

Katarzyna Kaczor-Scheitler
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filologiczny
Katedra Literatury Staropolskiej
i Nauk Pomocniczych

**O ideach i wartościach
chrześcijańskich w świetle
Pobudek do zakonnego życia
Teresy Petrycówny**

Teresa Petrycówna, norbertanka z klasztoru na Zwierzyńcu pod Krakowem, urodziła się około 1629, a zmarła w 1700 roku. Była córką Jana Innocentego Petrycego (1592–1641), profesora i oficjalnego historiografa Akademii Krakowskiej, lekarza i rajcy¹, oraz Barbary Nonhartówny (zm. 1638), wnuczką Sebastiana Petrycego (zm. 1626), również profesora Akademii, lekarza królewskiego, a także pionierskiego tłumacza oraz komentatora dzieł Arystotelesa i Horacego². Obłóczyny w klasztorze zwierzyńskim przyjęła w roku 1645 od Wojciecha Lipnickiego, komisarza biskupiego, profesję złożyła trzy lata później. W zakonie pełniła funkcje kronikarki, bibliotekarki, chórowej, kustoszki oraz dyskretki³.

Życie norbertanek zwierzyńskich oparte było na regule św. Augustyna, uzupełnionej o ustawy św. Norberta i rozporządzenia kapituł generalnych zakonu⁴. Zgodnie z tą regułą zakonnice składały

¹ Zob. L. Hajdukiewicz, *Petrycy Jan Innocenty*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. nac. E. Rostworowski, t. 25, z. 4, Wrocław 1980, s. 701–703. Zob. także S. Starowolski, *Setnik pisarzy polskich albo pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzy polskich*, przekł. i komentarz J. Starnawski, wstęp F. Bielak, J. Starnawski, Kraków 1970, s. 199, 324.

² Zob. H. Barycz, *Petrycy Sebastian z Pilzna*, [w:] *Polski słownik...*, s. 703–707. Zob. także F. Bentkowski, *Historia literatury polskiej*, t. 1, Warszawa–Wilno 1814, s. 322–325, 657; t. 2, s. 39–41; S. Starowolski, dz. cyt., s. 197–200, 219, 322–324; K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. 3, t. 24 (35), Kraków 1912, s. 208–211.

³ Zob. A. Dygat, A. Rybak, *Odrodzenie klasztoru zwierzyńskiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „*Nasza Przeszłość*” 1977, t. 47, s. 207; M. Borkowska, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 2: *Polska Centralna i Południowa*, Warszawa 2005, s. 475.

⁴ *Ustawy prześwietnego zakonu premonstratorskiego odnowione i w roku 1630 od Kapituły Generalnej dostatecznie sporządzone, przyjęte i wszytkim tego zakonu podanym do ścisłego zachowania podane*, Archiwum Norbertanek Zwierzyńskich (dalej: ANZ), rkps 5. Reguła przedstawiona została w dwunastu rozdziałach *Ustaw prześwietnego zakonu premonstratorskiego...* (s. 85–99). Zob. *Statuty z roku 1340*, ANZ, rkps 1. Współczesna edycja: *Statuty kapituły norbertańskiej z r. 1340 w tłumaczeniu polskim z r. 1541*, wyd.

śluby czystości, posłuszeństwa, ubóstwa i stałości miejsca. Do głównych elementów ich duchowości należały: chwala i uwielbienie Boga, miłość do Chrystusa w Eucharystii jako Ofiary, miłość do Matki Bożej Niepokalanej i Kościoła, a także gorliwość w staraniach o zbawienie dusz przez praktykowanie modlitwy oraz pokuty⁵. Fundamentem życia religijnego norbertanek, podobnie jak innych zakonów, był udział w liturgii brewiarzowej w określonych godzinach dnia i nocy oraz *lectio divina*⁶. Ich wewnętrzne życie kształtowały modlitwa wspólnotowa oraz liturgiczna z Mszą św. w centrum, a także modlitwa osobista, oparta na lekturze Pisma Świętego, medytowaniu i rozważaniu tajemnic Bożych.

Na życie duchowe norbertanek zwierzynieckich duży wpływ miały siostry przełożone, ale taki wpływ wywierali także spowiednicy oraz rekolekcjoniści, zazwyczaj zakonnego pochodzenia, głównie norbertanie, bernardyni i dominikanie, z którymi konwent ten miał kontakt od czasów Jacka Odrowąża⁷. Innym czynnikiem odgrywającym istotną rolę w formacji duchowej zakonnicy była lektura religijna. Służyła ona osiągnięciu postępów w doskonałości, stanowiła pomoc w modlitwie oraz w pokrzepieniu ducha i serca.

i oprac. M. Karaś, Z. Perzanowski, Kraków 1970. Zob. także M. Borkowska, *Konstytucje norbertanek na tle prawodawstwa polskich zakonów żeńskich w epoce potrydenckiej*, [w:] *Sanctimoniales. Zakony żeńskie w Polsce i Europie Środkowej (do przełomu XVIII i XIX wieku)*, red. A. Radziwiński, D. Karczewski, Z. Zyglewski, Bydgoszcz-Toruń 2010, s. 21; J. Gwioździk, *Księga żywotów świętych norbertańskich ksieni Doroty Kąckiej w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Lwowie*, „Вісник Львівського Університету. Серія Книгознавство, Бібліотекознавство та Інформаційні Технології” 2007, Вип. 2, s. 55.

⁵ M. Konieczny, *Norbertanki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 13, Lublin 2009, szp. 1391. Zob. także: K. Górski, *Fr. Petit, La Spiritualité des prémontrés aux XII et XIII s. etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité*, directeurs E. Gilson et A. Combes Paris, Vrin, 1947, str. 298. Rec. [w:] tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 437; D.B. Goldstrom, *Duchowość norbertańska duchowością eucharystyczną*, Kraków 1991; J. Rajman, *Przyczynki do zagadnienia duchowości zakonu św. Norberta w Polsce*, „Nasza Przyszłość” 2002, t. 97, s. 5–23.

⁶ Na temat monastycznej szkoły modlitwy oraz *lectio divina* zob. A. Jankowski, *Życie mnisze*, t. 2, Kraków 1994, s. 72–82, 90–104. Por. B.M. Młynarz, „*Lectio divina*” – czytanie Biblii w świetle i mocy Ducha Świętego, [w:] *Misterium et Verbum. Duchowość chrześcijańska w literaturze polskiego baroku*, red. J. Machniak, M. Godawa, Kraków 2008, s. 29–42. O tym, jak ważną rolę w życiu duchowym norbertanek zwierzynieckich odgrywały ćwiczenia duchowe oraz modlitwa, świadczą liczne rękopiśmienne modlitewniki i medytacje przechowywane w ANZ.

⁷ Por. E. Janicka-Olczakowa, *Zakony żeńskie w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wiek XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1970, s. 772–773; K. Górski, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI–XVIII wieku. Teksty i komentarze*, Warszawa 1980.

Wpływ na wewnętrzny rozwój zakonnicy miała ponadto ich własna twórczość. Na co dzień obcowały one z książką, która miała im ułatwić modlitwę, a także pomóc w kształtowaniu postawy religijnej. Dzięki lekturze wyrabiały w sobie „nawyk korzystania ze słowa pisanego”, a i same niekiedy sięgały po pióro⁸. Wprawdzie często zaczynały pisać z nakazu przełożonej bądź spowiednika, ale później, po osiągnięciu pewnej sprawności w tym względzie, nie był to już dla nich jedynie obowiązek. Mogły pozwolić sobie wówczas na pewną swobodę w tworzeniu⁹. Zajmowały się pisaniem kronik, autobiografii, modlitw przeznaczonych do wygłoszenia i myślnych, a także konferencji, pieśni oraz innych utworów religijnych.

