

Lidia Sokół

Problem cierpienia w "Autobiografii mistycznej" Anny Marii Marchockiej

Meluzyna. Dawna Literatura i Kultura nr 2 (5), 35-48

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



MELUZYNA

ISSN 2449-7339

2 (5) (2016) | Rocznik III

DOI: 10.18276/me.2016.2-03

PRZEKROJE I ZBLIŻENIA

Lidia Sokół*

Uniwersytet Warszawski

Problem cierpienia w *Autobiografii mistycznej* Anny Marii Marchockiej

Wyznania Anny Marii Marchockiej, reprezentantki karmelitańskiej szkoły pobożności, stanowią zapis dziejów jej życia (1603–1652), ale również rozwoju duchowego. Ukazują one autorkę w najrozmaitszych wymiarach egzystencji, wśród których uwagę przykuwają obrazy cierpienia wiodącego ku wewnętrznej doskonałości. Chociaż zdaniem Karola Górskiego: „Autorka nie posiada szczególniejszego talentu literackiego, pisze na ogół gładko, ale nie ozdobnie” (Górski, 2009, s. 17), a tekst, o którym mowa, nie jest dziełem teologicznym w ścisłym sensie, to właśnie: „Prostota stanowi jeden z uroków tej opowieści” (Górski, 2009, s. 17). W prostocie przede wszystkim, w nieskomplikowanych opisach stanów emocjonalnych i fizycznych bohaterki autobiograficznej historii mistycznej kryje się sens i obraz męki. Doświadczenie cierpienia natomiast, widziane oczyma Anny Marii Marchockiej, staje się zarówno świadectwem wyrzeczenia, jak i koniecznością dążenia do duchowej doskonałości.

Bardzo ważnym elementem życia klasztorowego była medytacja oparta na ascetycznym modelu duchowości, powstawanie zaś w czasach potrydenckich „pism o rzeczach niebieskich”¹, które zawierały rozważania mistyczne, służyło udoskonaleniu kontemplacji zakonnicy oraz pogłębieniu ich życia duchowego. Mirosław Korolko pisał na ten temat:

Medytacje (łac. *meditationes*) o tematyce religijnej, teologicznej i filozoficznej zawierają rozważania o istocie ludzkiego zbawienia, o udziale w nim Chrystusa. Autorzy z kręgu franciszkańskiego chętnie ten gatunek uprawiali, potem stał się on własnością powszechną. Rozważali w tych utworach naj-

* e-mail autorki: lidias82@gazeta.pl

¹ Sformułowanie Małgorzaty Borkowskiej (Borkowska, 1996, s. 39).

drobniejsze detale męki Chrystusa, wydobyte z Ewangelii. To z kolei wywoływało poruszenie duchowe medytującego, przeżycie duchowe i w konsekwencji prowadziło do kontemplacji męki Chrystusa. (Korolko, 2002, s. 15–16)²

Badacze zajmujący się literacką aktywnością zakonnicy wskazują trzy gatunki piśmiennictwa, które powstawały w klasztorach: rozmyślanie, autobiografię i konferencję (Borkowska, 1996, s. 296). Autobiografia Marchockiej zatem nie była dziełem literackim w sensie dosłownym, ale swoistą medytacją oraz „świadectwem wkraczania kobiecości w sferę *sacrum*” (Bobrowska, 2012, s. 231).

Choć tekst nie wyróżnia się walorami artystycznymi, to jednak jako zjawisko społeczno-kulturowe od lat budzi zainteresowanie badaczy. Po raz pierwszy zainteresował się *Autobiografią mistyczną* św. Rafał Kalinowski w wieku XIX, jednak wydana została dopiero w 1939 roku przez Karola Górskiego. Powstaje coraz więcej rozpraw poświęconych dziełu Marchockiej, wśród nich: *Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota”* (1998) Janusza Golińskiego, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej* (2005) oraz *Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa* (2010) Wojciecha Grupińskiego, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku* (2005) Katarzyny Kaczor-Scheitler oraz *Autoidentyfikacja i doświadczenie ciała w „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej* (2012) autorstwa Aleksandry Bobrowskiej. Inne opracowania dotyczące *Autobiografii* to rozprawy badaczek zajmujących się pisarstwem zakonnicy: *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie* (1990) Haliny Popławskiej, *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach* (2002) Karoliny Targosz, *Panny siostry w świecie sarmackim* (2002) Małgorzaty Borkowskiej. Nowe wydanie tekstu *Teresa od Jezusa (Marianna Marchocka), Autobiografia mistyczna i inne pisma* opracowane przez Czesława Gila ukazało się w 2010 roku. Wydawca poszerzył edycję o odmianki poszczególnych kopii. Zdaniem Grupińskiego „specyficzna ranga autobiografii Marchockiej [...] nie znajduje jednak dotąd odzwierciedlenia w zakrojonych szerzej badaniach naukowych ani w zwykłej recepcji czytelniczej czy w historii literatury, choćby staropolskiej” (Grupiński, 2010, s. 191). Zdaniem uczonego sytuacja ta powinna ulec zmianie choćby z tego powodu, że w 2007 roku rozpoczął się proces beatyfikacyjny autorki tekstu.

Analizy badaczy dotyczą struktury dzieła, jego miejsca w historii literatury oraz tradycji mistycznej. W badaniach akcentowany jest biografizm obecny w utworze, ale również model duchowości. Często punktem teoretycznego odniesienia staje się chrześcijański paradygmat trzech okresów życia duchownego (Gogola, 1995, s. 118–172), wypracowany również przez Teresę z Ávili (Święta Teresa od Jezusa, 1987, s. 219–446) oraz Jana od Krzyża (Święty Jan od Krzyża, 2002, s. 717–807), których biografie znane były Teresie Warszawskiej. Biorąc pod uwagę perspektywę literaturoznawczą i teologiczną, zbadano duchowe i cielesne przejawy mistycznego przeżywania przez karmelitankę relacji z Bogiem oraz przyjrano się bliżej psychologizmowi *Autobiografii*. Jak zauważa Bobrowska, badacze pomijają w swych interpretacjach problem autentyczności opisywanych zjawisk, przypisując je rodzajom modlitw wyszczególnionych przez teologów i często celowo nie dociekają podsta-

² Na temat duchowości zakonnej i piśmiennictwa powstały m.in. prace Antoniego Czyża i Karola Górskiego (Czyż, 1984, s. 229–240; Górski, 1986, s. 92–130).

wowych związków z fizycznością i psychiką zakonnicy (Bobrowska, 2012, s. 230). Ponadto brakuje rozpraw ukazujących doświadczenie cierpienia z punktu widzenia socjologii religii.

