

Katarzyna Kaczor-Scheitler\*

**„Kto skosztuje, wie, co to za smaki duchowne są”.**  
**Obrazowanie o charakterze sensualnym**  
**w podręczniku medytacji na przykładzie *Elementarzyka***  
***ćwiczenia duchownego* Mikołaja z Mościsk**

Celem artykułu jest przedstawienie, na podstawie drugiej części *Elementarzyka ćwiczenia duchownego* (Kraków 1626) Mikołaja z Mościsk (1559–1632)<sup>1</sup>, roli literackich środków stylistycznych służących opisom mechanizmów medytacji oraz rezultatów tego doświadczenia — przemiany wewnętrznej człowieka, a także doświadczenia bliskości i zjednoczenia z Bogiem<sup>2</sup>. Zaakcentuje się także znaczenie zmysłów w procesie poznawczym, a w rezultacie imaginacji, umożliwiającej wyobrażenie zawartych w przenośniach obrazów. Uwaga skoncentruje się zatem na narzędziach obrazowania, za pomocą których siedemnastowieczny autor próbował przybliżyć zmysłom czytelnika treści metafizyczne.

---

\* Dr, e-mail: kaczkat@op.pl; Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny, Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych; Łódź, 90-236, ul. Pomorska 171/173.

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty wg wyd.: Mikołaj z Mościsk, *Elementarzyk ćwiczenia duchownego, którego części i rozdziały ich niżej się położą...* zebrany przez F. N. M. Ord. Praedicat. Za pozwoleniem Starszych w Krakowie 1626, druk. F. Cezarego.

<sup>2</sup> Na temat literatury medytacyjnej w dobie kontrreformacji zob. m.in.: A. Nowicka-Jeżowa, *Homo viator — mundus — mors. Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej*, cz. 1: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1988; A. Czyż, *Szkoła wolności. Proza Magdaleny Mortęskiej*, [w:] tenże, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995, s. 125–136; tenże, *Mowa-żywa. O „Naukach duchownych” Mortęskiej*, [w:] tenże, s. 137–153; tenże, „*Namilszy ognisty*”. *Druźbicki i rozmyślania ocalające*, [w:] tenże, s. 177–192; J. Gwioździk, *Siedemnastowieczne rozmyślania panien benedyktynek łacińskich we Lwowie*, [w:] *Wokół Wacława Potockiego. Studia i szkice staropolskie w 300. rocznicę śmierci poety*, red. J. Malicki i D. Rott, Katowice 1997, s. 63–73; M. Godawa, *Medytacja alegoryczna na przykładzie „Fascykułu nabożeństwa różnego” Adama Opatowiusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, R. 62: 2009, nr 1, s. 11–23; tenże, *Obraz tajemnicy Wcielenia i Narodzenia Pańskiego w retorycznych medytacjach wybranych autorów środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XVII wieku*, Kraków 2013; K. Kaczor-Scheitler, „*Applicatio sensuum*” drogą do duchowego rozwoju w świetle siedemnastowiecznych rozmyślań norbertańskich, [w:] *Tajemnice rozwoju. Materiały z konferencji 10–12 maja 2008 r.*, red. D. Bieńkowska, A. Lenartowicz, Łódź 2009, s. 209–221; też, *Idea*

Mikołaj z Mościsk (Nicolaus Moscicensis; Mościcki) urodził się w 1559 roku<sup>3</sup> w Mościskach (diecezja przemyska). Nieznane są lata jego dzieciństwa i młodości<sup>4</sup>. Trudno jest też ustalić, gdzie pobierał początkowe wykształcenie<sup>5</sup>. Prawdopodobnie otrzymywał je w domu pod kierunkiem płatnego bakałarza, bądź też, co wydaje się bardziej prawdopodobne, mógł pobierać je w szkole klasztornej dominikanów<sup>6</sup>. Śluby zakonne złożył w roku 1575. Brak informacji,

---

*wolności i odpowiedzialności w siedemnastowiecznych „Medytacjach” Teresy Petrycówny*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, R. 29: 2009, nr 2, s. 169–182; M. Wichowa, *Diego de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego” w przekładzie ks. Augustyna Kochańskiego jako poradnik medytacji. Problemy komunikacji literackiej*, Łódź 2010; W. Grupiński, *Ciało Chrystusa w „Rozmyślaniach sandomierskich” Kaspra Drużbickiego*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska i M. Bauer, Łódź 2011, Analecta Literackie i Językowe, t. 2, s. 353–366.

<sup>3</sup> Wskazywane w różnych źródłach bibliograficznych daty jego urodzenia i śmierci są niepewne. Zob. S. Barącz, *Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce*, t. 2, Lwów 1861, s. 207–210 (wg ustaleń badacza, data śmierci Mościckiego to 1645 lub 1646 r.); K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, Kraków 1908, s. 582 (bibliograf podaje daty: 1574–1632); K. Górski *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 189 (Górski podaje rok 1638 za datę śmierci teologa); R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 271–272; S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 35 (zarówno Świętochowski, jak i Urbański podają następujące daty urodzenia i śmierci Mościckiego: 5 sierpnia 1559 – 6 czerwca 1632). Na problem zwróciła uwagę A. Sikora, *Mikołaja z Mościsk medytacje o sprawach ostatecznych*, [w:] *Staropolskie teksty i konteksty. Studia*, red. J. Malicki i D. Rott, t. 4, Katowice 2003, Prace Naukowe UŚ 2159, s. 132.

<sup>4</sup> Zob. F. M. Sobieszkański, *Mościcki (Mikołaj)*, [w:] *Encyklopedia powszechna*, wyd. S. Orgelbrand, t. 18, Warszawa 1864, s. 912–913; W. Knapiński, *Mościcki (z Mościsk) Mikołaj*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 15, Warszawa 1883, s. 157–160; *Mościcki z Mikołaj*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmiński i in., t. 27–28, Warszawa 1912, s. 229; J. Popławski, *Mikołaj z Mościsk*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, szp. 1010–1011; Sz. Starowolski, *Setnik pisarzy polskich albo pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzy polskich*, przeł. i komentarzem opatrzył J. Starnawski, wstęp F. Bielak i J. Starnawski, Kraków 1970, s. 193–194, 321.

<sup>5</sup> Sporządzona biografia teologa opiera się na wzmiankach Sz. Starowolskiego, kanonika krakowskiego, Abrahama Bzowskiego, dominikanina, hagiografia i kaznodziei, oraz na Aktach Kapituły Generalnej, odbytej w Walencji w 1647 roku. Zob. P. H. Pruszczyk, *Forteca Monarchów i całego Królestwa Polskiego*, Kraków 1737, s. 264–265; F. Bentkowski, *Historija literatury polskiej*, t. 2, Warszawa–Wilno 1814, s. 22; M. H. Juszyński, *Dykcyjonarz poetów polskich*, t. 1, Kraków 1820, s. 317; F. Siarczyński, *Obraz wieku panowania Zygmunta III, króla polskiego i szwedzkiego*, t. 1, Lwów 1828, s. 332–333; W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 3, Warszawa 1852, s. 710–712; *Okruszyny biograficzne o niektórych znakomitych Ojcach Zakonu Kaznodziejskiego prowincji polskiej i spis prowincjałów od roku 1609 do 1864 roku jako też i OO. Przeorów krakowskich*, zebrał K. Jucewicz, rkps Archiwum Polskiej Prowincji oo. Dominikanów, sygn. Kr 907, s. 135–141. Por. J. Kowalski, *Życie, działalność i spuścizna pisarska dominikanina Mikołaja z Mościsk (1559–1632)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, t. 4: 1976, s. 147.