O działalności literackiej w zakonie norbertanek świadczą zachowane w archiwum zwierzynieckim kodeksy rękopiśmienne. Spośród norbertanek obdarzonych talentem pisarskim wskazać należy przede wszystkim właśnie Teresę Petrycównę. Te uzdolnienia odziedziczyła ona, jak można sądzić, po ojcu i innych krewnych. Spod jej pióra wyszła *Kronika* zakonu, którą zaczęła pisać w roku 1669, prawdopodobnie na zlecenie ówczesnej ksieni Anny Zapolskiej¹⁰. Ponadto przełożyła z łaciny żywot Józefa Hermana, zakonnika klasztoru premonstratenskiego, mistyka nadreńskiego XII wieku¹¹. Jest również autorką medytacji o incipicie *Pobudki do zakonnego życia*¹², które zaświadcza o jej rozwoju duchowym. W świetle dotychczasowych badań nad dziejami zwierzynieckiego klasztoru Petrycówna w okresie pełnienia funkcji bibliotekarki „czytała siostrom punkty do medytacji, które układała sama”¹³. Owe teksty „zdradzają jej żarliwość o chwałę Bożą i postęp siostr oraz wysokie zaawansowanie w modlitwie myślniej”¹⁴.

Medytacje Petrycówny ujawniają także nawiązania autorki do tradycji biblijnej, pism Ojców i Doktorów Kościoła, teologów i moralistów

⁸ J. Partyka, „Żona wyćwiczona”. *Kobieta pisząca w kulturze XVI i XVII wieku*, Warszawa 2004, s. 173.

⁹ Tamże, s. 179.

¹⁰ T. Petrycówna, *Kronika*, ANZ, rkps 42.

¹¹ K. Kramarska-Anyszek, *Dzieje Klasztoru PP. Norbertanek w Krakowie na Zwierzyńcu do roku 1840*, „Nasza Przeszłość” 1977, t. 47, s. 91.

¹² T. Petrycówna, *Pobudki do zakonnego życia* (medytacje z XVII w.), ANZ, rkps 595, ss. 292. Pomieszczony w kodeksie zbiór wypowiedzi odpowiadających gatunkowym cechom medytacji nie został poprzedzony odrębną formułą tytułową, tę funkcję umownie przyznano współcześnie incipitowi pierwszego tekstu. Rękopis ten jest podstawą cytowania dzieła. Pierwotnie kodeks obejmował 146 nieliczbowanych kart, natomiast paginacja podawana przy lokalizacji cytatów została naniesiona piórem inną ręką (później, podczas opracowywania zasobów archiwum).

¹³ A. Dygat, A. Rybak, dz. cyt., s. 207.

¹⁴ Tamże.

oraz dzieł hagiograficznych. Język rozmyślań z jednej strony otwierał człowieka na świat nadprzyrodzonych wartości, poparty autorytetem Biblii i tradycji patrystycznej, z drugiej zaś bliski był słownictwu codziennemu, za pomocą którego formułowane były problemy egzystencjalne ludzi. Autorka zatem z użyciem różnych środków językowych oraz zróżnicowanego stylu usiłowała mówić o tym, co transcendentne. Jej wypowiedzi wielokrotnie musiały „transcendować”¹⁵ nią samą, stąd wykorzystywane przez zakonnicę alegorie, symbole, metafory, analogie, porównania świadczące o potrzebie wyrażenia trudnych do zwerbalizowania myśli.

Pismo Świąte dostarczało Petrycównie nie tylko tematów i inspiracji, ale kształtowało także jej świadomość twórczą i sposób postrzegania rzeczywistości. Czerpanie z niego natchnienia stwarzało sposobność do literackiego i moralizatorskiego wykorzystania jego fragmentów, odzwierciedlało także religijny światopogląd epoki baroku¹⁶ oraz sposób myślenia pisarki-zakonnicy, uznającej księgi biblijne za skarbnicę mądrości i źródło znamienitych przykładów.

Zakonnica w księgach biblijnych szukała wskazówek i nauk moralnych, pomagających człowiekowi zwalczyć w sobie grzech i dokonać transformacji swej duszy. Sięgała nie tylko po nauki zawarte w tekstach przypadającej perykopy¹⁷, ale przede wszystkim przejmowała z Pisma Świętego luźne, oderwane od kontekstu zdania. Często stosowała je jedynie jako motto, które służyło do rozwinięcia ciekawych kwestii¹⁸. Powoływała się zarówno na Stary, jak i Nowy Testament¹⁹. Spośród ksiąg Starego

¹⁵ Zob. L. Kołakowski, *O wypowiedzianiu niewypowiedzalnego: język i sacrum*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska, Wrocław 1991, s. 53–63; J.A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 1995, R. 47, nr 12, s. 5–17; M. Makuchowska, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999, s. 176–189.

¹⁶ Por. T. Bieńkowski, *Antyk – Biblia – literatura*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, seria I, red. J. Pelc, Wrocław 1972, s. 340; zob. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 19.

¹⁷ Na zagadnienie to w kontekście problemu występującego w siedemnastowiecznym kaznodziejstwie zwrócili uwagę m.in.: A. Jougan, *Homilie polskie*, Lwów 1902, s. 304 i nast.; K. Kolbuszewski, *Postyllografia polska XVI i XVII w.*, Poznań 1921, s. 273; zob. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, cz. I: *Teologia humanistyczna*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, Lublin 1975, s. 403.

¹⁸ Por. K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, Kraków 1858, s. 34 i nast.; zob. M. Brzozowski, dz. cyt., s. 403.

¹⁹ Zob. K. Kaczor-Scheitler, *Proza medytacyjna Teresy Petrycówny wobec tradycji biblijnej*, [w:] *Proza staropolska*, red. K. Płachcińska M. Bauer, seria: *Analecta Literackie i Językowe*, t. 2, Łódź 2011, s. 405–419.

Testamentu najczęściej odnosiła się do Księgi Psalmów, Pieśni nad Pieśniami, doraźnie do Księgi Hioba, Izajasza, Micheasza, Pierwszej Księgi Samuela, Księgi Sofoniasza i Daniela. Inspiracje etyczno-moralne czerpała także z Nowego Testamentu, m.in. z Ewangelii, 1 Listu do Koryntian, Apokalipsy św. Jana. Swe myśli opierała na wywodach św. Pawła czy Jana Ewangelisty, uwydatniając rolę i moc modlitwy, uświadamiając znaczenie ślubów zakonnych oraz doniosłość cnoty ubóstwa, pokory i czystości serca. Odnosząc się do konkretnych postaci nowotestamentowych (Zacheusza, św. Piotra, św. Tomasza), wydobywała sytuacje związane z nawróceniem bohaterów i akcentowała potrzebę naśladowania ich postaw. Przywołując nowotestamentowe autorytety, usiłowała przestrzec odbiorców jej rozmyślań przed Boskimi nakazami i nakłonić do duchowej transformacji.

Ważnym źródłem odniesień dla Teresy Petrycówny były pisma Ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Nawiązania norbertanki do prezentowanych przez nich idei podnosiły wartość rozmyślań, świadczyły także o słuszności podjętych w rozważaniach argumentów. Akcentowały z jednej strony związek z Tradycją, z drugiej zaś pozaczasowość i aktualność omawianych zagadnień. Zakonnica w przekazie rękopiśmiennym powoływała się na myśli zarówno łacińskich (Anzelma z Canterbury, Augustyna, Bernarda z Clairvauux, Bonawentury, Jana Kasjana, papieża Grzegorza Wielkiego), jak i greckich (Agatona, Atanazego, Jana Klimaka czy Jana Chryzostoma) Doktorów i Ojców Kościoła. Trudno rozstrzygnąć, czy autorka korzystała z oryginalnych dzieł Ojców Kościoła, czy z nieujawnionych kompendiów, zbiorów egzemplów, katen czy florilegiów²⁰, które zawierały cytaty z Ojców i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, czy też opierała się na pismach Mikołaja z Mościsk, teologa i moralisty, kaznodziei w zakonie norbertanek zwierzynieckich, który czerpał z pism patrystycznych.

