

Katarzyna Kaczor-Scheitler

Medytacyjny charakter *Nabożnych westchnień* Mikołaja Mieleszki

Emblemat, łączący sztuki plastyczne i słowne, był wyjątkowo popularny w renesansie i baroku. Początek jego rozwoju przypadł na połowę XVI w., zaś w XVII stuleciu, za sprawą jezuitów, gatunek ten wszedł w szczytowy okres rozwoju w Europie, trwający aż do pierwszej połowy XVIII w. [por. Dimler 2008: 113]¹. Narodziny emblematyki europejskiej wiążą się z wydaniem *Emblematum liber* Andreasa Alciatusa (1531) – zbioru, który stanowił podstawę do ukształtowania się schematu trójczłonowej kompozycji emblematu² [zob. Michałowska 1974: 168-169; Kozak 1976; Bieńkowska 1979: 94-97; Pelc 1993: 20-27], będącej wyznacznikiem tego gatunku. Zainteresowanie nim wykazali między innymi: Antonio Possevino (*Tractatio de poesi et pictura*, 1593), Maciej Kazimierz Sarbiewski (*Dii gentium*), Silvestro Pietrasanta (*De symbolis heroicis*, 1634), Filippo Picinelli (*Mundus symbolicus in emblematum*

- 1 Wykaz literatury emblematycznej zachodnich kolegiów jezuiickich zob. Dimler 1979 [zob. też Grześkowiak, Niedźwiedź 2010b: 7].
- 2 W późnorenesansowych emblematkach pojawił się jeszcze jeden element – *commentarius* – komentarz pisany prozą [zob. Pelc 1993: 186].

universitate formatus, explicatus, 1681) czy Emanuele Tesauro, XVII-wieczny teoretyk poezji, autor rozprawy *Il Cannocchiale Aristotelico* (1654), której rozdział XVI nosi tytuł *Trattato degli Emblemi*. Na bliskie pokrewieństwo z emblematyką wskazywała ikonologia, czego wyrazem jest wydana w 1593 r. *Iconologia* Cesarego Ripy.

W XVII w. popularnością cieszył się w Polsce zwłaszcza zbiór emblematów *Pia desideria* (1624) Hermana Hugona (1588-1629)³ [zob. Praz 1975: 143; Leach 1979: 126-127; Buchwald-Pelcowa 1981: 41; Pfeiffer 1987: 20; Mrowcewicz 1997: 8-9; Dimler 2003], o czym świadczą dwie polskojęzyczne jego wersje z XVII w.: *Pobożne pragnienia* (1673)⁴ [zob. *Pobożne pragnienia...* 1673; Estreicher 1901: 308-309, 1906: 15; Lacki 1997] Aleksandra Teodora Lackiego (zm. ok. 1683) oraz *Nabożne westchnienia* (1657)⁵ Mikołaja Mielezki (1607-1667). Do cyklu emblematycznego Hugona odnosi się także anonimowy rękopis z 1662 r., *Książeczka pragnienia dusze nabożnej*, pochodzący z klasztoru Niepokalanego Poczęcia karmelitanek lubelskich⁶. Wspomnieć trzeba również o pochodzących z XVIII w. *Pobożnych żądaniach*, których autorem był wojewoda miński Jan Kościeszka Żaba [1744; por. Buchwald-Pelcowa 1981: 41]. Dzieła te wpisują się w tradycję religijnej emblematyki, zwłaszcza jezuickiej, której masowość odzwierciedla bogata literatura przedmiotu [por. Daly, Dimler 1997, 2000-2007, 2002: 63-122].

- 3 Na temat recepcji zbioru Hugona w Europie i w Polsce zob. Grześkowiak, Niedźwiedz 2010b: 21-33.
- 4 Wykaz niektórych publikacji poświęconych emblematom Aleksandra Teodora Lackiego zob. Pfeiffer 1987; Mrowcewicz 1997; przegląd literatury w recenzji wydania *Pobożnych pragnień* Lackiego z 1997 [Daly, Dimler 2002].
- 5 Istnieją dwa rękopiśmienne przekazy tekstu z XVII w.: A – rkps Biblioteki Rosyjskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu, sygn. O No 217 oraz B – rkps Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, sygn. A 99. *Nabożne westchnienia* Mielezki po raz pierwszy ogłoszone zostały współcześnie drukiem i oparte na przekazie A, reprezentującym drugą redakcję tekstu. Lekcje wcześniejszej redakcji zbioru, zachowane w przekazie B, przynosi „Aparat krytyczny” [zob. Mielezko 2010]. Na temat *Nabożnych westchnień* Mielezki (wówczas jeszcze niezidentyfikowanego anonima sandomierskiego) zob. Wójcik 1962; Pelc 1993: 204 (podana jednak błędna sygnatura: zamiast „A 99” widnieje w opracowaniu „A 97”); Szczęsny 1995, 1996; Hałoń 2002, 2003; Dimler 2003: 351-379; Grześkowiak, Niedźwiedz 2010b, 2012.
- 6 Rękopiśmienny przekład odnotowuje Jolanta Gwioździk [2015: 196, 228].

Członkowie Towarzystwa Jezusowego emblematykę uprawiali już od połowy XVI w., zaś w kolegiach polskich i litewskich zajmowano się tym gatunkiem od lat 70. tego stulecia [Buchwald-Pelcowa 1998: 170]. Znaczne rozpowszechnienie się emblematu wśród jezuitów wiązać należy z jego humanistyczną genezą oraz z rozpoczętą na soborze trydenckim reformą (*renovatio humaniorum*), przeprowadzoną w ramach Towarzystwa Jezusowego oraz całego Kościoła rzymskokatolickiego. Polegała ona na ponownym zwrocie ku literaturze i kulturze humanistycznej. Szkolnictwo jezuickie przejmowało nowe gatunki łacińskiej poezji i prozy, właściwe dla *studia humaniora* [Grześkowiak, Niedźwiedz 2010b: 7, 12], posługiwało się jednolitym programem nauczania, nie tylko w zakresie teologii, ale także literatury [zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego...* 2001: 168-169; Piechnik 2003: 108-144], jaki dawała *Ratio studiorum*, ordynacja regulująca zasady kształcenia w szkołach Towarzystwa Jezusowego, zatwierdzona ostatecznie w roku 1599. Emblematy tworzone w polskich i litewskich kolegiach jezuickich podczas zajęć z retoryki, co poświadczają komponowane przez uczniów utwory. Jak podaje Paulina Buchwald-Pelcowa [1982, 1998: 174], w ostatnich dziesięcioleciach XVI w. wydano w Polsce kilkanaście studenckich zbiorów, łączących słowo i obraz, głównie o treści heraldycznej. Dzięki szkołom Towarzystwa Jezusowego, które doceniły znaczenie emblematyki jako ważnego środka oddziaływania na społeczeństwo, ta gałąź piśmiennictwa, rozkwitająca na terenach Rzeczypospolitej od XVI w., szybko rozkrzewiła się w stuleciach XVII i XVIII, także w innych krajach Europy⁷.

Nabożne westchnienia Mielezki, wpisujące się w konwencję emblematu, składają się z następujących elementów: obrazu (*pictura, icon, imago*), inskrypcji (*epigraphus, motto, lemma*) oraz tekstu poetyckiego (*subscriptio, carmen, poesis, epigrama*). Przedmiotem artykułu jest wskazanie zależności występujących między emblematami Mielezki a medytacjami, w znacznym stopniu

7 Na temat kariery emblematyki oraz aktywności jezuitów w twórczości emblematycznej w Polsce i innych krajach Europy zob. Buchwald-Pelcowa, Pelc 2003; Pelc 2002 (zwłaszcza rozdz. iv).

opartymi na metodzie ignacjańskiej⁸. Podkreślić należy, że źródłem inspiracji dla autora *Nabożnych westchnień* były także dzieła teologiczno-medytacyjne Kaspra Druźbickiego SJ (1590-1662), zwłaszcza *Rozmyślenia sandomierskie*, osnute wokół *Pieśni nad Pieśniami* i tematu miłości oblubieńczej, oraz *Droga doskonałości chrześcijańskiej*, ukazująca mistyczną wędrówkę człowieka, pokonującego etapy oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia⁹.

