

WOJCIECH GRUPIŃSKI
Uniwersytet Adama Mickiewicza

Ciało Chrystusa w *Rozmyślaniach sandomierskich* Kaspra Drużbickiego

„Oddech albo pachnienie namilszego Oblubieńca twego bardzo słodkie i od niego gardło Jego osłodniało. Słodko pachnie i słodko oddycha przez natchnienie wewnętrzne, które puszcza do dusze twojej; tylko, że ty słodkości nie czujesz, aż z bliska przyłożywszy usta do ust Jego i wzięwszy pocałowanie od Niego. Skądci pochodzi, oblubienico, żeć natchnienia Namilszego twego nie smakują? Iż usta serdeczne od Niego odwracasz i nie przyjmujesz tak natchnienia Jego, jako serdecznego pocałowania. Dlategoć wiedzieć potrzeba, że duszę twoję wtenczas całuje, gdy usta swoje do niej przez zbawienia zbawienne przykładą. Z których ust wonność i słodkość jako z ogródeczka jakiego rajskiego do serca twego idzie; i do wonnej a słodkiej miłości serce twe zachęca, i czyni jarzmo Boskie słodkie, a ciężar lekki [por. Mt 11,30]. I wtenczas samo serce woła: »Za wonnością olejków twoich bieżemy« [Pnp 1,3]”¹.

Powyższy fragment *Rekolekcji [vel rozmyślań] sandomierskich* Kaspra Drużbickiego stanowi niewielką, ale reprezentatywną próbkę wyjątkowości całego utworu: jego rzadkiej, bo podwójnej, teologiczno-literackiej wartości; wysokiej rangi, która ściśle wiąże się z kontekstem biografii autora – uznawanego za mistyka i zmarłego w opinii świętości trzykrotnego prowincjała polskich jezuitów². Wydawać by się mogło, że na tle literatury religijnej XVII wieku, determinowanej przez partykularny, stanowy wzorzec kultury sarmatyzmu, utwór Drużbickiego powinien budzić niemałe zainteresowanie badaczy staropolszczyzny. Korespondując z biblijną *Pieśnią nad pieśniami*, wyrasta przecież ze źródłowej tradycji chrześcijaństwa aspirującego do uniwersalności. *Rekolekcje sandomierskie* opublikowane zostały jednak nie w ojczyźnie autora, a w Rzymie, w roku 1965, przez Jana Marię Szymusiaka, który w lapidarnym wprowadzeniu edytorskim sformułował podstawowe tezy faktograficzne dotyczące powstania i przeznaczenia utworu³. Drugą,

¹ K. Drużbicki, *Rekolekcje sandomierskie*, wyd. J. M. Szymusiak, [w:] *Sacrum Poloniae Millenium. Rozprawy – szkice – materiały historyczne*, t. 11, Rzym 1965, s. 640-641. Dalej zamiast pełnego tytułu – skrót „RS”. Sigła biblijne za podaną edycją – w korpusie tekstu źródłowego.

² Zob. S. Bednarski, *Drużbicki Kasper*, [hasło w:] *Polski słownik biograficzny*, red. gł. W. Konopczyński, t. 5, Kraków 1939-1946, s. 403-404.

³ Zob. J. M. Szymusiak, *Wstęp*, [w:] RS 619-620. Na tym, jedynym kompletnym dotąd, wydaniu opiera się niniejsza analiza.

krajową i niepełną edycję pod nowym tytułem – *Rozmyślania sandomierskie* – ogłosił prawie trzydzieści lat później Antoni Czyż, który w odrębnym eseju dał nadto ogólną, ale w niejednym punkcie esencjonalną interpretację źródła⁴. Jego wątki i motywy pasyjne teologicznie przebadał z kolei Jarosław Maciej Popławski⁵. Szczególna pamięć i uznanie należą się w tym miejscu Karolowi Górskiemu, bo po pierwsze to on medytacje jezuickiego autora dosłownie wyszperał w dziale rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu⁶.

Tekst powstał najprawdopodobniej w roku 1624 jako zapis nauk rekolekcyjnych, których Drużbicki udzielił wówczas tamtejszym benedyktynikom⁷. Neutralne określenie „zapis” okazuje się w tej sytuacji dużo odpowiedniejsze niż użyty przez Szymusiaka termin „streszczenie”, sugerujący formę pobieżną i niepełną, słusznie zakwestionowany przez Czyża⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że wypowiedź Drużbickiego zaistniała również w formie żywego komunikatu gestyczno-ustnego dla konkretnego audytorium i że komunikat taki w stopniu nam nieznanym różnił się od swojej wersji pisemnej. O fakcie tym nie należy zapominać, ponieważ współtworzy on nader interesującą, religijnie użytkową specyfikę utworu. Jego przydatność nie miała zresztą pewnie charakteru jednorazowego – osobisty rękopis wybitnego jezuity był w bibliotece sandomierskich benedyktynek przechowywany wiele lat i w klasztorным obiegu czytelnicznym musiał krążyć jako ważny tekst formacyjny. Takim, co więcej, pozostaje w swojej esencji; metodycznie podzielony na trzydzieści numerowanych „rozmyślań” i ich „punkty”, przez samego autora nazywany „ćwiczeniem duchownym”⁹ zrodził się w kręgu oddziaływania najśłynniejszego instruktora duchowości katolickiej – ogłoszonych w roku 1548 *Exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli. Wzorzec ów Drużbicki zaadaptował bez wątpienia twórczo, egzer cytatywny, „treningowy” schemat ignacjański scaliwszy z elementami pośredniowiecznego, zdecydowanie alegorycznego komentarza biblijnego, przede wszystkim do wersetów 10-16 z V rozdziału *Pieśni nad pieśniami*¹⁰.

⁴ Zob. K. Drużbicki, *Rozmyślania sandomierskie*, oprac. A. Czyż, „Ogród. Kwartalnik”, 1992, nr 3-4, s. 7-25; A. Czyż, „*Namilszy ognisty*”. *Drużbicki i rozmyślania ocalające*, tamże, s. 115-135 (przedruk w: *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995, s. 177-192 – i z tej nieco wzbogaconej wersji właśnie korzystamy). Powyższe opracowania kwestię genologiczną rozstrzygają *notabene* na rzecz kwalifikacji „rozmyślania”. Taką też, odmienną niż Szymusiaka, tytułaturę utworu źródłowego przyjmuje się tutaj, złożony ostatecznie problem gatunku roztrząsając gdzie indziej (zob. ten szkic, przyp. nr 64).

