

Katarzyna Kaczor-Scheitler  
Uniwersytet Łódzki

## **Alegoryczno-symboliczne obrazowanie sposobem poznawania religijnej rzeczywistości (na przykładzie siedemnastowiecznej twórczości zakonnej)**

Poznanie religijnej rzeczywistości możliwe jest dzięki aktywnej roli języka, za pomocą którego wyrazić można niewyraźne. Język, istotnie, staje się terenem odnawiania form religijnej mowy, a różnorodne elementy stylu twórców – sposobami odtwarzania wypowiedzi chrześcijańskiej. Ważną rolę w owym procesie rozumienia oraz konstruowania religijnego świata pełnią alegorie i symbole, spinające różne sfery rzeczywistości, ale też pozwalające wykraczać poza granice tego, co „tu i teraz”.

Zasadniczym tematem niniejszego artykułu jest przedstawienie technik słownych (alegoryczno-symbolicznego obrazowania), obecnych w siedemnastowiecznych tekstach mistycznych oraz refleksyjno-medytacyjnych, służących wywołaniu przeżyć oraz wyrażeniu Niewyraźnego. Na przykładzie *Medytacji* Teresy Petrycówny, norbertanki zwierzynieckiej, oraz autobiografii Anny od Jezusa (Jadwigi Stobieńskiej), karmelitanki bo-sej, wykaże się, że operowanie wskazanymi środkami wyrazu ma za zadanie przybliżyć pojmowanie rzeczywistości sakralnej.

Wprowadzone przez zakonnice obrazowanie będzie dowodem nie tylko ich sprawności literackiej, ale także oznaką niemożności znalezienia adekwatnego wyrazu, służącego uwydatnieniu przeżycia niepodlegającego zmysłowym doświadczeniom i dokonującego się poza wszelkimi wyobrażeniami. Posługiwanie się alegoriami i symbolami pokaże, że możliwe jest jedynie pośrednie odwoływanie się do doświadczeń uczuciowych, by poprzez

wskazane środki językowe odczuwać to, co bezpośrednio słowami przekazane nie zostało, a czego – być może – przekazać się nie da.

Zanim jednak przejdziemy do zaprezentowania umiejętności pisarek-zakonnic w operowaniu alegorią i symbolem, odnieśmy się do ustaleń wskazanych terminów.

Alegoria pozwala na „uogólnienie tego, co indywidualne, jednostkowe, z drugiej strony konkretyzacja alegorii przekształcająca ją w metaforę umożliwia oddanie stanu wewnętrznego napięcia, «nazwanie» zdarzenia, które stało się doświadczeniem”<sup>1</sup>. Stanowi ona „znaczące odniesienie czegoś zmysłowego do czegoś nieuchwytnego zmysłowo”<sup>2</sup> i związana jest, w przeciwieństwie do symbolu, który można bez końca interpretować, z precyzyjnym znaczeniem, w którym się wyczerpuje<sup>3</sup>. Symbol zaś, wraz z ikoną, emblematem, obrazem poetyckim i znakiem, wchodzi w zakres alegorii<sup>4</sup>. W przeciwieństwie do znaku, który łączy się z narządem mowy oraz ze słuchem, symbole zazwyczaj są przestrzenne i wiążą się z ręką oraz ze zmysłem wzroku<sup>5</sup>. Cechą wyróżniającą symbol jest „nierozzerwalny związek widzialnego obrazu i niewidzialnego znaczenia”, symbolem jest zatem „zbieżność tego, co zmysłowe, i tego, co niedostępne dla zmysłów”<sup>6</sup>. Spośród jego cech wymienić należy figuratywność, która przejawia się w skierowaniu postawy wewnętrznej „nie tyle na niego, ile na to, co zostało w nim symbolicznie wyrażone”<sup>7</sup>. Kolejną jego cechą jest postrzegalność, która oznacza to, iż coś, co z natury swej jest niewidzialne czy transcendentne, w symbolu staje się „dostępne percepcji i zostaje w ten sposób zobiektywizowane”<sup>8</sup>. Wrodzona siła i społeczne zakorzenienie symbolu to dalsze jego cechy. Wszystkie te przymioty odnoszą się także do symboli religijnych,

<sup>1</sup> R. Montusiewicz, *Biblia w „ogrodzie mistycznym”. Uwagi o poezji Kaspra Twardowskiego*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, s. 191.

<sup>2</sup> H. G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, [w:] *Symbole i symbolika*, wybór, wstęp M. Głowiński, tłum. G. Borkowska, K. Falicka [i in.], Warszawa 1990, s. 100.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 100–101. Zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *Alegoria*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – barok*, red. T. Michałowska i in., Wrocław 1990, s. 19–24; J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, [w:] *taż, Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 53–86; M.W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*, tłum. Z. Łapiński, R. 66: 1975, z. 3, s. 217–235; D.L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, tłum. P. Graff, „Pamiętnik Literacki”, R. 66: 1975, z. 3, s. 195–216; A. Fletcher, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca-New York 1964.

<sup>4</sup> Zob. M.W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*, s. 220; J. Sławiński, *Symbol*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2007, s. 545–546; M. Szmidt, *Między alegorią i symbolem. Granice wielkiej metafory w romansie barokowym*, [w:] *Studia o metaforze*, cz. I, red. E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław 1980, Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej, t. 55, s. 119–135.

<sup>5</sup> T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, tłum. K. Falicka, [w:] *Symbole i symbolika*, s. 40, 90.

<sup>6</sup> H.G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, s. 100.

<sup>7</sup> P. Tillich, *Symbol religijny*, s. 147.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 147.

które z kolei wyróżniają się tym, że „reprezentują coś, co znajduje się bezwarunkowo poza sferą pojęciową, wskazują na rzeczywistość ostateczną, implikowaną w akcie religijnym, na to, co nas ostatecznie obchodzi”<sup>9</sup>.

Alegoryczno-symboliczne obrazowanie to rodzaj językowej aktywności, której odzwierciedlenie znajdziemy w *Medytacjach* norbertanki zwierzynieckiej, Teresy Petrycówny (ok. 1629–1700)<sup>10</sup>, córki Jana Innocentego Petrycego (1592–1641)<sup>11</sup>, profesora i oficjalnego historiografa Akademii Krakowskiej, oraz wnuczki Sebastiana (zm. 1626)<sup>12</sup>, także profesora Akademii, pionierskiego tłumacza na język polski oraz komentatora Arystotelesa i Horacego<sup>13</sup>, również lekarza królewskiego.

Spośród alegorii biblijnych czołowe miejsce w *Medytacjach* Petrycówny zajmował obraz życia jako wędrówki, głęboko zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej<sup>14</sup>, która w wędrówce upatrywała sensu eschatologicznego. „*Peregrinatio* — to trud życia na ziemi, to ludzki los. Człowiek-pielgrzym jest stale w drodze ku wieczności i Bogu”<sup>15</sup>.

