

JOANNA KRENZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filologii Polskiej

Rozmyślania sandomierskie Kaspra Druźbickiego na tle tradycji platońskiej i neoplatońskiej

*Rozmyślania sandomierskie by Kasper Druźbicki against the Backdrop of Platonic
and Neoplatonic Tradition*

I. ŹRÓDŁA I KONTEKSTY ROZMYŚLAŃ

Powstały prawdopodobnie w 1624 roku tekst Kaspra Druźbickiego publikowany był dotychczas dwukrotnie, pod różnymi tytułami. Po raz pierwszy, w roku 1965, do druku podał go ks. Jan Maria Szymusiak, określając znaleziony w bibliotece klasztoru benedyktynek w Sandomierzu manuskrypt mianem *Rekolekcji sandomierskich*¹. Tytuł ten jest odzwierciedleniem sytuacji komunikacyjnej, na użytek której sformułowane zostały niniejsze rozważania. Zachowany autograf stanowi bowiem streszczenie nauk wygłoszonych dla benedyktyńskich mniszek, spisane najpewniej na prośbę jednej z sióstr.

W roku 1992 znaczący fragment tekstu (czternaście z trzydziestu rozmyślań) wraz z obszernym studium Antoniego Czyżyka ukazał się w „Ogrodzie” jako *Rozmyślania sandomierskie*². Jest to określenie zgodne z zasadą genealogicznego tytułowania dzieł w rękopisach nieopatrzonych tytułami, ale i – jak się wydaje – z duchem tekstu, w którym dochodzi do niemal całkowitego zniesienia „rekolekcyjnego” dystansu między osobą kapłana a gronem słuchaczek. Ma to być nie tyle pouczenie, ile zachęta do indywidualnego duchowego i intelektualnego poszukiwania Boga poprzez medytację nad fragmentami Biblii, przede wszystkim zaś starotestamentowej *Pieśni nad Pieśniami*. W języku uderza płynność form gramatycznych – trzecioosobowe opisowe zdania oznajmujące przeplatają się

¹ Zob. K. Druźbicki, *Rekolekcje sandomierskie*, oprac. Jan Maria Szymusiak, w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – szkice – materiały historyczne*, Rzym 1965, t. 11, s. 615-660. Wszystkie cytaty z tekstu źródłowego za tym wydaniem. Numery rozmyślań oraz strony podane w nawiasach. R. – rozmyślanie.

² K. Druźbicki, *Rozmyślania sandomierskie*, „Ogród” 1992 nr 3/4, s. 7-25.

z pierwszoosobową narracją prowadzoną w rodzaju żeńskim, która nadaje *Rozmyślaniom* charakter osobistej, intymnej modlitwy, stanowiącej zwieńczenie kolejnych etapów rekolekcji.

Sam autor w ostatniej części mówi o nich jako o *ćwiczeniu duchowym*, wpisując je tym samym w nurt religijnej tradycji ignacjańskiej, której przemożny wpływ na dzieła ojca Kaspra, należącego zresztą do Towarzystwa Jezusowego, podkreślają niemal wszyscy badacze jego spuścizny³. W przypadku *Rozmyślań sandomierskich* jest to jednakże związek bardziej formalny i metodologiczny niż filozoficzny, treściowy. Od św. Ignacego Loyoli pochodzi idea kaznodziejskiego perfekcjonizmu i skrupulatności, poczucie wagi kierownictwa duchowego i konieczności jego indywidualizacji, bliskiego kontaktu, „czuwania” nad wiernymi. Cytował słowa Druźbickiego o. Daniel Pawłowski, jego biograf, w *Vita Gasperis Druźbicki*:

Nieużytecznym zgoła jest zwyczaj mówienia oderwany od praktyki życia i jakby tylko deklamatorski, gdy przeciwnie wielkie przynosi owoce, jeśli w kazaniu wchodzimy w szczegóły, osobiste potrzeby słuchacza, przemawiamy i gwarzymy z nim po przyjacielsku, zniżając się doń tak, żeby wiedział i czuł, że o nim i do niego i w jego właśnie sprawach mówisz i masz na uwadze⁴.

Założenia apostołskie są jednak od założeń Loyoli zgoła odmienne. To początek pierwszego rozmyślenia Druźbickiego *Jako potrzeba, żeby dusza nabożna Oblubieńca swojego znalazła*:

Uznaj potrzebę poznania tego z nauki samego Oblubieńca niebieskiego, który tak mówi u Jana świętego: „Toć jest żywot wieczny, aby cię poznali Boga prawdziwego i któregoś posłał Jezusa Chrystusa” (J. 17,3). Jako by chciał rzec: Choć ci by, duszo nabożna, nie chciał Bóg dać inszego żywota wiecznego tylko, abyś Go poznała, stanęłobyć na żywot wieczny. (R.1, 621)

Wyeksponowany zostaje tu przede wszystkim epistemologiczny aspekt rozważań. Powołując się na fragment Ewangelii Janowej, kaznodzieja uzasadnia konieczność nieustannego przekraczania siebie na drodze do doskonalszego poznania Boga. Zupełnie inaczej jest w *Ćwiczeniach duchowych* Loyoli, opatrzonych takim komentarzem:

Ćwiczenia duchowe mające na celu odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakiemukolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu⁵.

³ Zob. np.: M. Bednarz, *Charakterystyczne cechy mistyki o. Kaspra Druźbickiego SJ*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, z. 2 (325), s. 113-122; S. Piotrowski, *Zasady duszpasterzowania*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, z. 2 (325), s. 146-152; S. Szymański, J. Misiurek, *Prekursor kultu Serca Jezusowego*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, z. 2 (325), s. 137-146.

⁴ Cyt. za: S. Piotrowski, *Zasady duszpasterzowania*, „Ateneum Kapłańskie” 1963, z. 2 (325), s. 147.

⁵ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, przeł. Jan Ożóg, Kraków 1996, s. 20.

Tu założenia są całkowicie immanentne, chodzi nade wszystko o drogę wewnętrzną, samopoznanie i stopniową przemianę. Różnica zarysowuje się już w samym języku: konkretnym, jednoznacznym u Loyoli – który skądinąd pisarzem najlepszym nie był – i ambiwalentnym, amorficznym, krążącym wokół pojęć abstrakcyjnych u Drużbickiego. A i dobór biblijnych źródeł poddawanych rozważaniom – jak się okaże w dalszej części tekstów – jest u obu autorów znamieny. Drużbicki ucieka się do zapisu intymnej rozmowy oblubienicy z Oblubieńcem, do Psalmów, do „tej czwartej”, niesynoptycznej, najbardziej tajemniczej Ewangelii, Loyola każe się skupić na analizie opisów konkretnych scen chrystologicznych z Nowego Testamentu. Obaj odwołują się do wyobraźni, jednak pierwszy koncentruje się na jej zdolnościach do kreowania wizji, na wymiarze emocjonalnym, drugi – na poziomie „historycznym”, sytuacyjnym, intelektualnym, na jej możliwości dochodzenia przyczyn i skutków.

W zacytowanym tu pierwszym akapicie *Rozmyślań* Drużbicki zdaje się wkrazać w inną część religijnej tradycji niż ta reprezentowana przez Ignacego. Jego refleksja na temat relacji między „widzeniem” i zbawieniem sytuowałaby go raczej w kręgu myślicieli linii poplatońskiej – neoplatońskiej, augustiańskiej, eckhartiańskiej... Zasygnalizowany w niej dualizm wiedzy i odkupienia zarysował się najpierw u Klemensa Aleksandryjskiego, głoszącego, iż gdyby zaszła taka konieczność, powinno się poświęcić własne zbawienie w imię zdobycia pełniejszej wiedzy o Bogu, potem u kontynuatora jego programu filozoficznego – Orygenes, który również rozwiązywał tę sprzeczność na korzyść poznania:

*Nigdy bowiem nie ma chwili, w której dusza zapalona iskrą wiedzy, może zaprzestać działania i odpoczywać*⁶.

Podejmuje tę myśl w swoich dziełach wreszcie i św. Jan od Krzyża, u którego dualizm ten, jako jeden z elementów natury ludzkiej, musi zostać w ostatnim etapie duchowej drogi przewyciężony. Dokonuje się wówczas przebóstwienie człowieka i wszystkich jego władz: rozumu, woli, pamięci, tak, że w istocie nie ma już różnicy pomiędzy aktywnością własną jednostki a działaniem Boga w niej. Absolutne zjednoczenie nie polega na „złaniu” się duszy z Bóstwem, lecz na pełnym i bezpośrednim uczestnictwie w Tajemnicach Wcielenia i Odkupienia, w Tajemnicy Trójcy Świętej, a więc i przeżywaniem Boga jako „ja”, udziałem w Boskiej Samoświadomości. Pisze Święty Jan w *Żywym płomieniu miłości*:

Tak więc, stosownie do tego, co już powiedzieliśmy, rozum tej duszy jest rozumem Bożym, jej wola jest wolą Bożą, jej pamięć jest wieczystą pamięcią Bożą i jej rozkosz jest rozkoszą Bożą. Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z nim tak ściśle już tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo

⁶ Orygenes, *Duch i ogień*, przeł. Stanisław Kalinkowski, Kraków 1995, s. 30.

w Bogu. [...] W ten sposób dusza umarła dla wszystkiego, czym była sama w sobie i co było śmiercią dla niej, a żyje tym, czym jest Bóg sam w sobie⁷.

Nie jest przypadkiem zapewne, że tak wiele analogii, które pozwalają się dostrzec już w tym początkowym fragmencie, prowadzi do pism mistyków. Drużbicki sam bowiem wiodł bogate życie wewnętrzne i nieobce mu było doświadczenie mistycznego poznania. Jeszcze podczas studiów teologicznych trzydziestoletni wówczas Kasper otrzymał od Boga zadatek mistycznej kontemplacji. Trzy lata później udzielony mu został dar utwierdzenia w łasce. Zdarzenie to opisuje ks. Józef Krzyszkowski:

Oto, kiedy 18 stycznia 1623 r. nie tyle z własnego popędu, jak raczej z natchnienia Bożego, modlił się o utwierdzenie w łasce, szepcząc na Koroncy do Ran Chrystusowych: „Przez wszelką dobroć Twego Serca, Panie Boże mój, utwierdź mnie w swej łasce” – kiedy o tę samą łaskę prosił również Najśw. Maryę Pannę, rozrzewnił się wreszcie i rozplakał. Wówczas to otrzymał jakieś wewnętrzne upewnienie jakby od Przenajdroższej Rodzicielki idące: „Dam ci ten owoc, dam, ale musisz poczekać na dzień mego Oczyszczenia”. Istotnie w uroczystość MB Gromnicznej, podczas Mszy św. przez niego odprawianej dwukrotnie usłyszał głos idący z Przen. Sakramentu: „Utwierdzam cię w mojej łasce”⁸.

1 stycznia 1624 roku ojciec Drużbicki zawarł mistyczne zaślubiny z Odwieczną Mądrością.

Niewykluczone, że to właśnie duchowe doświadczenia kapłana są przyczyną, dla której tak silnie zaakcentowana zostaje w wygłoszonych przezeń rekolekcjach potrzeba poznawczej aktywności duszy ludzkiej. Być może spisane potem jego ręką *Rozmyślania* są jakąś – nawet mimowolną – próbą uniwersalizacji osobistych przeżyć, wyprowadzenia z nich, oczywiście po uprzednim „oszlifowaniu”, dostosowaniu do możliwości i temperamentów słuchaczek, bardziej ogólnej drogi duchowego rozwoju, niekoniecznie prowadzącej do nadprzyrodzonych doznań, które nigdy nie są u Drużbickiego celem samym w sobie, ale budującej poczucie niezwyklej, niemal fizycznej, jak w *Pieśni nad Pieśniami*, bliskości Boga. Można odnaleźć w *Rozmyślaniach* echa mistycyzmu, choć nie tego absolutyzującego, radykalnego, który równoległe z działalnością Drużbickiego dzielił lub wręcz rozbijał Kościoły w Anglii, Francji, Holandii, reprezentowane przez Coornhertha czy Molinosa⁹, lecz takiego mieszczącego się w katolickim magisterium, mimo zdecydowanego filozoficznego ciężenia ku proplatońskim interpretacjom, utrzymywanego w ryzach dogmatów. Jeśli prowadzi on do ja-

⁷ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tegoż, *Dziela*, Kraków 2010, s. 921.

⁸ J. Krzyszkowski, *O. Kasper Drużbicki TJ (W trzechsetną rocznicę zgonu)*, w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy – szkice – materiały historyczne*, Rzym 1965, t. 9, s. 573-613.

