

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ROK XXI
NUMER 21(2015)

KRAKÓW 2015

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr Carlo Bazzi (Pontificia Università Urbaniana, Roma), ks. prof. dr James Donohue CR (Mount St. Mary's University, Emmitsburg, USA), ks. prof. dr Andrzej Gieniusz CR (Pontificia Università Urbaniana, Roma), ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. prof. dr Paul Sims CR (Concordia University, Chicago, USA), ks. prof. dr Steve R. Thoma CR (St. John's Seminary, Camarillo, USA), ks. prof. dr James A. Wahl CR (St. Jerome's University, Waterloo, Kanada)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Wojciech Mleczek CR (redaktor naczelny), Kazimierz Wójtowicz CR, Roman J. Lebie-
dziuk CR

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. dr Artur Kardaś CR (historia), ks. dr Kazimierz Mikucki CR (filozofia), ks. dr Woj-
ciech Mleczek CR (nauki teologiczne)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Urszula Racuł, Beata Zygmunt-Szpila, Monika Wiertelak, James Gibson CR (j. angielski)

PUNKTACJA MINISTERIALNA

Rok 2015: Lista B, Punkty 6. Kategoria: Nauki humanistyczne.

STRONA INTERNETOWA

<http://biz.xcr.pl/zeszyty-hist-teol.html>

ISSN 1732-0356

NAKLAD: 200 EGZ.

© COPYRIGHT BY Zgromadzenie Zmartwychwstańców Prowincja Polska

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa (drukowana).

ADRES REDAKCJI

ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
30-320 Kraków
e-mail: studiacr@gmail.com

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	FONTES	9
11	Ks. Jan Koźmian <i>Mowa na cześć ś.p. ojca Hieronima Kajsiewicza</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	47
49	Sławomir Marchel <i>„...wychowywać tęgich o gorącej duszy a rozumnych Księży...”. Relacje kardynała Jana Puzyny ze Zmartwychwstańcami w świetle wybranej korespondencji</i>	
67	Bolesław Micewski CR <i>O małżeństwie Bogdana Jańskiego z Aleksandrą Zawadzka</i>	
113	Wojciech Mleczo CR <i>Wokół „Dziennika” o. Piotra Semenki CR (sprawozdanie z sympozjum)</i>	

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 117

- 119 Любовь Дердзяк (Liubov Derdziak)
Церковь – святыня Святого Духа
(Kościół – świątynia Ducha Świętego)
- 141 Robert Goczał
„Disputationes metaphysicae” Franciszka Suáreza SJ –
proweniencja, znaczenie i struktura
- 177 Agnieszka Guzik
Sztuka nauczania we współczesnej szkole
- 201 Ks. Wojciech Misztal
Miłosierne oblicze Boga: świadectwo Biblii
- 225 Marcin Rebes
Nadzieja w horyzoncie dramatu religijnego. Homo
dramaticus u Romano Guardiniego, Hansa Ursa von
Balthasara oraz Józefa Tischnera
- 271 Opis procedury recenzowania
- 273 Wykaz recenzentów

OD REDAKCJI

Z radością oddajemy Szanownym Czytelniczkom i Czytelnikom dwudziesty pierwszy numer „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”. Znakiem czasu jest możliwość lektury „Zeszytów...” nie tylko w formie tradycyjnej, wydrukowanej pozycji, lecz również dostępność na ekranach komputerów czy tabletów.

Kolejny tom Rocznika Zmartwychwstańców przynosi dziewięć tekstów. Są one poświęcone tematyce zmartwychwstańczej, jak również teologicznej, pedagogicznej i filozoficznej (w tym jeden tekst w języku rosyjskim). Wszystkie te artykuły warte są osobnego omówienia i zachęty do lektury, jednakże chcemy zwrócić szczególną uwagę na niezwykle ciekawe świadectwo o życiu i świętości ks. Hieronima Kajsiewicza CR, dane tuż po śmierci współzałożyciela zmartwychwstańców przez jego długoletniego przyjaciela, ks. Jana Koźmiana. Ową *Mowę na cześć ś.p. ojca Hieronima Kajsiewicza* można znaleźć w pierwszym dziale „Zeszytów...”, noszącej nazwę *Fontes* („Źródła”).

Zapraszając do lektury bieżącego tomu „Zeszytów Historyczno-Teologicznych” mamy nadzieję, iż okaże się ona dla P.T. Czytelników i Czytelniczek odkrywczą i inspirującą podróżą intelektualną.

FONTES

KS. JAN KOŹMIAN
(1812–1877)

MOWA NA CZEŚĆ Ś. P. OJCA HIERONIMA KAJSIEWICZA¹

*Samuel autem mortuus est,
planxitque eum omnis Israel.
A Samuel umarł i płakał go cały naród
(1 Krl 28, 3)*

Zalobni słuchacze!
Śmierć nie wybiera i nie powstrzymuje się przed żadną cnotą i przed żadną zasługą. Łucznik to niezmordowany i nieubłagany, który bez wytchnienia łuk swój naciąga. My się ubezpieczamy; ochłonawszy z jednego strapienia zapominamy, że inne grozi, a tu naraz drga cięciwa, grot pada i nastaje wkoło nas spustoszenie i sieroctwo.

Sądy Pańskie niezbadane. Jak tu pojąć po ludzku, dlaczego Pan Bóg woła do Siebie takich, których czynność i których gorliwość zdają się jeszcze obiecywać plon bogaty? I kiedy nas zaskoczy przygniatająca

¹ Przedruk za: *MOWA NA CZEŚĆ Ś. P. O. HIERONIMA KAJSIEWICZA Jeneralnego Przełożonego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, zmarłego w Rzymie dnia 26 lutego 1873 r. miana podczas nabożeństwa żałobnego w kościele św. Marcina w Poznaniu w dniu 15 marca 1873 roku przez X. Jana Koźmiana*, Poznań, W Komisie T. H. Daszkiewicza, 1873 [nieznacznie uwspółcześniono ortografię i interpunkcję; tekst do druku przygotował ks. dr Wojciech Mleczek CR].

strata, to z trudnością powstrzymać możemy skargę, wyrrywającą się z serca: Panie, czemu nam odejmujesz tych miłych, czemu tych potrzebnych zabierasz! Prawda, w obliczności Bożej potrzebnych niema, tam każdy pracownik sługa nieużyteczny; ale my w uczuciu ludzkiej słuszności i ludzkiego uznania, musimy powiedzieć, że to filar obecnie padł w gruzy, że naraz wielka potęga słowa i przykładu w dym się rozwiła. Ludzie tej wartości, co ś. p. ks. Hieronim Kajsiewicz, póki żyją wywierają wpływ potężny, pobudzają do dobrego, dodają odwagi ku przedsięwzięciu tego, co trudne i do walczenia znojnych walk za prawdę, zagrzewają. Już dla tego, że są, innym raźniej idzie praca i siły przybywa; ciepło ich serc udziela się naokoło i rozchodzi w szerokie kręgi. Nie dawno temu wszyscyśmy czuli, że go mamy w społeczności naszej; naraz usuwa się ta pomoc, węzły pękają, i rozpoznajemy z żalnością, że brak nam silnej podniety, i że się pusto zrobiło.

Wielki ten zakonnik, ten dzielny kaznodzieja, był już bardzo zmordowany, wszelako choć nieraz tęsknił za spokojem grobu, z podaniem się ciągnął dalej pług swój, jakoby powtarzając za św. Marcinem: *non recuso laborem* – „od pracy się nie wymawiam”. I tak szedł drogą trudu i cierni, rzadko się skarżąc, raczej wspominając: *non est discipulus super magistrum* – „nie jest uczeń nad mistrza” (Mt 10, 24.) i że sługa Chrystusowy nie może swobodniejszej oczekiwać doli. W długim swoim życiu zaznał więcej goryczy niż pociech, i jeśli kto, to on miał prawo chlubić się ze św. Pawłem z doznanych przygód i przebytych niebezpieczeństw: *in itineribus saepe, periculis in mari, periculis in falsis fratribus, in labore et aerumna, in vigiliis multis* – „w drogach częstokroć, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach od fałszywej braci, w pracy, w kłopotcie, w niespaniu częstem” (2 Kor 11, 26–27). Tego właśnie spracowanego a wiernego sługę powołał Pan Bóg przed Siebie, nas boleśnie doświadczając. Ku ukojeniu i ku uspokojeniu niech nas wspiera nadzieja, że Sędzia wiekuisty miłosierdzie pokazał duszy, co się zawsze nie za światem oglądała, jeno za wolą Bożą. Wyrazy Wola Boża wziął sobie był nieboszczyk za godło żywota, tak że o nim śmiało rzec możemy to, co Birkowski na pogrzebie Skargi powiedział: „z Bogiem miał sprawę ten zacny robotnik, a nie z ludźmi”. Od nas wszelako, którzy pozostajemy po nim, należy się wiele pamięci jego. Długu naszego

nie spłacimy słowy i więcej się wywdzięczyc? Możemy zmarłemu modlitwą, niż pochwałą; wymaga przecież sprawiedliwość, byśmy złożyli cześć tam, gdzie się cześć należy; pożytek sumień wymaga, iżby się pokazało na tym przykładzie, jak mamy żywot w najlepszą stronę kierować, i byśmy przypomnieli sobie, ku utrzymaniu statecznie jedności z ludźmi Bożymi, jakie ten mąż Boży zasługi dla Kościoła Polskiego i dla społeczności naszej położył. Tu niech mi się godzi uczynić zwrot na siebie. Czterdziestoletnia moja z nieboszczykiem zażyłość, jeśli mi z jednej strony pozwala mówić o nim z pełnym przeświadczeniem, że go znał i cenił lepiej i bliżej niż drudzy, to z drugiej strony sprawia mi trudność i nasuwa obawę, aby się co osobistego, co jednostronnego nie przymieszało do słów moich. Że jednak mam chęć szczerą, i prostą i żywe uczucie, iż w tej chwili spełniam powinność, więc przewyciężając wszelką obawę i wzywając pomocy Bożej, rzecz rozpoczynam.

I.

Ś. p. Hieronim Kajsiewicz urodził się w pięknej okolicy nad Niemnem, na pograniczu Litwy, pod koniec pamiętnego roku 1812. Do szkół chodził w Sejnach. Powstanie listopadowe zastało go na uniwersytecie warszawskim, słuchającego od roku przeszło, prawnych i administracyjnych nauk. Zaraz pochwycił za broń z zapalem młodości i gorącego patriotyzmu, i wstąpił naprzód w szeregi akademickiej gwardii honorowej, a potem do nowo formujących się szwadronów 3go pułku ułanów. Gdy się wojna rozpoczęła, szwadron jego przydzielono do korpusu generała Dwernickiego, i tym sposobem znajdował się w najpierwszej a tak pomyślnej bitwie pod Stoczkiem. W kilka dni potem ciężko ranny, z drugiej strony Wisły w równie pomyślnej potyczce pod Nową Wsią, dostał się do niewoli. Leżał w Puławach, kiedy oddział polski zajął zniemacka to miejsce, i uwolnił i jego i innych jeńców. Leczył się potem w Radomiu, gdzie niech mi wolno będzie przywieść osobiste wspomnienie, pierwszy go raz, już przychodzącego do sił, spotkałem. Był młody, pełen dziarskości i życia, na twarzy nosił chlubną szramę; wszystko to pociągało ku niemu, i dziś ta postać przedstawiająca mi się w pamięci, w pięknym ubiorze ułańskim granatowym, z żółtymi

wyłogami, wdzięcznie tam jaśnieje. Już to dla nas, cośmy zaznali inne czasy, dziwny mają urok te dawne mundury i te dawne barwy; nie zna ich już dzisiejsze pokolenie, a dla nas są tak swojskie i tak miłe. Młody żołnierz wyleczył się i tylko bliznę oblicza zachował na całe życie, jakby na świadectwo.

Kiedy po wzięciu Warszawy i po skończonej wojnie, młódź spieczyła za granicę w tej nadziei, że się walka rychło odnowi, Hieronim Kajsiewicz puścił się wraz drugimi na wygnanie, z którego już nie miał do rodzinnych stron powrócić. Za granicą cztery blisko lata przeszły mu na rozglądaniu się, na pospiesznym i trochę bezładnym zbieraniu wiadomości, na kształceniu się w trudnej szkole życia i na próbowaniu sił własnych. Jego umysł wrażliwy zwracał się w różne strony, ale się tylko w szlachetniejszych i podnioślejszych sferach zatrzymywał. Miał też jedna, wielka zaletę, która znamionuje zawsze dusze wybrane: choć często szukał ludzi znamienitszych zdolności i rozgłośniejszego imienia, lgnął tylko do prawdziwie zacnych. Rzecz to wyborna i dowód wyrażonej łaski Bożej wiązać się z dobami; lepsza jeszcze rzecz i łaska większa wiązać się ze świętymi. *Cum viro sancto asiduus esto, quemcunque cognoveris observantem timorem Dei, cujus anima est secundum animam tuam* – „Z mężem świętym ustawicznie bądź, któregokolwiek poznasz, iż bojaźni Bożej przestrzega, którego dusza jest według duszy twojej” (Syr 37, 12). Tak mówi Duch Święty. Hieronim Kajsiewicz całe życie swoje miał dar wyszukiwania osobistości tego rodzaju, a pociągały go one i urokiem obfitości łask i urokiem cichych uczynków. W Paryżu w tych pierwszych latach wychodźstwa obcował dużo z Adamem Mickiewiczem, naówczas gorliwym apostołem prawdy katolickiej; Mickiewicz nosił się wtedy z myślą zostania księdzem i często a gorąco o ważności i wielkości kapłańskiego powołania wspominał. Zbliżył się także z Ignacym Domejko, a później ze Stefanem Witwickim; lecz nade wszystko pociągnął go do siebie Bogdan Jański, jeden z tych ludzi, którzy zdają się mieć posłannictwo wpajać innym wiarę w cnotę i w poświęcenie.