W symbolice biblijnej droga ma wiele znaczeń. Z jednej strony oznacza niezbadane wyroki Boskie względem człowieka (Iz 55, 8–9), z drugiej — ludzkie postępowanie. W *Starym Testamencie* życie człowieka porównane zostało do drogi (Prz 20, 24), którą zna jedynie Bóg:

Wyrozumiałeś myśli moje z daleka, / wyszładowałeś szczytkę moją i sznur  
mój.

I przewidziałeś wszystkie drogi moje, / bo nie masz mowy w języku moim  
(Ps 138 (139), 3–4)<sup>16</sup>.

<sup>9</sup>Tamże, s. 149.

<sup>10</sup>K. Kramarska-Anyszek, *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przyszłość”, t. 47: 1977, s. 103; A. Dygat, A. Rybak, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za księni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, s. 201, 207.

<sup>11</sup>Zob. L. Hajdukiewicz, *Petrycy Jan Innocenty*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. H. Markiewicz [i in.], t. 25, Wrocław 1980, s. 701–703.

<sup>12</sup>Zob. H. Barycz, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, s. 703–707.

<sup>13</sup>Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 24, Kraków 1912, s. 208–211.

<sup>14</sup>Zob. A. Wieczorkiewicz, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1993, z. 2, s. 3–28; J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, *Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej*, t. 51, s. 125–158 (przedr. też, *Peregrynacja*, [w:] też, *Powtórzenia i wybory...*, s. 294–340).

<sup>15</sup>J. Sokołowska, *Od renesansu do baroku (Swoistość przełomu barokowego w Polsce)*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, *Religijne Tradycje Literatury Polskiej*, t. 5, s. 24.

<sup>16</sup>Wszystkie cytaty wg wyd.: *Biblia w przekładzie ks. J. Wujka z 1599 r.*, wstęp J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000.

Bóg zatem jest tym, który zna wszystkie drogi człowieka i trzyma je w swoich dłoniach, do Niego należy każda ludzka ścieżka (Dn 5, 23)<sup>17</sup>. Wreszcie, droga oznacza ludzkie postępowanie, zgodne z przykazaniami Boga. Przykładem takiej postawy jest posłuszny wezwaniu Boga Abraham, który gotowy był złożyć Bogu w ofierze swojego syna, Izaaka (Rdz 22). W *Księdze Psalmów* czytamy: „Błogosławieni niepokalani w drodze, / którzy chodzą w Zakonie Pańskim” (Ps 118 (119), 1). Zatem szczęśliwi są ci, którzy postępują według Bożych przykazań, dla nich nagrodą jest pokój (Jr 6, 16). Jednak człowiek jako *homo viator*, szukający drogi do Boga i pragnący Jego przykazania wypełniać, błądzi po bezdrożach: „Zbłądziłem jako owca, która zgineła: / szukaj sługi twego, bom nie zapomniał / przykazania twego” (Ps 118 [119], 176).

Opisane w *Biblii* dwie drogi: sprawiedliwego i bezbożnego<sup>18</sup>, nakłaniają człowieka do dokonania wyboru pomiędzy drogą żywota a drogą śmierci (Jr 21, 8). Starotestamentowa metafora dwu dróg — dobrej i złej — znalazła swój odpowiednik w *Evangelii świętego Mateusza*:

Wchodźcie przez ciasną bramę, abowiem szeroka brama i przestronna jest droga, która wiedzie na zatrącenie, a wiele ich jest, którzy przez nią wchodzą. Jakoż ciasna brama i wąska jest droga, która wiedzie do żywota, a mało ich jest, którzy ją znajdują! (Mt 7, 13–14).

Symbolika drogi odsyła w końcu do samego Chrystusa, który o sobie mówił w następujący sposób: „Jam jest droga i prawda, i żywot. Żaden nie przychodzi do Ojca, jedno przez mię” (J 14, 6). Chrystus jest więc drogą, zaś ten, kto nią kroczy, dostanie się do bram niebios.

Teresa Petrycówna, znając biblijną metaforę drogi, wprowadziła ten motyw w celu umoralnienia adepta medytacji. Według antropologii chrześcijańskiej, człowiek, „odwracając się od świata i ciała ku wartościom duchowym [...] jest w stanie nadać kierunek swojej drodze”<sup>19</sup>. Motyw drogi ma więc nie tylko konotacje przestrzenne, ale dotyczy także ludzkiego wnętrza, jest ukierunkowany na zmiany duchowe<sup>20</sup>. Petrycówna w medyta-

<sup>17</sup> Zob. hasło: *Droga*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 46.

<sup>18</sup> O symbolice drogi oraz o idei „dwóch dróg” zob. hasło: *Droga*, [w:] D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 86–92; hasło: *Droga*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 45–47. Bohaterem, który uosabia egzystencjalną sytuację wyboru jednego z dwóch możliwych kierunków był Herkules — zob. hasło: *Herakles*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 372.

<sup>19</sup> J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, s. 133.

<sup>20</sup> A. Wiczorkiewicz, *Drogi życia i drogi poznania*, s. 21. Zagadnienie „wędrowania” i pielgrzymowania” przedstawiła w studium A. Nowicka-Jeżowa, *Homo viator-mundus-mors. Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej*, cz. 1–2, Warszawa 1988.

cji *Droga do nieba idących* posługiwała się alegorią dwu dróg — dobrej i złej, nakłaniając istotę ludzką do wyboru jednej z nich. Opisane przez norbertankę pokonywanie przestrzeni, w której człowiek napotyka na przeciwności, narażony jest na niebezpieczeństwa ze strony szatana, w końcu się nawraca, jest alegorią wewnętrznej przemiany, prowadzącej do duchowego zjednoczenia z Bogiem. Wejście na drogę dobra jest alegorią przebudzenia z grzechu, wyzwała pragnienie nawrócenia. Pokuta i oczyszczenie, rezygnacja z doczesnych sensualistycznych wartości, kierują człowieka ku medytacji i przygotowują do spotkania ze Stwórcą. Zarysowująca się przestrzeń w działaniu człowieka, jego duchowe „przemieszczanie się”, „wewnętrzne pielgrzymowanie”, stanowi alegorię przemiany, polegającej na pielęgnowaniu moralnych wartości oraz ćwiczeniu się w cnocie i modlitwie<sup>21</sup>.

Koncepcję *homo peregrinans* podjęła Teresa Petrycówna w medytacji *Na Poniedziałek Wielkanocny*, mówiąc o ziemskim pielgrzymowaniu człowieka oraz o celu jego pielgrzymki, jakim jest życie wieczne:

Pamiętaj, duszo ma, słowo to, co jesteśmy pielgrzymami. Cokolwiek nas w pielgrzymstwie tego czasu uciśnie, mamy zapominać. Co dziś, co jutro, wszystko to przemienie. Wieczność następuje, gdy z uwielbionym Chrystusem cieszyć się na wieki będziem. Teraz mamy Go mieć w kompaniję, a gdyby od nas chciał odejść, nalegajmy nań: „Zostaj z nami, Panie” (T. Petrycówna, *Na Poniedziałek Wielkanocny*, s. 147)<sup>22</sup>.