Niniejsza praca jest zatem próbą spojrzenia na doświadczenia Marchockiej przez pryzmat świadomie przyjętej przez nią postawy, która na każdym etapie dążenia do świętości pomagała jej zracjonalizować i nazwać zjawiska wymykające się rozumowemu postrzeganiu świata. Ważnym zagadnieniem jest również dostrzeżenie znaczenia teodycei, która w odniesieniu do życia zakonnicy stanowi przede wszystkim wytłumaczenie irracjonalnych zjawisk. Teodycea, jak pisze Peter L. Berger: „pozwała jednostce zintegrować w swojej własnej świadomości anomiczne doświadczenia swojej biografii ze społecznie ustawionym nomosem i jego subiektywnymi odpowiednikami” (Berger, 2005, s. 95). Pamiętać przy tym należy, jak zresztą zauważa Grupiński, że własne życie racjonalizuje narratorka *ex post* i robi to w sposób subiektywny. Punktem wyjścia do rozważań stanie się analiza zdarzeń bezpośrednio związanych z mistycyzmem jako postawą religijną. Kolejne etapy dziejów mistyczki, które w pracy zostaną wyodrębnione, pozwolą zrozumieć mechanizmy jej postępowania i znaczenie cierpienia w jej życiu.

Cała droga ziemskiego życia Marchockiej naznaczona była przez cierpienie. Jeszcze jako płód w łonie matki – cudem, zdaniem samej karmelitanki – uniknęła śmierci: „Nosząc mnie w żywocie matka moja stukła się z wozu wywróceniem barzo, i mnie w sobie zabiła, że już nie miała nadzieję, żebym miała być żywa” (s. 37)³ – relacjonowała Marchocka nieszczęśliwy upadek, opierając się na opowieściach swoich rodziców. Jak się jednak okazuje, także dalsze życie autorki to pasmo mąk prowadzących do świętości. Urodziła się, jak napisała o sobie: „Małą barzo nad zwyczaj [...] a w głowie, w ciemieniu miałam dół, zapadłe ciemię, a tak miękkie i dychające, jakoby w nim kości nie było, z tego stuczenia” (s. 38).

Uwagę zwraca nie tyle sposób relacjonowania zdarzeń mających miejsce w przeszłości mistyczki, ile wybór faktów, jakie zawarła ona w kolejnych opisach. Dzieło napisane zostało na żądanie spowiednika karmelitanki, w zasadzie wbrew woli samej autorki (*Autobiografia mistyczna*, 2009, s. 217), o czym wspomina Artur Jocz: „[...] ojciec Ignacy od św. Jana polecił Marchockiej spisywanie dziejów życia, ze szczególnym uwzględnieniem przeżyć natury mistycznej, których doświadczyła” (Jocz, 2000, s. 118). Karmelitanka ściśle stosuje się do otrzymanych zaleceń i w swojej autobiografii opisuje fakty, które zaświadcniają o mistycyzmie. Wiąże się to ściśle z konwencją hagiograficzną. Marianna Marchocka poznawała w zakonie żywoty świętych, w tym żywoty św. Teresy z Ávili i św. Jana od Krzyża. Posiadała więc stosowną wiedzę, a ta pomogła jej wyodrębnić z całego własnego życia takie zjawiska, na których opis oczekiwał spowiednik.

Katarzyna Sokołowska pisze, że dla hagiografów „dzieciństwo nie stanowiło istotnego etapu w życiu, interesowali się nim o tyle, o ile było zapowiedzią przyszłej wielkości cnót i czynów świętego” (Sokołowska, 2009, s. 229). Marchocka przedstawiła w autobiografii wydarzenia, które służyły wskazaniu własnej wyjątkowości. Dla porównania, Chrystyn Stradomski „od lat dziecińczych to miał w sercu i z tym się wygadywał, że będzie reformatem” (Jaroszewicz, 1767, s. 97), Marchocka zaś w wieku czterech lat ogłosiła, że zostanie w przyszłości wielką panną, będą dla niej budować kościoły i na zawsze pozostanie dziewicą (s. 194). Wynika stąd, jak zauważa So-

³ Numer strony w nawiasie odsyła do wydania: *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa, karmelitanki bosej...* W przytoczeniach koryguję drobne usterki przestankowania i pisowni.

kołowska, że już „w okresie dzieciństwa świętych pojawia się w hagiografiach nawiązanie do bliźniego powołania” (Sokołowska, 2009, s. 229).

Tu rodzi się problem z określeniem gatunku *Autobiografii*. Na tę kwestię zwraca uwagę również Grupiński, który w swej monografii umieszcza tekst na granicy dwóch nurtów: autobiografii duchowej, *confessiones* oraz terezańskiej autobiografii mistycznej (Grupiński, 2005, s. 10–23). Philippe Lejeune nazywa tego rodzaju zapiski retrospektywną opowieścią prozą, w której autor dzieła tożsamy jest z narratorem i z głównym bohaterem, i w której głównym tematem są losy tego bohatera (Lejeune, 2007, s. 22). Niewykluczone, że, biorąc pod uwagę wszystkie typowe epizody, składające się na żywot osoby świętej, można by autobiografię Marchockiej określić mianem utworu hagiograficznego czy też swoistą autohagiografią, w której autorka ze znanstwem hagiografa wymienia kolejne etapy „drogi mistycznej”.

Autobiografia ukazuje tendencyjność autorki tekstu, która, po pierwsze, samą siebie już za życia musiała uznać za mistyczkę, dlatego w swoich doświadczeniach doszukiwała się wyłącznie działania Opatrzności, odrzucając medyczne wytłumaczenia nietypowych stanów. Po drugie, przyjęła ona w życiu pełnienie określonej roli. W przypadku Marchockiej chodzi o poddanie się woli Boga, konsekwencją czego było świadome otwarcie się na doznanie fizycznej i duchowej męki. Berger, w odniesieniu do pewnych form mistycyzmu, ujmuje to jako przyjęcie postawy masochistycznej rozumianej jako „radikalne odrzucenie samego siebie” (Berger, 2005, s. 93). Jak zauważa autor tego stwierdzenia, masochizm „dostarcza sposobów, dzięki którym jednostka może radykalnie transcendować swoje cierpienia, a nawet śmierć do tego stopnia, że nie tylko uzna te doświadczenia za możliwe do zniesienia, lecz wręcz przyjmie je z radością” (Berger, 2005, s. 93). Idąc dalej tropem autora *Świętego baldachimu* (cały rozdział swojej pracy poświęcił problemowi teodycei) należy zauważyć, że życie mistyczki umieszczone zostało w „gmachu znaczeń”, które to życie transcendują (Berger, 2005, s. 90). Fakt ten dał podstawę do interpretowania doświadczeń w odpowiedni sposób, możliwe stało się uznanie ich za zjawiska anomiczne z założenia. Zaakceptowanie i wewnętrzne przyswojenie takiego stanu rzeczy przez Marchocką sprawiło, że zarówno własną postać, jak i indywidualne doświadczenia zaczęła postrzegać jako elementy nadzmysłowe. Mogła odtąd „ztracić się» w nadającym znaczenie nomosie” (Berger, 2005, s. 91). W konsekwencji ból stał się bardziej znośny, a strach mniej obezwładniający.