Bogdan Jański wysłany do Paryża kosztem rządu, aby się kształcił na profesora szkoły politechnicznej, przeszedł był po szczeblach fałszywych systematów socjalno-religijnych od niewiary do najprostszej i najserdeczniejszej prawowierności i wyszukiwał tylko sposobów, jak

z poświęceniem siebie i wyniszczeniem ostatka nadwątlonych sił Panu Bogu i bliźnim służyć. Hieronim Kajsiwicz, który zrazu nie poddawał się słodkiemu wpływowi religii i nawet ogłosił był drukiem wiersze pełne patriotyzmu, lecz nacechowane tu i owdzie sceptyczną ironią, jął teraz coraz jaśniej i coraz prościej te rzeczy pojmować. Gdy powrócił z Angers, dokąd był niejako uciekł przed Panem Bogiem i skoro połączył się bliższą zażyłością z innym młodym wędrowcem po dziedzinach ducha Piotrem Semenenką, zwrot stanowczy uczynił. W obu dojrzały pojęcia, skłoniły się chęci i dla obu zaświtało na powołanie. Rzecz to była niesłychana i prawie cudowna widzieć, jak wśród rozstroju emigracyjnego, w tej atmosferze przesiąklej pogaństwem, sceptycyzmem i rewolucyjnymi namiętnościami, powoli wykluwała się w bólu i trudzie myśl katolicka, kojarząc w jedno ludzi dobrej woli, znużonych szukaniem prawdy, a uspokojonych i uszczęśliwionych tym, że ją znaleźli. Napadano na nich to rozumowaniem, to oburzeniem, to ironią, a oni trwali i wzmacniali się i nabierali przekonania, że trzeba poświęcić wszystkie względy ludzkie.

Utwierdzenie ostateczne w nawróceniu się i rozpoznanie wyraźniejsze zamiarów Bożych nastąpiło i u Hieronima Kajsiwicza i u Piotra Semeneki w r. 1835 w lecie, kiedy oba pojechali na rekolekcje do Solesmes do Benedyktynów. W Solesmes spotkali się z Karolem de Montalembert, z którym odbyli pobożną pielgrzymkę do opactwa Trapistów pod Laval. Pielgrzymka ta została im bardzo pamiętną. W późniejszym czasie nieraz oni odwiedzali ową Trappę, i zawsze znajdowali tam ukojenie i wzmocnienie. Chwilowo przysła im ochota wejść do Benedyktynów, ale ich powstrzymał wzgląd na prześladowanie Kościoła w Polsce i na potrzeby religijne własnej ojczyzny. Czuli przecież dobrze że trzeba przejść do czynu i porozumiawszy się z przyjaciółmi, postanowili razem w kilku zamieszkać. W Popielec roku 1836 wprowadzili się oni dwaj pierwsi do domku, najętego przez Bogdana Jańskiego; tam wkrótce połączyli się z nimi Edward Duński, samże Jański i były profesor uniwersytetu warszawskiego Józef Hube. Wszyscy byli pełni odwagi i swobody, i choć mieli do walczenia z wielkimi trudnościami materialnymi, z nadzieją, patrzeli w przyszłość. Przy nich tworzyło się coraz obszerniejsze koło ludzi, pojmujących myśl tę pobożną, a wpływ

dobrego przykładu i dobrego słowa, sięgał daleko i coraz dalej się rozchodził.

W lecie Kajsiowicz i Semenienko, których łączyło ściśle duchowe braterstwo i których w tej epoce rozdzielać nie podobna, weszli za staraniem osób pobożnych do kolegium św. Stanisława, i podjęli mozolne obowiązki dozorców młodzieży szkolnej; zaczęli też uczyć się teologii, a w dzień Wniebowzięcia Najśw. Panny, przywdziali sukienki duchowne. W rok później, kiedy odbyli już ten postulat niejako a nie osłabli w zamiarze zostania kapłanami, Pan Bóg, który ich łaską Swoją widocznie prowadził, otworzył przed nimi niespodzianie nowe horyzonty. Hrabia Władysław Zamojski, który właśnie wtedy jeździł był do Rzymu, gdzie go, jak wiadomo, Grzegorz XVI serdecznie i z odznaczeniem przyjął, dał im wiedzieć że Papież pragnie, aby młodzi Polacy sposobiący się na kapłanów, przybywali uczyć się w stolicy świata katolickiego, to wystarczyło, aby ich skłonić do udania się tam na teologię. Wyjechali z Paryża we wrześniu 1837 r.; w drodze czekały ich wielkie trudności, ale je przezwyciężyli wytrwałością, ile że Pan Bóg, który z jednej strony próbował ich postanowienia przeszkodami, z drugiej zsyłał im w porę pomoc i otuchę. W mieście wiecznym stanęli w połowie października, nieznani nikomu i dość skąpo w polecenia opatrzni. Opiekuna znaleźli w O. Suszyńskim Jeźuicie białoruskim. Nie mało było do przełamania na początku; inni byliby się zrazili; oni dotrwali. O. Suszyński wyszukał im tymczasowe pomieszczenie w domu sierot (orfanellij), gdzie za skromne wynagrodzenie dozorowali dziatki, czas wolny poświęcając kształceniu się w teologii. Smutno im było, że zaś nie znali języka, wykonywanie podjętych obowiązków szło bardzo ciężko. Więc za wielką łaskę Bożą przyjęli przybycie do Rzymu w jesieni 1838 r. Józefa Hubego i Edwarda Duńskiego i sukurs pieniężny, który im pozwolił wszystkim razem na Piazza Margana, w osobnym się mieszkaniu osiedlić. Wtedy swobodnie oddali się nauce teologii, pilnie do kolegium rzymskiego uczęszczając. Grono ich powiększyło się jeszcze w 1839 r., gdy z Paryża nadjechali Hipolit Terlecki i Karol Kaczanowski. I tak utworzył się pełen dobrych dla Kościoła i dla ojczyzny obietnic zawiązek. Ze świeckich zamieszkali przy nich czasowo: przyjaciel ich i dobrodziej, zwłaszcza w tych ciężkich początkach, hr. Cezary Plater, tudzież

Bogdan Jański, który ciężko już chory przybył na dobrą śmierć do Rzymu i świątobliwie w dniu 2 lipca 1840 r. ducha Panu Bogu oddał. Przyjaciele i uczniowie jego złożyli go na cmentarzu św. Wawrzyńca i na kamieniu grobowym tego pierwszego pokutnika i pierwszego apostoła emigracji, położyli napis: *Hic resurrecturus quiescit*.

W tej pierwszej części pełnego przygód żywota Hieronima Kajsiewicza, znać wyraźny, nieustający wpływ łaski Bożej. Pan Bóg pochwycił go za rękę i prowadził, a on miał tę zasługę, że się nie opierał miłosierdziu Bożemu i że odwróciwszy serce od świata, oddał je całe Temu, który jeden mógł pragnienie gorącej jego duszy ugasić.

II.

Ale czas przysposobienia szybko upływał. W końcu miał się otworzyć przed Hieronimem Kajsiewiczem święty zawód kapłański, i miał on rozpocząć pełne wyrzeczenia się siebie życie zakonne. Dnia 5 grudnia 1841 r. po przewyciężeniu wielkich przeszkód, jakie do końca trapiły tych pierwszych z pomiędzy wychodźstwa powołanych do służby Bożej, Kajsiewicz i Semenenko, gdy ich wpierv przyjęto do diecezji paryskiej, wyświęceni zostali na kapłanów, i w dzień Niepokalanego Poczęcia pierwsze msze swoje w bazylice Santa Maria Maggiore odprawili. Była to chwila wielkiej radości i dla nich samych i dla gromadki pobożnych rodaków, znajdujących się naówczas w Rzymie.

I oni dwaj i ci drudzy, co mieli wkrótce po nich kapłanami zostać, żywili w sobie silne przekonanie, że jest wolą Bożą, aby się w zakon zawiązali. Taka była zrazu myśl Mickiewicza, tego gorąco pragnął Jański, a warto dodać i to, że nie znalazł się nikt między bliskimi, co by podniósł głos przeciw tej wyraźnej konieczności. Od czasów paryskich uważali się oni za związanych w jedno i uznawali przełożęństwo Jańskiego; po śmierci Jańskiego wybrali sobie na brata starszego Piotra Semenenkę; teraz namyśliwszy się i naradziwszy, postanowili śluby złożyć. Świątobliwy kardynał Micara, od początku serdecznie przychylny tym ludziom pełnym zapału i silnego postanowienia, powtarzał im: „chodźcie do katakumb uczyć się polityki”; do katakumb też poszli w dzień Wielkiejnocy 1842 r. i w podziemiach bazyliki św. Sebastiana

ślubowali wytrwanie w cnotach zakonnych. Odtąd zaczęli się nazywać Zmartwychwstańcami i żyć po zakonnemu pod przełożeniem O. Semenienki.

Na lato O. Semenenko wyjechał w Poznańskie a O. Kajsiewicz udał się do Paryża, dokąd go usilnie wzywano w nadziei, że zdoła niejednego powstrzymać od przystania do Andrzeja Towiańskiego, któremu urok i wpływ Mickiewicza zwolenników przymnażał. Gorliwi katolicy byli wtedy przekonani, że Pan Bóg przysposobił sobie kapłanów, na tę walkę z błędem, przystrojonym w najświetniejsze złudzenia, pociągającym dla wyobraźni i obiecującym zrazu obfitość pociech a potem tryumf wychodźcom, znękanym jedenastoletnią niedolą. O ile godzi się sądzić rozumem ludzkim, tkwił tam rzeczywiście zamiar opatrny. O. Kajsiewicz pojmował to jasno i mimo wielkiej przeszkody, jaką mu stawały dawne osobiste stosunki, wystąpił do walki z mesjanizmem. Nie złożył on nigdy miłości dla wielkiego poety, którego wpływowi tyle zawdzięczał, długo zachowywał z nim osobiste stosunki i uczył ból ciężki, kiedy mu je zerwać przyszło. Zresztą uważał, że ma posłannictwo szczególne wobec emigracji, a że pragnął stać się wszystkim dla wszystkich, wśród dawnych towarzyszy i przyjaciół, skwapliwie podjął obowiązki kapelana polskiego w Paryżu, która to posada powstała za staraniem usilnym hr. Karola de Montalembert. Kiedy ten wierny i serdeczny przyjaciel Polaków, wyjednał u rządu po długich zabiegach utworzenie katedry literatury słowiańskiej dla Mickiewicza, a kapelanią dla Zmartwychwstańców, nie przewidywał, że katedra i kazalnica na-przeciwko siebie staną.

Przybycie O. Kajsiewicza do Paryża zaciekało umysły emigracyjne, ale uprzedzeń i pewnej niechęci nie rozproszyło. Trzymano się na boku; dopiero kiedy wstąpił na kazalnicę w kaplicy Męki Pańskiej u św. Rocha w dniu 10 września, i jał prawić silnie i serdecznie, nikogo nie oszczędzając, a wielką żarliwość o zbawienie dusz pokazując, kiedy przemówił słowem pełnym i wdzięcznym, a zdrową i potężną myśl własną ukazał w poważnej starej szacie, pożyczonej od Piotra Skargi, ocknęło się zdziwienie i uniesienie, które utorowały drogę do sumień i poruszyły serca. Zaczynając to pierwsze kazanie *O rządach opatrności*, zatwierdził kaznodzieja i miłosierny zamiar Boży i posłannictwo