Zdając sobie sprawę z tymczasowości doczesnego żywota oraz z trwałości życia wiecznego i szczęścia z tego bytowania wynikającego, człowiek powinien zawczasu zadbać o poprawne relacje z Bogiem.

Wędrowka człowieka wpisuje się w dwie kategorie przestrzenne: przestrzeń otwartą i zamkniętą. Przestrzeń otwarta symbolizuje zagubienie, bezcelowość egzystencji, z kolei przestrzeń zamknięta to obszar, do którego człowiek podczas swej wędrowki powinien zmierzać.

Dążenie człowieka do życia w zamkniętej przestrzeni – dowodzi Eliade – jest wykładnikiem najgłębszej, transcendentnej potrzeby. Uwydatnia ona i wyraża określone stanowisko człowieka w kosmosie, które można by nazwać „tęsknotą za rajem”. Przez to wyrażenie rozumiemy pragnienie znalezienia się na stałe i bez wysiłku w sercu świata, rzeczywistości i świętości, słowem – pragnienie przekroczenia w sposób naturalny ludzkiego sposobu życia i uzyskania boskiego sposobu życia, co chrześcijanin określiłby jako osiągnięcie stanu ludzkości przed grzechem pierworodnym<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> T. Michałowska, *Topika pielgrzymy i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 75.

<sup>22</sup> Wszystkie cytaty fragmentów medytacji pochodzą z kodeksu rękopiśmiennego: T. Petrycówna, *Medytacje*, rkps ANZ, sygn. 595, s. 292.

<sup>23</sup> Cyt. za: T. Michałowska, *Wizja przestrzeni w liryce staropolskiej*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, s. 112.

Pragnienie życia w przestrzeni zamkniętej jest więc wyrazem nadziei na znalezienie się w przestrzeni sakralnej i w czasie sakralnym<sup>24</sup>. Miejsmem należącym do przestrzeni zamkniętej jest dom, na co zwróciła uwagę Petrycówna w medytacjach *Na dzień poświęcenia kościoła, Na drugi dzień poświęcenia kościoła, Na dzień trzeci*, ukazując postawę biblijnego Zacheusza gotowego przyjąć Chrystusa w swoim domu. Dom jako mieszkanie duszy zilustrowała norbertanka za pomocą alegorii w następujący sposób:

Słowa są Ewangeliej świętej: „Potrzeba mi dziś być w domu twoim”, który to dom jest Boży. [...] Co by to za dom był? Nic inszego, tylko dusza ludzka rozumna (T. Petrycówna, *Na dzień poświęcenia kościoła*, s. 253).

Autorka, powołując się na przykład biblijnego Zacheusza, usiłowała tym skuteczniej wpłynąć na postawę zakonnic. Przypomnijmy, niecieszący się dobrą opinią wśród przełożonych celników w Jerychu Zacheusz, pragnąc zobaczyć przechodzącego przez miasto Jezusa, wspiał się na drzewo. Zauważony przez Chrystusa, usłyszał od Niego słowa: „[...] dziś potrzeba mi mieszkać w domu twoim” (Ł 19, 5). Postawa Zacheusza, jego pragnienie ujrzenia Chrystusa, to wyraz nawrócenia. Wynagrodzeniem dla niego stał się gest Boskich odwiedzin.

Usytuowana w przestrzeni zamkniętej dusza ludzka, która jest domem dla Boga, ujawnia wszelkie pragnienia łączności ze sferą *sacrum*. O etapach duszy, przemierzającej poszczególne „komnaty”, by zespolić się z Bogiem, pisała w *Zamku wewnętrznym*<sup>25</sup> św. Teresa z Avila. W dziele tym, będącym traktatem o duszy i jej związkach z Bogiem<sup>26</sup>, mistyczka hiszpańska podkreśliła, że Bóg mieszka w siódmym mieszkaniu, to znaczy w środku duszy. „On jest wielką rzeczywistością twierdzy, On jest całą jej ozdobą. On jest życiem duszy, jej źródłem zapładniającym”<sup>27</sup>, bez Niego bowiem „straciłaby całą swą świeżość i wszelakie swe owoce”<sup>28</sup>.

Dusza ludzka, będąca przeciwieństwem słabej natury ciała, „uważana jest za siedzibę wewnętrznego życia człowieka” (np. Mk 2, 8; Rz 8, 16); identyfikowana z nieśmiertelnością, przeznaczona jest do wiecznego żywo-

<sup>24</sup> Tamże, s. 111–113.

<sup>25</sup> Zob. *Zamek wewnętrzny, albo Gmachy Dusze Ludzkiej, Świętej Teresy od Pana Jezusa Fundatorki Karmelitów i Karmelitanek Bosych*. Przetłumaczenia z Włoskiego na Polskie W. X. Sebastjana Nuceryna, Kościoła Katedralnego w Krakowie Kaznodzieję. W Krakowie, W Drukarni Franciszka Cezarego, Roku Pańskiego, 1633, ss. 203.

<sup>26</sup> Zob. Maria Eugeniusz od Dz. Jezus OCD, *Jestem córką Kościoła*, z francuskiego tłum. O. Nowakowska, Kraków 1984; tenże, *Chcę widzieć Boga*, z francuskiego tłum. W. Ryszka OCD, wyd. 2, Kraków 1998; W. Stinissen OCD, *Wędrownka wewnętrzna. Śladem św. Teresy z Avili*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2001.

<sup>27</sup> Maria Eugeniusz od Dz. Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, s. 26.

<sup>28</sup> *Zamek wewnętrzny...*, 2, 2, s. 26.

ta (Jk 1, 21; 5, 20; 1 P 1, 9; 4, 19)<sup>29</sup>. Jest więc siedzibą, domem, który Bóg chce odwiedzić. O ludzkim rozumie i o domu ludzkiego serca Petrycówna wypowiadała się za pomocą alegorii:

Rozum ludzki jest pałacem, domem Bożym, nie w niebie, nie na przestrzeństwie świata szyrokiego, ale tym umysłem z nieba stąpieł, aby w domu serca ludzkiego mieszkał i potrzeba koniecznie, żeby tam Bóg mieszkał. Bo gdzie nie dochodzą słoneczne promienie, nie masz tam światłości, nie masz jasności, ciepłoty. A jako słońce bytnością swą wiele pożytków czyni, po tyśiąckroć więcej obecność Boska w sercach naszych [...] (T. Petrycówna, *Na dzień poświęcenia kościoła*, s. 253).

