

Kamila Żukowska*

 <https://orcid.org/0000-0003-2319-8040>

Staropolskie teksty mistyczne kobiet na tle hiszpańskiej literatury religijnej Złotego Wieku (Teresa z Ávila i Jan od Krzyża)

Streszczenie

W artykule przedstawiono wybrane staropolskie teksty mistyczne kobiet (zarówno świeckie, jak i pozostających w kręgu zakonnym) na tle tradycji mistyków hiszpańskich Złotego Wieku. W tekście nakreślono sytuację geopolityczną Rzeczypospolitej i Hiszpanii w okresie XVI–XVIII wieku z naciskiem na specyfikę życia kobiet na peryferiach europejskich. W analizie posłużono się ustaleniami z zakresu geopoetyki oraz *border studies*, gałęzi literaturoznawstwa, które obecnie coraz częściej aplikuje się do badań komparatystycznych. Artykuł przybliży kobiece utwory anonimowe powstałe w kręgu karmelitańskim, które są interpretacjami wątków terezjańskich lub aluzjami do konkretnych tekstów świętej Teresy i świętego Jana od Krzyża. Ponadto przytoczono tu teksty najbardziej znanych staropolskich pisarek zakonnych, Magdaleny Mortęskiej i Marianny Marchockiej, wskazując na zapożyczenia z ascetyczno-mistycznej literatury hiszpańskiej. W artykule

* Dr, Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Zakład Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź; kamila.zukowska@filologia.uni.lodz.pl

zaprezentowano także wybrane wątki pisarek świeckich, których utwory mogą wskazywać na specyfikę życia na peryferiach – mogącą przyczynić się do wyboru ścieżki mistycznej.

Słowa kluczowe: mistyka hiszpańska, Teresa z Ávila, Jan od Krzyża, staropolska literatura kobieca

*Miré los muros de la patria mía,
si un tiempo fuertes ya desmoronados
de la carrera de la edad cansados
por quien caduca ya su valentía.
M. de Quevedo*

Wprowadzenie

Dawna Rzeczpospolita szlachecka oraz Hiszpania pod panowaniem Habsburgów były od siebie oddalone nie tylko geograficznie, ale również ideowo. Ówczesne gałęzie rodu – austriacka oraz hiszpańska – stanowiły dla polskiej braci szlacheckiej synonim władzy autokratycznej, zagrażającej wolności jednostki, jak również władzy totalnej, której instrumentem była nieprzejednana inkwizycja¹. W wieku XVII za sprawą polityki prowadzonej przez Dom Austriacki, jak i prohiszpańskiego nastawienia dworu ostatnich Jagiellonów (zwłaszcza Zygmunta II Augusta, którego babką ze strony matki była Katarzyna Aragońska z rodu Trastámara, a matką królowa Bona Sforza pochodząca z hiszpańskiej części Italii) obraz Hiszpanii w oczach Polaków nabrał ostrych konturów. Kraj ten był dla ówczesnych Polaków przede wszystkim miejscem intryg i nietolerancji oraz państwem o ogromnym bogactwie, które spływało z Nowego Świata. Hiszpania wzbudzała zarazem lęk i podziw nie tylko w Rzeczpospolitej, ale całej niemal reszcie Europy². Różnice pomiędzy Rzeczpospolitą, a państwem Filipa II niwelowała jednak religia katolicka, która na europejskich peryferiach (polskie *antemurale christianitatis* i hiszpańskie *espacio fronterizo*) wykształciła podobny wizerunek systemu walczącego i triumfalistycznego w radykalnie trudnych warunkach bezpośredniego

¹ M. Urjasz-Raczko, *Duma i uprzedzenie. Strategia dyplomacji hiszpańskiej wobec pierwszych wolnych elekcji w Rzeczpospolitej*, [w:] *W przestrzeni południa. Kultura pierwszej Rzeczpospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 408.

² Te obawy i dość jednoznaczna „czarna legenda” Hiszpanii doprowadziły do fiaska polityki Filipa II, który podczas elekcji w 1587 roku próbował obsadzić na polskim tronie arcyksięcia austriackiego Ernesta. Zob.: Tamże, s. 412.

zagrożenia herezją. Strategia ta była zresztą zgodna z kierunkiem trydenckich reform. Na tym podglebiu rozkwitła nowożytna myśl mistyczna, która stanowi istotną część twórczości literackiej hiszpańskiego Złotego Wieku. Zanim jednak przejdziemy do analizy jej wpływów na kobiecą staropolską twórczość opisującą bezpośrednie poznanie Boga, poświęćmy jeszcze chwilę na dookreślenie głównych problemów, jakie stoją przed badaczem chcącym dokonać porównania literatury polskiej z literaturą hiszpańską.

Studia komparatystyczne literatury staropolskiej mają swoje ulubione miejsca i kierunki geograficzne, co podyktowane jest oczywiście ilością i jakością kontaktów kulturowych w omawianej epoce. Pobieźna nawet lektura tomów zbiorowych poświęconych relacjom dawnej literatury polskiej z literaturą obcą pozwala je bezbłędnie wskazać³. Wśród najczęstszych odniesień do niedawna brakowało jednak Hiszpanii, która – parafrazując słynne słowa markiza de Castellodriusa – znajdowała się jeszcze za bramą Pirenejów, rzadko wówczas przekraczaną podczas kształcących podróży po Europie. Ten brak bezpośrednich kontaktów z kulturą hiszpańską odpowiadał nie tylko za słabą znajomość języka hiszpańskiego wśród polskich warstw uprzywilejowanych (wyjąwszy niektórych zakonników z kręgu hiszpańskiej kultury), ale przede wszystkim za konieczność posiłkowania się przez nich przekładem łacińskim lub włoskim dzieła w oryginale napisanego po hiszpańsku. Doprowadziło to dziś do szeregu problemów metodologicznych w polsko-hiszpańskich badaniach porównawczych, które najpierw określić muszą sposób oddziaływania oryginału na polskie dzieło, co w wielu przypadkach wydaje się niemożliwe⁴. Jak problem podsumowała Krystyna Niklewiczówna:

3 To oczywiście wpływy francuskie, włoskie i niemieckie. Zob. np. *Literatura staropolska w kontekście europejskim (związki i analogie)*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977 (w tomie jest tylko jeden tekst poświęcony studiom porównawczym polsko hiszpańskim – artykuł K. Niklewiczówny, *Piśmiennictwo hiszpańskie w okresie staropolskim*, s. 91–110). Obecnie jednak coraz częściej pisze się o związkach polsko-hiszpańskich, jak np. w tomie: *W przestrzeni południa. Kultura pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich*. W pracy znajdują się cztery artykuły poświęcone interesującemu nas tematowi, z których jednak tylko dwa dotyczą związków literackich pomiędzy Polską i Hiszpanią (J. Partyka, *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, s. 430–448; M. Wojtyniak, *Rzeczpospolita i Hiszpania w kręgu europejskiej respublica litteraria*, s. 449–468).

4 Problem ten w praktyce uniemożliwia np. rozstrzygnięcie, na ile S.H. Lubomirski w swych „nowych komediach”: *Don Alvarezie albo Niesfornej w miłości kompanii* oraz *Komedii Lopesa starego z Spiridonem* wzorował się na włoskim *Dekameronie* Boccaccia, a na ile – przynajmniej, jeśli chodzi o Don Alvareza – znał hiszpański dramat oparty na włoskim motywie. Zob.: M. Roszkowska, *Włoski rodowód komedii St.H. Lubomirskiego*, Ossolineum, Wrocław 1960, s. 193 i M. Wojtyniak, *Rzeczpospolita i Hiszpania w kręgu europejskiej respublica litteraria*, s. 454–456.

[...] Stwierdzić trzeba, że w niewielu przypadkach, kiedy istotnie można mówić o zależności, np. u [Kaspra] Twardowskiego czy [Stanisława Herakliusza] Lubomirskiego, jest ona pośrednia, za utworem polskim ukrywa się jakaś niewyjaśniona pozycja literatury włoskiej prawdopodobnie. A i przekłady rzadko robione były z oryginału, raczej z łaciny, włoskiego, później też francuskiego⁵.

Ustalenie stopnia zależności od tekstu źródłowego jest podstawową przeszkodą metodologiczną w polsko-hiszańskich badaniach porównawczych epoki staropolskiej. Problem ten nie dotyczy jedynie literatury świeckiej, bo również „mistycy hiszpańscy docierają do nas głównie poprzez włoskie przekłady”⁶. Tak jest w większości tłumaczeń dzieł świętej Teresy i świętego Jana od Krzyża⁷ oraz dziś nieco

Ze względu na brak świadectw bezpośredniej transmisji wzorców hiszpańskich na kulturę staropolską problemy te jak dotąd pozostają nierozwiązane.