Wpływ spuścizny ascetyczno-mistycznej Mikołaja z Mościsk (*Infirmaryi chrześcijańskiej*, Kraków 1624; *Elementarzyka ćwiczenia duchownego*, Kraków 1626 i *Akademii pobożności*, Kraków 1628) na medytacje Petrycówny dowiódł, że jej teksty są w pewnym sensie rekonstrukcją kazań i nauk Mościckiego. Zakonnica zapewne wczytywała się w nauki krakowskiego teologa, rozmyślała nad nimi, a następnie w oparciu o nie budowała swoje rozważania. Odwołując się do stylistyki i obrazowania dominikanina, przejmowała za nim słownictwo, posługiwała się podobnymi metaforami

²⁰ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Florilegium*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2007, s. 161; hasło: *Florilegia*, [w:] J. Rajman, *Encyklopedia średniowiecza*, Kraków 2006, s. 291.

i alegoriami. Teolog, pisząc na przykład o kwestiach grzechu, nawrócenia czy o etapach wewnętrznego doskonalenia się, wykazał się umiejętnościami artystycznymi²¹. Korzystał m.in. z metafory, analogii, porównania w celu unaocznienia opisywanego przedmiotu, wizualizowania rzeczy, których fizycznie zobaczyć nie można. Taki sam zamysł przyświecał Petrycównie, która by stworzyć iluzję naoczności (*evidentia*)²², stosowała *descriptio*, metaforę oraz sensualne obrazowanie z zamiarem przybliżenia myśli niewyraźnych i naświetlenia niewidocznych. Znamienny jest jednak fakt, że autorka w żadnym miejscu medytacji nie zaznaczyła, że powoływała się na pisma dominikanina, który bez wątpienia był dla niej wzorem. Być może nieujawnianie wpływów dzieł Mikołaja z Mościsk, którego nauki Petrycówna znała, stanowiło rezultat charakterystycznego dla polskiej mentalności braku uznania dla rodzimych autorytetów²³.

Norbertanka poruszała w medytacjach m.in. zagadnienia grzechu i nawrócenia. Omawiała sposoby walki z występkami oraz zachęcała do duchowej przemiany. Czyniła to za pośrednictwem alegoryczno-symbolicznych obrazów (droga, przemieszczanie się, zamknięte drzwi serca, wejście przez drzwi, wąska droga, dom, ogień miłości Bożej) oraz narzędzi retorycznych, służących nakłonieniu do transformacji wewnętrznej. Odnosiła się także do powszechnych w teologii moralnej środków umożliwiających duchowe nawrócenie, takich jak: rachunek sumienia, żal doskonały, pokuta, głęboka pokora, czyli zadośćuczynienie, modlitwa, z uwzględnieniem medytacji jako modlitwy myślniej, rozpamiętywanie Męki Pańskiej²⁴.

²¹ Zob. na ten temat: K. 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*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” 2014, nr 3, s. 99–115.

²² Określenie za: H. Dziechcińska, *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury*, [w:] *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Nieborów, 29 września–1 października 1977 r.*, red. A. Morawińska, Warszawa 1982, s. 103; zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, § 810.

²³ Por. J. Kowalski, *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1969, t. 16, z. 3, s. 31.

²⁴ Zgodnie z nauką Kościoła rzymskiego w obrębie sakramentu pokuty, za aprobatą soboru trydenckiego, wyróżniano materię konieczną i dowolną (grzechy ciężkie i lekkie) oraz kapłańską formułę absolucyjną i *quasi*-materię, na którą składały się: serdeczny żal, wyznanie grzechów oraz głęboka pokora, czyli zadośćuczynienie – zob. *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos...*, Rzym 1566, s. 300. Polski przekład (anonimowy): *Katechizm rzymski, to jest nauka chrześcijańska za rozkazaniem Concilium Trydenckiego...*, Kalisz 1603; T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, s. 308–380.

Zakonnica świadoma ludzkich ułomności i ograniczeń zachęcała człowieka do realizowania czynów dobrych, których rezultatem może stać się osiągnięcie zbawienia. Znając biblijną alegorię drogi, wprowadziła ten motyw w celu umoralnienia adepta. W rozmyślaniu *Droga do nieba idących*, poświęconym duchowej przemianie człowieka, nakłaniała współsiostry do właściwego wyboru drogi życia, czynienia pokuty i przygotowania się do życia wiecznego.

Podjęty przez autorkę motyw miał nie tylko konotacje przestrzenne, ale dotyczył także ludzkiego wnętrza, ukierunkowany był na zmiany duchowe²⁵. Według antropologii chrześcijańskiej człowiek, „odwracając się od świata i ciała ku wartościom duchowym [...] jest w stanie nadać kierunek swojej drodze”²⁶. *Peregrinatio vitae* implikuje tymczasowość życia doczesnego, w którym człowiek jako *homo viator* jest przekonany o nietrwałości swego statusu ontologicznego. W momencie śmierci, która jest całkowitym kresem życia ziemskiego, dobiega końca „istnienie człowieka w czasie, a tym samym okres jego próby i droga do ostatecznego celu [...]”²⁷. O zapłacie za czyny w dniu śmierci oraz o tym, że czas na ich wypełnianie dany jest człowiekowi za żywota ziemskiego, mowa w Piśmie Świętym w wielu miejscach, w szczególności w Księdze Syracha: „Bo łacno jest przed Bogiem w dzień śmierci zapłacić każdemu według dróg jego” (Syr 11,28)²⁸.

Drogę do nieba idących zaczęła Petrycówna od stwierdzenia, że wiedza zakonnika powinna dotyczyć przede wszystkim tego, w jaki sposób żyć w doczesnym żywocie i jakich obowiązków przestrzegać (p. 1, s. 23). W kontekście Psalmu 1 o dwóch drogach, prawego i bezbożnego, autorka nakłaniała człowieka do wykorzenia ogarniających go złości oraz do wszczęcia cnót, realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. Przeciwstawne kategorie – cnota i występki – były, według norbertanki, skutecznym sposobem w walce z grzechem. Ich obecność podczas przeprowadzanych ćwiczeń uzasadniała za pomocą figury *aitiologia/subiectio*²⁹:

²⁵ A. Wiczorkiewicz, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1993, R. 84, z. 2, 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: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1988.

²⁶ J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 51, Wrocław 1978, s. 133.

²⁷ M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, s. 29.

²⁸ Zob. też. Syr 4,33; 17,26.

²⁹ H. Lausberg, dz. cyt., § 771.

„Dlaczego te dwie rzeczy złączone i spojone są? Bo występki nie mogą być wykorzenione bez pomocy i ratunku cnót świętych” (p. 1, s. 23). By rozwinąć w sobie cnoty, należy usunąć wszelkie przeszkody uniemożliwiające duchowy rozwój człowieka.

Z motywem drogi wiąże się perspektywa przemieszczania się, łączącego się z doskonaleniem wewnętrznym i dążeniem do osiągnięcia świętości. Autorka odwołała się do zakorzenionego w kulturze średniowiecza przekonania o topograficznym przemieszczaniu się (odejście od „świata”, szukanie schronienia na pustyni bądź w klasztorze, pielgrzymki do miejsc świętych), które było wyrazem szukania doskonałości duchowej³⁰. Święty Jan od Krzyża, mistyk hiszpański, w *Drodze na Górę Karmel* przedstawił metaforyczny obraz dróg, dwóch przestronnych i wygodnych oraz jednej wąskiej ścieżki, prowadzącej do doskonałości³¹. Zawarł też pouczenia, jak osiągnąć szczyt góry, a tym samym dojść do zjednoczenia z Bogiem, oraz w jaki sposób do tego zjednoczenia się przygotować.

