

*Katarzyna Kaczor-Scheitler**

**Medytacyjny wykład o miłości Bożej
w świetle poematu Kaspra Twardowskiego
*Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych***

Literatura religijna stanowiła ogromną część barokowego piśmiennictwa. Obfitość ta była wynikiem nie tylko typu pobożności okresu kontrreformacji, ale także wpływu szkolnictwa jezuickiego, w systemie którego kształciło się wielu twórców. Do głównych cech religijności potrydenckiej należały: modlitwa zmetodyzowana, powstawanie narodowych szkół mistyki (hiszpańskiej, włoskiej, francuskiej i salezjańskiej)¹, które oddziaływały także na inne kraje. Odradzająca się od okresu Soboru Trydenckiego do połowy XVII wieku duchowość katolicka w Polsce znalazła się pod silnym wpływem szkoły hiszpańskiej², której przedstawicielami byli: Ignacy Loyola, karmelici i karmelitanki bose, zreformowani przez św. Jana od Krzyża i św. Teresę z Avila, Ludwik z Granady oraz Piotr z Alkantary³. Tym, co szczególnie charakteryzowało duchowość potrydencką, były zmiany w dziedzinie modlitwy i formacji, zatem w życiu duchowym zgromadzeń zakonnych.

Rozkwit medytacji, odbywający się za przyczyną działalności zakonników *Societatis Jesu*, przypadał w Polsce na XVI i XVII wiek. Sprowadzeni do Polski i osadzeni w Braniewie w 1564 roku przez biskupa warmińskiego, kardynała Stanisława Hozjusza jezuici wprowadzili ignacjańską metodę rozmyślenia, szerzyli kult Krzyża, Serca Jezusowego oraz nabożeństwo Maryjne. Układali także książki do nabożeństwa dla ludzi świeckich, katechizmy, pieśni maryjne, do Serca Jezusowego, o Męce Pańskiej, tworzyli także sodalicje mariańskie⁴.

* Uniwersytet Łódzki, Instytut Filologii Polskiej, Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych.

¹ Zob. K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 115–130.

² Zob. tamże; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 233–266.

³ K. Górski, *Duchowość...*, s. 115.

⁴ Zob. J. Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji*, Warszawa 1959, s. 149–150; tenże, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa

Powstająca w dobie kontrreformacji literatura medytacyjna była rodzajem modlitwy wewnętrznej, która w wyniku rozważania słowa Bożego i całej rzeczywistości stworzonej miała doprowadzić do poznania woli Bożej wobec modlącego się i przyczynić się do jego zjednoczenia z Bogiem⁵. Zamiennie medytacja nazywana jest rozmyślaniem, w którym „dusza wznosi się ku Bogu, rozważając prawdy Boże, obcuje z Bogiem, ofiarując Mu swe postanowienia i prosząc o łaskę pomocy”⁶. Pochodzące od łacińskiego rzeczownika znaczenie terminu (*meditatio*) wyraża ideę ćwiczenia⁷, podczas gdy czasownik ‘medytować’ „oznacza praktyki służące pogłębianiu życia wewnętrznego”⁸. Słowo to (*meditari*) można jednak rozumieć dwojako. Z jednej strony oznacza ono „cierpliwie rozważać i w skupieniu o czymś myśleć, w spokoju otwierać się wewnątrz na jakąś tajemnicę”, z drugiej zaś „wytrwale się ćwiczyć i ciągle do czegoś powracać”⁹. „Medytacja jest więc skupieniem i ćwiczeniem zarazem”¹⁰, skupieniem rozproszonych uczuć i myśli, ćwiczeniem woli, pamięci i rozumu¹¹.

Przedmiotem artykułu jest analiza dwóch poetyckich wykładów medytacyjnych o miłości Bożej zaprezentowanych w poemacie Kaspra Twardowskiego *Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*: krótszego wygłoszonego przez Maryję w *Pieśni pierwszej* oraz dłuższego zaprezentowanego przez Marię Magdalenę w *Pieśni piątej*.

Kasper Twardowski (ur. 1592 lub 1593 r., zm. przed 1641 r.) był synem krawca służącego na dworach. W młodości przebywał w Krakowie, prawdopodobnie studiował w Akademii Krakowskiej. W 1629 roku przeniósł się do Lwowa lub

1987, s. 222; L. Piechnik SJ, *Działalność jezuitów polskich na polu szkolnictwa (1565–1773)*, [w:] *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*, Kraków, 15–17 lutego 1991 r., red. L. Grzebień SJ, S. Obirek SJ, Kraków 1993, s. 243–259.

⁵ J. Misiurek, *Medytacja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, szp. 433.

⁶ W. Knapiński, *Rozmyślanie*, [w:] *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wettera i Weltego*, wyd. ks. M. Nowodworski, t. 23, Warszawa 1899, s. 526.

⁷ J. Machniak, *Medytacja. Natura, początki, relacja do innych praktyk modlitewnych*, [w:] *Medytacja chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, Kraków 1994, s. 16.

⁸ T. Dobrzyńska, *Medytacja: gatunek mowy i jego realizacje tekstowe*, [w:] *Medytacja – postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa i M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 116.

⁹ E. von Severus, *Das Wort „meditari” in Sprachgebrauch der Hl. Schrift*, „Geist und Leben” 1953, nr 26, s. 365–375. Cyt. za: J.B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1985, s. 10.

¹⁰ Tamże.

¹¹ O strukturze medytacji: W. Knapiński, dz. cyt., s. 526–536. Zob. Św. I. Loyola, *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 24; K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia – od Dantyszka do Grabowieckiego*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994, Seria: „Religijne Tradycje Literatury Polskiej”, t. 4, s. 336–337; tenże, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] K. Twardowski, *Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1995, BPS, t. 2, s. 7.

w jego okolice. Obracał się w kręgach szlacheckich i mieszczańskich. Wykazywał dużą znajomość literatury religijnej i łacińskiej¹². Był poetą obyczajowym, religijnym, okolicznościowym, włączony został przez Czesława Hernasa do grona poetów metafizycznych wczesnego baroku¹³.

Jego trzy poematy, *Lekcje Kupidynowe* (debiut 1617), *Łódź młodzi z nawalności do brzegu płynąca* (1618), *Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych* (1628), stanowiły wzajemnie uzupełniający się cykl. Pierwszy z poematów, frywolny utwór o tematyce erotycznej, ukazujący dramat miłości ziemskiej, wpisany został przez biskupa krakowskiego Marcina Szyszkowskiego do *Indeksu ksiąg zakazanych*. Prawdopodobnie fakt ten oraz przebyta ciężka choroba poety sprawiły, że chcąc się nawrócić, wstąpił w 1618 roku do założonej przy krakowskim kościele jezuitów w 1601 roku Kongregacji Wniebowzięcia NMP. W drugim poemacie, *Łódź młodzi...* – o walce i zwycięstwie Amora Bożego nad Kupidynem – nakreślone zostały linie przemiany wewnętrznej bohatera. Utwór, będący zalegoryzowaną opowieścią o dziejach pokuty i nawrócenia, stał się rezultatem przełomu duchowego poety, ekspiacją za grzechy młodości¹⁴. W ostatnim z kolei poemacie, *Pochodnia miłości Bożej...*, poświęconym problemowi filozofii miłości Bożej, przedstawił Twardowski dążenia człowieka do mistycznego zespolenia ze Stwórcą. O „nastroju mistycznej miłości” w *Pochodni...* wspominał Czesław Hernas¹⁵, Jadwiga Sokółowska pisała zaś, iż Twardowski podjął w poemacie tematykę mistyczną¹⁶. Ryszard Montusiewicz z kolei dość odważnie uznał, że dwa poematy Twardowskiego, *Łódź młodzi...* oraz *Pochodnia miłości Bożej...*, zapoczątkowują w polskiej poezji barokowej nurt liryki mistycznej¹⁷.

Pochodnia..., należąc do popularnej w epoce baroku literatury medytacyjnej, oparta została w znacznej mierze na sztuce medytacji i założeniach Ignacego Loyoli¹⁸, który nakłaniał do zaangażowania wszystkich władz człowieka podczas

¹² Hasło: Twardowski Kasper, [w:] *Bibliografia literatury polskiej*. „Nowy Korbut”, oprac. zespół pod kier. R. Pollaka, t. 3: *Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1965, s. 360; hasło: Twardowski Kasper, [w:] *Słownik poetów polskich*, red. J. Sztachelska, Białystok 1997, s. 259; I. Teresińska, Twardowski Kasper, [w:] *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski*, t. 4, Warszawa 2003, s. 282.

