oraz jakichkolwiek znaków przestankowych. *Summa summarum*: choć uzus i norma siedemnastowiecznej polszczyzny pisanej nie były bynajmniej stabilne, domniemaną ortografią pierwotnego manuskryptu sprawozdań uznać trzeba by za mierną.

Po ogólnej prezentacji ich formalnych niedostatków ściślej nawiążmy do sygnalizowanej na wstępie tezy o wymownej nieokazałości formy. W związku z tym zaakcentować warto, że skali owych niedostatków świadoma była sama mniszka. Zdając sobie sprawę ze złożoności intymnej tematyki *confessiones*, ich narratorka raz po raz przerywa przecież opowieść wtrętami w rodzaju: *Cóż się mieszam*⁶⁸; *Jużci nie wiem, kędym! Mieszam jako wszystko!*⁶⁹; *[...] dlatego z pomieszaniem będzie [...]*⁷⁰. Takie wieloaspektowe tekstowe *pomieszanie* najwyraźniej wszakże autorki nie zawstydzają; przeciwnie – Marchocka skłonna jest raczej bez zażenowania podkreślać, że formalny kształt zwierzeń interesuje ją, zaiste, nieszczególnie: *Nie patrzę porządku [...]*⁷¹; *[...] ani czasu na to biorę do pomyslenia pierwy, ani wiem, jako piszę, jeno co mi do myśli i pamięci przydzie*⁷²; *[...] piszę, czy porządnie, czy nie, nie wiem*⁷³.

⁶⁵ Zob. tenże, *Uwagi wstępne...*, s. 250, 253; J.W. Gogola, przypis nr 178, [do:] tenże, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 60. Por. K. Górski, *Nieznane pisma m. Teresy od Jezusa od Jezusa (Anny Marii Marchockiej) oraz spis cudów*, w: tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 394-395.

⁶⁶ *Zapiski m. Teresy od Jezusa (Marchockiej)*, w: *AM*, s. 279.

⁶⁷ [Cyt. za:] J.W. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej...*, s. 60.

⁶⁸ *AM*, s. 116.

⁶⁹ *AM*, s. 131.

⁷⁰ *AM*, s. 69.

⁷¹ *AM*, s. 128.

⁷² *AM*, s. 116; zob. s. 69, 151.

⁷³ *AM*, s. 69.

Relacjonować swoje mistyczne przygody zakonnica ma bowiem szybko a zwięźle, do czego zmusza ją i *multum* klasztornych obowiązków przeoryszy, i redakcyjne dyspozycje ojca Ignacego: *Chcę [...] we wszystkim skracać, bo i czasu nie mam [...]*⁷⁴; *[...] tylko tak piszę [...], jako wm kazał, ogólnie*⁷⁵. Jednakże *skracać* historię własnego związku z Bogiem wcale nie jest Mariannie łatwo; samokrytycznie przyznaje więc ona niekiedy wprost: *Oj, nazbyt podobno piszę niepotrzebnie [...]*⁷⁶; *[...] pewnie wiele rzeczy niepotrzebnych i próżnych*⁷⁷. Od czasu do czasu wykonanie autobiograficznego zadania utrudnia zresztą zawodna pamięć: *Nie pomnę* – zastanawia się narratorka – *jeślim [„czyli”] powiedziała [...]*⁷⁸. Kiedy znów indziej w utrzymaniu równowagi stylu przeszkadza towarzyszące aktowi wspomnienia wzruszenie: *[...] bo też i lzy nie dadzą pisać*⁷⁹.

Dużo więcej o posiadanej przez mniszkę – autorskiej – świadomości przekazu mówi odrębna, bardzo ważna grupa fragmentów, które dotychczasowe rozważania o formie sprawozdań pozwalają interpretacyjnie przewartościować. Do owej grupy należą wyimki między innymi takie: *Nie mogę wyrazić męki, jaką cierpiałam [...]*⁸⁰; *[...] kiedy przytomność Boska czuła i wyraźna. Czego sama z siebie wyrazić nie mogę [...]*⁸¹; *[...] jakoby tylko sama [dusza] przy Bogu stanęła w ogołoczeniu [...]; nie umiem powiedzieć, [...] to sama dusza tylko zna i czuje [...]*⁸²; *[...] jaką przepaść wyniszczenia [...] uczuwa dusza. Nie piórem to wyrazić [...]*⁸³. Doniosłość zacytowanych urywków polega naturalnie na tym, że Marchocka jednoznacznie konstatuje w nich niezdolność do adekwatnej ekspresji własnego życia mistycznego. Badając wysoce niedoskonały kształt karmeli-tańskich wyznań, należy zatem konieczne pamiętać, iż ich autorka w sferze języka poniekąd z góry daje za wygraną; sama nie wierzy przecież w możliwość pełnego autobiograficznego przedstawienia jakiegokolwiek z doznanych wcześniej, intymnie religijnych doświadczeń.

Obok deklaracji niewiary w słowo pisane odnajdujemy jednak i metajęzykowe komentarze, w których Marianna charakteryzuje daną niezgodność między przeżyciem a jego odzwierciedleniem w *confessiones*. Jeśli taką autobiograficzno-egzystencjalną „niedoanalogię” narratorka postrzega jako jaskrawą, uznaje ją w końcu nie tyle za relację zbieżną, ile rozbieżną: *[...] do wypisania, co się dzie-*

⁷⁴ *AM*, s. 132; por. s. 170.

⁷⁵ *AM*, s. 128.

⁷⁶ *AM*, s. 179.

⁷⁷ *AM*, s. 151.

⁷⁸ *AM*, s. 94; zob. s. 172; por. s. 163.

⁷⁹ *AM*, s. 163.

⁸⁰ *AM*, s. 101.

⁸¹ *AM*, s. 170.

⁸² *AM*, s. 211.

⁸³ *AM*, s. 163.

je [...]. Wiele by trzeba, a mało po tym [...]”⁸⁴; Zda mi się, że dosiść wyrażam sposobu [...]. Ale jako się [...] dusza czuje [...], i czasu nie stałoby wypisać⁸⁵; Rozkładam coś i siła piszę, a tam wszystko było w jednym momencie [...]”⁸⁶.