Spośród występującego w medytacjach Teresy Petrycówny alegorycznego obrazowania na uwagę zasługują wielokrotnie przywoływane przez autorkę 'drzwi', odsyłające do osoby samego Chrystusa, pasterza owiec, zapraszającego duszę ludzką do wejścia przez nie do Jego owczarni. Wskazana alegoria o biblijnej proveniencji (J 10, 1–18) wprowadzona została przez norbertankę w kilku medytacjach: *Na wtorek*, *Na wtorek świąteczny* oraz w dwu kolejnych opatrzonych tym samym tytułem: *Na tenże dzień*. Z symboliką drzwi wiąże się także inne występujące w rozmyślaniach alegoryczne obrazy i pojęcia: brama, zamek, forteca, odźwierny, pastwiska, łąki, pola, pasza, owieczki.

W *Księdze Rodzaju* Jakub „bramą do nieba” określał miejsce, w którym podczas snu oglądał drabinę i wstępujących bądź zstępujących po niej aniołów. W *Nowym Testamencie* wspomina się o „bramie do nieba” (Ap 4, 1). W znaczeniu eschatologicznym drzwi otwarte oznaczają możliwość dostępu do Królestwa Niebieskiego, zamknięte zaś – jej brak. Alegoria biblijna mówiąca o wąskiej bramie prowadzącej do życia i szerokiej wiodącej na zatracenie zawarta jest w *Ewangelii św. Mateusza* (Mt 7, 13–14). Na temat ciasnych drzwi do wieczności, przez które przejść mogą tylko nieliczni, ci, którzy zasłużyli na żywot wieczny, mowa też w *Ewangelii św. Łukasza* (Łk 13, 23–25) oraz w zakończeniu przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25, 10–12).

Najpełniej jednak do symboliki drzwi odsyłają zawarte w *Ewangelii św. Jana* słowa Chrystusa, który o sobie mówił: „Jam jest drzwiami. Przez mnie jeśli kto wnidzie, zbawion będzie” (J 10, 9). Za pomocą tych słów Chrystus określił siebie jedynym Pośrednikiem zbawienia, jedynym prawowitym Pasterzem<sup>30</sup>. Do takiego znaczenia symboliki drzwi odwołała się Teresa Petrycówna:

<sup>29</sup> K. Romaniuk, *Dusza ludzka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1985, szp. 381.

<sup>30</sup> Tamże.

„Kto wchodzi drzwiami, Pasterzem jest owiec” — słowa są Ewangeliej. Chrystus Pan, gdy miał przyść do tej owczarni albo obory świata tego, przyszedł przez drzwi (T. Petrycówna, *Na wtorek*, s. 173).

Dotarcie do Boga możliwe jest dzięki drzwiom, Pośrednikowi, jakim jest Jego Syn. Porównanie ‘Chrystus jako drzwi’ odsyła także do szerszej interpretacji. Istnieje potrzeba drzwi w każdym mieszkaniu, dzięki którym możliwe jest zarówno wejście, jak i wyjście przez nie. Chrystusowe drzwi są więc nie tylko bramą do Boga i żywota wiecznego, ale także łącznikiem między niebem i ziemią. Dzięki tym drzwiom Zbawiciel przekazał człowiekowi wiadomość o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym, za Jego zatem sprawą istota ludzka może dostąpić oglądania Boga w wieczności, bowiem — jak pisała Petrycówna, powołując się na autorytet biblijny:

„Błogosławieni ubodzy”, a któżby wiedział, że ubóstwo tak wielkie skarby osiągnie? „Błogosławieni czystego serca”, skąd ta wiadomość, że ci Boga rzetelnie obaczą? Tylko od Tego, który z nieba wyszedł (T. Petrycówna, *Na wtorek*, s. 173).

W innym miejscu Petrycówna poszerzyła słowa św. Jana o kontekst pa-syjny:

Mówi Chrystus Pan w Ewangeliej: „Jam jest drzwiami”. Tym się nam oświadcza, że kto chce przyść do owczarni i pałaców niebieskich nie przez które insze drzwi, jedno przez drzwi ciała Jego Naświętszego na trzech hakach na krzyżu zawieszonego, do tych drzwi odźwiernym i klucznikiem Duch Święty (T. Petrycówna, *Na wtorek świąteczny*, s. 180).

Przejście przez drzwi do owczarni i niebieskich pałaców nastąpić może jedynie „przez drzwi ciała Jego Naświętszego na trzech hakach na krzyżu zawieszonego”, czyli możliwe jest dzięki kontemplacji Męki Pańskiej oraz za przyczyną krzyża wpisanego w żywot człowieczy. Tym, który pozwoli wejść do Królestwa Niebieskiego jest Duch Święty, nazwany przez norbertankę „odźwiernym i klucznikiem”. Szczęśliwa jest zatem dusza, „którą — jak wyznaje Petrycówna — wprowadza przez te drzwi ten niebieski odźwierny”. Zwraca uwagę metaforyczne obrazowanie („łaki i pola niebieskie”, „łaki przestronne, pełne wonnego kwiecica”), oddające atmosferę nieustannej radości w życiu wiecznym. W takich okolicznościach raduje się dusza ludzka („pasie się”), rozważając Chrystusową dostojność, wygłaszane przez Niego nauki oraz cnoty, jakimi się odznaczał. Rozmyślanie nad Boskimi tajemnicami autorka nazwała „paszą”, na której pasą się zmysły ludzie, określone jako „bydlątka”. Ogromne są korzyści wynikające z przebywania na niebieskiej łące. Jedną z nich jest napełnienie człowieka mocą

do wykonywania Bożej woli, inną — rozkoszowanie się rozumem wiedzą na temat słodczy od Boga płynącej, zdobycie przez wolę mądrości, dotyczącej sposobu odwdzięczenia się Bogu za okazaną miłość, wreszcie wieczna rozkosz dla zmysłów zewnętrznych.

Do alegorycznego obrazowania o biblijnej proveniencji należą motywy: pasterza, owiec, łąki, pastwiska, bagniska. Chrystusowe posłannictwo porównane zostało do dobrego pasterza, który skierowany został do zagubionych owiec z domu izraelskiego (Mt 15, 24), by je chronić przed niebezpieczeństwem i czuwać nad nimi<sup>31</sup>. Petrycówna w medytacji *Zrękowiny duchowne dla nowicjuszek* podkreśliła, że owieczki powinny iść za głosem swego pasterza, pokazującego duszy szerokie łąki, na których ma ona „zażywać pastwiska”, czyli słów i nauk Chrystusa oraz sakramentów świętych. W innym miejscu norbertanka, powołując się na autorytet biblijny, ostrzegła zakonnice, by słuchały głosu swego Pasterza, w przeciwnym razie zgubią swą drogę do Królestwa Niebieskiego:

Opowiedział Chrystus Pan jako owieczki miały za Niem chodzić, słuchając głosu, nauki Jego. Jako przodkować miał przed nimi, pokazując, gdzie iść, żeby w bagniska, w doły między ciernie nie udawały się, że On miał przodkować, drogę im do wiecznej pasze, łąk onych niebieskich pokazywać (T. Petrycówna, *Na wtorek*, s. 173).