¹³ Cz. Hernas, *Polscy poeci metafizyczni (1580–1630)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1967, nr 95, s. 23–53; tenże, *Barok*, wyd. 5 zmien. i rozszerz., Warszawa 1998, s. 56–64.

¹⁴ L. Kamykowski, Kasper Twardowski. *Studium z epoki baroku*, „Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU”, Kraków 1939, t. 65, nr 6, s. 37–38.

¹⁵ Cz. Hernas, *Barok*, s. 63.

¹⁶ J. Sokółowska, „Jesteś, któryś jest, wieczny, niepojęty...” *Człowiek wobec Boga w poezji polskiego baroku*, [w:] *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 97.

¹⁷ R. Montusiewicz, *Biblia w „ogrodzie mistycznym”*. *Uwagi o poezji Kaspra Twardowskiego*, [w:] *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, „Zakład Badań nad Literaturą Religijną”, nr 12, s. 189.

¹⁸ K. Mrowcewicz, *Wprowadzenie do lektury*, s. 5–8. Zob. też: tenże, *Dwie Jerozolimy. Kacpra Twardowskiego lektura „Goffreda”*, „Barok” 2: 1995, nr 2, s. 100, 103, 105. Według badacza *Pochodnia miłości*

rozmyślania. Medytacja zatem w ówczesnym rozumieniu tego terminu to „sprawa z Bogiem pamięci, rozumu i wolej”¹⁹. Według Loyoli: „Pamięć przypomina treść danej prawdy wiary lub przebieg rozważanej z życia Jezusa; rozum rozważa i wyciąga wnioski, a wola wzbudza odpowiednie uczucia i czyni decyzje”²⁰. Obok głównych władz duszy w rozważaniu ważną rolę odgrywa zastosowanie zmysłów (*applicatio sensuum* lub *accomodatio*)²¹ i uruchomienie wyobraźni, dzięki czemu medytujący może unaocznic sobie tajemnice wiary.

Widoczne nawiązania do zmetodyzowanej szkoły medytacji oddaje fragment *Pieśni III* poematu, który zbudowany został w oparciu o schemat medytacji pasyjnej Ludwika z Granady²²:

Tu uważ pilno: KTO ucierpiał za cię?
 Bóg niepojęty w swoim majestacie.
 ZA KOGO? Za cię i za twoje winy,
 tyś był początkiem takowej przyczyny.
 CZEMU? Aby cię z niewoli wybawił,
 której cię grzech twój wszeteczny nabawił.
 JAKIM SPOSOBEM? Przez mękę okrutną,
 przez krzyż i przez śmierć niewinną i smutną.
 (P III, 12, w. 1–8)²³

W taki właśnie sposób w podręczniku medytacji pisał Ludwik z Granady:

Gdy rozmyślamy nad życiem i męką Chrystusa, musimy rozważyć cztery rzeczy: kto cierpi, przez kogo cierpi, z jakiej przyczyny i w jaki sposób. Kto?

*Bożej... opiera się przede wszystkim na Rozmyślaniu o Dwóch sztandarach z Ćwiczeń duchownych Ignacego Loyoli, jednak Mirosława Hanusiewicz sugestię tę poddaje w wątpliwość (zob. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 311–312).*

¹⁹ L. Pontanus, *Rozmyślania o tajemnicach wiary naszej, żywocie i męce Pana Jezusowej, błogosławionej dziewicy Maryjej*, przeł. J. Węgrzynkowiec, Jarosław 1621, k. 2r. Cyt. za: K. Mrowcewicz, *Wprowadzenie do lektury*, s. 7.

²⁰ Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 2, Kraków 1968, s. 24.

²¹ O zastosowaniu zmysłów (*applicatio sensuum*) zob. Św. I. Loyola, dz. cyt., s. 26, 35–36, 73, 116–117, 126, 128, 306; K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna...*, s. 333–363; E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditando” w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonstrukcja*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, Seria: „Religijne Tradycje Literatury Polskiej”, t. 5, s. 259–270.

²² K. Mrowcewicz, *Dwie Jerozolimy...*, s. 103–104. Zob. też: tenże, *Wprowadzenie do lektury*, s. 7–8.

²³ Wszystkie cytaty wg wyd.: K. Twardowski, *Pochodnia...* Cytowane fragmenty lokalizuję w tekście głównym, stosując: skrót P (*Pieśń*), cyfry rzymskie oznaczające poszczególne pieśni poematu, pierwszą cyfrę arabską odsyłającą do strof i drugą cyfrę arabską oznaczającą wersy. Podobnie jest w wypadku pięciu *Strzał* (S), z tą różnicą, że numeruję je cyframi arabskimi (1–5).

Bóg nieskończonego majestatu. Przez kogo? Przez człowieka, stworzenie tak nędzne i niewdzięczne. Z jakiej przyczyny? Wyłącznie z dobroci i miłosierdzia. Ale w jaki sposób? Z wielką pokorą, miłością, łagodnością, cierpliwością, posłuszeństwem²⁴.

Warto zatem przyrzeć się wprowadzonemu do *Pochodni...* schematowi medytacji. Rozważanie otwiera postawienie się w obecności Boga i „zastosowanie” pamięci (P III, 6–9), która przekazuje materiał do medytacji (tajemnica Ukrzyżowania). Zadaniem rozumu jest systematyczna analiza tekstu przy użyciu logicznych pytań – punktów (P III, 12, w. 1–8). Uwieńczeniem rozmyślenia jest podjęcie dobrych postanowień, czyli „zastosowanie” woli (P III, 14–15)²⁵.

Zwraca uwagę rozwinięta formuła tytułu poematu: *Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych z szczerego serca ku Jego Świątemu Majestatowi*, odsyłająca do konwencjonalnych motywów dzieł mistycznych. Pochodnia, ogień i strzała to symbole miłości Bożej, jakiej pragnie doświadczyć bohater poematu oraz która ostatecznie do głębi rozpali jego serce. Pochodnia również, jak zaznaczył Janusz Pelc, „była stałym rekwizytem emblematycznym, którym obok łuku i strzał posługiwali się *Amor Divinus* i *Amor Profanus*. Symbolika emblematyczna pełni bardzo ważną funkcję w całym poemacie”²⁶.

Elementem organizującym całą strukturę *Pochodni miłości Bożej...* jest motyw drogi. W symbolice biblijnej topos ten ma wiele znaczeń²⁷. Pod pojęciem drogi rozumie się niezbadane wyroki Boże względem człowieka i całego świata (Iz 55, 8–9). Drogą jest również ludzkie postępowanie. W *Starym Testamencie* życie człowieka porównane zostało do drogi (Prz 20, 24), którą zna jedynie Bóg. To On jest Tym, który zna wszystkie drogi człowieka i trzyma je w swoich dłoniach, do Niego należy każda ludzka ścieżka (Dn 5, 23). Droga oznacza również ludzkie postępowanie, zgodne z przykazaniami Stwórcy²⁸. Przykładem takiej postawy jest posłuszny wezwaniu Boga Abraham, który gotowy był złożyć Bogu w ofierze swojego syna, Izaaka (Rdz 22). W *Księdze Psalmów* czytamy: „Błogosławieni niepokalani w drodze, / którzy chodzą w Zakonie Pańskim” (Ps 118 (119), 1)²⁹.

²⁴ Ludwik z Granady, *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, przeł. K. Niklewiczówna, Poznań 1987, s. 174. Jest to przekład fragmentów podręcznika medytacji *Memorial de la vida cristiana*.

²⁵ K. Mrowcewicz, *Wprowadzenie do lektury*, s. 7–8.

²⁶ J. Pelc, *Słowo i obraz. Na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 189; por. też: L. Kamykowski, dz. cyt., s. 61–94.

²⁷ Zob. T. Jelonek, *O wędrowaniu w Biblii*, „Życie Duchowe” 1998, nr 5 (14), s. 53–68.

²⁸ Hasło: *Droga*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 46.

²⁹ Wszystkie cytaty wg wyd.: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000.

Zatem szczęśliwi są ci, którzy postępują według Bożych przykazań, dla nich nagrodą jest pokój (Jr 6, 16). Jednak człowiek jako *homo viator*, szukający drogi do Boga i pragnący jego przykazania wypełniać, błądzi po bezdrożach (Ps 118 (119), 176). Opisane w Biblii dwie drogi: sprawiedliwego i bezbożnego, nakłaniają człowieka do dokonania wyboru pomiędzy drogą żywota a drogą śmierci (Jr 21, 8). Starotestamentowa metafora dwu dróg – dobrej i złej – znalazła swój odpowiednik w *Ewangelii świętego Mateusza*, który namawiał człowieka do kroczenia po „wąskiej drodze”, gdyż tylko ta zaprowadzić go może do żywota wiecznego (Mt 7, 13–14). Biblijna symbolika drogi odsyła w końcu do samego Chrystusa, który o sobie mówił, iż jest drogą, zaś ten, kto nią kroczy, dostanie się do bram niebios (J 14, 6).