<sup>6</sup> Zob. A. F. Dziuba, *Mikołaj z Mościsk. Teolog moralista XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 61, 63. Por. K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 2: *Średniowiecze i odrodzenie*, Kraków 1900, s. 379.

kiedy teolog rozpoczął edukację w dominikańskim Studium Generale w Krakowie<sup>7</sup>, pewne jest jednak, że w latach 1582–1584 studiował w Bolonii i w Padwie, uzyskując stopień lektora. Po powrocie do kraju, w latach 1584–1589, wykładał logikę i dialektykę w studium krakowskim oo. dominikanów oraz pełnił funkcję promotora Bractwa Różańcowego przy tamtejszym kościele klasztorным<sup>8</sup>. Od 1589 roku był kaznodzieją rzeczywistym przy klasztorze Bożego Ciała we Lwowie, zaś w roku 1598 powierzono mu tytuł kaznodziei generalnego, mający w tym czasie charakter stopnia naukowego. W roku 1592 uzyskał stopień bakałarza, zaś w roku 1594 — magistra teologii<sup>9</sup>. Był też przeorem konwentu w Bochni, w Płocku i kontraty<sup>10</sup> mazowieckiej. W latach 1593–1603 pełnił Mościcki funkcję regensa studium krakowskiego<sup>11</sup>, w którym prowadził wykłady z kazuistyki. Opowiadał się za ścisłą klauzurą zakonów żeńskich, co zrealizował jako współzałożyciel klasztorów dominikanek w Sochaczewie (1609) i w Krakowie na Gródku (1620)<sup>12</sup>. Swe nauki kierował również do dominikanek oraz norbertanek zwierzynieckich, będąc jednocześnie spowiednikiem i kierownikiem duchowym sióstr<sup>13</sup>. Zmarł w opinii świętości w 1632 roku i został pochowany w Krakowie w kościele Świętej Trójcy.

Mikołaj z Mościsk jest autorem dzieł teologiczno-moralnych<sup>14</sup> oraz ascetyczno-mistycznych, wśród których najważniejsze to: *Infirmaria chrześcijańska* (Kraków 1624), *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* (Kraków 1626) i *Akademia pobożności* (Kraków 1628)<sup>15</sup>. W swoim dorobku pozostawił także wiele przekładów, m. in. przetłumaczoną dla polskich zakonów *Regułę św. Augustyna... i Konstytucje*<sup>16</sup>, do których wprowadził własny komentarz<sup>17</sup>.

<sup>7</sup> Wykazał się tam zapewne szczególnymi zdolnościami, skoro prawdopodobnie jako kleryk skierowany został na studia zagraniczne — zob. A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 63.

<sup>8</sup> Tamże, s. 65.

<sup>9</sup> Tamże, s. 66–67.

<sup>10</sup> Kontrata, czyli prowincja, okrąg — zob. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, wyd. fotooffsetowe, t. 2, Warszawa 1902, s. 454.

<sup>11</sup> A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 68.

<sup>12</sup> J. Popławski, *dz. cyt.*, s. 1010.

<sup>13</sup> A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 75.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 92–106; J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII–XVIII wieku*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. I: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, TN KUL, nr 96, s. 281–282.

<sup>15</sup> Zob. A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 106–119; K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, s. 437–440; K. Estreicher, *dz. cyt.*, s. 582–586.

<sup>16</sup> Św. Augustyn, *Reguła Ś. Augustyna Hippońskiego, biskupa i doktora kościelnego. Constitucje Sióstr wtórego habitu zakonu kaznodziejów, przełożone na polskie przez F. N. M. (Mościckiego) ord. praed. z zlecenia przełożonych*, [Kraków b.r., druk. F. Cezarego?], ss. 283.

<sup>17</sup> A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 75–76, 119–122.

Poprzedzająca *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* i skierowana do ksieni norbertanek zwierzynieckich Doroty Kątskiej (1558–1643) *Przedmowa*<sup>18</sup> zawiera metaforyczne wyobrażenie doskonałości zakonnej:

Kiedy by kto chciał cnoty rozmaite, z których doskonałość chrześcijańska bywa złożona, podobieństwem członków ludzkiego ciała wyrazić, mógłby rzecz, iż jako duszy naszej **wiara jest okiem, posłuszeństwo uchem, roztropność i dyskrecja wonią, sprawiedliwość smakiem, nadzieja dotknięciem, miłość ciepłem przyrodzenie trzymającym, ręką prawą męstwo, a lewą wstrzeźliwość, językiem miłosierdzie, [...] bogomyślność abo wewnętrzna modlitwa jest żołądkiem** (*Przedmowa*, k. )(₂-[₂ᵥ])<sup>19</sup>.

Obraz doskonałości zakonnej, oddany za pomocą porównań odsyłających do metaforyki „cielesnej” oraz do sfery zmysłowej, jest „narzędziem sensualizacji tradycyjnych figur, sposobem na to, by odległą, duchową rzeczywistość »ściągnąć na ziemię«, uczynić doświadczeniem zmysłów”<sup>20</sup>. Wyszukana deskrypcja teologa jest „nośnikiem” przesłania: potrzebny jest gorący zapal do ćwiczenia się w modlitwie wewnętrznej i „bogomyślności”, czyli w myśleniu o „Bożych rzeczach”<sup>21</sup>. W celu podkreślenia doniosłości rozmyślania oraz kontemplacji autor podpira się autorytetem osób świątlych: „Przeto mądrzy i świątobliwi ludzie osądzili, iż bogomyślność nie tylko do żołądka przyrównać się może, ale też jest jakoby potrawą dusze naszej” (*Przedmowa*, k. )(₃). By dojrzewać wewnętrznie, należy „karmić się” i „bawić” rozważaniem Bożych tajemnic, inaczej „schudnie” i „umrze z głodu” dusza ludzka — przestrzega teolog.

Podkreśla autor również przymioty Kątskiej, w pełni rozumiejącej znaczenie „bogomyślności” (Mikołaj z Mościsk, *Przedmowa*, k. )(₃-[₃ᵥ]). Eksponuje zasługi ksieni, która wykazała się troską nie tylko o wartości materialne (fundowanie kościołów), ale także o życie duchowe zakonnic. Dowiedziawszy się bowiem, iż „potrawę zakonną nagotowano, zaraz się tego chwyciła i staranie uczyniła, koszt waząc, na dostąpienie siebie i córek swych duchownych tego duchownego chleba”. Mościcki podkreśla, że *Elementarzyk* wydany został kosztem konwentu zwierzynieckiego. Akcentuje zarazem charakter użytkowy dzieła i jego funkcję. Będąc „potrawą” i „duchownym chlebem” dla norbertanek zwierzynieckich, mogło być, w wyniku praktyk medytacyjnych adeptek, środkiem do osiągnięcia zbawienia (Mikołaj z Mościsk, *Przedmowa*, k. )(₃-[₃ᵥ]).

<sup>18</sup> Zob. J. Kowalski, *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1969, t. 16, z. 3, s. 26, 36–37; A. F. Dziuba, *dz. cyt.*, s. 110. O zawartej w *Elementarzyku* Mikołaja z Mościsk dedykacji, skierowanej do D. Kątskiej — zob. K. Kaczor-Scheitler, *Dorota Kątska — adresatka dedykacji i przedmów z XVII wieku*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, red. P. Borek i M. Olma, t. 1, Kraków 2011, Biblioteka Tradycji, nr 97, s. 333–344.

<sup>19</sup> Wszystkie wyróżnienia – K. K.-S.

<sup>20</sup> M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 287. Por. M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 152–156; A. Nowicka-Jeżowa, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992, s. 221 (badacze zwrócili uwagę na podjęty aspekt w kontekście metafory pokarmowej).