Mikołaj Mieleszko¹⁰, urodzony w 1607 r., syn Jana, wywodził się z ruskiego rodu szlacheckiego Mieleszków herbu Korczak [Niesiecki 1841: 397]. W jednym z kolegów jezuitów, położnych najbliższej stron rodzinnych: we Lwowie, Kamieńcu Polskim, Łucku lub Lublinie, odbywał *studia inferiora*. W 1628 r. wstąpił do nowicjatu przy kościele św. Szczepana w Krakowie [zob. Załęski 1905: 459-464], w którym Kasper Druźbicki pełnił funkcję rektora oraz przewodnika duchowego młodego twórcy. Po ukończeniu nowicjatu Mieleszko w latach 1630-1633 studiował filozofię w kolegium przy kościele św. św. Piotra i Pawła. Pracę dla zakonu podjął w *Collegium Gostomianum* w Sandomierzu, w którym w latach 1633-1634 uczył gramatyki. Następnie w kolegium św. Piotra w Krakowie przez cztery lata studiował teologię pod kierunkiem Marcina Hińczy (1592-1668), rektora kolegium, autora zbioru medytacji *Plęsy aniołów Jezusowi narodzonemu...* (1636), których poetyka korespondowała z emblematyką¹¹.

- 8 Zbiór Mieleszki był już omawiany (potwierdza to uwzględniająca najnowsze dokonania na tym polu literatura). Zajmowano się również medytacyjnym charakterem niektórych emblematów Hugona, Lackiego, Mieleszki [zob. Rödter 1992; Mrowcewicz 1997: 9-12; Haloń 2003: 50-56]. *Nabożne westchnienia* pod względem metody ignacjańskiej nie zostały jednak odpowiednio rozpoznane, chociaż Radosław Grzeškowiak i Jakub Niedźwiedz jeden z rozdziałów *Wstępu do Emblematów* poświęcili medytacyjnemu charakterowi tego dzieła [Grzeškowiak, Niedźwiedz 2010b: 64-69].
- 9 O poznaniu w mistycznym zjednoczeniu zob. Urbański 2013: 17-34.
- 10 Rуска forma nazwiska Meleszko używana była przez poetę w zakonie jezuitów. Spolonizowaną wersją (Mieleszko) podpisane są dedykacje zbiorów emblematycznych: *Nabożne westchnienia* oraz [*Serce poświęcone kochającemu Jezusowi*], oparte na grafikach *Cor Iesu amanti sacrum*, także współczesna edycja [zob. Mieleszko 2010: 75, 171].
- 11 Hińcza *Plęsy aniołów Jezusowi narodzonemu...* poprzedził symboliczną ryciną oraz tytułem-inskrypcją. Bliższe omówienie *Plęsów...* zob. Pelc 2002: 196-200;

Mieleszko ostateczne śluby złożył w 1645 r. Od 1658 r. aż do końca życia był nadwornym kapłanem Michała Kazimierza Radziwiłła (1636-1680), wojewody wileńskiego i hetmana polnego litewskiego, oraz Katarzyny z Sobieskich Radziwiłłowej (1634-1694), jego żony i siostry króla Jana III Sobieskiego, której zadedykował dwa cykle emblematów, *Nabożne westchnienia* oraz [*Serce poświęcone kochającemu Jezusowi*], oparte na grafikach *Cor Iesu amanti sacrum*. W ostatnich latach swojego życia Mieleszko przebywał w kolegium w Brześciu, gdzie zmarł w 1667 r.¹²

Podobnie jak *Pobożne pragnienia* Aleksandra Teodora Lackiego, *Nabożne westchnienia* Mieleszki opierały się na łacińskim pierwowzorze. Autor już w *Przedmowie do łaskawego Czytelnika* zaznaczył, że ułożył swoje subskrypcje do rycin i inskrypcji Hugona (*Przedmowa do łaskawego Czytelnika*, w. 33-36). Tłumaczenie to nie zostało wydane, ale dowodzi starań o udostępnienie zbioru czytelnikowi. Opierając się na wywiedzionej z *Pieśni nad Pieśniami* mistyce oblubieńczej, Mieleszko unaocznia aspekty bliskości i oddalenia, głodu i pragnienia miłosnych zaślubin z Oblubieńcem [zob. Hałoń 2002: 134 i *passim*; Visser 2007]. Zaznaczyć należy, że biblijna „pieśń najdoskonalsza” była źródłem inspiracji dla wielu dzieł XVII-wiecznych, między innymi dla anonimowych: *Amoris Divini et Humani effectus varii* (1626), *Typus mundi* (1627) i *Les Emblèmes d'amour divin et humain ensemble* [...] *par un père Capucin* (1631). Na gruncie polskim czerpali z niej, oprócz Lackiego i Mieleszki, także Zbigniew Morsztyn (ok. 1627-1689), autor emblematów religijnych, nawiązujący do *Les Emblèmes...* [Pelc 1966: 397-400]¹³, oraz Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595-1640),

Bielak 2016: 302-316. Do schematu utworów emblematycznych nawiązywały także inne dzieła duchownego: *Chwała z Krzyża* (1641) oraz *Król bolesny Jezus Chrystus* (1631). Karta tytułowa drugiego z tekstów zawierała miedzioryt z wizerunkiem Chrystusa frasobliwego, wzorowany na rycinie Hieronima Wieriksa. Hińcza, budując medytacje, odwoływał się do emblematów jako przykładów, argumentów [zob. Pelc 1973: 168-169, 2002: 200-204].

- 12 Biografia Mieleszki na podstawie: Załęski 1905: 459-464; Grześkowiak, Niedźwiedź 2010b: 50-60.
- 13 Jak zaznaczyła Mirosława Hanusiewicz [1998: 324], w *Emblematach* Zbigniewa Morsztyna utwory bezpośrednio nawiązujące do *Pieśni nad Pieśniami* zawarte są w piątej części zbioru i „realizują się na poziomie cytatu, motywu, mniej oczy-

ujawniający w swoich odach odniesienia do *Pieśni nad Pieśniami* [Stawecka 1989: 159-162].

Nabożne westchnienia, złożone z trzech ksiąg („duszy poczynającej, postępującej, doskonałej służącej”)¹⁴ i odsyłające do trzech etapów życia mistycznego (oczyszczającego, oświecającego i jednoczącego) [zob. Kaczorowski 1983: 44; Aumann 1993: 64; Garrigou-Lagrange 1998: 20], sytuują emblematy Mielezki na pograniczu literatury pięknej i użytkowej literatury dewocyjnej [Haloń 2002: 133]. Rozpoczynają się od wezwania duszy przez Amora Bożego, po czym następuje prezentacja stadiów oczyszczenia i uwalniania się człowieka od świeckich marność, aż do zaślubin z Boskim Oblubieńcem, wręcz do mistycznego zespolenia z Nim. Wskazany przez autora podział ksiąg nawiązuje do wykorzystanego przez Ignacego Loyolę¹⁵ w *Ćwiczeniach duchownych* modelu trójstopniowej mistycznej drogi ku Bogu (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*), co z kolei jest dowodem na to, iż w emblematy barokowego poety dostrzec można wyraźne nawiązanie do ignacjańskiego wzorca medytacji.

Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchownych* wprowadził trzy-punktowe rozważania i czterotygodniowy czas trwania rekolekcji. Naczelną ideą przez niego wysuniętą była myśl o podążaniu ku wieczności [zob. Loyola 1968: 106]. W pierwszym tygodniu ćwiczeń, odpowiadającym oczyszczającej drodze życia duchowego (*via purgativa*), jezuita nakłaniał do poznania swoich grzechów za pomocą rachunku sumienia. Następnie nawoływał do odrzucenia przewinień i przystąpienia do dalszej pracy wewnętrznej. Podczas

wiste wszakże wydają się na płaszczyźnie kreacji głównych bohaterów cyklu”. Interpretację *Emblematów* Morsztyna w kontekście medytacji zob. Welsh 1965; Mrowcewicz 1992.