własne, mówiąc: „Cieszę się w Bogu, przed Bogiem i przed wami, zem nie sam siebie wybrał i posłał, ale podobało się Panu powołać mię z pośród was, kość z kości i ciało z waszego ciała, a powołać dla was”. Uczynił potem piękną inwokację do Matki Najświętszej i prosił, „aby błogosławiła młodemu siewcy, rzucającemu niewprawną ręką ziarno słowa na tak spracowaną, zrytą w boleściach rolę serc braci, by wszedł na niej zasiew i by wszyscy wielbili opatrność świętą, której dróg przez łzy rozeznac nie umieją”. Dalej uchwyciwszy się Ezechiela wołał: „*ojcowie zjedli kwaśną jagodę, a zęby synów drętwieją*” i rozpoczął rozbierać skargi niesprawiedliwe Polaków i wykładać przyczyny cierpień narodu, podpierając swe słowa wywodem historycznym, pełnym sądu i natchnienia. Skończył wezwaniem do poprawy i napierał: „Stójmy podle krzyża w tych smutnych dla nas czasach; wielka mądrość umieć przetrzymać zwłoki Pańskie. Nie już przyszła pożądana chwila łaski przeto, iż nam się cierpieć sprzykrzyło. Nie odchodźcie na krok od znaku zbawienia, choćby wokoło wołali, że tu albo tam jest Chrystus. Przyjdzie do was herezja, jako żona do Hioba na śmietniku, mówiąc: *złorzecz Panu i umrzyj*. Ludu mój, Hiobie ludów, siedź odważnie podle krzyża na śmietniku ojczyzny twojej i zgartując skorupą przeszłej chwały dzisiejsze rany twoje, odpowiedz ze sprawiedliwym: dobre mogliśmy przyjąć, złego dlaczego przyjąć nie mamy. Przyjdzie niedowiarstwo, każąc bluźnić ze złym łotrem na krzyżu. Ludu mój, ty się bij w piersi z pokutującym dobrym łotrem, jednym z polskich patronów, a oskarżając się serdecznie, usłyszysz słowa zbawienia. Do krzyża wszyscy, do krzyża, czy kto jeszcze nie przyszedł, czy już chciał odchodzić, do krzyża wszyscy, do krzyża!” Słowa te znalazły odgłos wielki, nawet u przesiąkniętych goryczą, i znarowionych wygnańców, to nowe jakoby światło rozjaśniło i rozszerzyło ich widnokrąg, zaczęli chodzić do spowiedzi, uczęszczać na nabożeństwa, tak że po niedługim czasie mógł sobie z pociechą, powiedzieć młody apostoł: nie próżna praca moja i nie daremny trud mój. Po owym pierwszym kazaniu, które tworzy niejako wstęp i stawia założenie całej kaznodziejskiej pracy tego wielkiego mówcy kościelnego, poszły inne, równie potężne myślą, kształtem, dążnością i odwagą, mianowicie: kazanie *O ważności męczeństwa*, miane z powodu allokucji Grzegorza XVI o prześladowaniu kościoła w Polsce, kazanie *O pokucie*

na rocznicę 29 listopada, w którym uderzyły wszystkich te odważne słowa: „O bracia moi, o czym myślicie? Jeżeli macie jakie powołanie, to pewno to, abyście raz katolicyzm w życie wprowadzili, abyście świecili narodowi przykładem, i kiedy on dzisiaj daje świadectwo prawdzie, abyście podnieśli błagalne ręce ku niebu w skruszę i w pokajaniu. Nie żyjąc życiem narodu, jesteście kupą piasku, którą wiatr w rozmaite roz-wiewa garstki, a piasku mniej coraz i coraz lichszy. Klóćcie się o zasady, ale jeśli tymczasem braknie gruntu, na którym je zasiewać chcecie, na co się one zdadzą”. W tym samym kazaniu mówił jeszcze: „o skończył się już patriotyzm robaczywy, nowy się zaczyna patriotyzm z poświęcenia. Naciągnął Pan mój naród na krzyż, jak strunę na lutnię on Boski lutni-sta, naród mój najmłodszy z katolickich, Benjaminka narodów, – i stroi go do Boskiej swej harmonii; co raz to próbuję, struna jęczy przeraźli-wie... ach! czuję jak jęczy, ale jeszcze nie doszła, a dojść musi albo pęk-nie; Polska wytrzyma próbę albo upadnie, emigracja się nawróci lub marnie zginie. Prorokiem nie jestem, co potem będzie nie wiem, ale to wiem pewno, że bez poprawy wewnętrznej nic dobrego być nie może, lub co gorsza, a czego nie daj Boże, będzie powód nowych ostatecznych nieszczęść narodu bez korzyści i nawet bez chwały”.

Nie dziwujcie się żalobni słuchacze, że was zatrzymuję nad kaza-niami nieboszczyka, boć kazania te stanowią w bogatym wieńcu jego zasług kwiat najczyściejszej barwy i najwdzięczniejszej woni. Ileż to ka-zań powiedział on przez lat 30, kazań świątecznych i niedzielnych, kazań przygodnych wszelkiego rodzaju, a mianowicie mów pogrzebo-wych? Zrazu mówił na wszystkie rocznice listopadowe i przy każdej ważniejszej okoliczności, jaka się w wychodźtwie zdarzała. Prawił o *Wytrwałości* wobec schizmatycznej propagandy księcia Mirskiego, dą-żącej do rozerwania emigracji, prawił o *Cierpliwości* wobec zniechęcenia pojawiającego się na wychodźtwie, o *Postępie Religijnym* z powodu fał-szywego pojmowania i stosowania do religii objawianej idei postępu, o *Trojakiem życia i trojakim patriotyzmie* z powodu zarzutu, że katolik nie może być patriotą; o wszystkim mówił co zaprzętało, co kłopotalo, co roznamiętniało myśli i serca wychodźców, aby im wskazać jasne drogi Boże i pouczyć ich prawdziwej miłości ojczyzny, opartej na wierze, i prawdziwego obowiązku idącego z przykazań Bożych. Jego polityka

była dobrą polityką i tym co mu zarzucali, że się miesza do spraw politycznych, mógł śmiało odpowiedzieć ze Skargą: „ksiądz się wdawa w politykę. Wdawa się i wdawać się winien, nie w rządy jej, ale w za-trzymanie, aby jej grzechy nie gubiły, a wykorzenione z niej były, a du-sze ludzkie w niej nie ginęły. Albo nie słyszym co Pan Bóg do Jeremia-sza mówi: *otom cię postanowił nad narodami i królestwy, abys wykorzeniał, psował i gubił (grzechy i złości), a budował i szczepił (bojaźń Boga) i cnoty święte i dobre uczynki i pokutę, którąby się, pomsta Boża od królestwa oddalała i polityka wasza nie ginęła*”.

W mowach pogrzebowych czcił zwykle prawdziwą cnotę i praw-dziwą zasługę, i składał na trumnach nieboszczyków nie zdawkowe pochlebstwa, ale hołdy pełne godności, okraszone zawsze przypomnie-niami wielkich prawd chrześcijańskich. W ten sposób pochwalił generała Kazimierza Małachowskiego, Klementynę z Tańskich Hoffmanową, wojewodę Ostrowskiego, Stefana Witwickiego, generała Mycielskiego, Elżbietę Mycielską, generałową Chłapowską, generała Morawskiego i księcia Adama Czartoryskiego.

Kazania i mowy swoje prawił w Paryżu i w Rzymie, najważniejsze z nich jednak w Paryżu powiedziane zostały.

W roku 1843 wyruszył O. Kajsiwicz z Paryża na apostolską objażdżkę po zakładach, to jest po miejscach, w których emigranci pol-scy we Francji zgromadzeni byli w większej liczbie. Wszędzie miewał nauki, zawiązywał stosunki i starał się godzić z Kościołem ludzi, którzy byli od praktyki religijnej odwykli. W wielu miejscowościach znajdował pomocników: tak w południowej Francji wsparł go żarliwą usługą Wa-lery Wielogłowski. W następnym roku jeździł w takim samym celu do Brukseli i do Londynu, skąd puścił się do Irlandii, aby poznać wielkiego agitatora i prawdziwego moralnego naczelnika tego kraju Daniela O’Connel’a. Jest to rzecz wielce uderzająca, że stykał się i był w stosun-kach ze znakomitościami wszystkich prawie krajów europejskich, zwłaszcza ze znakomitościami katolickimi, a wszyscy go szanowali, bo ich ujmował prostotą, gorliwością i zapalem do tego, co wzniosłe, pociągał.

Trzy lata pracował ks. Kajsiwicz dla emigracji polskiej we Francji, z zaparciem się siebie i z nadwerżeniem sił swoich. Jesień, zimę

i wiosnę przepędzał zwykle w Paryżu, w lecie robił wycieczki do Ostendy, gdzie za staraniem ks. Aleksandra Jełowickiego, odbywała się corocznie misja dla przybywających Polaków, po rozmaitych stronach Francji, a nawet i do Niemiec. Naraz widział się zmuszony wrócić do Rzymu, aby objąć przełożenie, które składał O. Semenenko, dotknięty niebezpieczną chorobą piersiową i udający się za radą lekarzy do Afryki. W Rzymie O. Kajsiewicz stanął na krótko przed przybyciem matki Makryny, którą tam O. Jełowicki, już naówczas członek Zgromadzenia przywiózł. Wszystko co się odnosiło do matki Makryny, zaprzętało wyłącznie O. Jełowickiego i sławnego O. Ryłłę Jezuitę, niemniej przecież sprawa ta i O. Kajsiewiczowi przysporzyła zajęcia.

W r. 1846 umarł w kilka miesięcy po pamiętnym spotkaniu się z cesarzem Mikołajem pobożny Grzegorz XVI, od którego Zmartwychwstańcy niejednej łaski doświadczyli, a na tronie, papieskim zajaśniał Pius IX, samymże wstąpieniem swoim budząc wszędzie radość i nadzieję. Zakwitła ranną rosą niwa kościelna i zabrzmiała nowym życiem. Zmartwychwstańcy z O. Kajsiewiczem na czele należeli do tych, co najskwapliwiej serce wielkim oczekiwaniom otworzyli. Pewnik to niezawodny, że wszystkie dusze zacne i czyste łatwo się i prędko w stronę nadziei zwracają; wtedy im swojsko, kiedy się wiele spodziewać mogą.

Tak czynił i nasz nieboszczyk, tylko że się nie upierał wobec smutnej rzeczywistości, druzgocącej po kolei zbawienne zamiary i świetne wróżby niweczającej. I w tamtej epoce i później używał on najlepszego środka, aby pozostać w prawdzie i nie stracić równowagi: trzymał się słów, rad i nakazów Namiestnika Chrystusowego. Mimo tego wszystkiego nie uniknął wielkich kłopotów i dla siebie i dla braci swoich. Naprzód ściągnęło mu je zapowiedziane przybycie do Rzymu Mickiewicza a potem różne okoliczności pobytu poety w mieście wiecznym. Mickiewicz przybywał, aby się pogodzić z Kościołem i pokazywał zrazu najlepsze chęci; tymczasem wybuch rewolucji lutowej w Paryżu zapalił jego wyobraźnię, roztrącił jego pobożne zamiary i utwierdził go na nowo w błędach, z których się już był otrząsł w znacznej mierze. O. Kajsiewicz nie doczekał się w Rzymie przyjazdu swego dawnego mistrza i przyjaciela, bo musiał spieszyć do Paryża, gdzie się widocznie na zawieruchę zanosilo. W Paryżu był świadkiem rewolucji lutowej

i widział potem, jak rewolucja ta posuwając się ku wschodowi, porywała za sobą już nie jeno współczucie i oczekiwania, ale i osobiste wysiłki wychodztwa. Nikt nie słuchał roztropnej rady, nikt nie oglądał się za przecznością, bo gwałt i pospiech były wszechwładnie zapanowały. O. Kajsiewicz, który tak żywo pragnął pomyślnych dla niepodległości ojczyzny przemian i który się ich tak statecznie spodziewał, widział ze zwykłą sobie bystrością i ze zwykłym sobie rozsądkiem, że jeszcze pora właściwa nie nadeszła i że nie trzeba wyprzedzać zdarzeń; nie chciano jednak uważać na uczciwe jego rady i nawet własny jego towarzysz opuścił go, aby pójść z kolumną wychodźców, spieszącą przez Niemcy ku Polsce. Pokazało się później, że słuszne były bezinteresowne ostrzeżenia dobrego zakonnika i rzetelnego patrioty. I cóż stąd? Przy innej sposobności to samo się powtórzyło, i w obu razach nie pozostało głęboko zasmuconemu a szczeremu miłośnikowi braci swojej nic, krom zaspokojenia, jakie się rodzi z uczucia dopełnionego obowiązku.

Zresztą O. Kajsiewicz nie opuścił wychodźców, których za swoją rodzinę duchowną uważał; w kwietniu wyjechał za nimi w Poznańskie, że zaś był tu już u nas ogłoszony stan wojenny, zatrzymał się na ustroju u jeneralstwa Chłapowskich w Turwi. Serdecznie przyjęty bawił tam przez siedem tygodni, spowiadając, prawiąc kazania w okolicy, miewając nauki na nabożeństwie majowym w kaplicy turewskiej i oddając posługi duchowne wszelkiego rodzaju. Pamięć tej jego bytności żywo się we wspomnieniach okolicznego ludu przechowała. Skoro się władze dopatrzyły, przysłano O. Kajsiewiczowi rozkaz wyjazdu, a gdy pomimo starań nieudało się uzyskać przedłużenia, wyjechał do Wrocławia i tam przez 40 dni wśród licznej kolonii polskiej przemieszkał. Tymczasem wyrabiano mu pozwolenie na przybycie do Krakowa; gdy je uzyskał, pospieszył do starej polskiej stolicy i tam zaczął się od razu około rozbudzenia gorliwości i czynności między świeckimi i wśród duchowieństwa krzątać. Uderzało wszystkich, że usilnie zalecał nabożeństwo do Najświętszej Panny, a on w tym szedł za owym głębokim przekonaniem serc pobożnych, że ufność w Maryi, to najbezpieczniejsza kotwica. W tej mierze rad się podpierał gorącymi słowy św. Bernarda, tego który wyrzekł: *Non possumus perire prae pietate Mariae*, kto nabożny do Maryi, nie zginie. Zawiązały się za staraniem O. Kajsiewicza zebrania

duchowne, kazał też chętnie, a między innymi na uroczystość św. Jacka u Dominikanów, i spowiadał niezmordowanie. W końcu zaczął wydawać *Tygodnik Kościelny*. Pracę tę gorliwą, już odpłacającą się owocami, przerwało wkroczenie Rosjan, spieszących do Węgier, aby zgnieść powstanie tamtejsze. Trzeba było wyjechać z powrotem do Francji. Ował podróż na Drezno i na Badenią nieobyla się bez niebezpieczeństw i bez przykrości, bo i tu i tam zaszły właśnie wtenczas rozruchy. Cokolwiek bądź znużony ośmiomiesięcznymi przygodami podróżny, szczęśliwie w końcu do Paryża się dostał.