<sup>21</sup> S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Lwów 1854 (hasło: bogomyślność, s. 140).

Składający się z siedmiu części *Elementarzyk*, którego „przednia intencja — jak podaje autor w *Przedmowie* — jest o tej bogomyślności nauki podać, a do nich i insze materyje nie barzo odległe przydać” (k. [3]v), zawiera obszerny wywód na temat modlitwy wewnętrznej<sup>22</sup>, przedstawia istotę i „zacność” medytacji oraz pożytki z niej wynikające. Autor, idąc za metodą medytacji zaproponowaną przez Ludwika z Granady, która przyjęta została i poprawiona przez szkołę karmelitańską, zwłaszcza przez ojca Jana od Jezusa i Maryi, wprowadził własne uzupełnienia, widoczne przede wszystkim we wskazówkach dotyczących „[...] aktów przygotowawczych i kolejności poszczególnych elementów zakończenia”<sup>23</sup>. Według niego, „[...] medytacja ma początek, szrodek i koniec; początkiem jest przygotowanie. Środkiem dwie części, w których należy sama medytacja, końcem przystojne i pożyteczne zamknięcie jej” (Mikołaj z Mościsk, *Elementarzyk...*, II, 1, 4: *O przygotowaniu do niej*, s. 42–43)<sup>24</sup>.

Porusza Mościcki w dziele zagadnienie trzech stopni medytacji, a zarazem dróg wiodących ku zjednoczeniu z Bogiem, podkreślając: „Trojaki abowiem są stopnie abo drogi tego świętego ćwiczenia, jako trojacy są ludzie, którzy się nim bawią” (II, 3, 2: *O stopniach medytacyjnej*, s. 48). Pierwszą drogą jest stopień oczyszczający (*via purgativa*), podczas którego człowiek usiłuje wykorzenieć w sobie grzech. Drugim jest stopień oświecający (*via illuminativa*), na którym „cnoty nabyte oświecają i zdobią człowieka”. Trzeci stopień — jednoczący (*via unitiva*) — obrazuje miłosne zjednoczenie człowieka z Bogiem. Podział ten, odsyłając do trzech etapów życia mistycznego (oczyszczającego, oświecającego i jednoczącego)<sup>25</sup>, stanowi nawiązanie do traktatu *De triplici via* świętego Bonawentury oraz do wprowadzonego przez Ignacego Loyolę w *Ćwiczeniach duchownych* modelu trójstopniowej mistycznej drogi ku Bogu.

Mościcki zwraca także uwagę na rolę duchowych władz człowieka, niezbędnych podczas aktu medytacyjnego. Rozmyślanie to proces mentalny, uruchamiający zazwyczaj trzy władze umysłu: pamięć, intelekt oraz wolę, obok których w rozważaniach mają brać udział wyobraźnia i uczucie. Według świętego Ignacego

<sup>22</sup> Oprócz omawianej w artykule części II zob. także część IV: *O inszych modlitwach wnątrznych* oraz część I: *O modlitwie ustnej*.

<sup>23</sup> J. Kowalski, *Nauka Mikołaja z Mościsk...*, s. 29.

<sup>24</sup> W cytowanych fragmentach z *Elementarzyka ćwiczenia duchownego* cyfra rzymska odsyła do części, pierwsza cyfra arabska oznacza rozdział, druga — podrozdział. W części II rozdziały 1–34, zawierające m.in. „nauki” o medytacji i jej stopniach, streszczenie trzech dróg wiodących do zjednoczenia z Bogiem, rozważania na temat istoty grzechu, o nędzy żywota doczesnego, o śmierci, o sądzie Bożym itd., nie są poprzedzone tytułem *Droga pierwsza*. Natomiast po rozdz. 34 następują w części II tytuł *Wtóra droga* i rozdziały 1–13. Dalej mamy w części II *Trzecią drogę* i rozdz. 1–12.

<sup>25</sup> Zob. J. Aumann OP, *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 1993, s. 64; J. Kaczorowski, *Literatura jako mistyka*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 44; R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, przeł. s. Teresa Landy Franciszkańka Służebnica Krzyża, Niepokalanów 1998, s. 20.



Loyoli: „Pamięć przypomina treść danej prawdy wiary lub przebieg rozważanej tajemnicy z życia Jezusa; rozum rozważa i wyciąga wnioski, a wola wzbudza odpowiednie uczucia i czyni decyzje”<sup>26</sup>. Ważą rolę w akcie medytacyjnym odgrywa *memoria*, która dostarcza wiedzy w procesie myślowym, służy umiejscowieniu przedmiotu w szerszym kontekście. Istotną funkcję pełni także rozum, podtrzymujący intelektualną konstrukcję, będący oparciem dla toku myśli oraz jej zwieńczenia. Od woli z kolei zależy trwanie w koncentracji i w podjętym wysiłku zagłębiania myśli, wnikania w podjęty przedmiot. Zaangażowanie przypisuje się również emocjom oraz wyobraźni, pomagającej w „poszukiwaniu punktów odniesień i w zakreślaniu perspektyw aktu medytacyjnego”<sup>27</sup>. Zadaniem wszystkich władz jest współdziałanie, dzięki któremu medytacja nabiera swoistego charakteru aktu, odrębnego od innych intelektualnych czynności człowieka.

Dominikanin podkreśla, że zasadniczej części medytacji towarzyszą dwie władze człowieka: rozum i wola, spośród których pierwsza ma się nasycić tematem rozmyślania, druga zaś — „zakosztować” jego smaku i pociechy:

Bo na medytacyjnej trzeba **rozumem** uważać, rozbierać i roztrząsać materiją do nabożeństwa [...]. Upatrując początek i koniec, przyczynę i skutek, sposób albo kształt, okoliczności osób, czasu, miejsca [...]. Nie dosyć jeszcze na tym, że rozum rozpuści się na dochodzenie rzeczy tajemnych. Ale trzeba, żeby też i **wola** zakusiła tego. [...] aby poruszenie jakie dobre poczuła albo miłości Bożej, albo obrzydzenia grzechu, albo bojaźni karania Bożego, albo nadzieję zbawienia, albo wdzięczności dobrodziejstw Bożych (II, *Wtóra droga*, 1, 5: *Z których części złożona medytacyja*, s. 43).

By doskonalić się wewnątrznie, należy umartwiać władze duchowe, do czego Mościcki nakłania podczas pierwszej, oczyszczającej drogi (*via purgativa*), wiodącej ku doskonałości. Uzmysławiając człowiekowi zgubne skutki „światowych rozkoszy” i podkreślając, iż rzeczy doczesne są pełne sideł (s. 80), zachęca autor do przeciwstawienia się zewnętrznym wrogom duszy. By uchronić się przed grzechem, należy „zmysły umartwieniem obwarować” (II, 23: *O umartwieniu zmysłów zwierchownych*, s. 109) oraz naśladować Zbawiciela („[...] pokrwawić i umartwić te nasze odrzwie zmysłów krwią barankową, to jest naśladowaniem zmysłów Pana Chrystusowych”, s. 109). W celu usunięcia przeszkód, które od Boga odwodzą, zaleca autor umartwienie rozumu, będącego „przewodnikiem” ludzkiej woli („Bo **rozum jest jako wódz** **abo przewodnik woli naszej**, a początek wszystkich spraw od niego wychodzi. A będzili wódz ślepy i chromy dla tak wielkich złości, do przepaści nędzną wolą zaprowadzi i sprawy wszystkie ludzkie pokrzywi i popsuje”; II, 27, 2: *O umartwieniu rozumu*, s. 115).

<sup>26</sup> M. Bednarz, *Wprowadzenie do „Ćwiczeń duchownych”*, [w:] św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 24.