⁹ Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, wyd. 2, Warszawa 1997, *passim*.

kichś rozszczelnień w doktrynie, to są to głównie szczeliny „optyczne”, pozorne, wynikające z różnic w przyjmowanych przez Drużbickiego zakresach semantycznych niektórych słów i na zastosowaniu zupełnie nieintuicyjnego i pozaliterackiego spoiwa dla elementów łączonych w literackie konstrukcje zdaniowe, metaforyczne, symboliczne. Drużbicki napięć tych się nie obawia. Przeciwnie, piętrzy je, jakby dopatrując się w nich szczególnego potencjału, mówiąc słowami Simone Weil – swoistej *dźwigni Transcendencji*, jakiejś metafizycznej dialektyki, po której można dojść do ostatecznego poznania.

Warunkiem koniecznym zresztą do podjęcia jakiegokolwiek aktywności lingwistycznej przez mistyka – który jak nikt inny czuje wszak niewystarczalność wszelkich ludzkich form wyrażania – jest bezgraniczne zaufanie Bogu, wiara w to, że nawet wbrew „wrodzonej” strukturze słów, wbrew ich zwykłemu biegowi i przekraczając ich semantyczną pojemność, Bóg – Najwyższy Logos – doprowadzi je przynajmniej do przedśionka sensu, sobie tylko znanymi drogami. Sformułował podstawy tego ufnego przeświadczenia niegdyś ks. Tomasz Węclawski:

1. *Dziełem Ducha jest przywrócenie prawdy. Związek tego dzieła z ratowaniem słów od nieprawdy wydaje się zupełnie oczywisty. Związek ten, zauważamy, widziany jest jako fundamentalny także i przede wszystkim teologicznie. Duch jest Tym, który „mówił/mówi przez proroków” i który „doprowadza do prawdy” (J 16, 13). Inaczej mówiąc, nie tylko słowa Ducha są słowami prawdy, [...] ale też słowa prawdy są słowami Ducha.*

2. *Dzieło Ojca jest milczącym pociągnięciem i w ten sposób źródłem każdego ruchu i każdego istnienia. W jaki sposób wiąże się to z ratunkiem przed pustką i upadkiem ludzkich słów? Zwróćmy uwagę, że Ojciec wypowiada w istocie tylko jedno Słowo – Syna, i że jest to Słowo wszystkich słów, przez które wszystko się stało [...].*

3. *Jest wreszcie dzieło Syna, które przywraca wartość ludzkim słowom, kiedy przemawia jako Dobra Nowina. [...] To znaczy mianowicie, że Bóg w Jezusie kocha ludzkie słowa. Kiedy je Bóg kocha, to po tych słowach widać, że są kochane. [...] Dlatego są nam od razu tak bliskie i tak dobrze przylegają do nas i do naszych spraw¹⁰.*

II. SYMBOLE WYDRAŻONE

Rozmyślenia sandomierskie – podobnie, jak o kilka wieków wcześniejsze *Rozmyślenie przemyskie* – w znacznej części osnute zostały wokół opisów poszczególnych członków doskonałego Ciała oraz fizycznych cech Chrystusa. Taka forma mówienia o Bogu każe tekst wiązać ze starotestamentową *Pieśnią nad Pieśniami*, w której szczegółowe opisy ciała – jak przekonuje Othmar Keel we wnikliwej analizie Księgi – są przede wszystkim wyrazem tęsknoty, pragnieniem

¹⁰ T. Węclawski, *Możliwe przesunięcia pojęciowe w języku teologii systematycznej. Powody i skutki*, w: *Język religijny dawniej i dziś*, red. S. Mikołajczak, T. Węclawski, Poznań 2005, s. 30.

przybliżenia poprzez wytworzony obraz Osoby Ukochanego. Jednocześnie badacz wskazuje na starożytną kulturę egipską jako na źródło formalnych rozwiązań hymnu, pokazując, że jest to mechanizm uniwersalny, wspólny świadomości mitycznej i religijnej wielu ludów¹¹, wynikający z intuicyjnej kosmologizacji ciała, otwarcia się na doświadczenie pełni. Zgodne to jest z tym, co zauważał Mircea Eliade:

Gdy więc człowiek świadomie wtapia się w egzemplaryczną sytuację, do której jest poniekąd predystynowany, „kosmizuje się”, tzn. odtwarza na ludzką miarę system wzajemnych uwarunkowań i rytmów charakterystyczny i konstytutywny dla świata, a ostatecznie definiujący każde uniwersum¹².

Symbolika ciała pełni więc funkcję dwojaką – prowadzi do intensyfikacji lub też „prowokacji” przeżycia, zwłaszcza przeżycia obecności, a zarazem poszerza pole widzenia oraz świadomość podmiotu. Obraz, jaki wyłania się z opisów konstruowanych przez Druźbickiego, jest nadrealny i tajemniczy. Czyż, który zajął się dokładniej jego analizą, szkicuje go następująco:

[Jest to] Ciało Chrystusa, piękne i ogromne, nadludzkie, rozrośnięte, nieogarnione, męsko-żeńskie, pulsujące krwią i światłem, ziemią i Duchem, Sercem i Mądrością, pełne ognia, miłujące. [...] Chrystus łączy obie natury, lecz jest widziany poprzez Ciało, wielkie Ciało (i rosnące znaczeniami), między człowiekiem a Bogiem, przepojony bóstwem, lecz i arcyłudzki, Adam-Zbawiciel, Chrystus-Androgyne¹³.

Siła tej wizji tkwi w jej przepojeniu symbolem, który ma moc zagęszczania metafizycznej rzeczywistości, tak, że staje się ona niemal dotykalna. Przekonuje badacz:

Mowa o tym [miłości do Boga i ożywieniu przez Niego] także ocala, jest lekcją języka-działania, słowa-czynu, a zwłaszcza – olśniewającym i wybawiającym przejęciem symbolu, utrwaleniem i budowaniem przestrzeni symbolicznej, mowy znaków, które zakorzeniają. [...] [Symbole] sięgają do tradycji mowy-pewności, przywołują znaki i mnożą znaczenia, kształtują – powtórzę za Durandem – „hermeneutykę ustanawiającą”¹⁴.

Dając się porwać ogromowi i zasięgowi tej wizji, nie można jednak nie dostrzec, że to, co tkwi u jej podstaw, właśnie ten gloryfikowany przez Czyżę symbol, ma w dziele Druźbickiego dość specyficzny – w pierwszej chwili może się wydać, że nawet wątpliwy – status tekstowy, zarówno pod względem literackim, jak i logicznym.

¹¹ O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami*, tłum. B. Mrozewicz, Poznań 1997, s. 29-49.

¹² M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 185.

¹³ A. Czyż, *Namilszy ognisty*, „Ogród” 1992, nr 3/4, s. 126.

¹⁴ Tamże, s. 128-129.

„Wielkie symbole”, które stanowią zarazem tytuły kolejnych rozmyślań i które Drużbicki otwiera, rozwiązuje w poszczególnych fragmentach (białość, rumianość, złoto, głowa, oczy...), są w istocie metaznakami, zbudowanymi z drobniejszych struktur symbolicznych bądź z, będących załączkami takich struktur, metafor i porównań. I tak na przykład rozważana jako pierwsza *białość*, znacząca w pojęciu kaznodziei przede wszystkim niewinność, jest symbolem skonstruowanym z trzech innych: łyzy, czerni i krwi, na zasadzie zaznaczonej w tekście antynomii, a więc zdefiniowanym negatywnie, poprzez kontrast, wyraźnie podkreślony przez autora, odzwierciedlający się choćby w budowie zdań złożonych przeciwstawnych, jak w końcówce *Rozmyślenia 2.*:

Ukochany mój bielusieńkim będąc tak dalece, iż grzechu żadnego nie uznał, przecie się jednak krwią swoją własną sfarbował. [...] A ty co, grzesznico, białości nie masz, boś ją grzechami zczerniła. (R. 2, 622)

Cel takich zabiegów jest czytelny – chodzi o uwydatnienie niedoskonałości ludzkiej, ale i o ukazanie przełomowej roli Chrystusa, który znaki śmierci odwraca w znaki życia (przykładem krzyż), a co za tym idzie – o ustalenie stosunku Boga do zła, rozwiązanie chrześcijańskiej teodycei. Koncepcja Drużbickiego jest koncepcją teleologiczną o źródłach platońskich, skupiającą się na przyczynach celowych, nie sprawczych, podjętą niegdyś przez Augustyna i zradykalizowaną przez Eckharta:

Gdyby człowiek miał tutaj możliwość wyboru, nie powinien pragnąć uwolnienia się od skłonności do grzechu, bez niej bowiem nie posiadłby ani pewności, ani spokoju w żadnej sprawie czy uczynku, zostałby też pozbawiony chlubnej walki, zwycięstwa i nagrody. [...] Jeśli dąży tylko do Boga i nic poza Nim mu nie smakuje, ujmuje Go w każdej goryczy, tak samo jak w największej słodyczy. [...] Bo jak mówi św. Paweł: „dobremu wszystko się obraca na dobre” (Rz 8,28), a św. Augustyn dodaje: „owszem, nawet grzechy”¹⁵.

Radykalizm ten obcy jest Drużbickiemu – choć czerpie on z myśli nadreńskiego mistyka, to uzupełnia ją o element przynajmniej równie dla niego istotny, co walka i zasługa, o łaskę, pojmowaną jako niezasłużony dar, nieograniczający ponadto w żaden sposób wolności człowieka. Tym samym unika tego, co nazywane jest przez katolickich teologów *błędem platonizmu*, a co o. Paweł Placyd Ogórek opisywał następująco:

Neoplatonizm stanowił dla chrześcijaństwa niebezpieczeństwo, przed którym obroniło się ono „z największym trudem i które w znacznym stopniu utrudniło mu teologiczną refleksję nad swoją własną istotą”. Analogia non est genealogia – podobieństwo nie jest tożsamością genezy. W chrześcijańskim życiu religijnym, jak również

¹⁵ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 30.

w refleksji teologicznej nad tym życiem, a w szczególności nad życiem i doświadczeniem mistycznym, Bóg pozostaje zawsze jako Ens a se, Byt absolutnie samoistny w swym istnieniu i działaniu, absolutnie i wiecznie transcendentny. Natomiast człowiek jako byt skończony może jedynie uczestniczyć w Boskiej naturze przez dar łaski. Dlatego zjednoczenie z Bóstwem dokonuje się nie przez wyłącznie ludzki wysiłek ascetyczny, lecz przede wszystkim dzięki łasce Bożej oraz współpracy człowieka z uprzednio udzielonym mu darem Boga¹⁶.

Mimo że „negatywy” nie są jedynym – i pewnie nawet nie najważniejszym – sposobem przedstawiania rzeczywistości przez Druźbickiego, to występują w jego symbolicznych konstrukcjach bardzo często. Przy tym nie zawsze są tak wyraźnie wyeksponowane, jak w przypadku *białości*, w której ich związek z metasymbolem był jasny, dookreślony na zasadzie logicznego zaprzeczenia. W wielu przypadkach brak takiej rozumowo, czy choćby językowo, usankcjonowanej łączności. Części składowe sprawiają wrażenie zupełnie rozbieżnych, zawieszonych w semantycznej próżni. Symbol nie posiada żadnego „środka”. Jak w rozmyśleniu nad rumianością Oblubieńca:

Rumiany Namilszy twój w purpurze błazeńskiej (Mt. 27,28). [...] Tę purpurę obłócząc musiał zwlec szatkę swoją. Dla ciebie, duszo, zewlekl się z wszystkiego zdrowia, żywota ućciwego. Pojrzy na Niego, słuchaj, co Piłat mówi: „Oto człowiek” (J. 19,5). O, czy to człowiek! [...] Musiałeś, Namilszy mój, zdjąć sukienkę, gdy na cię kładziano purpurę. Zewlec i mnie z sukienki miłości własnej, pychy, niecierpliwości. Dopiero oblokę szkarłat Twój, choć u świata błazeński. (R. 4, 624-625)

Biała szata jest początkowo – w odniesieniu do Chrystusa – wartościowana dodatnio, utożsamiana z *żywotem ućciwym* i *wszystkim zdrowiem*, z którego Jezus dla człowieka *się zewlekl*. Zaledwie kilka wierszy dalej ten sam symbol, naświetlony innym kontekstem, staje się znakiem negatywnym – miłości własnej, pychy i niecierpliwości. W obrębie jednego tekstu, nawet jednego akapitu, dokonuje się przemiana nacechowania aksjologicznego znaku, w dodatku nie jest to ewolucja, lecz „przeskok”, jaki w rzeczywistości spotyka się przeważnie na granicach odmiennych kultur. Na poziomie tekstu uzasadnienia ani konstrukcji analogii, która do tej zmiany by prowadziła, próżno szukać. Środek tego symbolu w samym symbolu się nie zawiera, jeśli istnieje, to jest wobec niego transcendentny, przynależy do zewnętrznego, wyższego kontekstu, w tym przypadku do kulturowego wytworu hierarchii bytów, pojmowanej intuicyjnie i przyznającej Bogu pozycję wyższą niż człowiekowi. Wartość w rozumieniu Druźbickiego ma zakorzenienie ontyczne, jak podkreślał niegdyś Orygenes:

¹⁶ P.P. Ogórek, *Neoplatonizm w mistyce i kontemplacji*, w: *Duchowość chrześcijanina*, pod red. Włodzimierza Gałązki, Warszawa 2009, s. 130-131.