⁵ Zob. J. M. Popławski, *Kapra Drużbickiego teologia krzyża*, Lublin 1997.

⁶ Zob. J. M. Szymusiak, *dz. cyt.*, s. 619.

⁷ Zob. tamże, s. 619-620.

⁸ Zob. A. Czyż, „*Namilszy ognisty*”..., s. 190.

⁹ RS 659.

¹⁰ Zob. J. M. Szymusiak, *dz. cyt.*, s. 619.

Literacko-teologiczna oryginalność przejawia się tu między innymi w sposobie, w jaki sandomierski rekolekcionista posługuje się konwencją afirmatywnej deskrypcji ciała osoby świętej. Jak wiadomo, konwencja ta wyrosła na gruncie różnych religii i odcisnęła piętno na tekstach jeszcze starszych niż *Pieśń nad pieśniami*¹¹, niemniej specjalnie inspirująca okazała się w chrześcijańskim średniowieczu, którego kultura żarliwie opiewała wcielonego Boga, a zarazem w nurcie ascetyczno-hagiograficznym niechętnie odnosiła się do cielesności ludzkiej. W pochodzącym z wieku XVII utworze Drużbickiego etapy wspomnianej deskrypcji uwzględnia nawet tytułatura kolejnych medytacji, uwydatniając organicystyczny, a właściwie alegoryczno-organicystyczny rys¹² tekstu już na poziomie jego kompozycyjnego – w istocie – rozczłonkowania. „Rozmyślanie 1.” nosi przykładowo tytuł „Jako potrzeba, żeby dusza nabożna Oblubieńca swego znała”; „rozmyślanie 2. Białość ukochanego Oblubieńca”; „3. O tejże białości Oblubieńca twego”; „4. Rumianość Oblubieńca”; „5. Złota G[ł]owa”; „6. Włosy twego Oblubieńca”; „7. Oczy Oblubieńca niebieskiego”. Z ćwiczeń następnych ósme dotyczy jego „jagód”, dziewiąte – warg, dziesiąte i jedenaste – rąk, dwunaste – „żywota” (czyli brzucha), trzynaste – nóg, piętnaste i szesnaste – gardła, a dziewiętnaste i dwudzieste – piersi.

I oto w „przygotowaniu” rozmyślenia inicjalnego (tworzącego zresztą z rozmyśleniem finalnym wyrazistą ramę kompozycyjną) benedyktyńska oblubienica stanąć ma dokładnie naprzeciw boskiego „Namilszego”, który jednak na razie swoje ciało jeszcze przed nią zakrywa („Staw się przy zasłonce jednej, za którą stoi Pan Jezus zakryty. [...] Proś, abyś Go obaczyć, poznać i naśladować mogła”¹³). Według autora medytacji o tak wysokim współczynniku alegoryczności „zasłonka” ta to ludzka grzeszność; nie lekceważąc wszakże kontekstu zakonnej obyczajowości, warto dodać, że klasztorne rozmównice, gdzie mniszki spotykały się z gośćmi z zewnątrz, przedzielane bywały w epoce potrydenckiej dwiema kratami, pomiędzy którymi wieszano właśnie zasłonę¹⁴. We wstępnym, ważnym „rozmyśleniu 1.” szczególną uwagę zwraca nadto aż czterdnastokrotne wystąpienie rdzenia wyrazowego „-zna-” w zasadniczym sensie duchowego poznania „Oblubieńca”, jakie powinno i może stać się udziałem zakonnicy. Morfem ów pojawia się między innymi w przywołanym (i przetłumaczonym) przez Drużbickiego cytacie z *Ewangelii według świętego Jana*: „Toć jest żywot wieczny, aby cię poznali, Boga prawdziwego, i któregoś posłał, Jezusa Chrystusa”¹⁵. Otóż ten

¹¹ Np. w poezji staroegipskiej sięgającej III tysiąclecia przed Chr. – zob. O. Keel, „*Pieśń nad pieśniami*”. *Biblijna pieśń o miłości*, z niem. przeł. B. Mrozwicz, Poznań 1997, s. 41–44.

¹² Por J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, z franc. przeł. I. Kania, Warszawa 2006, s.144.

¹³ RS 621.

¹⁴ Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 108.

¹⁵ RS 621 (sigła biblijne – J 17,3).

sam rdzeń występuje w wymownym wersecie z *Księgi Rodzaju* we współczesnej, kanonicznej translacji Jakuba Wujka (ale i w innowierczej *Biblii Gdańskiej*), odnosząc się naturalnie do aktu seksualnego: „Adam potem poznał żonę swoją Hewę, która poczęła i porodziła Kaina [...]”¹⁶. Powyższa dwoistość semantyczna polskiej formy „poznać” jest z kolei odzwierciedleniem źródłowej formy hebrajskiej i greckiej, a także najważniejszej dla Drużbickiego *Wulgaty Klementyńskiej* (*ut cognoscant te, solum verum Deum – vero cognovit Havam*¹⁷). Taka tchnąca archaicznością analogia aktów religijnego poznania i seksualnego doświadczenia jako element odległej od dualizmu ciała i ducha kultury *Starego Testamentu*¹⁸ była siedemnastowiecznemu jezuitcie z pewnością obca. Przepuszczona jednak przez filtr schrystianizowanego platonizmu stała się w końcu bardzo nośnym motywem średniowiecznej alegorezy *Pieśni nad pieśniami* i symboliki oblubieńczej w pismach wielu mistyków¹⁹, a z obu tych tradycji autor *Rozmyślań sandomierskich* czerpał przecież obficie. Ów religijno-erotyczny kod – który operował obrazami ciała, pozbawiając je tożsamości materialnej – żyjąca etosem klasztornej czystości benedyktyńska odbierać musiała jako całkiem naturalny; w analizowanej tu medytacji wypomina wszak ona sobie samej, że dotąd w pełni „nie poznała” swego „Namilszego”, chociaż „Mu się przy chrzcie świętym **oddała** i przez **śluby zakonne** poświęciła”²⁰.

Jak widać z przytoczonych tytułów kolejnych części utworu, deskrypcja-odśłanianie ciała boskiego Oblubieńca ma charakter stopniowy i generalnie zhierarchizowany. Generalnie, gdyż dwa główne porządki opisu – quasi-anatomiczny i symboliczny – zachowują ze sobą związek, jednak w paru punktach biegną jakby w odmiennych kierunkach kompozycyjnych. Pod przewodnictwem jezuickiego mistrza sandomierskie benedyktyнки

¹⁶ Rdz 4,1 (wg wyd.: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. Jakuba Wujka*, Warszawa 1950 – dalej w skrócie jako *Biblia Wujka*; *Biblia, to jest całe Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, z hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczona*, Warszawa 1970 – czyli tzw. *Biblia Gdańska*). Zresztą słowo „poznali” – z cytowanej wyżej wersji Jana (J 17,3) – występuje też u Wujka.