- 14 W *Nabożnych westchnieniach* Mielezki mamy trzy następujące po sobie części: I – „ludziom pokutującym i do Boga nawracającym się abo, jako ojcowie duchowni mówią, poczynającym służąca”; II – „ludziom w cnotach się ćwiczącym abo, wedle nazwiska ojców duchownych, w drodze Boskiej postępującym służąca”; III – „ludziom doskonałym, to jest w rozmaite cnoty, a zwłaszcza w miłość Boską, ugrontowanym, służąca” [Mielezko 2010: 72-73, 79, 109, 139].
- 15 Ten wczesnochrześcijański topos literatury mistycznej znany był już Pseudo-Dionizemu Areopagicie, a najpełniej wyrażony został przez św. Bonawenturę w *De triplici via alias incendium amoris*.

kolejnych tygodni (drugiego i trzeciego) medytacji, równoważnych z drogą oświecającą (*via illuminativa*), zalecał rozmyślania nad życiem Chrystusa: od Wcielenia, przez Jego tryumfalny wjazd do Jerozolimy w Niedzielę Palmową, ostatnią wieczerzę aż do śmierci na krzyżu i pogrzebania Jego ciała. W czwartym tygodniu, odpowiadającym drodze jednoczącej (*via unitiva*), medytacje Loyoli poświęcone zostały zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa oraz zjednoczeniu człowieka z Bogiem.

Wykorzystała przez Loyolę teologiczną terminologię Mieszko zastąpił wypowiedziami o wyraźnie emocjonalnym zabarwieniu, choć wyobrażenia o zmysłowej tonacji są u niego wyciszone¹⁶. Zamieszczone w subskrypcji nawiązania do tradycji biblijnej oraz pism mistycznych, w porównaniu z emblematami Lackiego, są mniej rozbudowane. Wyraziste natomiast u Mieszki jest werbalne szkicowanie ryciny, chociaż, jak powszechnie wiadomo, to integralny składnik emblematyki. Wprowadzone przez niego poetyckie opisy sygnalizowały silny związek z obrazem, umożliwiającym unaocznienie istoty rzeczy.

Medytacja jest procesem mentalnym, uruchamiającym trzy władze umysłu: pamięć, intelekt oraz wolę, obok których udział w rozmyślaniach biorą wyobrażenia i uczucie. Do włączenia ich podczas aktu medytacyjnego naklinali jezuici. Według Loyoli „Pamięć przypomina treść danej prawdy wiary lub przebieg rozważanej tajemnicy z życia Jezusa; rozum rozważa i wyciąga wnioski, a wola wzbudza odpowiednie uczucia i czyni decyzje” [Bednarz 1968: 24]. Ważą rolę w akcie medytacyjnym odgrywa więc *memoria*, która dostarcza wiedzy w procesie myślowym i służy umiejscowieniu przedmiotu w szerszym kontekście. Istotną funkcję pełni także rozum, podtrzymujący intelektualną konstrukcję i będący oparciem dla toku myśli oraz jej zwieńczenia. Od woli z kolei zależy trwanie w koncentracji i w podjętym wysiłku zagłębiania myśli, wnikania w podjęty przedmiot. Zaangażowanie przypisuje się również emocjom oraz wyobraźni, pomagającej w „poszukiwa-

16 Joanna Haloń [2002: 146-152, 159] podkreśla, że Anonim sandomierski „odrzucał sztafaż antyczny oraz wszelkie obrazy, symbole, które mogłyby zbyt mocno ewokować wyobrażenia o zmysłowej tonacji, natomiast te ostatecznie wykorzystane umiejętnie wyciszył”.

niu punktów odniesień i w zakresowaniu perspektyw aktu medytacyjnego” [Kostkiewiczowa 2010: 13]. Zadaniem wszystkich władz jest współdziałanie [Bednarz 1968: 24], dzięki któremu medytacja nabiera swoistego charakteru aktu, odrębnego od innych intelektualnych czynności człowieka.

W emblematkach Mielezki uczestniczą te ważne dla aktu medytacyjnego władze człowieka. Zadaniem pierwszej z nich, będącej niejako początkowym etapem w rozmyśleniu, jest wywołanie w pamięci (*memoria*) i wyobraźni (*imaginatio*) konkretnego obrazu danej sytuacji, którą uznać należy za przedmiot rozważań (ćwiczenie pamięci)¹⁷. Służy temu rycina wraz z inskrypcją biblijną. Następnie zaprezentowany obraz zostaje przekazany intelektowi i w ten sposób rozpoczyna się drugi etap – ćwiczenie rozumu, które nie jest tak dogłębne, jak na przykład w *Pobożnych pragnieniach* Lackiego [zob. Lacki 1997 (np. I 2, I 8, II 3, II 13, III 6, III 8)]. Umysł nie analizuje tak dokładnie całej sytuacji. Obrazy nie są przez autora interpretowane, ale raczej opisywane. Subskrypcja stanowi werbalizację „obrazu przywołanego uprzednio w pamięci, a przedstawionego równocześnie i na rycinie” [Haloń 2003: 54].

Wiersze poety wyjaśniały zamieszczone w emblematkach ilustracje. Unaocznione za pomocą metaforycznego opisu obrazy odzwierciedlały położenie duszy i jej drogę do Boga. Miłosny język, zaczerpnięty z *Pieśni nad Pieśniami* oraz z pism mistyków i Ojców Kościoła, służył autorowi do przedstawienia relacji oblubieńczych między duszą i Chrystusem, ukazania jej zmagania z „marną” doczesnością oraz duchowych tęsknot za śmiercią, która umożliwi wyjście ze „śmiertelnych kości” [NW III 8: 15-16]¹⁸, a w rezultacie dostąpienie żywota wiecznego („niebieskiego mieszkania”, [NW III 7: 20]). Obrazowe subskrypcje Mielezki, nakreślające kondycję człowieka, uwidoczniły zarazem aktywną postawę medytacyjną duszy, pragnącej trwać przy Bogu [NW II 12: 18]

17 O roli władz duszy zob. m.in. Martz 1962: 34-37; Majkowski 1984: 117; Kostkiewiczowa 2010: 13.

18 Wszystkie cytaty wg współczesnej edycji: Mielezko 2010. Zastosowany w przypisach bibliograficznych skrót NW odsyła do tytułu zbioru: *Nabożne westchnienia*. Cyframi rzymskimi oznaczono kolejne księgi zbioru, cyframi arabskimi – numer utworu, a po dwukropku podano numery wersów.

i kontemplować „Pańskie przybytki” [NW III 14]. Oto subskrypcja jezuita ilustrująca czyhające na człowieka niebezpieczeństwa:

Nastąpił na mię nieprzyjaciel śmiało:
 Świat, Czart, Śmierć, Piekło i własne me Ciało.
 Więc jako ptaszka chcąc złapać głupiego,
 Ptasznik ziarn kilka porzuca dla niego,
 Tak swe na powab rzucił Świat dostatki
 Tam, gdzie Śmierć chytra zastawiła siatki.
 Aż ledwiem do tej przynęty zbliżyła,
 Wnet mię siciami Śmierć swemi nakryła.