Istotą nawrócenia jest wewnętrzna przemiana i doskonalenie się w cnotcie, które w obrazowy sposób oddaje wyobrażenie duchowego „przemieszczania się”. Zagadnienie to podjęła Petrycówna w rozmyślaniu *Na dzień przeniesienia ojca świętego Norberta*, zawierającym symbolikę „przenosin” związanych ze św. Norbertem z Xanten (ok. 1082–1134)³², założycielem zakonu premonstraterńskiego. Relikwie świętego znajdują się w dawnym klasztorze norbertanów na Strahowie, dzielnicy Pragi, dokąd sprowadzone zostały dopiero w okresie kontrreformacji.

Norbertanka, budując obraz „przenosin” św. Norberta, odwołała się do jego żywotu, ukazującego przeniesienie jego ciała (*translatio*) z Magdeburga do Pragi, które od czasu śmierci zakonnika aż do 1626 roku spoczywało w kościele kolegiackim Panny Maryi w Magdeburgu, „pod strażą synów swoich, póki magdeburscy heretycy klasztoru owego nie odebrali”³³. Przełożeni zakonu premonstraterńskiego przez trzydzieści lat

³⁰ Zagadnienie omówili m.in. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przekł. J. Dancygier, Warszawa 1976; przedr. w: *Zrozumieć średniowiecze*, oprac. R. Mazurkiewicz, Tarnów 1994; T. Michałowska, *Topika pielgrzyma i pielgrzymki w literaturze polskiego średniowiecza*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 72–85; A. Witkowska OSU, „*Peregrinatio ad loca sacra*”. *Refleksja antropologiczno-socjologiczna*, [w:] *Sancti Miracula Peregrinationes. Wybór tekstów z lat 1974–2008*, Lublin 2009, s. 265–275.

³¹ F. Ruiz Salvador OCD, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, przekł. J. Efrom Bielecki OCD, Kraków 1998, s. 264–265, 270.

³² I. Werbiński, *Norbert św.*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, szp. 1382–1383.

³³ A.J.D. Kraszewski, *Życie świętych i w nadziei świątobliwości zeszytych sług boskich Zakonu Premonstraterńskiego*, Warszawa 1752, s. 203.

usilnie starali się o przeniesienie ciała św. Norberta z owego miejsca, „tam, gdzie wiara święta katolicka nienaruszona została”³⁴. Alegoryczny charakter owych przenosin zilustrowały słowa autorki: „Obchodzą dziś z Kościołem świętym bracia i siostry zakonu naszego **przeniesienie** z premonstratu do Pragi ciała świętego ojca, przy których **przenosinach** [w]spominamy **przenosiny** [z] ziemi do nieba na wieczne gody. Uważać mogę jego **przeniesienie**. Żyjąc na świecie, **przenosił** się ze świeckiego stanu na duchowny, [...] z dostatków, wygod, gdzie mu wszyscy faworowali, czcili, świat służył, na rękę szczęście nosiło, **przeniósł się** do ubóstwa, nędzy, wzgardy zakonu świętego” (s. 159; podkreśl. – K.K.S.). Fragment ten odsyłał do dnia, podczas którego obchodzono w zakonie premonstrateńskim wspomnienie przeniesienia ciała św. Norberta do Pragi. To rzeczywiste wydarzenie unaoczniało symboliczne znaczenie „przenosin” osoby zakonnej z żywota doczesnego do wiecznego i nakłaniało ją do rozważania jej „duchowych godów” z Boskim Oblubieńcem. Postawa św. Norberta, który zrezygnował z dóbr doczesnych, zaszczytów, bogactw na rzecz życia w zakonie, służyła za wzór godny naśladowania. Przeniesienie jego ciała z Magdeburga do Pragi stanowić miało bodziec do refleksji nad wymową wszelkiego przemieszczania się: „Jako też w tym naśladować masz ojca świętego, duszo ma, **przenosząc** serce swe, które jest uwikłane marnością świecką, niestatecznością w zaczątych cnotach. **Przenoś**, duszo ma, serce swe do Boga, który jest początkiem i końcem twoim. [...] Dlaczegoś jest powołana do zakonu? **Przeniosłaś się** z Babilonu do Raju szczęśliwości zakonnej tylko dla naśladowania Chrystusa. **Przeniosłaś się** z marności do Boga prawego. [...] Teraz, póki czas masz, duszo ma, **przenoś się** każdodziennie z cnoty w cnotę, **przenieś** serce twe do Tego, dla którego stworzone jest, Boga samego. [...] **Przenoś się** co dzień duchem, sercem, zmysłami wewnętrznymi, póki cię nie zawołają na ostanie **przenosiny** wiecznej zapłaty albo karania. O, Zbawicielu w Przenaświętszym Sakramencie zawarty, który się do nas **przenosisz**, **przenieś** serce me do Ciebie” (s. 159–160; podkreśl. – K.K.S.).

Wprowadzone za pomocą poliptotonu przykłady „przenosin” (przeniesienie z marnego świata do zakonu, przeniesienie serca do Boga, przeniesienie z tego świata do wieczności, „przenoszenie się” z cnoty w cnotę) zawsze miały wymiar duchowy. Zastosowana figura *repetitio* to dowód nie tylko inwencji zakonnicy, ale także świadomego wykorzystywania powtórzeń, mających na celu utrwalenie i zapamiętanie poruszanych aspektów. Rozważania uwieńczone zostały apelem skierowanym do praktykantek,

³⁴ Tamże.

by nieustannie pracowały nad swoją duchowością, czyli ciągle „przenosiły się” do Boga „duchem, sercem, zmysłami wewnętrznymi”, zanim zostaną wezwane na spotkanie z Bogiem – „ostanie przenosiny wiecznej zapłaty albo karania”. Dydaktyczna wymowa słów, które implikują lęk przed śmiercią oraz Sądem Ostatecznym, skłaniała do przemiany wewnętrznej. W zamykającym medytację akcie strzelistym do Boga, który ukazuje się człowiekowi w Najświętszym Sakramencie („przenosi się” do nas), zawarta została prośba do Zbawiciela o łaskę („przenieś serce me do Ciebie”). Potrzeba „przeniesienia” swego serca do Boga stanowiła wyraz metafizycznego przekroczenia samej siebie i doznania obecności Absolutu. To pragnienie spotkania z Bogiem, dokonującego się w przestrzeni wertykalnej. W medytacji mowa zatem o wnikięciu w siebie, o zejściu w głębię, do wewnątrz i o potrzebie „przeniesienia się” do Boga, czyli o ponownym odrodzeniu się.

Petrycówna zachęcała do właściwego postępowania, którego przejawem miały być pokuta i nawrócenie. Podkreślała, że w drodze do osiągnięcia tego celu ważne jest rozpoznanie swojej słabości i uświadomienie sobie grzechu. Aspekt „wnikięcia w siebie” (*nosce te ipsum*) i samopoznania zobrazowała autorka za pomocą alegorii domu, czyli duszy³⁵ gotowej na przyjęcie Boga, czego przykładem są trzy rozmyślania: *Na dzień poświęcenia kościoła, Na drugi dzień poświęcenia kościoła, Na dzień trzeci*.