*A zatem to nie z uczynków wyrasta korzeń sprawiedliwości, lecz z korzenia sprawiedliwości wyrasta owoc uczynków*¹⁷.

Podobnie pisał Eckhart:

*Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki*¹⁸.

Ilustracją tej myśli może być w *Rozmyślaniach* obraz cnót, co jak leszczki wyrastają na obliczu Oblubieńca.

Co więcej, nietrudno dostrzec, że struktura symbolu jako znaku „wydrążonego”, posiadającego jedynie logikę nadaną z zewnątrz, charakterystyczna jest również dla rozważań Orygenes, zawartych w *Komentarzu do „Pieśni nad Pieśniami”*. Wyjaśniając na przykład symbolikę słońca, autor zwraca uwagę na tę rozłączność znaczeń:

*Widzisz zatem, że słońce nie rani świętych, w których nie ma grzechu. Albowiem, jak stwierdziliśmy, słońce spełnia dwojaką funkcję – oświeca sprawiedliwych, grzeszników zaś poraża, a nie oświeca*¹⁹.

Mimo że u Orygenes, w przeciwieństwie do Drużbickiego, już na poziomie tekstu odnajdujemy wykładnię więzi zachodzącej między „biegunami” symbolu, to jednak więź sama w sobie ma charakter pozatekstowy, centrum symbolu stanowi człowiek, przez niego przebiegają linie znaczeń. Charakter wewnątrztekstowy miałyby, gdyby w sferę tekstu włączona została sama osoba, przez którą ta „linia łącząca” przechodzi, czyli zwłaszcza w liryce, z reguły bardziej personalnej, w której semantykę w znacznej mierze warunkuje autor wewnętrzny. Dzieje się tak choćby w pochodzącym z tej samej epoki wierszu Stanisława Grochowskiego, gdzie miłość przyrównana jest do ognia, którego symbolika też w toku wiersza zmienia swoje nacechowanie:

*Jest jako żywa pochodnia, / Która przez noc gore do dnia. / Jest równa płomienistemu / Ogniovi nieugaszonemu, / Albo pożarowi, który / Pali lasy, pali bory*²⁰.

Prawzoru zdecentralizowanego symbolu można by szukać w Platońskim modelu jaskini. Obok ograniczonego ludzkiego poznania metafora ta uświadamia nam bowiem jeden jeszcze fakt – że każdy obraz nie tylko aktualizuje się, ale całkowicie urzeczywistnia, w bycie. Dla Platona to, że pojawiające się na ścianie cienie według niektórych stanowią jedyną istniejącą sferę, a dla innych

¹⁷ Orygenes, dz. cyt., s. 57.

¹⁸ Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 79.

²⁰ Cyt. za: A. Blusiewicz, *Ogień miłości. Z przemyśleń nad recepcją „Pieśni nad Pieśniami” w polskiej poezji barokowej*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 7-8, s. 131.

są wyłącznie refleksem realności, nie jest argumentem za relatywizmem postrzeżeń. Obnaża to raczej mechanizmy budowania świata psychicznego na podstawie dostępnych danych zewnętrznych, przy czym rola tego psychicznego świata wcale nie zostaje zdeprecjonowana. W tym znaku (czy też oznace), jakim jest cień, kryje się niezmierny potencjał istnienia, które może zostać zmaterializowane, a proces ten dokonuje się za pomocą jakiejś zewnętrznej świadomości, zdolnej zsyntetyzować i zrjonalizować „widzenie”. Tę niedookreśloność, szczerliwą w spójnym Platońskim systemie, religia chrześcijańska wypełniła właśnie ową „nadzieją Logosu”, zaufaniem, które sprawia, że każde słowo staje się mikro-modlitwą, modlitwą o swój własny sens, wpisana jest w nie immanentna dialogowość.

Prawdą jest, co pisał Eliade, analizując religijny symbolizm:

Obrazy ze względu na samą swą strukturę są wielowartościowe. Jeśli umysł, aby dotrzeć do ostatecznej rzeczywistości świata, posługuje się Obrazami, to właśnie dlatego, że rzeczywistość ta przejawia się w sposób pełen sprzeczności, a zatem nie jest możliwe wyrażenie jej w języku dyskursywnym. [...] Zatem to sam obraz, będący wiązką znaczeń, jest prawdziwy, a nie takie czy inne znaczenie bądź plan odniesienia²¹.

Z drugiej jednak strony – nie można zlekceważyć faktu, iż każdy symbol, obok roli odsyłającej, wskazującej, ułatwiającej intelektualną kolonizację sfer niedostępnych zmysłowo, ma też wymiar historyczny, w znaczeniu psychologicznej genezy. Owa „prawdziwość” jest w nim bezwzględnie zakodowana, ale „rozwiązana” zostaje dopiero w interakcji z umysłem i słowem. Spojrzenie Platońskie, choć dalekie od antropocentryzmu, jest w gruncie rzeczy głęboko humanistyczne. Władze poznawcze człowieka nie stanowią jedynie wypadkowej dostępnych sygnałów, bodźców, znaków, symboli, ich aktywna funkcja w procesie kształtowania wewnętrznej – ale przy tym na wskroś obiektywnej – rzeczywistości jest niezaprzeczalna. Carl Gustav Jung, powołując się na *De testimonio animae* antyplatonika Tertuliana, stwierdzał, że fakty psychiczne można jedynie pominąć, ale nie można wykazać, że nie istnieją²². Platon tę ludzką wewnętrzność uznał nie tylko za niezaprzeczalną, ale i za absolutnie niepomijalną, za najpewniejszy – i jedyny realny – punkt odniesienia, co znalazło wyraz w jego logice, której pierwszą przesłanką miało być zawsze to, co intuicyjnie uznajemy za najbardziej oczywiste i która wiele wieków później miała stać się podstawą nowożytnej Kartezjuszowej epistemologii.

Można jednak u Druźbickiego, w strukturze przedstawianych przezeń symboli, dostrzec cechę, która do czystego platonizmu nie przystaje, a która wyłania

²¹ M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 18.

²² C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 26.

się w dalszych fragmentach *Rozmyślań* – niemal bezwiedne odwracanie symbolicznych konstrukcji, zmiana pozycji i, co za tym idzie, relacji między elementem oznaczającym i oznaczanym. W *Rozmyślaniu 18. O pocałowaniu Oblubieńcowym* mówi tak:

Jako siedm jest osobliwie darów Bożych nam udzielonych, tak też siedmiorakie jest pocałowanie Jego, którym całuje oblubienice swoje. (R. 18, 643)

Aktem symbolicznym jest opisywany w *Pieśni nad Pieśniami* pocałunek. To on pełni rolę tej bardziej konkretnej, zmysłowo ujmowanej strony przedstawionego tu porównania. A zatem, zgodnie z dotychczasową taktyką Drużbickiego, stanowić powinien raczej odnośnik porównania, być elementem, do którego sprowadzona zostaje refleksja nad częścią bardziej abstrakcyjną, w tym przypadku darami Ducha Świętego. Tak, jak ma to miejsce w wielu wcześniejszych przykładach:

Też włosy Oblubienca twego znaczą własności Jego, doskonałości i dobrodziejstwa, które na nas spływają. (R. 6, 627)

Uważ, że dwie oczy Chrystusowe znaczą dwojaką Jego mądrość. (R. 7, 628)

Wonne leszczki Twoje jako ziola w ogrodzie. (R. 8, 630)

Tymczasem w *Rozmyślaniu 18.* tendencja do konkretyzacji, do zawężania pola widzenia, do egzemplifikacji ustępuje miejsca metaforze „wstępującej”, otwartej, jakby rozmywającej znaczenie, metaforze, dla której obraz jest punktem wyjścia, nie dojścia.

Do pewnego momentu można ten zwrot uzasadniać argumentami platoizmu, które świat abstrakcyjnych idei przedstawiają jako bardziej stabilny, pewny i bezpośrednio przez duszę doświadczany, jednak ten dynamizm, to niemal automatyczne, oczywiste dla autora wymienianie stojących w funkcjonalnej opozycji *signifiant* i *signifié* z Platonem pogodzić byłoby niezwykle trudno. Zwłaszcza w miejscach, w których symbol balansuje na granicy definicji, gdzie mowa o samym bycie, gdzie dotyka się niemal jego istoty, gdzie zestawione zostają ze sobą bezpośrednio, już nie na zasadzie porównania czy analogii, dwa obiektywnie nierównorzędne elementy, którym nie intuicyjna hierarchia, lecz w zasadzie gramatyczny niuans, nadaje mniejszą lub większą ważność. Podstawa takiej konstrukcji kształtuje się zupełnie inaczej w zdaniu: *Goleniami Oblubienca twego byli Apostołowie* (R. 13, 636) niż choćby w stwierdzeniu: *Mnie się to najbardziej podoba, żeś jest olejem łaski poświęcającej wylanym* (R. 21, 647). Pierwsze z nich to po prostu rozszyfrowanie wizji, rozwiązanie alegorii, w centrum stoi obraz, nadrzędny wobec faktu, który stanowi jego konkretyzację, dookreślenie. W drugim przypadku wyeksponowana zostaje postać (Chrystus), która udziela obrazowi cząstki swojego istnienia, „ożywia” nieruchomą tkankę znaku. Pozostaje to w zgodności z tym, co Drużbicki opisuje kilka akapitów wcześniej: *Uważ, iż Oblubieniec twój dwojako się wylewa na rzeczy stworzone* (R. 21, 647).

Taka swoboda w przenicowywaniu logicznych, przyczynowych, czy nawet czasowych, stosunków między zjawiskami ma swoje źródła w żywionym przez kaznodzieję-mistyka silnym przekonaniu o nie tylko tomistycznie pojmowanym sprawczym i moralnym, ale i substancjalnym, udziale Boga w świecie. Koncepcja *wylewania się bóstwa* jest – nie tak dalekim zresztą – echem neoplatońskich hipostaz. Mimo że Druźbicki nadaje jej cechy religijne i stawia granice chrześcijańskich dogmatów, jej genezy należałoby się dopatrywać w emanacyjnej teorii Plotyna, chrystianizowanej początkowo przez Jana Szkota Eriugena, potem w nieco zrjonalizowanej formie przejmowanej przez renesansowych filozofów, tak, że stopniowo zakorzeniała się w kulturze i odciskała swoje piętno na wielu, niekoniecznie nawet świadomych tej więzi, systemach. Trudno zakładać, by Druźbicki czerpał inspiracje bezpośrednio z Plotyna, w swoich prywatnych zapisach nie wspomina o żadnych przejętych odeń ideach, jednak mimo całej kulturowej drogi, jaką myśl neoplatońska przebyła od III w. p.n.e. do czasów baroku, podobieństwa wciąż pozostają wyraźne, niezatarte.

Warto przyjrzeć się bliżej większej części drugiego i trzeciego punktu rozmyślenia *O Imieniu Oblubienica twego*:

Punkt 2. Uważ, że Oblubieniec twój dwojako się wylewa na rzeczy stworzone. Naprzód, gdy je z niczego stwarza. Od wieków, nim był ten świat stanął, był Dobrocią, która się wylewać mogła, jednak się skutkiem samym nie wylała, aż gdy stanęło niebo i ziemia ze wszystkimi ozdobami swymi. Na ten czas się Bóg „wylał” i jako wiele aniołów, gwiazd, drzew, zwierząt, ludzi i innych rzeczy stanęło, tak wiele się olejków wonnych wylało, albowiem „widział Bóg wszystko, co stworzył i było bardzo dobre” (Gen. 1, 31). Tak, iż przez te rzeczy stworzone i wonność ich wonności nieskończonej dobroci jego dochodzić możemy. To dziwne w tym wylaniu, iż inne rzeczy wonne wydawają z siebie wdzięczny zapach, ale same z zapachem swoim nie wychodzą. Ale Bóg, wylewając się na stworzenia, jest zawsze przy nich obecny i gdziekolwiek jest zapach Boski, tam też i On sam jest; gdyż „w Nim żyjemy, ruchamy się i jesteśmy” (Dz. Ap. 17, 28). [...]