[NW I 9: 3-10]

Do trzech metafizycznych wrogów duszy, starających się ją usi-
 dlić: Ciała, Szatana i Świata, których przywołał w *Sonecie IV* Mikołaj
 Sęp-Szarzyński (ok. 1550-1581), Mieleszko dołączył jeszcze Piekło
 i Śmierć. Pisał zarazem o sieci, w którą myśliwi zaganiaли zwierzęta
 i tam je zabijali¹⁹. Wprowadził także, podobnie jak Lacki [PP I 9]²⁰,
 motywy pająka i muchy. Pajęcza sieć oraz obraz duszy, porów-
 nanej do muchy, która wpadła w pułapkę atakującego ją pająka,
 służyły amplifikacji zagrażającego człowiekowi niebezpieczeństwa.
 Emblemat kończy się prośbą duszy skierowaną do Boga: „W tej
 toni nikt mię ratować nie może, / Tylko Ty jeden sam ratuje,
 Boże!” [NW I 9: 15-16]. Uwydatniony tu został także ostatni, trzeci
 etap medytacji – ćwiczenie woli. Oto przykłady innych subskrypcji
 w emblematkach Mieleszki, które wieńczą akty woli²¹:

Ty, Jezu, bądź lekarzem moim,
 Bo niepochybnie za dozorem Twoim

- 19 Warto wspomnieć, że śmierć czy szatana często pokazywano na wzór myśliwego. W jednym z fragmentów *Rozmowy Mistrza Polikarpa...* śmierć jest właśnie myśliwym.
- 20 Zastosowany w przypisach bibliograficznych skrót PP odsyła do tytułu zbioru *Pobożne pragnienia*. Cyframi rzymskimi oznaczono księgi zbioru, cyframi arabskimi – numer utworu.
- 21 W *Nabożnych westchnieniach* akty woli zamieszczone są jeszcze m.in. w: I 9, I 11, II 3, II 4, II 5, II 8, II 12, II 13, II 15, III 4, III 7, III 14, III 15.

Nie tylko tego zdrowia doczesnego
Chorzy dostają, ale i wiecznego.

[NW I 3: 15-18]

Ty użyż światła z wysokości, Boże,
To mi, bym kresu doszła, niech pomoże.
Spuść sznur, którego mocno się trzymając,
I między wielą dróg pójde, igrając.

[NW II 2: 25-28]

Sprawże Ty, Panie, bym gołębie miała
Pióra, bym spieszno za Tobą leciała;
Abo mi mężnej daj orlice skrzydła,
A wleczę k Tobie, boć mi ziemia zbrzydła.

[NW III 13: 19-22]

W przywołanych fragmentach wyraźnie aktywowana jest wyobraźnia odbiorcy. Pierwszy utwór odsyła do skonwencjonalizowanego toposu o proveniencji biblijnej – Jezusa jako lekarza dusz (*Christi Medici*). Przedstawiona w wierszu dusza, schorowana z powodu grzechu, pragnie zostać uzdrowiona przez „niebieskiego Medyka”. Drugi tekst, nawiązujący do obrazu życia jako wędrówki, ukazuje duszę, która pielgrzymując do „wiecznej ojczyzny”, prosi Boga, by zechciał być jej przewodnikiem (prośba o opuszczenie liny z nieba). W emblemacie trzecim, zachęcającym do wizualizacji uskrzydłonej duszy, została wyrażona gotowość do wzniesienia się nad ziemski padół oraz zespolenia z Oblubieńcem w niebie.

Zamieszczone w *Nabożnych westchnieniach* utwory, których ostatnią część stanowi wyrażenie woli oddania się Bogu, przyłgnięcia do Niego, są dowodem na to, że medytacja w emblematkach Mieleszki „zaczyna się w rozumie, kończy zaś w uczuciu, sercu” [Haloń 2003: 56]. Rozpoczyna się na ziemi, jednak jej celem jest dostąpienie nieba. Proces ten nie dokonuje się nagle – osiąga się go stopniowo, przemierzając pewne etapy.

W rozmyślaniach ważną rolę odgrywają zmysły, które wspomagają rozum w akcie medytacyjnym. Zgodnie z ignacjańską

metodą²² zastosowania zmysłów (*applicatio* lub *accomodatio sensuum*)²³, polegającą na umartwieniu zmysłów zewnętrznych przez wewnętrzne, medytacja zakładała związek z rzeczywistością, którą należało „zastosować” (*applicare*) podczas ćwiczeń duchowych. Rozmyślenia nakłaniały, by za pomocą wyobraźni, analogicznie do poznania zmysłowego, wpatrywać się w osoby, wsłuchiwać się w ich słowa, dotykać miejsc, zmysłami węchu i smaku doświadczać duchowych tajemnic [zob. Loyola 1968: 126 (*Ćwiczenia duchowne, Punkty 122-125*)]. Jezuita starali się pewne rozmyślenia, oparte na ignacjańskiej metodzie, wkomponować w struktury emblematyczne.

Idea *applicatio sensuum* realizowana jest także w *Nabożnych westchnieniach*, w których, obok apelu o uruchomienie wszystkich zmysłów²⁴, występuje także zachęta do wizualizacji obrazów „dyscyplinujących umysł” i „ułatwiających koncentrację”, które są tematem medytacji (*compositio loci*)²⁵. Oblubienica-dusza z emblematów Mieleszki pragnie bezpośredniego doświadczenia Bożej obecności, mistycznych zaślubin ze Stwórcą. Nakłaniana jest do „patrzenia”, umożliwiającego unaocznienie istoty rzeczy i kierującego ku duchowej przemianie: „Bym na twarz Twoję, Boże mój, **patrzała**²⁶; / Patrząc, szczęśliwą wiecznie zostawała” [NW I 7: 3-4]²⁷.

Jest to rodzaj „patrzenia aktywnego” – oczyma wyobraźni (*imaginatio*) [Martz 1962: 27]. Obecność obrazu pomagała oddziaływać na postawę człowieka, pobudzała jego wyobraźnię [Dzie-

22 Loyola metodę tę przejął z tradycji Kościoła i w pewien sposób ją udoskonalił. Na temat koncepcji pięciu zmysłów duchowych pisał Orygenes, którego kontynuatorem był św. Bonawentura [zob. Martz 1962: 25-26, 78-79, 81-85; Majkowski 1984: 121-123; Aumann 1993: 165-166].

23 O zastosowaniu zmysłów (*applicatio sensuum*) zob. Loyola 1968: 26, 35-36, 73, 116-117, 126, 128, 306; Mrowcewicz 1994; Poprawa-Kaczyńska 1995.

24 Sugestywną realizację *applicatio sensuum* odzwierciedlają utwory apelujące o użycie zmysłu słuchu [NW I 12: 2, 8-9, II 4: 13-14, II 7: 5-6], smaku [NW I 4: 18, II 4: 3], węchu [NW II 8: 16] oraz dotyku [NW I 3, I 4: 5-6, II 9: 4-6, II 12: 7, 18].

25 Na temat *compositio loci* w staropolskich zbiorach medytacji pisała Ewa Poprawa-Kaczyńska [1995].

26 Wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od autorki artykułu.

27 Zachęta do „patrzenia”, a w rezultacie do przemiany została wyrażona również w: NW I 14: 15-20.

chcińska 1982: 100]. Dla Oblubienicy-duszy z wierszy Mieleszki był to więc moment ostrzeżenia, czas nawrócenia, oczyszczenia serca.

W utworach jezuita zawarta jest też tęsknota za oglądaniem Boga bezpośrednio, „twarzą w twarz”, a nie przez zasłonę. Dusza jest bowiem „zwierciadłem rzeczywistości wiecznej”, zaś zwierciadło, jako narzędzie, „budzi pragnienie tej rzeczywistości” [Durandeaux 1968: 180]. Ową potrzebę odzwierciedlają wypowiedzi o sensualnym charakterze:

Jak mi dasz prędko twarz **ogłądać** Twoję,
 Której ustawnie pragnie serce moje?
 Przez wiarę tylko w teraźniejszym czasie
 Jak przez zasłonę każesz **patrzeć** na sie,
 Którą ja prędko rada bym zrzuciła,
 Bym się przed tobą, Bogiem swym, stawiała.
 [...]
 Tej w każdy moment pociechy **wyglądam**,
 Tej całem sercem jedynej pożądam,
 Bo mi się pewnie insza nie nadarzy,
 Póki Twej jasnej **nie ogłądam** twarzy.