Przez dom rozumie się mocną, trwałą budowlę, w Biblii zaś w sensie metaforycznym domem określa się m.in. ciało jako mieszkanie duszy (por. 2 Kor 5,1), także niebo, będące wiecznym domem świętych (J, 14,2), wreszcie domem jest cała gmina chrześcijańska, czyli Kościół, o czym pisze św. Piotr: „[i] wy jako żywe kamienie na nim się budujecie, dom duchowny, kapłaństwo święte, ku ofiarowaniu duchownych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,5). W symbolice chrześcijańskiej dom Boży oznacza miejsce bezpieczeństwa i trwałości oraz szczególnej obecności Stwórcy³⁶. W sensie dosłownym dom jest portem, do którego wraca się

³⁵ Na temat symboliki domu zob. T. Michałowska, *Wizja przestrzeni w liryce staropolskiej (rekonesans)*, [w:] *Przeźren i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 51, Wrocław 1978, s. 113–118; J. Koterska, „Kościół wysoki ani dościgniony okiem...” *Przywołania przestrzeni sakralnej w poezji barokowej*, [w:] *Rzeczpospolita domów. Domy Boże*, red. K. Krawiec-Złotkowska, t. 3, Słupsk 2012, s. 175–186; I. Szczukowski, „Chodź ludzie na kazania, aby tylko słuchali...” *Dom Boży w pouczeniach Tomasza Młodzianowskiego*, [w:] *Rzeczpospolita domów...*, s. 214–224.

³⁶ Zob. *Dom* [hasło], [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. bp K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 42–43; D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 367–368.

po przebytej podróży, „stanowi oazę spokoju i bezpieczeństwa”³⁷. W ujęciu alegorycznym odsyła do dwu przeciwstawnych znaczeń – z jednej strony symbolizuje siedlisko zła, jakim jest ciało ludzkie, z drugiej jest synonimem dobra i piękna duszy ludzkiej. Ta zaś z kolei, będąc przeciwieństwem słabej natury ciała, uważana jest za siedzibę wewnętrznego życia człowieka (np. Mk 2,8; Rz 8,16), którą Bóg pragnie odwiedzić; identyfikowana z nieśmiertelnością, przeznaczona jest do wiecznego żywota (Jk 1,21; 5,20; 1 P 1,9; 4,19)³⁸.

W medytacji *Na dzień poświęcenia kościoła*, rozpoczynającej się od słów zawartych w Ewangelii św. Łukasza (19,5), Petrycówna, za pomocą figury *subiectio*, uzmysławiała adeptkom potrzebę oczyszczenia duszy, gotowej na przyjęcie Boga do swego wnętrza („Słowa są Ewangeliej świętej: »Potrzeba mi dziś być w domu twoim«, który to dom jest Boży [...]. Co by to za dom był? Nic innego, tylko dusza ludzka rozumna”, s. 253).

Impulsem do transformacji ludzkiego wnętrza był wprowadzony przez autorkę biblijny wizerunek Zacheusza, przełożonego celników w Jerychu, który pragnie zobaczyć przechodzącego przez miasto Jezusa, dlatego wspina się na dzewo. Zauważony przez Niego, usłyszał słowa: „dziś potrzeba mi mieszkać w domu twoim” (Łk 19,5). Norbertanka zwróciła uwagę na postawę Zacheusza – jego pragnienie ujżenia Chrystusa, które stanowiło wyraz nawrócenia. Bogaty Żyd, choć sam nie potrafił zmienić swojego życia, umiał jednak rozpoznać w nim taki moment, „godzinę łaski”³⁹, wyrażającą się w geście Boskich odwiedzin. Historia ta pokazuje, że Chrystus nie potępia ludzkiej słabości, wręcz przeciwnie – do słabych przychodzi. Trzeba tylko, za przykładem Zacheusza, w odpowiednim momencie zareagować na Jego przyjście. Centralnym punktem „aktywności” duszy jest serce, które powinno być gotowe na działanie Stwórcy: „Sam się wprasza Pan do nas w osobie tego Zacheusza, do nas wszystkich mówi: »[Z]stąp rychło duszo z tej płonki figowej, która marności znaczy, [z]stąp, potrzeba mi **dziś** być w domu twoim, **dziś**, o duszo moja«, woła na cię Zbawiciel twój: »**Dziś** potrzeba mi być w domu sumnienia twego, **dziś** **chcę** zrewidować wszystkie kąty serca twego, **dziś** **chcę** warsztat roboty twojej obaczyć, na czym **dzisiejszy** **dzień** wieku twego trawisz, bo wszystek wiek człowieka jakoby **dzień** **wczoraj**sy, co minął« (s. 253–254; podkreśl. – K.K.S.).

³⁷ T. Michałowska, *Wizja przestizeni...*, s. 114.

³⁸ K. Romaniuk, *Dusza ludzka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1985, s. 381.

³⁹ *Zacheusz* [hasło], [w:] P.Cz. Bosak OP, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik-konkordancja*, Poznań–Pelplin 1996, s. 696–697.

Autorka nakłaniała człowieka do tego, by przygotował swe sumienie na spotkanie z Bogiem, który niespodziewanie przyjdzie go odwiedzić, by „zrewidować wszystkie kąty serca”, zobaczyć jego „warsztat roboty”, przyjrzeć się jego postępowaniu. Podkreślając, że pielęgnowanie cnót umożliwić może osiągnięcie żywota wiecznego, zachęcała adeptki do nawrócenia, gdyż: „Szczęśliwa dusza, do której Chrystus wchodzi” (s. 260). Refleksja nad postawą Zacheusza stać się miała dla praktykantek bodźcem do podjęcia właściwych działań w obronie swej duszy, a także przypomnieniem, że czas, w którym człowiek może przygotować się na dobrą śmierć, ma swe ograniczenia: „dziś potrzeba koniecznie zamyślić o poprawie domu tego dusze mojej, bo jutro nie moje, może klamka śmierci zapaść [...]” (s. 257). Wyeksponowana kategoria czasu: „dziś” (teraz), jako przeciwieństwa „jutra”, służyła zaakcentowaniu znaczenia terażniejszości i nieustannej gotowości na moment nadejścia śmierci, także zwróceniu uwagi na traktowanie życia jako „szkoły niebieskiej”, w której codziennie należy doskonalić się duchowo⁴⁰. Wprowadzone „dziś” jako „teraz” określa to, co się kończy, a jednocześnie zawiera punkt dający początek trwaniu w wieczności.

Wykorzystana przez Petrycównę metafora domu jako „pojemnika” („dom dusze mojej”), przestrzeni zamkniętej, odnoszącej się do ludzkiego serca, stanowiła nawiązanie do *Zamku wewnętrznego* św. Teresy z Ávila, która w siódmym jego mieszkaniu w alegoryczny sposób pisała o potrzebie zespolenia z Bogiem⁴¹. Podobny punkt widzenia zaprezentował Tomasz á Kempis, który w księdze pierwszej traktatu *O naśladowaniu Chrystusa i o wzgardzie dla wszelakiej próżności świata tego...* zalecał introspekcję i samopoznanie w tym celu, aby poznać swoją ułomność i podjąć trud nawrócenia się do Boga⁴².

Dusza, by osiągnąć bliskie relacje z Bogiem, musi „prawdziwie” wejść w siebie. O potrzebie samopoznania wielokrotnie wypowiadała się Petrycówna, zachęcając do podjęcia trudu rozmyślenia, dzięki któremu możliwe są samoocena i autorefleksja, a w rezultacie działanie, czyli rozpoznanie swojej grzeszności oraz potrzeba pracy nad wewnętrznym doskonaleniem się („należy poznać samą siebie, gdyż poznanie samą siebie otwiera oczy na poznanie Pana Boga”; *Ogniem jest Duch Przenawiętszy*, s. 189).

⁴⁰ B. Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wrocław 1991, s. 49.

⁴¹ Św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny, albo gmachy dusze ludzkiej*, Kraków, druk. F. Cezarego, 1633 (1, 1, s. 6).