¹⁷ Urywki *Wulgaty* w wyd.: *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata*; Romae-Parisiis 1956. Przykład analogiczny do *vero cognovit Havam* – „A rzekła Maria do anioła: Jakóż się to stanie, gdyż męża nie znam?” (Łk 1,34 – *Biblia Wujka*). Oryginał grecki przytoczonych ustępów z *Evangelii Łukasza* i Jana – zob. w: *Grecko-polski „Nowy Testament”*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 240, 480. Por. również A. Czyż, „*Namilszy ognisty*”..., s. 182 (o „języku erotycznym”), s. 185 (o „Chrystusie-Androgyne”).

¹⁸ Zob. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. z franc. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 84, 129; J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Warszawa 1998, s. 38-41.

¹⁹ Zob. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i eros*, przeł. M. Ruta, Kraków 1998, s. 17-27, 59-75; J. Kosiewicz, *dz. cyt.*, s. 79-81, 85; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. z ang. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 27-28; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. z franc. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 152-153, 574-575.

²⁰ RS 621 (podkr. – W. G.).

medytują bowiem najpierw nad najświętszą świętością Jezusowej głowy, włosów, oczu, policzków i warg; potem – rąk, brzucha i nóg; wreszcie – gardła i przede wszystkim piersi. Opis ów nie przebiega więc w sposób prosty, czyli od góry ku dołowi, co w zasadzie ma miejsce w *Pieśni nad pieśniami*, ale też (w odniesieniu do bohaterskiej postaci Lancelota) w arturiańskich romansach²¹. Deskrypcja Drużbickiego rozwija się nieco inaczej, jak odcinek nieregularnej sinusoidy – od góry w dół i ku górze. Wydaje się, że tego rodzaju komplikację (i wzbogacenie) opisu świętego ciała wprowadza tu warstwa alegorycznego komentarza biblijnego i to układ jego pojęć wpływa na układ opisu. Stąd ostatnim elementem sekwencji opisowej okazują się nie, jak można by oczekiwać, Chrystusowe nogi, a piersi, co, rzecz jasna, nie jest przypadkiem. Piersi te, choć w *Pieśni nad pieśniami* ujęte poza głównym wizerunkiem Oblubieńca w rozdziale V²², u Drużbickiego za tradycją średniowieczną symbolizują przecież fundamentalną miłość²³. Tak właśnie wznosząca się w *Rozmyślaniach sandomierskich* hierarchia teologicznych pojęć modyfikuje skonwencjonalizowany schemat deskrypcji ciała, końcowym jej etapem czyniąc to, co bodaj najważniejsze. Tymczasem typowy kierunek opisu od najważniejszej góry ku najmniej ważnemu dołowi zaobserwować da się w reprezentatywnych na gruncie polskim wizerunkach cielesności Chrystusa (a także Maryi), jakie zawarto w powstałym w orbicie średniowiecza *Pozdrawianiu wszystkich członków Pana Jezusowych*, *Rozmyślaniu przemyskim* czy kazaniach Jana z Szamotuł (Paterka)²⁴. Niezależnie od wielu różnic stopień abstrakcyjnej konceptualizacji poszczególnych części ciała pozostaje bowiem w tych trzech tekstach – w porównaniu z deskrypcją Drużbickiego – bardzo niski.

Nawet o jej kompozycyjnych proporcjach decydują nie tyle naturalne względy anatomiczno-estetyczne, ile – niewolny przecież od arbitralności – porządek myśli. Dlatego też owym pełnym wysublimowanych znaczeń piersiom Zbawiciela jezuicki rekolekjonista poświęcił nie jedną, a dwie medytacje; dokładnie tak, jak Chrystusowym rękom i gardłu²⁵. Motywowi tego ostatniego (niespektakularnego i w przedsta-

²¹ W poemacie biblijnym (Pnp 5, 10-16 w wersji Wujka) „gardło” pojawia się wprawdzie ostatnie, lecz nie jako odrębny składnik ciała, tylko semicka metonimia mowy; dlatego w nowszych tłumaczeniach nie figuruje w ogóle (np. w tzw. *Biblii Poznańskiej* zamiast „gardła” – „słowa”, a w *Biblii Tysiąclecia* – „usta” w sensie organu artykulacyjnego; w wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, oprac. zesp., red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. 1, Poznań 1991; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zesp., red. gł. K. Dynarski, Poznań-Warszawa 1980). O wizerunku Lancelota – zob. J. Le Goff, N. Truong, *dz. cyt.*, s. 123.

²² Zob. Pnp 5, 10-16 w *Biblii Wujka*.

²³ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 167; RS 643-646.

²⁴ Zob. M. Korolko, „Pozdrawianie wszystkich członków Pana Jezusowych”. *Z dziejów późnośredniowiecznej literatury pasyjnej w Polsce*, [w:] *Z przeszłości*, „Silva Medii et Recentioris Aevi”, t. 5, Warszawa 1977, s. 125-135; *Rozmyślanie przemyskie*, [w:] „Cały świat nie pomieściłby ksiąg”. *Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. W. R. Rzepka, W. Wydra, wstęp M. Adamczyk, Warszawa-Poznań 1996, s. 152-154, 178-184; Jan z Szamotuł, *Kazania o Maryi Pannie czystej*, [w:] tamże, s. 132-135.

²⁵ Zob. RS 632-634, 637-641.

wieniach cielesności Jezusa nieeksploatowanego²⁶) Drużbicki nadał symboliczną głębię „Prawdy Przedwiecznej” – terminu, który przetransponował najprawdopodobniej z dzieł błogosławionego Henryka Suzona, przedstawiciela czternastowiecznej mistyki nadreńskiej²⁷. Centralny abstrakt teologiczny ożywił jednak sensualnie, napominając obrazowo do ustawicznego tejże Prawdy słuchania i smakowania, co przed audytoryum benedyktynek, które miały obowiązek czytania i pisania rozmyślań opartych na *Biblii*²⁸, brzmieć mogło szczególnie sugestywnie i po prostu znajomo. Tematem trzeciej z poszerzonych, podwójnych medytacji uczynił Drużbicki Jezusowe ręce; przywołał ich ewidentne konotacje pasyjne, ale nie popadł w dosłowność dolorystycznej drastyczności, tylko wyłożył nauki o zbawczej wartości cierpienia Boga i ekspiacyjnej – człowieka. W duszpasterskim dyskursie wyzyskał też jeszcze inną, starszą od kontekstu pasyjnego, symbolikę ręki – znak boskiej mocy sprawczej²⁹ – i na znak ten nałożył obraz drogocennych kamieni – cudów i błogosławionych wyznawców promieniujących z dłoni Chrystusa. To zatem głównie zdolność transmitowania treści *stricte* religijnych i stopień przydatności formacyjnej przesądziły o tym, że rozważania na przykład o gardle zajmują w utworze Drużbickiego dwa razy tyle miejsca, co rozważania o głowie czy oczach.