[NW III 12: 3-8, 19-22]

Interpretację duszy jako zwierciadła znajdujemy w *Pierwszym Liście świętego Pawła do Koryntian*: „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” [Biblia w przekładzie... 2000: 1 Kor 13,12]. Metaforą zwierciadła posługiwali się Ojcowie i Doktorzy Kościoła, akcentując zdolność człowieka do wewnętrznego widzenia. Metafora ta obecna jest także w literaturze religijnej i odsyła do Bożej obecności, majestatu Boga, prawdy, Bożej łaskawości, kontemplacji, świata oraz śmierci [zob. *Zwierciadło* 1990: 441-442; Kaczor-Scheitler 2006; Kapuścińska 2006]. Mieleszko wskazywał więc w emblemacie postawę „człowieka wnętrznego”, analogiczną do aktywności wewnętrznej adepta, który swą duszą, sercem i umysłem – jako zwierciadłem odbijającym Boga (*speculum animae, speculum cordis, speculum*

mentis) – w akcie medytacyjnym wyraża pragnienie bezpośredniego obcowania z Nim i miłosego zespolenia.

Uruchomienie zmysłu wzroku, a wraz z nim wyobraźni, służyło wezwaniu człowieka do rozmyślań nad czterema rzeczami ostatecznymi [NW I 14; zob. Kowzan 2003, 2015], uzmysłowieniu mu nieuchronności nadchodzącej śmierci, sądu Bożego, a w konsekwencji – kar za popełnione grzechy:

Patrzajże przez nią [perspektywę, tj. lunetę – K.K.S.]

raz w głąb, raz do Nieba,

Bo to przemierzyć pilnym **okiem** trzeba.

Przypatrz się Śmierci, **pojrzy** na Sąd srogi,

Pomyśl na przyszłe, w k<tór>e pójdziesz, drogi,

Bo gdy z pilnością uważysz te rzeczy,

Na większej będziesz zbawienie miał pieczy.

[NW I 14: 15-20]

Wyrażona w taki sposób zachęta do wizualizacji rzeczy ostatecznych miała wezwać istotę ludzką do refleksji nad końcem życia i uświadomić potrzebę nawrócenia. Warto podkreślić, że na wizje kar, tortur i piekielnych katuszy, służące nakłonieniu do przemiany duchowej, zwracała uwagę dydaktyczna literatura religijna²⁸. Uwydatniana przez twórców problematyka grzechu wiązała się zazwyczaj z zagadnieniem pokonywania go. Teksty implikujące lęk przed śmiercią oraz sądem ostatecznym skłaniały do przemiany wewnętrznej. Również utwór Mieszki miał być dla czytelników impulsem do podjęcia właściwych działań w obronie swej duszy, a także przypomnieniem, że czas, w którym człowiek może przygotować się na dobrą śmierć, jest ograniczony. W momencie jej nadejścia dobiega końca „istnienie człowieka w czasie, a tym samym okres jego próby i droga do ostatecznego celu [...]. Z chwilą śmierci więc kończy się dla człowieka czas pracy nad zbawieniem duszy” [Ziółkowski 1958: 29].

28 Problematykę metafizycznych niepokojów przed śmiercią, a w konsekwencji przed karami pośmiertnymi i utratą nagrody w niebie prezentują m.in. prace: Górski 1980; Delumeau 1986, 1994; Nowicka-Jeżowa 1988, 1992ab; Czyż 1995; Sokolski 1990, 1995; Goliński 1997.

W emblematkach Mielezki każdy z pięciu zmysłów spełniał określone zadanie. Autor z jednej strony naświetlał ich rolę w wewnętrznym doskonaleniu się, z drugiej – wskazywał na ich destrukcyjną moc. Za pomocą zmysłu słuchu uwidocznili opozycję: *vita activa* – *vita contemplativa*, eksponując przy tym walory życia na wsi: „Sam zgiełk, którym się napełniają **uszy**, / Czasem aż kości w człowieku wysuszy. / Nie darmo-ć ludzie z miast więc wyjeżdżają, / Nie darmo wioski często nawiedzają” [NW II 7: 5-8].

Zamieszczona w utworze antyteza służyła podkreśleniu, iż miejski zgiełk, nacechowany pejoratywnie, jest siedliskiem zła („aż kości w człowieku wysuszy” [NW II 7: 6], radość zaś przynosi ustronie na wsi. Emblemat kończy się zaproszeniem skierowanym do Chrystusa, by uwolnił się od miejskiego hałasu i zawitał w małej wiosce, sprzyjającej rekreacji, odosobnieniu i wyciszeniu: „Więc i Ty, Panie, choć na małą chwilę / Do wioski jakiej idź na krotofilę; [...] / Owóż ja Ciebie chętnie poprowadzę” [NW II 7: 11-12, 18].

Utwór stanowi zachętę do wspólnego przebywania duszy z Oblubieńcem w „przestronnym polu” (NW II 7: 15), przestrzeni nieskrępowanej żadnymi ograniczeniami, umożliwiającej otwarcie się na sferę *sacrum*, stwarzającej sposobność do medytacji i kontemplacji Bożych tajemnic. Warto podkreślić, że zgiełk, który „kości wysuszy”, to dawny frazeologizm o biblijnej proveniencji, określający dotkliwie troski; występował także w twórczości Jana Kochanowskiego (np. Prz 17,22; Kochanowski, *Treny* 2, 18, *Fraszki* II 39, 4, *Pieśni* I 17, 16) [zob. Grześkowiak, *Niedźwiedź* 2010a: 279].

Zaprezentowany został w *Nabożnych westchnieniach* także zmysł smaku, który odnosił się do Chrystusa, wskazywał na sensualny sposób wyrażania się o Nim: „Aby mi się w **słodkie** Twe jarzmo zaprzęga / I przez mój wszytek żywot je dźwigała” [NW I 4: 18-19]; „Jeśli by **słodkie** niegdy przykazanie / I letkie przedtym jarzmo Twoje, Panie, / Przykrym i ciężkim teraz mi się zdało, [...] / Nic mi nie borguj [...]” [NW II 4: 3-5,9].

Pierwszy przytoczony fragment [NW I 4], będący nawiązaniem do Ewangelii św. Mateusza (Mt 11,29-30), służył podkreśleniu więzi duszy z Boskim Oblubieńcem. Wypowiedź kolejna [NW II 4] zawierała skierowaną do Boga prośbę grzesznika o przebaczenie jego leniwej ociężałości oraz oziębłości w modlitwie, a także wołanie do

Boga, by nie pobrażał człowiekowi: „Dobądź piorunów, strasz mię kometami” [NW II 4: 13]. Wówczas, „jak zwierz płochy” [NW II 4: 15], wystraszy się on, nawróci i skieruje do „niebieskich gmachów” [NW II 4: 16]. Słowa te stanowiły aluzję do widocznego na rycinie spłoszonego zająca [zob. Grześkowiak, Niedźwiedz 2010a: 277].

Deskrypcję relacji duszy z Boskim Oblubieńcem ilustrują także nawiązania Mieleszki do zmysłu powonienia. Emblemat [NW II 8] o inskrypcji „Pociągni mię za sobą, pobieźemy ku woniej maści twoich” odsyłał do *Pieśni nad Pieśniami* (PnP 1,3): „Rada bym jednak co najprędzej wstała / I z Tobą wszędzie zarówno bieżała. / O co iż trudno, tedy się z radością / I wlec dam za Twą niebieską wonnością” [NW II 8: 13-16]. Widoczna na rycinie woń, która unosi się z kadzidla, jest zapachem cnót chrześcijańskich, a także wyrazem wiecznej rozkoszy z Jezusem [zob. Grześkowiak, Niedźwiedz 2010a: 280]. Wyeksponowany przez autora niebiański zapach, za którym podążać ma dusza, nawiązywał do biblijnych symboli (mirry, kadzidla)²⁹.

Wykorzystany w *Nabożnych westchnieniach* zmysł dotyku służył ukazaniu bliskości pomiędzy oblubieńcami, wzajemnych uścisków i ucałowań: „Kto mi pozwoli, by ciężar ten mały / Boga wielkiego ręce me **dźwigały**? / O, jako bym Cię, Jezu, piastowała, / Jako, **ściskając**, mile **całowała!**” [NW II 9: 3-6].