Autorka autobiografii wymieniała ponadto zdarzenia świadczące o cierpieniu doznanym już we wczesnym okresie życia i każdorazowo własne ocalenie uznawała za cudowne. Nadzwyczajność zdarzeń i zjawisk, silnie akcentowana w całym tekście przez Marchocką, znajduje swoje uzasadnienie w mocy Bożej. Dowodem tego jest chociażby dostrzeżenie przez nią znaczenia chrztu, po którym jako niezwykle wątłe i słabe dziecko odzyskała siły:

A tymczasem chuchali na mnie – pisała karmelitanka – rozmaitymi mocnymi korzeniami, żem krząknęła czy kichnęła. A zaraz mię też okrzykiem kapłan Marianną, z dwojga ubogich, czegom się ja potem wstydała przychodząc do rozumu, że mnie ubodzy krzcili i że nie w kościele. O jaka to pycha wrodzona we mnie! Po krzcie św. przyszedłam zaraz do siebie. (s. 38)

Marchocka wykorzystuje tutaj znów konwencję hagiograficzną. Przyszły święty, jak zauważa Sokołowska, otoczony był szczególną Bożą opatrnością od pierwszych chwil życia. Jeśli dziec-

ko tuż po narodzinach umierało bądź urodziło się martwe, rodzice zwracali się do Boga, Maryi albo świętych, prosili o cud (Sokołowska, 2009, s. 220). Kiedy Marianna Marchocka dostała krwotoku po urodzeniu, została ofiarowana Matce Boskiej Częstochowskiej.

Jak sugeruje zatem autorka, jej „mistyczna podróż” rozpoczyna się w pierwszych chwilach istnienia, w czasie których dane jej było, jak uważała, doświadczyć zjawisk cudownych, chroniących ją – w niewytłumaczalny i niepojmowany rozumowo sposób – przed niebezpieczeństwami ziemskiego świata. Ochrona bezbronnego istnienia, dziecka pozornie zdanego na łaskę losu, miała zdaniem karmelitanki głębszy sens. Sądzić by można, że dziewczynka została celowo powołana do życia, by móc w przyszłości wypełnić tajemną wolę Boga. Powinna zatem, jak nakazała matka, opowiadając córce historie o ocaleniu jej życia, okazywać wdzięczność Bogu i Matce Boskiej: „Wszystko to matka mi moja powiedziała, rozważając mi, abym znała miłosierdzie i dobrodziejstwa Boskie i Panny Najświętszy nad sobą, ażebym Pannie Najświętszy służyła i była do niej nabożna” (s. 37).

Cierpienie, nawet fizyczne, będące i bólem, i swoistym zagrożeniem powołanego do życia istnienia, wpisujące się niejako w naturę karmelitanki, okazuje się jej wyborem. Towarzyszy zakonnicy od pierwszego do ostatniego bicia serca, przyjmując różne oblicza w długich latach ziemskiej wędrówki. Ale to cierpienie właśnie, które wypełnia życie karmelitanki, prowadzić ma do celu szczytnego, obranego również przez samą Marchocką – w momencie odejścia do zakonu. Trudno bowiem mówić o świadomej zgodzie na przyjęcie cierpienia w wypadku płodu albo niemowlęcia – w tych okresach życia przyszłej mistyczki przeżywane przez nią doświadczenia ujawniały wyłącznie wolę Boga. Miały one obrazować wyjątkowość postaci Marianny Marchockiej.

We wstąpieniu do klasztoru karmelitanek bosych widziała autorka swoje ocalenie – uważała, że idąc tylko tą drogą, mogła zasłużyć na życie wieczne. Sam fakt przekroczenia klasztornych murów stał się początkiem przeobrażenia hardej, lubiącej zabawę, trochę przekornej, ale wrażliwej i szlachetnej dziewczyny w pokorną, cichą i posłuszną zakonnicę (Jocz, 2000, s. 117). Okres nowicjatu przeżywała bardzo ciężko. Od samego początku życia w klasztorze doznawała cierpień psychicznych i fizycznych. Berger sugeruje, że przyjęcie przez człowieka w takiej lub podobnej sytuacji postawy masochizmu jest próbą ucieczki od samotności. Wynika to chyba przede wszystkim z nieumiejętności zaakceptowania samotności i intensywnie przeżywanego braku sensu własnego cierpienia (Berger, 2005, s. 90–93). Każde bolesne przeżycie, jakiego doświadcza istota ludzka, musi mieć sens, czyli musi przede wszystkim czemuś służyć, wtedy bowiem nabiera ono znaczenia. Masochizm zatem jest ratunkiem. Odtąd możliwe staje się zracjonalizowanie doświadczeń, ponieważ, jak pisze Berger: „Cierpienia i śmierć jednostki stają się nic nie znaczącym przypadkiem, są one zasadniczo nierealne, w porównaniu z przytłaczającą realnością mistycznego doświadczenia jednostki” (Berger, 2005, s. 102). Chodzi przede wszystkim o nadanie znaczenia zjawiskom rozumowo niewytłumaczalnym. Identyfikowanie przez Marchocką bolesnych doświadczeń ze zjawiskami mistycznymi umieszcza jej życie we wszechogarniającym „gmachu znaczeń”. W konsekwencji transcendują one życie jednostki. Ta zaś, w odpowiedni sposób internalizując te znaczenia, transcenduje samą siebie. Jak zauważa Berger, może ona odtąd etapy swojej biografii – od narodzin po śmierć – interpretować w sposób, który pozwala uznać wszystkie bolesne aspekty nie tylko za cudowne, ale przede wszystkim za pożądane (Berger, 2005, s. 90–91).