- 5 K. Niklewiczówna, dz. cyt., s. 108.
- 6 M. Brahmer, *Z dziejów polsko-włoskich stosunków kulturalnych*, Towarzystwo im. A. Mickiewicza, Warszawa 1939, s. 20.
- 7 Jezuita Sebastian Nuceryn (Orzeszko) przetłumaczył prawie wszystkie dzieła świętej Teresy: *Żywot Świętej Teresy z włoskiego na polskie przełożony i skrócony* (1608), *O fundacjach zakonu i klasztorów karmelitów i karmelitanek bosych s. Teresy obojga fundatorki księgi* (1623), *Droga doskonałości* (1625) i *Zamek wewnętrzny abo Gmachy dusze ludzkiej* (1633). Karmelici bosci zebrali dzieła Nuceryna w 1664/1665 roku w dwóch tomach *Ksiąg duchownych świętej matki Teresy od Pana Jezusa* – tym wydaniem posługiwała się cała kultura XVII i XVIII wieku. Nuceryn był również odpowiedzialny za sprowadzenie zakonu Teresy z Niderlandów, o czym wspomina autor żywota Jadwigi Stobieńskiej, spowiednik pierwszej przeorowskiej zreformowanego konwentu polskich karmelitanek. Zob. *Krótkie zebranie żywota świętobliwego Matki Anny a Jezu [...] przez W. O. Stefana od św. Teresy, niegdy prowincjała, napisane*, [w:] K. Górski, M. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 83. Ponadto Ks. Ireneusz od Zwiastowania częściowo był autorem przekładu *Ksiąg duchownych świętej Teresy* (1664) i *Listów* (1672) – również z języka włoskiego. Jana od Krzyża przetłumaczył z hiszpańskiego na łacinę Andrzej Brzechffa (*Opera mystica*, Kolonia 1639). Kolejne wydania w języku polskim były mniej lub bardziej udanymi, często anonimowymi, przekładami właśnie z łaciny: *Rozmowy zbawienne oblubieńca z oblubienicą swoją* (Berdyczów 1766), *Abrys żywota... bł. Jana od Krzyża 1675* (z okazji zaliczenia go w poczet błogostawionych), *Krzyż nie bez łaski* (Warszawa 1726), *Hostyja wieczności* (1728), *Strumień łask nieprzebranych*, *Nowenna* (Berdyczów 1762), *Rozmowy zbawienne oblubieńca z oblubienicą swoją* (Berdyczów 1766). Staropolską bibliografię dzieł Teresy i jej najwybitniejszego ucznia podaje S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1939, s. 44 i dalej. Zob. też artykuł o oddziaływaniu świętej z Ávila na literaturę barokową: K. Kaczor-Scheitler, *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávili na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 2021, nr 21, s. 48–74.

mniej znanych ascetów i mistyków hiszpańskich⁸. Pewnym pocieszeniem może być fakt, że język włoski, z którego najczęściej tłumaczono hiszpańskie teksty jest do pewnego stopnia pokrewny hiszpańskiemu (ma podobną składniową strukturę), a tłumaczenia pierwszych pokoleń duchownych potrydenckich cechują się dbałością o zachowanie sensu oryginału (choć już nie wartości estetycznej). Świadectwem tego może być literacka „kariera” glosy terezjańskiej oparta na słynnym paradoksie „Me muero, porque no muero” opisana przez Mirosławę Hanusiewicz-Lavallee, która zauważyła, że zakonnice wykorzystujące ten passus nie miały dostępu do tekstu Teresy, z którego owa glosa pochodzi⁹. Na potrzeby naszego studium przyjmujemy więc, że pomimo braku dostępu do hiszpańskiego oryginału staropolskie teksty mistyczne bazujące na myśli hiszpańskiej zachowują integralne elementy tej myśli, które przejawiają się w symbolice, motywach, cytatach i kryptocytatach, a także szerszej perspektywie antropologicznej obejmującej refleksję o jednostce i jej miejscu w świecie. W ten sposób określamy to, co da się zidentyfikować jako hiszpański pierwiastek w polskiej kulturze dawnej, zastrzegając zarazem, że trudno jednoznacznie określić jakimi dokładnie kanałami kultura ta do nas dotarła.

Przejdźmy teraz do krótkiej charakterystyki sytuacji kobiety w epoce staropolskiej, a tam, gdzie to możliwe nakreśliśmy analogię do kultury hiszpańskiej.

8 Np. dzieła Luisa de Granada (Ludwika z Grenady), który na początku XVII wieku cieszył się równie wielkim powodzeniem, jak święta Teresa i święty Jan, z włoskiego na polski przetłóżył Stanisław Warszawicki. Był to *Przewodnik grzesznych ludzi* (Kraków 1570) oraz *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego* (Poznań 1577). Poza Warszawickim teksty hiszpańskiego pisarza były przekładane na język polski przez dominikanów, a myśl dominikańska za sprawą zwłaszcza Antonina z Przemysła, przyjaciela i spowiednika Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, była dobrze znana temu wczesnobarokowemu poecie. Zob.: S. Ciesielska-Borkowska, dz. cyt. s. 111; J. Błoński, *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 28.

9 Pierwsze trzy wersy, będące zarazem najbardziej znaną częścią Glosy brzmią w oryginale: „Vivo sin vivir en mí: Vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero porque no muero”, co można przetłumaczyć dosłownie jako: „Żyję bez życia w sobie / tak życia w niebie wyczekując / że umieram, bo nie umieram”. Tłumaczenie poetyckie i tekst oryginału za: św. Teresa od Jezusa, *Tęsknota za życiem wiecznym*, [w:] taż, *Dzieła*, przekł. H.P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 233; M. Hanusiewicz, *Polskie barokowe przekłady i adaptacje Glosy św. Teresy z Avila*, [w:] *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15-17 września 2003 roku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, Anta, Warszawa 2005, s. 254.

Kobieta na europejskich peryferiach. Polska i Hiszpania XVI-XVIII wieku

Pewne ustalenia na temat związków staropolskiej kultury kobiecej z jej hiszpańskim odpowiednikiem poczyniła Joanna Partyka, autorka szeregu artykułów z zakresu polsko-hiszpańskiej literatury dawnej¹⁰. Nie wskazano jednak dotychczas pewnych podobieństw widocznych w specyfice życia na krańcach kontynentu (w zależności od punktu odniesienia zwanych peryferiami, rozdżami, marginesem czy pograniczem), które, jak wskazują ustalenia z zakresu *border studies* i ekokrytyki wiązało się przede wszystkim z większym poziomem lęku wobec Inności (w tym kontekście zwłaszcza religijnej) oraz inną wobec centrum koncepcją waloryzowania przestrzeni¹¹. Te antropologiczne partykularyzmy mogły wpłynąć na rozwój i charakter kobiecej myśli mistycznej, jak i na ukształtowanie się popularnych w baroku symboli religijnych, które miały swe źródła w literaturze hiszpańskiej (metafory świetlne, metafory sanjuanistyczne, opozycja *lux-tenebrae*, symbol murów czy studni), a które później znajdują stałe miejsce także w naszej rodzimej literaturze dawnej. Barok, nawet ten słowiański, był bowiem w znacznej mierze ukształtowany przez myśl potrydencką, a więc przede wszystkim środowiska zakonne jezuitów, dominikanów oraz karmelitów (należy tu dodać, że pierwsza fundacja klasztoru karmelitanek bosych w Krakowie w 1612 roku została założona przez jedną z ulubionych uczennic świętej Teresy, Anę de Jesús)¹², propagujące hiszpański model ascetyczno-mistyczny, w który wpisuje się zarówno twórczość Ignacego Loyoli, jak i wielkich mistyków Złotego Wieku.

¹⁰ J. Partyka, *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*. Zob. także: taż, „Wyobrażone” i „widziane”: staropolscy encyklopedyści i podróżnicy o Hiszpanii i Hiszpanach, „Przegląd Historyczny” 2004, z. 4, s. 493–499; taż, *Old Polish and Spanish Penitentials as a source of Knowledge on folk-paganism in a Christian Society*, „Res Rethorica” 2017, nr 3, s. 12–21; taż, „Uczony mąż Vives”: zapomniana karta z dziejów polsko-hiszpańskich związków kulturowych, [w:] *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych*, red. M. Czermińska, K. Meller, P. Fliciński, Wydawnictwo PSP, Poznań 2007, s. 373–380.