Warto podkreślić, że o duszy, która „pojmała” Oblubieńca i już Go „nie puści”, dowiadujemy się z pieśni najdoskonalszej (PnP 3,3b-4a). O pociechach i „przytuleniach”, następujących po doświadczeniu oschłości, pisała między innymi Marianna

29 Przypomnieć należy, że mirra odsyłała do natury ludzkiej albo do śmierci Chrystusa, zapowiadanej przez mirrę, którą ofiarowali Mędrcy (Mt 2,11), górę mirry (Golgota), wspomnianą w *Pieśni nad Pieśniami* (PnP 4,6), snopek mirry (do której przyrównany został Oblubieniec), spoczywający na piersiach Oblubienicy (PnP 1,13). Symbolizowała pamięć człowieka o cierpieniach Zbawiciela. Chcąc oddać się w służbę Bogu, należy nosić w sercu „mirrę”, czyli mieć za wzór postawę Chrystusa, który skonał na krzyżu za człowieka. Kadzidło zaś, jako symbol hołdu, oczyszczenia i przejaw obecności Boga, znamionowało także cnoty i dobre uczynki. Pięć ziarenek kadzidla umieszczanych w paschale miało przypominać o pięciu ranach Chrystusa oraz o wonnościach, które niewiasty niosły w poranek wielkanocny [*Kadzidło* 1990: 217-222; *Mirra i aloes* 1990: 222-223].

Marchocka [zob. Marchocka 1939: 171-172]. Porównanie siły uścisku do latorośli lub bluszczu oplatającego drzewo spopularyzowała antyczna poezja erotyczna (Catullus 61, 106-109; Horatius, Carmina I 36,19-20, Epody 15,5-6) [Grześkowiak, Niedźwiedź 2010a: 282]. Deskrypcję uścisków miłosnych, pieszczot i pocałunków, obecnych już w średniowiecznej literaturze o narodzeniu i dziecięctwie Jezusa, przedstawiała także XVII-wieczna poezja religijna, będąca wyrazem nasilającego się przenikania konwencji erotycznej w obręb piśmiennictwa inspirowanego między innymi *Pieśnią nad Pieśniami* [Dąbkowska 1997a: 93]. W *Wirydarzu abo Kwiatkach rymów duchownych o Dziecięciu Panu Jezusie* Stanisława Grochowskiego czytamy o wzajemnym całowaniu, uściskach i pieszczotach Maryi z Dziecięciem [zob. Grochowski 1997: 35, 37, 47-48]. Mieszko, korzystając z klasycznego motywu, nawiązał do wypowiedzi Jezusa, w której wierni przyrównani zostali do latorośli (J 15,5). Pisząc o uściskach miłosnych duszy („Teraz Cię mocno już będę **trzymała**” [NW II 12: 18]), unaoczniał potrzebę zażyłości z Boskim Oblubieńcem.

Medytacja nie jest „wylącznie procesem poznania, ale także duchową historią osobowości” [Didier 1992: 197]. Czynność medytowania podejmuje konkretne „ja” o indywidualnych predyspozycjach osobowościowych, które dąży do samopoznania, otwierającego drogę ku duchowemu doskonaleniu się. Tego typu „uaktywnienie duchowe” służy nawróceniu i pogłębieniu wiary, prowadzącej do poznania miłości Boga oraz zjednoczenia z Nim. Deskrypcję stanu duszy, tkwiącej w grzechu, lecz w końcu – dzięki boskiej iluminacji – „przemienionej”, zilustrował emblemat [NW I 1] Mieszki oparty na toposie *lux-tenebrae* [zob. Kotarska 1993: 101-111]. Podobny punkt widzenia przedstawił autor w innych utworach, ukazując najpierw duszę szukającą Boga [NW II 11: 13-14; II 12: 1-3], a w końcu Go odnajdującą [NW II 12: 6-18]. O takiej potrzebie poznania sfery *sacrum* pisał jezuita, szkicując krainę wiecznej szczęśliwości, będącą apogeum oblubieńczej unii [por. Pfeiffer 1987: 41]:

O, jako miłe przybytki Twe, Panie,
Panie Zastępów, ledwie nie ustanie

Dusza, gdy one w myśli swej postawi,
Gdy się ich dłuższym uważaniem bawi.

[NW III 14: 1-4]

Wyrazem dążeń „przemienionej” – w wyniku aktu medytacyjnego – duszy staje się doświadczenie mistycznych zaślubin z Boskim Oblubieńcem [NW III 3], o których świadczy symboliczne połączenie dłoni [NW III 3: 5-10]. Duchowy związek jest wyrazem obopólnej decyzji, ma wypływać z miłości i mieć nieprzemijający wymiar [NW III 3: 11-12, 17-18]. Nadprzyrodzony charakter relacji duszy z Boskim Oblubieńcem – krzewem winnym autor uwydatnił za pomocą biblijnego obrazu winnicy [NW II 12: 13-16].

Nabożne westchnienia Mielezki wskazywały na silny związek z medytacją. Przedstawiona w nich dusza odznaczała się aktywną postawą medytacyjną. Uświadomiwszy sobie swą grzeszną naturę, pragnęła się nawrócić, by jak najszybciej znaleźć się w „słodkim jarzmie Chrystusowym” [NW I 4: 18]. Za główny cel emblematów należy uznać „kształtowanie chrześcijanina pamiętającego o łasce Boga, Jego obecności i zjednoczeniu z Nim” [Grześkowiak, *Niedźwiedź 2010b*: 67]. Szkicowane w tych utworach tak sugestywne obrazy-ryciny miały odegrać ważną rolę – stać się przedmiotem „zapatrzania duszy”³⁰.

Zbiór jezuita potwierdza zarazem, iż w XVII w. sferę *sacrum* można było chłonać w sposób sensualny, a zmysły wykorzystać „na chwałę Bożą”. Przynajmniej jednak odsyłały do rzeczywistości pozazmysłowej, sprzyjającej pobudzeniu do aktywności woli i uczuć. Pomagały w podjęciu postanowień wynikających z poruszenia duszy. Były zatem, podobnie jak medytacja, sposobem na osiągnięcie duchowego rozwoju.

30 Na funkcję szkicowania sugestywnych obrazów zwrócił uwagę Družbicki [1665 (Ks. II 27,1: 229)]; zob. także Grześkowiak, *Niedźwiedź 2010b*: 67].

Bibliografia

- Aumann Jordan OP (1993), *Zarys historii duchowości*, przeł. Jan Machniak, Jedność, Kielce.
- Bednarz Mieczysław SJ (1968), *Wprowadzenie do „Ćwiczeń duchownych”*, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 2, oprac. Mieczysław Bednarz SJ, przy współpracy Andrzeja Bobera SJ, Romana Skórki SJ, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 7-92.
- Biblia w przekładzie ks. J. Wujka z 1599 r.* (2000), transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, wyd. 5, Vocatio, Warszawa.
- Bielak Alicja (2016), *Taniec na Golgocie w medytacyjnym zbiorze „Płęsy Jezusa z aniołami” Marcina Hińczy*, „Tematy i Konteksty”, nr 6 (11), s. 302-316.
- Bieńkowska Barbara (1979), *O strukturze barokowej emblematyki*, „Roczniki Humanistyczne”, z. 1, s. 89-107.
- Buchwald-Pelcowa Paulina (1981), *Emblematy w drukach polskich i Polski dotyczących XVI-XVIII wieku. Bibliografia*, Ossolineum, Wrocław.
- Buchwald-Pelcowa Paulina (1982), *Na pograniczu emblematów i stemmatów*, w: *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Nieborów, 29 września – 1 października 1977 r.*, red. Agnieszka Morawińska, PWN, Warszawa, s. 73-95.
- Buchwald-Pelcowa Paulina (1998), *Emblematyka w polskich kolegiach jezuickich*, w: *Artes atque humaniora. Studia Stanisłao Mossakowski sexagenario dicata*, red. Andrzej Rottermund, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, s. 169-179.
- Buchwald-Pelcowa Paulina, Pelc Janusz (2003), *Rola jezuitów w kształtowaniu się związków emblematyki polskiej z emblematyką niderlandzką*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka”, nr 2, s. 9-31.
- Czyż Antoni (1995), *Lęk na Zachodzie*, w: tegoż, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Towarzystwo „Ogrodu Książ”, Warszawa, s. 371-377.
- Daly Peter M., Dimler G. Richard (1997), *The Jesuit Series*, t. 1, Mc-Gill-Queen’s University Press, Montreal [Kanada].
- Daly Peter M., Dimler G. Richard (2000-2007), *The Jesuit Series*, t. 2-5, University of Toronto Press, Toronto [Kanada].
- Daly Peter M., Dimler G. Richard (2002), *Review and Criticism – The New Edition of Hugo’s „Pia Desideria” in Polish and Recent Hugo Scholarship*, „Emblematika”, vol. 12, s. 351-360.
- Dąbkowska Justyna (1997a), *Objaśnienia*, w: Stanisław Grochowski, *Wirydarz abo Kwiatki rymów duchownych o Dziecięciu Panu*