Punkt 3. Wtóry sposób, którym się Oblubieniec twój wylewa na stworzenie rozumne – jest przez łaskę. A to wylanie Jego jest zacniejsze i dla Niego ludzie sprawiedliwi są jakimiś wonnościami przez przemieszkującego w nich Ducha Świętego, który przez nie wydawa wdzięczne zapachy myśli świętych i afektów, także spraw bogobojnych. (R. 21, 647)

Neoplatońska jest przede wszystkim idea „ruchu w dół”, który jest elementem każdego procesu kreacji, swoista *abdykacja Stwórcy*, by raz jeszcze posłużyć się słowami Weil, *wyciąganie* – jak mówi sam Druźbicki – Boga, w obu przypadkach utożsamianego z Dobrem, w celu pozytywnej ingerencji w sfery niższe. Tyle że według Plotyna to *wylanie* nastąpiło raz, a świat materii stał się odtąd granicą Absolutu, nigdy więcej nieosiągniętą i nieprzekraczalną, podczas gdy Druźbicki podkreśla ciągłą realną obecność Najwyższego w świecie. Bliższy jest mu pod tym względem Eriugena, jego łańcuch natur z Bogiem jako pierwszym

i ostatnim ogniwiem oraz mocno podkreślaną rolą Logosu, Drugiej Osoby Trójcy, wokół której koncentrują się *Rozmyślenia*²³. Ów chrystocentryzm – spostrzegł ojciec Ogórek – faktycznie decyduje o autentyczności życia chrześcijańskiego, modlitwy, medytacji i kontemplacji. Tajemnica Wcielenia zaś stanowi pewny i stały punkt odniesienia, fundament wszelkich doświadczeń i najważniejszy kontekst dla ich interpretacji²⁴. Pisał, komentując duchową drogę św. Teresy z Ávila, cytowany przez Ogórka Antonio Sicari:

*Jesteśmy „ciałem” Chrystusa i Chrystus też zszedł na ziemię w ciełe. Tylko przez pychę i szaleństwo mogliśmy zapomnieć o darze, którym Bóg Ojciec nas obdarzył w swym umiłowanym Synu*²⁵.

Tkwia natomiast – mimo wielkiej ortodoksji Drużbickiego – w jego tekście załączki myślenia koniecznościowego właściwego Plotynowi, wątek, który jezuita co prawda dość szybko urywa i porzuca, ale który bardzo znamieny jest dla jego rozważań. W pewnym momencie dochodzi bowiem do wpisania – w cytowanym wyżej fragmencie pełniącej rolę wyłącznie jednego z atrybutów – skłonności Boga do ingerencji w sferę ludzką w samą Jego naturę. Drużbicki buduje osobliwe definicje:

Masz wiele przezwisk, Kochany mój, aleć mnie to się najbarziej podoba, żeś jest olejem łaski poświęcającej wylanym. [...] Jesteś Mądrością, ale Mądrością wylaną. Jesteś Miłosierdziem, ale Miłosierdziem wylanym. (R. 21, 647)

Słowo *wylana/-e* nie jest li tylko plastycznym epitetem. Uwikłanie w składniowe antytezy świadczy o tym, iż w istocie w jakiś sposób uściśla, ale i dodatkowo przekształca ono i determinuje znaczenie użytych rzeczowników, wnika do ich semantycznego jądra, stanowi esencję powyższych stwierdzeń. Nie jest elementem opisującym, lecz definiującym. Od tego punktu – od stwierdzenia, że dana cecha przynależy do natury bytu – niedaleko już do uznania jej za przejaw konieczny, niezależny od woli podmiotu, w tym przypadku samego Boga. To właśnie u Plotyna było przesłanką do sformułowania teorii o nieuniknioności aktu stworzenia. Pisał:

*A stał się nasz świat nie na mocy rozumowania, że stać się powinien, lecz dlatego, że musiała być jeszcze druga natura, albowiem nie taki był byt tamten, by mógł być wśród bytów ostatni. Był przecież pierwszy i posiadał moc wieloraką i wszelką, a więc i tę, żeby sprawić rzecz inną bez troszczenia się, żeby sprawić, bo już by nie posiadał jej rdzenie, gdyby się troszczył, i nie wynikałoby to wprost z jego substancji, lecz byłby podobny do rzemieślnika, który posiada „sprawianie” nie z siebie, lecz nabyte, bo nabył je z nauki*²⁶.

²³ Zob. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga I*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2009, *passim*.

²⁴ P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 136.

²⁵ Tamże, s. 142.

²⁶ Plotyn, *Enneady III*, w: *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 254.

Nie jest głównym celem Druźbickiego roztrząsanie teologicznych zawłości. Jego rola to rola apostoła i świadka, opiewającego piękno Spotkania. Słowa, którymi się posługuje, trochę mimowolnie wychylają się ku sensom uniwersalnym, filozoficznym, a autor daleki jest od ich „domykania”. Dlatego nie sposób doszukiwać się u niego jednolitej, ustalonej teorii, a raczej tekstu wiecznie niegotowego, pełnego kontekstów, skojarzeń, szczelin, przez które napływa z zewnątrz nowa treść. Wyrazy zbierają w siebie sensy, nie emanują prawdą – bardziej ją przyciągają, prowokują napływ kolejnych fal poznania. Ta nieograniczona niemal chłonność i otwartość sprawia, że ewoluują ich kształty, przesuwają się środki ciężkości, treść rozkłada się nierównomiernie w ich polach znaczeniowych.

III. ASYMETRIA SŁÓW

Epistemologiczne aspiracje Druźbickiego prowadzą do uwydatnienia kognitywnych aspektów języka, korespondujących z jego funkcją kreacyjną, magiczną. Stwórczą aktywność przejawia jednak wyłącznie ta część struktury znaku językowego, która skierowana jest do wewnątrz, oddziałuje bezpośrednio na jednostkę, uczestniczy w procesie percepcji. Proces recepcji jest natomiast ze strony podmiotu poznającego całkowicie bierny. Bierność ta nie jest jednak cechą naturalną umysłu, stanowi – podobnie, jak *odosobnienie* u Eckharta – ostatni etap ćwiczenia. Kiedy we wprowadzającym w tematykę rekolekcji *Rozmyślaniu 1*. Druźbicki zarysowuje drogę do osiągnięcia większej wiedzy o Bogu, mówi najpierw o konieczności uświadomienia sobie wagi i doniosłości tej wiedzy, potem opisuje czas ogromnej, gorączkowej aktywności ducha:

Przebież wszystkie chóry anielskie i wszystko stworzenie, a pytaj się: „Jaki jest Namilszy mój nad namilszemi, powiedźcie mi (Pieśń 5,9), bom ci go do tego czasu nie poznała, chociaż mu się przy chrzcie świętym oddała i przez śluby zakonne poświęciła.” (R. 1, 621)

Dopiero na końcu dodaje:

Uważ, że poznać Oblubieńca niebieskiego nie możesz, jeśli-ć sam oczu nie otworzy, onych nie oświeci, i zasłony nie odchyli. (R. 1, 621)

Słowo, będące tu jednym z narzędzi poznania, podlega analogicznym mechanizmom. Ponieważ Bóg sam w sobie nie jest dla słowa osiągalny, dlatego w miejscach, w których dochodzi do konieczności ujęcia Jego pierwotnych epifanii, indywidualny styl gaśnie, zostaje możliwie zredukowany na rzecz języka zamkniętego, szczelnego, odizolowanego zarówno od wpływu podmiotu, jak i przedmiotu poznania, zwykle jest to po prostu konfiguracja cytatów biblijnych lub język historycznej relacji. Tak też dzieje się na przykład u Orygenesusa. Komentując poszczególne wersy *Pieśni nad Pieśniami*, zawsze w pierwszym punk-

cie dokonuje on, stylem niemal bezbarwnym, przezroczystym dla biblijnych faktów, historycznego przedstawienia sceny. Dopiero później, kiedy ukazują się te Objawienia na horyzoncie *pola fenomenalnego* i kiedy ma się dokonać ich przeniesienie w granice *pola transcendentalnego*, rozpoczyna się działalność słowa ludzkiego jako natury pośredniczącej, jako odpowiednika Logosu w strukturze intelektualnego i duchowego mikrokosmosu. Terminologia *pól* – choć oczywiście znacznie późniejsza, od Kanta przejęta przez Husserla, tu zaś stosowana w sensie nadanym jej ostatecznie przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego²⁷ – dość czytelnie i precyzyjnie wyznacza jednak i dookreśla te obszary i punkty, w których dokonują się zwroty i przemiany w przebiegu procesu percepcji.

W dyskursie dotyczącym *Rozmyślań sandomierskich* szczególnie istotny byłby obszar *pola fenomenalnego*, gdyż to w tym obszarze dochodzi do zmiany kierunku przepływu znaczeń w obrębie konstrukcji metaforycznych – jak miało to miejsce w przedstawionych przykładach metafor „zstępujących” i „wstępujących” – ale i w strukturach pojedynczych wyrazów, które stają się nośnikami dwóch przeciwstawnych, choć niesprzecznych, sensów, z których jeden jest samoistny i nieusuwalny, drugi zaś współkonstruowany jest przez samego człowieka.

Taki punkt zwrotny wyraźnie zaobserwować można na przykład w *Rozmyślaniu 6. Włosy Oblubieńca twego*, gdzie już w pierwszych zdaniach czytamy:

Włosy kochanka twego jako listeczki palmowe na wierzchu palmy rozkwitnione (Pieśń 5,11), a ku ziemi nachylone znaczą myśli Namilszego twego. Palmowe Jego myśli były, to jest zwycięskie, bo palma zwycięstwo znaczy. Każdą myślą Oblubieniec twój świat zwyciężył. [...] Wysokie myśli Oblubieńca twego, „bo jako wywyższone jest niebo nad ziemię, tak myśli jego od myśli ludzkich” (Iz. 55,9). (R. 6, 626-627)

Nateżenie abstrakcyjnych i metafizycznych sensów słowa *myśl* początkowo wyraźnie maleje. Myśli, będące własnością Istoty Boskiej, zostają – jak mówi sam Drużbicki – *nachylone*, za pomocą dwóch symboli (włosów Oblubieńcowych oraz liści palmowych) wprowadzone w horyzont ludzkich doznań zmysłowych i intelektualnych, zyskując niemal materialny punkt odbicia. Odtąd refleksja znów biegnie ku rejonom wyższym, nie jest już jednak mechanicznym, nieuniknionym procesem, lecz efektem poznawczego wysiłku duszy. Ta dwutorowość i nieskończona równoległość strumieni sensu, przepływających przez słowo, pozwala się uzasadnić jako językowy odpowiednik, jako transpozycja stosunków panujących w świecie pozajęzykowym. Tak, jak Bóg *wyciągany* jest przez modlitwę ku sprawom stworzenia (zob. R. 5, 625), tak i dusza przez Niego pociągana jest ku doskonałości. W *Rozmyślaniu 23. Oblubieniec skuteczny w ciągnięciu do siebie serc ludzkich* odnajdujemy następującą myśl:

²⁷ Dokładne wyjaśnienie terminów – zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 79-81.

Sama jedność i majestat Bóstwa zakrytego na twarz jego ludzką wynikające, za pierwszym wejściem „nie inaczej do siebie ciągnęły, tylko jako magnes do siebie ciągnie żelazo”, mówi Hieronim św.

Dobra nasza, duszo, żeś znalazła tak mocnego w ciążeniu Oblubieńca. O, Boski magnesie, ciągni-że do siebie żelazne serce moje, aby będąc przy tobie bieżało za wonnością olejków twoich (Pieśń 1,3). (R. 23, 649)

To jedno z ostatnich rozmyślań. Można w nim już dojrzeć zdecydowaną zachętę do pełnego uzgodnienia woli własnej z Wolą Boga i ufnego oczekiwania na Jego działanie, o czym mówił Drużbicki w końcówce pierwszego rozważania. Zanim jednak to się dokona, dusza sama podejmuje szereg wysiłków na polu epistemologicznym i estetycznym, próbując pokonać tę nieskończoną odległość ontyczną, jaka rozpościera się między nią a Bytem Doskonałym. Takie myślenie jest bardzo mocno ugruntowane w tradycji neoplatonickiej, z jej ideą eudajmonistycznego monizmu, zgodnie z którą dusza osiąga szczęście poprzez aktywną, twórczą, heroiczną Miłość (platonickiego Erosa), która prowadzi ją do uczestnictwa w wyższych hipostazach, a w rezultacie do ekstazy i zjednoczenia z Absolutem²⁸. Związaną z tym refleksję podsumowuje Plotyn w traktacie *O szczęściu z Enneady I*:

A to poszukiwanie i pragnienie wcale nie znaczy, jakoby dusza nie była u celu, bo owe rzeczy nie przysługują jej z natury, lecz tylko rozumowanie unika ich [rzeczy dobrych i koniecznych – J.K.] obecności, ilekroć je przybiera. Właściwe dążenie duszy dotyczy tego, co lepsze od niej, co ją wypełnia po wniściu oraz darzy doskonałą stałością, i to jest żywot upragniony²⁹.