Początkowo nic nie zapowiadało zbliżających się „trudności”: „Osobność, milczenie, modlitwa wielką mi kontentacją było. O świecie, o rodzicach dał mi Pan zapomnienie [...]. I o nawiedzenie

ich nie dbałam” (s. 71), to, jak pisze Jocz: „[...] powstała nagle niemożność modlitwy stanowiła dla niej ogromne zaskoczenie. Objawiła się poprzez tzw. »oschłości«, w czasie których nowicjuszka czuła wręcz fizyczną niechęć do modlitwy” (Jocz, 2000, s. 117). Stany „oschłości”, zaliczane przez hiszpańską szkołę karmelitańską (za św. Janem od Krzyża) do kontemplacji własnej lub tzw. „nocy zmysłów”, są przejawem bezpośredniego działania Boga (Kaczor-Scheitler, 2009, s. 33–37). Doświadczenia Marchockiej przypominają „noc mistyczną” z jej podziałem na trzy części: noc zmysłów, noc umysłu i noc duszy (Jocz, 2000, 113–126), wzajemnie przenikających się w *Autobiografii*.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na podobieństwo *Autobiografii* Marchockiej z *Księgą życia* (Święta Teresa od Jezusa, 2008) Teresy z Ávili. Oba życiorysy są do siebie bardzo zbliżone. Bobrowska zauważa, że w obu tekstach doszukać się można wielu cech wspólnych (biografia autorek i główne cechy życia duchownego), ale i wielu różnic (Bobrowska, 2012, s. 234), nie ulega jednak wątpliwości, że Teresa Warszawska wzorowała się na swojej poprzedniczce. Nie bez wpływu pozostaje też znajomość twórczości i życia Jana od Krzyża, którego dzieła, jak pisze Jan Machniak: „przedstawiają drogę człowieka do zjednoczenia z Bogiem, opisując doświadczenie spotkania dokonujące się poza pojęciami zmysłowymi i umysłowymi w absolutnym wygaszeniu wszystkich władz poznawczych” (Machniak, 1993, s. 98). W podobny sposób, starając się wyjaśnić własne stany ducha, relacjonuje zdarzenia Marchocka, ale chociaż, jak zauważa Grupiński: „wyznania warszawskiej przeorowskiej pozostają [...] w orbicie silnego oddziaływania klasycznej duchowości karmelitańskiej, niemniej w swej brudnopisowej formie odległe są od reprezentatywnych a bliskich gatunkowi traktatu dzieł Teresy z Ávili i Jana od Krzyża” (Grupiński, 2010, s. 203). Abstrahując od stopnia, w jakim znajomość życiorysów świętych wpływała na „twórczość” Marchockiej, warto zauważyć, że ułatwiała ona kształtowanie się wspomnianej wcześniej postawy masochistycznej. Stanowili bowiem, zarówno Teresa z Ávili, jak i św. Jan od Krzyża, wzór do naśladowania dla zakonnic.

W momencie porzucenia doczesności przez mniszkę, rozpoczęła się dla niej trudna podróż mistyczna, będąca już nie tylko ratunkiem dla jej duszy, swoistym dobrodziejstwem, o którym napisała: „Mój Bóg uchwycił mnie i zahamował, żebym na zgubę swoją dalej nie bieżała i wyrwał od tych niebezpiecznych okazji do zguby, wprowadziwszy w dom swój do Siebie” (s. 71). Była ona również ogromnym fizycznym i psychicznym cierpieniem, przed którym uchylić się nie chciała, ofiarowując tym samym swe męki Bogu:

Zachorzałam zaś na ból nogi od klęczenia. Nie oznajmiłam o tym, pragnąc też co cierpieć dla Boga, rozumiejąc, że samo przestanie, ażem przyszła do tak ciężkiego bólu, iż ledwo mogłam chodzić. Kiedy mi przyszło iść po wschodach na górę, febra mię z bólu objęła, co już postrzec musieli. (s. 74)

Po kilku miesiącach nowicjatu ustawicznie zaczęły dręczyć Marchocką pokusy, o których tak pisała: „[...] objęły mnie ciężkie pokusy tęskności w klasztorze i wyścia na świat” (s. 75). Jak zwraca uwagę Karolina Targosz, przyszła zakonnica chciała choćby na krótki czas wyjść z klasztoru i myślała nawet o jego podpaleniu (Targosz, 2002, s. 119). Mury klasztoru zatem jawiły jej się jako więzienie, największego cierpienia zaś z powodu tęsknoty doświadczała nocą. Pokusa, jaką była chęć wydostania się z Karmelu, bardzo męczyła młodą nowicjuszkę, stanowiła bowiem utrapienie nie tylko dla duszy, ale i dla ciała:

Przez ten czas, jakom w tych tentacjach była, utrapieniem, płaczem, niesypianiem barzom głowę nieposobną miała, do tego i kaszel mię z zimna trapiel, zem się na gorączkę rozniemogła i Narodzenie Pańskie pierwsze w nowicjacie chorując na łóżku odprawiłam. (s. 77)

Utrapienie duszy i ciała okazało się niewyobrażalnie dokuczliwe, w konsekwencji czego Marchocką nieraz uważano w konwencji za „dziwaka i opętaną”, uciekając się nawet do egzorcyzmów (Targosz, 2002, s. 119). Idąc tropem rozważań Bergera, łatwo dojść do przekonania, że karmelitanka, aby zracjonalizować cierpienie i każdemu jego objawowi nadać znaczenie, poddała się myśli, że kiedy Bóg staje się wszystkim, ona jest niczym – w tym też leżała jej krańcowa rozkosz (Berger, 2005, s. 92–93). Interpretacja kolejnych mistycznych doświadczeń podporządkowana była niejako stanowisku, z którego podejmowała się Marchocka tej interpretacji. Podobnie uważa Mirosława Hanusiewicz, która, mówiąc o ekstazie Marchockiej, określa ją jako „akt poznawczy, w którym człowiek rozprasza sensoryczne iluzje i odkrywa, że rozkosz jest cierpieniem – ono zaś – nadludzkim szczęściem” (Hanusiewicz, 1998, s. 298). Tym bowiem jest osiągnięcie doskonałej jedności – szczytowym punktem mistycznego poszukiwania niewysłowionego uniesienia (Berger, 2005, s. 102).