Dusza ludzka-owieczka powinna otworzyć się na pouczenia Pasterza, by nie odwrócić się od Boga, nie wejść „w bagniska, w doły między ciernie”. W wyraźnym nawiązaniu do *Pisma Świętego*, ukazującego bezbożnych jako ciernie (2 Sm 23, 6n) oraz dzikie chwasty uniemożliwiające wzrost dobrego ziarna (Łk 8, 14), Petrycówna zaakcentowała potrzebę wsłuchania się w Boże słowa oraz wydania z nich owocu.

Wśród bogactwa środków stylistycznych, służących poznaniu religijnej rzeczywistości, ważne miejsce zajmuje symbol, wielokrotnie uwydatniany przez Teresę Petrycównę. Światło-znak Chrystusa oraz ciemność-grzeszny lud to symbole, jakie występują w medytacji *Na wtorek*. Norbertanka z żalem wyznała, iż: „Światłość przyszła na świat, a ludzie raczej zakochali się w ciemności” (s. 175).

W medytacji *Ogniem jest Duch Przenajświętszy* Petrycówna dla zobrazowania Boskiej miłości względem człowieka posłużyła się symboliką ognia<sup>32</sup>. Rodowód ognia, wraz z motywem strzał i płomienia, pochodził z liryki

<sup>31</sup> Hasło: *Pasterz*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 170.

<sup>32</sup> Zob. H. Arts SJ, *Głód i pragnienie Boga*, tłum. L. Balter SAC, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, R. 10: 1990, nr 5, s. 18–29; G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (Wybór)*, tłum. H. Chudak, tenże, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, wybór H. Chudak, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedm. J. Błoński, Warszawa 1975,

prowansalskiej i od Petrarki<sup>33</sup>. Topos ognia-miłości wyjątkowego znaczenia nabrał w literaturze ascetyczno-mistycznej, w której symbolizował miłość Bożą. Obecność Boga w człowieku objawia się ogniem, płomieniem wewnętrznym, również stany mistyczne opisane są za pomocą metaforyki żaru i płomienia. „Człowiek żarzy się w świetle Boga, a skryty płomień przepala go, oczyszcza i zbawia. Kto chce kochać Boga, musi wydać swe serce na spalenie”<sup>34</sup>. Petrycówna, posługując się analogią, w sugestywny sposób podkreśliła moc tego żywiołu:

Jako każda potrawa nie jest pożywana i nie jest przyniesiona na stół, która by wprzód w ogniu nie była, tak właśnie dusza, która Boga mieluje i serce jej ogniem gore ku Panu Bogu, żadnej rzeczy nie zamyśla ani czyni, aże wprzód się reformuje i obraca do miłości, i dla miłości Bożej (T. Petrycówna, *Ogniem jest Duch Przenaświętszy*, s. 185).

W porównaniu miłości do ognia odnaleźć można „sensoryczną konceptualizację świata *sacrum*. Ogień — prototyp gorąca — odsyła nas przez aspekt temperatury do domeny dotyku”<sup>35</sup>. Metafora ‘miłość to ogień’ traktuje ogień jako źródło, a miłość jako cel działań<sup>36</sup>. Stąd, jak zaznaczyła Iwona Nowakowska-Kempna:

[...] płonąca rzecz jest zakochaną osobą; przyczyna ognia jest przyczyną miłości; bycie pochłoniętym przez ogień jest frustracją wywołaną przez miłość, palenie się ognia jest istnieniem miłości, a jego intensywność — intensywnością uczucia, istnieje obiektywna niemożność spalającej się rzeczy, aby funkcjonowała normalnie, podobnie jak zakochanej osoby, aby żyła normalnie<sup>37</sup>.

Topika pielgrzymy i pielgrzymki, a co się z tym wiąże „przemieszczania się” i „przenosin” to kolejne symbole obecne w medytacji *Na dzień przeniesienia ojca świętego Norberta*. Zastosowany przez autorkę koncept fizycznego i duchowego przemieszczania (przeniesienie ciała św. Norberta z Mag-

s. 25–59; A. Blusiewicz, *Ogień miłości. Z przemyśleń nad recepcją „Pieśni nad pieśniami” w polskiej poezji barokowej*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 7–8, s. 129–135.

<sup>33</sup> J. Kaczorowski, *Poeta barokowej awangardy. Z zagadnień obrazowania w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1973, t. 21, z. 1, s. 14. Zob. J. Kotarska, *Petrarkizm w poezji polskiego renesansu i baroku*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 29–55.

<sup>34</sup> A. Blusiewicz, *Ogień miłości*, s. 133.

<sup>35</sup> G. Habrajska, *Prototyp miłości w „Pieśni nad pieśniami”*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11–14 maja 1999 r.*, Łódź 2000, s. 345. Zob. J. Kotarska, *Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Wrocław 1980.

<sup>36</sup> Zob. Z. Kövecses, *Metaphors of Anger, Pride and Love: A lexical Approach to the Structure of Concepts*, *Pragmatics and Beyond. An Interdisciplinary Series of Language Studies* VII, 8, Amsterdam – Philadelphia 1986.

<sup>37</sup> I. Nowakowska-Kempna, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim*, Warszawa 1995, s. 150.

deburga do Pragi, przeniesienie ze świata do zakonu, przeniesienie serca do Boga, przeniesienie się z żywota doczesnego do wieczności, „przenoszenie się” z cnoty w cnotę) służy zwróceniu uwagi na duchowy aspekt „przenosin”. Ta druga koncepcja — wewnętrzne przenosiny — dotyczy duchowego pielgrzymowania, „zakładającego fizyczne, cielesne pozostawanie w miejscu, tj. w macierzystym klasztorze (*loco stare*), i równoczesne skupienie wszystkich sił duchowych na pielęgnowaniu cnót i wartości moralnych, uprawianiu modlitwy i chwaleniu Boga, co było tożsame z kroczeniem drogą wiodącą do zbawienia (*recta via*)”<sup>38</sup>. Duchowe „przemieszczanie się” stanowi więc nierozzerwalny związek z alegorycznym obrazem drogi ludzkiego życia. Człowiek, który za przyczyną grzechu pierworodnego skazany został na los wygnańca, ale też któremu dzięki Chrystusowi nadany został kierunek jego pielgrzymowania (J 14, 6; Mt 7, 13–14), nieustannie dąży do ostatecznego celu swej wędrówki, jakim jest powrót do utraconego Królestwa Niebieskiego (2 Kor 5, 1–10)<sup>39</sup>.

Wśród symboli występujących w *Medytacjach* Petrycówny ważne miejsce zajmowały te, które odsyłały do rytuału duchowych zaślubin: diawosłab, upominki, klinaki, manele, zausznice, cięcie włosów, oczepiny, trzewiki, koszula. Symboliczny charakter miało przygotowanie do ślubów, podczas których ważną rolę odgrywała obecność Trójcy Świętej, sam moment zaślubin, oznaczający rezygnację z „zabawek światowych”, oraz zakładanie stroju zakonnego<sup>40</sup>.