Chrześcijaństwo – zwłaszcza jego nurty mistyczne – o krok dalej posunęło tę, i tak bardzo już abstrakcyjną, koncepcję, czyniąc ją jedynie etapem w drodze do ostatecznej jedności. Szczególnie rola aktywności rozumu została silnie zredukowana, a proces epistemologiczny uległ fragmentaryzacji i nabrał charakteru dyskursu pomiędzy – niemal autonomicznie wyodrębnionymi – władzami poznawczymi człowieka. *Rozmyślanie 23*. jest przy tym jednym z niewielu momentów, w których Drużbicki daje wyraźny pozabiblijny sygnał intertekstualny. Kiedy cytuje świętego Hieronima, można z dużym prawdopodobieństwem przypuścić, że ma na myśli Hieronima ze Styrdomu, tłumacza Biblii, który mocno zaangażowany był w polemiki wokół postaci Orygenesusa, początkowo będąc nawet jego zagorzałym zwolennikiem i przesiąkając jego filozoficznymi ideami, czego wyrazem może być metafora *ciągnięcia* wzajemnego Boga i duszy. Już u Orygenesusa daje się także uchwycić ów poznawczy pluralizm, uszczegółowienie postrzeżeń – kiedy rozpisuje *Pieśń nad Pieśniami* na wzór dramatu, wielo-

²⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Nauka Plotyna*, w: Plotyn, dz. cyt., s. 23.

²⁹ Plotyn, *Enneada I*, w: dz. cyt., s. 117.

wątkowego i posiadającego licznych bohaterów, obdarzonych dość wyraziście zarysowanymi psychologicznymi profilami, dokonuje brzemiennej w skutki decentralizacji obrazu (przy jednoczesnym zachowaniu hierarchii osób), rozproszenia zawartych w nim sensów. *Pole fenomenalne* zostaje rozerwane, zdekonstruowane, traci pierwotną jedność, znaczoną co prawda odwiecznym dualizmem intelektu i ducha, ale skoncentrowaną wokół wspólnej osi, wokół Prawdy pojmowanej jako konkretny, choć nieskończenie odległy, punkt. W chrześcijaństwie Prawda, utożsamiona z Bogiem, widziana jest jako nieograniczone *universum*, niejednorodne w swej strukturze, na podobieństwo Augustynowego Boskiego Koła, którego środek jest wszędzie, a okrąg – nigdzie³⁰. Jeszcze w filozofii Plotyna droga od fenomenu do transcendentalium była stosunkowo prosta, wytyczona przezeń za pomocą narzędzi logicznych lub intuicyjnie oczywistych. Dla myśli chrześcijańskiej dookreślenie takiej ścieżki stało się niemożliwe. O ile wczesny neoplatonizm dostrzegał pewne rozdwojenie pojęć, owe dwa strumienie sensu, drążące każde z nich, ze względu na to, iż każdemu z tych słów przyznawał dwojaki podmiot – Boski i ludzki, o tyle neoplatonizm schryścianizowany posługuje się często również i słowem zapodmiotowanym w jednym tylko bycie, a mimo to zachowującym swoją dwukierunkowość.

Takie właśnie zjawisko w wielu miejscach obserwowalne jest u Drużbickiego. Szczególnie wyraźnie widoczne jest tam, gdzie w charakterystyce Oblubieńca dochodzi do złamania oczywistej, fizycznej symetrii pojęć, na przykład w *Rozmyślaniu 7. Oczy Oblubieńca niebieskiego* i dalej w części 10. *Ręce Oblubieńca twojego* oraz 13. *Nogi Oblubieńcowe* i 19. *O piersiach Oblubieńcowych*. W pierwszym z wymienionych fragmentów czytamy:

Uważ, iż dwie oczy Chrystusowe znaczą dwojaką Jego mądrość, jedną niestworzoną, która mu służy, ile Bogiem jest, drugą stworzoną, którą ma, ile jest człowiekiem [...] mądrością znając wszystkie doskonałości i własności swoje i sposoby niepojęte, którymi się rzeczom stworzonym może udzielać, a umiejętnością zaś wszystkie stworzone rzeczy przeszłe, przysze i niniejsze. (R. 7, 628)

Mimo zasugerowanej za pomocą symbolu dwojga oczu równoważności dwóch aspektów Boskiej mądrości, istnieje wyraźna dysproporcja między postaciami tego pojęcia. Za mądrością służącą samemu Bogu rozpościera się nieskończona, nieogarniona i niedefiniowalna przestrzeń, wymykająca się teologiom i filozofiom, kojarzona wszakże z doskonałą harmonią, przejrzystością i – jak u Plotyna – jednością. *Sophia* nakłoniona ku ludziom, mająca udział w świecie zmysłowym, wydaje się z kolei gęsta od znaczeń, niejednorodna, charakteryzowana jest za pomocą antynomicznych odniesień do ludzkiej duszy. Ciężar właściwy tego pojęcia jest na tyle duży, że to słowo przeważa, zaczyna przekształcać

³⁰ Zob. św. Augustyn, *Myśli*, przeł. M. Złotowska, Częstochowa 1997, s. 15.

symbol, modyfikować obraz, który traci na moment swoją nadrzędną wobec intelektualnych i językowych procesów rolę. Ulega rozszczepieniu, jedynie wtórnie uzasadnionemu biblijną asocjacją:

Oczy Oblubieńca twego wszystko widzące zarazem też są wszystko rządzące i opatrujące, albowiem o wszystkich rzeczach ma staranie, „przenikając wszystko od końca do końca potężnie, a rozrządzając wszystko miluchno pod wagą, liczbą i miarą”, wedle nauki Mędrca (Mądr: 11,21). Na wyrażenie tej opatrności Oblubieńca twego Pismo św. u Zachariasza proroka nie dwie mu oczy przyznawa, ale siedm (Zach. 4,10; Apok. 5,6). Przez co się wyrażają siedm darów, którymi opatruje wybrane swoje, a tudzież wszystkim je zgola ludziom ofiaruje ku zbawieniu. (R. 7, 628)

Siedem darów, o których pisze Druzbicki, to: pomoc ciała, odrodzenie i poświęcenie duszy przez łaskę, zachowanie w łasce i prowadzenie do duchowego wzrostu, zbawcza pokuta, sprawiedliwa kara, zachęta dana w Bożych obietnicach, wytrwanie w dobrym prowadzące do wiecznej chwały i zapewniające miejsce w niebie.

Cztery wspomniane tu rozmyślania są momentami, w których dochodzi do największego uwewnętrznienia podejmowanej refleksji. Nad obrazem dominuje słowo, które uniezależnia się od „widzenia” i poniekąd zaczyna je determinować. Centrum pól semantycznych przemieszcza się ku abstrakcyjnym desygnatom, będącym wytworami ludzkiego intelektu, oddalając się tym samym od obrazów, uznawanych konsekwentnie przez Druzbickiego za bardziej pierwotne, bliższe doświadczeniu bezpośredniego obcowania z Bogiem. Jest to o tyle istotne, że po pierwsze „widzenie” jako akt ma ograniczone własności intersubiektywne, gdyż każda jednostka z pierwotnej „wiązki znaczeń” obrazu automatycznie włącza w swój horyzont poznawczy tylko niektóre, więc uniwersalizacja byłaby trudniejsza niż ta dokonująca się przez słowo, a po drugie dlatego, że sam człowiek nie jest wewnętrznie spójny na tyle, by jednolitą wizję zachować w sobie od momentu recepcji aż do ostatecznego zrozumienia. Podczas przemiany w słowo obraz ulega więc pewnej generalizacji, uwspólnieniu, które dokonuje się nie tyle kosztem redukcji zawartego w nim sensu, ile raczej kosztem jego rozdrobnienia i sklasyfikowania w system pojęć. Konsekwencją takiego pojęciowego myślenia jest mimowolne wprowadzenie pluralizmu do sfery utożsamianej dotąd z przestrzenią najwyższej harmonii, Imiona Boże – wywodzące się od poszczególnych przypisywanych Bogu atrybutów, takich jak Dobro, Miłosierdzie, Prawda – są elementem różnicującym i destabilizującym wyobrażenie Najwyższej Istoty. Pisał w traktacie o tychże Imionach Pseudo-Dionizy Areopagita:

Imion Boskich z rozróżnieniem używa się nie tylko wtedy, kiedy chodzi o wyrażenie, jak to wyżej powiedziałem, tego, że najczcigodniejsze Osoby w swej doskonałej jedności zachowują swoje właściwe bytowanie, ale też i wtedy, kiedy trzeba zaznaczyć, że w wiecznym rodzeniu nie wszystko jest koniecznie wzajemne. Tak Ojciec jest jedy-

nym źródłem substancjonalnym Boskości; a Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem; i język święty niezmiennie przypisuje każdej z Osób jej odnośne właściwości. [...] Ale trzeba też nazwać różnicą w Bogu dzieła, które On czyni w swojej płodnej dobroci, bo, chociaż jedność pozostaje nienaruszona, ukrywa się wszakże pod różnymi postaciami³¹.

U początków swego dzieła mityk podkreśla więc, że motywująca powstanie traktatu obserwacja *różnicy w Bogu* jest w swej istocie konstrukcją *stricte* intelektualną, językową, posłużenie się tą kategorią ma charakter praktyczny, winna ona unaocznic działanie ukrytych mechanizmów poznania. Zastrzega, że destabilizacja, którą do dyskursu wprowadza pojęcie różnicy, jest tylko tymczasowa i służy jako podstawa do wyabstrahowania idei harmonii wyższej, stojącej ponad relacjami komplementarności i interakcji, a asynchroniczność zostanie wyeliminowana, kiedy dokona się przekroczenie ograniczeń narzucanych rozumowi przez czas i refleksja skupi się wokół esencjonalności, co istotnie dokonuje się pod koniec traktatu:

Jeśli ktoś chciał nazwać równością to, co Pismo nazywa tożsamością i sprawiedliwością, to należałoby powiedzieć, że istnieje w Bogu równość nie tylko dlatego, że jest pojedynczy i nieruchomy, ale też dlatego, że się skłania do wszystkich rzeczy i jednakowo je przenika; a ponieważ jest najwyższym sprawcą esencjonalnej równości, sprawia, że wszystkie jestestwa wpływają jedno na drugie w stałej harmonii i uczestniczą w Nim stosownie do przyrodzonej swej zdolności i otrzymują dary Boże według swej odnośnej zasługi³².

W podobnym duchu prowadzi rozważania ojciec Drużbicki. Kiedy jednak dokonać się ma i u niego ostateczne przekroczenie granicy słowa, proces staje się dużo bardziej skomplikowany. U Dionizego słowo jest czystym pojęciem i tylko pojęciem, na usługach filozoficznego dyskursu, bez ontologicznych konsekwencji. Otarcie się o byt stanowi etap ostatni. Dla Drużbickiego emocjonalne i temporalne uwikłanie języka okazuje się dużo silniejsze, słowo ma status samodzielnego bytu, żywej tkanki dwutorowo przewodzącej sensy, bo jedynie realne istnienie, esencja, może stanowić przekaźnik znaczeń, które w nim ewoluują, ulegają – jak omawiana *mądrość* – „przestrzennym” poszerzeniom i jednoczesnym zagęszczeniom, fragmentaryzacji, rozpadowi. Refleksja więc cały czas draży samo *esse*, implikuje bezpośrednio jego przemiany i w końcu – przekroczenie.

W niektórych momentach dostrzec można dość wyraźne zakłócenia, jakie w komunikacyjnej funkcji języka wywołuje realizacja dominujących często w tym tekście funkcji poznawczych. Słowo chłonie znaczenia, przekształca je, wchodzi w bezpośrednie relacje z obrazem, lecz – jako odrębny byt o ostrych

³¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, przeł. E. Bułhak, Lublin 1995, s. 14-15.