¹¹ Zwracała na to uwagę m.in. K. Zajas analizując twórczość K. Benistawskiej, poetki z inflanckiej prowincji: *Nieobecna kultura. Przypadek Infant Polkich*, Universitas, Kraków 2008, s. 289.

¹² Ana de Jesús (Ana Lobera) została wybrana przez Teresę do kontynuowania jej dzieła i fundacji nowych zakonów opartych na reformach terezańskich (zawartych w konstytucjach z Alcalá z 1592). Po śmierci Teresy Ana została zmuszona do opuszczenia Hiszpanii przez Nicolasa Dorię, prowincjała zakonu karmelitów i zarazem przeciwnika reform. Osiedlała w Brukseli, gdzie założyła klasztor, z którego do Rzeczypospolitej sprowadziła karmelitanki Konstancja Buzeńska. Więcej nt. sporu o kształt reformy terezańskiej oraz samej postaci Any de Jesús zob. K. Żukowska, *U źródeł terezańskiego dziedzictwa. Rola Any de Jesús w kształtowaniu pamięci o działalności Teresy z Ávila* (złożony do druku w „Przeglądzie Religioznawczym”).

Myślenie w kategorii centrum-peryferie znosi dawne (jeszcze przednowożytne) podziały na północ i południe Europy oraz późniejsze myślenie o wschodzie i zachodzie kontynentu, które umocniło się w okresie oświecenia¹³. W gruncie rzeczy, choć refleksja o centrum i marginesie (peryferiach) nie jest nowa i jest stosowana zarówno w makro- jak i mikroskali (w odniesieniu do konkretnego regionu czy kraju) to podział całego kontynentu zgodnie z tym kierunkiem, tworzy nowe płaszczyzny służące do porównania zróżnicowanych względem siebie kultur tworzących jego heterogeniczną naturę. Kulturze europejskiej przypisuje się bowiem wspólną tożsamość pomimo różnic wynikających z jej lokalnych partykularyzmów, a inna waloryzacja przestrzeni (układ odniesienia z ruchem odśrodkowym zamiast punktów kardynalnych) może pomóc odnaleźć zbieżności, które wynikają nie z klasycznego podziału na strony świata, ale z lokalizacji na lub przy granicy kontynentu (wschodnia część Rzeczypospolitej, hiszpańska granica Europy, czyli *zona fronteriza*).

Jak zatem żyło się na krańcach znanego świata? Egzystencja w świecie, w którym granica stanowiła zarazem o bezpieczeństwie, jak i zagrożeniu ze strony tego, co znajduje się poza nią, z pewnością nie była łatwa dla kobiet. Jak pisała Konstancja Benisławska osiemnastowieczna poetka żyjąca na polskiej prowincji w okolicach Dyneburga (łot. Daugavpils), która dostała się Imperium Rosyjskiemu już podczas pierwszego rozbioru:

[...] wśrzed sidła chytrólownych stoję:
 sidła nade mną, sidła i pode mną,
 za mną i ze mną, sidła i przede mną;
 sidła nade mną – rozkosz, szczęście z pychą,
 sidła pode mną – rozpacz z troską lichą,
 sidła przede mną – dalsze gnanie świata,
 za mną i ze mną – przepędzone lata;
 sidła z lewicy – nieprzyjaciół wiele,
 sidła z prawicy – sami przyjaciele, [...] ¹⁴

Rzeczywistość, w której porusza się podmiot wierszy Benisławskiej, jest miejscem infernalnym i zdehumanizowanym, w którym jednostka pozostaje w poczuciu stałego zagrożenia. Jest ono realne i czyha na duszę człowieka nie tylko

¹³ Zob.: L. Wolf, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie oświecenia*, przekł. T. Biedroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020 i J.W. Scott, *European Politics of Borders, Border Symbolism and Cross-Border Cooperation*, [w:] *A Companion to Border Studies*, red. T.M. Wilson, H. Donnan, Blackwell Publishing, Hoboken 2021, s. 83–99.

¹⁴ K. Benisławska, *Pieśń 9. Módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej, Amen*, [w:] *taż, Pieśni sobie śpiewane*, wyd. T. Chachulski, IBL PAN, Warszawa 2000, s. 134.

na zewnątrz, ale też wewnątrz niego. Dlatego autorka wybierze ścieżkę mistyczną, której symbolem jest lot, w którym podmiot wyzwala się od sideł, a tym samym od groźby unicestwienia.

Podobny, negatywny stosunek do rzeczywistości pojawia się u innej poetki, Elżbiety Drużbackiej, która – choć prawdopodobnie urodziła się w Wielkopolsce – niemal całe życie spędziła we wschodniej części Rzeczypospolitej (jej mąż był skarbnikiem Żydaczewa, które dziś znajduje się w Ukrainie, a poetka znaczną część życia spędziła w dworach Sieniawskich i Sanguszków). Doświadczona przez los, niepewna przyszłości swoją niechęć i pogardę skierowała wprost do ziemi, znenawidzonego symbolu materii:

[...] Żeś na człowieka udzieliła gliny,
Słowem cię na wskroś jak grotem przebito,
Po uczynionej od Boga maszyny
Kiedyś rzeczono: przekłetaś po prostu,
Matką się staniesz ciernia, głogu, ostu.
[...]
Cokolwiek z swoich wnętrzości wyrzucisz,
Toż samo grabisz, jak odchłań połykasz:
Z rana ucieszysz, z południa zasmucisz.
[...]
Nie dość to człeka z honorem, imieniem
Pogrześć, jeszcze go przywalić kamieniem¹⁵.

Opis ziemi jest w znacznej części opisem miejsca strasznego, przestrzeni zdegradowanej zajmowanej przez człowieka po popełnieniu grzechu pierworodnego. Ziemia została ukazana jako miejsce, gdzie człowiek musi żyć, choć miejsce to ma charakter infernalny: „pochłania” kolejne pokolenia, które nastają po sobie, co sprawia wrażenie, że żywioł czyha, podobnie jak śmierć, na ciało człowieka.

Podobnie o świecie i człowieku, który znajduje się w pułapce materii pisała święta Teresa z Ávila, której życiową misją było nie tylko propagowanie idei „świętej wolności” dla swoich karmelitańskich siostr, ale także ekspansja zakonu na tereny niedawno odzyskane w rekonkwiescencji¹⁶. Motyw uwięzienia w ciele jest oczywiście typowo barokowy, ale nie należy ignorować okoliczności, w jakich pisały dawne poetki – w nieustannym poczuciu zagrożenia wiary, a nawet życia w świecie, który

¹⁵ E. Drużbacka, *Opisanie czterech elementów [...]*, [w:] *taż, Wiersze wybrane*, oprac. K. Stasiewicz, Neriton, Warszawa 2003, s. 171.

¹⁶ Z inspiracji Teresy powstał pierwszy klasztor karmelitanek bosych w Granadzie. Zob.: *Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descaigas Carmelitas, que escribió la Madre Fundadora Teresa de lesvs*, red. R. Velpio, Bruselas 1610, s. 352–353.

jawił się jako sidła, pustka, labirynt czy pułapka. Droga mistyczna, będąca wzlotem duszy ku Bogu mogła ukończyć lęk wynikający z poczucia osaczenia, który objawia się w tekście silnym napięciem pomiędzy *status quo* a pragnieniem wolności, które u Teresy jest też pragnieniem śmierci dla Boga:

¡Ay, qué larga es esta vida!
 ¡Qué duros estos destierros,
 esta cárcel, estos hierros
 en que el alma está metida!
 Sólo esperar la salida
 me causa dolor tan fiero,
 que muero porque no muero¹⁷.

Symbolika osaczenia ludzkiej duszy dzięki twórczości Teresy na stałe weszła do repertuaru dawnej literatury kobiecej¹⁸. Elżbieta Drużbacka zainspirowana *Twierdzą wewnętrzną* (*Castillo interior*) napisała poemat *Forteca od Boga wystawiona, pięć bram zamknięta, to jest: Dusza ludzka z pięć zmysłami* (1752), w którym wprost pisze, że walka ze złem toczy się nie tylko na zewnątrz, ale także w samej jednostce. Obraz ten zarazem przypomina oblężenie twierdzy przez obcych, którzy mają nieludzkie cechy:

Przedwieczna Mądrość chciała uformować,
 Mocną Fortecę, pięć bram zamkniętą
 Tak opatrzoną, by nikt atakować,
 Jej się nie ważył, ani drogą krętą,
 Miny podsadzić, która grunt porusza
 Imię Fortecy było, ludzka Dusza.
 [...]
 Lucyfer Księżę piekielnych otchłani,
 Złym wzrokiem patrzył na śliczną Fortecę
 Zazdrość z chciwością jak sęp serce rani
 [...]
 Leci szarańcza, dzień zaćmiła jasny
 Ze wszech stron świata czarne umbry pędzą,
 Widząc charakter, że Lucypra, własny

¹⁷ Teresa od Jezusa, *Vivo sin vivir en mí*, [w:] taż, *Poesias. Poezje*, przekł. M. Szafrńska-Brandt, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015, s. 9.