<sup>27</sup> T. Kostkiewiczowa, *Medytacja — wstępne spostrzeżenia i uwagi*, [w:] *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 13.

Przedstawienie za pomocą *similitudo* oraz *comparatio* roli władz duchowych człowieka służy unaocznieniu<sup>28</sup>, dzięki uruchomieniu wyobraźni, metafizycznych aspektów. Poprzez *contrario* uwidacznia duchowny moc sprawnego umysłu oraz zgubne skutki działania „inszych sił” z powodu jego dysfunkcji:

**Człowiek jest jako zegar urobiony mądrością Boską**, aby każdego wieku [...] rączką naśladowania wskazywał bieg słońca sprawiedliwości Pana Chrystusa. **Koło przednie w tym zegarze jest rozum**. A toż jeśli to **koło rozumu będzie się obracało i wola, i insze władze człowiecze za nim ruszać się będą**. A jeśli przystojnie i dobrze pójdzie, tak też i insze z nim. **Ale kiedy się rozum pomiesza albo się na którym z pomienionych defektów zatrzyma i stanie, zaraz wola i insze siły staną albo ładajako pójdą**. A toż napilniej mam się starać jako najlepiej postanowić koło rozumu przez umartwienie, a zatym wola i insze rzeczy w człowiecze sporządzone będą (II, 27, 2: *O umartwieniu rozumu*, s. 115).

Skoro niepoprawnie funkcjonujący rozum uniemożliwi prawidłową aktywność pozostałych władz człowieka, zachęca się adepta do czynności umartwiania intelektu, dzięki której przywróci się skuteczne ich działanie. W celu wskazania wymowy umartwiania woli, która, jak podkreśla autor, „jest to dar Boży” (II, 28, 3: *O umartwieniu wolej*, s. 116), kieruje się do człowieka apel, żeby ją „ścisnąć” i odwrócić od złych rzeczy: „Aby nie chwiała się, ale tylko do dobrego się składała, wędzidłem bojaźni Bożej” (II, 28, 4, s. 117). W odniesieniu do ćwiczenia woli, ważnym zaleceniem, którego urzeczywistnienie ułatwia postępowanie w drodze do doskonałości, jest rezygnacja z miłości do samego siebie (II, 29, 1–3: *O wykorzystaniu miłości samego siebie*, s. 117–118).

By unaocnić rolę pamięci w akcie medytacyjnym, teolog w obrazowy sposób ją definiuje: „Pamięć nasza jest to jako skrzynia albo skarbnica, kędy się chowają rozmaite rzeczy o Bogu, o aniołach, o niebie, o piekle” [...] (II, 26, 1: *O umartwieniu pamięci*, s. 114). Ćwiczenie jej polegać więc ma na wyeliminowaniu z jej pokładów myśli o rzeczach próżnych, a przywoływaniu tylko tych, które zbliżają do Boga. Należy zatem zapomnieć o „podobieństwach marnych i próżnych” i zastąpić je „inszymi niebieskimi i świętymi” (II, 26, 1, s. 114).

W rozmyślaniu istotną rolę przypisuje się imaginacji, umożliwiającej wyobrażenie, a dzięki temu unaocznienie konkretnego obrazu i rozważanej sytuacji. Zawarta w *Elementarzyku* zachęta do jej umartwienia jest wyrazem potrzeby uka-

<sup>28</sup> Na temat metaforycznego obrazowania, mającego siłę unaoczniającą — zob. B. Niebelska-Rajca, „*Enargeia*” i „*energeia*” w teoriach literackich renesansu i baroku, Warszawa 2012, Studia Staropolskie. Series Nova, t. 32. Istnieje synonimiczne funkcjonowanie pojęć: „*enargeia*” i „*hypotypoza*”, co we współczesnej terminologii teoretycznoliterackiej sygnalizuje *Słownik terminów literackich*, oprac. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska i J. Sławiński, red. J. Sławiński, Wrocław 1976, s. 99. W słowniku przywołane są również inne nazwy tej figury: *demonstratio*, *enargeia*, *evidentia*, *illustratio* (s. 160). J. Ziomek podaje, że *hypotypoza*, inaczej *evidentia*, należąca do figur myśli, figur emotywnych [afektywnych], jest obrazowym przedstawieniem, wyliczeniem silnie unaoczniającym — J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, wyd. 2 popr., Wrocław 2000, s. 132, 201. Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, §§ 810–819 (*evidentia*).

zania rezultatów tego procesu: „ogłędania” i doświadczania poprzez zmysły „duchowych uciech”:

Fantazyja i myślenie nasze to nam przynosi, że chociaż ciemno, chociaż w nocy, nie nie widząc, nie słysząc, przedsię ona tak nam te rzeczy widome stawia, że się nam zda, jakobyśmy na nie patrzyli, dźwięki i rozmowy słyszeli (II, 24: *O umartwieniu zmysłów wewnętrznych*, s. 110–111).

Mościcki zwraca uwagę na rolę afektów (*affectus*) w procesie wewnętrznego rozwoju, które odnieść należy do duchowych uniesień, powstających pod wpływem wyobrażeń budzących upodobanie bądź odrazę<sup>29</sup>. W ujęciu filozoficznym afekt oznacza sposób emocjonalnej percepcji oddziaływania zewnętrznego<sup>30</sup>. To „emocjonalne zdarzenie, którego uzewnętrznienie jest dostrzegalne cielesnie”<sup>31</sup>. Dominikanin podkreśla więc, że w drodze do osiągnięcia doskonałości ważną rolę odgrywa umartwianie ich<sup>32</sup>, „trzymanie na wodzy”, by nie stroniły od dobrego i nie kierowały się ku zakazanym rzeczom.

Chcąc nadać siłę i żywość swoim słowom, posługuje się autor „żywymi” porównaniami i metaforami, oznaczającym ruch i gwałtowność<sup>33</sup>. Według dominikanina afekty człowieka są „bestyjami okrutnymi”, rozdzierającymi ludzkie serca, albo „wiatrami abo nawałnościami na morzu”, doprowadzającymi do utonięcia „łodzi umysłu naszego”, bądź też „szalonymi końmi”, które pędząc, wóz narażają na niebezpieczeństwo. Mościcki zachęca więc, by „uskromnić bestyje nierozumne”, „uśmierzyć wiatry”, „konie bystre i twarde mocnym wędzidłem umartwienia zawściągnąć” (cz. II, rozdz. 25: *O umartwieniu afektów*, punkt 1, s. 112), czyli umartwiać afekty, opanować swoje namiętności, które zamykają drogę do afektywnego poznania (*cognitio affectiva*) Boga i rozniecenia w człowieku woli miłowania Go<sup>34</sup>.

Ćwiczenie się w doskonałości wymaga nieustannego wysiłku. Osiągając zatem rezultat umartwienia władz człowieka, należy w dalszym ciągu czynić duchowe praktyki, inaczej dotychczasowy trud będzie próżny:

<sup>29</sup> S. Witek, *Afekt*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1973, szp. 126–127.

<sup>30</sup> J. Lanz, *Afekt*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 1, Bazylea 1971, szp. 89–100.

<sup>31</sup> W. Braun, *Afekt*, [w:] tamże, szp. 31.

<sup>32</sup> Teolog wymienia ich jedenaście: miłość, nienawiść, pragnienie, brzydzenie się, lubość, smutek, nadzieję, rozpacz, bojaźń, śmiałość, gniew (Mikołaj z Mościsk, *Elementarzyk...*, II, 25, 1: *O umartwieniu afektów*, s. 112).

<sup>33</sup> E. Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico, o sia idea dell'arguta et ingegnosa elocutione...*, Torino 1670, s. 271; por. B. Niebelska-Rajca, *dz. cyt.*, s. 262.