Powyższe uwagi antycypują kolejne ważne cechy zawartego w *Rozmyślaniach sandomierskich* przedstawienia Jezusowej cielesności. Cechy te wyraźniej zaobserwować można w następujących egzemplifikacjach źródłowych. Z „rozmyślenia 5.”: „Głowa Oblubieńca twego, wedle Pawła św., jest Bóstwo [por. 1 Kor 11,3]. Ta głowa jest złotem najlepszym i najwyborniejszym, bo nic lepszego, nic droższego, nic kosztowniejszego nad nie nie masz. I, owszem, »sam Bóg jest samo dobro« [Mk 10,18], a krom Niego żadne nie jest dobro. A czemuż, duszo, lada pozłotki się chwytasz, a o złoto nie dbasz? [...] Złota głowa Oblubieńca twego jest i ta widoma ludzka głowa Jego. Bo jako skrzynia [Starego] Testamentu była wszytką złotem obleczona [Wj 25, 11], tak skóreczką jako złotem powlekła Naświętsza Panna w żywocie swym Oblubieńca twego”³⁰. Z „rozmyślenia 12.”: „Żywot słoniowy Oblubieńca twego jest ciała słabego męstwo utwierdzone. Żywot kości nie ma, a przecież żywot Namilszego twego kością się zowie słoniową [Pnp 5,14], bo choć umarł jako człowiek, sam się jednak wskrzesił jako Bóg. W słabości żywota Jego zakryta była moc Bóstwa Jego. I »przed Nim wyszła śmierć i czart przed nogami Jego«, mówi Prorok [Ha 3,5]. Słoń zawsze z wężem walczy: słoniowy żywot Oblubieńca twego piekielne węże morzy, którzy się naprzód

²⁶ Zob. tekst niniejszy, przyp. nr 21.

²⁷ Zob. A. Czyż, „*Namilszy ognisty*”..., s. 186, 191 (przyp. nr 55-56); J. M. Popławski, *dz. cyt.*, s. 241; por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 63.

²⁸ Zob. K. Górski, *dz. cyt.*, s. 104.

²⁹ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. z niem. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 196-198.

³⁰ RS 625-626.

w żywocie rodziców naszych dla łakomstwa ku jabłku zalegli³¹. Z „rozmyślenia 20.”: „Wedle nauki Grzegorza św. »Dwie są piersi Jezusowe: miłość ku Bogu i miłość ku ludziom«, o których [Jezus] sam mówi u Ewangelisty: »Napierwsze i największe przykazanie jest: Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej dusze twojej. Wtóre zaś podobne temu: Będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego.« [Mt 22, 38] [...] Przysadzajże mię do tych piersi, Namilszy mój, boć ja je sobie więcej ważę nad wino światowe, gdyż to zabija, a one posilają³².

Przenajświętsze ciało Oblubieńca sandomierskich benedyktynek wydaje się tu posiadać konsystencję o wiele bardziej abstrakcyjną niż fizyczną. Wyobrażenia jego poszczególnych części mają charakter w istocie minimalistyczny, w percepcji odbiorczyń przybierając kształt niekonkretny i schematyczny – implikowany przez oderwane jednostki słownikowe („głowa”, „żywot”, „piersi”), z reguły niedoprecyzowane przez sensualne określniki. Taki właśnie, ledwo zarysowany kontur głowy czy piersi Chrystusa wypełniony został przez jezuickiego autora obfitą substancją teologicznych dystrykcji³³. Nic też dziwnego, że jako sam układ anatomiczny cielesność Jezusa pozbawiona jest właściwie dynamiki i – pominąwszy bogatą emocjonalnie mistyczną relację z mniszką-oblubienicą – najbardziej kojarzy się z ujęciem posagowym; nie tylko w aspekcie statyczności. Przywołane przez Drużbickiego za *Pieśnią nad pieśniami* złoto i kość słoniowa, a także (w ćwiczeniach innych niż zacytowane) marmur, szafiry i będące odmianą cyrkonu hiacynty to przecież znane od tysiącleci materiały kultowe. Złota i marmuru na przykład użył według *Biblii* do budowy świątyni Jahwe król Salomon, swój tron bożego pomazańca kazał zaś wykonać głównie z kości słoniowej; drogocenne kamienie zdobiły wreszcie pektorał (symboliczny napierśnik) izraelskiego arcykapłana³⁴. Religijne konotacje tych materiałów w połączeniu z ich wartością estetyczną i fizyczną trwałością pomagają zatem Drużbickiemu osiągnąć ów sugerowany wyżej efekt hieratycznej statyczności. W takiej perspektywie umowne, bo zbudowane z egzegetyczno-egzercytatywnych sensów, ciało Jezusa z *Rozmyślań sandomierskich* nazwać można posągiem teologicznym. Jego analogonem pozostają choćby przedstawienia człowieka-mikrokosmosu ze średniowiecznych kodeksów, gdzie odindywidualizowany schemat ciała ludzkiego okazuje się przede wszystkim plastycznym nośnikiem koncepcji myślowej, eksplikowanej dosłownie w ramach ilustracji w odpowiednio nadpisanych komentarzach³⁵.

³¹ RS 634.

³² RS 645.

³³ Por. – identyczne w swej specyfice przedstawienia rumianej cery (RS 624-625), oczu (RS 628-629) i nóg (RS 636).

³⁴ Zob. 1 Krl 6,22; 1 Krn 29,2; 2 Krn 9,17; Wj 28,15 (*Biblia Wujka*).

³⁵ Np. w dwunastowiecznym kodeksie *Hortus deliciarum* Herrady z Landsbergu – zob. w: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. z niem. W. Zakrzewska i in., Warszawa 1990, s. nienum. – ilustr. nr 20.