³² Tamże, s. 75.

granicach – jest przy tym bardzo szczelne, przez co główną trudność stanowi uwolnienie wzbierających w nim sensów. Jest to problem zasadniczy, zważywszy szczególnie na cel, w którym rozważania sformułowano. Rola duchowego przewodnika wymaga wszak skupienia komunikacyjnych starań na osobie odbiorcy, maksymalnego wykorzystania tego, co zarówno w doświadczeniu, jak i języku, wspólne jest obu stronom. Tymczasem jest w słowie jakiś próg, o który refleksja się potyka, ilekroć pojęcie ze sfery ducha przejęte i przekształcone już, uformowane przez słowo, trafić ma z powrotem, w kształcie przez rozum nadanym, w obszar „wspólny”, w rzeczywistość intersubiektywną, szczególnie zaś w horyzont *praxis*. Z największym trudem dokonuje się niemal zawsze to przejście, kosztem często niezgrabnych dość uproszczeń, intelektualnie nieprzystających do reszty tekstu. Charakterystyczny jest fakt, że to zwykle ostatnie akapity – pełniące rolę przeważnie konkretnych pouczeń – nie unoszą gatunkowego ciężaru rozmyślań. Konstruowane są na zasadzie dość powierzchownych analogii do obrazów z akapitu poprzedniego lub niewyszukanych antytez.

Zauważyć to można choćby w *Rozmyślaniu 8*. na granicy dwóch części ostatniego, trzeciego, punktu:

Ciała świętych niektórych po śmierci wonne były i lilie z nich wyrastały. Namilszego twego Ciało napełnia wszystko niebo wonnością niewypowiedzianą.

O by żeś poczuła co pachnie w niebie, wszystko-ć by śmierdziało na ziemi. (R. 8, 630)

Podobnie i w *Rozmyślaniu 22*. *O imieniu Oblubieńcowym* zarysowuje się różnica rejestrów stylistycznych oraz pewna trywializacja treści, przejście od głębokiej myśli chrystologicznej do niezbyt wyrafinowanej jednozdaniowej deklaracji:

Twój Oblubieniec tak dalece się w tym imieniu kochał, iż też pod nim chciał umrzeć na krzyżu, i lubo to Żydzi czytając on napis krzyżowy: „Jezus Nazareński Król Żydowski”, chcieli go znieść koniecznie, brzydząc się Jezusem, atoli tak Bóg sercu Piłatowe sprawił, iż im odpowiedział: „Com napisał, tom napisał” (J. 19,22).

I ja-ć też nie chcę ani żyć, ani umierać, tylko pod tym imieniem... (R. 22, 648)

Z rzadka ma również miejsce i taka sytuacja, w której autor w ogóle unika „otwarcia” słowa na świat – przeciwnie, w sferę czy to symbolu-obrazu, czy symbolu językowego, wciągnięty zostaje sam podmiot wypowiedzi. Tak dzieje się między innymi w *Rozmyślaniu 11*. *Ręce Oblubieńca złote, pełne hijacyntów*, zakończonym następującą myślą:

A ja niech też będę w ręce Twojej, tak upojnym hijacyntem, abym nie wypadła. Chcę się trzymać rozumem i afektem ręki Twojej. Nie dam się grzechowi powszechnemu ruszyć, daleko mniej wyrwać śmiertelnemu. Tylko dodawaj łaski, Namilszy mój, a bądź twierdzą i fundamentem moim w świętej łasce Twojej. (R. 11, 634)

Przyczyną bezpośrednią tych dysproporcji może być dość szczególne w tekście i wizji Drużbickiego rozmieszczenie obszarów estetyki i anestetyki. W ostatnich dekadach te pojęcia chętnie używane są w humanistyce do charakterystyki ogólnej myśli i literatury chrześcijańskiej, zwłaszcza bliskiej nurtom mistycznym, jako terminy poręczne szczególnie w ukazywaniu kulturowych i mentalnościowych różnic między epokami dawnymi a współczesnością³³. W *Rozmyślaniach sandomierskich* warto bardziej precyzyjnie przeanalizować wzajemny stosunek tej pary, niekoniecznie opozycyjnych wobec siebie, kategorii.

Estetyka to wszystko, co w rzeczywistości tekstowej i pozatekstowej wiąże się ze zmysłowością, z doznawaniem, emocjonalnością, wrażliwością, jest ona ogromnym obszarem kulturowym, wchłaniającym częściowo także etykę. Anestetyka to zaś brak doznań motywowany czy to niedorastaniem, niezdolnością do okazania emocji, czy to świadomym, wypracowanym ich przekroczeniem, czy w końcu swego rodzaju obojętnością, koncentracją duchowych sił na innych aspektach świata. Stanowi wewnętrzną i zewnętrzną granicę estetyki³⁴.

U Drużbickiego domeną estetyki jest słowo. Przestrzeń językowa przekształca się z właściwą sobie dynamiką. To ona skupia wysiłki poznawcze człowieka, jest bardziej plastyczna, podatna na zmiany spowodowane wahaniami w sferze myśli czy sumienia. W niej odzwierciedla się aktywność intelektu, poznawczy niepokój, ale i całe spektrum doświadczeń zmysłowych, odsuwanych z przestrzeni życia praktycznego, ze sfery czynu. *Praxis* natomiast, paradoksalnie, odznacza się stałością, jądrem wszelkich działań jest bezruch, niewzruszona jedność. Stąd też, ilekroć autor poszukuje przełożenia dla swych rozważań w życiowej praktyce, tylekroć uderza w ton kategoriyczny, niejednokrotnie wręcz ociera się o schemat, mocno ugruntowany w chrześcijańskiej świadomości.

Taka „podwójna” struktura myślenia o świecie powtarza się regularnie w pismach chrześcijańskich filozofów, szczególnie zaś tych, którym bliska była mistyka. Najdobitniejszym przykładem jest Eckhart, w którego rozważaniach pojawia się wspomniane tu już *odosobnienie*, będące bodaj apogeum anestezji. W najdoskonalszej swej postaci jest ono własnością samego Boga:

Wiedzieć też powinieneś, że w tym nieporuszonym odosobnieniu Bóg trwał od wieków i trwa nadal. A kiedy stwarzał niebo i ziemię, Jego nieporuszone odosobnienie dotknęło to tak mało, jakby się nigdy nie pojawiło żadne stworzenie. Powiem więcej: wszystkie modlitwy i dobre uczynki, które by człowiek popełnił w doczesności, tak mało poruszają Boże odosobnienie, jakby ani jedno z nich nie zaistniało w czasie.

³³ Zob. np. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 520-546. Pisali o tym również m.in. Odo Marquand (*Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989) oraz Jean-François Lyotard (*Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986).

³⁴ Por. W. Welsch, dz. cyt., *passim*.

Boga nigdy nie czynią one łaskawszym lub przychylniejszym dla człowieka i jest tak, jakby on nie odmówił ani jednej modlitwy i nie spełnił ani jednego uczynku. Powiem dalej: kiedy Syn w Bóstwie miał się stać człowiekiem i stał się nim, a następnie wycierpiał mękę, wszystko to tak mało dotknęło nieporuszone odosobnienie Boga, jakby się nigdy nie stał człowiekiem³⁵.

Próby osiągnięcia takiego *odosobnienia* upodabniają człowieka do Boga, warunkiem jest jednak wyrzeczenie się wszelkich doznań i działań, nawet tak nabożnych, jak modlitwa:

Zapytam z kolei: jaka jest modlitwa serca odosobnionego? I dam na to następującą odpowiedź: Czystość odosobniona modlić się nie może, bo kto się modli, ten czegoś od Boga pragnie – żeby mu coś dał, albo go czegoś pozbawił. A serce odosobnione niczego nie pragnie, niczego też nie ma, co chciałoby stracić. Dlatego też nie wydobywa się zeń żadna modlitwa³⁶.

Jak ogromną siłę i zasięg ma w chrześcijaństwie takie skrajnie spolaryzowane myślenie, dowodzi fakt, że przetrwało ono niemal w czystej i przede wszystkim żywej formie do dziś. W 1942 roku w *Liście do pewnego zakonnika* Weil zanotowała:

Ze słów: „Bądźcie i wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”, które następują zaraz po słowach: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”, wynika inna nauka, która nigdzie, o ile wiem, nie została rozwinięta. Chrystus wymienia bowiem jako najważniejszą cechę sprawiedliwości Boga to, na co wskazuje się zawsze (na przykład Hiob), oskarżając Go o niesprawiedliwość, czyli to, że sprzyja On bez różnicy dobrem i złym.

W nauczaniu Chrystusa musiało występować pojęcie pewnej cnoty obojętności, podobnej do tego, co można znaleźć w greckim stoicyzmie i myśli hinduskiej³⁷.

Podobnie, jak zło – pisze dalej – tak i dobro, w postaci łaski, wylewa Bóg na wszystkich jednakowo, nie *jak kapryśny władca*, na kilku wybranych, a od człowieka tylko zależy, czy i ile z tego przyjmie. U Weil odnajdujemy też jedną z trafniejszych wykładni – choć ze wschodnich analogii wywiedzioną – chrześcijańskiej dążności do anestetyki:

Ja jestem Drogą.

Tao, niedziałające działanie – to równoznaczna postać. [...] Opróżnić siebie ze swojej fałszywej boskości, bezwarunkowo ulec ludzkiej nędzy. Uległość, akceptacja i nie-redukowalna gorczyz³⁸.

³⁵ Mistrz Eckhart, dz. cyt., s. 155.

³⁶ Tamże, s. 160.

³⁷ S. Weil, *List do pewnego pasterza*, w: *Dzieła*, Poznań 2004, s. 912.

³⁸ *Eadem*, *Zeszyt VI*, w: *Dzieła*, s. 816-817.

Z drugiej strony w przeważającej części ci sami myśliciele, którzy próbowali wznieść się ponad czucie, zanurzeni byli w doznaniach estetycznych, rozumianych jako działania emocjonalne, zmysłowe. Asceza – wbrew pewnym, być może nawet „wizualnym”, skojarzeniom – nie wiąże się bynajmniej z anestezą, lecz sens jej leży w uruchomieniu doznań cielesnych, poprzez świadomy gwałt na własnej fizyczności, poprzez wywieranie bólu czy prowokowanie jakiegoś niekoniecznego braku i łączenie się przez tak wytworzoną emocję z Bogiem cierpiącym. Kiedy dochodzi się do etapu zobojętnienia na ból albo przyzwyczajania do braku, wtedy wkracza się w rejony anestezji, w których asceza traci jakkolwiek rację bytu.

Ascetą był też Drużbicki, mimo że nie wymagały tego odeń jezuickie statuty zakonne, praktykował wiele wewnętrznych i zewnętrznych umartwień. Ciekawą uwagę na ten temat odnotowuje Krzyszkowski:

Drużbicki zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne umartwienia praktykował w stopniu heroicznym. Dopiero po jego śmierci odnaleziono kalendarzyk jego bardzo bolesnych «obumierań» codziennych, cotygodniowych i «odświętnych» oraz jego narzędzia pokutnicze. Karol Estreicher, wielce zasłużony twórca „Bibliografii Polskiej”, po przeczytaniu rejestru umartwień O. Drużbickiego, zamieszczonego w „Wiernej życia W. X. Kaspra Dr. Relacji” tak dosłownie sformułował swój pogląd: «Jeżeli to istotnie czynił (O. Drużbicki), świadczyłoby to tylko o obłędzie fanatyzmu religijnego, a wcale nie – o świętości... jak to wyobrażał sobie autor»³⁹.

Ślady tej ascezy w tekście *Rozmyślań* są obecne. Zaznaczyć jednak trzeba najpierw, że, szczególnie w tym typie literackiej wypowiedzi, poetyka ascezy z tak zwaną poetyką ascetyczną niewiele ma wspólnego, nie wyróżnia się bynajmniej oszczędnością i umiarem, lecz właśnie gorączkowością, nierównością i emocjonalnością stylu. Wymiar ascetyczny jest w tym przypadku tożsamy z wymiarem estetycznym, emocjonalnym, zmysłowym, z obecnością obrazów, grą wyobraźni, gęstością, nieregularnością metafor, asymetriami słów. Tam, gdzie energia wyrazów słabnie, gdzie ustaje w nich ten wewnętrzny ruch, funkcja rozprzeczania wielokierunkowych sensów analogiczna do fizycznej własności przewodzenia poprzez przyjemność i ból emocji przez z religijnego punktu widzenia obserwowane ciało, w którym skupiają się próby oddziaływania człowieka na Boga i Boga na człowieka, będące nośnikami emocjonalnego dialogu, w tym właśnie miejscu zagaśnięcia wymiany sensów zaczyna się sfera *anaesthesia*.