¹⁸ Nt. terezjanizmu w kobiecej literaturze zakonnej w dawnej Hiszpanii zob.: J. Lewandowska, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid–Frankfurt 2019.

Że je ruszono z miejsc, zgrzytają, zrzędą
 Nieprzeliczone ćmy do piekła wpadły,
 Przed tronem króla swojego osiadły¹⁹.

Militaryzacja sacrum obecna u większości piszących kobiet doby baroku w przypadku literatury polskiej może być inspirowana niestabilną polityką ówczesnych czasów oraz poczuciem konieczności stawiania oporu obcym kulturom. Siłę kobiety czerpały jednak nie tyle z oręża, ile z wiary w Boską interwencję²⁰. W przypadku Rzeczypospolitej wrogami byli to przede wszystkim Turcy, których odmienność kształtowała wyobraźnię epoki, a bliska obecność nie pozwalała na zaznanie poczucia bezpieczeństwa, zwłaszcza jeśli zamieszkiwało się na wschodnich rubieżach kraju. Tutaj również rozgrywała się walka z innowiercami, którzy mieszkali tuż obok (często niedawno nawróconych) katolików. Na terenach Polskich Inflant, gdzie rezydowała Konstancja Benisławska, wartości były kształtowane przez jezuitów, jeszcze w osiemnastym wieku wydających paszkwile i satyry na innowierców²¹. Dlatego modlitwy poetyckie Benisławskiej lokują wyraźnie poza społecznością wierzących jednostkę nieprawowierną, heretyka, który został przedstawiony jako nie-człowiek, zgodnie z potrydencką wizją innowiercy jako tego, w którym mieszka szatan. Poetka nie cofa się przed wulgaryzmami i wyzwiskami typowymi dla siedemnastowiecznej satyry jezuickiej szczególnie popularnej właśnie na Kresach:

O Matko Boga! Matko panów Pana!
 Wierzę, wyznaję, padam na kolana.
 A ty, Nestorze, Kopronimie i ty,
 stul pysk bluźnierski, stul pysk jadowity²².

Żeby nie było wątpliwości, o kogo autorce chodziło, Benisławska zamieszcza pod wierszem swój komentarz dotyczący Nestoriusza, syryjskiego teologa (ok. 384–451), dając popis sarmackiej „wrażliwości”:

¹⁹ E. Drużbacka, *Forteca od Boga wystawiona, pięć bram zamknięta, to jest: Dusza ludzka z pięćdziesięciu myślami*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1752, online: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/323618/edition/263851/content> [dostęp: 19.06.2022].

²⁰ Szczególnie pouczające są tu prywatne listy Franciszki Urszuli Radziwiłłowej do męża, w których pojawiają się jej próby poetyckie. Zob.: B. Judkowiak, *Słowo inscenizowane. O Franciszce Urszuli Radziwiłłowej – poetce*, WiS, Poznań 1992 s. 112.

²¹ Zob.: D. Chemperek, *Wileńscy luteranie w świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy*, „Terminus” 2019, z. 2, s. 277–308.

²² K. Benisławska, *Pieśń 8. Matko Boga*, [w:] *taż, Pieśni sobie śpiewane*, s. 130.

A Nestoriusz, bezecny bluźnierca, z hańbą wyklęty, potępiony i precz tam wywołany. A gdy się i tym nie upamiętał, doznał od Boga samego jeszcze za życia na całym ciele swym ukarania. Język zaś, którym uwłaczał bezwstydnie honorowi Matki Bożej, także żywemu mierźle robactwo w paskudnej a psiej gębie jego roztoczyło. O czym *Dzieje kościelne* Baroniusza²³.

Można dodać, że Benisławska pochodziła ze starej niemieckiej rodziny von Ryck, która prawdopodobnie (jak reszta Kawalerów Mieczowych) jeszcze w XVII wieku była luterańska. Podobne antyheretyckie nastawienie ma cytowana już Družbacka:

Bogdajżeś przepadł w piekło z ateistą,
 Ty, który mówisz, że Bóg nie jest Panem
 Ni Stwórcą rzeczy; a któż oczywistą
 Machinę świata oblał oceanem,
 Kto słońce, miesiąc, planety w swym biegu
 Komenderował, kto gwiazdy w szeregu?
 [...]
 Ażaj Bóg w tobie samym, nie cudowny,
 Przewrotny zdrajco, gruby heretyku?!
 Dawszy ci rozum bydłom nierówny,
 Kształt ciała, wolność, nie wyjesz na łyku,
 Dał wieczną duszę, dał imię człowieka.
 Niewdzięczne dzieło od Stwórcy ucieka!²⁴

Również święta Teresa z Ávila odczuwała silną potrzebę walki z herezją, która w XVI wieku zagrażała Hiszpanii. Poza niebezpieczeństwem wewnętrznym związanym ze społecznością *moriscos* (ochrzczonych muzułmanów i ich potomków, którzy często w ukryciu praktykowali wiarę swych przodków) pojawili się francuscy hugenoci, których zwano tutaj „luteranami”. Jak święta pisze w *Księdze życia*, zdawała sobie sprawę, że jej możliwości walki były ograniczone ze względu na to, że była kobietą²⁵. Jej mieczem, jak w przypadku polskich kobiet, pozostawała wiara, która zarazem miała dać jej siłę do tworzenia kolejnych fundacji zakonnych.

²³ Tamże.

²⁴ E. Družbacka, *Opisanie czterech części roku*, [w:] *taż, Wiersze wybrane*, s. 108 i 110.

²⁵ O rozterkach Teresy pisze J. Bilinkoff. Zob.: *The Social Meaning of Religious Reform: The Case of St. Teresa and Avila*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 1988, t. 79, s. 340–357.

Dochodzimy tutaj do problemu, o którym już pisano²⁶. Mistycyzm terezański, a szerzej nowożytny mistycyzm kobiecy (np. wśród pietystek), często realizował się w życiu aktywnym, w którym duchowe uniesienia były jedynie elementem codziennej praktyki i pracy (Madame de Krudener, Tekla Raczyńska, Konstancja Benisławska czy Teresa z Ávila). Mistyczki nie były – a przynajmniej nie przeszkadzało im to w codziennych zmaganiach – neurotyczkami z tendencją do eskapizmu, która to opinia często pojawia się w dyskursie psychopatologicznym. Przeciwnie, wiele z nich dało się scharakteryzować jako kobiety przedsiębiorcze i praktyczne, żyjące w pierwszej kolejności dla społeczności i rodziny, o czym wspominał także Zygmunt Freud i Joseph Breuer w swych *Studiach nad histerią*: „Wśród histeryczek [chodzi tu o mistyczki – K. Ż.] można odnaleźć osoby o najczystszej inteligencji, najsilniejszej woli, najlepszym charakterze i największej sile”²⁷. Świat przedmurza i chrześcijańskiej twierdzy, którymi były kolejno Rzeczpospolita i Hiszpania był odpowiednim miejscem do wykuwania tego rodzaju charakteru. Kobieta żyjąca tutaj swą siłą czerpała głównie z religii, która pozwalała jej zarówno na przetrwanie, jak i dawała możliwość jednostkowej emancypacji (w drodze mistycznej). Jak pisze Bożena Popiołek:

[...] teologiczny sposób tłumaczenia świata był podstawowym, znanym ówczesnemu człowiekowi, trudno więc się dziwić, że w religii kobiety szukały pociechy i oparcia. A jednocześnie tam spotykały silne czynniki stresogenne, takie jak lęk przed diabłem i piekłem, demonami i upiorami, potęgą ciemnych sił i ich złym wpływem na życie człowieka. Dość przytoczyć listy Rafałowiczówny [Jadwigi, redaktorki warszawskiej – K. Ż.], która wspomina o „mocach nieczystych”, urządzających sobie harce po Warszawie. Czynniki te stwarzały i potęgowały klimat lęku i psychozy, który silnie występuje w zbiorowej mentalności ludzi. Zachowania potęgowane stresem doprowadziły do wzmożonej dewocji, bojaźni, nastrojów defetystycznych, zwiększonej zachorowalności na nerwowe choroby (histeria, „wapory”, opętanie), wzrostu agresywności i okrucieństwa, masowych ucieczek ludności²⁸.