Osamotnienie stanowiło nieodłączny element dążenia do doskonałości, natomiast zamknięte mury klasztoru ułatwiały zarówno głęboką medytację, jak i pozostawanie w odosobnieniu, które miało zwiększać poziom samoświadomości. Analizie własnego wnętrza, oprócz zamknięcia, sprzyjały wymogi stawiane zakonnikom, którym nakazywano spisywanie osobistych przeżyć. Małgorzata Borkowska pisze o karmelitańskiej literaturze mistycznej:

Dziwna to była literatura, bo wyrastała najczęściej nie z potrzeby ekspresji, ale z obowiązku, na rozkaz – a potem okazywało się, że to jest także służba Boża i rzecz godna, przystojna stanowi zakonnemu, dla duszy pożyteczna, a poza tym jakoś i samej piszącej mniszce potrzebna. (Borkowska, 1996, s. 300)

Halina Popławska natomiast zauważa:

Żywot własny był w Karmelu świadomie użytą formą samopoznania i wprowadzenia członków wspólnoty zakonnej w doświadczenia religijne jednostki wybitnej, osoby, która przeszła „oczyszczenie” i stała się duchowo doskonała. Żaden inny zakon nie stworzył tego rodzaju dzieł. (Popławska, 1990, s. 193)

W drodze do doskonałości, której istotą było przebycie trzech zasadniczych etapów, tj. oczyszczenia, o którym wspomina Popławska, później oświecenia i w końcu zjednoczenia, mistyczka pozostawała w zasadzie sama, a jej rozmaite doświadczenia okazały się wędrówką do zaszczytanego celu, jakim miało stać się zjednoczenie z Bogiem (Jocz, 2000, s. 114–116). Pomimo jednak ogromnego samozaparcia, jakim cechowała się Marchocka, i pomimo szczerej chęci wstąpienia do klasztoru, na obranej drodze pojawiały się liczne przeszkody, którymi były chociażby czyste ludzkie emocje, tj. tęsknota, niepewność, zagubienie czy w końcu lęk i przerażenie.

Surowa reguła całkowitego odcięcia od świata zewnętrznego zakonnic budziła sprzeciw rodziców – zagadnienie rygorystycznej reguły karmelitanek było w XVII-wiecznej Polsce sprawą kontrowersyjną (Górski, 1962, s. 103) – którzy, oddając córki do klasztoru, tracili swoje dzieci bezpowrotnie. To w gruncie rzeczy, jak pisze sama Marchocka, przedstawiając stan ducha jednego z rodziców, ustawiczne umieranie ich dziecka, ciągła tęsknota, życie w nieustannym ocze-

kiwaniu na spotkanie, które nigdy nie mogło nadejść. To męczarnia i dla duszy, i dla ciała, które bywa rozgorączkowane z powodu – najpewniej – niemocy. Rodzice bowiem, w obliczu podjętej przez córkę decyzji o odejściu do Karmelu, stawali się bezsilni – żadne działania nie mogły doprowadzić do odzyskania dziecka.

Dla karmelitanki sensem udręki, która stanowi nieodłączny element mistycznej wędrówki, jest zespolenie z cierpiącym Chrystusem. Jak pisze Jocz:

Dzięki temu cierpieniu osiągnęła stan mistycznego oderwania od tego, co nie było Bogiem. Odbyla się w niej swoista „redukcja” świata rzeczy materialnych. W ten sposób został zainicjowany w jej duszy proces, który miał doprowadzić do pełnego mistycznego zjednoczenia z Bogiem. (Jocz, 2000, s. 121)

Im ściślej stawalo się to zespolenie z Chrystusem, tym luźniejsze więzy zaczynały łączyć Marchocką z rodziną. Ostatecznie pozostała sama, dlatego w momentach przerażenia, kiedy jeszcze cierpienia pojmowała w sposób „przyziemny”, kiedy nie pozostawało jej nic poza błaganiami, prosiła pokornie Boga. Myśląc o bólu, którego miałyby w przyszłości doświadczyć, pisała: „żeby [...] [Bóg] prowadził drogą prostą, pospolitą, a nie dopuszczał na mnie nic nadzwyczajnego, by tylko odpuścił grzechy moje a zbawił mnie” (s. 120). Jak jednak komentuje Katarzyna Kaczor-Scheitler, to cierpienie, będące niejako koniecznością, „[...] zbliżało zakonnicę do Boga. Im więcej go doświadczała, tym więcej odczuwała Bożą bliskość” (Kaczor-Scheitler, 2005, s. 117). Obecne w *Autobiografii* opisy czysto fizycznego cierpienia pozwalają zrozumieć poświęcenie Marchockiej. W rozumieniu dosłownym mniszka przyjęła na swoje barki nie tylko ogrom duchowej udręki, ale i niewyobrażalny ciężar w postaci wszelkich dolegliwości cielesnych. Aby uzmysłowić sobie, jak wielkiego oddania od karmelitanki wymagało podążanie drogą ku doskonałości, przytoczę dla przykładu wydarzenie z 15 maja 1651 r. W dniu tym, wezwana przez przełożonych, wybiegła na dwór z właśnie umytą głową, ponieważ nie chciała czekać, aby nie uchybić cnocie posłuszeństwa. Skutkiem nadgorliwości w wypełnianiu obowiązków były paraliż prawej części ciała i utrata mowy.

Bobrowska zauważa, że doświadczenie mistyczne wykroczyło w wieku XVII poza samą kontemplację, czego następstwem była aktywizacja życia mistycznego – tzw. *vita activa*. Od ekstazyków zaczęto wymagać użyteczności (Bobrowska, 2012, s. 239), często zatem Marianna Marchocka obawiała się, aby z powodu popadania w mistyczne uniesienia nie zaniedbać codziennych obowiązków. Same choroby natomiast, o których między innymi wspomniano wyżej, wynikały, zdaniem Borkowskiej, wyłącznie ze schorzeń naturalnych, wszelkie fizyczne dolegliwości zaś wcale nie musiały mieć związku z uniesieniami mistycznymi (Bobrowska, 2012, s. 249). To Marchocka, przyjmując postawę masochistyczną, cielesne niedomagania zidentyfikowała jako doświadczenia natury mistycznej. Cierpienie fizyczne jest według Marchockiej dowodem współdziałania Boga w planie, w jakim dane było karmelitance uczestniczyć. To również ważny i konieczny element drogi do świętości, mający zapewne doświadczyć osobę trwającą w zgodzie z wolą Bożą; to też dźwiganie ciężkiego krzyża, jakim był również Krzyż Chrystusowy; to w końcu zjednoczenie się w bólu z samym Zbawcą.