Choć więc z filologicznego punktu widzenia Teresa Warszawska jawić się może jako ignorantka, przyznać wypada, że jako mistyczka uświadamiała sobie osobliwie względną miarodajność własnych sformułowań. Musiała mieć przeto poczucie, że jej autobiografia pozostaje językowym konstruktem stworzonym zaledwie *na podobieństwo*⁸⁷ faktycznej egzystencji człowieka kochającego Boga; konstruktem, w którym ta transcendentna egzystencja ujmowana jest – by rzecz za samą Marianną – zawsze przez pośrednie *jakoby*⁸⁸; konstruktem, który raczej sugeruje, niż wiernie wyraża. Narratorka karmelitańskich zapisków stwierdza przecież dobitnie: *Więcy dają do zrozumienia, niż ja objaśnić umiem [...]*⁸⁹.

Niewysłowione a esencjonalne *więcy* okazuje się zatem nie tyle wymiarem tekstowego świadectwa, ile religijnego doświadczenia – i w tym właśnie sensie mistyczny świat Marchockiej rozpościera się daleko poza granicami jej autobiograficznego języka. Co jednak paradoksalne, specyficznie niepełna miarodajność *confessiones* nie wyklucza całkiem ich pełnej interpretacji; tak przynajmniej przypuszczać wolno w oparciu o ważki, przedostatni akapit sekwencji *autobiografii właściwej*: *Pisałam ze wszelakim wylaniem dusze mojej, jako przed samym Bogiem [...], jako On sam ją zna. Czegom nie mogła, niechaj On sam da ją wmoi znać, jako jest w oczach Jego Boskich*⁹⁰. Otóż, choć powyższe zdania sformułowane zostały w odniesieniu do postaci ojca Ignacego, nietrudno uchwycić tu i pewien aspekt ogólny. Z cytatu wynikałoby wszak, że jedyne „czytelnika” nieprzeniknionej rzeczywistości *dusze* upatruje zakonnica w Stwórcy; tylko też On, prawdziwie doskonały znawca tematyki karmelitańskich wyznań, potrafi czytelnikom ludzkim (najpierw Ignacemu) objawić ową resztę prawdy o dramacie mistycznej miłości Marianny; resztę jak gdyby już spoza tekstu – przez narratorkę przemilczaną, bo z gruntu niewyraźną, lecz doświadczaną w każdej komunii żywej wiary, która jest więzią z Bogiem⁹¹.

Wyszczególnione elementy wymownej nieokazałości sprawozdań Marchockiej należałoby z kolei wzbogacić o kontekst wybranych zagadnień języka reli-

⁸⁴ *AM*, s. 171.

⁸⁵ *AM*, s. 172.

⁸⁶ *AM*, s. 210.

⁸⁷ *AM*, s. 171; zob. s. 132.

⁸⁸ *AM*, s. 211.

⁸⁹ *AM*, s. 143.

⁹⁰ *AM*, s. 187.

⁹¹ Por. W. Grubiński, *Wewnątrz...*, s. 36-44 (tamże część rozdziału *Tekst jako fragment Kościoła*, gdzie wpisane w autobiografię Marchockiej relacje nadawczo-odbiorcze interpretuje się eklezyjologicznie).

gii. I tak zapiski Warszawskiej Teresy uznać można za przykład chrześcijańskiego *sermo humilis*, czyli „stylu niskiego” – w sensie porównywalnym z tym, jaki przed laty Erich Auerbach odnalazł w *Ewangeli*i i w tekstach autorów wczesnego chrześcijaństwa⁹². Pominąwszy ewidentne różnice, we wszystkich przypadkach chodziłoby bowiem o dzieła, w których ważkie religijnie treści wyrażone zostały w formie swoiście niewyrafinowanej i odległej od współczesnych wzorców literackich.

Brak zatem w wyznaniach Marianny takiego bądź innego *ordo artificialis* („sztucznego porządku” języka), chociaż bynajmniej nie brak przesłania podstawowych prawd chrystianizmu; nieco jak w *Wyznaniach* Augustyna, gdzie, aby adekwatnie przedstawić swoje duchowe przygody, zrezygnował on z wypreparowanych schematów hipotaktycznych na rzecz „naturalniejszych” czy „impulsywnych” wręcz konstrukcji współrzędnych⁹³. Paralela to jednak istotnie nieściśła, bo egzystencjalny autentyzm stylu biskupa Hippony okazuje się wartościowy – również – pod względem artystycznym, podczas gdy autentyzm stylu Marchockiej jest w niebagatelnym stopniu skutkiem jej literackiego niewyrobiaenia i akcydentalnych okoliczności powstawania tekstu. Stąd właśnie, pomimo esencjonalnych powinowactw na płaszczyźnie karmelitańskiej duchowości, nie sposób ekspresję *Autobiografii mistycznej* przyrównywać do ekspresji dzieł Teresy z Avila i Jana od Krzyża, którzy mają swoje miejsce także w historii światowej literatury⁹⁴.

Następnym aspektem religijności języka sprawozdań wydaje się jego symboliczność. Nie chodzi tu wszakże o odrębną warstwę symboli pojmowanych jako pojedyncze znaki treści głębokich⁹⁵, ponieważ w takowe znaki zapis Marianny z całą pewnością nie obfituje⁹⁶, choć sporo ich na przykład w obrazowych wyrażeniach Teresy Wielkiej⁹⁷. Idzie więc raczej o to, że zgodnie z naturą kodu religijnego⁹⁸ język autobiografii Marchockiej pozostaje symboliczny *par excellence*; odnosi się on przecież do sfery transcendentnej, wobec której wszystkie

⁹² Zob. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. i oprac. Z. Żabicki, t. I, Warszawa 1968, s. 149-150.

⁹³ Zob. tamże, s. 146-148.

⁹⁴ Zob. A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, tłum. K. Piekarec, t. I, Warszawa 1970, s. 253-256, 263-269.

⁹⁵ Zob. np. J. Sławiński, *Symbol*, hasło w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska i J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1998, s. 545.

⁹⁶ Zob. *świnia* – AM, s. 111, 182; *wszy* – AM, s. 74; *pies* – AM, s. 111, 182, 205; *pająk* – AM, s. 177. Zob. też D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek i R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 288-289, 293, 303-304.

⁹⁷ Zob. T. Alvarez, *Wprowadzenie do nauki świętej Teresy od Jezusa*, przeł. E. Bielecki, Warszawa 1982, s. 49; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Franciszka Służebnica Krzyża, t. II, Poznań 1962, s. 14.