W taki sposób pisali i Weil, i Eckhart, i służący Eckhartowi za wielki autorytet w wielu kwestiach Pseudo-Dionizy, i Orygenes, i św. Augustyn, podążający za osiągnięciami Platona. To Platon był w kulturze europejskiej pierwszym myślicielem, który dał pozareligijną, filozoficznie umotywowaną i przynajmniej

³⁹ Ks. J. Krzyszkowski, dz. cyt., s. 584.

w dużej części świadomą i zamierzoną podwójną estetyczno-anestetyczną konstrukcją. Kluczem do tego była oczywiście jego dualistyczna koncepcja stworzenia, złożonego z czystych, niezmiennych idei i niedoskonałej rzeczywistości zmysłowej. Jednak już wzajemny układ tych światów stanowi kwestię znacznie bardziej złożoną, linia graniczna, choć wyraźna i ostra, jest kręta i w różnych przestrzeniach różnie przebiega, nie będąc bynajmniej prostą poziomą kreską, jak horyzont odcinającą niebo od ziemi. Szczególnie uwidacznia się to w *Dialogach*, nie tyle może nawet w treściowych detalach, które trudno podzielić na pochodzące od samego Platona oraz będące rzeczywistymi elementami biografii i myśli Sokratesa, ile w ogólnym sposobie ich budowy, który jest bez wątpienia pomysłem piszącego. Aspektem najistotniejszym jest tu charakterystyczne dla tego cyklu tekstów eksponowanie konkretnego celu każdej z dyskusji i narracyjna obudowa wokół tego celu tworzona, uwydatniająca odrębność i doskonałość substancji dyskutowanego pojęcia, ku którego rozszyfrowaniu zmierzają uczestnicy sporu. Cel ten zajmuje w tekście „miejsce bezpieczne”, poza kształtowanymi indywidualnymi przemyśleniami i emocjami poglądami uczestników dysput, pozostaje niepodważony, waga jego nie bywa kwestionowana. Jego znaczenie podkreślone zostaje wyjątkowo mocno w *Fajdroście*:

Jeśli mu [piszącemu lub przemawiającemu] w tej robocie przyświeca znajomość prawdy i jeśli potrafi w danym razie istotnie bronić tego, co napisał, i nieraz w tej obronie pokazać, że nic niewarte to, co napisał, ten nie zasługuje na nazwę wziętą od lichej roboty, ale od tego, co mu jako cel w robocie świeciło⁴⁰.

Związując trwale anestetykę z kategorią celu, Platon jako pierwszy wprowadził ją do centrum istniejącej kultury. Podkreślał wprawdzie transcendencję celu względem aktu, jednak wiązał je dość sztywną zależnością przyczynowo-skutkową, w której cel jest czymś pierwotnym, a akt niedoskonałą odpowiedzią nań. Niektóre akty i refleksje, te najbardziej zbliżone do doskonałości, mogą wszelako zostać poczytane za przejawy idei-celu w świecie stworzonym. Uznanie istnienia takich rozsianych w kulturowym organizmie punktów jest akceptacją obecnych w niej miejsc „niewrażliwych”, rejonów emocjonalnie pustych, a przez to pozbawionych wszelkiego ruchu. Osobą, która w *Dialogach* takie miejsca odsłania, jest, rzecz jasna, Sokrates. Obdarzony najwyższą świadomością, charakteryzujący się niewątpliwą cnotą i wyposażony w logiczne narzędzia majeutyki i elenkyki filozof jako jedyny po burzliwej intelektualnej drodze potrafi uspokoić słowa, zawrzeć w nich także bezruch i stałość. On jeden może odsłonić materię celu, wokół którego inni nabożnie, z namaszczeniem, acz zupełnie bezowocnie, krążą. Oni wszyscy błędzą po bezdrożach estetyki – co dodatkowo Pla-

⁴⁰ Platon, *Fajdros*, w: *Dialogi*, Gdańsk, cop. 2000, s. 36, wersja on-line: <http://www.scribd.com/doc/2061138/Platon-Dialogi> [dostęp: 19.04.2010].

ton podkreśla, przydając kwiecistości stylowi ich mów – on surową, konkretną, krystalicznie przejrzystą ironią wdzierą się do rdzenia anestetyki.

IV. CZASY NADWRAŻLIWE

Ta gra, ciągle przenikanie się obszarów wrażliwości z obszarami emocjonalnie pustymi, ściśle wiąże się z jedną jeszcze kwestią – tylko na pozór czysto gramatyczną – z kategorią czasu, czy może lepiej: czasów, którymi posługuje się w swych rozważaniach Druźbicki. Charakterystyczne dla tego tekstu jest zupełne, prawie bezwiedne, naturalne dla autora, zgodne z rytmem jego myślenia przemieszanie perspektyw czasowych. Nieraz w jednym punkcie kaznodzieja potrafi kilkakrotnie zmienić kąt widzenia – formy terażniejsze, przyszłe i przeszłe, a ponadto odmieniane przez różne tryby i aspekty, stosowane są tu niemal zamiennie, synonimicznie. Przykładem część druga *Rozmyślania 22.*, w której przedstawienia te dokonują się ze szczególną intensywnością i są też bardziej niż gdzie indziej istotne dla wymowy tekstu:

Punkt 2. Uważ, że to Imię biorąc, Oblubieniec twój ranę srogą na ciele swoim niewinnym podjął, co uważając prorok Izajasz mówił: „Nazową Cię imieniem nowym, które usta Pana mianowały” (Iz. 62,2). A drudzy czytają: „Które usta Pańskie przeździurkowały”.

Piękną ku masz naukę, oblubienico, abys wiedziała, że Zbawienia, którego się spodziewasz od Jezusa, nie otrzymasz bez boleści i utrapienia, tak dalece, iż natenczas dopiero masz ruszyć sobie dobrze, gdyż piętna i cechy krzyżowe poczną smakować i gdy blizny Jezusowe z Pawłem św. na ciele swoim nosić poczniesz (por. Gal. 6,17), którymi byś wyznawała, żeś już więcej nie jest twoją, ale Chrystusa Jezusa, który cię zbawił i krwią swoją odkupił, abys Mu była wieczną służebnicą.

Ponieważ tego po mnie wyciągasz, Ukochany mój, a też już odkąd chcę doskonale umartwienie Twoje na ciele moim nosić (por. 2 Kor. 4,10) „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20). (R. 22, 648)

Pokrótkę sytuację temporalną w tej wypowiedzi można by zrekonstruować w ten sposób: Najpierw mowa o przeszłości, o fakcie z Historii Zbawienia. Uzasadnia się fakt ów w dwuwarstwowej konstrukcji przytoczonego w czasie przeszłym (*mówił*) proroctwa Izajasza, które samo w sobie jest już złączeniem dwóch perspektyw: przyszłej (*nazową*) i zaprzęsłej (z punktu widzenia współczesnego Druźbickiemu odbiorcy; dla Proroka po prostu przeszłej). Dalej znów terażniejszość – tym razem niewykłana już w podsystemy mowy zależnej i niezależnej, ale z kolei złączona spójnikiem celu z przyszłością. Na koniec odwrócenie perspektywy: implikowana trybem przypuszczającym przyszłość (*byś wyznawała*) przechodzi w „te-raz” – nieoznaczające jednej chwili, lecz odwołujące się do permanentnego stanu, do określenia istoty rzeczy (*żeś już więcej nie jest twoją, ale Chrystusa Jezusa*).

Jeśli weźmie się pod uwagę dzieje i kształt naszej kultury oraz charakter religijnego myślenia, nie powinno się to wydać szczególnie niezwykle. Wszak pisał Eliade bardzo wnikliwie i przekonująco o stałym dla wszystkich religii ujęciu czasu, o możliwościach jego aktualizacji, o jego nieograniczonej elastyczności i samostanowieniu. Warto przypomnieć fragment ważnego eseju *Czas święty i mity*:

Uderza nas przede wszystkim jedna zasadnicza różnica między dwoma rodzajami czasu. Czas święty z natury swej jest odwracalny, w tym sensie, że z w istocie swej jest to uobecniiony praczas mityczny. Wszelkie święto religijne, wszelki czas liturgiczny polega na reaktualizowaniu jakiegoś sakralnego wydarzenia, które dokonało się w przeszłości mitycznej, „na początku”. Religijne uczestniczenie w jakimś święcie zakłada wyjście ze zwykłego trwania czasowego, celem włączenia się w czas mityczny, reaktualizowany przez owo święto. Czas sakralny daje się więc bez końca odzyskiwać, bez końca powtarzać. Z pewnego punktu widzenia można by powiedzieć, że czas ten nie płynie, że nie stanowi nieodwracalnego trwania. Jest to czas par excellence ontologiczny, parmenidejski, zawsze tożsamy z samym sobą, nie zmienia się ani nie wyczerpuje⁴¹.

Jest to spostrzeżenie kluczowe, odnotowane przez Eliadego zjawisko stanowi podstawę i sankcjonuje wszelkie inne próby filozofowania o czasie w religijnych kontekstach, jednakże przez swój uniwersalistyczny charakter nie może dać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wszystkie te przemiany czasu zwykłego w sakralny zachodzą w ludzkiej myśli i świadomości. Szczegółowa analiza możliwa jest tylko w badaniach zakrojonych na mniejszą skalę.

Jeśli chodzi o tekst Druźbickiego, istotne byłoby rozróżnienie – na kształt tego, które czynili XX-wieczni badacze narracji⁴² – między stosowanymi przezeń w dość charakterystycznych i odmiennych kontekstach *praeteritum* i *praesens historicum*, traktowanymi bardziej niż jako kategorie gramatyczne, jako klasyfikacje z zakresu historiozofii. Do *praesens historicum* – przeszłości „otwartej”, kształtującej i wciąż jeszcze kształtowanej przez myśl – dość wyraziście przynależą wszystkie fakty z jednostkowego życia duchowego oraz – w dużej części – wtrącenia hagiograficzne. *Praeteritum* obejmuje wszelkie przytoczenia biblijnych zdarzeń, jest kategorią nieprzekształcalną, nieodwracalną, „dogmatyczną”, przestrzeganą szczególnie w początkach kolejnych rozmyślań, kiedy kaznodzieja usiłuje – jak była mowa w poprzednich rozdziałach – wprowadzać treści maksymalnie zobiektywizowane, bez autorskiej ingerencji.

⁴¹ M. Eliade, *Czas święty i mity*, w: *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 86-87.

⁴² Początków szczególnego powodzenia w teorii literatury takiego rozróżnienia należałoby się dopatrywać zapewne w pracach Michaiła Bachtina, który uczynił je jednym z podstawowych elementów swojej teorii powieści. Zob. np. M. Bachtin, *Epos a powieść*, „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 3, s. 203-230.