Duchowość karmelitańska zakłada wyrzeczenie się wszystkiego, co ziemskie, i „przyłgnięcie” do Chrystusa Ukrzyżowanego (Kaczor-Scheitler, 2005, s. 117), jednoznaczne z przyjęciem męki zbliżonej do Męki Jezusa, o czym pisała karmelitanka:

Przez ten też czas krzyżami mnie Pan ciężkimi prowadził i w nich chciał mieć, tak powierzchwnymi, jako i wewnętrznymi [...], iż jednego czasu będąc tak z utrapieniem wielkim, stawiał mi się Pan obecnością i przytomnością swoją czułą, weseląc się i ciesząc z tego, że mnie tak miał: „To to teraz krzyż nad wszystkie, coś miała, co to tak goło, że znikąd soku albo krople pociechy”. (s. 181)

Niejednokrotnie przywoływała Marchocka krzyż, skarżąc się na „krzyż ten pisania tego” albo też kierując zarzut do samej siebie, że „krzyż Chrystusa włóczy, nie nosi”, jednak przede wszystkim pragnęła ten ciężar dźwigać. Danuta Künstler-Langner zauważa, że to chrześcijaństwo zhumanizowało cierpienie, czyniąc je jedną z ważniejszych cech życia, zaś w obrazie krzyża i krzyżowanego Jezusa zawarta została nie tylko tajemnica, ale i konkretny komunikat – ból, współczucie i droga do szczęścia – w którym człowiek powinien doszukiwać się wyzwolenia (Künstler-Langner, 1995, s. 265). Zakonnica niewątpliwie rozumiała ten chrześcijański przekaz, dlatego przyjęła w swoim życiu postawę poświęcenia. Kaczor-Scheitler uważa, że cierpienie, które Marchocka rozpatrywała zawsze w odniesieniu do Chrystusa, stanowiło wartość pomocną w jej wewnętrznym dojrzewaniu. Dla karmelitanki był to rodzaj nobilitacji i wyraz bliskości z Bogiem (Kaczor-Scheitler, 2005, s. 123). Ważną rolę odgrywa tu motyw *compassio*. Wszelkie dolegliwości zakonnica starała się wykorzystać, by wczuć się w sytuację koronowanego cierniem Chrystusa. To wyznaczało nie tylko indywidualną drogę zbawienia, ale przede wszystkim umożliwiało zjednoczenie z Ukrzyżowanym.

Na krótko przed śmiercią otrzymała Marchocka stygmaty będące przypieczeniem jedności z Bogiem. Dotarła bowiem do kresu „ciernistej wędrówki”, w czasie której doznała dolegliwości fizycznych równych niemal cierpieniom Chrystusa. O istocie tego doświadczenia pisze Kaczor-Scheitler: „Cierpienia zakonnicy manifestowały przekonanie o jej przynależności do Chrystusa. Nawiązywały one do medytacji zakonnych z XVII i XVIII wieku, rozpamiętujących Mękę Pańską” (Kaczor-Scheitler, 2005, s. 123).

Głównym celem spisania autobiografii było zobrazowanie wewnętrznego życia karmelitanki w taki sposób, aby ukazać jej dążenie do upragnionego zbawienia. Nie można zatem pominąć kwestii trzech zasadniczych etapów, o których już wspomniałam, a stanowiących nieodłączny element każdej mistycznej wędrówki. Jerzy Wiesław Gogola jako jeden z najistotniejszych punktów odniesienia dla życia Marchockiej przyjął klasyczny paradygmat trzech dróg życia duchowego, tj. oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia (Gogola, 1995, s. 18). Droga oczyszczenia to u Teresy Warszawskiej dzieje jej wewnętrznych przemian w okresie nowicjatu bądź też bezpośrednio po nim. Podczas trwania tego etapu otrzymała karmelitanka zapowiedź przyszłych cierpień. Celem podróży jest wejście na drogę zjednoczenia, dlatego Marchocka dociera do niej, doznając wcześniej oświecenia duszy. Próba przedstawienia doświadczanego przez mniszkę cierpienia wiąże się więc nierozłącznie z wymienionymi etapami, które stopniowo zbliżają do kresu „mistycznej wędrówki”. Wymienione etapy wskazują ponadto, że cierpienie, jakiego w czasie „mistycznej wędrówki” doświadcza człowiek, jest długotrwałym procesem. Oczyszczenie to etap nieustannej i konsekwentnej walki z grzechami, będącymi naturalnym zagrożeniem w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem. Celem tego procesu jest uwolnienie duszy ludzkiej od stanu przyzwyczajenia do grzechu i przełamanie obojętności wobec Boga (Jocz, 2000, s. 114), ale również, jak zauważa Berger, jest nim samo przyznanie się do grzechu, ponieważ stanowi to podstawowy warunek dopuszczenia człowieka do uczestnictwa w kompensacyjnej możliwości ofiary Chrystusa (Berger, 2005, s. 119). Oczyszczenie to „starcie się ludzkiej koncepcji miłości z bo-

ską” (Jocz, 2000, s. 114), po to przede wszystkim, aby uzyskać najwyższy stopień wewnętrznego ukojenia. Okazuje się ponadto, że świadomość grzechu wpływa czasami na Marchocką dezintegrująco, doprowadzając ją momentami do stanu pokrewnego rozpacz, co sama obrazuje słowami:

W tym to sposobie [...], o którym poczęłam pisać, bywały lamenty przeraźliwe do Pana: „Odrzuciłeś, zapomniałeś. Ogarnęły mię boleści śmierci, ulgnęłam w błocie, w którym dna nie masz”, i insze tym podobne. [...] Jeszcze obaczywając się w tych lamentach swoich, przychodzi skrupuł i bojaźń i ufność do Boga. (s. 131–132)

Świadomość grzechu sprawia, że karmelitanka przyjmuje podczas pierwszego etapu uświęcającej wędrówki postawę skrajnie ascetyczną. Samobiczowanie, będące skutkiem uświadomienia sobie przez Marchocką własnej niedoskonałości, doprowadzić ma ją do uwolnienia od pokus ziemskich, a ponieważ mniszka ma bardzo krytyczny stosunek do samej siebie, pokusą, grzechem, słabością jest niemal wszystko, co wpisuje się w naturę człowieka. Karmelitanka nie pozwala sobie na słabość, krytykuje zatem i stara się odrzucić wszelkie przejawy człowieczeństwa. W jej opowieści brakuje więc miejsca na kompromis, także na usprawiedliwienie występków oddalających ją od świętości, a będących przecież elementem ludzkiej egzystencji. Samo życie matki Teresy to nieustannie czynione próby wyzbycia się grzechu, który objawia się jej pod wieloma postaciami. Zawarte w *Autobiografii* słowa obrazują przejście od spraw materialnych, które straciły swoje znaczenie, do spraw duchowych, od doczesności do wieczności:

I samo mi przychodziło do pamięci, i w pojęciu czułam one słowa króla Saula, gdy wołał: „Dobij mnie, bo się męczy dusza moja we mnie”. Te słowa sam duch wołał do Boga we mnie, nie o śmierć doczesną, ale żeby umrzeć wszystkiemu, co Bogiem nie jest, a samemu Bogu żyć, i być, i tego pragnąc. A czując w sobie jaki afekt, albo skłonność, co nie Bóg – tym się męczy, dręczy dusza jako śmiercią, i woła o śmierć ku żywotowi do Pana. (s. 137)

Mowa oczywiście o śmierci „rzeczy przyziemnych”, doczesnych, będących zagrożeniem dla duszy, a etap oczyszczenia, o czym pisze Górski, służy wyzbyciu się wewnętrznego egoizmu (Górski, 2009, s. 7), co wiąże się z wielkim wyrzeczeniem będącym źródłem udręki. Ale tego właśnie pragnie Marchocka: wyzbycia się własnej woli i pragnień, dlatego pokornie przyjmuje od Boga zapowiedź przyszłych cierpień.