O. Kajsiewicz już nie był wtedy przełożonym, dla tego że choć powołany na przełożenie w r. 1848, wyprosił się. Przewodniczył zgromadzeniu O. Hube, wybrany w jego miejsce. Próbowali naówczas Zmartwychwstańcy reguły benedyktyńskiej, a trwanie próby na lat dwa ograniczyli. Gdy się przekonali, że reguła ta krępuje swobodę ruchów, potrzebną dla zakonu czynnego, powołanego do działania w rozlicznych kierunkach, postanowili utworzyć rzecz odrębną i pracę tę powierzyli O. Semenence. W roku 1850 kapituła bardzo nieliczna podpisała nową regułę i O. Hubego na przełożeniu zatwierdziła.

Nieco pierwej w rocznicę 29 listopada powiedział ks. Kajsiewicz rozgłosną mowę swoją *O duchu narodowym i o duchu rewolucyjnym*. W mowie tej z gorącego płynącej uczucia i z sumiennego przekonania, zawarte były rady silne i zdrowe. Kaznodzieja pod wpływem doświadczeń z dwóch lat ostatnich, wskazał na wielkie szkody, jakie sprowadził na nas duch rewolucyjny, bezbożny zarazem i rozprzegający wszystko. Nie podobało się to pewnej liczbie emigrantów, więc uczynili zgiełk w kościele, a potem jęli szerzyć skargi, na brak patriotyzmu ze strony mówcy i na jego gwałtowność. Burza trwała kilka miesięcy; gdy ucichła, wszystkie tak namiętnie podnoszone zarzuty, leżały obalone sromotnie, lub nikły w zapomnieniu. Niemiał być patriotą ten, kto z taką odwagą cywilną stawał wobec ziomków i zaklinał ich, aby się upamiętali, niemiał być prawym i rzetelnym kaznodzieją ten, kto miasto pochlebstw przynosił prawdę poważną pamiętał co winien świętemu swojemu powołaniu i wołał się narazić na pociski stronnicej zawziętości, niż zasłużyć na zarzut, że poduszki pod łokcie braci swoich podkłada? Zaprawdę, to kazanie „o duchu rewolucyjnym” należy do najlepszych uczyn-

ków nieboszczyka i wraz z Listem otwartym z r. 1863 daje mu niepożyte prawo do wdzięczności narodu. Napomnienia Skargi nie wszystkim do smaku za dni jego przypadały, a dziś któż nie wie co o nich trzyma potomność?

Pozwólcie mi jeszcze na osobiste przypomnienie. W owych czasach pisał do mnie nieboszczyk: „idee rewolucyjne, dążności rewolucyjne wszystko u nas podkopują, a my około tego raka, co nam toczy wnętrzności, w rękawiczkach chodzimy”.

Równocześnie prawie z ową burzą w Paryżu, przypadła inna cięższa daleko próba: pewne oziębienie dla Zmartwychwstańców ze strony najwyższych władz kościelnych w Rzymie. Przeciwnicy ich, że niepowiem nieprzyjaciele, — a kto z ludzi uczciwie i gorliwie pracujących niema przeciwników na tym świecie, — jeżeli zrazu pokątnie a potem coraz głośniej oskarżać ich, że się w czasie niepokojów rzymskich i nieobecności Ojca św. wiązali z rewolucjonistami. Oskarżenia te nie miały żadnej podstawy, ale je upornie rozpuszczano, zwłaszcza ze strony rosyjskiej. Faktów nie przytaczano, więc nie było jak odeprzeć potwarzy. Owóż to dopuszczenie jedno z najtwardszych, — bo cóż może być boleśniejszego dla kapłanów miłujących Kościół i z serca oddanych zwierzchności kościelnej, jak właśnie z tej strony popaść w podejrzenie i doznać oziębłości, — znieśli oni spokojnie i cierpliwie, korząc się wobec woli Bożej i czekając z ufnością chwili, w której prawda przemoże a oni usprawiedliwieni zostaną. I nie zawiedli się w oczekiwaniu. Pan Bóg zasmucił ich i Pan Bóg pocieszył. Ojcowskie oko Piusa IX dojrzało prawdy, a łaskawość jego już się odtąd nigdy od tych wiernych pracowników winnicy Pańskiej nie odwróciła.

Pierwszych dziesięć lat istnienia zakonu były czasem wielkich pociech, ale i czasem prób wielkich, których ciężar może najbardziej ks. Kajsiwicza dotykał. Z początku Zmartwychwstańcy doznawali gorącej przychylności od pobożnych i poważnych rodzin w kraju i od wszystkich tych z pomiędzy spółwygnańców, którzy mieli przywiązanie do Kościoła; otaczano ich miłością i zaufaniem, wspierano hojnie i obiecywano pomoc na przyszłość. Owóż wszędzie na świecie a u nas jeszcze prędzej niż gdzieindziej, nowe rzeczy prędko powszednieją, a takie które trwają, czynią wrażenie, że się utrzymają same z siebie. Doświadczyli

tego rychło nasi zakonnicy rzymscy i choć zrazu bogato zasilani, w późniejszym czasie doznali wielokroć niedostatku. Przyszło im przeboleć i cięższe jeszcze krzyże: umarł Stefan Witwicki, właśnie kiedy się już był namyślił resztę życia z nimi przepędzić; umarł O. Alfred Bentkowski, kapłan pełen szczególnych przymiotów serca i umysłu, pełen gorącej wiary i poświęcenia, miły wszystkim i od wszystkich dotąd ze czcią wspominany; opuścił zakon niepospolicie zdolny i rzutki Hipolit Terlecki, aby próbować dróg osobnych w Kościele wschodnim, które go daleko, bardzo daleko zaprowadziły; przeszedł do Towiańszczyków pociągniony fatalnie dobrocią serca swego O. Edward Duński; wystąpiło i kilku innych, tak że w epoce przyjęcia nowej reguły i jeszcze czas jakiś potem, pięciu tylko członków: O. Hube, O. Kajsiewicz, O. Semenenko, O. Kaczanowski i O. Jełowicki Zgromadzenie stanowili. Znękany niepowodzeniem O. Hube, złożył przełożęństwo w połowie roku 1855, a O. Kajsiewicz musiał je przyjąć, dla tego, że byłznaczony na zastępcę.

Upłynęło było lat 14 od wyświęcenia O. Hieronima na kapłaństwo, lat 14 ciężkiej walki z ludźmi, z okolicznościami, wśród upalenia której dojrzał mąż Boży na człowieka wytrawnego, zrezygnowanego a wytrwałego i przedsiębiorczego. Żeglarz doświadczony, znał on to morze świata, które wedle słów św. Augustyna: *Habet amaritudinem nocivam, habet fluctus tribulationum, tempestates tentationum* – „gorzką ma wodę i szkodliwą, bałwani się utrapieniem a grozi nawałnicami pokus rozlicznych” – i wiedział jak po nim sterować. Cicero w Tuskulankach powiada, jaki być mędrzec powinien: *Vir temperatus, constans, sine metu, sine aegritudine, sine libidine, is est sapiens* – „Mąż przestrzegający umiarkowania, wytrwały, nieznający trwogi, niepowodujący się niechęcią i twardy wobec pokus, oto mędrzec prawdziwy”. Powiedzcie mnie, czy to nie wizerunek naszego zmarłego?

Ale sięgnijmy głębiej. Co sprawiło, że O. Kajsiewicz mógł tyle znośić, tyle pracować, tyle przedsiębrać i tak statecznie w kierunku, który miał za wskazany sobie wolą Bożą? Skąd u niego ta niewyczerpana obfitość kwiecia cnót i owoców zasług? Widzieliście może ogrody południowych krajów, w których mimo spieki słonecznej drzewa okryte są bujną zielenią, kwiaty jaśnieją pięknnością niezwiędłą a owoce złocą się i rumienią czerstwą krasą? Ludzie podziwiają świeżość i bogactwo

roślinności a niewiedzą, że tam w ukryciu za liściem i trawą, płynie cicho strumień, który wszystkiemu wzrost i życie daje. U O. Kajsiewicza tym ożywym źródłem był duch zakonny, była stateczna wierność łasce otrzymanego powołania. Pan Bóg błogosławił jego pracy, bo ta praca miała święte i czyste pobudki, i jeśli kto, to on mógł o sobie powiedzieć, co Duch św. do Mądrości stosuje: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris et flores mei fructus honoris et honestatis* – „Ja jako winne drzewo wypuściłam wdzięczną wonność, a kwiatki moje owocem czci i uczciwości” (Syr 24, 17).

III.

Starałem się, żalobni słuchacze, przedstawić wam na początku, jak łaska Boża doprowadziła O. Hieronima, zrazu mimo pozornych niepodobieństw, potem wbrew przeszkodom i trudnościom, aż do kapłaństwa; dalej pokazałem wam, jak w bólu i trudzie wyrabiała się, rosła i potężniała ta postać zakonnika i apostoła; teraz będzie moim zadaniem powiedzieć ku zbudowaniu waszemu, jakie nieboszczyk zbierał owoce pracy swojej, jak dopełnił głównego posłannictwa, którym, o ile mnie mam, było urządzenie zakonu na trwałych podstawach, i jakie żniwo jego wieloletnia siejba Kościołowi św. i społeczności polskiej przyniosła.

Skoro został przełożonym po O. Hube, już do końca życia piastować musiał ten urząd, bo go ciągle na nowo wybierano, a w końcu, rok blisko temu,znaczono, ważną tę zmianę do reguły wprowadzając, przełożonym dożywotnim. Tym sposobem stał się on rzeczywistym założycielem zakonu.

Kiedy obejmował przełożenie, Zgromadzenie składało się z pięciu Ojców dawniejszych, z tylko co wyświęconego O. Tomasza Brzeski, Ślązaka, tudzież z małej liczby braciszków; posiadało zaś: kościół św. Klaudiusza w Rzymie, wraz ze szczupłym mieszkaniem, otrzymanym w r. 1852 od rządu francuskiego na czas nieograniczony, winnicę za Tybrem koło Monte Mario, kupioną, na własność, i obsługiwało misję paryską, której przewodniczył jak dotąd przewodniczy O. Jełowicki, odprawiając dla wychodźców polskich nabożeństwo w kościele de l'Assomption. Uczeń św. teologii. Eugeniusz Funcken,

westfalczyk, sposobił się u św. Klaudiusza na kapłana, a wspomnę, że raz po raz jakiś młodzieniec o niepewnym powołaniu, czepiał się gościnnych progów tego domu. Z objęciem rządów przez ks. Kajsiewicza, nastąpiło zaraz nowe życie.

O. Brzeska, wysłany w strony rodzinne dla poratowania zdrowia, przywiózł stamtąd kilku młodych ludzi, z których się zaraz liczniejszy nowicjat utworzył. Skądinąd weszło do Zgromadzenia dwóch kapłanów włoskich i pomnożyła się liczba braciszków Ślązakami tudzież Włochami. Kiedy wybuchła wojna wschodnia, posłano do Carogrodu O. Kaczanowskiego na kapelana dla Polaków, których generał Władysław Zamojski zbierał w oddziały. W r. 1857 na wiosnę otrzymali Zmartwychwstańcy od Ojca św. bardzo starożytną i sławną a prawie opuszczoną świątynię Najśw. Panny Mentorelskiej w Apeninach, w diecezji Tivoli, i już odtąd mieli gdzie młodzież swoją na lato posłać. Miejsce to dziwnie urocze, wielce się przyczyniło wrażeniem świętości swoich i tradycji swojej, do podniesienia pobożnych usposobień w Zgromadzeniu. Tam O. Kajsiewicz został na jesień 1857 r. na przełożenie wyniesiony. Chętnie on zawsze wracał do tej Matki Boskiej cudami słynącej, której ołtarz opatrzony gęstą żelazną kratą pokazuje, jak starannie w wiekach gorliwości takiego skarbu strzeżono.

Zimy odtąd przepędzał ks. Kajsiewicz w Rzymie i zwykle miewał dla kolonii polskiej, licznie się tam co roku zbierającej, kazania u św. Klaudiusza. Ta kolonia polska składała się z osób zamieszkujących Rzym, lub stale powracających, z takich, które przyjeżdżały znowu po pewnym przeciągu czasu i z podróżnych, którzy, zwiedziwszy miasto wieczne, już doń więcej nie wracali. Wiele osobistości i zacnych i rozumnych i pobożnych nasuwa się tu mojej pamięci, i wiele nazwisk do ust mi się ciśnie; więc choć tych wspomnę, którzy już w grobie spoczęli: onę wielką chrześcijankę Dyonizę Poniatowską, tak rozumną mądrością z góry, tak pełną czerstwego zapału i tak obfitującą w uczynki, jej męża Daryusza i siostrę Orłowską, jej wujka Józefa Zaleskiego, dalej generała Szymanowskiego, Edwarda Łubieńskiego i Onufrego Korzeniowskiego. Państwo Poniatowscy, pani Buturlin siostra p. Daryusza Poniatowskiego, Józef Zalewski i ci z żyjących, których każdy co był w Rzymie ma na myśli w tej chwili, tworzyli około Zmartwychwstańców zdrową,

atmosferę, w której można było znaleźć radę, pociechę, pomoc i orzeźwić się po uznojeniu.