⁹⁸ Zob. np. R. Garrigou-Lagrange, tamże, s. 7-22.

jego sformułowania (włącznie z najświętszym słowem „Bóg”⁹⁹) są tylko tekstowymi ekwiwalentami.

Taka nader niedoskonała językowa ekwiwalentyzacja *sacrum* zachodzi w sprawozdaniach na poziomie pierwszoosobowej, introwertywnej narracji zakonniczki, która najoczywiściej nie mogła przedstawić Stwórcy bezpośrednio i wprost, lecz jedynie w ramach opisów swoich mistycznych doświadczeń. W tej perspektywie (i na marginesie żywotów własnych innych mistyków) stwierdzić wolno, że sportretowane w autobiograficznym tekście religijne człowieczeństwo karmelitanki spełnia funkcję *sui generis* naturalnego symbolu Boga – bowiem poprzez rozmaite ujęcia ludzkiej duchowości, uczuć, a nawet somatyki wskazuje koniec końców na rzeczywistość Boską¹⁰⁰. Takie antropocentryczne pseudonimy Wszechmogącego – i takiego „Boga autobiograficznego” – narratorka przekazu postrzegać musiała ambiwalentnie, wyczuwając w nich zawsze to, co dzisiejsze religioznawstwo definiuje jako symboliczną *negatywność*¹⁰¹. W sytuacji spisywania swoich wyznań Marianna upatrywała przecież szansy złożenia świadectwa o samej Opatrzności; z drugiej strony we wszystkich owych symbolicznych pseudonimach Boga nie mogła nie widzieć przeogromnego dystansu pomiędzy antropocentryzmem formy a transcendentną treścią, którą wspomniane pseudonimy miały komunikować¹⁰².

Negatywność języka karmelitańskiej autobiografii polega więc na tym, że, paradoksalnie mówiąc, raczej ukrywa on, niż ujawnia, i nie tyle nazywa, ile nie nazywa¹⁰³. Według mniszki *meritum* relacjonowanych perypetii mistycznych znajduje się wszak i poza ekspresywnymi możliwościami jej samej, i ludzkiej werbalizacji w ogólności; o czym najdobitniej przekonują cytowane już zwierzenia w rodzaju *nie umiem powiedzieć*¹⁰⁴ czy *nie piórem to wyrazić*¹⁰⁵. Dlatego też język tekstu Marchockiej klasyfikujemy jako zasadniczo *anepistemiczny*¹⁰⁶, czyli

⁹⁹ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 176; D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 39-40; M. Herráiz, *Wprowadzenie do świętego Jana od Krzyża*, tłum. R. Wandzioch, cz. I, Poznań 1994, s. 33. Por. jednak R. Guardini, *Znaki święte*, przeł. J. Birkenmajer, Wrocław 1991, s. 91; P. Sikora, *Ostatnie przed wielkim milczeniem. O czym mówią chrześcijanie, używając słowa „Bóg”?*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków 2001, s. 105-116.

¹⁰⁰ Por. E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1977, s. 37. Por. też R. Firth, *Jednostkowe symbole i publiczne reakcje*, przeł. I. Sieradzki, w: *Symbole i symbolika*, wyb. M. Głowiński, przekł. zbior., Warszawa 1990, s. 241.

¹⁰¹ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 131. Por. J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, Warszawa 1973, s. 44.

¹⁰² Por. L. Dupré, *Inny...*, s. 135.

¹⁰³ Zob. tamże, s. 132.

¹⁰⁴ *AM*, s. 211.

¹⁰⁵ *AM*, s. 163.

¹⁰⁶ W. Pycka, *Trzy filozofie języka*, w: *Granice języka*, red. A. Żuk, Lublin 1998, s. 21.

właśnie taki, którego zawartość poznawcza pozostaje niewspółmierna do desygnowanej rzeczywistości i który wymaga analizy głównie w kategoriach reprezentatywno-przedstawieniowej impotencji słowa¹⁰⁷. Jak się okaże dalej, klasyfikacja ta, acz radykalna, ściśle koresponduje z koncepcjami mistycznej niewymowności wypracowanymi przez chrześcijańską tradycję; implikując jeszcze inne aspekty ekspresji religijnych doznań Marianny.

Choć zatem z punktu widzenia logiki formalnej nadmienione sygnały dystansu narratorki do własnych słów¹⁰⁸ wydają się nic nieznaczącymi przeczeniami¹⁰⁹, to w ramach niniejszej interpretacji zachowują głęboki sens, jaki za teologami należałoby nazwać apofatycznym. Twierdząc tak, na myśli mamy naturalnie kontekst tej refleksji wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, która od III wieku akcentowała kwestię niepoznawalności Boga oraz potrzebę opisywania Go za pomocą sądów negatywnych (zatem ledwie w opozycji do wszystkiego, co Bogiem nie jest)¹¹⁰. Motyw Stwórcy niepojętego i niewyraźnego przewija się więc w dziełach wielu znanych autorów (choćażby Jana od Krzyża¹¹¹), rolę zgoła pierwszoplanową odgrywa jednak w twórczości Pseudo-Dionizego. W przeciwieństwie do Marchockiej Areopagita wraz z częścią swoich kontynuatorów uchodzi wprawdzie za typ wyrafinowanego myśliciela, ale, pominiawszy różnice mentalne, uchwytnie w *Autobiografii mistycznej* symptomy niewiary w moc słowa wypadają uznać za elementy apofatyizmu; koniec końców zaś domniemywać, że za niektórymi sformułowaniami polskiej mniszki i uczonych neoplatoników stały podobne doświadczenia religijne.

Używając terminów zaczerpniętych z szeroko rozumianej tradycji dionizjańskiej, można na przykład powiedzieć, że opisywana przez Mariannę mistyczna percepcja Boga byłaby w istocie poznaniem *przez całkowitą niewiedzę i ponad*

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 18-22.

¹⁰⁸ Zob. *AM*, s. 101, 163, 170-172, 210-211.

¹⁰⁹ Por. J. Antas, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków 1991, s. 12, 153.

¹¹⁰ Zob. W. Grupiński, przypis nr 147, [do:] tenże, „*Autobiografia mistyczna*” Marianny Marchockiej jako *kłopot i dar*..., s. 210 (tamże m.in. o monografii apofatyizmu R. Mortleya *From Words to Silence*, t. I-II, Bonn 1986). Zob. też W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk i Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 745-748; J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 33-49; E. Przybył, *Negacja jako sposób mówienia o Bogu*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem*..., s. 137-145. Odmienny, literaturoznawczy aspekt zagadnienia – zob. T. Kunz, *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, br. miejsca i roku wyd., s. 293-299.