Nieodłącznym elementem podróży mistycznej jest świadome wejście na drogę wyrzeczenia, odnosi się to do przyjęcia postawy masochizmu religijnego (Berger). Mimo ogromu bólu, jakiego trzeba było doświadczyć, aby zjednoczyć się z Bogiem, karmelitanka mówi słowami Modlitwy Pańskiej: „A to, mój Panie, Ty sam znasz, jako trudny a ciężki ten żywot jest. Niechże się dzieje wola Twoja, jako chcesz, wszak widzisz wszystko” (s. 215). Według Grupińskiego deklaracja przyjęcia woli Pana to próba zdobycia się na bezwarunkową akceptację cierpienia niezawinionego, cierpienia dopuszczonego przez samego Stwórcę za sprawą nielatwych do zrozumienia przyczyn (Grupiński, 2005, s. 33).

Drugim z wymienionych etapów, będącym jednocześnie kolejnym stopniem mistycznej wędrówki karmelitanki, jest etap oświecenia. Zdaniem Gogoli oświecenie to doświadczenie kontemplacji albo też rodzaj inicjalnego progu mistyki (Gogola, 1995, s. 118; 120–123). Na tym etapie

właśnie, kiedy człowiek wyzbędzie się już własnej woli i pragnień i kiedy całkowicie powierzy swoje życie Panu, cierpienie przyjmuje odmienne oblicze. Już nie jest jedynie bólem, ale staje się łaską otrzymaną od Najwyższego, co stwierdza w *Autobiografii* Marchocka:

Także w pojęciu boleści Najświętszy Panny to mi przyszło, że większą jej łaskę w tym Pan uczynił, że ją uczestniczką cierpienia swego chciał mieć, iż z Nim spól przy Męce Jego cierpiała dla zbawienia naszego, niż kiedy by był naturę naszą tylko z niej przyjął. A nie pamiętam jeślim to kiedy od kogo wiedziała albo słyszała. (s. 200)

Oświecenie jest więc „wstąpieniem Boga w człowieka”. To proces polegający na dostosowaniu i uzgodnieniu Bożego modelu miłości do człowieka z ludzkim modelem miłości do Boga, którego istotą jest wewnętrzna przemiana, czego człowiek nie umie pojąć od razu (Jocz, 2000, s. 115). Czuje się on podczas tego procesu, co również odczuwała na tym etapie Marchocka – zagubiony i zdezoorientowany. Niezwykle ważne staje się więc uświadomienie sobie wewnętrznych zmian, jakie zachodzą. Przejście do kolejnego etapu nie czyni jednak życia karmelitanki łatwiejszym, pozwala jedynie upewnić się o ziemskiej misji. Egzystencja wciąż pozostaje męką. Kiedy Marchocka uświadamia sobie proces zmian, cierpienie staje się elementem tego skomplikowanego procesu. Nie jest jedynie udręką, poświęceniem, oddaniem, bólem, ale stopniem prowadzącym do celu. Zgodnie z teorią Bergera stanowi jedno z anomicznych, ale przede wszystkim zracjonalizowanych zjawisk, jakie pojawiają się na drodze dążenia do osiągnięcia duchowej satysfakcji (Berger, 2005, s. 89–122). Jak pisze Górski, odnosząc się do etapu oświecenia: „Poznanie mistycznie idzie poprzez wolę, w której powstaje byt intencjonalny” (Górski, 2009, s. 8).

Trzeci etap mistycznej wędrówki karmelitanki to zjednoczenie z Bogiem, etap całkowitej przemiany, o którym pisze Marchocka w następujący sposób:

W tym tedy sposobie uspokoił mnie Pan we wszystkim tym oświeceniem swoim. [...] Samam w duchu czuła, że mi coś nadzwyczajnego było. A nie umiałam tego rozeznąć i pojąć, tylko, że jakimś sposobem więcy niż inszych czasów, skuteczniej i ściślej był w duszy mojej, w sercu też z tego, co się działo poruszeniem niezwykłym, ale miłym. [...] Nie umiem wymówić, jakom się czuła z Bogiem moim od tego czasu. Jakobym kogo obaczyła, a poznała się z Nim. [...] A w pokoju we wszystkim i ze wszystkim przy Bogu, Jegom też przytomność często czuła. (s. 173)

Nie można już w zasadzie mówić o ludzkim cierpieniu, pojmowanym dosłownie, a wszystko, cokolwiek otrzymała Marchocka od tej pory od Pana, było łaską, darem, przywilejem. Jak wyznaje zresztą karmelitanka:

Czuła ja i wiedziała barzo dobrze, 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. Oświadczał miłość swoją i dawał jej poznawać, uchylał majestatu swego godności, dobroci, miłości i inszych własności swoich Boskich. (s. 174)

Widzi zatem wyraźnie za sprawą swej religijnej percepcji Marchocka swoje posłannictwo i wie, że męki ofiarowane przez Boga, mające oczyścić jej duszę i doprowadzić do jedności

ze Stwórcą, są koniecznością. Niemal w ostatniej chwili swego życia docenia otrzymany dar. Stwierdzić zatem można, jak pisze Jocz, że na tym etapie dążności do świętości „następuje pełne uzgodnienie woli ludzkiej z wolą Boga” (Jocz, 2000, s. 116). Odtąd wszystko, co człowiek robi, dzieje się dla Boga. To etap działania człowieka pod „natchnieniem”, w czasie którego Bóg staje się jedynym celem, sensem i jedyną wartością.