⁴² Zob. św. Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa i o wzgardzie dla wszelakiej próżności świata tego*, Kraków, druk. J. Siebenejchera, 1586.

Norbertanka w celu zachęcenia adeptów do duchowej transformacji posłużyła się toposem ognia. W tradycji biblijnej ogień odsyłał do postaci Boga i symbolizował Jego miłość do człowieka; był też przedmiotem ludzkiej tęsknoty za Stwórcą⁴³. Topos ognia miłości Bożej znalazł swój odpowiednik już w Pieśni nad Pieśniami (Pnp 8,6–7), a później wykorzystywany był przez mistyków, m.in. przez św. Teresę z Ávila i św. Jana od Krzyża, którzy miłość ogarniającą duszę przedstawiali „jako palący ogień lub postział strzałą płomienistą”⁴⁴.

Do miłości, która powinna mieć moc ognia, nakłaniała Petrycówna w medytacji *Ogniem jest Duch Przenaświętszy*. Uwydatniała jego fizyczne cechy oraz sakralizujące funkcje⁴⁵, jakie pełni, m.in. przy obróbce metali czy wypieku żywności. O skuteczności jego mocy świadczy to, że potrafi zniszczyć minerały i metale: wodę w stanie stałym (lód), kamień i żelazo: „Cokolwiek włożysz na ogień, pożera, pali, w siebie obraca, wilgotności, mokości wysusza. [...] Żadnej rzeczy nie masz, która by się obyć mogła bez ognia” (s. 185). Autorka, by zaakcentować moc ognia duchowego, odnosiła się do wyobrażeń kulinarnych. Poprzez „metaforę pokarmową”⁴⁶ oraz *similitudo* zamierzała unaocznić duchową rzeczywistość: „Jako każda potrawa nie jest pożywana i nie jest przyniesiona na stół, która by wprzód w ogniu nie była, tak właśnie dusza, która Boga miełuje i serce jej ogniem gore ku Panu Bogu, żadnej rzeczy nie zamyśla ani czyni, aż wprzód się reformuje i obraca do miłości i dla miłości Bożej” (s. 185). Wszak wszelkie działanie wymaga wysiłku i przygotowania. Potrawa, by mogła być spożyta, potrzebuje przyrządzenia z użyciem ognia, tak też i człowiek, chcąc zjednoczyć się Bogiem, do którego pała ogniem miłości, musi na to uczucie zasłużyć, przygotowując się do niego. „Spożywanie” czegoś z użyciem ognia Bożej miłości oznacza przyjęcie słowa Bożego oraz przyswojenie sobie duchowych treści⁴⁷.

Siłą ognia jest jego rozprzestwienie się. Autorka podkreśliła, że dzięki ważnym dla aktu medytacyjnego władzom człowieka – rozumowi,

⁴³ Zob. G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (Wybór)*, przekł. H. Chudak, [w:] tenże, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, wybór H. Chudak, przekł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, przedm. J. Błoński, Warszawa 1975, 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; H. Arts SJ, *Głód i pragnienie Boga*, przekł. L. Balter SAC, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1990, R. 10, nr 5, s. 18–29.

⁴⁴ A. Blusiewicz, dz. cyt., s. 129.

⁴⁵ K. Stola, *Ogień. I. W religiach*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 14, Lublin 2010, szp. 412.

⁴⁶ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 143–145.

⁴⁷ *Jedzenie* [hasło], [w:] M. Lurker, dz. cyt., s. 76.

pamięci i woli – rozpalic można w sobie ogień miłości ku Bogu: „Tak właśnie **rozumem, pamięcią** przekładać w rozmyślaniu boskie dobrodziejstwa, dzieła cudowne, tym się więcéj ogień szerzy i zapala **wolą** naszą do dobrego ku Panu Bogu” (s. 186; podkreśl. – K.K.S.). Rozmyślanie to proces mentalny, uruchamiający trzy władze umysłu: pamięć, intelekt oraz wolę, obok których w rozważaniach mają brać udział wyobraźnia i uczucie⁴⁸. Ważną 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, wnिकania w podjęty przedmiot. Zaangażowanie przypisuje się również emocjom oraz wyobraźni, pomagającej w „poszukiwaniu punktów odniesień i w zakreślaniu perspektyw aktu medytacyjnego”⁴⁹. Zadaniem wszystkich władz jest współdziałanie, dzięki któremu medytacja nabiera swoistego charakteru aktu, różniącego ją od innych intelektualnych czynności człowieka.

Wola człowieka, dzięki rozmyślaniu o Bożych dobrodziejstwach za pomocą rozumu i pamięci, rozpalona jest jeszcze większą gorliwością i zapalem do czynienia dobra względem Boga. Wszystko, co znajduje się w wnętrzu człowieka, obraca się ku ogniewi Boskiej miłości, który swą mocą „poleruje” wszelkie niedoskonałości ludzkie i sprawia, że człowiek staje się czysty na duszy. Ogień jest więc w stanie „wypolerować, wychędożyć” zaprzątnięte czymś „nieprzystojnym” serce człowieka.

Norbertanka, by uwydatnić moc ognia duchowego („Toż się wszystko dzieje w każdej duszy, którą Duch Święty nawiedzi i pomieszka w sercu jej”, s. 185), odwołała się do wiedzy teologicznej, w której ogień symbolizuje osobę i działanie Ducha Świętego, oraz do chrześcijańskiej mistyki, pokazującej, że ogień „wyraża działanie darów Ducha Świętego w procesie

⁴⁸ S. Dąbrowski, *Medytacja (Studium genologiczne). Cz. II*, [w:] tenże, *Tajemnica a metody. Ze stanowiska wiedzy o literaturze*, Gdańsk 2008, s. 89. Na temat roli rozumu w medytacji zob. też W. Słomka, *Rola medytacji w chrześcijańskim życiu wewnętrznym*, [w:] *Medytacja*, red. W. Słomka, „Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego”, t. 61, Lublin 1984, s. 46; M. Bednarz, *Wprowadzenie do „Ćwiczeń duchownych”*, [w:] św. I. Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, przy współpr. A. Bobera SJ, R. Skórki SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 24. O strukturze medytacji zob. we wcześniejszej publikacji: W. Knapieński, *Rozmyślanie*, [w:] *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetze-
ra i Weltego*, wyd. ks. M. Nowodworski, t. 23, Warszawa 1899, s. 526–536.

⁴⁹ T. Kostkiewiczowa, *Medytacja – wstępne spostrzeżenia i uwagi*, [w:] *Medytacja – postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 13.

wewnętrznego zjednoczenia duszy z Bogiem i przemiany w Niego⁵⁰. Według św. Jana od Krzyża ogniem duchowym jest miłość, której płomień ustanawia Duch Święty, dusza zaś, płonąca miłością, kontempluje oświecające z góry „lampy ogniste”, czyli Bożą doskonałość. Ogień miłości umożliwia oczyszczenie duszy, która gotowa jest do przemiany wewnętrznej i do zjednoczenia z Boskim Oblubieńcem⁵¹.