Jeśli więc chodzi o sposób obrazowania cielesności Chrystusa, Drużbickiemu na pewno bliżej do alegorycznych kontekstów średniowiecza, a nawet hebrajskiej *Pieśni nad pieśniami* niż do wielu kontekstów nowożytnych i tych średniowiecznych, które na peryferiach chrześcijańskiej ortodoksji nowożytność jakoś zapowiadały. I tak wracając do sygnalizowanych już przykładów porównawczych (w tym maryjnych), nie sposób nie zauważyć, że *Rozmyślania sandomierskie* najwyraźniej nie wykazują tendencji do pełnej, literalnej i – w ścisłym znaczeniu – estetycznej deskrypcji świętego ciała, jak to ma miejsce choćby w apokryficznych *Rozmyślaniach przemyskich*. Zawarte w tych ostatnich opisy cielesności Jezusa i jego Matki roją się wręcz od sensualnych epitetów i porównań, których oczywistym celem jest ukazanie niezwyklej „krasy” obojga bohaterów w typowych dla epoki kategoriach – funkcjonalnej *integritas*, doskonale zgodnej z naturą *proportio* czy trudnej do zdefiniowania, lecz niewątpliwiej *claritas*³⁶. Żadnej z tych kategorii w ich właściwym, precyzyjnym sensie nie da się wyabstrahować z medytacji Drużbickiego; podobnie nie można w ich przypadku mówić o pierwiastku osobliwego piękna dolorystycznego. Wprawdzie, jak dowodzą liczne frazy paraliturgicznego *Pozdrawiania wszystkich członków Pana Jezusowych* i apokryficznych *Rozmyślań dominikańskich*, doryzm to estetyka o znacznych możliwościach ekspresyjno-impresywnych³⁷, jednak przewijające się przez utwór Drużbickiego motywy pasyjne bynajmniej nie intensyfikują się w tym kierunku³⁸ (a przecież wyrazistych i artystycznie świetnych akcentów dorystycznych nie brakuje w jednym z późniejszych dzieł jezuita – egzercytatywnych i pisanych po polsku *Przemysłach zysku duchownego*, opublikowanych pośmiertnie w roku 1671³⁹). Teologiczny posąg Jezusa z *Rozmyślań sandomierskich* pozbawiony jest nadto

³⁶ Zob. U. Eco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, przeł. z wł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1997, s. 124-126, 130-131; por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988, s. 192, 196-197. Kanonów obrazowania rzeczony „krasy” dostarczała zwłaszcza łacińska mariologia z reprezentatywnym na czele tekstem świętego Alberta Wielkiego *De laudibus beatae Virginis Mariae* (część *De pulchritudine corporalis Dei Genitricis*) – zob. „Cały świat...”, s. 38 (przyp. nr 74), s. 132 (przyp. nr 128). W języku polskim dostępne m.in. maryjne fragmenty *De natura boni Alberta* (*Teksty o Matce Bożej. Dominikanie średniowieczni*, przeł. z łac. J. Salij, Niepokalanów 1992, s. 21-33), a także wyimki ze *Speculum seu salutatio Beatae Mariae Virginis* Konrada z Saksonii (tłum. z łac. A. Kafel – w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. tenże, t. 2, Warszawa 1986, s. 8-16).

³⁷ Zob. E. Woźniak, *Ofiary i krzywdziciele. Studium postaci w przedtrydenckim piśmiennictwie pasyjnym. Analiza językoznawcza*, Łódź 2007, s. 48-85, 123-129; też: *Profil estetyczny w językowym obrazie Jezusa. Na materiale XV- i XV-wiecznej literatury pasyjnej*, [w:] *Piękno materialne. Piękno duchowe*, pr. zbior. pod red. A. Tomeckiej-Mirek, Łódź 2004, s. 763-782.

³⁸ Zob. RS, np. s. 635, 642, 648, 650-651, 654. W wartyym szczególnej uwagi drugim z tych ustępów (RS 642) relacjonowany w średniowiecznym piśmiennictwie pasyjnym proces stopniowego brzydnięcia Chrystusa podczas męki na krzyżu przewartościowany zostaje pod osłoną autorytatywnej myśli świętego Augustyna o Zbawicielu „pięknym i przy biczowaniu”, a nawet „pięknym w grobie” (o nadmienionym piśmiennictwie w tymże kontekście – zob. E. Woźniak, *Profil estetyczny w językowym obrazie Jezusa...*, s. 775-781).

³⁹ Zob. K. Drużbicki *Przemysły zysku duchownego albo nauki do prędkiego w drodze Bożej postępkę*, Kalisz 1685, s. 152-197 (wskazany fragment to „Przemysł trzydziesty pierwszy. Krwawe ustawy i prawa

psychologicznego pogłębienia, które cielesnemu wizerunkowi Maryi usiłował nadać Paterek w swoich apokryficznych kazaniach, a które współcześni określić by mogli jako fizjonomiczne. Tego rodzaju – nieabstrakcyjne i niealegoryczne – ujęcie ciała okazuje się w medytacjach Drużbickiego po prostu nieuchwytnie, choć zaczytywane przez odbiorców *Gadki o [...] składości członków człowieczych* Andrzeja Glabera, pierwsze polskojęzyczne kompendium fizjonomii (nieważne tu, na ile pseudonaukowe), ogłoszono drukiem prawie sto lat przed powstaniem sandomierskich rozważań; zaś od połowy wieku XVI w Rzeczypospolitej dostępne już były łacińskie podręczniki pośredniowiecznej anatomii, w mniejszym lub większym zakresie opartej na sekcjach zwłok⁴⁰.

Jej kontekst, jakkolwiek odległy, ma swoją wagę; konwencja deskrypcji świętego ciała nie aspirowała naturalnie do miarodajności medycznej, *exercitia* Drużbickiego to jednak rodzaj komentarza biblijnego, a historia tego gatunku nie toczyła się w oderwaniu od historii różnych dziedzin nauki. To w dużej mierze wraz ze wzrostem ich oddziaływania egzegeza alegoryczna przestała rozwijać się w renesansie, by stopniowo przez coraz większą część teologów być traktowaną jako zamknięty etap dziejów doktryny⁴¹. Nowe tendencje skrypturystyczne zapowiadające późniejszą metodę historyczno-krytyczną po wstrząsie reformacji ugruntowały się więc w samym katolicyzmie (zwłaszcza na zachodzie Europy) już w epoce Drużbickiego. W polskim i litewskim środowisku jezuickim owa nowożytna, niealegoryczna biblistyka od połowy stulecia XVI skutecznie konkurowała z nurtem bardziej tradycyjnym, a jej najwybitniejszym i nader wpływowym przedstawicielem był Justus Rab, korektor tłumaczenia Wujka⁴². Na tle siedemnastowiecznej egzegezy naukowo-akademickiej opis Jezusowego ciała dokonany przez Drużbickiego prezentuje się zatem dość anachronicznie; anachronizm ten wszakże to tutaj forma głęboko religijnej postawy i znamię oryginalności jej tekstowej ekspresji. Młody, ale solidnie wykształcony jezuita nie przypadkiem podążył bowiem stanowczo drogą alegorezy – w jego czasach chętnie szli nią jeszcze członkowie zakonów praktykujących benedyktyńską „lekturę duchową” (*lectio divina*); a także, zaakcentujmy to, mistycy⁴³.