¹¹¹ Zob. św. Jan od Krzyża, np. *Noc ciemna*, s. 494-495; *Pieśń duchowa*, s. 523, 649; *Żywy płomień miłości*, s. 749, [wszystko w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986. Zob. też F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, przeł. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 135-142.

*intelektem*¹¹²; poznaniem w *obłoku niewiedzy*, gdzie *dusza jednoczy się z Najwyższym*¹¹³; *niewiedzy* oczywiście *oświeconej* nadprzyrodzonymi łaskami¹¹⁴. Choć więc narratorka wyznań mówi o owym Bogu językiem własnych *odczuć, mnień* bądź *wyobrażeń*¹¹⁵, nie zapomina, że żadnej z tych różnorodnych form ludzkiego postrzegania Wszechmogący bynajmniej *nie podlega*¹¹⁶. *Nie podlega*, ponieważ sam ze swej Boskiej natury *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 [...]; nie można [też] o Nim niczego [...]* pewnego orzekać [...], *jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem*¹¹⁷.

W przypadku Marianny doświadczenie takiego *niepoznawalnego* i *niewyrażalnego* Boga¹¹⁸ obrodzić musiało tekstem pełnym paradoksalnych, osobliwie zniekształconych czy jawnie niepoprawnych sformułowań – które niejako sugerują, że, aby dotrzeć do ich najgłębszych treści, trzeba *przekroczyć* całą gramatyczno-stylistyczną *zewnątrzną* nie dość wymownych słów¹¹⁹. Mniejsza lub większa niejasność tych sformułowań wydaje się zatem nie tyle językowym brakiem, ile integralnym elementem „tekstowej mistycyzacji”, a nawet warunkiem samego zaistnienia zapisu; gdyż jeśli mistyk zakomunikować pragnie (albo musi) swoje niewysłowione przeżycia, uczynić to może wyłącznie w sposób – w powyższym sensie – niejasny. Stąd też, skoro język autobiografii Marchockiej aspiruje do reprezentowania rzeczywistości pozaempirycznej i pozaracjonalnej, nie powinien być oceniany przez pryzmat kryteriów czytelności zakładanych przez racjonalizm i empiryzm. Kryteria te wszak nie uwzględniają wyjątkowej specyfiki znaku religijnego, klasyfikując go jako nazwę równie pustą i bezprzedmiotową, co „drewniana tęcza” czy „trójkątne koło”¹²⁰.

¹¹² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 165. Por. bł. H. Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, przeł. i oprac. W. Szymona, Poznań 1989, s. 33.

¹¹³ [Autor anonim.] *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1988, s. 37; zob. s. 46-61.

¹¹⁴ Por. I. Kania, przypis nr 1, [do:] Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 43.

¹¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma...*, s. 53.

¹¹⁶ Jw.

¹¹⁷ Tamże, s. 170; por. s. 109-111, 225. Por. też tenże, *O Bogu ukrytym*, tłum. I. Kania, „Znak” 1996, 491, s. 62.

¹¹⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona...*, s. 127.

¹¹⁹ Zob. i por. L. Dupré, *Inny...*, s. 132. Por. też P. Wheelwright, *Symbol archetypowy*, przeł. M.B. Fedewicz, w: *Symbole...*, s. 304. Nadto por. B. Andrzejewski, *Wstęp*, [do:] G. Funke, *Hermeneutyka i język*, tłum. i oprac. B. Andrzejewski, Poznań 1994, s. 9.

¹²⁰ Por. L. Dupré, *Inny...*, s. 158; zob. s. 128, 160-162. Zob. też i por.: A. Bronk, *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1973, 3-4, s. 31-33; J. Wierusz-Kowalski, *Język a kult...*, s. 49, 51-52, 111-112; J. Hutten-

Szczególny status apofatycznych akcentów w wyznaniach karmelitanki należy również można także w perspektywie metapsychologii. W pewnej mierze akcenty te wolno mianowicie uznać za przejaw skrajnego dualizmu w znaczeniu właśnie metapsychologicznym¹²¹ – czyli przekonania o nieprzystawalności sfer ludzkiego myślenia i języka w wersji zarówno mówionej, jak pisanej¹²². Dysproporcja taka nie uszła uwadze między innymi Platona, który esencjonalnej części swojego nauczania najprawdopodobniej nie utrwalił¹²³ dlatego, że nie chciał jej poddać *zewnątrznej i obcej technologii pisma*¹²⁴. Ściśle jednak biorąc, sytuacja, w jakiej dwa tysiące lat później znalazła się Warszawska Teresa, w ważnym sensie wykracza poza dualistyczną koncepcję myślowo-językowej nieadekwatności. Jako mistyczka Marchocka żyła przecież nie w teoretycznym uniwersum myśli, lecz w egzystencjalnym uniwersum doświadczania Bożej miłości; toteż w sprawozdaniach werbalizować musiała nie – przynajmniej wstępnie już uporządkowane – twory umysłu, ale nieprzetworzoną, niewymierną substancję pozaracjonalnych przeżyć¹²⁵. Wynikająca stąd niekoherencja między stanem wyjściowym mistycznego doznania a stanem docelowym autobiograficznego tekstu okazuje się przeto znacznie jaskrawsza niż przeciętny dystans, który dzieli zinterioryzowane pojęciowanie od jego werbalizacji w piśmie.

Nawiązując znów wprost do tradycji Pseudo-Dionizego, należałoby skonkludować, że własny związek z Bogiem narratorka wyznań przedstawia nie tylko katafatycznie (czyli za pomocą twierdzeń), lecz również na sposób apofatyczny (to jest poprzez przeczenia)¹²⁶. W religijnym języku autobiografii Marchockiej współrealizowałyby się zatem dwa opozycyjnie kompatybilne modele sądów o rzeczywistości transcendentnej, w teologii znane od wieków jako *via positiva* i *via negativa*. W ogromnej większości na język ten składają się sformułowania poczynione na „drodze pozytywnej”, wszelako ich niezbędną rewizję przynoszą

locher, *Język a myślenie*, przeł. T. Hołówka, w: *Język w świetle nauki*, oprac. B. Stanosz, przekł. zbior., Warszawa 1980, s. 201; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 290-295; E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 172-177; E. Grodziński, *Paradoksy semantyczne*, Wrocław 1983, s. 124-125, 129-130.