Ten demoniczny obraz świata dzieliła Rzeczpospolita z Hiszpanią, co wykazała ostatnio Joanna Partyka²⁹. Badaczka na podstawie porównawczej analizy penitencjałów XVII i XVIII wieku wyodrębniła wspólne dla obu krajów cechy mental-

²⁶ Zob. np.: M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przekł. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 128.

²⁷ Cyt. za.: C. Mazzoni, *Saint Hysteria: Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*, Cornell University Press, Ithaca–London 1996, s. 44 (tłumaczenie K. Ż.).

²⁸ B. Popiołek, *Kobiecy świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2003, s. 81.

²⁹ J. Partyka, *Old Polish and Spanish Penitentials*, s. 20.

ności ludowej. Są to: wiara w magię, przewidywanie przyszłości ze znaków oraz snów, wiara w zaklęcia, które wymawiano wraz z modlitwami³⁰. Cechy te będą współkształtować doświadczenie mistyczne polskich autorek. Przejdźmy teraz do analizy wpływu myśli hiszpańskiej na kobiecą literaturę staropolską.

Kobiece teksty mistyczne okresu staropolskiego Związki z hiszpańskim mistycyzmem

Wpływy hiszpańskie są szczególnie widoczne w kobiecej literaturze zakonnej, zwłaszcza karmelitanek i benedyktynek. Jak wiemy w zreformowanym przez Teresę zakonie pisanie modlitw i rozmyślań było zalecane zakonnicom³¹. Jak już wspomniano, swego rodzaju karierę robił paradoks zapisany przez świętą Teresę dotyczący „umierania” z miłości. George Bataille pisał, że tego rodzaju pragnienie śmierci jest zarazem afirmacją życia:

Przystając żyć, pragnie się ekstremalnego stanu, na który chyba jedynie Święta Teresa znalazła odpowiednie słowa: „I umieram, że nie umieram!” Ale umieranie od tego, że się nie umiera, nie jest śmiercią, tylko skrajnym stanem życia; umieram od nieumierania dlatego, że żyję, i żyjąc, doznaję śmierci³².

Potwierdzeniem wpływu tego terezańskiego paradoksu na polskie autorki jest anonimowa pieśń miłosna karmelitańskiej zakonnicy, w której autorka łączy „umieranie” z erotycznym obliczem pragnienia:

Zapal mię, Jezu, ogniem Twej miłości,
Niechaj Ci służyć w serca gorącości,
Nad ten dzień nic nie ma
Dusza najmilszego,
Być spalonym na sercu dla ukochanego³³.

³⁰ Tamże.

³¹ Po reformie chełmińskiej od postulantek benedyktyńskich wymagano nie tylko czytania i pisanie po polsku, ale także umiejętności czytania po łacinie. Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Działalność pisarska polskich klasztorów żeńskich w dobie baroku*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2010, nr 13, s. 78.

³² G. Bataille, *Erotyzm*, przekł. M. Ochab, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 234.

³³ *Pieśń insza*, [w:] K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2005, s. 245.

Jak zauważyła Alina Nowicka-Jeżowa, barokowa kultura polska ma specyficzny charakter, ponieważ łączy miłość nie tyle z wysublimowanym (i platonicznym) uczuciem, ile z konkretnością „izby czeladnej lub małżeńskiej łożnicy”³⁴. Polskie teksty mistyczne są często pełne tego rodzaju opisów, jak w anonimowym utworze *Myślistwo duchowe na Pana Jezusa*, który jest inspirowany symboliką Pieśni nad Pieśniami:

Kędyż, miłości moja, jesteś, kędy?
 Bo gdziekolwiek jest, moim jesteś wszędy;
 [...]

 Jednak uciekasz; będę Cię goniła,
 Przecz mię Twa będzie ucieczka trapiła?
 Gdzieś jest?
 [...]

 I nie puszczę Cię, Kochanka swojego,
 Piersi najświętszej matki dzierżącogo.
 Jeśli też w brzegu samym piersi siądziesz,
 Z mlekiem Cię matki wyszę, moim będziesz.
 A wysawszy Cię w tym mleku wszystkiego,
 Nie chcę krom Ciebie pokarmu żadnego.
 Będę się żywić, będę karmić z Tobą,
 Aż się w Cię swoją obrócę osobą
 I nic starego we mnie nie zostanie:
 Ja nie ja będę, tylko Ty sam Panie³⁵.

Również tutaj możemy dostrzec podstawowy rys mistyki terecjańskiej (cytowana pieśń jest anonimowym utworem karmelitańskim) – pragnienie wyzbycia się własnego „ja” i połączenia z Bogiem, które znosi wszelką indywidualność. Kierunek podróży w *unio mystica* jest wertykalny a jego symbolem jest wznoszenie się podmiotu, który opuszcza znieawidzony świat:

Kto mi piór poda, kto skrzydeł doda
 Gołębia lotnego.
 Leciałabym szeroko pod niebo wysoko
 Do Boga mojego

³⁴ A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 403.

³⁵ Anonimowy utwór *Myślistwo duchowe na Pana Jezusa* cytowany za: M. Hanusiewicz, „Święta zuchwałość” *bezimiennej karmelitanki*, [w:] *Muzy i Hestia*, red. M. Cieński, J. Sokolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 97 i 100.

[...]

Ach, kiedyż, kiedy
Z tej ciała biedy
Wyzwolisz duszę moję?
Kiedyż się stanie,
Że ja, miły panie,
Oglądam twarz twoję³⁶.

Przekonanie o niemożności osiągnięcia pełni wyrażała Teresa z Ávila, dla której mistyczny kontakt z Bogiem był zawsze jedynie chwilowym doznaniem szczęścia:

Pragnie [dusza – K. Ż.] już być tam, gdzie wiecznie jej będzie świeciło, gdzie nigdy dla niej nie zajdzie to słońce sprawiedliwości, którego tutaj, w wewnętrznej z Bogiem rozmowie, zaledwie promyczek jaki dano jej bywa na chwilę oglądać. A po tym, choć częściowym i chwilowym tylko jasności Bożej widzeniu, jakże ciemnym musi wydać się jej wszystko, co widzi na ziemi. Dziw doprawdy, że jeszcze choć godzinę wyżyć może, a jeśli żyje pewno to nie z własnej jej woli, ale dlatego, że każe Pan³⁷.

Utworki karmelitańskie o pragnieniu oderwania od ciała, które po raz kolejny jest równoznaczne z pragnieniem śmierci należy czytać zgodnie z terezjańską antropologią jednostki, w której celem życia jest złączenie się z Bogiem:

Oj kiedyż, kiedy, z tej ciała biedy:
Oj kiedyż, kiedy z tej ciała biedy
Wyzwolisz duszę moję?
Kiedyż się stanie, że ja, mój Panie
Oglądam twarz Twoję?
Jakom troskliwa, że śmierć skwapliwa
Nie skróci dni moich,
Bym się pospieszył, z ciebie mile cieszył
I z przybytków Twoich³⁸.

Niechęć wobec teorii i spekulacji widoczna jest również w kobiecych utworach inspirowanych twórczością Jana od Krzyża. Anonimowe autorki odnosiły się

³⁶ *Pieśń pragnąca do nieba*. Cyt. za: K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, s. 232 i 236.

³⁷ Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, przekł. ks. H.P. Kossowski, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, rozdz. XXVII.

³⁸ Cyt. za: A. Nowicka Jeżowa, dz. cyt., s. 397.

w swych utworach do burzliwego życia świętego z Ubedy (uwięzienie w klasztorze w Toledo i ucieczka z niego), które było interpretowane jako czyn heroiczny, potwierdzający świętość patrona zakonu:

Za nic miał bicie i prześladowania,
Nieznośne więzy, ciężkie potwarzania.
Tym przywilejem Bóg go udarował,
Że w każdej duszy wiele dokazował
Jednych kazaniem, drugich naukami,
Innych budując swemi postępkami³⁹.

Wydarzenie to dla autorek było próbą wiary, z której Jan wyszedł zwycięsko. W ten sposób utwór staje się po części dziełem hagiograficznym o życiu świętego. Czytelne odniesienia do pobytu w Toledo znajdujemy również w zdialogizowanej (tak jak pieśni samego Jana utwór rozpisany został na głosy duszy i oblubieńca) *Pieśni 4. Którą święty Ociec skomponował w więzieniu i nią się cieszył w utrapieniach*. Tutaj jednak po raz kolejny pojawia się symbolika z mistyki oblubieńczej, tak często propagowanej przez kobiety:

Gdzieś się schronił, Jezu drogi,
Krzyż na mnie włożywszy srogi?
Ja cię szukam dosyć wczesnie,
Tyś jak jeleń uszedł spiesznie⁴⁰.