z Chrystusem na krzyżu konającym”; numeracja stron za niniejszym 2 wyd. pol.; tłum. łac. – 1674; zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 15, Kraków 1897, s. 335, 338). Rozrzedzone, łagodnie modelowane motywy pasyjne – por. w: K. Drużbicki, *Droga doskonałości chrześcijańskiej*, Kalisz 1665, s. 223-250.

⁴⁰ Zob. H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996, s. 21-22, 29-30, 33.

⁴¹ Zob. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji „Biblii” w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004, s. 109-113.

⁴² Zob. W. Smereka, *Biblistyka polska (wiek XVI-XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. I, Lublin 1975, s. 252; L. Piechnik, *Akademie i uczelnie jezuickie*, [w:] *Dzieje teologii...*, t. 2, cz. II, s. 80-81.

⁴³ Zob. K. Bardski, *dz. cyt.*, s. 112-113.

Aspekt specyficznej odrębności *Rozmyślań sandomierskich* dostrzec nadto można w luźnym zestawieniu z kontekstem sztuk plastycznych. Ojciec Kasper nie zetknął się z nimi w nowych kościołach Rzymu, Madrytu czy Paryża⁴⁴, jednak na ziemiach Korony działali wtedy malarze, których twórczość godnie odzwierciedlała barokowe zjawiska ogólnoeuropejskie⁴⁵. Z Gdańska promieniował łączący styl niderlandzki z włoskim Herman Han, którego artystyczne wpływy w bliskiej Drużbickiemu Wielkopolsce ocenia się jako wyraźne. Ze szkoły weneckiej z kolei wywodził się dekorator Wawelu Tommaso Dolabella pracujący też dla krakowskiego klasztoru jezuitów, z którym, podobnie jak z poznańskim, autor sandomierskich medytacji związany był przez długie lata. W zawartym w tym utworze przedstawieniu Chrystusa-Oblubieńca próżno oczywiście doszukiwać się choćby namiastki przestrzennej głębi, kolorystycznej subtelności czy dynamizmu postaci właściwych świętym wizerunkom, jakie – poza wszelkimi różnicami – wyszły spod pędzla obu malarzy. Co ciekawe, przedstawienie to luźno korespondowałoby natomiast z pobizantyjską i „scholastyczną” estetyką obrazów Krzysztofa Boguszewskiego, artysty, by tak rzec, oryginalnie anachronicznego, którego prace określa się jako „symboliczne, wyrozumowane i zawiłe”, nacechowane „hieratyzmem, symetrią, sztywnością kompozycji”⁴⁶. Jezuicki rekolekcjonista obrazów tych mógł, rzecz jasna, nigdy nie widzieć, niemniej porównywalny a uchwytny w nich zabieg twórczej aktualizacji dawnej stylistyki dla potrzeb współczesnej sytuacji kulturowej zastosowany został właśnie w *Rozmyślaniach sandomierskich*; to bez wątpienia wybitny przykład prozy artystycznej polskiego baroku, miejscami zakorzenionej jednak mocno w bardzo starej tradycji alegorezy. Czytając sporządzony przez Drużbickiego opis świętego ciała Jezusa, odnosimy wszak w pewnej mierze wrażenie, jakbyśmy czytali dwunastowieczne *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”* świętego Bernarda z Clairvaux, a nawet powstały w stuleciu III *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”* Orygenes⁴⁷.

Owo umowne ciało-religijny symbol odsłania się przed sandomierskimi benedyktynkami, jak wspomniano, sekwencjonalnie, w trakcie kolejnych medytacji; ściślej zaś w akcie boskiej łaski odsłania je przed swoimi zakonnymi oblubienicami sam Oblubieniec: „Rozmyślanie 1. [...] Dlatego proś Go: »Okaż mi, Panie, twarz twoją«

⁴⁴ Do stolicy papieżstwa udał się trzy razy w związku z obowiązkami urzędu prowincjańskiego; po raz pierwszy sprawował go wszelako od roku 1629, czyli kilka lat po zredagowaniu omawianych tutaj medytacji (zob. J. Krzyszkowski, *O. Kasper Drużbicki TJ. (W trzechsetną rocznicę zgonu)*, [w:] *Sacrum Poloniae Millennium...*, s. 574, 606.

⁴⁵ Zob. M. Karpowicz, *Sztuka polska XVII wieku*, Warszawa 1983, s. 21, 24-25, 54, 56.

⁴⁶ Tamże, s. 63-67; T. Chrzanowski, *Wędrowki po Sarmacji europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*, Kraków 1988, s. 45.

⁴⁷ Zob. S. Kiełtyka, *Wstęp* [w:] Bernard z Clairvaux, „*O miłowaniu Boga*” i inne traktaty, przeł. z łac. tenże, Poznań 2000, s.10, 17; Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, przeł. z łac. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

[Ps 79,4; Pnp 2,14]”. „Rozmyślanie 8. [...] Uchylił zasłony namilszy twój Oblubieniec i śliczne jagody twarzy swojej ukazuje”. „Rozmyślanie 9. [...] Już wargi Oblubieńcowe widać”. „Rozmyślanie 10. [...] Uchyliwszy dalej zasłonki, pokazuje-ć Namilszy twój ręce swoje”⁴⁸; *etc.* Ilość i ekspresja tego typu sygnałów narracyjnych okazują się wprawdzie bardzo ograniczone – zdecydowany prym wiodą tu przecież profilowane formacyjnie treści teologiczne – szkic historii kolejnych odsłon Jezusowego ciała stanowi jednak dla owych treści nośną ramę fabularną, stapiając się z nimi w jeden sens⁴⁹. Najwyraźniej przejawia się to w dwóch rozważaniach końcowych, gdzie rekolekcjonista poucza każdą z adeptek o celu całego cyklu ćwiczeń wprost i precyzyjnie: „Uważajże tedy, jako to zacny wizerunek widziałaś, jaka głowa Jego, jakie oczy, jagody, ręce, nogi i wszystko ułożenie, abyś wedle obrazu tego obraz Boski na sobie wyrażała. [...] Mówił niegdy Pan do uczniów swoich przed Zesłaniem Ducha Świętego: »Siedźcie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysokości« [Łk 24,49]. Z których słów masz poznawać, jaką masz wynieść z tego ćwiczenia duchownego, to jest przyobleczoną w siłę niebieską i innego człowieka, który by był wedle Oblubieńca twego [...]”⁵⁰. Powyższe cytaty wydają się zasługiwać nie tyle na ujęcie w kategoriach retorycznego hiperbolizmu, ile na głębokie konteksty biblijne, harmonizujące z mistycznym przesłaniem utworu Drużbickiego – choćby na (nieprzywołany w edycji Szymusiaka) kontekst Pawłowego *Listu do Kolosan*: „Nie kłamajcie jedni drugim: zwłókłszy z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a oblókłszy nowego tego, który się odnawia w poznanie podług wyobrażenia tego, który go stworzył”⁵¹.