- Jezusie, wyd. Justyna Dąbkowska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 83-105.
- Dąbkowska Justyna (1997b), *Wprowadzenie do lektury*, w: Stanisław Grochowski, *Wirydarz albo Kwiatki rymów duchownych o Dziecięciu Panu Jezusie*, wyd. Justyna Dąbkowska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 5-17.
- Delumeau Jean (1986), *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski, Pax, Warszawa.
- Delumeau Jean (1994), *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski, Pax, Warszawa.
- Didier Julia (1992), *Słownik filozofii*, przeł. Krzysztof Jarosz, Książnica, Katowice.
- Dimler G. Richard (1979), *A Bibliographical Survey of Emblem Books Produced by Jesuit Colleges in the Early Society. Topography and Themes*, „Archivum Historicum Societatis Iesu”, vol. 48, s. 297-309.
- Dimler G. Richard (2002), *Jesuit Emblem Books. An Overview of Research Past and Present*, w: *Emblem Studies in Honour of Peter M. Daly*, red. Michael Bath, Pedro F. Campa, Daniel S. Russel, Verlag Valentin Koerner, Baden-Baden [Niemcy], s. 63-122.
- Dimler G. Richard (2003), *Herman Hugo's „Pia Desideria”*, w: *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*, red. Karl A.E. Enekel, Arnoud S.Q. Visser, Brepols, Turnhout [Belgia], s. 351-379.
- Dimler G. Richard (2008), *The Jesuit Emblem*, w: *Companion to Emblem Studies*, red. Peter M. Daly, AMS Press, New York [Stany Zjednoczone], s. 99-128.
- Družbicki Kasper (1665), *Droga doskonałości chrześcijańskiej na trzy części rozłożona...*, Kalisz.
- Durandeaux Jacques (1968), *Wieczność w życiu codziennym. Szkice na temat źródeł i struktury pojęcia wieczności*, przeł. Lucyna Rutowska, Pax, Warszawa.
- Dziechcińska Hanna (1982), *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury*, w: *Słowo i obraz. Materiały Symposium Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk, Nieborów, 29 września – 1 października 1977 r.*, red. Agnieszka Morawińska, PWN, Warszawa, s. 97-112.
- Estreicher Karol (1901), *Bibliografia polska*, cz. 3, t. 18, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Estreicher Karol (1906), *Bibliografia polska*, cz. 3, t. 21, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Garrigou-Lagrange Reginald OP (1998), *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, przeł. s. Teresa Landy Franciszkańka

- Służebnica Krzyża, wyd. 2, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Goliński Janusz Kazimierz (1997), *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Bydgoszcz.
- Górski Karol (1980), *Teologia w klimacie lęku*, w: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, s. 226-285.
- Grochowski Stanisław (1997), *Wirydarz abo Kwiatki rymów duchownych o Dzieciątku Panu Jezusie*, wyd. Justyna Dąbkowska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Grześkowiak Radosław, Niedźwiedź Jakub (2010a), *Objaśnienia. Nabożne westchnienia*, w: Mikołaj Mielezko, *Emblematy*, wydali i opracowali Radosław Grześkowiak, Jakub Niedźwiedź, Neriton, Warszawa, s. 261-294.
- Grześkowiak Radosław, Niedźwiedź Jakub (2010b), *Wstęp*, w: Mikołaj Mielezko, *Emblematy*, wydali i opracowali Radosław Grześkowiak, Jakub Niedźwiedź, red. Dariusz Chemperek, Neriton, Warszawa, s. 7-70.
- Grześkowiak Radosław, Niedźwiedź Jakub (2012), *Nieznane polskie subskrypcje do emblematów Ottona van Veen i Hermana Hugona. Przyczynek do funkcjonowania zachodniej grafiki religijnej w kulturze staropolskiej*, „Terminus”, z. 25, s. 47-68.
- Gwóźdź Jolanta (2015), *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Haloń Joanna (2002), *W poszukiwaniu źródeł inspiracji, czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria” Hermana Hugona*, „Roczniki Humanistyczne”, nr 1, s. 127-159.
- Haloń Joanna (2003), *Wobec obrazu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 1-2, s. 33-61.
- Hanusiewicz Mirosława (1998), *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Herman Hugo / Anonim Sandomierski (2003), „*Pia desideria [...]*” / „*Nabożne westchnienia Boga pragnącej duszy [...]*”. Pięć obrazów z „*<Ks>ięgi trzeciej*”, podał do druku Stanisław Szczepny, „Ogród”, nr 3-4, s. 3-32.
- Kaczorowski Jerzy (1983), *Literatura jako mistyka*, w: *Sacrum w literaturze. [Symposium, Lublin, 16-18.V.1979]*, [wyd. 2], red. Jan Gotfryd, Maria Jasińska-Wojtkowska, Stefan Sawicki, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin, s. 37-52.

- Kaczor-Scheitler Katarzyna (2006), *Oglądanie Boga „przez zwierciadło” a pragnienie zobaczenia Go „twarzą w twarz”*. *Mistyczne doświadczenia polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, w: *Lustro (zwierciadło) w literaturze i kulturze. Rozprawy – szkice – eseje*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Małgorzata Burta, Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, Siedlce, s. 21-30.
- Kadziłło [hasło] (1990), w: Dorothea Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, wybór ilustracji i komentarze Tamara Łozińska, Pax, Warszawa, s. 217-222.
- Kapuścińska Anna (2006), *Symbolika lustra w pismach łacińskich Ojców Kościoła*, w: *Lustro (zwierciadło) w literaturze i kulturze. Rozprawy – szkice – eseje*, red. Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Małgorzata Burta, Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza, Siedlce, s. 11-19.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację* (2001), WAM, Kraków.
- Kostkiewiczowa Teresa (2010), *Medytacja – wstępne spostrzeżenia i uwagi*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. Teresa Kostkiewiczowa, Magdalena Saganiak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 9-19.
- Kościęsz Żaba Jan (Herman Hugon) (1744), *Pobożne żądania trzema księgami zawarte*, [przeł. Jan Kocięsza Żaba], Supraśl [Wilno 1754].
- Kotarska Jadwiga (1993), *Między światłem i ciemnością*, w: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, t. 1, red. Barbara Otwinowska, Alina Nowicka-Jeżowa, Jerzy Kowalczyk, Adam Karpiński, Semper, Warszawa, s. 101-111.
- Kowzan Jacek (2003), *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce.
- Kowzan Jacek (2015), *Pobożność serdeczna i rzeczy ostateczne. Wokół emblematyki kordialnej i eschatologii*, w: *Staropolska literatura dewocyjna*, red. Iwona Monika Dacka-Górzyńska, Joanna Partyka, DiG, Warszawa, s. 247-268.
- Kozak Anna (1976), *Uwagi na marginesie badań nad emblematyką*, „Biuletyn Historii Sztuki”, z. 4, s. 356-361.
- Lacki Aleksander Teodor (1997), *Pobożne pragnienia*, wyd. Krzysztof Mrowcewicz, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.