Z *Autobiografii mistycznej* Marchockiej wyłania się obraz przemiany bardzo wrażliwej osobowości, pogrążonej w nieustannej kontemplacji i trwającej w pragnieniu jedności z Bogiem. Jak stwierdza Janusz K. Goliński:

Matka Teresa daleka była od łatwej, nieskomplikowanej religijności (jednoznacznie rozwiązującej dylematy ludzkiej egzystencji); hołdowała monastycznej, przypominanej przez św. Ignacego Loyolę w *Ćwiczeniach duchownych* zasadzie *ora et labora* – poszukiwania ukojenia w żarliwej modlitwie, pokucie i pracy wewnętrznej. Dążenie do mistycznej *consolatio* zaowocowało pisanymi „świadectwami” zmagających kobiety i zakonnic z pokusami świata, z podszeptami szatana oraz ze słabością własnej, duchowo-cieleśnej natury. (Goliński, 1998, s. 59)

Mistyczna podróż okazuje się zatem drogą obfitującą w szereg wyrzeczeń i poświęceń, drogą pod jarzmem cierpienia i niedoli, którą dane było – za przyzwoleniem samej Marchockiej – karmelitanke podążać. A samo życie zakonne mniszki, jak pisze Kaczor-Scheitler, to wewnętrzna wędrówka od namiętności i grzechu, poprzez wyrzeczenia i pokutę, modlitwę i kontemplację, aż do najwyższego stopnia doskonałości (Kaczor-Scheitler, 2005, s. 96). W przytoczonych słowach ukryty jest pośrednio sens cierpienia. Służy ono osiągnięciu zaszczytnego celu, jakim jest całkowite zespolenie się z Bogiem oraz osiągnięcie duchowego apogeum przez osobę kroczącą ciernistym szlakiem.

Marchocka każdym swoim gestem świadczyła o głębokiej wierze w Boga, świadomie przyjmując ogrom niewyobrażalnego cierpienia. Wskazane wyżej epizody z życia karmelitanki pokazują, że postawa, jaką przyjęła podczas „duchowej wędrówki” prowadzącej do zjednoczenia z Chrystusem ukrzyżowanym, postawa masochistyczna, na każdym z trzech podstawowych etapów pomagała zakonniczy zracjonalizować doświadczenia wykraczające poza możliwości poznania. Jak zauważa Berger:

postawa masochistyczna jest jednym z trwałych czynników irracjonalności dotyczącej problemu teodycei, niezależnie od tego, jaki stopień racjonalności można osiągnąć w różnych wysiłkach teoretycznego rozwiązania tego problemu (Berger, 2005, s. 94).

Kiedy zaś wspomniana teodycea nadaje znaczenie anomicznym zjawiskom, dając tym samym odpowiedź na pytanie o sens cierpienia, osoba umęczona dolegliwościami doświadcza ulgi i zyskuje przekonanie, że poddanie się woli Bożej służy najwyższemu celowi.

Bibliografia podmiotowa

- Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa, karmelitanki bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603–1652.* (2009). Wyd. Karol Górski. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
Jaroszewicz, F. (1767). *Matka święta Polska*. Kraków: Drukarnia Stanisława Stachowicza.

Bibliografia przedmiotowa

- Berger, P.L. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Bobrowska, A. (2012). Autoidentyfikacja i doświadczenie ciała w Autobiografii mistycznej Marianny Marchockiej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 26, 229–257.
- Borkowska, M. (2002). *Panny siostry w świecie sarmackim*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Borkowska, M. (1996). *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czyż, A. (1984). Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (Wokół Magdaleny Mortęskiej). W: B. Otwinowska, J. Pelc (red.), *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej* (s. 229–240). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Goliński, J.K. (1998). Mistyka i łaska. Życie wewnętrzne Marianny Marchockiej w świetle „Żywota”. W: K. Stasiewicz (red.), *Pisarki polskie epok dawnych* (s. 57–67). Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Gogola, J.W. (1995). *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej 1603–1652. Studium z dziejów duchowości karmelitańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Górski, K. (1962). *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Górski, K. (2009). Wstęp. Uwagi o rękopisie. W: K. Górski (wyd.), *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa, karmelitanki bosej (Anny Marii Marchockiej), 1603–1652*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Górski, K. (1986). *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- Grupiński, W. (2010). Autobiografia mistyczna Marianny Marchockiej jako kłopot i dar dla teologa. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 24, 191–213.
- Grupiński, W. (2005). *Wewnątrz: rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Hanusiewicz, M. (1998). *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Święty Jan od Krzyża (2002). *Pieśni duchowa*. Tłum. B. Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Jocz, A. (2000). Anna Maria Marchocka – polska reprezentantka karmelitańskiej szkoły duchowości. W: E. Pakszys, L. Sikorska (red.), *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś* (s. 113–126). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Kaczor-Scheitler, K. (2009). *Marianna Marchocka a św. Teresa z Ávila*. Poznań: Flos Carmeli.
- Kaczor-Scheitler, K. (2005). *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.

- Korolko, M. (2002). Słowo i cierpienie w literaturze staropolskiej. Rekonesans badawczy. W: K. Dybciak, S. Szczęsny (red.), *Cierpienie w literaturze polskiej* (s. 15–16). Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Künstler-Langner, D. (1995). Człowiek i cierpienie w poezji XVII wieku. W: A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński (red.), *Literatura polskiego baroku. W kręgu idei* (s. 257–261). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lejeune, P. (2007). *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas.
- Machniak, J. (1993). Struktura i funkcja symbolu „nocy” w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża. Aspekt afektywny. W: J. Machniak (red.), *Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci Jana od Krzyża (1542–1591)* (s. 35–56). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Popławska, H. (1990). Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie. W: H. Dziechcińska (red.), *Staropolska kultura rękopisu* (s. 191–211). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Sokołowska, K. (2009). Dzieciństwo i dziecko w hagiografii staropolskiej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 23, 213–231.
- Targosz, K. (2002). *Piórem zakonnicy: kronikarki w Polsce XVIII w. o swoich zakonach i swoich czasach*. Kraków: Wydawnictwo „Czuwajmy”.
- Święta Teresa od Jezusa (2008). *Księga mojego życia*. Tłum. D. Wandzioch. Oprac. T. Álvarez, D. Wandzioch. Poznań: Flos Carmeli.
- Święta Teresa od Jezusa (1987). *Twierdza wewnętrzna*. Tłum. H.P. Kossowski. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

The Problem of human suffering in “Autobiografia mistyczna” (“Mystical autobiography”) of Carmelite Anna Maria Marchocka

Summary

The paper presents a few aspects of human suffering based on the example of mystical experiences of a Carmelite nun, Anna Maria Marchocka. The work includes descriptions from her early childhood, novitiate period, when the suffering was rooted in loneliness, physical ailments that brought the suffering of the soul and body, as well as the three stages of a mystical path: purification, enlightenment and union. These descriptions show the reader that Marianna Marchocka did not only embrace the suffering but also the attitude that helped her to understand the events around her on the path to sainthood.

Słowa kluczowe: Barok, mistycyzm, autobiografia, Anna Maria Marchocka, karmelitanka, masochizm

Keywords: Baroque, mysticism, autobiography, Anna Maria Marchocka, Carmelite, masochism