Alegoryczno-symboliczne obrazowanie, ułatwiające częściowe poznanie i zrozumienie tego, co niewidzialne, znamienne było dla piśmiennictwa klasztornego. Zakonnice w swojej twórczości (utworach poetyckich, pamiętnikach, autobiografiach, medytacjach) starały się ukazać, często za pomocą środków artystycznych, stan swojego ducha, ekstatyczne uniesienia oraz stopień zażyłości z Chrystusem. Taki sposób przedstawienia relacji z Boskim Oblubieńcem oddają mistyczne zapiski Anny od Jezusa<sup>41</sup> (Jadwigi

<sup>38</sup> T. Michałowska, *Topika pielgrzymia i pielgrzymki w literaturze...*, s. 75.

<sup>39</sup> Tamże, s. 85.

<sup>40</sup> Szerzej na ten temat w rozdziale powstającej rozprawy piszącej te słowa.

<sup>41</sup> Biografia Anny od Jezusa (Jadwigi Stobieńskiej) zachowała się w żywotach, znajdujących się w zbiorach BKB w Krakowie na Wesolej. *Krótkie zebranie żywota świętobliwego W. Matki Anny a Jezu pierwszej z Polek karmelitanki bosej reformacji św. Matki naszej Teresy przez W.O. Stefana od S. Teresy niegdy prowincjała napisane*, rkps BKB, sygn. 49, s. 34–107. Żywot ten wydali K. Górski, A. M. Borkowska OSB, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, Warszawa 1984, Textus et Studia, vol. 15, s. 41–118. K. Górski opatrzył przywołany wyżej rkps sygn. 82, jednakże obecnie w BKB zawartość tego rękopisu znajduje się pod sygn. 49.

Inne rękopisy BKB w Krakowie na Wesolej, zawierające żywot Anny od Jezusa: *Krótkie zebranie żywota świętobliwego W. Matki Anny a Jezu pierwszej z Polek karmelitanki bosej reformacji św. Matki naszej Teresy przez W.O. Stefana od S. Teresy niegdy prowincjała napisane*, rkps z XVII w. BKB, sygn. 82; *Krótkie zebranie żywota W. M. Anny od Pana Jezusa Polki, która między pannami karmelitankami boseni pierwszą była profeską przez Wielebnego ojca Stefana od S.*

Stobieńskiej 1593–1649), córki Benedykta i Małgorzaty z domu Chwitkowicówny<sup>42</sup>, pierwszej polskiej karmelitanki bosej.

Jej autobiograficzne wyznania, zawarte w *Krótkim zebraniu żywota...*, odzwierciedlają przede wszystkim osobiste przeżycia zakonnicy, będące owocem jej indywidualnych mistycznych doświadczeń. Godne zaakcentowania są nawiązania zakonnicy do twórczości św. Teresy z Avila oraz św. Jana od Krzyża, które wynikały z jej znajomości pism mistyków hiszpańskich<sup>43</sup>, obowiązkowej lektury w polskim Karmelu żeńskim, były też wyrazem kultu świętych w polskich ośrodkach karmelitańskich<sup>44</sup>.

Interesujące są zawarte w *Krótkim zebraniu żywota...* alegoryczno-symboliczne opisy, obrazujące miłość Anny od Jezusa do Boga, którą nazwała ona „wielkimi zapałami”, skłaniającymi ją do „ucieczki na góry”, w samotność i w odosobnienie. Jej ucieczka „na góry” to pragnienie wspięcia się, wstąpienia na drogę doskonałości, ale to jednocześnie ucieczka w odosobnienie. „Wstępowanie” zakonnicy należało więc w swej najgłębszej warstwie znaczeniowej do sfery *sacrum* i wiązało się z „przełamaniem danej płaszczyzny [...], przekroczeniem świeckiej przestrzeni i sposobu bycia”<sup>45</sup>. Symbolikę „wznoszenia się”, będącą odpowiednikiem metafory duchowego „wstępowania”, etapów wewnętrznej doskonałości, przedstawił w swej doktrynie mistycznej św. Jan od Krzyża<sup>46</sup>. „Wznoszenie się” oznaczało zatem nie tyle fizyczny wzlot ku niebu, ile duchowe zbliżanie się do Boga, a jednocześnie stopnie poznawania samego siebie<sup>47</sup>. O takiej drodze do doskonałości mówiła też św. Teresa z Avila, gdy przedstawiała koncepcję Boga w duszy ludzkiej. Według niej Boga nie trzeba daleko szukać, wystarczy

*Teresiej prowincyjala prowincyjei polskiej spisane*, rkps BKB, sygn. 263. Górski opatrzył podany wyżej rkps sygn. 253, obecnie żywot ten znajduje się w kodeksie rękopiśmiennym BKB pod sygn. 263; *Księgi, w których są krótko opisane żywoty i cnoty zmarłych zakonniczek bosych Zakonu Naświętszej Panny Maryjei z Góry Karmelu w klasztorze krakowskim S. Marcina. Od Roku Pańskiego 1627*, rkps BKB, sygn. 253. Zob. *Żywot Wielebnej Matki Anny od Pana Jezusa. Profesycja najpierwszej Polki*, [w:] T. Osmólski, *Konterfekt życia przykładnego z Ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany...*, Kraków 1747, s. 98–111.

<sup>42</sup> Imię ojca i matki Anny od Jezusa (Jadwigi Stobieńskiej) odnaleźć można w księdze profesji karmelitanek klasztoru św. Marcina (rkps BKB, sygn. 258). Zob. B. J. Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 634.

<sup>43</sup> Recepcję dzieł św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża w Polsce omawia S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU”, Kraków 1939, t. 66, nr 1, s. 132–151, 153–160, 164–175.

<sup>44</sup> H. Gil OCD, *Kult św. Teresy od Jezusa w polskich ośrodkach karmelitańskich w XVII do XIX*, [w:] *Otrzymałam ducha mądrości. Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, red. O. Filek OCD, Kraków 1972, s. 347–378.

<sup>45</sup> T. Michałowska, *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982, s. 285.

<sup>46</sup> Zob. Św. Jan od Krzyża, *Góra Karmel, czyli Góra Doskonałości*, [w:] tenże, *Dzieła*, z hiszp. tłum. B. Smyrak OCD, wyd. 5, Kraków 1995 s. 132–138.

<sup>47</sup> J. A. Kłoczowski, *Góra, czyli wznoszenie się*, „W drodze” 1977, nr 9, s. 72.

wejść w swe wnętrze. Życie duchowe staje się wówczas życiem wewnętrznym, z kolei droga ku Bogu – „uwewnętrznianiem, wzrastającym aż do chwili spotkania Go, ujęcia, zjednoczenia w ciemności, w oczekiwaniu widzenia w niebie”<sup>48</sup>.