W teo-antropologicznym tle *Rozmyślań sandomierskich* rzeczony człowiek „nowy” współbrzmi naturalnie z innym pojęciem Apostoła – „człowiekiem duchowym” (*anthropos pneumatikos*), to znaczy człowiekiem żyjącym Duchem Świętym, czyli Bogiem⁵². Co nadto interesujące, i we fragmencie medytacji Drużbickiego, i w ustępie biblijnym przewija się metamorficzny topos oblóczyn jako znaku „drugiego”, uświęconego życia, do którego odnieść warto kolejny termin Pawła – *metanoia*. W *Liście do Hebrajczyków* oznacza on całkowitą przemianę i radykalne nawrócenie⁵³, jako taki

⁴⁸ RS 621, 629-632.

⁴⁹ Dokładnie rzecz biorąc, schemat symbolicznej anatomii Jezusa jest głównym nośnikiem treści teologicznych w pierwszych dwudziestu rozważaniach. W ostatnich dziesięciu ciało Zbawiciela nadal pozostaje przedmiotem rozmyślań, niemniej jako całość (na przykład Chrystus – „snopeczek mirry [...] cierpiący” – RS 650-661), a nie jako sekwencjonalnie przedstawiane odrębne członki. Ma to wpływ na podwyższony na tym odcinku współczynnik medytacyjnej abstrakcyjności, pozbawionej już odniesień *quasi*-anatomicznych.

⁵⁰ RS 658-659.

⁵¹ Kol 3,9-10 (*Biblia Wujka*).

⁵² Zob. 1 Kor 2,15 (*Biblia Wujka*); X. Léon-Dufour, *Słownik „Nowego Testamentu”*, przeł. z franc. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 431-432 (hasło „nowy”); *Grecko-polski „Nowy Testament”*, s. 776.

⁵³ Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik „Nowego Testamentu”*, s. 419 (hasło „nawrócenie”).

może być więc tutaj skojarzony z sytuacją komunikacyjną sandomierskich rekolekcji, będących przecież projektem religijnej metamorfozy. Rekolekcyjne audytorium stanowiły *notabene* mniszki przyobleczone w habity – szaty przywdziane w dzień zakonnych oblóczyn przy wtórze hymnu do Ducha Świętego *Veni Creator*⁵⁴; habity, które dla tych benedyktynek być miały dosłownie namacalnym napomnieniem do egzystencji konsekrowanej. Wszystkie owe sensy, choć w charakterze i proveniencji zróżnicowane, dopomagają w *Rozmyślaniach sandomierskich* uchwycić najbardziej intrygujący wymiar wątku stopniowego odsłaniania, opisywania i poznawania Chrystusowego ciała. Wymiar ten zwerbalizowany został jednoznacznie w przytoczonych już radach mistrza dla uczennicy: „Uważajże tedy, jako to zacny wizerunek widziałaś [...], abyś wedle obrazu tego obraz Boski na sobie wyrażała. [...] [Uważajże], jaką masz wynieść z tego ćwiczenia duchownego, to jest przyobleczoną w siłę niebieską i innego człowieka, który by był wedle Oblubieńca twego: odmienioną z niedoskonałej w doskonałą [...]”⁵⁵.

W zaprojektowanym przez autora odbiorze tekstu medytacja nad „obrazem” poszczególnych członków Jezusa okazuje się więc dla mniszki pobudką do przeistoczenia w prawdziwego człowieka na obraz i podobieństwo Boga; wezwaniem do trwałego przyobleczenia się we wpisane w jej ułomną naturę „innego człowieka”, podobnego do Chrystusa Oblubieńca. W tej religijnej rzeczywistości sensów symbolicznych (realnych właśnie dlatego, że niematerialnych) ciało pozostaje znakiem bardzo ważnym – ciało Zbawiciela i jego zakonnej oblubienicy: ciało zarówno obnażane, jak przyoblekane; ciało jedno pragnące ciała drugiego. Opiewane przez jezuickiego teologa z fizycznością zachowuje oczywiście związek nader umowny, ale właśnie jako takie niesie treści mistyczne. W zarysowanej przez nas interpretacji treści te pozwalają *Rozmyślenia sandomierskie* uznać za tekst nie tylko formacyjny, ale wręcz inicjacyjny – naturalnie w znaczeniu uwarunkowanym przez tradycję chrześcijańską. Oto bowiem Jezus Drużbickiego w akcie łaski celebracyjnie odsłania przed uczestnikami rekolekcji swoją boską głowę, piersi, ręce i nogi. Opisuując je, rekolekcjonista *de facto* rozważa poszczególne tajemnice Chrystusowego wcielenia – cuda, nauczanie, mękę i zmartwychwstanie. Z kolei dokonywana przez rekolekcjonistki percepcja tego przekazu ma charakter egzystencjalny – ich odbiór winien być nie tyle smakowaniem obrazów czy analizą pojęć, ile dogłębnie przewartościującym, wstrząsającym przeżyciem prawd wiary, które najbardziej przybliża do transcendentnego Boga.

Sugerowany termin kultowy *initiatio*, choć jeszcze przedchrześcijański, wydaje się słowem na miejscu, bo uwyrażnia tu aspekt bardzo istotny. Oznacza nie tylko „wtajemniczenie”, lecz i „wyświęcenie”; co więcej, pokrewne *initium* odpowiada „począ-

⁵⁴ Zob. M. Borkowska, *dz. cyt.*, s. 29; C. Gil, *Życie codzienne karmelitanek bosych w Polsce w XVII-XIX wieku*, Kraków 1997, s. 57-58.