Skutecznym orężem w walce z grzechem oraz drogą do pokuty i nawrócenia jest modlitwa, która ma istotny wpływ na „życie duchowe, gdyż je podtrzymuje i przyczynia się do jego wzrostu”⁵². Do jej odmawiania i ćwiczenia się w niej nawoływała norbertanka w medytacji *Droga do nieba idących*: „Potrzebna bardzo jest modlitwa i ćwiczenie się w niej, bo ta wszystkie cnoty uprasza i ten, który zażywa częściej modlitwy, nie podobna mu w kale grzechu leżeć. Bo ona jest krynicą, która wytryskuje ku wiecznemu ochłodzeniu. Z modlitwy wewnętrznej wszelako uspokojenie płynie” (p. 10, s. 34). Dzięki modlitwie człowiek oczyszcza się z grzechów i doskonali w cnocie, a w rezultacie toruje sobie drogę ku żywotowi wiecznemu. Metaforyczny sposób mówienia o tej czynności („jest krynicą, która wytryskuje ku wiecznemu ochłodzeniu”) świadczył o literackich predyspozycjach autorki. Dosadne słownictwo („kał grzechu”) służyło wywołaniu reakcji u odbiorców, którzy powinni zdać sobie sprawę z ciężaru przewinień. Przywołany epitet stanowił analogię do „sprosnej kałuży grzechów”, błota czy „kału nieczystości”, o których pisali nie tylko autorzy będący w „orbicie teologii”, ale także dalecy od niej, jak Jan Andrzej Morsztyn czy Stanisław Herakliusz Lubomirski⁵³.

Zakonnica, aby wyrazić moc modlitwy, powołała się na autorytet Jana Klimaka, greckiego pisarza ascetycznego. Za pomocą personifikacji unaoczniała potęgę modlitwy i korzyści z niej wypływające: „módl się, bo **modlitwa pocieszy i wybawi cię** z frasunku. Gdzież się masz uciec w przygodach twoich, tylko do Boga. On jest ucieczką i wybawicielem naszym. Nie opuszczajmy modlitwy, nie opuści nas też Pan, bo **modlitwa zbawia** wszelakie winy i karanie. [...] Żaden nie weźmie korony w niebie, tylko ten, który się jej mężnie dobijać będzie, żyjąc na ziemi. [...] Przez modlitwę dostajemy skarbów niebieskich. **Modlitwa** od wszystkiego **klucze ma** [...]” (p. 10, s. 35–36; podkreśl. – K.K.S.).

⁵⁰ J. Misiurek, *Ogień. III. W teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 14, szp. 416–417.

⁵¹ Tamże, szp. 417.

⁵² Tenże, *Modlitwa. III. W chrześcijaństwie – C. Nowożytność*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. A. Bednarek i in., t. 12, Lublin 2008, szp. 1535.

⁵³ A. Nowicka-Jeżowa, *Barok polski między Europą i sarmacją*, cz. I: *Profile i zarysy całości*, Warszawa 2009–2011, s. 189.

Poprzez antropomorfizację usiłowała autorka osadzić modlitwę w codzienności, a dzięki temu oswoić człowieka z myślą o konieczności jej praktykowania. Zalecenie dotyczące odprawiania częstych modlitw odnajdujemy w przechowywanych w archiwum zwierzynieckim *Rozmyślaniach o drogiej Męce Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Kraków 1611) Szymona Wysockiego: „Używać często modlitewek krótkich jako postrzałów jakich, które się do serca Bożego rzucają jako strzały miłości, a te są, które ciepło nabożeństwa zachowują”⁵⁴.

Norbertanka uwydatniła mistyczny aspekt modlitwy wewnętrznej, podkreślając, że za jej sprawą można ćwiczyć się w cnocie potrzebnej do zbawienia, w końcu zjednoczyć się z Bogiem: „O, jako szczęśliwa dusza, która dostanie tego ognia miłości Bożej, na zawsze już niem żyć będzie” (*Ogniem jest Duch Przenajświętszy*, s. 188). Autorka niewątpliwie pisała o możliwości zjednoczenia z Bogiem, podczas którego dusza zasmakuje całą obfitość nieocenionych bogactw. „A żywię już nie ja, ale żywie we mnie Chrystus” (Ga 2,20) – by posłużyć się słowami św. Pawła.

Zakonnica zwróciła uwagę na pożytki wypływające z medytacji, które mogą zapewnić nawrócenie oraz przyczynić się do osiągnięcia zbawienia. Dzięki tym praktykom człowiek na nowo odkrywa Boga, który staje się „rzeczywistością przeżywaną”, doświadcza on także wewnętrznej przemiany, jaka dokonuje się w procesie medytacyjnego obcowania ze Stwórcą⁵⁵. Podczas tej modlitwy aktywne stają się trzy władze duchowe człowieka, które Petrycówna przyporządkowała tizem osobom Boskim („Dał nam Bóg Ojciec rozum na wyrozumienie wszelkich rzeczy, które od niego pochodzą, Syn Boży wolą, Duch Przenajświętszy pamięć”, s. 189).

Autorka uwydatniła rolę ustanowionej przez Chrystusa Eucharystii, której uobecnienie oczekiwane jest w anamnezie⁵⁶, akcentując przy tym rys duchowości zakonu premonstratorskiego, otaczającego szczególnym kultem Jezusa w Eucharystii⁵⁷. Zachęcała do adoracji Najświętszego Sakramentu, podkreślała, że uobecniony w Eucharystii Chrystus

⁵⁴ Sz. Wysocki, *Rozmyślania o drogiej Męce Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków, druk. J. Szarffenbergera, 1611, s. 25. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 12, Kraków 1891, s. 148. Istnieje prawdopodobieństwo, że T. Petrycówna знаła starodruk przechowywany w ANZ.

⁵⁵ W. Słomka, dz. cyt., s. 49, 51; zob. E. Walewander, *Zjawisko medytacji w dzisiejszym świecie*, [w:] W. Słomka, dz. cyt., s. 21.

⁵⁶ Zob. hasło: *Anamneza*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, słowo wstępne A. Skowronek, Warszawa 1996, s. 12–13.

⁵⁷ Zob. D.B. Goldstrom, *Duchowość norbertańska duchowością eucharystyczną*, Kraków 1991; J. Rajman, *Przyczynki do zagadnienia duchowości zakonu św. Norberta w Polsce*, „Nasza Przeszłość” 2002, nr 97, s. 5–23.

„wchodzi do wnętrzości człowieka”, napełnia go sobą i „kontentuje”. Dzięki niej „stajemy się mocnymi do sprzeciwiania się złym nałogom” (s. 191). Za jej przyczyną dokonuje się w człowieku duchowa przemiana. Mowa tutaj o procesie oczyszczenia, ale na znacznie wyższym już poziomie – o interakcji Eucharystii z łaską. Podczas duchowej przemiany człowieka powinna zostać osiągnięta jedność z Trójcą Świętą.

Ważnym tematem medytacji, według Petrycówny, było rozpamiętywanie Męki Chrystusa. Ten typ ćwiczenia wewnętrznego, dopełniany wyszukanyymi ćwiczeniami pokutnymi, spośród których najbardziej rozpowszechnione było biczowanie, charakteryzował religijność potrydencką⁵⁸. Zewnętrzne naśladowanie Męki Chrystusa pomagało adeptom głębiej przeżyć „identyfikowanie się” z cierpiącym Jezusem, także nakłonić ich do przemiany oraz refleksji o zbawieniu i odkupieniu.