Wypracowany już w starożytności oraz w tradycji chrześcijańskiej, a popularny w dobie średniowiecza³⁰ topos żeglugi wraz z alegorycznymi znaczeniami podróży-wędrowki, obecny był także w czasach renesansu i baroku. Przywołać by można takie utwory, jak *Eneida* Wergiliusza, *Boska Komedia* Dantego czy *Adone* Giambattisty Marina. Spośród polskich utworów wskazać trzeba moralitetowy *Wizerunek własny żywota człowieka pocziwego* Mikołaja Reja (1558), poemat *Flis* Sebastiana Fabiana Klonowica (1595), zaś w baroku, oprócz omawianego w artykule poematu *Pochodnia miłości Bożej...* z obecnym motywem podróży mistycznej³¹, także *Nadobną Paskwalinę* Samuela Twardowskiego ze Skrzypny (1655). Wyróżnić też należy przełożony przez Kaspra Wilkowskiego *Desiderosus* (1589), zawierający w podtytule odwołania do tego motywu: *Ścieżka do miłości Bożej i do doskonałości żywota chrześcijańskiego*³².

Pełen alegorycznej metaforyki opis wędrowki duszy ludzkiej po komnatach, czyli kolejnych etapach jej doskonalenia się, przedstawił *Zamek wewnętrzny*³³ św. Teresy z Avila. Mistyczka ukazała w nim koncepcję siedmiu komnat, które dusza musi przemierzyć, by zespolić się z Bogiem. Autorka podkreśliła,

³⁰ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 136–139; J.Z. Lichański, *Metafora w polskiej poezji wczesnobarokowej*, [w:] *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*, cz. I: *Światopogląd, genologia, topika*, red. Z.J. Nowak, Katowice 1980, s. 134.

³¹ O podróży jako alegorii zob. J. Sokolski, „*Miejsce to zową żywot...*” *Staropolskie romanse alegoryczne*, „Acta Univesitatis Wratislaviensis” 1988, nr 807, s. 32–33.

³² W poematach Twardowskiego widoczne są wpływy przełożonego przez K. Wilkowskiego dzieła – zob. na ten temat: J.S. Gruchała, *Kasper Twardowski, czyli portret zelanta*, [w:] *Pisarze staropolscy. Sylwetki*, red. S. Grzeszczuk, t. 2, Warszawa 1997, s. 557; R. Montusiewicz, dz. cyt., s. 192–196.

³³ *Zamek wewnętrzny, albo Gmachy Dusze Ludzkiej, Świętej Teresy od Pana Jezusa Fundatorki Karmelitów i Karmelitanek Bosych*. Przetłumaczenia z Włoskiego na Polskie W. X. Sebastjana Nuceryna, Kościoła Katedralnego w Krakowie Kaznodzieje. W Krakowie, W Drukarni Franciszka Cezarego, Roku Pańskiego 1633.

że Bóg mieszka w siódmym mieszkaniu, to znaczy w środku duszy. „On jest wielką rzeczywistością twierdzy, On jest całą jej ozdobą. On jest życiem duszy, jej źródłem zapładniającym”³⁴.

Obraz wędrówki duszy ku Bogu oddało znamienne dzieło św. Jana od Krzyża – *Noc ciemna*. Wyrażona przez hiszpańskiego mistyka symbolika nocy ma polisemantyczny charakter. Oznacza pełną udręk i niepokójów drogę daną człowiekowi, jakkolwiek nie jest wynikiem nieobecności Boga, a wręcz znakiem Jego bliskości. Obrazuje również drogę wspinania się do zjednoczenia z Bogiem, ale służy także do wyrażenia niewyraźnego. Jest wreszcie momentem spotkania i zjednoczenia z Nim, i dzięki temu staje się światłem³⁵. „Noc ciemna” jest więc nie tylko punktem wyjścia utworu, ale także przeglądem całej doktryny mistycznej św. Jana od Krzyża³⁶. Metaforyczny obraz dróg, dwóch przestronnych i wygodnych oraz jednej wąskiej ścieżki, prowadzącej do doskonałości³⁷, przedstawiony został przez mistyka w *Drodze na Górę Karmel*, zawierającej pouczenia, jak osiągnąć szczyt góry, a tym samym dojść do zjednoczenia z Bogiem, oraz w jaki sposób do tego duchowego wydarzenia się przygotować.

Kasper Twardowski, znając biblijną metaforę drogi, wprowadził ten motyw w celach dydaktycznych. Zwrócił uwagę na to, iż dzięki duchowej aktywności człowieka możliwa jest transformacja jego wnętrza pozwalająca osiągnąć doskonałość. Według antropologii chrześcijańskiej, człowiek, „odwracając się od świata i ciała ku wartościom duchowym [...] jest w stanie nadać kierunek swojej drodze”³⁸. Motyw drogi ma więc nie tylko konotacje przestrzenne, ale dotyczy także ludzkiego wnętrza, jest ukierunkowany na zmiany duchowe³⁹.

Metafora świata jako żeglugi służyła poecie również do dobitnego zaakcentowania niepewności doczesnego życia, nacechowanego dramatyзмом, oraz

³⁴ Maria Eugeniusz od Dz. Jezus OCD, *Chcę widzieć Boga*, z francuskiego przeł. W. Ryszka OCD, wyd. 2, Kraków 1998, s. 26.

³⁵ Zob. W. Stinissen OCD, *Noc jest mi światłem*, przeł. J. Iwaszkiewicz, wyd. 2, Kraków 1997; J.W. Gogola OCD, *Oczyszczenia nocy ciemnej u św. Jana od Krzyża*, [w:] *Na drodze zjednoczenia z Bogiem. II karmelitański tydzień duchowości ze św. Janem od Krzyża: 22–25 marca 1999*, red. J.W. Gogola OCD, Kraków 2000, s. 133–150; J. Machniak, *Symbolika światła i ciemności w zjednoczeniu człowieka z Bogiem u św. Jana od Krzyża*, [w:] *Na drodze zjednoczenia...*, s. 53–68.

³⁶ Zob. L. Cristiani, *St. John of the Cross. Prince of Mystical Theology*, translated from the French, Garden City, New York 1962, s. 150–191 (tu: rozdz. 7: *The Mystical Doctrine of St. John of the Cross*).

³⁷ F. Ruiz Salvador OCD, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, przeł. J. Efreń Bielecki OCD, Kraków 1998, s. 264–265, 270.

³⁸ J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, Seria: „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 51, s. 133.

³⁹ A. Wieczorkiewicz, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki”, R. 84: 1993, z. 2, s. 21.

łęku przed wiecznym potępieniem⁴⁰. Poprzez tego typu odwołania do nautycznej alegorii życia, wiążące się z tematem śmierci oraz marności doczesnego żywota i charakterystyczne dla toposu *peregrinatio vitae*, usiłował Twardowski wyrazić ludzkie pragnienie dotarcia do bezpiecznego portu, jakim jest żywot wieczny. Posługując się toposem żeglugi, zamierzał on zachęcić adepta rozważań do duchowej przemiany, gdyż tylko dzięki niej zbliżyć można się do Boga i doświadczyć Jego miłości. Kwestię tę podjął w *Pieśni pierwszej*, wyraził ilustrując ów topos:

Pływałeś dotąd w niestałej powodzi,
 chciej za pogody ratować łodzi
 żywota swego, nie wtenczas, gdy nagle
 uderzy wichur w potargane żagle.

(P I, 26, w. 5–8)

Wprowadzona przerzutnia („łodzi / żywota swego”), charakterystyczna dla siedemnastowiecznego poetyckiego obrazowania, podkreśliła wagę wyodrębnionych słów. Autor, przejmując ideę i rym Jana Kochanowskiego („Nie umiem ja, gdy w żagle / Uderzą wiatry nagle” (P I, 9, w. 33–34), zamierzał pokazać, że człowiek powinien nieustannie, nie zaś w momencie trwogi, przypominać sobie o Bogu i przynależności do Niego.

Warto zaznaczyć, że tematykę nautyczną zapowiada już sam tytuł wcześniejszego poematu Twardowskiego *Łódź młodzi z nawalności do brzegu płynąca*, zaś rozwinięcie tego toposu przedstawia klamra utworu: poetycki wstęp (1–76) oraz wieńcząca całość *Pieśń* (855–906). Poeta z jednej strony nawiązał do metafory łodzi życia („Żywot swowolny w Łodzi pobutwiałej / [...] / dzisiaj uwodzę od matni przekłętą” (1, 7)), z drugiej zaś do przenośnego określenia jego poetyckiej pokuty („I lubo praca moja mała będzie, / lub w moję Łódkę małą co ich wsiądzie” (37–38))⁴¹.