⁵⁵ RS 658-569.

kowi”; *inire* zaś to „zaczynać”, a nawet „wchodzić”⁵⁶. Unikając kontekstów zbyt szerokich lub po prostu ahistorycznych, zaakcentować trzeba, że projekt chrześcijańskiej inicjacji zawarty w *Rozmyślaniach sandomierskich* w żadnym punkcie nie ciąży ku gnostyckiej i postgnostyckiej mistyce jedności, to znaczy rozmaitych wizji utożsamienia człowieka z Bogiem, które zakładają anihilację (unicestwienie) pierwszego z nich w drugim⁵⁷. Przeciwnie; mistyka przemieniającej medytacji Drużbickiego doskonale mieści się w formule potrydenckiej ortodoksji, zarazem biorąc źródła z pokładów dużo starszej tradycji Kościoła. We wspomnianej *metanoia* – przeobrażającej konwersji, jaka stanowi główny cel jezuickich ćwiczeń – widzieć przykładowo można pewien analogon metamorficznego uświęcenia poprzez przeżycie misterium mszy; mszy, która w liturgice Trydentu była przecież zarówno pamiątką-uobeczeniem się ofiary Chrystusa, jak formą kultu drobiazgowo skodyfikowaną w tak zwanych „rubrykach” i zatwierdzoną prawnie⁵⁸. Pominąwszy jednak subtelne analogie, właściwy *Rozmyślaniom sandomierskim* projekt mistycznego zbliżenia człowieka do Boga wydaje się przede wszystkim nie wykraczać poza wpisany w nie model duchowości ignacjańskiej. Sytuacja komunikacyjna, której instrumentem jest rekolekcyjny, egzercytatywny tekst Drużbickiego, to wszak nie przestrzeń jakiejś mistycznej Jedni ani nawet radykalnie osobistego spotkania mniszki z Jezusem, ale specyficzna harmonia personalnej trójcy. Oprócz dwojga wymienionych w jej skład wejść musi jeszcze duchowy przewodnik – ich pośrednik, formacyjny delegat Kościoła hierarchicznego i gwarant prawowierności całego procesu sublimacji.

Co nadto ważne, przed niebezpieczeństwem owego unicestwiającego, depersonalizującego „rozpląnięcia się” w Bogu bronią użytkowniczkii tekstu także wyrażne nawiązania do biblijnej teologii obrazu. Najistotniejsze pojawia się w cytowanej już, przedostatniej medytacji 29.: „Uważajże tedy, jako to zacny wizerunek widziałś [...], abyś wedle obrazu tego obraz Boski na sobie wyrażała”. Słowa te w integralnym kontekście biblijnym wypadłoby rozumieć następująco: „zacny wizerunek” to w porządku struktury *Rozmyślań sandomierskich* oczywiście werbalna deskrypcja Chrystusowego ciała, zarazem jednak – w egzystencjalnym porządku ich odbioru przez konkretną benedyktynekę – to także realny akt łaski Chrystusa, który ukazuje mniszce samego siebie. Skoro więc, jak wiadomo z *Listu do Kolosan*, Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego”, człowiek zaś stworzony został, jak naucza *Księga Rodzaju*, „na wyobrażenie i na podobieństwo” Stwórcy (*ad imaginem et similitudinem*)⁵⁹, adeptyka ćwiczeń duchow-

⁵⁶ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 1969, s. 172; por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, przeł. z franc. S. Tokarski, s. 183-193, 212, 349.

⁵⁷ Zob. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 249-257.

⁵⁸ Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 525-526; T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988, s. 59, 172.

⁵⁹ Kol 1,15 (*Biblia Wujka*); Rdz 1,26 (*Biblia Wujka*); *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam...*

nych mistrza Drużbickiego w istocie może i powinna „wedle obrazu tego obraz Boski na sobie” „wrażać”. Znanie z tradycji chrześcijańskiej metafory wzoru (*exemplar*) i jego kopii (*exemplum*) nie sugerowałyby tu wszakże, jak u platonizujących mistyków reno-flamandzkich⁶⁰, relacji „przedwiecznej” tożsamości człowieka i Boga czy eschatologii ponownej ich unifikacji, ale potrzebę owego „wrażania”, czyli „naśladowania” (który to wyraz nieprzypadkowo pojawia się w tym samym „rozmyślaniu 29.”, podobnie jak odnoszący się do Jezusa wyraz „przykład”⁶¹). W rekolekcyjnym scenariuszu Drużbickiego medytacja nad tajemnicami świętego ciała Zbawiciela nie wiedzie zatem do depersonalizującej i ewidentnie nieweryfikowalnej mistyki jedności, lecz do „ostrożniejszej” mistyki bliskości osób, a ściślej do mistyki – tylko i aż – obrazu bożego w człowieku. Dla stworzonych *ad imaginem Dei* sandomierskich benedyktynek jest ona drogą możliwie najgłębszego upodobnienia się do Chrystusa jako „wizerunku cnót wszystkich i doskonałości”⁶²; „wizerunku”, którego jedynym prawowitym szafarzem i propagatorem pozostaje, rzecz jasna, Kościół rzymski⁶³.

⁶⁰ Zob. M. Lew-Dylewski, *Wstęp*, [w:] J. van Ruusbroec, *Dzieła*, przeł. z flam. tenże, t. 1, Kraków 2000, s. 25-29; W. Szymona, *Jan Tauler – kaznodzieja XIV wieku*, [w:] J. Tauler, *Kazania*, przeł. tenże, Poznań 1985, s. 23, 31; por. W. Szymona, *Wstęp*, [w:] Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. tenże, Poznań 1986, s. 34-35.

⁶¹ RS 658. Słynna i wpływowa *Imitatio Christi – Naśladowanie [!] Chrystusa* – Tomasza a Kempis to zresztą od końca XVI wieku jedna z lektur zalecanych młodym jezuitom na etapie trzeciej probacji (zob. J. Krzyszkowski, *dz. cyt.*, s. 581).

⁶² RS 658.

⁶³ Jakkolwiek wielowątkowa, analiza ta z założenia marginalizuje choćby zasadnicze zagadnienia gatunku i alegorezy. Właściwe ujęcie znajdą one w przygotowywanej przez autora rozprawie o polskim piśmiennictwie ascetyczno-mistycznym XVII wieku (zob. inny tekst zapowiadający niniejszą rozprawę – W. Grupiński, *Opętanie ekspiacyjne po staropolsku? Przypadek Zofii Tomickiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2009, nr 23, s. 191-212).