Na pierwszy rzut oka widać jednak, że nawet w tych fragmentach funkcje *praeteritum* są silnie zakłócone. I nie chodzi tu tylko o fakt, że Biblia pisana jest z myślą o tym, by wpłynąć na zdarzenia i postawy ludzi, a więc w oczywisty sposób nie może pozostać dziełem całkowicie zamkniętym, lecz żywym – to bowiem wpisuje się w tok zależności przyczynowo-skutkowych, z których i tak przeszłości-*praeteritum* wyłączyć nie sposób. Problem leży w tym, że *praeteritum* jest sferą przeszłości monumentalnej, nieprzeżywanej, podczas gdy u Druźbickiego to, co do niej intencjonalnie przynależy, ściśle wiąże się z emocją, staje się jej załącznikiem, właściwie to częściej nawet emocja niż przyczynowa logika jest łącznikiem między sytuacją minioną i obecną. Poprzez emocję wciągnięte zostaje w rejony estetyki to, co pierwotnie było dziedziną anestetyki, jak w mitach, także tych biblijnych, posługujących się systemem arbitralnych rozstrzygnięć. Wrażliwość religijna jest tu tym, co przesuwają znaczenia, aktualizuje przeszłość, uniemożliwia poprowadzenie jakiegokolwiek skończonej narracji, jakiegokolwiek domkniętego obiegu czasu. To, co gotowe, pełne, ukształtowane paradoksalnie zostaje w tym modelu przeniesione do przyszłości. Tak urzeczywistnia się platońskie myślenie teleologiczne. W rezultacie doskonałość – pojmowana jako czysta *anaisthesis* – całkowicie zamyka się w pojęciu celu, który jako jedyny, będąc zawsze samą potencją, zdolny jest w nienaruszonym stanie przechować Pełnię. W analizowanym fragmencie *Rozmyślań* spojrzenie takie ujawnia się przede wszystkim w ostatnim zdaniu:

Ponieważ tego po mnie wyciągasz, Ukochany mój, a też już odkąd chcę doskonalej umartwienie Twoje na ciele moim nosić (por. 2 Kor. 4,10), „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal. 2,20). (R. 22, 648)

Dochodzi tu do głosu – co ważne – ściśle związana z obrazem przyszłości sfera życzeniowości, obietnicy, postanowienia bardzo charakterystyczna dla zakończeń poszczególnych części, w których niezmiennie nad biblijną egzegezą oraz zachętą do introspekcji dominuje jakaś wyobraźnia doskonałości. Oto kilka przykładów takich podsumowań:

O by żem ja też naśmiewiskiem u świata a niewinną przed Bogiem była. Szydź kto chce ze mnie, byle się to Bogu podobało, z czego szydzą. (R. 3, 623)

Staraj się, abyś nieśmiertelnie rosla, aby to wszystko, co myślisz, mówisz, nieśmiertelne było, a przykładem dobrym innych budując napelniaj wonnymi cnotami to ziemskie niebo. (R. 14, 637)

W nagrodę takiego znieważenia, oddaj się za snopeczek mirry Milemu twemu, abyś sobie innego miejsca do mieszkania nie obierała, jeno piersi Jego, a te zbite, skrwawione, przebodzone. Tam odpoczynek twój na wieki. (R. 24, 651)

Wspólną ich cechą, obok istotnego wychylenia myśli ku przyszłości i związania z tą sferą czystych idei, jest wyłączenie jej z pola moralnego osądu, co więcej – z pola aksjologii. Jest między przyszłością a terażniejszością wyraźna

nieciągłość, spowodowana niemożnością jednakowego ich wartościowania. Intuicyjnie mówca stawia w hierarchii ważności „przyszłość wyobrażoną” przed terażniejszością, dokonuje nawet prób odwrócenia czasowego porządku i kształtowania według jej reguł „teraz”. Wprowadzenie kategorii czasowości rozbija spójną wizję, konstruowaną na kształt koncepcji Platona, nadwątlą jej ontologiczne podstawy. Rodzi się niemożliwe do uniknięcia i rozstrzygnięcia pytanie o „pierwszość”. Skoro idee są domeną przyszłości, zawierają się w celu, to w jakim kierunku przebiegać ma tak podkreślane przez greckiego filozofa naśladownictwo – od tego, co nigdy nieurzeczywistnione, zawsze potencjalne, do tego, co ma moc się zmaterializować? Ma zachodzić wstecz – od rzeczy przyszłych do obecnych?

Drużbicki wyczuwa rozciągającą się między tymi dwiema perspektywami – przeszłością i terażniejszością – chłodną równoległość, ich niemożliwe do opamiętania zupełnie niezależne rozrastanie się, osobne narastanie wewnątrz człowieka dwóch różnych czasów. Znamienne, że stosunkowo rzadko posługuje się jednak pojęciem wieczności, a więc nie podejmuje zdecydowanych prób rozstrzygnięcia wynikających problemów poprzez wprowadzenie kategorii uniwersalizujących, zacierających temporalne różnice. Właściwsza jego spojrzeniu byłaby swoista „chwilowość” – choć i jej bezpośrednio, dosłownej wykładni próżno w *Rozmyślaniach* szukać. Świadczyć może o niej przede wszystkim częste rozdrabnianie procesualnego ujęcia dobra, nierzadkie konkretyzacje rozważanych treści, „punktowe” przedstawienie etapów na drodze do doskonałości, jak w *Rozmyślaniu 14.*, gdzie następuje ważna refleksja:

Namilszy twój wyrósł w tak wysokie drzewo, że jest Bogiem i człowiekiem. I wedle człowieczeństwa ma takie łaski, którymi wszystkie łaski wszystkich świętych w kupę zebrane przechodzi. To drzewo, choć dla ciebie od śmierci podcięte było, aleć już więcej nie umiera. [...] O by żeś i ty, oblubienico Chrystusowa, tak wyrosła, jako pragnie Oblubieniec. Możesz każdej minuty rósć, bo i najmniejsza myśl dobra jest wzrostem twoim. (R. 14, 637)

Dwie kwestie są tu szczególnie istotne. Pierwsza to kondensacja esencji pojęcia w jednym punkcie – w pojedynczej, ulotnej myśli. Druga – bardziej doniosła – to przypisanie samemu Bogu pewnej nieciągłości, próba ujęcia Jego Bytu poprzez bardzo historycznie rozumianą „zdarzeniowość”. Nie pozostaje to bynajmniej w sprzeczności z silnie obecną w tekście wizją Boga jako jedności, Eckhartiańskiego absolutnego *odosobnienia*. Potwierdza jedynie fakt przelewania się, emanowania pełnej Istoty w substancje czasu i materii, które w konkretnym momencie mogą osiągnąć stan absolutnego wypełnienia i spełnienia we wszystkich swych wymiarach: przeszłym, terażniejszym i przyszłym. Również sposób rozumienia pojęcia łaski nosi w zapiskach Drużbickiego znamiona takiej „doraźności”. Łaska jest Boskim impulsem, reakcją Stwórcy na grzech, mającą

na celu przywrócenie ładu w mikrokosmosie duszy. Autor charakteryzuje ją w duchu bardzo starotestamentowym, niemal zawsze w opozycji do występku czy winy, podobnie, jak ma to miejsce w *Księdze Psalmów*, na którą to zależność sam zresztą wskazuje w *Rozmyślaniu 6.*, mówiąc:

Wiem, że zasłużyła na myśli gniewliwe, bo Cię nieraz rozgniewała. Ale z drugiej strony wiem, iż gniew Twój niedługi, a łaski brzeg nieprzebrany (Ps. 2,10). (R. 6, 627)

Łaska przynależy tu do sfery estetyczno-emocjonalnej, mocno spolaryzowanej etycznie, stanowi medium w żywym duchowym dialogu między Bogiem a człowiekiem. Dopiero tam, gdzie dochodzi się do pewnego stopnia anestetycznej doskonałości, można podjąć koncepcję augustiańską łaski jako stanu permanentnego. Drużbicki czyni to tylko raz, na początku, w trzecim rozmyślaniu:

Niech się o tobie iszczą pieśni prorockie: „Nazarejczykowie bielsi nad śnieg, nad mleko i nad szafir piękniejsi” (Tren 4,7), bo mleko czernieje, i śnieg w czarną wodę obrócić się może, a dusza nabożna ma od Oblubieńca wiecznej białości nabywać, to jest łaski nieodmiennej. (R. 3, 623)

Posunięcie tej refleksji o krok w stronę absolutnej, niezmiennej doskonałości, w stronę ukrytego, nieruchomego, z góry określonego ładu, tkwiącego u podstaw dynamicznej rzeczywistości, prowadziłoby do spojrzenia charakterystycznego dla św. Augustyna, definiowanego w pojęciach *wybrania* i *przeznaczenia*, jak w późnym traktacie *Dar wytrwania*, gdzie biskup Hippony przekonywał:

Przeznaczenie świętych na tym, a nie na czym innym polega, że jest uprzednią wiedzą Boga o Jego dobrodziejstwach i przygotowaniu ich, dzięki czemu na pewno dostępują wyzwolenia ci, którzy otrzymują to wyzwolenie⁴³.

Nawiązując do rozważań wokół Platońskich *Dialogów*, można by stwierdzić, że w augustianizmie płaszczyzna „przekroju”, ta, na której można obserwować przenikanie się estetyki z anestetyką, przebiega poziomo, różnica jest w ludziach – wybranych i niewybranych przez Boga. Drużbicki obiera inną drogę. Zrekonstruowana na podstawie *Rozmyślań sandomierskich* płaszczyzna jest płaszczyzną pionową – odciskają się na niej kolejne chwile naznaczone lub nie emocją Boską.

W Platońskie ramy ujęte przeświadczenia Drużbickiego są zaskakująco spójne z tym, co właściwe starotestamentalnej mentalności człowieka, znajdującej wyraz w samym języku hebrajskim. Język ten operuje trzema pojęciami oznaczającymi czas. Wszystkie wydarzenia są niepowtarzalne, każda intencja Jahwe jest wyjątkowa, Jego zamiary uobecniają się w ‘*et* – czasie bieżącym, określającym współrzędne historyczne. Czas ‘*ōlām* to czas przekraczający ludzkie

⁴³ Św. Augustyn, *Dar wytrwania*, w: *Traktaty o łasce*, przeł. i oprac. Waclaw Eborowicz, Poznań 1970, „Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu”, t. 27, s. 360.

wyobrażenia, odnosi się do nieokreślonych przestrzeni przeszłości i przyszłości, jest najwyższym czasem Boga. Wreszcie *moed* – czas ustalony, przeznaczony na wydarzenie specyficzne, na przykład święto⁴⁴. *Moed* „wdziera się” w linearną, pionową strukturę ‘*et*, biegnącego od stworzenia świata do jego końca, jako releks niewzruszonej doskonałości wmieszany w dziedzinę historii przeżywanej, poddanej sferze emocjonalności.

*

Refleksja nad starotestamentalnymi elementami tożsamości człowieka – takiego, jakim widzi go z perspektywy XVII-wiecznego Kościoła Drużbicki – odsłoniłaby zapewne wiele więcej takich, a być może bardziej doniosłych, zbieżności podstaw myśli chrześcijańskiej, mającej w judaizmie swe źródła i inspiracje, z podstawami europejskiej filozofii, dla której niemałe zasługi położył Platon. Trudno tak naprawdę jednoznacznie rozstrzygnąć, ile z tych możliwych do wskazania choćby w *Rozmyślaniach sandomierskich* analogii do platonizmu i zbudowanego na wynikających zeń założeniach neoplatonizmu jest świadomym wyborem autora, a ile zostało mu niejako narzucone w samej formule chrześcijaństwa, w strukturach religijnego języka, i dalej z kolei – ile z tych wpisanych w chrześcijaństwo podobieństw ono samo rzeczywiście świadomie z platonizmu zaczerpnęło, a ile należy po prostu do jego cech immanentnych, czy to przypadkowo, czy też ze względu na pewne uniwersalne cechy i dążenia ludzkiego umysłu, uwikłanych w filozoficzne zbieżności z systemem stworzonym przez greckiego mędrca. Jest to kwestia fascynująca, choć chyba niewyjaśnialna⁴⁵. Skoro jednak w kulturowym *texte général* – w sposób zaplanowany lub nie – zjawiska te łączą się w czytelny dość system alegacji i napięć (koncentrując się na tych pierwszych, bezceremonialnie kwitował wręcz Nietzsche, że chrześcijaństwo to platonizm dla ludu), warto interpretacyjnie zależności owe wykorzystywać, by pogłębić czytanie i rozumienie, by wydobywać z dzieł związanych z każdą z tych dwóch potężnych tradycji niedostrzeżone wcześniej wartości artystyczne i intelektualne, odsłaniać kolejne warstwy sensów.

SUMMARY

The article analyzes *Rozmyślania sandomierskie* (*Sandomierz Meditations*) by Kasper Drużbicki, a 17th century Jesuit. The text, which was probably read out during a monastic retreat, borders

⁴⁴ Zob. B. Łuczyk-Salamon, *Starotestamentalna tożsamość człowieka współczesnego w ujęciu Jana Pawła II na podstawie drugiego rozdziału encykliki „Fides et ratio”*, w: *Wiara i nauka. Nagrodzone i wyróżnione prace konkursowe*, Kraków 2009, s. 122-123.

⁴⁵ Więcej na temat ogólnych związków chrześcijaństwa z platonizmem zobacz, w: W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003.

on homiletics and mystical writing. The author of the present article interprets it through the prism of strongly marked elements of Platonic and Neoplatonic tradition and tries to reconstruct the spiritual, philosophical and linguistic phenomena occurring at the interface of the physical and metaphysical spheres, among others the way symbols function, the shaping of the semantics of words, instability of the category of time, mutual permeation and complementation of the fields of esthetics and anesthetics. There are numerous references to philosophical writings and contemporary contexts within the theory of literature but their purpose is not so much to bring out factographical or historical dependencies or the existence of conscious intertextual references but rather to provide a detailed and multifaceted depiction of the main themes of Drużbicki's work also in an attempt to elicit on these grounds certain general regularities in the history of human thought and religion.

Key words:

Rozmyślenia sandomierskie, Kasper Drużbicki, Platonism, Neoplatonism, mysticism, symbol, emanation, phenomenal field, esthetics, anesthetics, sacral time, grace