Jak już wspomniano, artykuł ogniskuje się wokół okalających poemat dwóch poetyckich wykładów medytacyjnych o miłości Bożej. W wypowiedzi Maryi, określonej epitetem „piękna pani”, pochwała tego uczucia zajmuje większą część

⁴⁰ Problematyka metafizycznych niepokojów przed śmiercią, a w konsekwencji przed karami pośmiertnymi i utratą nagrody w niebie podejmowana była przez wielu badaczy. Zob. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986; tenże, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XIV w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1994; K. Górski, *Teologia w klimacie lęku*, [w:] tenże, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992; też, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992; A. Czyż, *Lęk na Zachodzie*, [w:] tenże, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995; J.K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997.

⁴¹ R. Grzeškowiak, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawalności do brzegu płynąca*, wyd. R. Grzeškowiak, Warszawa 1998, BPS, t. 11, s. 10–11.

wyvodu. Przemowa ta stanowi zachętę do rozwoju duchowego, którego ukoronowaniem jest mistyczne zespolenie z Bogiem, wprowadza w problematykę utworu, określa istotę miłości do Stwórcy, wskazując na jej kontekst moralistyczny.

Miłość, jak czytamy w *Pochodni...*, jest miarą mądrości ludzkiej: „Powiedział Mędrzec: «Początek mądrości / zawisł na Boskiej z bojaźnią Miłości»” (P I, 12, w. 5–6). Jest ona także drogą do osiągnięcia zbawienia: „To rozum, to grunt: chcieć miłować Boga, / ta jest do nieba najpewniejsza droga” (P I, 12, w. 7–8). To remedium na wszelkie dolegliwości, nie pozwala ona ulec przeciwnościom losu, załamać się w nieszczęściu, chorobie. Cechuje ją męstwo, odwaga i śmiałość: „[...] / pójdzie na ogień, natrze i na męki, / srogiej tyrańskiej nie złęknie się ręki” (P I, 14, w. 3–4).

Boża miłość „to stwórcza i zbawcza *agape*, łaska, samoudzielanie się Boga; przez wiarę człowiek uczy się ją przyjmować, uczestniczyć w niej, a zatem miłować Boga tak, jak sam został umiłowany”⁴². O tej miłości pouczała bohatera w *Pieśni pierwszej* Maryja, odsłaniając potęgę stwórczą tego uczucia:

Pojrzy po niebie, w samo przyrodzenie
 abo namniejsze na ziemi stworzenie:
 wiatr, woda, ogień, górne elementa,
 ziemia i na niej swawolne zwierzęta –
 wszystkie te rzeczy z Miłości się zstały,
 [...]

(P I, 15, w. 1–5)

Oznaką miłości Boga jest wykreowany przez Niego świat. Najważniejszym jednak dowodem tego uczucia jest stworzony przez Wszechmocnego człowiek na Jego obraz i podobieństwo: „Stworzył, ducha wlał, towarzysza przydał” (P I, 16, w. 7). Wypelnieniem owej miłości względem istoty ludzkiej jest wcielenie Syna Bożego. Gdy człowiek zgrzeszył, Bóg jeszcze raz dopełnił przymierza wierności względem niego:

Przedwieczne Słowo człowiekiem się stało,
 Bóg z niewolnice przyjął na się ciało;
 tak się człowieka dziwnie rozmiłował,
 że Syna swego zań dać nie litował.

(P I, 17, w. 3–6)

Pean na cześć tego uczucia wzbogacony został o akcenty teologiczne: wskazano w poemacie dzieła Bożej miłości (mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa), omówiono jej cechy i funkcję w rządzeniu światem. Zaakcentowano również jej moc zbawczą:

⁴² M. Hanusiewicz, dz. cyt., s. 313.

Krew przenedroższą z boku naświętszego
 wylał obficie, aby ludu złego
 serca zmazane z występków omyła
 i żeby się w nich Miłość rozkrzewiła.
 [...]
 Sromotną śmiercią dla niego zabity,
 wstał trzeciego dnia z grobu.

(P I, 18, w. 3–6; 19, w. 1–2)

Twardowski uwydatnił nieprzebrane bogactwo miłości Bożej, podkreślając, iż w Chrystusie miłość się pomnaża: „Miłość z Miłości większa się zajmuje, [...] Miłości końca nie masz ani miary” (P I, 18, w. 1; 19, w. 5). Wlana apostołom przez Ducha Świętego umacnia ich i „na wszystkie świat od nich się rozlała” (P I, 20, w. 4). Miłość Boża nadaje sens i wartość ludzkiemu działaniu, dzięki niej wszelkie starania są zasadne. Ona pozostaje celem, zaś bez niej wszelkie praktyki ascetyczne oraz to, co określa się czynną miłością bliźniego, stają się jałowe⁴³:

[...]
 jeśli wszystkiego Miłość nie rozgrzeje,
 zimne i martwe twoje są nadzieje.
 Wniwecz się dobre uczynki rozchwieją,
 które bez Bożej Miłości się dzieją.

(P I, 21, w. 5–8)

Miłość często utożsamiana bywa z ogniem. W Biblii Przedwieczny wielokrotnie ukazuje się pod postacią ognia, symbolizującego Boską miłość do człowieka, jest też przedmiotem ludzkiej za Nim tęsknoty i pragnienia. Obraz miłości Bożej będącej ogniem, płomieniem przedstawił również Kasper Twardowski, zachęcając do wizualizacji tego stanu: „Ci, którzy Miłość chcą konterfetować, / serce z płomieniem zwykli więc malować” (P I, 22, w. 1–2).

Topos ognia miłości, oznaczającego miłość Bożą, swój odpowiednik znalazł już w *Pieśni nad Pieśniami* („[...] pochodnie jej [miłości – K.K.-S.], pochodnie ognia / i płomieniów. / Wody mnogie nie mogły ugasić miłości” (PnP 8, 6–7)). W innych miejscach Biblii symbolizował też istotę i działanie Boga, wiązał się z funkcją oczyszczenia⁴⁴. To metaforyczne przedstawienie ognia jako miłości Boga nabrało wyjątkowego znaczenia w twórczości mistyków hiszpańskich,

⁴³ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 204.

⁴⁴ Hasło: *Ogień*, [w:] M. Lurker, dz. cyt., s. 149–151.

którzy miłość ogarniającą duszę przedstawiali „jako palący ogień lub postrzał strzałą płomienistą”⁴⁵. Święta Teresa z Avila w poetycki sposób opisała siłę ognia miłości: „Ogień miłości całą mnie strawił, / Że w nim znalazłam serce swe”⁴⁶. Święty Jan od Krzyża wyraził się podobnie:

O żywy płomieniu miłości,
Jak czule rani siła żaru twego
Środka mej duszy najgłębsze istności!⁴⁷

Ogień jest mocą miłości, pomimo że serce rozpada się w jego płomieniach. Bezpośredni jego rodowód, wraz z motywem strzał i płomienia, miał związek z erotyczną liryką prowansalską i z Petrarcką⁴⁸. Symbolikę strzały łączyło się z mitem o Erosie (Amorze, Kupidynie) i Psyche, a serce przebite strzałą – z Kupidynem napinającym łuk i raniącym strzałą serce ukochanej, rozbudzając przez to miłość zmysłową⁴⁹.

„Miłość prawdziwa na niebie się rodzi / i równo z Bogiem zawsze obok chodzi” (P I, 23, w. 1–2) – pisał Twardowski, podkreślając jej proveniencję. Miłość jest wszelakim dobrem, o czym przypomniał poeta, parafrazując *Hymn o miłości* św. Pawła (1 Kor 13):

Czuje, pilnuje, pogląda z wysoka,
drzymie, a nigdy nie zamruży oka;
[...]
Darów nie bierze, korzyści nie żąda,
łaskawym okiem na wszystko pogląda;
[...]
Szczera, układna, prosta, nieobludna,
czysta, pokorna i na sercu cudna;
(P I, 23, w. 5–6; 24, w. 1–2, 5–6)

⁴⁵ A. Blusiewicz, *Ogień miłości. Z przemyśleń nad recepcją „Pieśni nad pieśniami” w polskiej poezji barokowej*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 7–8, s. 129.

⁴⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Miły mój dla mnie, a ja dla Niego*, [w:] taż, *Dziela*, z hiszp. przeł. H.P. Kossowski, wyd. 3, t. 3, Kraków 1995, s. 238, w. 7–8.

⁴⁷ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, [w:] tenże, *Dziela*, z hiszp. przeł. B. Smyrak OCD, wyd. 5 przejrzone i poprawione, Kraków 1995, s. 719, w. 1–3 (strofa 1).