Anna od Jezusa, krocząc drogą do doskonałości, „miewała światła, także modlitwę gorącą, wewnętrzną”. Bóg wprowadził ją w przestrzeń kontaktu i sam uobecnił się jako przenikające ją światło, dzięki któremu karmelitanka otworzyła swoją świadomość, a w konsekwencji – swą przestrzeń wewnętrzną<sup>49</sup>. Często jednak jej zapały ku Bogu mieszały się z oschłościami, oziębłościami, „wygaszeniem modlitwy”, a jej wiara łączyła się ze zwątpieniem. Owe noce ciemne spowiednik jej opisał następująco:

Przeplatał P. Bóg jednak i miarkował te zapały i zamieszania umysłu przerywał, a schłokościami, wygaszeniem modlitwy, wracaniem się do przeszłych lekkości, defektów, oziębłości i strojów próżności, przez które ją Pan upokorzywszy wracał się do niej jawnie, oświecając dziwnymi i nowymi prawdami obfitszą jej modlitwę i żywszą przytomność swoją dawał (Anna od Jezusa, *Krótkie zebranie żywota...*, s. 98)<sup>50</sup>.

Ciemność kojarzona bywa ze stanem chaosu, światem nieuporządkowanym i nienazwanym, ale jest także formą Bożej obecności. Traci więc w tym momencie pejoratywne nacechowanie, jako że jest sposobem działania Boga. Podczas ciemnych nocy Anna od Jezusa otrzymywała Światło<sup>51</sup>, Boga, który „oświecał ją nowymi prawdami, obfitszą modlitwę dawał”. Jej noc i utrata wiary stały się drogą do zdobycia wiary prawdziwej. Metaforyka „nocy” jest więc symbolem całkowitego wyrzeczenia się wszystkiego przed spotkaniem z Bogiem, a jednocześnie obrazem „tajemnicy, półmroku ludzkiej drogi, ciszy i skupienia wielkiego przygotowania”<sup>52</sup>. Tak więc „mistyczna noc nie jest jedynie ciemnością, brakiem światła. Jest nocą, która została uświęcona obecnością niewidzialnego światła”<sup>53</sup>. Ciemność jest też symbolem tajemnicy, tego, co niewyraźalne, nie dające się ująć w słowa. Jest znakiem Nieskończoności. Może oznaczać miłującą, milczącą Obecność. Kategorią wiążącą

<sup>48</sup> Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, s. 33.

<sup>49</sup> Por. analogicznie: K. Dybciak, *O literackiej twórczości Karola Wojtyły*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 156.

<sup>50</sup> Wszystkie cytaty fragmentów autobiograficznych zapisków pochodzą z: *Krótkie zebranie żywota świętobliwego W. Matki Anny a Jezu pierwszej z Polek karmelitanek bosej reformacji św. Matki naszej Teresy*. Przez W.O. Stefana od św. Teresy niegdy prowincjała napisane. Rodzicy i urodzenie W. Matki Anny a Jezu, [w:] K. Górski, A. M. Borkowska OSB, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.*, s. 41–118.

<sup>51</sup> V. Lossky, „Mrok” i „Światłość” w poznaniu Boga, „W drodze” 1977, nr 10, s. 34–43.

<sup>52</sup> S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] tenże, *Poetyka. Interpretacja. Sacrum*, Warszawa 1981, s. 191.

<sup>53</sup> T. Merton, *Nowy człowiek*, tłum. P. Ciesielski OP, Kraków 1996, s. 161.

obydwa te aspekty ciemności stają się miłość, tożsamość z miłością Boga do człowieka i z Jego istotą. Doświadczenie wiary najczęściej dokonuje się pośród ciemności. Człowiek, zanim ujrzy Boga, „musi oślepnąć dla najwyższego rodzaju postrzeżeń i sądów [...]. Musi wejść w czystą ciemność. Ale ta ciemność to czysta światłość, gdyż jest to nieskończona Jasność samego Boga”<sup>54</sup>. Dlatego też karmelitanka doznawała oschłości i pokus, a w końcu „dziwnych Boskich pociech”. Im silniej bowiem tkwiła „w trudnościach i opuszczeniach od ludzi”, tym mocniej Bóg doświadczał ją w czasie modlitwy. Metaforyka ciemności wiary, obecna w żywocie Anny od Jezusa, zbliżała jej obrazowanie do sposobu wypowiedzi św. Jana od Krzyża<sup>55</sup>.

Anna od Jezusa miłością Bożą najmocniej doświadczona została podczas trzeciego nawrócenia<sup>56</sup>:

[...] gęstymi ogniami i ognistymi strzałami lubo płomieniami zmordowana, zraniona, ubita albo raczej zabita miłością i spalona była, przez co wszystko już nie sobie, ale samemu Bogu żyła, sama z Barankiem na krzyżu miłością upieczona, stała się smakowitym pokarmem Boskim, który ogniem pożerającym i trawiącym jest; pożył i onej, wciągnąwszy ją w się (jako ona prostym podobieństwem wyraża), połknął ją, trawiąc w niej wszystkie niepodobieństwa swoje i ognie obce, a sam w sobie swój ogień obrócił i zalterował, aby przez łaskę i miłość stała się jedna z Bogiem (Anna od Jezusa, *Krótkie zebranie żywota...*, s. 54).

Nawrócenie to sprawiło, że zraniona miłością zakonnica oderwała się od samej siebie i w całości przylgnęła do Boga. Okazało się ono aktem unicestwiającej spójni z Bogiem. „Pełne złączenie z przedmiotem miłości czy to realnym, czy to metafizycznym wymaga — jak stwierdził Antoni Kępiński — unicestwienia własnej osoby. W miłości umiera stary człowiek, a rodzi się nowy”<sup>57</sup>. Stąd też Anna od Jezusa narodziła się jakby na nowo. Bóg stworzył przed nią przestrzeń, która stała się pragnieniem i celem jej duchowej peregrynacji.

W przywołanym fragmencie, obrazującym wewnętrzny stan karmelitanki, mowa o ogniu miłości, o płomieniu i o sercu przebitym strzałą miłości. Topos ognia miłości, symbolizującego miłość Bożą, swój odpowiednik

<sup>54</sup> Tenże, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 55.

<sup>55</sup> Por. Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna duszy*, [w:] *Księgi B. i Duchowego Doktora O. Jana od Krzyża Pierwszego Karmelity Bosego i O. Reformacyj S. M. Teresy z hiszpańskiego na łaciński, a potem na polski język przełożone*, rkps BKB z 2 poł. XVII w., sygn. 14. Zob. także: św. Jan od Krzyża, NC II, 3, 3; 4, 1; 6, 4, [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, s. 453–454, 455, 460.

<sup>56</sup> Na temat trzech etapów jej nawróceń zob. K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005, s. 73, 78–81.

<sup>57</sup> A. Kępiński, *Lęk*, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 243.

znalazł już w *Pieśni nad Pieśniami* („[...] pochodnie jej [miłości] / pochodnie ognia i płomieniów. / Wody mnogie nie mogły ugasić miłości”, Pnp 8, 6–7), a później wykorzystywany był przez mistyków, którzy miłość ogarniającą duszę przedstawiali „jako palący ogień lub postrzał strzałą płomienistą”<sup>58</sup>. Święta Teresa z Avila w poetycki sposób opisała siłę ognia miłości:

Ogień miłości całą mnie strawił,  
Że w nim znalazłam serce swe.  
(Św. Teresa od Jezusa, „*Miły mój dla mnie, a ja dla Niego*”, s. 238)<sup>59</sup>.