<sup>34</sup> O zagadnieniu afektywnego poznania Boga zob. T. Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, Lublin 2012, TN KUL, Prace Wydziału Filozoficznego nr 112.



„**Nakarmiwszy** rozum niebieską umiejętnością i **napoiwszy** wolą **winem słodkiego** i zba-wiennego afektu tu już nie próżnować, ale w tej gorącości trwając, cztery rzeczy czynić” (Mikołaj z Mościsk, *Elementarzyk...*, rozdz. I, §. VI. *Wety abo zakończenie medytacyi*, s. 44).

Mościcki zaleca modlitwę do Boga o odpuszczenie grzechów i „zachowanie od nich”, ofiarowanie się Bogu i czynienie postanowień. Nakłania również do okazania Stwórcy wdzięczności za to, iż „znosił niegodnego” człowieka, „przy-puścił do rozmowy” i „użyzył smaku abo pociechy” podczas medytacji (II, 1, 6: *Wety abo zakończenie medytacyi*, s. 44). Podczas tej drogi (oczyszczającej) wy-raźnie zaznaczony zostaje cel odbywających się praktyk: „A medytacja na to jest, aby złych affektów zbywać, a na dobre się zdobywać (II, 4, 3: *O pierwszej drodze oczyszczającej*, s. 50). Wyrazista potrzeba przeprowadzenia ćwiczeń wy-rażona zostaje za pomocą metaforycznego obrazowania w *Medytacyi o poznaniu samego siebie*:

Mocno postanowić wszelakimi sposobami starać się, abym sprośnościami grzechowemi nie poszczepił tak pięknego obrazu, a od takiej zacności nie odstępował, skłaniając się do bestyjalskich obyczajów i niemym bestyjom podobnym się stawając (II, 8, 5: *Medytacja o poznaniu samego siebie*, s. 54).

Już w tej części zwraca się uwagę na efekt aktu medytacyjnego (*fructus meditationis*), wywołujący w człowieku trudne do wyrażenia doznania. Mościcki zresztą to sygnalizuje: „Kto tego nie zakusi, nie pojmie ani zrozumie” (II, 6, 3: *O trzeciej drodze*, s. 52). Obecność Boga w człowieku objawiać się będzie ogniem, płomieniem wewnętrznym:

Kiedy się te rzeczy rozmyślać będą, będzie się dusza **topiła** od ognia miłości ku Panu Bogu. Będzie **mdlala** od zacności majestatu wysokiego tego. [...] wszystkie afekty prawie kupą się tu zbiegną, które serce człowiecze **przedziwną wdzięcznością** i **duchownymi smakami** abo **pociechami napelnia**, rozpieszczą i **słodkie lzy** wycisną, że będzie się zdało, **jakoby serce się topiło i rozstać miało**, jako się trafiało często ludziom bogomyślnym. Kto tego nie zakusi, nie pojmie ani zrozumie (II, 6, 3: *O trzeciej drodze*, s. 52).

Dominikanin za pomocą sensualnego obrazowania<sup>35</sup> oraz szczegółowego opisu (*descriptio*) rzeczy i zjawisk, uwydatnia korzyści wynikające z wyboru życia klasztornego (*bona monasticae vitae*) oraz z praktyk medytacyjnych (*fructus meditationis*):

Kto może wypowiedzieć, jako to człowieku miło, kiedy czuje sumnienie czyste (bo się często chędoży przez Sakramenta), kto wymówić może rozkoszy duszne i **przysma-**

<sup>35</sup> Na zmysłową plastyczność literacką oraz charakterystyczne dla baroku tendencje do eksponowania iluzorycznej, zmysłowej kunsztowności zwrócili uwagę m.in: F. J. Warnke, *Versions of Baroque. European Literature in the Seventeenth Century*, New Haven-London 1972, s. 37, passim; M. Praz, *Mnemosyne. Rzecz o powinowactwie literatury i sztuk plastycznych*, przeł. W. Jekiel, Gdańsk 2006. Wykaz literatury przedmiotu na temat zagadnienia sensualności znajdziemy w studium M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 7–33, passim. Zob. też: A. Borowski, *Z zagadnień kompozycyjnych i stylistycznych polskiego baroku literackiego*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej”, R. 15: 1978, s. 3–36.

ki, które użycza Pan Bóg w zakonie, zwłaszcza na medytacyjnej, kiedy się ją zapala miłością ku Panu Bogu, pragnieniem być z Nim, chęcią służyć Mu? **Kto skosztuje**, wie, co to za **smaki** duchowe są. Na świecie wiele rzeczy rozrywa, w zakonie i myśl, i zmysły na jedno skupione (II, 14, 5: *Siódma medytacja, która zaczęta materią o dobru zakonnym prowadzi*, s. 64).

Za pośrednictwem figur epanafory<sup>36</sup> i *subiectio*<sup>37</sup> zaakcentowany został wymiar powołania zakonnego, będącego ułatwieniem w dostrzeganiu Boga i dochodzeniu do Niego. Rzeczywistość klasztorna to przestrzeń, w której Bóg uobecnia się w duszy i „zapala” ją do miłowania Go, służenia Mu. Tylko ten, kto dostąpi łaski „obcowania” ze Stwórcą „za zakonną furta” oraz doświadczy Jego bliskości podczas aktu medytacyjnego, będzie wiedział, co to za „rozkoszy duszne”, „smaki duchowe” i „przysmaki”, jakimi Bóg obdarowuje człowieka. Zwraca uwagę unaoczniająca metafora zbudowana z „materii zmysłowej” (smak), która ingerując w sensualne doznania i wyobrażenia odbiorcy, wywołuje w jego umyśle żywsze poznanie przedmiotu<sup>38</sup>. Mowa zatem o wzajemnym przenikaniu, co autor wyraża za pomocą metafory pokarmowej<sup>39</sup>, kulinarnej („smaki duchowe” i „przysmaki”), która przestrzeń duchową czyni doświadczeniem zmysłów. Dla Mościckiego poznanie Boga jest „kosztowaniem” (*gustatio*). W celu opisanie tej bezpośredniości odwołuje się więc teolog do doświadczenia dokonującego się poprzez zmysły.

Podczas drugiej drogi wiodącej do zjednoczenia z Bogiem, oświecającej (*via illuminativa*), wychodzi Mościcki od opisu (*descriptio*) etapu, przybliżając jednocześnie potrzebę ćwiczenia duszy. Podkreśla, że człowiek z „ozdobionymi jasnością cnót” duchowymi władzami, by mógł wewnątrznie się doskonalić, powinien „wpatrywać się” w wizerunek Chrystusa, który jest „źródłem wszystkich cnót”, także w „zwierciadło” Maryi oraz żywoty świętych (II, *Wtóra droga*, 1: *Co się rozumie przez postępujące i która zabawa ich*, s. 129), a następnie dane wzory osobowe naśladować. To nakłanianie do „patrzenia aktywnego” — oczyma wyobraźni (*imaginatio*)<sup>40</sup>, umożliwiającego unaocznienie istoty rzeczy, powinno stać się przedmiotem „zapatrzenia duszy” i skierować ją ku duchowej przemianie.

Autor uzmysławia adeptowi, że postępowanie w życiu duchowym zapewniają rozważania związane z trojakiem żywotem Chrystusa: aktywnym jeszcze w okresie Jego dzieciństwa (*vita activa*), kontemplacyjnym (*vita contemplativa*), kiedy w wieku trzydziestu lat przebywał na puszcy, „rozmyślając naturę Boską”,

<sup>36</sup> H. Lausberg, *dz. cyt.*, § 629.

<sup>37</sup> Tamże, §§ 771–775.