- Leach Mark Carter (1979), *The Literary and Emblematic Activity of Herman Hugo SJ (1588-1629) [microform]*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan [Stany Zjednoczone].
- Loyola Ignacy, św. (1968), *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 2, oprac. Mieczysław Bednarz SJ, przy współpracy Andrzeja Bobera SJ, Romana Skórki SJ, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków.
- Majkowski Józef SJ (1984), *Medytacja według „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli*, w: *Medytacja*, red. Walerian Słomka, Wydawnictwo TN KUL, Lublin, s. 113-125.
- Marchocka Anna Mairia (1939), *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa Karm. Bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603-1652*, wyd. Karol Górski, Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań.
- Martz Louis L. (1962), *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven [Stany Zjednoczone].
- Michałowska Teresa (1974), *Staropolska teoria genologiczna*, Ossolineum, Wrocław.
- Mieleszko Mikołaj (2010), *Nabożne westchnienia*, w: tegoż, *Emblematy*, wydali i opracowali Radosław Grześkowiak, Jakub Niedźwiedź, red. Dariusz Chemperek, Neriton, Warszawa, s. 71-167. (Skrót: NW)
- Mirra i aloes* [hasło] (1990), w: Dorothea Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, wybór ilustracji i komentarze Tamara Łozińska, Pax, Warszawa, s. 222-223.
- Mrowcewicz Krzysztof (1992), „*Miłości Bożej rozmyślanie*”. O „*Emblematach*” Zbigniewa Morsztyna, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. Barbara Otwinowska, Janusz Pelc, Barbara Fałęcka, Ossolineum, Wrocław, s. 153-164.
- Mrowcewicz Krzysztof (1994), *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia – od Dantyszka do Grabowieckiego*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. Stefan Nieznanowski, Janusz Pelc, Wydawnictwo TN KUL, Lublin, s. 333-363.
- Mrowcewicz Krzysztof (1997), *Wprowadzenie do lektury*, w: Aleksander Teodor Lacki, *Pobożne pragnienia*, wyd. Krzysztof Mrowcewicz, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 5-13.
- Niesiecki Kasper (1841), *Herbarz polski*, t. 6, wyd. Jan Nepomucen Bobrowicz, nakład i druk Breitkopfa i Hærtela, Lipsk.
- Nowicka-Jeżowa Alina (1988), *Homo viator – mundus – mors*, cz. 1: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI-XVIII wieku*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Nowicka-Jeżowa Alina (1992a), *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin.
- Nowicka-Jeżowa Alina (1992b), *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, PWN, Warszawa.
- Pelc Janusz (1966), *Zbigniew Morsztyn. Arianin i poeta*, Ossolineum, Wydawnictwo PAN, Wrocław.
- Pelc Janusz (1973), *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Ossolineum, Wydawnictwo PAN, Wrocław.
- Pelc Janusz (1993), *Barok – epoka przeciwieństw*, Czytelnik, Warszawa.
- Pelc Janusz (2002), *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Universitas, Kraków.
- Pfeiffer Bogusław (1987), „Pobożne pragnienia” Aleksandra Teodora Lackiego – pierwszy polski przekład utworu emblematycznego Hermana Hugona „*Pia desideria*”, „*Ze Skarbcza Kultury*”, z. 4.4, s. 9-52.
- Piechnik Ludwik SJ (2003), *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548-1599)*, WAM, Kraków.
- Pobożne pragnienia... Hermana Hugona Societatis Iesu... , łacińskim opisanie językiem... , przez A. T. Lackiego, marszałka nadwornego Wielkiego Księstwa Litewskiego, polskim przetłumaczone wierszem (1673), drukarnia dziedziców Krzysztofa Schedla, Kraków.*
(Skrót: PP)
- Poprawa-Kaczyńska Ewa (1995), *Ignacjański „modus meditandi” w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Czesław Hernas, Mirosława Hanusiewicz, Wydawnictwo TN KUL, Lublin, s. 259-270.
- Praz Mario (1975), *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma [Włochy].
- Rödter Gabriele Dorothea (1992), *Via piae animae. Grundlagenuntersuchung zur emblematischen Verknüpfung von Bild und Wort in den „Pia Desideria” (1624) des Herman Hugo S.J. (1588-1629)*, Peter Lang, Frankfurt [Niemcy].
- Sokolski Jacek (1990), *Staropolskie zaświaty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Sokolski Jacek (1995), *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. 1, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław.
- Stawecka Krystyna (1989), *Maciej Kazimierz Sarbiewski. Prozaik i poeta*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin.
- Szczęśny Stanisław (1995), „*Pia desideria*” Hermana Hugona w bibliotece benedyktynek sandomierskich. Nieznany przekład polski, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei. Referaty z konferencji zorganizowanej*

- przez Katedrę Literatury Staropolskiej KUL, Kazimierz nad Wisłą 18-22 X 1993, red. Alina Nowicka-Jeżowa, Mirosława Hanusiewicz, Adam Karpiński, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 161-165.
- Szczęsny Stanisław (1996), „*Pia desideria*” *Hermana Hugona – nieznanymi przekład sandomierski. Fragmenty*, „Barok”, z. 1, s. 207-217.
- Urbański Stanisław (2013), *Nieskończoność Boga w mistycznym zjednoczeniu*, „Studia Theologica Varsaviensia UKSW”, nr 2, s. 17-34.
- Visser Arnoud (2007), *Commonplaces of Catholic Love. Otto van Veen, Michel Hoyer and St Augustine between Humanism and the Counter Reformation*, w: *Learned Love*, red. Els Stronks, Peter Boot, współpraca Dagmar Stiebral, DANS Symposium Publications 1, Hague [Holandia], s. 33-48.
- Welsh David J. (1965), *Zbigniew Morsztyn's Poetry of Meditation*, „The Slavic and East European Journal”, vol. 9, nr 1, s. 56-61.
- Wójcik Walenty (1962), *Cenniejsze rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 4, s. 305.
- Załęski Stanisław (1905), *Jezuici w Polsce*, t. 4: *Dzieje 153 kolegiów i domów jezuitów w Polsce*, nakładem Drukarni Ludowej, Kraków.
- Ziółkowski Marcin (1958), *Eschatologia*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz.
- Zwierciadło* [hasło] (1990), w: Dorothea Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, wybór ilustracji i komentarze Tamara Łozińska, Pax, Warszawa, s. 441-442.

Katarzyna Kaczor-Scheitler

The Meditative Character of the Mikołaj Mieleczko's *Nabożne westchnienia* (Pious Sighs)

The article points to a relationship between Mikołaj Mieleczko's *Nabożne westchnienia* and meditations, and shows the meditative character of the baroque emblematic works. It also presents the division of the work into three books introduced by Mieleczko, which can be referred to the model of a three-stage mystical way to God (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*), used by St. Ignatius of Loyola (but knowing by Pseudo-Dionysius The Areopagite and fully expressed by St. Bonaventure). Moreover, it discusses the participation of human faculties in the emblems: memory, intellect, will, imagination, and feelings, which are so important for the act of meditation. Above all, emphasis is put on the goal of the reflections presented by Mieleczko in the *subscriptio*; they were supposed to touch the

soul and convince one to a spiritual transformation. They were, therefore, just like meditations, a way of achieving inner growth.

Keywords: emblem; meditation; St. Ignatius of Loyola; *applicatio sensuum*; The Song of Songs; topos *lux-tenebrae*; Mikołaj Mieleszko; Fathers of the Church.

Katarzyna Kaczor-Scheitler – adiunkt w Katedrze Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka książek *Mystycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku* (2005) oraz *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila* (2009). Współredaktorka tomów zbiorowych *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej* (2013) oraz *Piotr Skarga – w czterechsetlecie śmierci* (2013). Publikowała szkice historycznoliterackie oraz artykuły w czasopismach krajowych i zagranicznych („Pamiętnik Literacki”, „Ruch Literacki”, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica”, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze”, „Prace Polonistyczne”, „Respectus Philologicus”, „Świat i Słowo”, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski”, „Analecta Praemonstratensia”, „Studia Monastica”, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, „Przegląd Powszechny”), a także w tomach konferencyjnych i okolicznościowych. Głównym obszarem jej poszukiwań naukowych jest barokowa literatura religijna, w szczególności piśmiennictwo zakonne. W kręgu zainteresowań badawczych znajduje się literatura okolicznościowa, ascetyczno-mistyczna oraz medytacyjno-modlitewna.