Ostatecznie wpływ Jana od Krzyża na kobiecą poezję karmelitańską obejmują przede wszystkim parafrazy *Pieśni duchowej*, z wyeksponowanym motywem poszukiwania oblubieńca, na wzór tropienia go (znowu nasuwa nam się skojarzenie z *Myślistwem duchowym*), rzadziej zaś wiersze inspirowane jego doktryną spekulatywną, które teologiczną tajemnicę nocy ciemnej raczej infantylizują:

Więc naprzód ukrywa siebie,
Noc ciemną zsyła na Ciebie,
Ach, ciężka na Ciebie rana,
Nie mieć kochanego Pana⁴¹.

³⁹ Cyt. za: K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, s. 217.

⁴⁰ Cyt. za: tamże, s. 188.

⁴¹ Tamże, s. 218.

Kobiecych utworów dotyczących teorii mistyki sanjuanistycznej w rękopisach pozostaje znacznie mniej niż poezji podejmujących wątki terezańskie, co wydaje się zrozumiałe w kontekście ogólnego, wysokiego poziomu intelektualnego pisma Jana od Krzyża.

Wśród grupy autorek, często anonimowych jak w powyższych przykładach, znajdują się dwie kobiety, które zarazem stały się jednymi z pierwszych polskich pisarek. To Magdalena Mortęska (1556–1631) i Marianna Marchocka (1603–1652)⁴². Mortęska zwana jest nawet „pierwszą chronologicznie pisarką polską”⁴³, choć jej pisarstwo ma charakter wyłącznie dewocyjny, a sama autorka pisała z wyraźną intencją wykorzystania jej porad przez przyszłe zakonnice. Funkcja estetyczna została tu przysłonięta przez funkcję impresywną.

Mortęska jest dziś znana z dwóch tekstów, które przetrwały dzięki odpisom jej zakonnice. Najbardziej znane dzieło ksieni z Chełmna to *Rozmyślenia o Męce Pańskiej*⁴⁴, rodzaj ćwiczeń duchowych zdradzających zależność zarówno od bogatej staropolskiej tradycji pasyjnej, jak i od medytacji benedyktyńskich i ignacjańskich⁴⁵. Przetrwało w kopii, która prawdopodobnie została sporządzona przez którąś ze współpracowniczek Mortęskiej. Drugi tekst to zapisane przez zakonnice notatki z konferencji o nazwie *Nauki duchowne służące do postępu duchowego* [...]⁴⁶. Ocalały rękopis *Nauk* został wykonany przez cztery autorki, z których pierwsza została zidentyfikowana jako Jadwiga Orzelska⁴⁷. Powstał on w latach 1607–1630, a więc w czasie największej aktywności ksieni chełmińskiej. Autorka przedstawiła w nim układ dnia pobożnej zakonnicy (oparty na godzinach kano-nicznych) a także zalecenia do ćwiczeń duchowych. Biorąc pod uwagę cel *Nauk*

42 Magdalenie Mortęskiej poświęcono następującą pracę: *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, wyd. K. Górski, Jan Jachowski Księgarnia Akademicka, Poznań 1937. Ostatnio na jej temat pisał A. Czyż: *Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (wokół Magdaleny Mortęskiej)*, [w:] *Przełom wieków XVII i XVIII w literaturze polskiej*, red. B. Otwinowska J. Pelc, Ossolineum, Wrocław 1984. Nt. twórczości M. Marchockiej zob.: K. Górski, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa karmelitanki bisej Anny Marii Marchockiej 1603–1652*, wyd. K. Górski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 37. Drugim wydawcą pisma Marchockiej jest H.Cz. Gil OCD, którego dzieło: *Teresa od Jezusa Marianna Marchocka, Autobiografia mistyczna i inne pisma*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 2010, ukazało się ponad siedemdziesiąt lat po pierwszej edycji Górskiego.

43 A. Czyż, dz. cyt., s. 229.

44 Tekst ten został wydany przez K. Górskiego, który, na podstawie cech językowych rękopisu oraz zawartych w nim przesłanek ustalił też jego autorstwo. Zob.: K. Górski, *Przedmowa*, [w:] *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, s. 7–11.

45 *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, s. 47–110.

46 Wydał to dzieło K. Górski, Zob.: *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich*, ATK, Warszawa 1980, s. 19–114.

47 *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, s. 23.

i ich charakter praktyczny, dzieło to przypomina *Drogę doskonałości* Teresy z Ávila, spisaną również z myślą o użytku duchowym sióstr, którym była zadedykowana.

Antropologia Mortęskiej, mimo postulowanej ascezy i surowości, jest afirmacją życia, które powstało z Boskiej inicjatywy. Tezę tę potwierdzają spostrzeżenia zawarte w *Naukach duchowych*... w punkcie zaleceń przeznaczonych na Kompletę:

Zabawy wewnętrzne z Panem Bogiem przez zmysły wewnętrzne i zwierzchnie z pobudką do wdzięczności z rzeczy stworzonych. (1) Bawić się około dobroci, który się udzielił wszystkiemu stworzeniu słońcu, niesiącowi [sic] i gwiazdom użyć [sic] świ[at]łości, piękności i mocy. A tem wszystkim człowiekowi służyć, świecą, cieszą i zdrowia [zdanie niedokończone – K. Ż.]⁴⁸.

W świecie *Rozmyślań* możliwe jest wewnętrzne uspokojenie ducha, którego barok tak będzie później potrzebował; dzięki wejrzeniu w siebie i wewnętrznym poznaniu można tu dotrzeć do Boga, przyczyny sprawczej i celowej Bytu:

O ty szczebietliwa, pókiż język twój niepożytecznie wołać będzie! Czemuż w milczeniu nie czekaż Pana! Otóż już był Pan twój u ciebie, a nie słyszałaś, obrócił się do kogo innego, kiedy ciebie niespokojną trafił. W pokoju ż czekaj Pana, uspokój w sobie wszystkę czeladź. Niechaj gniew w Tobie głosu nie wypuszcza, niechaj lekkość zamkniętych ust milczeniem nie otwiera. Niechaj oczy w pokoju zawarte Pańską Mękę rozmyślają, na koniec wszystkę, którą w sobie znasz niespokojną czeladź duchownem ćwiczeniem w sobie uspokój, niechaj cicho będzie – a potem uczujesz i uznasz w sobie przyjsie Pańskie⁴⁹.

Ksieni chełmińska, tak jak karmelitańskie autorki, posługuje się obrazowaniem zaczerpniętym ze tradycji romansowej (miłość jako gorączka i rozpalenie) i wykorzystuje dwuznaczną symbolikę ognia i wody. Widać tu początki kultu Serca Jezusowego, propagowanego przez jezuitów, w tym Kaspra Drużbickiego, wieloletniego spowiednika benedyktynek sandomierskich. Wierna zakonnica ma być pokarmem dla Syna Bożego, na wzór podanego podczas Ostatniej Wieczery baranka:

Co to za baranek, którego to Pan z ochotą pożywa: jest baranek upieczony. Trzeba i Tobie wszelką surowość z siebie wypiec, aby już nic według ciała nie było, ale aby się w duchowne ćwiczenie wszystko obróciło. Oto ogień Pan przed Tobą spuścił, oto

⁴⁸ Tamże, s. 31.

⁴⁹ Tamże, s. 83.

powinności twoje stoją, wołając na cię, abyś się do nich obróciła, abyś się tam w nich położyła i jako od jakiego ognia opiekłym się Panu barankiem stała. Stójże mocno a wytrwaj trochę upalenia tego ognia, abyś więc potem na wieki w piekielnym ogniu na pokarm szatanom pieczona bez lutości nie była⁵⁰.

Metafora kulinarna i metafora seksualna łączą się tu ze sobą tworząc jeden z najbardziej zadziwiających obrazów w staropolskiej literaturze kobiecej.

Najbardziej znaną pisarką staropolską, która inspirowała się myślą terezańską jest Marianna Marchocka, autorka autobiografii mistycznej pisanej na wzór *Księgi życia*⁵¹. Autobiografia Marianny Marchockiej, w przeciwieństwie do innych tego rodzaju pism ukazała się drukiem, i to dwukrotnie, choć niemal po stu latach od napisania. Tytuł pierwszego wydania tekstu sygnalizuje hagiograficzny charakter żywota i nie pojawia się w nim wzmianka o danych autorki: *Konterfekt życia przykładnego z Ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany* (Kraków 1747), dopiero o kilka lat późniejsze wydanie drugie *Żywoć i wysokie cnoty W. Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiej, klasztorów karmelitanek bosych we Lwowie i w Warszawie fundatorki, z manuskryptu dziejopisa W. Ojca Ignacego od świętego Jana Ewangelisty tej Wielebnej Matki spowiednika zebrane roku pańskiego 1652* (Lwów 1752) podaje pełne dane Marchockiej.