<sup>38</sup> B. Niebelska-Rajca, *dz. cyt.*, s. 261.

<sup>39</sup> E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 143–145.

<sup>40</sup> Por. L. L. Martz, *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, New Haven-London: Yale University Press, 1962, s. 27.

oraz mieszany (*vita mixta*), wówczas gdy po trzydziestu latach ukazał się „w rozsiewaniu nauki zbawiennej albo kazania czynieniu” (II, *Wtóra droga*, 11, 1, s. 165). Porównując żywot Zbawiciela do stołu napełnionego „wszelakimi kosztownymi i rozkosznymi potrawami”, naświetla dominikanin hojność Chrystusa, mającego dla wszystkich „poczęstunek”: „[...] i wielki się naje, i malucki najdzie, czym się posili” (II, *Wtóra droga*, 1: *Co się rozumie przez postępujące i która zabawa ich*, punkt 4, s. 129).

Rezultatem aktu medytacyjnego jest przede wszystkim rozpamiętywanie Męki Pańskiej, do czego Mościcki zachęca, akcentując potrzebę współcierpienia (*compassio*) i naśladowania (*imitatio*) Chrystusa:

**Męka Pańska** jest **zwierciadło** wszystkich cnót [...]. Jest to jako **warstat**, kędy wszystkiego dobrego uczą; jako **zbrojnica**, kędy wszelakiego oręża dostajemy przeciwko szatanowi; jako **stół**, na którym rozkosznych potraw dostatek, sposobnych utuczyć duszę świętą. Nie masz nic tak potężnego na zniesienie pychy i grzechów naszych jako rozmyślanie Męki Pańskiej (II, *Wtóra droga*, 12: *Kędy o Męce Pańskiej dotykają się niektóre nauki*, 1–2, s. 167).

Ten typ ćwiczenia wewnętrznego, dopełniany wyszukanyymi praktykami pokutnymi, spośród których najbardziej rozpowszechnione było biczowanie, charakteryzował religijność potrydencką<sup>41</sup>. Zewnętrzne naśladowanie Męki Chrystusa pomagało głębiej przeżyć „identyfikowanie się” z cierpiącym Jezusem, zachęcało także człowieka do refleksji o zbawieniu i odkupieniu oraz do podjęcia trudu nawrócenia. W innym miejscu *Elementarzyka* czytamy o mocy rozmyślania nie tylko Pasji, będącej „pokarmem dusznym”, ale także żywotów świętych, w których opisane postawy mogą pobudzić do przemiany wewnętrznej:

**Żywot Pana Chrystusa**, dziwne i święte sprawy Jego, okrutna **Męka i śmierć Jego**, jest jako ustawiczny i zwyczajny **pokarm duszny**; ale **sprawy i obyczaje świętych** są jakoby **przyczynki**, chociaż nie smaczniejsze w sobie nad żywot Pana Chrystusow, ale przecie dla odmiany i różności tegoż należą, a czasem do smakowania sobie celniejszego żywota pobudzą (II, *Wtóra droga*, 13: *Do medytacji o członkach kościoła świętego nauki*, 1, s. 168).

Podczas trzeciego etapu drogi duchowej, zjednoczenia (*via unitiva*), „człowiek bez trudności zwraca się do Boga, mając świadomość Jego obecności, i pełniąc Jego wolę, coraz ściślej się z Nim jednoczy”<sup>42</sup>. Mościcki, chcąc zachęcić do wizualizacji owego finalnego momentu, dzięki któremu możliwe staje się bezpośrednie obcowanie, „twarzą w twarz”, z Bogiem, unaocznia stadium poprzez *descriptio*:

<sup>41</sup> H. D. Wojtyśka CP, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka CP, J. J. Kopec CP, Lublin 1981, s. 65. Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości...*, s. 89–207.

<sup>42</sup> J. Filek, *Drogi życia duchowego*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, s. 223.

Ta droga, którą doskonali idą, nazwana jest zjednoczająca (po łacinie *unitiva*), abowiem ci tak na modlitwie jako i w sprawach wszystkich wspinają się i pragną nic innego więcej, jedno jako nażretelniejszej bogomyślności abo na przezrocystszej i jaśniejszej o Bogu myśli i nadoskonalszej z Bogiem przez miłość jedności abo złączenia (II, *Trzecia droga*, 1: *Co się rozumie przez doskonale i co za zabawa ich*, 2, s. 170).

Wyraźnie uwydatniony trud człowieka, jego duchowa „wspinaczka” ku doskonałości, to rezultat działania Bożej łaski, z którą dusza powinna współpracować. Podkreśla się zatem aktywność medytacyjną człowieka podczas tego etapu, jaki osiągają ci, którzy:

[...] zbywszy grzechów, afekty uśmierzywszy, zdobywszy się jakożkolwiek na mnożość cnót i wielkiej czystości serdecznej dostawszy, sposobni są do zawartej przyjaźni, do bliskiego towarzystwa, do wewnętrznego pospolitowania się z Bogiem przez rozmyślanie i przypatrowanie się samemu Bogu, Jego doskonałościom i dobrodziejstwom, a zatym zapalać się gorąco miłością ku niemu, w czym należy zjednoczenie z Bogiem, a to jest przypuszczonym być do pocałowania ust, jako przez wtórą drogę był przypuszczony do całowania rąk (którymi sprawują się dobre uczynki), co znaczy nabywanie cnót (II, *Trzecia droga*, 1: *Co się rozumie przez doskonale i co za zabawa ich*, 1, s. 170).

Wielkość Boskiego miłosierdzia i Jego szczodroblowości wyrażone zostały za pomocą wskazania rzeczy niemożliwych (*adynata*, *impossibilia*): „Zaprawdę rychlej i łatwiej by policzyć w morzu piasek i krople wody niż te wszystkie dobrodziejstwa. A toż, co wyliczyć nie możemy, w powszechności sobie przypominamy” (II, *Trzecia droga*, 2: *Medytacja jako mię Pan Bóg przed wieki umiłował i obrał*, 1, s. 171). Ten typowo barokowy koncept, służący wyrazistemu i sugestywnemu wyrażaniu myśli, unaoacza rangę nadrzędnego aspektu.

Na uwagę zasługuje zachęta do wizualizacji miejsca (*compositio loci*)<sup>43</sup>, będącego celem mistycznej wędrówki ku Bogu. Deskrypcję „bezpiecznego portu” ukazał teolog za pomocą figur *evidentia* oraz anafory: „**Miasto** to jest święte, mając jasność Bożą [...]. **Miasto** nie potrzebuje słońca ani miesiąca, bo światłość Boża oświeciła je” (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 2, s. 194). Przy użyciu imperatywu nakłania autor do przybycia do *empirejskiej sfery nieba* („niebo Empyreum”), transcendentnie wzniesłego miejsca, uważanego w starożytnej i średniowiecznej kosmologii za źródło czystej myśli i szczytnych idei<sup>44</sup>:

Pódmżyż do miejsca, w którym położone jest **miasto**, na **wysokiej barzo** i świętej górze fundamenta tego **miasta**, które się zowie **niebo Empyreum**, jakoby ogniste, po którym my kiedykolwiek nogami deptać będziemy. **Niebo to nad wszystkie nieba nawyższe**, ten wszy-

<sup>43</sup> Na temat *compositio loci* w staropolskich zbiorach medytacji zob. E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditando” w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, Religijne Tradycje Literatury Polskiej, t. 5, s. 259–270.

<sup>44</sup> *Empyreum*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1997, s. 254.

tek świat w sobie zamykające. **Wielkość tego nieba niezmierna** (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 3, s. 194–195).