Niepodobna mi też przemilczeć o zażyłości nieboszczyka z Zygmuntem Krasieńskim. Skoro ten prawdziwy miłośnik narodu swego jął nauczać, że „największy rozum cnota”, już sobie utorował drogę do serc czystych; zupełnie zaś podbił sobie dusze z Bogiem złączone, gdy z całą prostotą wrócił do praktyki lat swoich dziecinnych i gdy ogłosił psalm Dobrej woli. Późno zbliżył się z nim O. Kajsiewicz, ale raz zbliżywszy się, bardzo go umiłował, przysposobił mu synów, dziś już nieżyjących, do pierwszej komunii, i pozostał z nim w stosunkach aż do przedwczesnej śmierci jego, którą gorzkimi łzami opłakał.

O. Kajsiewicz miał bliższych sobie, przed którymi chętnie się otwierał, bo jego serdeczna natura potrzebowała wylać się i ufnością obdarzyć; był przecież przystępny dla każdego i łatwością w obcowaniu nieraz nawet uprzedzonych rozbrajał. W Rzymie odwiedzał wszystkich i ze wszystkimi się znosił w troskliwej żarliwości, aby każdemu drogę do Pana Boga wskazać i ułatwić. Nieraz wracał do domu tak fizycznie i moralnie znużony, że aż żal było na niego patrzeć; otóż kiedy jednego razu mówiłem mu, że nad siły się trzodzi, odrzekł mi: „gdybym mniej czynił, skutek też byłby mniejszy; muszę każdego odwiedzić, z każdym pogadać, bo inaczej nieprzyszliby na kazania, a nawet do spowiedzi; już to taka ta polska natura”. I prawda, niedarmo zdrowia nadkładał, zawsze w końcu i najoporniejszych zniewolił dobrocią swoją. Niegdyś Polacy byli częstokroć zgorszeniem Rzymian, od lat 30 są, można powiedzieć, zbudowaniem wiecznego miasta, niezmiernie rzadko zdarza się teraz, żeby kto bez pojednania się z Panem Bogiem i bez przystąpienia do Sakramentów św. wyjechał. I komuż to zawdzięczamy? Komuż, jeśli nie O. Hieronimowi i towarzyszącej mu. Więc gdyby innego powodu na wytłumaczenie konieczności nowego odrębnego zgromadzenia nie było, już ten jeden wystarczy, ten jeden uwydatnia wyraźne posłannictwo Zmartwychwstańców.

Pole do apostołskiej pracy rozprzestrzeniło się bardzo, zaraz w początkach rządów O. Hieronima. Wskutek usilnych przełożeń ks. Charbonnel, biskupa z Toronto, wyprawił O. Kajsiewicz do Ameryki, wyświęconego już na kapłana O. Eugeniusza Funcken, z jednym

z młodych Ślązaków, na objęcie misji dla Czechów, Polaków i Niemców w Sta Agata. Misja ta od razu zakwitła, a kiedy ją potem coraz nowymi posiłkami wzmacniano, wzrosła do wielkiego znaczenia.

Nie wszyscy u nas rozumieją, czym był w przeszłości i czym mógłby zostać w pomyślniejszych okolicznościach Kościół unicki. Droga ta spuścizna po wielkich mężach, z czasów gorliwości religijnej i rozumu politycznego, po Hipacym Pociuju, po Welaminie Rutskim, po św. Jozafacie, po Smotrzyckim, stanowi jeden z najcenniejszych skarbów, jakie nam przekazała przeszłość nasza. Otóż skarb ten rozprasza się i pod naciskiem schizmy i w pewnej mierze w skutek obojętności naszej. Stolica Apostolska umiłowiała szczególnie Unitów: jeden z papieży ozwał się raz do schylających się po jego błogosławieństwo unickich kapłanów: „o moi Rusini przez was wschód dla Kościoła pozyskamy”; Benedykt XIV otoczył ich opieką można by powiedzieć zazdrosną, przed złączeniem; Grzegorz XVI bronił do ostatka upadającej pod ciosem Moskwy Unii w prowincjach zabranych; Pius IX przygarniał uciekających przed prześladowaniem Unitów i skwapliwie sprawę kanonizacji św. Jozafata podjął. Taka jest tradycja rzymska i taką tradycję pojmował całym, przekonaniem swoim, taką miłował i takiej służył O. Kajsiewicz. Przygarniał on gościnnie wygnanych z kraju, albo ustępujących przed prześladowaniem Bazylianów i kleryków chełmskiego seminarium, i choć wiele z tej strony doznał przykrości, nie zraził się ludzkimi ułomnościami i nie oziębził się w współczuciu swoim. Kiedy w r. 1858 zamknął oczy sędziwy kardynał Lewicki, wyprawił za spokój jego duszy w kościele św. Kladiusza wspaniałe nabożeństwo żałobne. W czasie tego nabożeństwa, na którym znajdowali się kardynał Altieri, tudzież kardynałowie Reisach i Villecourt, i na które zebrało się wielu biskupów, prałatów i generałów zakonów, powiedział piękną mowę włoską. Mowa ta niezaprzeczenie do najlepszych pomiędzy jego mowami żałobnymi należy.

W roku 1860 przybył O. Kajsiewicz zaraz pierwszych dni stycznia do Wielkopolski, aby pobłogosławić złote wesele rodziców swoich, którzy tu od lat szesnastu u br. Cezarego Platera gościli. Raz potem jeszcze był on w naszych stronach, z Galicji jadąc do Paryża, lat temu pięć czy sześć; ojciec jego już wtedy nie żył, ale żyła jeszcze matka, która rok

temu dopiero, w domu państwa Kaźmierzów Chłapowskich w Kopszewie Bogu ducha oddała.

Każdy zakon dąży do tego, aby na potwierdzenie wobec ludzi, posłannictwa, jakie od Pana Boga otrzymał, pozyskać urzędowe uznanie Apostolskiej Stolicy; OO. Zmartwychwstańcy uczuli, że i dla nich nadeszła ta ważna chwila, przeto O. Kajsiewicz złożył w tym celu u nóg Ojca św. prośbę, dołączając na poparcie jej, świadectwa kardynała wikarego, kardynała arcybiskupa paryskiego, jednego biskupa włoskiego, w którego diecezji znajduje się Mentorella, i jednego biskupa amerykańskiego, a więc ze wszystkich miejsc, w których Zgromadzenie posiadało ogniska działalności swojej. Otóż dnia 14 września 1860 r. Stolica Apostolska wydała wyrok pochwalny, z potwierdzeniem i upoważnieniem dla członków Zgromadzenia do składania trzech ślubów prostych, po roku nowicjatu. W ten sposób, że użyję słów naszego zmarłego w jego pamiętniku o dziejach Zgromadzenia nakreślonych: „zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego zyskało prawowitą podstawę do dalszego rozwijania się w Kościele Bożym”.

Wkrótce potem objawił się w Bułgarii ruch religijny ku zjednoczeniu z Rzymem. Więcej tam było pobudek narodowych i politycznych, niżli ducha Bożego, to też polityka przeciwników Rosji, przypisując sobie całą zasługę, zbyt wielkiego na razie narobiła hałasu. Ojciec św., przy każdej sposobności wschodnimi sprawami kościelnymi osobliwie zaprątający się, uczynił co tylko mógł: aby z tych koniunktur skorzystać, posłał tam misjonarzy, wyświęcił dla bułgarskich unitów biskupa i materialnie dopomógł. Gdy jednak intrygi i zabiegi Rosji zrujnowały w znacznej części te obiecujące początki, Pius IX zawezwał w miesiącu czerwcu r. 1862 O. Kajsiewicza do siebie, i zażądał od niego naprzód, aby sam pojechał na wschód dla zbadania co się tam dzieje, a potem aby mu dostarczył ze swojego Zgromadzenia księży, którzy by przyjęli obrządek wschodni. Pelen miłości i poświęcenia dla sprawy Unii wyznań wschodnich z Kościołem, O. Kajsiewicz podjął się skwapliwie tej misji, pojechał do Konstantynopola i sam wszystko na miejscu opatrzwszy, wrócił i zdał sprawę Namiestnikowi Chrystusowemu. Istotnie rzeczy niedobrze stały; cokolwiek bądź stosując się do woli Ojca św., wyprawił ks. Kajsiewicz na wschód najprzód sędziwego O. Karola Kaczanowskie-

go, potem O. Tomasza Brzeskę i z kolei innych, którzy wszyscy przyjęli obrządek wschodni. Tak powstały dom zakonny i szkoła w Adrianopolu, i tak pobożna skwapliwość Zmartwychwstańców uratowała i skupiła rozpadające się cząstki Unii bułgarskiej. Misja adrianopolska istnieje dotąd pod przewodnictwem O. Tomasza Brzeski; różne przechodziła koleje, a i teraz trapią ją wielkimi materialnymi kłopotami i trudnościami. Mimo to O. Kajsiewicz nie opuścił rąk do końca, odwiedził Adrianopol w ciągu ostatniej wiosny, wszędzie znowu zapukał o pomoc, która się znaleźć powinna i mamy nadzieję ducha wytrwałości następcom swoim przekazał. Owocem piśmiennym podróży O. Hieronima na wschód było dzieło jego: *O Unii w Bułgarii* i *Listy ze Wschodu*, drukowane w *Przeglądzie Poznańskim*. Wspomnę, że bractwo św. Jozafata u nas przed dziesięciu blisko laty założone, powstało właśnie w celu wspierania unickiego ruchu w Bułgarii.

Kiedy O. Kajsiewicz powrócił ze wschodu, zastał umysły polskie ożywione wielkimi nadziejami; wrzało wszystko i w Polsce i na wychodźstwie. Wypadki szły przyspieszonym biegiem; zdawało się, że ustępstwa, na jakie zgadzała się Rosja, zamiast powstrzymać, pobudzają jeszcze do przedsięwzięć ostatecznych. Radykałiści nie obliczali się z następstwami, i chcąc jakoby przy każdej sposobności prześcignąć patriotów gorących niezawodnie, ale rozważniejszych, ubezwładniali i uniemożliwiali wszelką organiczną robotę. Nie mogła też sobie poradzić władza duchowna z częścią duchowieństwa, która nie oglądając się za prawem kościelnym, nie bacząc na dobro religii i opuszczając tłumnie drogi karności i posłuszeństwa, szła w służbę ruchu i czynny udział w spiskowaniu przyjmowała. Biskupi i znaczniejsi duchowni silili się, aby ten szal powstrzymać, a gdy widzieli, że nie poradzą, jęli wzywać pomocy. Wtedy to ks. Arcybiskup Przyłuski list ostrzegający i upominający do duchowieństwa w królestwie kongresowym przesłał, wtedy także O. Kajsiewicz napisał swój *List Otwarty* i powierzył go do zamieszczenia *Tygodnikowi katolickiemu* w Poznańskim. Orędzie to pełne najgorętszego patriotycznego uczucia, odwagi cywilnej, przewidzeń na przyszłość i rozumu, nie podobało się rozgorączkowanemu społeczeństwu. Wybuchło oburzenie, podsycane długo i namiętnie przez tych, którzy z tytułu odmiennych przekonań, mają się za upoważnionych do szuka-

nia, jak zrujnować przeciwników swoich, – którzy skwapliwie chwytają się pozorów i choć im się raz i drugi nie powiedzie, zawsze się spodziewają, że w końcu niemiłych sobie o ziemię powalą. List ten był chlubą O. Kajsiewicza za życia, a dziś stanowi chwałę jego pamięci, bo to pomnik zdrowego rozsądku, jasności rozpoznania i sumienności. Napierało na O. Hieronima, aby odwołał to, co napisał, a że to była chwila powszechnej słabości, więc i on ustępując przychylnym radom, ogłosił oświadczenie, tłumaczące niejako i łagodzące. A jednak nie miał nic do odwołania, nic do tłumaczenia. Wszakże wypadki pokazały, że się nie pomylił. Każde zdanie *Listu Otwartego* brzmi dzisiaj jako prawda rzetelna, jako pewnik moralny.