Osobowość Marchockiej była szczególnie podatna na religijną bojaźń, podsycaną jeszcze – by użyć określenia Karola Górskiego – przez ogólny klimat „kultury lęku” panujący w ówczesnej epoce⁵². Z pewnością konieczność ucieczki z Krakowa przed kozakami Chmielnickiego również wpłynął na bojaźliwy charakter Marchockiej. Autorka bała się utraty łaski Boga i tego, że została opętana:

[...] Żem się bała o umniejszenie i odjęcia łaski Jego z przeszkody jaki mojej albo przyczyny. Bałam się także przykrości i zaślipienia na duszy swej, żem w sobie wyraźnego czego poznać nie mogła, tylko tak ogólnie wszystkie grzechy i złości moje [...] Te też trapienia powierzchowne z innymi pokusami prawie już zawsze trwały, a coraz barzi bojaźń też miałam, że to ja opętana⁵³.

⁵⁰ Tamże, s. 85.

⁵¹ Jak podaje K. Kaczor-Scheitler, poza M. Marchocką autobiografie mistyczne pisały: J. Stobieńska, T. Zadzikowa, Angelika od Najświętszego Sakramentu (Elżbieta Filipowiczówna) i Teresa od Jezusa i Maryi (Melania Frąckiewiczówna). Zob. też, *Działalność pisarska polskich klasztorów żeńskich w dobie baroku*, s. 81.

⁵² K. Górski, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich*, s. 9.

⁵³ *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa Karmelitanki Bosej Anny Marii Marchockiej, 1603–1652*, s. 96.

Modlitwę Marchocka rozumiała zgodnie z terecjańską ideą poufnej „rozmowy z Bogiem”⁵⁴. Oddawała się jej bardzo często, a z czasem tego rodzaju kontakty trwały coraz dłużej. Zgodnie z założeniami medytacji Ignacego Loyoli autorka stawiała sobie „przed oczy” wybrane punkty Męki Pańskiej, będące również częścią rozwoju duchowego na ścieżce mistycznej (pierwszy z rodzajów modlitwy – „pospolity i zwyczajny”⁵⁵):

Miewałam też pojęcia tak wyraźne w modlitwie, jakobym na co oczyma patrzała jako na przykład Chrystusa Pana na krzyżu, rany jego, boleści, wyciągnięcie tak dostatecznie wyrażało mi się, że i po modlitwie, kiedym wspominała na to, wydawało mi się, jako kiedyby kto co widział⁵⁶.

Istotne w rozumieniu modlitw wewnętrznych Marchockiej są pojęcia zaczerpnięte z teorii Jana od Krzyża. Nie chodzi jedynie o często wzmiankowaną oschłość (pojęcie to jest wspólne zarówno dla Teresy z Ávila, jak i świętego z Ubedy), ale o uczucie ogołocenia duszy i ciemności, która miała ją wówczas ogarniać:

[...] lubo doznawałam różnych krzyżów, ale więcy z pociechami i z smakiem wewnętrznym, poczał mnie Pan z tego ogołacać, więcy doznawając oschłości wewnętrznych, suchości we wszystkim, odejmowania światłości, pojęcia przez rozum, dyskursów, smaków, pociech. Nie miewała ja takich oschłości i opuszczenia, co by mnie miało odwozić i nie dbać o Boga, ale jeszcze to samo rozbudzało pragnienie do Boga i kłopot w duszy, staranie o Boga, bojaźń i zagubienie Go i łaski jego⁵⁷.

Autorka, podobnie jak Magdalena Mortęska, była dla siebie surowa i praktykowała niemal przez całe życie twardą ascezę. Umartwienie ciała dla polskich mistyczek było równie ważne jak pisanie modlitw i zwierzeń.

Podsumowanie

Literacka aktywność mistyczek staropolskich stanowiła zapis nowej pobożności, kształtującej się w Rzeczypospolitej po reformach trydenckich. Niektóre jej elementy, takie jak właśnie ekscesywne umartwienie były przedłużeniem tradycji

⁵⁴ J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 343.

⁵⁵ *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa Karmelitanki Bosej Anny Marii Marchockiej, 1603–1652*, s. 143.

⁵⁶ Tamże, s. 113.

⁵⁷ Tamże, s. 127.

chrześcijańskiej, która sięgała średniowiecza. Podobnie jak wiara w osobową obecność szatana, lęk przed opętaniem i wiara w magię. Wiek XVI, XVII a nawet XVIII nie przyniósł pod tym kątem jakichś szczególnych zmian⁵⁸. W tym okresie nastąpił jednak rozwój pobożności indywidualnej, w którą wpisują się systemy mistyczne Teresy z Ávila i Jana od Krzyża. Rodzime autorki przeważnie nie miały dostępu do tekstów źródłowych, ale w zakonach takich jak benedyktynki (zreformowane przez Mortęską) czy karmelitanki bosa kobiety zachęcano do czytania i pisania własnych tekstów, które miały służyć im w duchowej drodze. Ścieżka zapoczątkowana przez autorkę *Księgi życia* jest dla tej emancypacji nie do przecenienia, nie tylko dlatego, że służyła samym zakonnicom, ale także dlatego, że przyczyniła się do zmiany nastawienia opinii publicznej w kwestii kobiecej edukacji.

Przedstawione w artykule utwory stanowią przykład polskiej recepcji duchowości terezańskiej, która znacznie wykraczała poza samą mistykę. Wydaje się, że takie jej elementy, jak poczucie uwięzienia w ciele, ogólna niechęć do świata materialnego i pragnienie wlotu duchowego będącego w istocie zaprzeczeniem upadku w grzech, w systemie Teresy wynikają z charakterystyki barokowej epoki, którą w istocie święta z Ávila także pomogła ukształtować. Barok ze swoją obsesją na punkcie ruchu i lęku przed zamkniętą przestrzenią (wyrażają ją metafory labiryntu, sideł czy ukrytej pułapki) sprzyjał rozwojowi myśli mistycznej, ponieważ ta dawała jednostce możliwość duchowego oddalenia się od ziemi zwykle postrzeganej jako miejsce niebezpieczne, a nawet straszne. Ziemie pograniczne (a tak w perspektywie całej Europy można spojrzeć na Hiszpanię i Rzeczpospolitą) będące często areną walki o *status quo*, były także miejscem, w którym kwitła szczególna wrażliwość religijna. Lęk przed obcym, postrzeganie rzeczywistości jako szczególnie niebezpiecznej dla ciała i duszy czy konieczna podejrzliwość, wobec tego, co tylko wydaje się prawdziwe, przyczyniły się nie tylko do ukształtowania militarystycznej postawy religijnej (której przykładem mogą być niezliczone utwory konfederackie), ale także z pewnością wpłynęły na ukształtowanie mistycyzmu, który tak chętnie był praktykowany przez kobiety. Posmak niespełnienia, poczucie bezradności czy brak możliwości rozwoju własnego potencjału człowieczeństwa mógł kierować uwagę jednostki w stronę systemu, który oferował możliwość przeżycia pełni dzięki Bogu, z którym mistyczkę łączy szczególny związek. W literaturze opisy *unio mystica* często sięgają do rezerwuaru metafor erotycznych lub porównań samej relacji do pożywienia. Wynika to z niemożności oddania w języku doświadczenia mistycznego, jak i kultury duchowej, która w Rzeczpospolitej – co

⁵⁸ Zob.: utwór E. Drużbackiej dedykowany A.S. Załuskiemu, który walczył z rozpowszechnioną wówczas wśród zakonów i wiernych wiarą w demony: E. Drużbacka, *Do [...] J. O. Księcia [Andrzeja Stanisława] Załuskiego. Sprzeczka z różnymi zakonnikami o upierach, którym autorka tych wierszów wiary nie daje*, [w:] *taż, Wiersze wybrane*, s. 51.

wykazała Alina Nowicka-Jeżowa⁵⁹ – opierała się na tym co zmysłowe i konkretne. Ówczesne kobiety, zwykle mniej wykształcone od mężczyzn, posługiwały się w opisach językiem, który znały z codziennego życia. Dlatego też lektura pism dawnych mistyczek nie jest czymś z czego dziś powinniśmy rezygnować. Przeciwnie – daje nam ona niepowtarzalną szansę wejrzenia w świat, który był udziałem naszych poprzedniczek.