Dominująca w konstrukcji nieba oś pionowa ma znaczenie symboliczne. Według Eliadego, świadomość wysokości nieba nadaje mu charakter transcendentny<sup>45</sup>. Położone „na wysokiej barzo i świętej górze” miasto jest miejscem pozbawionym granic, w którym załamuje się układ przestrzenny. Mościcki nawiązuje do tradycji, w której góry, jako miejsce styku nieba i ziemi, i z powodu swej wysokości, podlegają sakralizacji<sup>46</sup>. Zastosowane figury *polyptoton* oraz *gradatio* („Niebo to nad wszystkie nieba nawyższe”) służą amplifikacji przestrzeni sakralnej. Zachętę do wizualizacji „niebiańskiej ojczyzny” stanowi jej opis (*descriptio*) za pomocą orzeczeń zaprzeczonych, sygnalizujący szczególnie charakter wyobrażanej sfery:

Tam **nie bywa** deszcz ani wichry, gromów i błyskawic nie pytań, gorąca i mrozu **nie masz** ani chorób, ani zaraźliwego powietrza. Głód, pragnienie, niedostatek, okazyja do smutku tam miejsca nie ma. Tam przyjaciele nigdy **nie utracę**, nieprzyjacieli przystępu **nie ma**. Tam się **nie rodzą**, **nie chorują**, **nie umierają**, ale się każdy nieskazitelnym zdrowiem cieszy i weseli. Zgoła tam zgromadził Pan Bóg wszystko dobre, a daleko wyrzucił wszystko złe (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 3, s. 194–195).

W tej siedzibie nieprzemijającego Boga zgromadzone zostało przez Niego wszystko to, co dobre. Warto zaznaczyć, że w chrześcijańskiej eschatologii niebo postrzegano jako miejsce odpoczynku po przebytej ziemskiej peregrynacji. W jednym z rękopisów norbertańskich czytamy: „[...] niebo jest miejsce barzo szerokie, jasne, wesoło muzyki w niem ustawicznie śpiewającej święty, święty, święty, Bóg zastępów”<sup>47</sup>.

„Oko wewnętrzne” odbiorcy medytacji Mościckiego uaktywnia się poprzez pobudzenie parawizualnych impulsów, umożliwiających „zobaczenie” formowanego w rozmyślaniu przekazu — obrazu mieszkańców wiecznej krainy oraz opisu ich cech wewnętrznych:

**Przypatrzmyż się** i towarzystwu, które tam jest. Wszyscy obywatele tego miasta **zani i szlachetni**, abowiem synowie Boży, Króla nad królami. Wszyscy **barzo mądry**, bo umiejętność Bożą doskonałą mający. Wszyscy **barzo bogaci**, bo dzierżawcy bogatego Boga. Wszyscy **znajomi sobie** będą tak barzo, że i tajemnice serdeczne każdy każdego dojrzy, bo tak umysł każdego będzie od drugiego widziany, jako tu na świecie, przy widoku, widzi się twarz drugiego (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 4, s. 195).

Unaocznia Mościcki konkretnych „obywateli tego miasta”, wskazanych za pomocą konstrukcji enumeracyjnej. Są to patriarchowie, prorocy, apostołowie, męczennicy biskupi, doktorzy, „którzy do zbawienia nauki podają”, wyznawcy i anio-

<sup>45</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 45.

<sup>46</sup> Tamże, s. 101–102.

<sup>47</sup> Rękopis norbertanek ze Strzelna, Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej, sygn. MS 287, k. 50.



lowie. Wymienia także Maryję-Królową, która „nad tymi wszystkimi przodkując, najwyższe miejsce ma na królewskiej stolicy” oraz Chrystusa-„Króla najwyższego”, sporządzającego „wszystkie rzeczy” (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 4, s. 196). Wśród obywateli niebiańskich obowiązuje określona hierarchia<sup>48</sup>. Uwydatnia dominikanin, poprzez figurę *contrarium*, moc miłosierdzia Boga, który daje wyraz swej ojcowskiej troskliwości: „Więc chociaż tam zacni i wielcy mieszczanie są, przecie ja mały i nikczemny, za pomocą Bożą nie będę od nich odłączony, bo w domu Bożym mieszkania wiele jest” (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 4, s. 196). Daje więc autor wyobrażenie nieba jako rodzinnego domu oraz Boga jako kochającego Ojca. To właśnie Jezus, mówiąc o raju, zapewniał: „W domu Ojca mojego jest mieszkań wiele” (J 14, 2). Ukazane przez autora niebo jest więc domem, do którego zdążają rozproszone po całym świecie dzieci Boże, i w którym radują się ze sposobności bezpośredniego oglądania Bożego oblicza:

Tam tedy na swym miejscu posadzony, między wielkim i miłym gminem anielskim i świętych, będę patrzył na Cię, Panie, twarz w twarz, i poznam Cię żrzetelnie i doskonale, którym na Cię tu jakoby przeze mgłę patrzył (bo przez wiarę) [...]. Pamięć moja już się nie będzie tułala, raz, to drugi raz co inszego sobie wspominając, a mnie odbiegając, bo mocnym węzłem i smacznym barzo przywiążesz ją do siebie, Panie (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 5, s. 196–197).

Mościcki odnosi się do interpretacji duszy jako zwierciadła znanej z *Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian* (13, 12): „Teraz widzimy przez zwierciadło przez podobieństwo: lecz w on czas — twarzą w twarz. Teraz znam po części: lecz w on czas poznam, jakom i poznany jest”. Dusza staje się zatem „zwierciadłem rzeczywistości wiecznej”, zaś zwierciadło jako narzędzie „budzi pragnienie tej rzeczywistości”<sup>49</sup>.

Zwraca uwagę wyobrażony przez autora wymiar odczuć praktykanta, jakich doświadcza on podczas trzeciego etapu, zapewniającego zjednoczenie (*unitiva*) człowieka z Bogiem. Rezultatem tego stadium jest „wieczna rozkosz” duszy, wynikająca z przebywania w raju, oraz poczucie, że się już niczego więcej nie pragnie:

[...] zebranie wszystkich smaków i dostatki wszystkich dóbr uwesela mię, a wesele jakoby połknie mię albo pograży w sobie. Bo też kiedy Boga mego źródłem, jeziorem i morzem wszystkiego dobra, rozkoszy i wesela mieć, a w nim opływać będę, niczego więcej pożądać nie będę [...]. Więc nie tylko dusza moja, ale też i ciało moje nieśmiertelną chwałą ogarnione będzie (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 5–6, s. 197).

<sup>48</sup> Jako pierwszy o niebiańskiej hierarchii pisał Pseudo-Dionizy Areopagita w *De caelesti hierarchia*. Na temat hierarchicznego porządku przedstawionego w tekstach staropolskich zob. J. Sokol-ski, *dz. cyt.*, s. 281–282.

<sup>49</sup> J. Durandeaux, *Wieczność w życiu codziennym. Szkice na temat źródeł i struktury pojęcia wieczności*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1968, s. 180.

W odniesieniu do wizualizacji przedstawienia nieba jako wiecznej „rozkoszy i wesela” oraz deskrypcji urzeczywistniającej obraz, uobecniającej go za pomocą metafory unaoczniającej, na uwagę zasługuje wykorzystanie zmysłów (*applicatio sensuum*) w nawiązaniu do wyobrażeń „niebiańskiej ojczyzny”:

**Zmysły wszystkie** swoje własną rozkosz albo uciechę mieć będą, abowiem wzrok ciał błogosławionych urody i piękności napatrzy się. **Uszy** pięknej i przyjemnej melodyj niebieskiej, onej nowej piosnki nasłuchają się. **Wonność** wielka z onych ciał uwielbionych puści się (jeśli tu bywało przy otwarciu grobów świętych, a cóż tam?). **Smak** nasz i dotykanie napelnione będą tak przyjemnych i czystych rozkoszy, że wypowiedzieć się ani umie, ani może. **Zmysły wewnętrzne** i żądze serdeczne wszystkie uspokojone i ukontentowane będą, iż nie będzie nic, co by ich gryzło albo dolegało. Wszędy rozkosz i wesele (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 6, s. 197).