¹²¹ Zob. E. Grodziński, *Monizm a dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej nad myśleniem i mową*, Wrocław 1978, s. 5.

¹²² Zob. tamże, s. 31-35, 183-189. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Wstęp*, [do:] M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1980, s. 31-35.

¹²³ Zob. Platon, *Listy*, przeł. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50-56; tenże, *Fajdros*, przeł. i oprac. L. Regner, Warszawa 1993, s. 75-76. Zob. też G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzyśki, Warszawa-Kraków 1991, s. 96-98.

¹²⁴ Zob. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 117-122.

¹²⁵ Por. E. Grodziński, *Mowa wewnętrzna. Szkic filozoficzno-psychologiczny*, Wrocław 1976, s. 28-51.

¹²⁶ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona...*, s. 54.

dopiero owe nieliczne a zdawkowe zdania „negatywne”¹²⁷. Inaczej mówiąc: rozmaite językowe ujęcia nazwane przez nas uprzednio antropocentrycznymi pseudonimami Boga i „Bogiem autobiograficznym” opatrzone zostały przez Mariannę fundamentalną korektą apofatyczną, którą są konstatacje swoistej bezsilności wszelkich słów. Subtelność funkcji takich konstatacji polegałaby na tym, że nie tyle przekreślają one znaczenie wyrażen katafatycznych, ile akcentują właściwe mniszce przekonanie, że doświadczenie miłości Boga opisać da się jedynie bardzo niedoskonale.

Rozpatrywane tu motywy apofatyczne wiążą się z żywą zwłaszcza w chrześcijaństwie wschodnim teologią milczenia¹²⁸, zakładając, co więcej, pewną ogólną koncepcję języka religijnego. W teologii tej od Ewagriusza z Pontu po Grzegorza Palamasa *głębia [...] ciszy*¹²⁹ *wolna od hałaśliwych myśli*¹³⁰ katafatycznych bywała esencjonalną metaforą mistycznego spotkania z Najwyższym. Atrybut transcendentnego milczenia przydawano jednak po pierwsze samemu Bogu, wyrażając tak tajemnicę Jego natury, szczególnie zaś tajemnicę samoofiarującej się miłości – działającej nieustannie, choć bez pośrednictwa zgiełkliwych słów¹³¹. Ów *revelatus in absconditate*¹³² („objawiający się w ukryciu”) Bóg chrześcijańskich mistyków jest więc bez wątpienia tożsamy z Bogiem, który w księgach *Starego Testamentu* bezwzględnie zakazuje swojemu ludowi wykonywania świętych wizerunków¹³³ i – jako niewypowiedziany – nad znaki burzowych grzmotów i ognistego słupa na pustyni¹³⁴ przedkładać może znaki łagodnego powiewu czy rosy na runie¹³⁵ – prawie niedostrzegalne i bliskie apofatycznemu milczeniu.

Tenże Bóg do tego samego ludu zwraca się w rozślawionej przez judaizm frazie *sluchaj, Izraelu*¹³⁶, oczekując od niego postawy właśnie pokornego i miłego zasłuchania, które przecież stanowi rodzaj milczenia. Rabinistyczny nurt owego judaizmu teologicznie uzasadnia zakaz wypowiedziania formuły Bożego imienia¹³⁷, ponieważ jego sakralność pełniej przejawia się w niedefiniowalnej

¹²⁷ Zob. *AM*, s. 101, 163, 170-172, 210-211.

¹²⁸ Zob. *Hezychia*, hasło w: D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2007, s. 49-50; M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 56-70; A. Grün, *Potrzeba milczenia*, przeł. benedyktyni tynieccy, Kraków 1996, s. 9, 70.

¹²⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia...*, s. 163.

¹³⁰ A. Grün, *Potrzeba...*, s. 7.

¹³¹ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością...*, s. 43-56.

¹³² Tamże, s. 44.

¹³³ Zob. Pwt 5,8-9; Wj 20,3-5.

¹³⁴ Zob. Hi 26,14; Wj 13,21.

¹³⁵ Zob. 1 Krl 19, 11-13; Sdz 6,38.

¹³⁶ Pwt 6,4. Por. Zawada, *Zaślubiny z samotnością...*, s. 77.

¹³⁷ Zob. J. Laurencio, *Sens zakazu wzywiania Boga w dawnym judaizmie*, „Communio”, 1994, 1, s. 52.

ciszy niż w granicach artykułowanego słowa. Potocznie kojarzone dziś z brakiem i biernością milczenie okazuje się przeto przestrzenią szczególnej obecności *sacrum* i szczególnej aktywności *homo religiosus*¹³⁸; przestrzenią, w której – milzący – *święty staje się językiem* [milczącego] *Boga*¹³⁹. U początków chrześcijańskiego monastycyzmu etos takiego milczenia był na tyle oczywisty, że, szeroko praktykowany, nie potrzebował kodyfikacji w specjalnych przepisach¹⁴⁰; choć na Zachodzie pogłębił się później w znacznym stopniu za sprawą reguły Benedykta z Nursji. W *Regula Benedicti* pojawia się też analogiczny etos mówienia *cum humilitate, caritate et timore Dei*¹⁴¹; to jest *z pokorą, miłością i w Bożej bojaźni*. Struktury takiego mówienia nie deformują zatem rozliczne *grzechy języka*¹⁴² (choćby egocentryczny werbalizm wypowiadającego się podmiotu); wypływa ono bowiem z najgłębszego wewnętrznego skupienia – z *taciturnitas*¹⁴³, czyli z, sygnalizowanego już, egzystencjalnego milczenia, w którym człowiek otwiera się na Boga¹⁴⁴.

Przeniósłszy powyższe idee w kontekst naszej interpretacji, można powiedzieć, że Warszawska Teresa grzechów języka w *Autobiografii mistycznej* nie popełniła. Spisując ją, starała się zachowywać postawę pokornego milczenia o rzeczach, które, jak sama przyznała, bynajmniej *nie piórem [...] wyrazić*¹⁴⁵. Głównego przejawu tak pojętej *taciturnitas* należy naturalnie upatrywać w paradoksalnie wymownych fragmentach apofatycznych. Zawarte w nich przeróżne „nietwierdzenia” o mistycznym życiu karmelitanki stanowią rodzaj jego „supraekspresji”¹⁴⁶, w której konstatacja niemożności orzekania desygnuje adekwatnie to, co w związku pomiędzy człowiekiem i Bogiem esencjonalne a zarazem niewysłowione. Ostatecznie wspomniane „nietwierdzenia” – w semantycznym sprzężeniu z wieloma cennymi sądami katafatycznymi¹⁴⁷ – zapewniają Marianie miejsce w gronie chrześcijańskich nauczycieli *najwyższej niekomunikowalnej wiedzy*¹⁴⁸.