⁴⁸ J. Kaczorowski, *Poeta barokowej awangardy. Z zagadnień obrazowania w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego*, „Roczniki Humanistyczne” 1973, t. 21, z. 1, s. 14. Zob. też: J. Kotarska, *Petrarkizm w poezji polskiego renesansu i baroku*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 29–55.

⁴⁹ Hasło: *Strzała*, [w:] D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 470.

Zwraca uwagę pełne nieskazitelnych cech jej upersonifikowane oblicze, które jest: opiekuńcze, bezinteresowne, łaskawe, szczere, czyste, pokorne, cierpliwe, skromne, przyjazne, życzliwe, ubogie (P I, 23–25). Mowa tu zatem o miłości mistycznej, zaś nawiązanie do *Hymnu* św. Pawła w pełni charakteryzuje istotę *agape*. Miłość ta jest łaską. Ten zatem, kto jej doświadczy, nie dozna trwogi. Włożony w usta Maryi wykład zawiera elementy dydaktyczne, służy bowiem nakłonieniu bohatera do otwarcia się na tak wyjątkowe uczucie:

W tym cię przestrzegam i życzę koniecznie,
chceszli dusze swej nie zagubić wiecznie:
niechaj ci Miłość Boża zasmakuje,
ta cię od wiecznej zguby poratuje.

(P I, 26, w. 1–4)

Słowa przestrogi, a następnie zachęty wskazują drogę właściwego postępowania. By dokonać transformacji swego wnętrza, należy podjąć duchową wędrówkę, podróż mistyczną, której uwieńczeniem będzie zespolenie z Bogiem. Maryja nakłaniała więc słuchacza do „rozsmakowania się” w Bożej miłości, gdyż tylko ona może ustrzec go przed zatraceniem z powodu grzechu. Zwraca uwagę sensualistyczny sposób mówienia o uczuciu („Miłość Boża zasmakuje”), pokazujący, iż sferę *sacrum* chłonać można zmysłami, te zaś wykorzystać także „na chwałę Bożą” (*applicatio sensuum*).

Miłość człowieka do Boga i Boga do człowieka jest transcendentnym pięknem, a „piękno obiektu miłości jest konceptualizowane w wymiarach wszystkich doznań zmysłowych człowieka: wzroku, węchu, smaku i dotyku”⁵⁰. By oddać stan swoich uczuć względem Stwórcy wielu mistyków wykorzystywało sensualistyczne obrazowanie i erotyczny język. Zmysłowe środki wyrazu służyły, jak to ujęła Jadwiga Kotarska, „do transpozycji tajemnic miłości Bożej”⁵¹ i odzwierciedlały relacje między człowiekiem a Bogiem, przedstawione za pomocą utrwalonych w świadomości odbiorczej formuł języka miłosnego⁵². Zmysły bowiem mogły pomóc medytującemu lepiej zrozumieć największe tajemnice wiary⁵³. Święty Jan od Krzyża pisał:

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

⁵¹ J. Kotarska, *Erotyk staropolski. Inspiracje i odmiany*, Wrocław 1980, s. 243.

⁵² Tamże, s. 222.

⁵³ K. Mrowcewicz, „Miłości Bożej rozmyślanie”. O „Emblematach” Zbigniewa Morsztyna, [w:] *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, przy współudziale B. Fałęckiej, Wrocław 1992, Seria: „Studia Staropolskie”, t. 56, s. 156.

Fantazja bowiem i pamięć są dla umysłu jakby archiwum i schowkiem, w którym gromadzą się wszelkie kształty i obrazy rozumowe. Po otrzymaniu ich drogą pięciu zmysłów lub sposobem nadprzyrodzonym, przechowują się tam i odbijają jakby w zwierciadle⁵⁴.

Doznania uczuć opisane były przez mistyków za pomocą języka zmysłowego, wręcz nawet erotycznego. Przykłady te potwierdziły fakt, że sfery sakralnej nie można odczuwać inaczej niż przez zmysły⁵⁵. Grażyna Habrajska zaznaczyła, że „sensoryczna konceptualizacja świata uczuć wynika z powiązania doznań psychicznych z reakcjami fizjologicznymi organizmu”⁵⁶, choć pewne jest to, że reakcje te przewyższa.

Zachętę do poznania Boskiej miłości, dotarcia do jej źródeł, wyraził Twardowski poprzez przywołanie dwu przeciwstawnych światów, pogańskiego i chrześcijańskiego, z wyraźnym zaakcentowaniem dotarcia do Syjonu – miejsca będącego symbolem ostatecznego zbawienia⁵⁷: „[...] a ty na Syjońską / wypraw się górę jako chrześcijanin, / tam płyną źródła z przebitych rozwalin” (P I, 28, w. 6–8).

Przemowa Maryi kończy się zachętą, by jej słuchacz oddał się na służbę Bożą, gdyż „błogosławiony i trzykroć szczęśliwy / ten, który drogi pilnuje prawdziwej!” (P I, 30, w. 7–8).

Drugi, zamykający *Pochodnię...*, wygłoszony przez Marię Magdalenę wykład o miłości Bożej ma nieco inny charakter. Maria Magdalena, ulubiony jezuicki symbol nawrócenia i pokuty, „Miłości Bożej zdroj żywy”, przysłała do bohatera-adepta życia kontemplacyjnego, by nauczyć go „dróg Boskiej Miłości” i zaprowadzić go „do Jego doskonałości” (P IV, 47, w. 7–8). Tak jak Anioł, nakłaniała bohatera do uprawiania medytacji: „[...] Tobie trzeba było / wziąć przed się rzeczy świętych rozmyślanie” (P IV, 48, w. 6–7). Jako przewodniczka duchowa przedstawiła historię swojego nawrócenia i duchowej przemiany. Twardowski uwydatnił dydaktyczny cel wypowiedzi bohaterki, której zamiarem było pouczyć czytelnika i swą osobą służyć za *exemplum*: „Nie mówię tego, bym się chlubić miała, / ale żebym ci przykład z siebie dała” (P V, 12, w. 1–2). Następnie skierował do człowieka naukę (widoczny jest tutaj zwrot do czytelników (P V, 13, w. 4, 6–7)), zaprezentowaną w sposób alegoryczno-emblematyczny jako „pięć strzał miłości Bożej”, która stanowiła wykład cnót mistycznej postawy. Są to moralizujące pieśni,

⁵⁴ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] tenże, *Dzieła*, s. 237 (księga II, rozdział 16, podrozdział 2).

⁵⁵ M. Hanusiewicz, „Świadectwo zmysłów” w poezji religijnej XVII wieku, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 357. Zob. także: taż, *Święte i zmysłowe...*, s. 101–135, 270–290 i n.

⁵⁶ G. Habrajska, dz. cyt., s. 346.

⁵⁷ Hasło: *Syjon*, [w:] H. Langkammer OFM, *Słownik biblijny*, wyd. 4, Katowice 1990, s. 146.

zatytułowane kolejno: *Pierwsza Strzała Miłości Bożej – Serca Rozpalenie*, *Wtóra – Ustawiczność*, *Trzecia – Wzgarda Wszystkiego*, *Czwarta – Wzgarda Ciała*, *Piąta – Matki Bożej Przyczyna*. Wskazane *Strzały* – symbol oddziaływania boskich sił na człowieka – ukazywały etapy doskonalenia się w miłości Bożej.

Serce przebite strzałą – motyw funkcjonujący już w starożytności⁵⁸ – przyjęty został później przez Ojców Kościoła. W wykładni św. Augustyna strzałami są słowa Boże:

Oto zostają wypuszczone i przeszywają serca. Kiedy jednak serca zostają przeszyte strzałami słowa Bożego, miłość zostaje pobudzona, a nie zgotowana na zagładę. Umie Pan przeszywać strzałami miłości. Nikt też wspanialej nie szyje strzałami rozbudzając miłość niż ten, kto przeszywa słowem. Co więcej przeszywa serce kochającego, żeby go wspomóc. Przeszywa strzałami, żeby uczynić go kochankiem⁵⁹.

Metaforę strzały przedstawił także św. Augustyn w *Wyznaniach*: „Przeszyłeś moje serce strzałami Twojej miłości i Twe słowa głęboko utkwily w mojej duszy”⁶⁰.