W tych zamieszanych czasach, czasach wyraźnej kary Bożej nad narodem naszym, wierni słudzy Kościoła Zmartwychwstańcy, wiele znieść, wiele wycierpieć musieli. Wszystkie uprzedzenia, wszystkie niechęci i wszystkie zazdrości zeszyły się w jedno, i poczęły się nadymać, aby wydać głos tak potężny, iżby ten głos skargi razem i potępienia, zdołał przygłuszyć wszelką spokojną, wszelką sprawiedliwą, i wszelką rozsądną obronę. Utrapienia O. Kajsiewicza i jego braci wzmogły się, zwłaszcza gdy po upadku powstania wyszło z kraju wielu duchownych, i gdy ci duchowni jęli do Rzymu i do Paryża przybywać. Nowym tym wychodźcom zdawało się, że im wszyscy z drogi ustępować powinni, dobrze tusząc o sobie, mniemali, że stanowią potęgę; zaręczali za swoją przychylność względem Stolicy Apostolskiej, a w gruncie, jak się to potem pokazało, chcieli Kościół reformować. Ci z nich, co się wprost do Rzymu dostali, znaleźli przytułek i utrzymanie z łaskowości Piusa IX, na przełożenia i za staraniem O. Kajsiewicza i jego braci. Upłynęło zaledwie kilka miesięcy, a już wszyscy się rozeszli, winując nie siebie i własne narowy, jeno Zmartwychwstańców, Włochów a nawet Papieża. Z jaką cierpliwością znosił to wszystko O. Kajsiewicz, on, który z natury był prędki, i w pierwszej chwili nieraz się ostrzejszym słowem opędział, tego ani wypowiedzieć. Miał wszelkie prawo powtarzać z Psalmistą: *Et posuerunt adversum me mala pro bonis: et odium pro dilectione mea* – „I oddawali mi złem za dobre, a nienawiścią za miłość moją” (Ps 108, 5). *Pro eo ut me diligere, detrahebant mihi: ego autem orabam* – „Miasto tego co mię miłować mieli, uwłaczali mi: a jam się modlił” (Ps 108, 4). Tak jest, śmiało to

zaręczyć mogę, że przebaczał i modlił się i że chętnie powtarzał za Odkupicielem swoim: „przebacz im Panie, bo nie wiedzą co czynią”. O sławę własną dbał mało, ale dbał bardzo o dobre imię Zgromadzenia swojego; więc niekiedy zbijał rozsiewane hojnie potwarze, i to aby przyjść w pomoc ludziom dobrej woli w ich niepokoju i ukoić niepewności, jakie ich pod naciskiem ciągle powtarzanych fałszów ogarniały. Tedy wołał do Boga, świadka czynności swoich, do Tego, który przenika skrytości serc ludzkich: *Deus laudem meam ne tacueris: quia os peccatoris, et os dolosi super me apertum est* – „Boże, chwały mojej nie zamilczaj: boć usta grzesznika i zdrajcę przeciwko mnie się otworzyły” (Ps 108, 2). I Pan Bóg wysłuchiwał ono błaganie i zsyłał mu obronę w oczach ludzkich i dzisiaj sprawia, że pamięć jego wynurza się z pośrodku tej szarej mgły oszczerstw, tudzież niesprawiedliwych zarzutów, i już pięknie jaśnieje, a z biegiem lat niezawodnie coraz wspanialej jaśnieć będzie.

I skądże poszły te wszystkie niechęci? Oto z opłakanej zazdrości, że Zmartwychwstańcom ufano w Rzymie i że się do nich często odwoływano. Ależ zaufanie samo nie przychodzi, trzeba na nie zapracować i ciężko zapracować, kuć długo, niby w twardej skale i nie domagać się prędkiego skutku. Właśnie tę usilną i pełną zasługi pracę podjęli w Rzymie Zmartwychwstańcy i do szczęśliwego końca doprowadzili. Oni od samego początku istnienia swego rozumieli, że ich rzeczą, związać węzeł między krajem a Stolicą Apostolską. Długi czas szło im ciężko niezmiernie, Rzym był zrażony do Polaków, i choć pragnął bliższego porozumienia się z biskupami, duchowieństwem i wiernymi w Polsce, postępował z wielką ostrożnością. Stało się przecież, że nieszczęścia unickiego Kościoła usposobiły Grzegorza XVI do wielkiej i coraz większej serdeczności; ze swojej strony nuncjusz wiedeński, arcybiskup Altieri, późniejszy kardynał, mąż wysokiej zacności, który przed laty kilku życie swoje położył za owce swoje w czasie cholery w Albano, pracował ze szczególną gorliwością, aby zbliżenie się ułatwić i przyspieszyć. Rzeczy zaczynały iść pomyślnie, i nawet śmierć Grzegorza XVI tego prądu nie przerwała. Tymczasem nadeszły wstrząśnienia i przewroty, Polacy wmieszali się do rewolucji, szukając we wszystkich obozach rewolucyjnych dla sprawy ojczystej przytułku. To ostudziło współczucie ludzi zachowawczego kierunku i stronników Kościoła, ile

że najsilniejsze razy rewolucji były jak zawsze wymierzone na Kościół i na papieżstwo. Zmartwychwstańcom zaszkodził jeszcze pobyt Mickiewicza w Rzymie i udział Polaków w ruchu, jakiemu przewodniczył Garibaldi, do czego się przyłączyły podstępnie szerzone oskarżenia, co do zachowania się ich w czasie nieobecności Papieża. I to przecież nie odstręczyło tych ludzi dobrej woli, pracujących bezinteresownie a ożywionych szczerą, dla Rzymu i dla Polski miłością. Tak krok za krokiem zdobywali oni uczciwie, po prostu a rozumnie i wytrwale położenie, które zajmują dzisiaj. Potrzeba było wielkiej czujności, aby się stać prawdziwie użytecznymi Rzymowi; oni też czuwali, utrzymywali korespondencję, zbierali dokumenta i przy każdej sposobności starali się udzielać objaśnień, aby obznajmić Stolicę Apostolską, z potrzebami i życzeniami ludności katolickiej w całej szerokiej ojczyźnie.

A zawsze usiłowali na dwie strony, w stronę Rzymu, uspokajając i do ufności pobudzając, w stronę swoich, szczepiąc miłość gorącą do Kościoła i do jego widomej głowy. Ileż tu było do zrobienia, ileż przyszło przekładać, tłumaczyć, jakie walki staczać z zarozumiałością swoich, z ich nieuctwem lub obojętnością? A w tej pracy największe ciężary przypadały zawsze na ks. Kajsiewicza. Dziś jeśli w Rzymie ufność i szacunek zajęły miejsce niedowierzania i ostrożności, winniśmy to przede wszystkim O. Kajsiewiczowi i braciom jego.

I jakże można było żądać, aby tego stanowiska zrzekli się oni lub innym ustąpili, albo oskarżać ich, że wyłącznego wpływu szukają.

Obalamuceni przeciwnicy wyobrażali sobie także, że Zmartwychwstańcy opływają w dostatki. W tym twierdzeniu powtarzanym upornie tkwiła wielka omyłka. O. Kajsiewicz i jego towarzysze żyli w ścisłym ubóstwie, ubóstwo powiedziec można pachniało u św. Klaudiusza i kiedy ks. biskup Charbonnel napierał o misjonarzy że Zgromadzenia do Kanady, to ciągle powtarzał, że koniecznie chce dostać księży ze zakonu, który tak chwalebnie ubóstwa przestrzega. Nie dość ubóstwa, u Zmartwychwstańców panował często niedostatek. Jak to wtedy O. Hieronim podwajał starań, aby wyżywić swoją gromadkę, aby zobowiązaniom zadość uczynić i aby dobrego imienia zakonu nie narażić. Żebrał jałmużny z tą pokorą i z tą prostotą, które zawsze zasłaniają godność osobistą, ale których się nabiera jedynie długą praktyką

poświęcenia i usilną pracą wewnętrzną. Zasługa, jaką w tej mierze zaszczył sobie u Pana Boga nasz nieboszczyk, jest niezawodnie wielką, a i przed ludźmi to jego wyrzeczenie się siebie, jaśniej dziś jako owoc rzetelnej cnoty.

Chcąc Wam, żalobni słuchacze, dać poznać ogrom apostołskiej pracy naszego nieboszczyka, muszę opowiedzieć z kolei, jak powstało w Rzymie nowe żeńskie z Polek i dla Polski zgromadzenie zakonne. Pierwsze próby takiego zawiązku sięgają roku 1844, ale wtedy usiłowania na niczym spęły. Dopiero za przybyciem do Rzymu panny Józefy Karskiej, osoby pełnej odwagi i poświęcenia, a bardzo wewnętrźnie wyrobionej, odżył dawny zamiar i rozpoczęła się pobożna robota. Kilka niewiast dobrej woli zamieszkało koło bazyliki Santa Maria Maggiore na Via Paolina i jęło prowadzić żywot wspólny, pod duchownym kierunkiem O. Kajsiewicza. Było to w r. 1857. Panna Karska niedługo po tym umarła, zostawiając towarzyszkom swoim pamięć cnót wielkich i rzetelnej pobożności. Nastąpiła po niej w przełożeniu matka Marcelina Darowska. Rychło ułożono regułę i podano ją Stolicy Apostołskiej do zatwierdzenia i tak powstał zakon Niepokalanego Poczęcia, który gdy zatwierdzenie uzyskał, przeniósł się w r. 1862 do Galicji do Jazłowca. Wtedy to Zmartwychwstańcy umieścili swój nowicjat w opuszczonym na Via Paolina domu i trzymali tam nowicjuszków aż do września 1870 r., to jest do chwili zdobycia miasta przez Piemontczyków. I dla innych zakonów żeńskich, w Rzymie zwłaszcza, nie małe zasługi położył O. Kajsiewicz. Długi czas i za kilku powrotami spowiadał Bazylianki polskie matki Makryny, spowiadał także zakonnice włoskie Przenajdroższej Krwi i dawał u nich rekolekcje. Boży ten sługa nie uchylał się od żadnej pracy, gdy szło o dobro sumień i o wzrost pobożności i cnót w duszach ludzkich.

W ogóle był znamienitym spowiednikiem i dla osób duchownych i dla osób świeckich: spokojnym, wyrozumiałym, rzadko surowym, zażewającym do wielkiej miłości i wielkiej ufności dla Chrystusa Pana. I każdy kto przystępował do spowiedzi, czuł zaraz, że ma przed sobą, człowieka wewnętrznego i rzetelnego przyjaciela duszy swojej.

Kiedy w r. 1863 kłęski dotkliwe walić się zaczęły na ojczyznę naszą, i kiedy tam ciężkie prześladowanie istnienie Kościoła katolickiego

naraziło, Pius IX bolejący po ojcowsku nad tym co się działo, nakazał modlić się za Polskę i procesję jubileuszową ze starożytnym wizerunkiem Zbawiciela odprawić w Rzymie zalecił. Brali w niej udział Zmartwychwstańcy i urządzili u św. Klaudiusza osobne nabożeństwo dziękczynne, w czasie którego O. Kajsiewicz piękną naukę powiedział.

W tej także epoce podniesiono myśl kanonizacji św. Jozafata. O. Kajsiewicz w sprawie tej, która mu dawno na sercu leżała, nie mógł wziąć czynnego udziału, ale pomagał chętnie postulatorowi O. Dąbrowskiemu, krzającemu się za kanonizacją z wielką gorliwością. W cztery lata później księża Zmartwychwstańcy odprawili po dokonanej kanonizacji uroczyste u św. Klaudiusza nabożeństwo, na którym O. Hieronim wymownie na cześć Świętego przemówił.

W r. 1865 wyjechał O. Kajsiewicz na początku maja do Ameryki, aby zwiedzić misję swoich księży w Kanadzie. W lipcu przybył szczęśliwie do św. Agaty w diecezji Hamilton. Cała ludność katolicka przyjęła go i serdecznie i okazała, a on sam miał tę pociechę, że mógł oglądać trzy rezydencje i dziesięć stacji obsługiwanych przez Zmartwychwstańców i przekonać się, ile oni tam dobrego czynią. W połowie października opuścił Stany Zjednoczone i wypłynął do Brazylii, w celu zbierania funduszków dla otwierającego się seminarium polskiego w Rzymie. Podróż te opisał w listach, które mi nadesłał do *Przeglądu Poznańskiego*, ale które z powodu, że *Przegląd* już przestał być wychodzić, wydrukowano potem gdzieindziej; wyszły na świat pod tytułem *Listy Za-Atlantyckie*. Jakże w nich żywo i dosadnie ludzi i rzeczy maluje! Rok przeszło trwała podróż za-atlantycka i dopiero w czerwcu r. 1866 zawiązał spracowany wędrowiec z powrotem do Francji. Podczas jego nieobecności seminarium polskie w Rzymie, owoc długoletnich usiłowań, rozpoczętych jeszcze zaraz po roku 1848 przez Karola de Montalembert, teraz przy dzielnej pomocy ze strony nieodżałowanego kardynała Reisach i księżnej Zofii Odescalchi, już się było otworzyło i powierzone Zmartwychwstańcom, mimo najusilniejszych ze strony przeciwników przeszkód, już gromadziło młodzież z naszych stron i z Galicji około O. Semenienki, mianowanego rektorem zakładu. Przyjaciele Zakonu uradowali się serdecznie, że taka wielka nagroda i takie głośne uznanie, ze strony Stolicy Apostolskiej stanęły wobec ludzi na świadectwo uczciwej pracy

Zmartwychwstańców. Tak tedy seminarium polskie założone w trudnej chwili i wśród ucisku wiary św., przyszło pomnożyć w ognisku katolickiego świata liczbę narodowych seminariów, stanowiących żywy dowód powszechności Kościoła.

Pod jesień r. 1866 wyprawił O. Kajsiewicz misjonarzy dla objęcia misji w kolonii polskiej, Panna Maria w Texas. Musiał także dać księży do nowej polskiej kolonii w Stanie Michigan.