¹³⁸ Por. M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością...*, s. 43.

¹³⁹ Tamże, s. 34.

¹⁴⁰ Zob. tamże, s. 59.

¹⁴¹ [Cyt. z *Reguły świętego Benedykta*, za:] A. Grün, *Potrzeba...*, s. 36.

¹⁴² A. Grün, *Potrzeba...*, s. 11. Por. *Język*, hasło w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 78-79.

¹⁴³ [Cyt. z *Reguły ...*, za:] A. Grün, *Potrzeba...*, s. 62.

¹⁴⁴ Por. *Reguła...*, w: *Starożytne reguły zakonne*, przekł. zbior., Warszawa 1980, s. 197-202; por. A. Grün, *Potrzeba...*, s. 35, 64.

¹⁴⁵ *AM*, s. 163.

¹⁴⁶ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikolaia, Białystok 1999, s.18.

¹⁴⁷ Zob. przypis nr 3 w tymże artykule.

¹⁴⁸ [Cyt. z J. Maritaina, za:] S. Sawicki, *Poetyka – interpretacja – sacrum*, Warszawa 1981, s. 191. (W przytoczeniu figuruje właściwie określenie „niekomunikatywna”. Ponieważ jednak jako leksem ma ono wydźwięk pejoratywny, w tłumaczeniu – afirmatywnej – myśli wybitnego tomisty

Nie obawiajmy się myśli, że jest to miejsce niezwykle ważne; porównywalne z miejscem słynnych klasyków mistyki karmelitańskiej, a przy tym bardzo wyraziste w swej inności. Zapiskom Marchockiej nie sposób przecież przyznać wartości doktrynalne i estetyczne, jakie przyznaje się dziełom Teresy z Avila czy Jana od Krzyża; niemniej zapiski te posiadają pewien pierwszorzędny walor, którego nie posiadają (lub raczej z różnych przyczyn posiadać nie mogły) najwspanialsze teksty hiszpańskich reformatorów Karmelu. Poza Tereziańską *Księgą życia* zredagowane one zostały w preferowanej przez kulturę teologiczną i kościelną zwierzchność formie odindywidualizowanego, zhierarchizowanego traktatu i jako takie (pominąwszy nadmienioną *Księgę...*) pozbawione są wymiaru ściśle osobistego świadectwa złożonego *expressis verbis*; tymczasem to właśnie owa nadzwyczajna bezpośredniość wyróżnia redagowany tylko dla spowiednika tekst Teresy Warszawskiej. Współtworzące go a spisywane w widocznym pośpiechu sekwencje *autobiografii właściwej*, sprawozdań duchowych i zapewne listów składają się na wyjątkowo wierny dokument egzystencji religijnej – jedyny taki w poznanym przez nas dotąd piśmiennictwie staropolskim i godny uwzględnienia w powszechnej historii chrześcijaństwa.

Wydaje się bowiem, że to pełen językowych niedoskonałości, stosunkowo kolokwialny i niejako mówiony pamiętnik życia wewnętrznego Marianny miarodajniej odzwierciedlać może istotę tekstu mistycznego – i pośrednio samej mistyki (*sic!*) – aniżeli zachowujące procedurę wywodu i bogate w alegorie oraz symbole traktatowe konstrukcje znamienitych karmelitańskich autorów. W duchowym brudnopisie Marchockiej autentyzm wyznania graniczący nieraz z formalnym chaosem harmonizuje przecież z niskim współczynnikiem teologicznej konceptualizacji, a jedno i drugie wypływa przede wszystkim z doświadczenia transcendentności miłosnej relacji z Bogiem. W niniejszym kontekście „niedoteologiczne”¹⁴⁹ i nieopatrzone literackim sztafażem zapiski Marianny okazują się wartą szczególnej uwagi redukcją do esencji – ponieważ niewiele albo prawie brak w nich tego, co dla tekstu mistycznego koniec końców mało istotne; dużo zaś tego, co w nim rzeczywiście najważniejsze.

Kwestia konstytutywnych cech owego tekstu jawi się jako doniosła i fascynująca, choć zarazem nader złożona; zwłaszcza, że mianem „mistyczna” obdarowuje się dziś sporo różnych wypowiedzi, jakie *notabene* badają różne dyscypliny nauki, zgodnie ze swoimi metodologicznymi preferencjami eksponując w takich wypowiedziach różne aspekty. Wyzbyci tęsknoty za wyczerpującą definicją tekstu mistycznego – która wobec transcendentności mistyki zakrawa na

rodzi niezamierzony przez niego dysonans. Stąd formę „niekomunikatywna” zamieniono tu na „niekomunikowalna”).

¹⁴⁹ Zob. W. Grupiński, „*Autobiografia mistyczna*” Marianny Marchockiej jako kłopot i dar..., s. 193, 195, 201.

iluzję – postawmy tu jednak kilka myślowych akcentów w gąszczu narosłych wokół niego nieporozumień; akcentów o charakterze częściowo polemicznym i korygującym, ale też implikujących kardynalny postulat respektowania specyfiki tego tekstu. Nie przypadkiem rzeczona – uogólniające – akcenty postawić pozwala nam właśnie analiza językowych defektów i fraz apofatycznych odnalezionych w zapiskach Marianny Marchockiej.

Niekaligraficznością swojej kompozycji i stylu, a także myślową *asystemowością* i właściwymi jej pojęciowymi *pęknięciami* (które eksplikacji poddaliśmy wcześniej¹⁵⁰) zapiski te w sposób oczywisty dowodzą, że tekstu mistycznego nie konstituuje ani jakikolwiek element literackości, ani nawet teologiczność rozumiana jako teoretyczne ujęcie duchowych doświadczeń. Tekst ów posiadać więc może imponujący kształt teologiczny i literacki (jak wypowiedzi Teresy z Ávila czy Jana od Krzyża) lub zawierać zaledwie ślady teologicznych kategoryzacji i literackich konwencji (jak wypowiedź Marchockiej); ale to przecież nie taka bądź inna warstwa teoretyczno-estetyczna czyni wypowiedzi te mistycznymi. Mistycznymi czyni je zasadniczy – choć zapośredniczony przez język – związek z konkretnymi przeżyciami mistyka i to one, jako niewyraźne, przejawiają się nie tyle w zapisanych słowach, ile jakby między nimi. Dlatego w perspektywie odbioru czytelnika funkcja owych słów polega nie na zatrzymywaniu jego uwagi na tekście, lecz na kierowaniu jej poza tekst, a ściślej ku czemuś, co od języka nieporównywalnie istotniejsze, chociaż przez język wskazywane.