Ogień jest mocą miłości, pomimo że serce rozpada się w jego płomieniach. Często obrazuje on istotę i działanie Boga, wiąże się z funkcją oczyszczenia<sup>60</sup>. Miłość będąca ogniem wiezie do fizycznego unicestwienia człowieka. Jego doznania emocjonalne, wywołane ugodzeniem strzałą miłości, powiązane są z reakcjami fizjologicznymi organizmu. Odzwierciedlony też został stan duszy człowieka w wyniku dotknięcia strzałą i stopień duchowego zaangażowania. Dzięki ogromnej mocy miłości Bożej, jaką Ten doświadcza osobę, można mówić o wzajemnym przenikaniu się: ja w Tobie, a Ty we mnie. Osiągnięcie owej przezroczystości, o jakiej pisał św. Paweł („A żywie już nie ja, ale żywie we mnie Christus”, Ga 2, 20), umożliwia człowiekowi trwałe zjednoczenie z Bogiem.

Bóg godził w Annę od Jezusa „gęstymi ogniami i ognistymi strzałami lubo płomieniami”, symbolizującymi Jego obecność. Karmelitanka stała się więc „smakowitym pokarmem Boskim, który ogniem pożyrającym i trawiącym połknął ją”. Chcąc, by upodobniła się do Niego, „trawił w niej wszystkie niepodobieństwa swoje i ognie obce”. W zamian obdarzył ją ogniem własnym, aby poprzez łaskę i miłość stanowiła jedność z Nim. Tym większa Jego moc, iż nie tylko ją pożarł i strawił, ale przede wszystkim przemienił, pobudził do uczestnictwa w pełnej miłości i upodobnił do samego siebie.

Metaforyka ognia, żaru, płomienia, oddająca moc działania Bożej miłości, tak często wykorzystywana przez mistyków przy opisach przeżyć wewnętrznych, u Anny od Jezusa pojawiła się w odniesieniu do modlitwy:

Bo dziwna rzecz, co ona pisze we wszystkim żywocie swoim o dziwnych i mało przerwanych zapałach, ustawicznie gorejących do Boga, że zda się jako córka Eliaszowa, ogniami zawsze karmiona. Płomienie bowiem zajmowały się w niej jedne z rzeczy stworzonych, iż czegokolwiek w nich dotknęła się pięcią zmysłów zdrownych albo imaginacją, lubo rozumem, wszystko ją

<sup>58</sup> A. Blusiewicz, *Ogień miłości*, s. 129.

<sup>59</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, z hiszp. tłum. H. P. Kossowski, wyd. 3, t. 3, Kraków 1995.

<sup>60</sup> Hasło: *Ogień*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 149–151.

zapałem miłości porywało i ciągnęło w Boga [...]. Drugi zaś płomień miłości ustawicznie się w niej porywał i dobywał sam z głębokości serca, bez starania jej i myśli, uprzedzając rozum z głębokości jej nieznanym, jako żywy ogień lubo woda wynikająca ze źródła żywego do żywota wiecznego, jakie ognie sam zwykł Duch Św. tworzyć i wlewać (*Krótkie zebranie żywota...*, s. 100).

Płomień, jaki zapłonął w duszy karmelitanki, był darem Ducha Świętego („żywym ogniem lubo wodą wynikającą ze źródła żywego do żywota wiecznego”). Autorka powołała się również na biblijny motyw ikonograficzny — źródło wód żywych<sup>61</sup>, symbolizujący otrzymane od Boga życie bądź udział w życiu Bożym w wyniku łaski. Motyw ten odsyłał również do osoby samego Chrystusa, o czym świadczą słowa Ezechiela (Ez 47, 1–12), dotyczące źródła życia wytryskującego spod świątyni.

Alegoryczno-symboliczne obrazowanie, jakim posłużyły się zakonnice w celu wyrażenia swych wewnętrznych doświadczeń oraz przybliżenia religijnej rzeczywistości, wykazało, iż to jedyny sposób, za pomocą którego można wyrazić niewyraźne. Teresa Petrycówna, wykorzystując alegoryczno-symboliczne przedstawienia (życie jako wędrówka, człowiek-pielgrzym, światło-ciemność, ogień, duchowe „przemieszczanie się”, symbole związane z rytuałem zaślubin zakonnych, motywy domu, drzwi, pasterza, owiec, łąki, pastwiska, bagnisk), mające zazwyczaj biblijną proveniencję, apelowała do wyobraźni odbiorców, nakłaniając ich do duchowej transformacji oraz ćwiczenia się w doskonałości. Anna od Jezusa posłużyła się alegoryczno-symbolicznymi obrazami (światło-ciemność, ogień, płomień, ogniste strzały) w celu uwydatnienia istoty miłości do Boga oraz przedstawienia własnych wobec Niego uczuć. Wykorzystała także symbolikę „wznoszenia się”, duchowego wstępowania, by wyrazić i nakreślić etapy wewnętrznej doskonałości.

Stosowane przez autorki alegorie i symbole zbiegały się koncentrycznie w centralnej kategorii wieczności, rozumianej jako osobowa, nieskończona Miłość, jednak jeszcze niedostępna. Absolutu nie da się ująć w pojęcia ludzkie, bowiem wymyka się on wszelkim wyobrażeniom. Jest nieskończony — a więc niepojęty. Wykorzystywane przez zakonnice obrazowanie stało się więc dowodem na to, że towarzyszył im zamysł znalezienia języka, w którym — mimo wszystko — dałoby się zwerbalizować Niewypowiedziane. Wszak nieogarnione i tajemnicze *sacrum* wykracza poza możliwości racjonalnego poznania, jednak alegorie i symbole jako efekty mówienia nie wprost, efekty obejmujące tekst z sensem ukrytym, to środki przybliżające rozumienie przestrzeni sakralnej.

<sup>61</sup> Zob. Ez 47, 6; Za 14, 8; J 4, 10–14 oraz 7, 38.

Katarzyna Kaczor-Scheitler

**Allegorical-symbolic imagery as a way of the recognition of religious reality: the case of the 17th century monastic literature**

This article presents allegoric-symbolic imagery present in XVII century mystic and reflectively-meditative texts. For example the autobiographical confession of Jadwiga Stobieńska, Carmelite nun and meditations of Teresa Petrycówna, Norbertine nun, show that operating through the means of words (like allegories and symbols) serve to the induction of survival and to express of inexpressible. Sophisticated imagery introduced by the nun-writers was a proof not only of their literary proficiency, but also an indication of the impossibility of finding adequate words to express the non-sensory experiences which were achieved beyond any representations.