Norbertanka, wskazując na potrzebę rozważania Męki Pańskiej oraz na wypływające z tego duchowe korzyści, zachęca praktykantki do „zabaw wewnętrznych”⁵⁹ z użyciem rozumu, pamięci i woli. Ćwiczenie to jest formą doskonalenia duszy, która dotknięta skazą grzechu pierworodnego, skłonna jest do przewin. Za sprawą rozmyślania o Męce Pańskiej wykorzenić można tkwiące w człowieku pokusy. Do zobaczenia „oczyma duszy” umęczonego na krzyżu ciała Chrystusa nakłaniała norbertanka w rozmyślaniu *Ukażać im ręce i bok*, odsyłającym do Ewangelii św. Jana (J 20,20): „»Oglądajcie ręce i nogi moje«, słowa są Ewangeliej św., które Chrystus Pan rzekł po Zmartwychwstaniu swoim do uczniów. I teraz też słowa powtarza do nas, mówiąc: »Oglądajcie ręce i nogi moje«, jakoby chciał rzec: »**Nie nadaremnom** ja zostawieł na rękę i nogach blizny, abyście jako we **zwierciadłach** przeglądali i wiecznemi czasy [w]spominali, jakom ja was zakochał temi rękami piastując [...]. **Oglądajcie ręce moje**, jeśli wam to z pamięci wyszło, com dla was i od was cierpiał. [...] **Oglądajcie ręce moje**, uznajcie szczodroblivość moję, że temi rękami rozdaję każdemu wszelkie dobra doczesne i wieczne. [...] **Oglądajcie i bok mój**, który nad tysiąc słońca jaśnieje, przez który do serca mego wejrzycie, jakom was zamiłował i za żywota, i po śmierci, dając wam przystęp do téj fortece serca mego Boskiego«” (s. 152–154; podkreśl. – K.K.S.). Wizualizacja rąk, nóg i boku Chrystusa, w których należy „przeglądać się” jak w zwierciadle, umożliwiała wniknięcie w głębię siebie oraz duchową

⁵⁸ 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. Kopeć CP, Lublin 1981, s. 65. Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 89–207.

⁵⁹ Zob. A. Czyż, *Zabawa barokowa. Okruchy genologiczne*, „Pamiętnik Literacki” 1984, R. 75, z. 4, s. 69–83.

transformację. Interpretację duszy jako zwierciadła znajdujemy w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (1 Kor 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”⁶⁰. Metaforą zwierciadła posługiwali się Ojcowie i Doktorzy Kościoła, uwydatniając zdolność człowieka do wewnętrznego widzenia. Obecna jest ona także w literaturze religijnej, odsyłającej do Boskiej obecności, Majestatu Boga, prawdy, Boskiej łaskawości, kontemplacji, świata oraz śmierci⁶¹.

Wykorzystana przez autorkę metafora zwierciadła wraz z użytym imperatywem („ogłądajcie”) nawiązywała do ignacjańskiego wzorca medytacyjnego, który zgodnie z postulatami *applicatio sensuum* nakłaniał do zaangażowania i umartwienia zmysłów zewnętrznych przez wewnętrzne. Zastosowane anafory („Ogłądajcie ręce i nogi moje”) miały na celu utrwalenie oraz podkreślenie wymowy śmierci Chrystusa za grzechy ludzkości. Założeniem autorki była potrzeba wzbudzenia w zakonnicach żalu za grzechy, identyfikowania się z cierpiącym Chrystusem, współprzeżywania Jego Męki i naśladowania Go.

„Ogłądanie” rąk, nóg i boku Chrystusa umęczonego na krzyżu za pomocą „oka wewnętrznego”, czyli wyobraźni, i rozważanie Jego Męki, to droga do uczestnictwa w wiecznej szczęśliwości. Norbertanka uwidoczniła to za pomocą metaforyki architektonicznej: „dając wam przystęp do téj fortece serca mego Boskiego”. Warto zaznaczyć, że „twierdza” oraz „forteca” to symbole nawiązujące do *Zamku wewnętrznego* św. Teresy z Ávila bądź też do wcześniejszych pism ascetyczno-mistycznych⁶². Znane były także filozofii stoickiej, która chętnie interpretowała je jako znak „męstwa duchowego, cnoty, ascezy i znoszenia przeciwności losu”⁶³.

Do „przeoglądania się” w cierpieniu Chrystusa, zobaczenia Jego miłości do człowieka oraz poznania samego siebie zachęcała autorka za pomocą

⁶⁰ Biblia w przekładzie ks. J. Wujka z 1599 r. (Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski), wyd. 5, Warszawa 2000. Wszystkie cytaty według tej edycji.

⁶¹ Zob. A. Kapuścińska, *Symbolika lustra w pismach łacińskich Ojców Kościoła*, [w:] *Lustro (zwierciadło) w literaturze i kulturze. Rozprawy – szkice – eseje*, red. A. Borkowski, E. Borkowska, M. Burta, Siedlce 2000, s. 11–19; K. Kaczor-Scheitler, *Ogłądanie Boga „przez zwierciadło” a pragnienie zobaczenia Go „twarzą w twarz”. Mistyczne doświadczenia polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, [w:] *Lustro (zwierciadło)...*, s. 21–30.

⁶² Na temat rodowodu przedstawień osoby ludzkiej jako domu albo zamku zob. J. Sokołski, „*Certamen spirituale*”. *Staropolskie poematy alegoryczne o wojnie duchowej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1983, nr 710, *Prace Literackie* 24, s. 45–84.

⁶³ A. Nowicka-Struska, *En fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008, s. 158.

figury *aitiologia/subiectio*: „Na co pokazuje Chrystus Pan ręce i bok swój Przenaświętzy? Jako więc we zwierciadle każdy obaczyć może twarz i samego siebie. Ze zwierciadła poznaje sam siebie człowiek” (s. 151). Dusza staje się zatem „zwierciadłem rzeczywistości wiecznej”, zwierciadło zaś jako narzędzie „budzi pragnienie tej rzeczywistości”⁶⁴.

Medytacje Petrycówny były wezwaniem do naśladowania Chrystusa (*imitatio*), kształtowania duchowej przestrzeni w oparciu o Jego żywot. Stanowiły również zachętę do naśladowania świętych, którzy są dla chrześcijanina wzorem osobowym i wcieleniem cnót. Przekaz rękopiśmienny, zawierający przykłady pobudzające do dobrych czynów, pouczenia, nakazy w odniesieniu do dobrego życia na ziemi (*ars bene vivendi*), nakłaniał do „wniknięcia w siebie” i transformacji wnętrza. Starania te służyły przekonaniu człowieka do wzgardy dla dóbr doczesnych oraz do uprawiania modlitwy i praktyk pokutnych w celu osiągnięcia żywota wiecznego. Medytacje zakonnic, w których szczególnie wyeksponowaną rzeczą ostateczną były idea *vanitas*, „dobre umieranie” (*ars bene moriendi*) oraz troska o zbawienie, miały charakter dydaktyczny. Wzbudzały one w człowieku potrzebę przygotowania się do śmierci (*præparatio ad mortem*).

Skonstruowany przez Petrycównę tok narracyjny świadczył o jej literackich predyspozycjach, dzięki którym mogła w oryginalny sposób pisać o sprawach ostatecznych, a za pomocą języka i użytych technik perswazyjnych oddziaływać na adepta medytacji. Autorka, posługując się literackimi środkami stylistycznymi, wykazała się talentem w zakresie obrazowania. Przytoczone egzempli oraz analogie tworzyła zazwyczaj w oparciu o własną wyobraźnię oraz rzeczywistość klasztorną. Zbudowane obrazy odsyłały także do przykładów z Biblii, pism Ojców Kościoła, dzieł ascetyczno-mistycznych Mikołaja z Mościsk i innych teologów. Wyszczególnione źródła wskazywały na obszar Tradycji, do której autorka się odwoływała, ujawniały także potrzebę posługiwania się autorytetami w celach perswazyjnych. Pomagały one norbertance w osiągnięciu zamierzonego celu – miały bowiem efektywniej oddziaływać na praktykanta. Odniesienia te były także wyrazem czytania Petrycówny, wskazywały na jej umiejętności, z pewnością wyniesione z domu, ale także wymagane przez program kształcenia doby potrydenckiej. Przede wszystkim jednak *Pobudki do zakonnego życia* odzwierciedlały głębię duchową autorki-zakonnic – jej osobiste doświadczenia wewnętrzne i postawę medytacyjną.

⁶⁴ J. Durandeaux, *Wieczność w życiu codziennym. Szkice na temat źródeł i struktury pojęcia wieczności*, przekł. L. Rutowska, Warszawa 1968, s. 180.