Najbardziej adekwatnego kryterium wypowiedzi mistycznej wypada zatem upatrywać w stopniu jej werbalnego otwarcia na transcendentność mistycznego doświadczenia i w zdolności werbalnego otwierania na tę transcendentność człowieczeństwa odbiorców. Wydaje się, że jedno i drugie w stosunkowo wysokiej mierze zapewnia wbrew pozorom forma niedopełniona, fragmentaryczna czy, jak tu sygnalizowano, brudnopisowa i niejako porozszadzana przez treść; ponieważ radykalnie – poprzez atomizację swojej ekspresji – oddaje niemożność werbalizacji transcendentnego. W takiej mierze nie oddają jej, naszym zdaniem, wypowiedzi mocno zdominowane przez ciężące ku systemowości twierdzenia katafaticzne lub wypowiedzi wyraźnie naznaczone estetycznym uporządkowaniem języka. Co więcej, uproszczona lektura formułowanych tak przekazów (niezależnie od intencji kanonizowanych autorów) może nas przywieść do redukcjonistycznego przeświadczenia, że treści mistyczne jednak zwerbalizować się da, choć potrzeba do tego niezwykłego talentu teologicznego czy literackiego. W specyficznym kontekście zagadnień mistyki jest to wszakże pogląd najbardziej absurdalny z absurdalnych; wiedzą o tym najlepiej sami mistycy, którzy swoje przygody z Bogiem opisują często nie z woli własnej, a pod presją wywartą przez

¹⁵⁰ Tamże, s. 202-203.

duchowego kierownika albo przełożonego i w dojmującym poczuciu wykonywania czynności z gruntu niewykonalnej.

Skoro więc do istoty doznania miłości mistycznej przynależy apofatyczność, to nawet jeśli mistyk piszący nie konstatuje jej – jako oczywistości – dosłownie, apofatyczność ta wielorako i głęboko kształtuje redagowany przezeń tekst, bynajmniej nie werbalność ustanawiając jego aspektem głównym. Stąd tak ważką w refleksji katafatycznej poprawność intelektualnego wyводу¹⁵¹ (między innymi precyzja i spójność pojęć) nie może, a raczej nie powinna być wymogiem, który ogranicza wyjątkowe funkcje wypowiedzi mistycznej. Jej mniej lub bardziej rozbudowana warstwa intelektualna to – tylko i aż – pojęciowa pochodna transcendentnego doświadczenia; to *myśl*, która *traci swą autonomię i uczestniczy w czymś większym niż ona, w czymś, co stara się wyrazić*¹⁵²; myśl zatem, której język rządzi się innymi prawami, niż język takiej myśli teologicznej, w której zachowanie określonej procedury rozumowania stanowi *conditio sine qua non*. Podobnie do kwestii teologiczności tekstu mistycznego ma się kwestia jego warstwy estetycznej; może być ona stosunkowo bogata albo też uboga; albo – powiedzmy to wprost – wręcz żadna.

Język literatury wyraźnie zorientowany jest przeciw na samego siebie, a ściślej na piękno swojego uporządkowania naddanego; tymczasem język wypowiedzi mistycznej pozostaje właściwie przeciwieństwem tak pojętej autoteliczności. Ukierunkowany na transcendentność i stąd nacechowany apofatycznie skłania się on ostatecznie ku owej wymownej nieokazałości *rys*¹⁵³ i *peknięć*, i wreszcie ku „supraekspresji” milczenia; nie zaś ku szczególnej estetyzacji przekazu, która wcale nie odzwierciedliłaby lepiej tematu doznania mistycznego, tylko zdeprecjonowałaby niepowtarzalnie religijny status tekstu mistyka, czytelnikowi narzucając jego odbiór głównie estetyczny. Jeśli więc w werbalności tego tekstu uchwycić można pewne refleksy literatury, to ich kształt – wobec sensu uduchowionego pomiędzy i poza słowami – jest czymś nieporównywalnie mniej ważnym, a wspomniane refleksy nie składają się na dzieło w znaczeniu literackim – na autonomiczny twór, który swym językowym pięknem wywołuje w nas odruch estetycznej delektacji.

Powyższe rozważania o specyfice tekstu mistycznego rzucają zresztą światło na istotną w dziejach literatury grupę tekstów (zwłaszcza z obszaru liryki), jakie niekiedy określa się mistycznymi. Wymiernym wykładnikiem ich mistyczności miałyby być środki artystyczne o głębokiej proveniencji religijnej, zaczerpnięte w naszym kręgu kulturowym z biblijnych podwalin chrześcijaństwa i judaizmu

¹⁵¹ Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 409.

¹⁵² P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 14.

¹⁵³ W. Grupański, „*Autobiografia mistyczna*” Marianny Marchockiej jako *kłopot i dar...*, s. 200.

– w tym symbole spotykane również w pismach samych mistyków. Jak jednak mistyk redaguje czasem wypowiedź niepozbawioną (podrzednych w gruncie rzeczy) elementów artystycznych, tak tekst literacki – za sprawą użytej w nim topiki i frazeologii – nie desygnuje mistycyzmu w przyjętym tutaj sensie. Nie oznacza to oczywiście, że autorom wybitnych wierszy religijnych odmawiamy duchowego doświadczenia; akcentujemy natomiast, że wiersze te mają swoisty ciężar gatunkowy, ponieważ ich miejsce w życiu poetów okazuje się zupełnie odmienne od miejsca tekstów mistycznych w życiu piszących je mistyków. Mówiąc sentencjonalnie: w przypadku pierwszych dzieła to całe ich życie, w przypadku zaś drugich całe ich życie to dzieło.