Bibliografia

Dzieła literackie i teksty religijne

- Anonim, *Mysłstwo duchowe na Pana Jezusa*, [w:] *Muzy i Hestia*, red. Marcin Cieński, Jacek Sokolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.
- Anonim, *Pieśń insza*, [w:] Katarzyna Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2005.
- Anonim, *Pieśń pragnąca do nieba*, [w:] Katarzyna Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2005.
- Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa karmelitanki bosej Anny Marii Marchockiej 1603–1652*, wyd. Karol Górski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2009.
- Benisławska Konstancja, *Pieśni sobie śpiewane*, wyd. Tomasz Chachulski, IBL PAN, Warszawa 2000.
- Drużbacka Elżbieta, *Forteca od Boga wystawiona, pięć bram zamknięta, to jest: Dusza ludzka z pięć zmysłami*, Drukarnia Pijarów, Warszawa 1752, online: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/323618/edition/263851/content> [dostęp: 19.06.2022].
- Drużbacka Elżbieta, *Wiersze wybrane*, oprac. Krystyna Stasiewicz, Neriton, Warszawa 2003.
- Krótkie zebranie żywota świętobliwego Matki Anny a Jezu [...] przez W. O. Stefana od św. Teresy, niegdy prowincjała, napisane*, [w:] Karol Górski, Małgorzata Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descaigas Carmelitas, que escrivio la Madre Fundadora Teresa de Iesvs*, red. Roger Velpio, Bruselas 1610.

⁵⁹ A. Nowicka-Jeżowa, dz. cyt., s. 403.

- Teresa od Jezusa Marianna Marchocka, *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, wyd. Czesław Gil, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 2010.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, przekł. Henryk Piotr Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- Teresa od Jezusa, *Poesias. Poezje*, przekł. Marta Szafrńska-Brandt, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.

Opracowania

- Bataille George, *Erotyzm*, przekł. Maryna Ochab, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.
- Bilinkoff Jodi, *The Social Meaning of Religious Reform: The Case of St. Teresa and Avila*, „Archiv für Reformationsgeschichte” 1988, t. 79, s. 340–357. <https://doi.org/10.14315/arg-1988-jg16>
- Błoński Jan, *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967.
- Brahmer Mieczysław, *Z dziejów polsko-włoskich stosunków kulturalnych*, Towarzystwo im. A. Mickiewicza, Warszawa 1939.
- Chemperk Dariusz, *Wileńscy luteranie w świetle siedemnastowiecznych satyr jezuickich (1620–1642). Wydarzenia, bohaterowie, autorzy*, „Terminus” 2019, z. 2, s. 277–308.
- Ciesielska-Borkowska Stefania, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1939.
- Czyż Antoni, *Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (wokół Magdaleny Mortęskiej)*, [w:] *Przełom wieków XVII i XVIII w literaturze polskiej*, red. Barbara Otwinowska Janusz Pelc, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, s. 229–240.
- Górski Karol, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich*, ATK, Warszawa 1980.
- Górski Karol, *Przedmowa*, [w:] *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, wyd. Karol Górski, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 7–46.
- Górski Karol, *Wstęp*, [w:] *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezus karmelitanki bożej Anny Marii Marchockiej 1603–1652*, wyd. Karol Górski, Poznań 2009, s. 5–34.
- Górski Karol, Borkowska Małgorzata, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Hanusiewicz Mirosława, *Polskie barokowe przekłady i adaptacje Głosy św. Teresy z Avila*, [w:] *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15–17 września 2003 roku*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Marek Prejs, Anta, Warszawa 2005, s. 97–112.
- Judkowiak Barbara, *Słowo inscenizowane O Franciszce Urszuli Radziwiłłowej – poetce*, WiS, Poznań 1992.

- Kaczor-Scheitler Katarzyna, *Działalność pisarska polskich klasztorów żeńskich w dobie baroku*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2010, nr 13, s. 77–89.
- Kaczor-Scheitler Katarzyna, *O wpływie spuścizny Świętej Teresy z Ávili na piśmiennictwo i kulturę polskiego baroku*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 2021, nr 21, s. 48–74. <https://doi.org/10.24917/20811853.21.3>
- Lewandowska Julia, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid–Frankfurt 2019. <https://doi.org/10.31819/9783964568069>
- Mazzoni Cristina, *Saint Hysteria: Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*, Cornell University Press, Ithaca–London 1996. <https://doi.org/10.7591/9781501737169>
- Misiurek Jerzy, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Niklewiczówna Krystyna, *Piśmiennictwo hiszpańskie w okresie staropolskim*, [w:] *Literatura staropolska w kontekście europejskim (związki i analogie)*, red. Teresa Michałowska, Jan Ślaski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 91–110.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Partyka Joanna, *Kobiety a hiszpańska obecność w kulturze dawnej Rzeczypospolitej. Wybrane aspekty*, [w:] *W przestrzeni południa. Kultura pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 430–448. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323523017.pp.430-448>
- Partyka Joanna, *Old Polish and Spanish Penitentials as a source of Knowledge on folk-paganism in a Christian Society*, „Res Rethorica” 2017, nr 3, s. 12–21. <https://doi.org/10.29107/rr2017.3.2>
- Partyka Joanna, „Uczony mąż Vives”: zapomniana karta z dziejów polsko-hiszpańskich związków kulturowych, [w:] *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych*, red. Małgorzata Czermińska, Katarzyna Meller, Piotr Fliciński, Wydawnictwo PSP, Poznań 2007, s. 373–380.
- Partyka Joanna, „Wyobrażone” i „widziane”: staropolscy encyklopedyści i podróżnicy o Hiszpanii i Hiszpanach, „Przegląd Historyczny” 2004, z. 4, s. 493–499.
- Popiołek Bożena, *Kobietcy świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2003.
- Roszkowska Wanda, *Włoski rodowód komedii St.H. Lubomirskiego*, Ossolineum, Wrocław 1960.

- Scott James Wesley, *European Politics of Borders, Border Symbolism and Cross-Border Cooperation*, [w:] *A Companion to Border Studies*, red. Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, Blackwell Publishing, Hoboken 2021, s. 83–99. <https://doi.org/10.1002/9781118255223.ch5>
- Urjasz-Raczko Matylda, *Duma i uprzedzenie. Strategia dyplomacji hiszpańskiej wobec pierwszych wolnych elekcji w Rzeczypospolitej*, [w:] *W przestrzeni południa. Kultura pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 405–429. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323523017.pp.405-429>
- Weber Max, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przekł. Dorota Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323528135>
- Wojtyniak Małgorzata, *Rzeczpospolita i Hiszpania w kręgu europejskiej respublica litteraria*, [w:] *W przestrzeni południa. Kultura pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów romańskich: estetyka, prądy i style, konteksty kulturowe*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 449–468. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323523017.pp.449-468>
- Wolf Larry, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie oświecenia*, przekł. Tomasz Biedroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020.
- Zajas Krzysztof, *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant Polskich*, Universitas, Kraków 2008.

Kamila Żukowska

Old Polish mystical texts of women against the background of Spanish religious literature of the Golden Age (Teresa of Ávila and John of the Cross)

Summary

The article presents selected old Polish mystical texts of women (both secular and religious) against the background of the Spanish mystical tradition of the Golden Age. The text outlines the geopolitical situation of the Republic of Poland and Spain between the 16th and 18th centuries, emphasizing the specificity of women's lives in the European periphery. The analysis made use of findings in the field of geopoetics and border studies, branches of literary studies that are now increasingly being applied to comparative research. The article presents anonymous female

works written in the Carmelite circle, which are interpretations of Teresian themes or allusions to specific texts of Saint Teresa and Saint John of the Cross. In addition, the texts of the most famous old Polish religious writers, Magdalena Mortęska and Marianna Marchocka, are cited here, indicating borrowings from ascetic-mystical Spanish literature. The article also presents selected threads of secular writers, whose works may indicate the specificity of life in the periphery – which may contribute to the choice of the mystical path.

Keywords: Spanish mysticism, Teresa of Ávila, John of the Cross, Old Polish women's literature

Kamila Żukowska – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie literaturoznawstwo. Pracuje w Zakładzie Literatury Dawnej, Edytorstwa i Nauk Pomocniczych na Uniwersytecie Łódzkim. Absolwentka filologii polskiej, etnologii oraz filologii hiszpańskiej z amerykańską filologiczną, ukończyła także podyplomowe gender studies realizowane przez PAN. Stypendystka MNiSW 2018 i 2015. Publikowała m.in. w „Kulturze i Edukacji”, „Studiach z Historii Filozofii”, „Zagadnieniach Rodzajów Literackich”. Obecnie pracuje nad książką poświęconą „Pieśniom sobie śpiewanym” Konstancji Benisławskiej na tle staropolskiej literatury kobiecej.