Autor za pomocą sensualnego obrazowania unaocznia piękno owej przestrzeni oraz „duchową rozkosz” i wewnętrzny spokój, wynikające z osiągnięcia żywota wiecznego. Wszak miłość człowieka do Boga i Boga do człowieka jest transcendentnym pięknem, a „piękno obiektu miłości jest konceptualizowane w wymiarach wszystkich doznań zmysłowych człowieka: wzroku, węchu, smaku i dotyku”<sup>50</sup>. Barokowe deskrypcje nieba łączą w sobie elementy biblijne, antyczne, neoplatonickie oraz jezuicką zasadę *applicatio sensuum*, ze zmysłową fantasmagorią epoki ukazującą zbawienie jako nasycenie zmysłów duchowych<sup>51</sup>. Sensualne środki wyrazu służą, jak to ujęła Jadwiga Kotarska, „do transpozycji tajemnic miłości Bożej”<sup>52</sup> i odzwierciedlają relacje między człowiekiem a Bogiem, przedstawione za pomocą utrwalonych w świadomości odbiorczej formuł języka miłosnego<sup>53</sup>. O tym, że zmysły mogą pomóc lepiej zrozumieć największe tajemnice wiary<sup>54</sup>, pisał święty Jan od Krzyża:

Fantazja bowiem i pamięć są dla umysłu jakby archiwum i schowkiem, w którym gromadzą się wszelkie kształty i obrazy rozumowe. Po otrzymaniu ich drogą pięciu zmysłów lub sposobem nadprzyrodzonym, przechowują się tam i odbijają jakby w zwierciadle (Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* II, 16, 2, s. 237)<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> G. Habrajska, *Prototyp miłości w „Pieśni nad pieśniami”*, [w:] *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy. Materiały z konferencji 11–14 maja 1999 r.*, cz. 1, red. E. Woźniak, Łódź 2000, s. 350.

<sup>51</sup> M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 110–112. Zob. I. Szczukowski, *W kręgu inspiracji augustyńskich...*, s. 149.

<sup>52</sup> J. Kotarska, *Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Wrocław 1980, s. 243.

<sup>53</sup> Tamże, s. 222.

<sup>54</sup> K. Mrowcewicz, „Miłości Bożej rozmyślanie”. O „Emblematach” Zbigniewa Morsztyna, [w:] *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, przy współudziale B. Fałęckiej, Wrocław 1992, Studia Staropolskie, t. 56, s. 156.

<sup>55</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] tenże, *Dziela*, wyd. 5 przejr. i popr., z hiszp. przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 1995. W lokalizacji cytowanego fragmentu cyfra rzymska odsyła do książki, pierwsza cyfra arabska oznacza rozdział, druga — podrozdział.

Doznania uczuć opisane są zatem przez Mościckiego za pomocą języka zmysłowego. Przykłady te potwierdzają fakt, że sfery sakralnej nie można chłonać inaczej niż przez zmysły<sup>56</sup>. Grażyna Habrajska zaznaczyła, że „sensoryczna konceptualizacja świata uczuć wynika z powiązania doznań psychicznych z reakcjami fizjologicznymi organizmu”<sup>57</sup>, jakkolwiek pewne jest to, że reakcje te przewyższa. Dusza, w wyniku praktyk medytacyjnych, dostąpiwszy zjednoczenia — ostatniego etapu w mistycznej drodze do Boga, może wyznać:

To wszystko ja będę miał, a tak, że pewien będę, iż nigdy nie utracę, ale na wieki z Tobą, Panie, królować i weselić się będę, abowiem Pan Bóg będzie królował z świętymi swymi na wieki i dalej. Dajże, Panie Boże, abym szczęśliwie zszedł z tego świata, a w Królestwie Twym (które jest wszystkich wieków królestwo) na wieki z Tobą trwał. Amen (II, *Trzecia droga*, 11: *Medytacja o dobrodziejstwie uwielbienia*, 7, s. 198).

Przedstawiona przez autora za pomocą metaforycznego obrazowania wizja nieba miała za zadanie przekazać, w sposób dostępny ludzkiemu rozumowi, Boże tajemnice. Z uwidocznionych opisów wynikało przekonanie o pięknie tego miejsca, które dla adepta powinno stać się przedmiotem jego tęsknot oraz ostatecznym celem jego ziemskiej peregrynacji.

*Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, będący tekstem przeznaczonym przede wszystkim dla wspólnoty klasztornej, służyć miał zakonnikom ćwiczącym się w doskonaleniu wewnętrznym. Skierowany jednak być mógł do każdego, potencjalnego odbiorcy, który dzięki obcowaniu z dziełem wykazywał się umiejętnościami wniknięcia w siebie (*nosce te ipsum*) oraz samooceny, uświadamiającymi człowiekowi potrzebę duchowej transformacji.

Mikołaj z Mościsk w drugiej części *Elementarzyka* przedstawił się odbiorcom nie tylko jako teolog zachęcający adepta do praktyk medytacyjnych, ale także jako sprawny pisarz, operujący literackimi środkami stylistycznymi nawiązującymi do zmysłowości. Wyraźnie zarysowana w tekście skłonność duchownego do akcentowania sensualnych walorów metafory<sup>58</sup> oraz uwydatniona kategoria naczności służyły przedstawieniu rzeczy i zjawisk w taki sposób, by stwarzały one wrażenie „realnej” widzialności<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> M. Hanusiewicz, „Świadectwo zmysłów” w *poezji religijnej XVII wieku*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 357. Zob. też, *Święte i zmysłowe...*, s. 101–135, 270–290 i n.

<sup>57</sup> G. Habrajska, *dz. cyt.*, s. 346. Na temat „konceptualizacji uczuć” i piękna obiektu miłości, przedstawione za pomocą doznań zmysłowych człowieka zob. I. Nowakowska-Kempna, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim*, Warszawa 1995.

<sup>58</sup> Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*, Warszawa 2000, s. 26.

<sup>59</sup> R. W. Lee, „*Ut Pictura Poesis*”. *The Humanistic Theory of Painting*, „The Art Bulletin”, 22, 1940 nr 4, s. 203 (w publikacji mowa o dążeniu do uchwycenia „doskonałej iluzji widzialnego”).

---

Katarzyna Kaczor-Scheitler

**„Those who Tried Them, Know the Taste of Spiritual Flavours”.  
Sensual Images in Meditation Manuals Based on *The Manual of Spiritual Exercise*  
by Mikołaj of Mościska**

(Summary)

The purpose of this article is to present, based on the second part of the *Manual of Spiritual Exercise* (*Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, Kraków 1626) by Mikołaj of Mościska (1559–1632), the role of stylistic literary devices in the description of meditative mechanisms and the results of this experience — the inner transformation of Man, and the experience of closeness to and unification with God. The author will also draw attention to the significance of senses in the cognitive process, and consequently imagination, enabling one to picture the images contained in metaphors. The category of perceptibility, which is accentuated in the text, served to present objects and phenomena in a “realistic” manner. Thus, focus will be placed on the imaging tools through which the 17<sup>th</sup> century author attempted to draw metaphysical matters closer to the reader’s senses.

**Keywords:** Aesthetic-mystical literature; Meditation; Literary stylistic devices; Rhetorical devices; Sensual imaging.