Motywy przewodnim egzystencji literata jest bowiem pogoń za werbalną ekspresją, podczas której powstają kolejne utwory; motywem przewodnim egzystencji mistyka – miłosna bliskość z Bogiem, wobec której taki lub inny tekst jest tylko rodzajem produktu ubocznego. Kontekstem w oparciu, o jaki przynajmniej częściowo zweryfikować można faktograficzną miarodajność tekstu mistyka, pozostaje zatem jego życie odzwierciedlone w świadectwach znających go osobiście ludzi; w odniesieniu do lirycznego monologu poety posługującego się chociażby symboliką nocy czy światła weryfikacja taka wydaje się w zasadzie bezcelowa. Naturalne kryterium prawdomówności ma się przecież nijak do tekstu, który niezależnie od (możliwej w nim) warstwy autobiograficznej powinien być oceniany przede wszystkim w kategoriach artystycznej kreacji; ma się nijak tym bardziej, że kreacją jest już samo – egocentryczne – życie artysty. Swoje znaczenie posiada tu też okoliczność, iż w polszczyźnie leksem „literatura” traktuje się synonimicznie do wyrażenia „literatura piękna” stanowiącego tłumaczenie francuskich *belles lettres*, jakie klasyfikowano w atmosferze umysłowej epoki oświecenia. Dlatego w refleksji nad tekstami mistycznymi w sensie właściwym o wiele lepiej używać terminu zbiorczego „piśmiennictwo mistyczne” niż „literatura mistyczna”; pozwala to uniknąć nieadekwatnych konotacji estetycznych, które z góry zniekształcałyby aestetyczną esencję wypowiedzi mistyka.

Aestetyczną, a jednak zachwycająco przeblyskującą spomiędzy słów czasem nader niebłyskotliwych – jak na przykład te z pospiesznie lakonicznej *Opowieści Pielgrzyma* Ignacego Loyoli; albo jak te z pozornie infantylnych w swej prostocie *Dziejów duszy* Teresy od Dzieciątka Jezus; albo jak te porażająco sprawozdawcze z *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej; albo jak te z analizowanych wyżej anakolutów Marianny Marchockiej, wielkiej polskiej mistyczki Kościoła katolickiego XVII wieku. Ich specyficzna spuścizna piśmiennicza przyciąga uwagę przedstawicieli rozmaitych dyscyplin, ale żaden historyk literatury, psycholog, religioznawca, lingwista ani nawet teolog nie może sobie rościć prawa do wyczerpania problematyki, która *ex definitione* wyrasta z transcendencji. Drogocenny fenomen tekstu mistycznego wymaga zatem od nas badań zintegrowanych a wykraczających poza granice szczegółowych specjalności, stanowiąc jeden

z tych przedmiotów nauki, jakie zdolne są wzniecać dyskusje o jej metodach lub wręcz o modelu racjonalności.

Co wszakże ważne, niezależnie od wszelkich różnic, każde z tych potencjalnych ujęć wypowiedzi mistyka powinno zawierać w sobie komponent zasadniczej postawy badawczej, którą – w harmonijnej analogii do owej wypowiedzi – wypada nazwać lekturą apofatyczną. To lektura inspirowana przekonaniem, że pełna analiza tekstu mistycznego jest niemożliwa; ponieważ jest to tekst, którego istotą pozostaje niekomunikowalne. Przekonanie takie otwiera przed badaczem perspektywę subtelnych problemów i metod, jaką zamyka przed nim redukcjonistyczne przeświadczenie, iż formalne granice wypowiedzi mistyka pokrywają się z granicami jego świata. Z drugiej strony ów komponent lektury apofatycznej w żadnej mierze nie pociąga za sobą niebezpieczeństwa łatwego irracjonalizmu; sam nie fabrykuje przecież tajemnic wypowiedzi mistycznej, lecz pyta o nie w trakcie wieloaspektowych dociekań nad tekstem, mocno wsparty o fundament mikroanalizy filologicznej. Postawa respektowania kategorii niewyraźnego ma tu więc tę metodologiczną zaletę, że *a priori* nie lekceważy religijnych przypadków ekspresji niedoskonałej lub zdefektowanej, tylko weryfikuje, czy są one przypadkami przywoływanej przez nas wiele razy wymownej nieokazałości formy.

Najwyższa wartość lubi się wszak czasem najgłębiej ukryć, zaszyfrowując samą siebie w kształcie najbardziej niepozornym z niepozornych po to, aby swoją transcendentność zakomunikować w sposób paradoksalny, który wydaje się urągać kryteriom naszego poznania, aż w końcu nieraz przewartościowuje je w imię prawdy. Dlatego badacz takich tekstów mistycznych, jak zapiski Marianny Marchockiej powinien być w swej wrażliwości choć trochę podobny do owego Eliasza doświadczającego spotkania z Jahwe na pustynnej górze Horeb w *Pierwszej Księdze Królewskiej*. Prowadzony tam przez łaskę wiary prorok – przypomnijmy raz jeszcze – nie odczuwa obecności Boga w jej typowych, spektakularnych znakach katastrof natury; z hebrajską czią i bojaźnią zasłania natomiast twarz, kiedy słyszy *szmer łagodnego powiewu*¹⁵⁴.

SUMMARY

Autobiografia mistyczna (Mystical Autobiography) by Marianna Marchocka (1603-1652), a discalced Carmelite, forms a heterogeneous corpus of notes hastily edited at the request of her confessor, who was to destroy them immediately after reading. Though Marchocka's text is not free from linguistic errors, it is free from any aesthetic ornamentation, providing a „brute” and reliable testimony of a mystical experience. Despite atomization of the composition and stylistic defects, it is a reflection of the transcendence and inexpressibility of the experience, conveyed in a manner characterized by a low degree of theological conceptualization and a large number

¹⁵⁴ 1 Krl 19,13.

of evidently apophatic phrases scattered throughout the text. It is a theologically asystemic, unaesthetic and apophatic statement, and as such emphatically exemplifies the essence of a mystical text – an account of personal experience of the love of God, which evades the laws of doctrinal generalizations and literary conventions. The inconspicuous idiom of Marchocka's spiritual rough notes combined with a richness of content calls for an analysis within the context of significant but presently downplayed domains of negative theology and the theology of silence.

Key words:

defective form, transcendent sense, atomization of composition, colloquialisms, grammatical mistakes, anacoluthons, unaestheticism, non-literariness, theological asystemicity, non-theologicity, specificity of religious language, apophatic (negative) theology, theology of silence, mystical experience, mystical love, mystical text, mystical autobiography, rough script of inner life, Carmelite mysticism, Marianna Marchocka