Według Orygenesu Bóg, który jest miłością, wysyła wybraną strzałę, czyli Chrystusa, w stronę tych, którzy mają być zbawieni⁶¹. Pod koniec średniowiecza „krwawiące zranione serce stało się jednym z ulubionych przedstawień tzw. dewocyjnych, rozpowszechnionych w grafice obrazów serca przeszytego strzałą – symbolu miłości i cierpienia Chrystusa”⁶². Święta Teresa z Avila w jednej ze swych wizji widziała anioła, który płonąca strzałą Bożej miłości przebił jej serce⁶³. Wielokrotnie podkreślała ona, że w momencie mistycznego doznania człowiek, nie mogąc podjąć jakiegokolwiek działania, musi całkowicie poddać się siłom, które na niego wpływają. Jego stan, charakteryzujący się wzniesieniem ponad siebie i całkowitym zatopieniem w Bogu, określa się mianem ekstazy⁶⁴. Obrazowanie to odsyła do wizji, którą w poetycki sposób przedstawiła święta:

⁵⁸ Zob. przyp. 49.

⁵⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps. 103–123*, tłum. i wstęp: J. Sulowski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1986, ATK PSP, s. 350.

⁶⁰ Tenże, *Wyznania*, przeł. K. Wisłocka-Remerowa, wstęp i objaśnienia J. Kowalski, Kraków 1929, ks. 9, 2, s. 234.

⁶¹ Hasła: *Strzała i luk*, [w:] M. Lurker, dz. cyt., s. 227.

⁶² A. Grzybkowski, *Obraz serca w sztuce średniowiecznej. Między erotyką a mistyką*, [w:] *Sztuka a erotyka. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Łódź, listopad 1994*, red. T. Hrankowska, Warszawa 1995, s. 122.

⁶³ Zob. P. Lavedan, *Historia sztuki. Średniowiecze i czasy nowożytne*, przekł. z jęz. franc., wstęp i uzupełn. bibliografii: H. Morawska, S. Kozakiewicz, Wrocław 1954, s. 214, 223; K. Estreicher, *Historia sztuki w zarysie*, wyd. 3, Warszawa – Kraków 1979, s. 451.

⁶⁴ Por. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 291–303; też, „Świadectwo zmysłów” w *poezji...*, s. 354–355.

Gdy Boski Łucznik strzałą swą zranił,
Przeszył do głębi serce me,
[...]
Odczułam wówczas życia wiecznego
Upajający zdroj,
I jestem odtąd wszystka dla Niego,
A on jest wszystek mój.

Zranił mnie strzałą rozplomioną
I owiał żaru tchem,
Że się uczułam w jedno złączona
Z Bogiem i Stwórcą swym⁶⁵.

W innym miejscu z kolei, aby wyrazić swój stan, posłużyła się mistyczka rozbudowanym opisem:

W tym stanie będąc z łaski Pana, miałam kilka razy takie widzenie: widziałam anioła, stojącego tuż przy mnie z lewego boku, w postaci cielesnej. [...] z twarzy jego niebieskim zapalem płonącej znać było, że należy do najwyższego rzędu aniołów, całkiem jakoby w ogień przemienionych. Musiał być z rzędu tych, których zowią cherubinami [...]. Ujrzałam w ręku tego anioła długą włócznię złotą, a grot jej żelazny u samego końca był jakoby z ognia. Tą włócznią, zdało mi się, kilkoma nawrotami serce mi przebijał, zagłębiając ją aż do wnętrzości. Za każdym wyciągnięciem włóczni miałam to uczucie, jakby wraz z nią wnętrzości mi wyciągał; tak mię pozostawił całą gorejącą wielkim zapalem miłości Bożej⁶⁶.

Ekstazy doznania wywołał w św. Teresie skrzydlaty Cherubin, mierzący w jej serce grotem strzały. O jej fizycznej niemocy podczas mistycznego uniesienia świadczyła bezwładnie zwieszona lewa dłoń i stopa. Stan św. Teresy dopełniony został przez obraz jej twarzy, wyrażający jednocześnie ból i rozkosz. Wrażenie takie podkreśliły i spotęgowały jej zamknięte oczy oraz rozchylone usta⁶⁷. Ekstazę hiszpańskiej karmelitanki trafnie przedstawiła rzeźba Berniniego *Zachwycenie św. Teresy*⁶⁸, zaś interpretację dzieła sztuki omówił w pracy *The*

⁶⁵ Św. Teresa od Jezusa, *Miły mój dla mnie...*, s. 238, w. 5–6, 9–16.

⁶⁶ Taż, *Księga Życia*, [w:] taż, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 371–372 (rozdział 29, podrozdział 13).

⁶⁷ Zob. M.K. Piekarska, *Ekstaza św. Teresy – Gian Lorenzo Berniniego*, „Barok” 1994, nr 1, s. 154–155.

⁶⁸ R.T. Petersson, *The Art of Ecstasy: Teresa, Bernini, and Crashaw*, New York 1970, s. 45–59, 84–95. Zob. też: K. Kalinowski, *Zagadnienia interpretacji św. Teresy Berniniego (Na marginesie artykułu W. Ranke „Berninis Heilige Teresa”)*, [w:] *Interpretacje dzieła sztuki. Studia i dyskusje*, red. J. Wisłocki, Warszawa – Poznań 1976, s. 162–167.

Art of Ecstasy Robert Torsten Petersson⁶⁹, jak też Austin Warren⁷⁰ w monografii poświęconej poezji Richarda Crashawa, dając szczegółowy opis ekstazy świętej. Do tematu tego nawiązała Odette de Mourgues, autorka głośnych prac o baroku metafizycznym⁷¹.

„Bóg jest sam Ogniem”, wskazuje *Pierwsza Strzała Miłości Bożej – Serca Rozpalenie* w poemacie Twardowskiego, a jako że „Miłość z płomienia się rodzi” (IS, 1, w. 7), to człowiek również powinien rozniecić go w sobie. Skoro ogień krzesze się za pomocą opoki, czyli skały, ogień miłości również za przyczyną Opoki-Chrystusa trzeba w swej duszy rozpalić. Dokonać się to może pod wpływem modlitwy oraz rozmyślania tajemnic Bożych:

Jako się ogień szerzy rozpalony,
gdy wiatr poddyma stos drew ułożony,
tak właśnie ogień niebieski się pali,
kiedy kto serce ku Bogu rozpali
modlitwą świętą, przydając czyście
tajemnic Pańskich rozmyślania liście.
Z myśli niebieskich wielki ogień wstaje,
że się na koniec całym piecem staje.

(IS, 3, w. 1–8)

Wprowadzone właściwości ognia materialnego służą wskazaniu analogii z ogniem duchowym oraz sformułowaniu konkluzji, iż wszelkie działania wymagają wysiłku i przygotowania. Zawarta w tym miejscu zachęta do odmawiania modlitwy uwydatniła moc rozmyślania tajemnic Pańskich. Jednak tak jak ogień gaśnie bez podsycania, tak też ogień miłości można ugasić, jeśli zabraknie pokory oraz kontemplacji spraw Bożych. Maria Magdalena zatem przestrzegала, że bez miłości medytacja staje się martwa:

Jeśli w nabożnej duch kontemplacyjnej
ostydnie czasem lub w medytacyjnej,
ustaje płomień, nie mając żywności,
[...]
ale kto Boga ustawicznie chwali,
zawsze tam w sercu jak w hucie się pali.

(IS, w. 4, 3–5, 7–8)

⁶⁹ R.T. Petersson, dz. cyt.

⁷⁰ A. Warren, *Richard Crashaw: a Study in Baroque Sensibility*, London 1939, s. 140.

⁷¹ O. de Mourgues, *Metaphysical, Baroque & Précieux Poetry*, Oxford 1953, s. 76.

Twardowski, chcąc, aby miłość Boża nabrała wymiarów ognia płonącego, dał wskazówki bohaterowi, by pielęgnował w sobie trzy cnoty teologalne, uwydatniając, poprzez odniesienie do słów św. Pawła (1 Kor 13, 12–13), doniosłe znaczenie tej ostatniej:

Wiarą z Nadzieją na świecie zostaje,
Miłość ci święta najlepiej sprzyja,
bo insze wszystkie odbieją cię cnoty,
z Miłością pójdziesz w niebo na zaloty.
(1S, 9, w. 5–8)

We *Wtórej Strzale – Ustawiczności*, czyli wytrwałości, stałości⁷², zachęca się bohatera do pracowitości, pilności i sumienności w drodze do zjednoczenia z Chrystusem. Autor, powołując się na występujący zarówno w tradycji antycznej (Platon, *Ion*), jak i biblijnej („Ucz się od pszczoły i zobacz, jak jest pracowita” (Prz 6, 8a)), a popularny w literaturze renesansu i baroku, motyw pszczoły, zamierzał uzmysłowić człowiekowi, że chcąc dostąpić „słodkiej” miłości Zbawiciela, trzeba zbierać sok z kwiatów „wonnej łąki Męki Pana”, czyli karmić się Bożskimi cnotami: „Ucz się od pszczoły [...] / Z każdego kwiatku pożytek przynosi, / zbiera, gromadzi i do ula znosi” (WS, 6, w. 1, 7–8); „Tak i ty właśnie chciej sobie postąpić” (WS, 7, w. 1).