W r. 1867 znajdował się nieboszczyk w Rzymie w czasie wielkich uroczystości kanonizacyjnych, kiedy i św. Jozafat postawiony został na ołtarzu. Zjechali się naówczas do miasta wiecznego arcybiskupi gnieźnieński, lwowski, arcybiskup ormiański ze Lwowa i biskup przemyski, zebrano się wielu kapłanów polskich, mianowicie z Poznańskiego. Księżmi O. Hieronim szczególnie się zajmował i jak mi niejeden z przytomnych tu kapłanów zaświadczy, jął ich wielce i prawdziwą serdecznością i troskliwością o przysparzanie im pobożnych wrażeń. Na odjazdne odprawił dla nich mszę św. i powiedział naukę, oddychając życzliwością, troskliwością i prostotą.

W następnym r. 1868 jeździł na dłuższy czas do Galicji. Wtedy zabawił kilka tygodni w Jazłowcu, przypatrując się z rozradowaniem serca, jak zgromadzenie Niepokalanego Poczęcia pomyślnie się rozwija. Wtedy to po raz ostatni odwiedził w Poznańskim owdowiałą matkę i swoich przyjaciół tutejszych.

Tymczasem zakon Zmartwychwstańców coraz bujniejszym cieszył się wzrostem. Wstępowali doń licznie i Polacy i cudzoziemcy. Szczególnie polskie nabytki były znaczne i wielce obiecujące na przyszłość. Liczba ogólna członków wzrosła do 80. To wszystko napełniało pociechą O. Hieronima i utwierdzało go w przekonaniu, że starając się tak gorąco o utrzymanie swego Zgromadzenia i o utrwalenie go na silnych podstawach, szedł za wyraźną, wolą Bożą, której on zawsze i wszędzie szukał, dwa te wyrazy: **Wola Boża** powtarzając, jak już wspomniałem, przy wszelkiej sposobności, kładąc je nawet na czole każdego listu i każdego pisma swojego.

Przedziwne bo też miał i rzadkie przymioty na założyciela i na przełożonego zakonu, zawiązującego się w takich niezwykłych warunkach z ludźmi po największej części dojrzałych i mających za sobą

przeszłość wybitną. Potrzebna mu była koniecznie wyrozumiałość, cierpliwość, usposobienie do kojarzenia i uspakajania, umiejętność odczekania i przetrwania, a przy tym wyrzucenie się z siebie, tudzież łatwe poświęcenie wszelkiej drażliwości przyrodzonej. Wszystkie te zalety posiadał w całej pełni; kryły się one nieraz dla niewprawnego oka pod zewnętrznymi pozorami rychło przemijającej szorstkości: niewtajemniczonym zdawało się niekiedy, że u nieboszczyka pewna inercja a nawet słabość przemagają, tymczasem siła moralna i świadomość celu nie opuszczały go nigdy i okazywały się nie tylko w uczynkach, lecz i w skutkach przez długi szereg lat aż do śmierci. Dziś jest rzeczą niezaprzeczoną, że O. Kajsiewicz stanowił w Zgromadzeniu węzeł i spójnię, i że jemu przypada zasługa za to, że tylu ludzi wielkiej moralnej wartości, ale najrozmaiciej ukształconych i usposobionych, skojarzył w jedno, utrzymał we wspólności chęci i dążeń, i natchnął ową myślą Bożą a odrębną, która jest racją bytu pojedynczych zakonów.

O. Kajsiewicz wiele z prac swoich drukował. Od r. 1845 do r. 1848 wydał trzy tomy kazań. Niektóre mowy i kazania osobno ogłosił. Ogłosił także *Rozmyślenia o męce Pańskiej*, dziś powszechną mające wziętość, *Żywot błogosławionego Andrzeja Boboli* napisany po dokonanej w r. 1853 beatyfikacji tego wielkiego z zakonu Jezusowego męczennika, i wiele innych rzeczy. Niechaj mi będzie wolno wspomnieć, że przez lat dwadzieścia pomagał mi w wydawnictwie *Przeglądu Poznańskiego*, pismo to obficie ważnymi artykułami zasilając. Jeszcze pod koniec istnienia *Przeglądu* umieszczał w nim *Nauki o rozwodach*. W r. 1870 O. Jełowicki wydrukował w Paryżu dwa tomy *Pism* ks. Hieronima, w których pomieścił jego *Kazania*, *Mowy przygodne* i *Nekrologi*. Trzeci tom wyszedł przed rokiem w Krakowie, a będzie jeszcze i czwarty. Ten trzeci tom zawiera *Rozprawy*, *Listy z podróży*, tudzież *Pamiętnik o Zgromadzeniu*.

Pamiętnik napisany po raz pierwszy przed laty piętnastu a potem rozszerzany, uzupełniany i doprowadzony prawie do obecnej chwili, nosi datę kwietniową z r. 1871. Stanowi on rodzaj autobiografii i zawiera dzieje początków i rozwinięcia zakonu. Nieboszczyk opowiada w nim wszystko szczerze i po prostu, nie omijając spraw drażliwych. Wyraźnie chodzi mu nie o to, aby siebie i swoich pięknie przedstawił, lecz *by ingenuę* rzeczy wyłożywszy, zdobył przekonanie uczciwych ludzi.

Tak przed wieki Samuel stanął wobec ludu swojego i świadectwo za sobą postawił: *Dixit autem Samuel ad universum Israel..... ego senui, et incanui: porro filii mei vobiscum sunt: itaque conversatus coram vobis ab adolescentia mea usque ad hanc diem, ecce praesto sum. Loquimini de me coram Domino, et coram christo ejus, utrum bovem cuiusquam tulerim, autasinum: si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem* – „I rzekł Samuel do wszystkiego Izraela: jam się zestarzał i osiwiąłem: lecz synowie moi są z wami: a tak którym obcował przed wami od młodzieństwa mego aż do dnia tego, otom tu jest. Mówcie o mnie przed Panem i przed pomazańcem jego, jeślim wziął czyjego wołu albo osła: jeślim spotwarzył kogo: jeślim ucisnął kogo” (1 Krl 12, 1-3). Samuelowi odpowiedział lud świadectwem prawdy i czci; O. Kajsiewicz nie doczekał się odpowiedzi od narodu swojego, ale późniejsze pokolenia dadzą głośne świadectwo, że był prawym posłannikiem Bożym, miłośnikiem dusz ludzkich, siewcą ziarna ewangelicznego i wiernym synem ziemskiej ojczyzny. Zresztą współcześni po ludzku patrząc, widzą często niedostatki i domyślają się słabości przyrodzonych w pobudkach działania i dla tego niezdolni są rozpoznać, jak wielka postać wyzwała się powoli z tych powijaków, jak targa więzy ciała i ziemskich skłonności i jak rośnie w posąg, który w potomne wieki wspaniałym posągiem pozostaje. Wszakci Skarga już wyrósł nieomal w Jeremiaszowe rozmiary, wyrośnie i ten nasz nieboszczyk na podobieństwo wielkiego Samuela.

Przez cały czas trwania soboru watykańskiego O. Kajsiewicz Rzymu nie opuścił, a że był człowiekiem prawdziwie kościelnym, więc jak niegdyś pragnął ogłoszeniu dogmatu Niepokalanego Poczęcia i cieszył się, gdy to nastąpiło, tak teraz trzymał statecznie ze stronnikami ogłoszenia dogmatu nieomylności i kiedy w przeddzień wielkiej burzy wojennej Pius IX dogmat ten przyjęty przez Sobór obwieścił, z głębi duszy podziękował Panu Bogu za to umocnienie Piotrowej opoki. Podczas Soboru starał się ciągle utrzymywać stosunki ze znajdującymi się w Rzymie biskupami i duchownymi polskimi, a zawsze w tym celu, aby się to na pożytek Kościoła obracało.

Kto znał gorącą duszę O. Hieronima, ten łącznie wyobrazi sobie, jaką boleścią przejmowały go świętokradzkie zamachy na Stolicę Apostolską, i jaką zgrozę uczuł wobec wtargnięcia Piemontczyków we wrześnie

1870 r. do Rzymu. Znajdował się wtedy w mieście wiecznym i przecierpiał to, co przecierpieli naówczas wszyscy wierni słudzy Kościoła. Widziałem go w dwa miesiące potem – było to ostatnie moje z nim spotkanie – jeszcze był pod wrażeniem tej okropnej chwili i ubolewał nie tylko nad poniżeniem Stolicy Apostolskiej, lecz także nad wszystkimi niegodziwościami, jakich się ku obalamuceniu i zepsuciu pobożnego i poczciwego ludu rzymskiego dopuszczano. Nie poddawał się jednak zwątpieniu, owszem siebie i drugich krzepił nadzieją, że Pan Bóg dni ciężkiej próby skróci. Jak wszystkie dusze czyste a głęboko pobożne, miał on skłonność do wierzenia w przepowiednie, które zwykle w czasach utrapień, w czasach większego podniesienia ducha mnożą się i wszędzie między wiernymi a tęskniącymi za tryumfem prawdy dziećmi Kościoła rozchodzą; ufał szczególniej przepowiedniom Anny Marii Taigi i tych dusz świątobliwych, które rychłe zwycięstwo Kościołowi wróżyły. Cóżkolwiekbaż, te pobożne oczekiwania nie wstrzymywały go od niczego, co mu czujność obowiązkowa i przezorna roztropność czynić nakazywały. Tak np. wyprawił nowicjuszków włoskich do Zgromadzenia należących na wyspę Maltę, aby ich usunąć od niebezpieczeństwa służby wojskowej.

W roku 1871 jeździł O. Kajsiewicz po raz drugi do Ameryki i znajdował się w Chicago w czasie wielkiego pożaru. Podróż tę równie jak dawniejszą opisał w listach, które podał do druku. W roku znowu zesłonym wyprawił się na Wschód, zaraz po kapitule, która go uczyniła dożywotnim generałem. Drogę obrócił na Maltę, gdzie ćwiczenia duchowne z młodzieżą swoją odbył. Był potem w Bułgarii, aby misję tamtejszą ciężko niepomyślnymi czasów obecnych okolicznościami próbowaną, poratować. Z Bułgarii powracał na Galicję i odwiedził Jazłowiec. Czuł się zdrow i rześki, i doskonale wyglądał, a kiedy mu winoszowano takiego jakby odmłodnienia, odpowiadał, że mu podróże służą. O tej swojej bytności na Wschodzie i w Galicji, napisał wyborne listy, drukowane w *Przeglądzie Lwowskim*, z których taki zdroj żywy sądów czerstwych, jasnych spostrzeżeń i rad roztropnych tryska.

Zawsze było pragnieniem OO. Zmartwychwstańców mieć dom na ziemi polskiej i wśród rodaków pracować. Od dawna starali się o to i nieraz błyskała im nadzieja, że się ten zamiar ziści. W przeszłym roku

ureczywistnienie tego pragnienia zdawało się bliższe niż kiedykolwiek, już nawet miano nabyć stary sławny klasztor, wspaniałą tradycją przeszłości dostojny, ale i tą razą podniosły się nieprzewyciężone przeszkody. Tak jak Mojżeszowi, dane było O. Kajsiewiczowi widzieć ziemię obiecaną, lecz wniknąć do niej nie było dane. Pracował na to usilnie, a innym nadzieje i dalszy trud zostawił.

Ostatnie miesiące życia swojego spędził wśród braci w Rzymie, budując ich do końca przykładem serdecznej pobożności i czynności nieustannej. I przyszła chwila naznaczona przez Pana, chwila do której zawsze się gotował, do której był przysposobiony należycie, której jednak sam nie przeczuwał, której też nie przewidywał nikt z tych, co go otaczali. Tyle krajów przewędrował, tyle mórz przebył, w tyłu się znajdował przygodach i zawsze wyszedł bez szwanku, a tu naraz zagrzmiąły sądy Boże, zbliżył się zniecka błąd jeździec na białym koniu, który dogoni każdego i ten mąż Boży, ciągnący bez wytchnienia pług obowiązku i w pracy do końca, padł na ulicach Rzymu, jak żołnierz śmiertelnym pociskiem w bitwie ugodzony. Padł w boju, i chwalebnie z tego świata jako walecznik, walczący do ostatniej chwili pod chorągwią obowiązku, schodzi.

Słusznie zrobiono już uwagę, że ostatni dzień O. Kajsiewicza to jakby epitome całego jego żywota.

W dzień ten i zaledwo na trzy lub na cztery godziny przed zgonem, O. Hieronim miał do braci naukę, w której silnie upominał, że trzeba być zawsze gotowym na śmierć i pamiętać o tym, iż zwykle ona, jak to w Piśmie świętem dobitnie wyrażone czytamy, niespodzianie i nagle przychodzi. A więc o tych rzeczach ostatecznych ciągle myślał. I dał mu Pan Bóg, że ostatnią czynnością jego żywota była spowiedź, którą przed swoim czterdziestoletnim przyjacielem i towarzyszem O. Semenenką odprawił. Łaska to wyraźna dla zmarłego, a wielkie zaspokojenie dla przyjaciół, którzy pozostali na świecie. Wszelako żał serce ściska na wspomnienie, że Pan Bóg w niezbadanych Swoich wyrokach, ciasną do końca drogą nieboszczyka naszego prowadząc, nie pozwolił mu umrzeć w całej powadze spokojnego i łagodnego zgonu, jaki tak często wieńczy żywot świętobliwy, i w całym dostojęństwie ojca, błogosławiącego licznej swojej rodzinie zakonnej.