Wykorzystana przez Twardowskiego symbolika kwietna w bogactwie odmian, takich jak: hiacynty, róże szkarłatne i fiołki brunatne, odsyła do osoby samego Chrystusa. Fiołek ze względu na delikatny zapach i ciemnofioletową barwę uchodził za symbol pokory⁷³. Róża to atrybut Odkupiciela, symbolizuje bowiem krew przez Niego przelaną, a przez to miłość niebiańską⁷⁴:

Masz wonną łąkę Męki Pana twego,
a po niej pełno kwiecica rozlicznego:
są hijacynty, są róże szkarłatne,
jest balsam, są i fijołki brunatne.
Jeśli z każdego weźmiesz kwiecica soku,
będziesz miał słodkiej Miłości plastr w boku.
(WS, 7, w. 3–8)

⁷² Ustawiczność, czyli stałość, wytrwałość, nieustannie, nieprzerwanie, trwałe ciągi – zob. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 7, Warszawa 1919, s. 376; S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, wyd. 2 popr. i pomnożone, t. 6, Lwów 1860, s. 181.

⁷³ Hasło: *Fiołek*, [w:] D. Forstner OSB, dz. cyt., s. 186.

⁷⁴ Hasło: *Róża*, [w:] H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 310–311. Fiołek oraz róża są także symbolami Matki Bożej: fiołek oznacza Jej pokorę, zaś róża jako królowa kwiatów jest symbolem królowej niebios, Maryi. Zob. też hasło: *Kwiaty*, [w:] M. Lurker, dz. cyt., s. 107.

Kwiaty, a zwłaszcza te najpiękniejsze okazy, kierują myśl ku nadprzyrodzonemu pięknu⁷⁵. Autor zachęcał zatem, za przyczyną uruchomienia zmysłu smaku, do skosztowania soku z owych kwiatów, rezultatem czego stanie się mistyczne zespolenie z Bogiem. Opisane zarówno w *Pieśni nad Pieśniami*, jak i w późniejszych tekstach mistycznych zaślubiny z Bogiem zazwyczaj dokonywały się w scenerii inspirowanej świeckim motywem ogrodów⁷⁶ miłości. Ogród jako symbol zbawienia, szczęścia, miłości, płodności, urodzaju, modlitwy, czystości stanowił również wyobrażenie o tajemnicy duszy, odosobnieniu, odgroźeniu od świata, mistycznej ekstazie⁷⁷. Był więc nie tylko miejscem rekreacji, ale również medytacji, a jak pisał Jean Delumeau, właśnie „wirydarz klasztorny stawał się niejako przedsiönkiem do niebiańskiego Raju, do którego bramy otworzył ludziom Chrystus-Odkupiciel, a do jakiego człowiek sposobiał się już w swym życiu doczesnym”⁷⁸. Topos ogrodu sięgał również do alegorycznych struktur wykorzystywanych przez mistyków hiszpańskich, w szczególności do przestrzeni góry Karmel, która – wypełniona bogactwem „kwiecica” – symbolizowała ogród miłości Bożej⁷⁹.

W *Pieśni nad Pieśniami* mowa o ogrodzie zamkniętym (*hortus conclusus*, a. *hortus clausus*)⁸⁰, w którym przyrównana do niego Oblubienica była niedostępna nikomu, prócz swego Oblubieńca („Ogród zamknięty siostra moja, oblubienica, ogród zamknięty, źródł zapieczętowny” (PnP 4, 12)). Przywołane lilie, róże, fiołki symbolizowały nadzieję na spotkanie, złagodzenie uczucia tęsknoty za Ukochanym, stanowiły również cząstki składające się na całość ogrodu, jakim była dusza ludzka. Zarówno owoce, jak i lilie, symbole czystości i niewinności, podkreśliły sakralny wymiar całej tej sceny.

Obraz mistycznych zaślubin z Bogiem dopełnia strofa ostatnia *Wtórej Strzały*, zawierająca wyraziste wytyczne dotyczące duchowego rozwoju człowieka:

Przeto jeśli chcesz mieć z Bogiem przymierze,
oddaj mu całkiem twoje serce szczerze,
nie odrobiną ani część niecałą,
ale się oddaj wszystek z wolą stałą.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Zob. A. Vincenz, *Wstęp*, [w:] *Helikon sarmacki, wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, wybór tekstów, wstęp i komentarze A. Vincenz, oprac. tekstów i bibliografii M. Malicki, Wrocław 1989, BN I 259, s. LX–LXV; *Helikon sarmacki...*, s. 35–63; J. Pelc, *Ogrody jako miejsca szczęśliwe*, „Barok”, R. 4: 1997, nr 1(7), s. 11–33.

⁷⁷ Hasło: *Ogród*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 270–271.

⁷⁸ J. Delumeau, *Historia Raju. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 115–116.

⁷⁹ T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 103–104.

⁸⁰ Hasło: *Ogród*, [w:] W. Kopaliński, dz. cyt., s. 271; hasło: *Ogród*, [w:] M. Lurker, dz. cyt., s. 152; J. Pelc, *Ogrody jako miejsca...*, s. 15–16.

Nie na pożyczki, lecz prawem dziedzicznym
daj się w opiekę, a bądź ustawicznym.

(WS, 8, w. 1–6)

W *Trzeciej Strzale Miłości Bożej – Wzgardzie Wszystkiego* mowa o dalszym stopniu wiodącym do zjednoczenia z Bogiem. By dojść do zalecanego etapu, należy zrezygnować z dóbr doczesnych:

Gdy już zachwycisz ognia gorącego,
trzeba się wyzuć naprzód ze wszystkiego,
trzeba pogardzić wszystkim światem zgola –
tego cię uczy Chrystusowa szkoła.

(3S, 1, w. 3–6)

W przywołanej strofie dostrzec można nawiązanie do doktryny św. Jan od Krzyża, dla którego najgłębsze uniżenie i wyrzeczenie się wszystkiego stało się drogą do duchowego zjednoczenia z Bogiem. Sposób, w jaki osiągnąć można wewnętrzną doskonałość, trafnie streściły słowa karmelity:

1. Aby dojść do smakowania wszystkiego,
nie chciej smakować czegoś w niczym.
Aby dojść do poznania wszystkiego,
nie chciej poznawać czegoś w niczym.
Aby dojść do posiadania wszystkiego,
nie chciej posiadać czegoś w niczym.
Aby dojść do tego, by być wszystkim,
nie chciej być czymś w niczym⁸¹.

Miłość do Boga musi być szczerą i bezinteresowną, bowiem: „Nie z zysków żadnych, nie z datku, nie z nieba, / z szczyrej dobroci w Bogu kochać trzeba” (3S, 4, w. 7–8). Służba Bogu powinna być też nieprzerwana. Odwrotna postawa doprowadza człowieka do niestateczności, czyli niestałości⁸², naraża go na śmieszność i brak uznania: „Każdy to taki niestateczny sługa, / co w niebo patrzy, a trzyma się pługą” (3S, 5, w. 7–8). Tylko dzięki bezgranicznemu oddaniu się Bogu i całkowitemu odrzuceniu ziemskich wartości można zbliżyć się do Stwórcy.

⁸¹ Św. Jan od Krzyża, *Góra Karmel czyli Góra Doskonałości*, [w:] tenże, *Dzieła*, s. 135, w. 1–8 (strofa 1).

⁸² Niestateczność, czyli niestałość, brak statku, lekkość, odmiennosc – zob. J. Karłowicz, A. Kryński, *W. Niedźwiedzki*, dz. cyt., t. 3, Warszawa 1904, s. 341; S.B. Linde, dz. cyt., t. 3, Lwów 1857, s. 336.

W drodze do zjednoczenia z Bogiem ważnym elementem jest wżgarda ciała, na co wskazywała *Czwarta Strzała*, przedstawiająca dychotomiczną naturę człowieka:

Ciało twym wielkim jest nieprzyjacielem;
 [...]

 Duch jest subtelny, ale ciało grube

 ducha przywodzi częstokroć na zgubę.
 (4S, 1, w. 7; 2, w. 3–4)

Z ciałem należy nieustannie walczyć, by nie wiodło ducha na zatracenie. Na temat dwudzielnosci natury ludzkiej pisali polscy poeci barokowi, wśród których Mikołaj Sęp Szarzyński, negując ciało jako ciemną stronę człowieka, pisał o walce z nim, szatanem i światem⁸³. Bohater liryczny *Setnika rymów duchownych* Sebastiana Grabowieckiego⁸⁴ doznawał również osamotnienia i rozterek poprzez rozdwój, swą dychotomiczną naturę: cielesną i duchową. Trzeba nieustannie pielęgnować swą duszę, gdyż jej utrata byłaby bezpowrotna („Nie żałuj ciała, o duszę gra chodzi; / tę utraciwszy – druga się nie rodzi” (4S, 5, w. 5–6)). Wskazany przez Twardowskiego przykład umęczonego na krzyżu za ludzkie przewinienia ciała Chrystusa służyć ma unaocznieniu ogromu miłości Zbawiciela względem człowieka. Zachętą do naśladowania okazała się też postawa Marii Magdaleny, która w wyniku ekspiacji umartwiała swoje ciało, dzięki czemu jej duch odniósł nad nim tryumf („czyniłam wielki gwałt ciału i z jego / wybiłam mocy ducha gorącego” (4S, 7, w. 5–6)). *Strzałę*... tę kończy autor pouczeniem, w jaki sposób osiągnąć postępowanie w dążeniu do doskonałości. Środkiem do tego celu nie jest rezygnacja z ciała, ale zachowanie umiaru w jedzeniu, pohamowanie nałogu i polecanie się Bogu.

⁸³ M. Sęp-Szarzyński, *Sonet IV: O wojnie naszej, którą wiedzimy z szatanem, światem i ciałem*, [w:] tenże, *Poezje*, wstęp i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 1997, s. 72. Zob. niektóre artykuły poświęcone temu zagadnieniu w twórczości M. Sępa-Szarzyńskiego: M. Zalewski, *Człowiek zbuntowany. O poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w:] *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki i P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 67–86; K. Mrowcewicz, „Czemu wolność mamy?” *Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, Seria: „Studia Staropolskie”, t. 53 (cz. 3: *Mikołaj Sęp Szarzyński*), s. 214–252; P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Kielce 1996 (rozdz. 2: *Mikołaja Sępa Szarzyńskiego poetycki traktat o naturze i łasce*), s. 42–66.

⁸⁴ Zob. m.in. S. Grabowiecki, *XXXVII: [A długoż, Panie, ta moja błędliva / dusza...]*, [w:] tenże, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996, BSP, t. 5, s. 50–52. Spośród opracowań zob. Cz. Hernas, *Polscy poeci metafizyczni (1580–1630)*, s. 23–53; M. Hanusiewicz, *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*, Lublin 1994 (rozdz. 2: *Głębia przyzywa głębie. Opozycje semantyczne w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego*; rozdz. 3: *Bieguny wyobraźni w „Rymach duchownych”*), s. 36–64, 65–92; P. Urbański, *Czy rzeczywiście kwitujemy? O naturze i łasce w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego*, „Pamiętnik Literacki”, R. 86: 1995, z. 2, s. 3–24.

W ostatniej części poematu, *Piątej Strzale Miłości Bożej – Matki Bożej Przyczynie*, uwydatniona została wstawiennicza rola Maryi („w niej są wszystkiego miłosierdzia wrota, / przez jej przyczynę wszyscy cię błagamy, / kiedy cię, Boga swego, pogniewamy” (5S, 4, w. 6–8)), dzięki której każdy, kto prosi o Jej wsparcie, odnosi korzyści. Ujęta w formę litanijną pochwała Jej przymiotów, afirmacja Osoby przy użyciu porównań oraz emblematyczno-symbolicznych konstrukcji, a także nadanie Jej zaszczytnych tytułów to nie tylko dowody uznania dla Niej, ale także oznaka Jej wszechmocy jako Pośredniczki (5S, 6–8).

Wygłoszony przez Marię Magdalenę wykład kończy się pouczeniami skierowanymi do czytelnika co do właściwego postępowania w celu dostąpienia żywota wiecznego. Należy bezustannie i bezinteresownie kierować do Maryi podziękowania, okazywać Jej wdzięczność i chwałę, także pielęgnować w sobie cnoty. Kulturowanie ich w życiu pomoże człowiekowi osiągnąć zbawienie.

Poemat *Pochodnia miłości Bożej...* ukazał opowieść o człowieku szukającym jedynej prawdy wewnętrznej, która osiągalna jest – jak podkreślił Czesław Hernas – tylko w ekstazie miłości Bożej⁸⁵. Utwór, będąc poematem o pokucie, a jednocześnie o miłości Bożej, przedstawił dwie postawy, jakie przyjął Twardowski wobec Boga: pokutnika korzącego się przed Wszechpotężnym oraz czciociela Pana wzlatującego w zaświaty na skrzydłach mistycznej ekstazy. Zawarty w *Pochodni...* kult Maryi świadczył o wyjątkowym nabożeństwie do Niej, jakie wyniósł Kasper Twardowski niewątpliwie z Kongregacji Wniebowzięcia NMP. Cześć, jaką Jej złożył była także wyrazem pobożności potrydenckiej. Pełna zapala, litanijna pochwała Bożej Rodzicielki uwydatniła także osobiste stanowisko poety wobec Niej.

Poemat uznać należy za przykład autobiografii pisanej w celach dydaktycznych. Autor prawdopodobnie uważał, że jego własne dzieje wewnętrzne zasługują na rozgłoszenie, a przemiana duchowa, jakiej doświadczył, stanowić będzie dla innych znamienne *exemplum*, mające pobudzać do naśladowania cnót. Istnieje też prawdopodobieństwo, że opublikowanie przeżyć Twardowskiego mogło być sugestią jego przewodników duchowych, dla których tego typu działanie było z pewnością pożyteczne. Być może jednak *Pochodnia miłości Bożej...* była realizacją stereotypu literackiego, który opierał się na dokładnym opisywaniu własnej przemiany wewnętrznej⁸⁶. Jedno jest pewne, utwór ten, jako poemat o dążeniu człowieka do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, unaoczniał czytelnikowi formy postępu w drodze do doskonałości. Widoczne w dziele wpływy pism mistyków hiszpańskich (św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża) świadczyły o erudycji poety, wskazały także na obszar tradycji oraz na autorytety, które podniosły wartość jego poematu.

⁸⁵ Cz. Hernas, *Polscy poeci metafizyczni (1580–1630)*, s. 52.

⁸⁶ J.S. Gruchała, dz. cyt., s. 562.

Twardowski zwrócił uwagę w *Pochodni miłości Bożej...* na potrzebę medytacji w życiu człowieka oraz na wypływające z niej duchowe korzyści. Pisał o mocy praktyk medytacyjnych, w wyniku których człowiek wyzbywa się skłonności do grzechu, ćwiczy w cnocie potrzebnej do zbawienia, w końcu jednoczy z Bogiem. Ważnym tematem rozmyślań było, według autora, rozpamiętywanie Męki Chrystusa, choć, jak wiemy, ten typ ćwiczenia wewnętrznego charakteryzował religijność potrydencką⁸⁷. Odniesienia poety do wypracowanych przez Ignacego Loyolę i Ludwika z Granady metod medytacyjnych ilustrowały zamysł barokowego twórcy – potrzebę uruchomienia w *Pochodni...* zmysłów, intelektu oraz emocji. Wyraziście uwydatniony w poemacie pierwiastek medytacyjny pełnił funkcję dydaktyczną. Rozważając „Boskie tajemnice”, łatwiej przystąpić do czynienia pokuty, wzgardzić dobrami doczesnymi i we właściwy sposób przygotować się do wieczności. W wyniku stopniowego przenikania owych tajemnic, przy użyciu rozumu, pamięci i woli, doświadczyć można zespolenia z Boskim Oblubieńcem.

Katarzyna Kaczor-Scheitler

**Meditative lecture about God's love in the light
of Kasper Twardowski's poem entitled
*The Torch of God's Love With The Five Arrows of Fire***

(summary)

This article presents an analysis of two meditative lectures (poetic songs) about God's love which appeared in Kasper Twardowski's poem entitled *Pochodnia miłości Bożej z pięć strzał ognistych*, the shorter First Song delivered by Mary Mother of God and the longer Fifth Song presented by Mary Magdalene. In both of these poetic lectures, the poet showed the power of God's love to human beings and man's pursuit of the mystic union with The Creator. Twardowski's poem, which was classified as meditative literature, so popular in Baroque, was based on the art of meditation and the ideas of Ignatius of Loyola. The poem is regarded as autobiographical and written with didactic objectives. The author probably thought that his personal internal history deserved propagating and his spiritual conversion will offer readers a specific exemplum which will encourage imitating virtue.

⁸⁷ H.D. Wojtyska CP, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H.D. Wojtyska CP, J.J. Kopeć CP, Lublin 1981, s. 65. Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 89–207.