Gdyby mu dał był Pan Bóg chwile spokojnego rozpoznania przed śmiercią, byłby zapewne rzucił wkoło okiem na bogaty plon mozołów swoich, i ubezpieczając się, że mu nietrudno przyjdzie zdać rachunek z pracowitego włodarstwa, byłby mógł zawołać: *Domine quinque talenta tradidisti miki, ecce alia quinque superlucratus sum* – „Panie dałeś mi pięć talentów: otom drugie pięć zyskał” (Mt 25, 20). A jaką pociechą byłoby się napełniło serce jego, gdyby był gasnącą myślą wspomniał na doprowadzone do skutku pojednanie Polski ze Stolicą Apostolską, na wyprostowanie sumień katolickich w Ojczyźnie, na obudzony po wszystkich stronach kraju ruch religijny, na dokonany związek zakonu Zmartwychwstania Pańskiego, na misję w Paryżu, w Kanadzie, w Michigan, w Teksas, w Bułgarii, na nowicjat na Malcie, na klasztor Jazłowiecki i na przysposabiające się odrodzenie przez Zmartwychwstańców starego Benedyktyńskiego gniazda nad Wisłą. Pan Bóg inaczej rozrzędził i ten naczelnik licznej rodziny zakonnej, otoczony w życiu miłością swoich, nie na ich ręce zsunął się w chwili, kiedy mu zgon oczy zamroczył, ale padł po sierocemu na twarde głązy uliczne. Odniesiona go do domu, a on już nie ożył na płacz swoich, i zdało się, że uleciała dusza Zgromadzenia, że się w nim życie zatrzymało.

Miejmy nadzieję, słuchacze żalobni, że Sprawiedliwy Sędzia, który żadnego trudu, żadnej boleści i żadnej zasługi nie pozostawia bez odpłaty, i jego nagroził już, albo rychło nagrodzi, odzywając się do tego sługi iście wiernego: *Euge seroe bone, et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium domini tui* – „Dobrzeć słuگو dobry i wierny, gdyż eś nad małym był wiernym nad wilem cię postanowię: wnidź do wesela Pana twego” (Mt 25, 23).

Samuel autem mortuus est planxitque eum omnis Israel – „A Samuel umarł i płakał go cały Izrael”. Tak i tego naszego Samuela płaczą wszyscy ci, co pojmują ogrom tej straty, wśród dzisiejszych zwłaszcza ucisków i utrapień. Bracia jego zakonni złożyli czcigodne zwłoki na cmentarzu przy starej bazylice wielkiego męczennika św. Wawrzyńca, w grobowcu, w którym już spoczywają i pierwszy na wygnaniu ochotnik do

służby Bożej Bogdan Jański, i duchem chrześcijańskim natchniony pisarz Stefan Witwicki, i zawczasie wyrwany ze świata cichy a serdeczny O. Alfred Bentkowski, i Benjamin zakonu, anielski Władysław Feliński, którego śmierć tak bolesna była naszemu nieboszczykowi. Niechajże teraz spoczywa po długiej pracy swojej, aż dopóki go nie zbudzi trąba archanioła.

Wszyscy wierni synowie Kościoła i ojczyzny otoczą pamięć jego trwałym poszanowaniem. Wszak ci powiedziane jest: *In memoria aeterna erit justus, ab auditione mala non timebit* – „W wiecznej pamiętce będzie sprawiedliwy: nie będzie się bał posłuchu złego (Ps 111, 7). I na innym miejscu: *Non recedet memoria eius, et nomen eius requiretur a generatione in generationem. Sapientiam eius enarrabunt gentes, et laudem eius enuntiabit ecclesia* – „I nie ustanie pamiętka jego, i o imieniu jego pytać się będą od narodu do narodu. Mądrość jego na odowie wysławiać będą, a kościół chwałę jego opowiadać będzie (Syr 39, 9–10).

A jeśli nasz nieboszczyk, że użyjemy pełnych wdzięku słów św. Augustyna, nie umarł *nec misere nec omnino*, „ani nędznie, ani całkowicie”, boć żyje u Pana Boga, toć i na świecie nie przestaje żyć w braci swojej. Zostawił im bogatą spuściznę, a oni jej, jak ufamy, i nie zmarnują i nie zmniejszą. Zakon Zmartwychwstańców dziś jest już potęgą i obok innych wielkich zakonów ma swoje miejsce i swoją część pracy w winnicy Pańskiej. Pożyteczny jest Kościołowi, pożyteczny Ojczyźnie. Zmartwychwstańcy mozolili się nad uświęceniem wychodźstwa polskiego, wychodźstwo topnieje i znika powoli, teraz mamy nadzieję, Pan Bóg im pole w kraju otworzy, aby gdzie dotąd sięgali więcej jeszcze pismem i księgami, niż apostołstwem osobistym, mogli ponieść żywe słowo i żywe poświęcenie. A niechaj pamięć na tego Ojca, którego w grobie złożyli, zagrzewa ich do prowadzenia dalej wielkiej tradycji, którą on nawiązał. I my także, żałobni słuchacze, trzymajmy się tej drogi, którą całe życie postępował nasz nieboszczyk: drogi miłości Chrystusowej, służby Kościołowi, strzeżenia obowiązku, wierności Ojczyźnie, pracy i osobistego poświęcenia. Tą tylko drogą dochodzi się do płodności usiłowań, ta tylko prowadzi do celu wiecznego i do wielkich celów doczesnych, na tej tylko Pan Bóg błogosławieństwa Swego udziela.

A teraz, kiedym rzecz moją skończył i dopełnił acz nieudolnie, tego com uważał za powinność moją, obracam błagalną prośbę do miłosiernego Ojca w niebiesiech i wołam z głębi serca, co też i wy uczynicie: *Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli ejus deducant te.*

Amen.

Abstract

Speech of praise in honor of the late Father Hieronim Kajsiwicz

The speech was delivered by Rev. Jan Koźmian (1812-1877) in St. Martin's Church in Poznań on 15th March 1873, about two weeks after Father Kajsiwicz's death. Fr. Jerome Kajsiwicz (1812-1873) was a superior general of the Congregation of the Resurrection and life-long friend of Jan Koźmian.

Mowa na cześć ś. p. o. Hieronima Kajsiwicza CR została wygłoszona przez ks. Jana Koźmiana (1812-1877) w kościele św. Marcina w Poznaniu 15 marca 1873 r., w dwa tygodnie po śmierci o. Kajsiwicza. Ks. Hieronim Kajsiwicz (1812-1873) był przełożonym generalnym Zgromadzenia Zmartwychwstańców oraz długoletnim przyjacielem Jana Koźmiana.

Słowa kluczowe: Hieronim Kajsiwicz, mowa pochwalna, zmartwychwstańcy

Keywords: Hieronim Kajsiwicz, speech of praise, Resurrectionists

Nota o autorze:

Ks. Jan Koźmian (1812-1877) – publicysta i działacz społeczny, redaktor „Przeglądu Poznańskiego” (1845-1865), przyjaciel i współpracownik zmartwychwstańców; w 1860 r. przyjął święcenia kapłańskie.

CONGREGATIONIS RADICES

SŁAWOMIR MARCHEL
ARCHIWUM PAŃSTWOWE W OPOLU

**„[...] WYCHOWYWAĆ TĘGICH O GORAĄCEJ DUSZY
A ROZUMNYCH KSIĘŻY...”¹
RELACJE KARDYNAŁA JANA PUZYNY ZE
ZMARTYCHWSTAŃCAMI W ŚWIETLE
WYBRANEJ KORESPONDENCJI**

Wśród postaci, które wniosły istotny wkład w rozwój Kościoła katolickiego na ziemiach polskich u progu XX stulecia jako szczególnie interesująca jawi się autorowi niniejszego tekstu osoba kardynała Jana Puzyny. Należał on bowiem do tych przedstawicieli duchowieństwa, w których aktywności dostrzec można, również z dzisiejszej perspektywy, ogromną wyrazistość idei przyświecających podejmowanym działaniom. Z tego faktu między innymi wynikały kontrowersje, które od samego niemal początku kariery duchownej towarzyszyły poczynaniom hierarchy.

W dotychczasowej historiografii opisywane w sposób bardziej szczegółowy były jedynie wybrane wątki biografii Jana Puzyny. Szczególnym zainteresowaniem badaczy historii papieżstwa, co zresztą

¹ BJ, Rps., sygn. 8988 III, *Korespondencja ks. dr prof. Stefana Pawlickiego z lat 1862–1916*, t. 4, s. 455–456; list wysłany z Viareggio, 14.IV.[br], przypuszczalnie z lat 1904–1907, całe zdanie brzmi: „Dla zapewnienia lepszej przyszłości jedyna rada wychowywać tęgich o gorącej duszy a rozumnych Księży”.

zrozumiałe, cieszy się niezmiennie kwestia wystąpienia polskiego kardynała, które miało miejsce podczas konklawe w 1903 roku². Weto zgłoszone przez Puzynę w imieniu cesarza Franciszka Józefa I, władcę monarchii austro-węgierskiej przyczyniło się do odrzucenia przez zebranych kandydatury kardynała Mariano Rampolli del Tindaro i wybrania na Stolicę Piotrową mniej znanego w kręgach hierarchii kościelnej kardynała Giuseppe Sarto³. W rodzimej literaturze naukowej postać Puzyny przywoływana była także w kontekście sporu wokół pochówku Juliusza Słowackiego na Wawelu oraz działalności ks. Stanisława Stojałowskiego, uznawanego powszechnie za jednego z twórców dziewiętnastowiecznego ruchu ludowego na ziemiach polskich⁴. Wypada dodać, że nieprzejednana postawa kardynała w połączeniu z niektórymi jego cechami charakteru nie przysparzały mu zwolenników za życia i w sposób znaczący negatywnie wpłynęła na kształtowanie jego wizerunku po śmierci⁵.

Warto w tym miejscu także nadmienić, że podstawowymi pozycjami bibliograficznymi, w których podjęta została próba syntezy życiorysu Jana Puzyny są biogram autorstwa ks. Jana Kracika oraz

² Z. Obertyński, *Weto kardynała Puzyny*, [w:] „Collectanea Theologiae” 29(1958), z. 1, s. 11–48; J. Urban, *Relacja kardynała Jana Puzyny o konklawe 1903 r. i jego słynnym weto*, [w:] „Folia Historica Cracoviensia” 8(2002), s. 273–276; M. Lenart, *Quel no che cambiò il conclave nell'estate del 1903. L'appunto inedito di Jan Puzyna*, “L'Osservatore Romano”, mercoledì 11 giugno 2014, s. 5; Idem, *Il drammatico conclave del 1803: parla finalmente Jan Puzyna, il cardinale del veto a Rampolla*, referat wygłoszony podczas konferencji: *San Pio X - un papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo* (Watykan, 12.06.2014); G. Romanato, *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Turyn 2014.

³ Mariano Rampolla del Tindaro (1843–1913), duchowny rzymskokatolicki, kardynał (od 1887 r.), sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej; Giuseppe Sarto (1835–1914), duchowny rzymskokatolicki, papież (1903–1914), kanonizowany w 1954 r., <http://www.catholic-hierarchy.org/> [dostęp: 30.05.2015].

⁴ K. Daszyk, *„Niech wróci mogiła”... Ideowo-polityczne spory o wawelski grób dla Juliusza Słowackiego*, Kraków 2010; A. Kudłaszyk, *Ksiądz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998; A. Kącki, *Ks. Stanisław Stojałowski*, t. 1 (1845–1890), Lwów 1937, t. 2, (1891–1911), Lwów 1938; A. Chwalba, *Historia Polski (1795–1918)*, Kraków 2000, s. 500.

⁵ W relacjach wspomnieniowych i pamiątkarskich Puzyna określany był jako człowiek uparty i nadzwyczaj surowy. Autorzy podkreślali także widoczny brak zdolności oratorskich; zob. J. Wołczański, *Lwowska sufragania Jana Puzyny w opinii biskupa Leona Wałęgi*, [w:] „Analecta Cracoviensia”, t. 30–31 (1998–1999), s. 613; M. Rosco Bogdanowicz, *Wspomnienia*, oprac. J. Ginel, t. 2, Kraków 1959, s. 338.

wspomnienia bliskiego współpracownika polskiego hierarchy ks. Edwarda Komara⁶.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie czytelnikowi jednego z mniej znanych obszarów życiorysu Jana Puzyny. Relacje kardynała z członkami założonego w XIX stuleciu przez polskich emigrantów Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców należą w mojej opinii do najbardziej istotnych, zarówno ze względu na swą długotrwałość, jak i widoczną w zachowanych przekazach źródłowych zbieżność celów. Możemy je badać dzięki korespondencji, której treść stanowi trudne do przecenienia źródło informacji na temat różnych aspektów działalności Puzyny.

Podstawę dla prezentowanych w artykule rozważań stanowi bezcenna z punktu widzenia podejmowanej tematyki korespondencja autorstwa Jana Puzyny kierowana do przedstawicieli Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Wiele cennych informacji znajdujemy w egzemplarzach listów, które zachowały się w rzymskim Archiwum Zgromadzenia⁷. Ich adresatami byli kolejni rektorzy Papieskiego Kolegium Polskiego, którego siedziba znajdowała się w Wiecznym Mieście. Warto podkreślić, że ten zbiór kilkudziesięciu pism obejmuje zasięgiem chronologicznym niemal cały okres kariery duchownej kardynała, stanowiąc ilustrację dla jej przebiegu. Świadczenia kontaktów kardynała ze zmartwychwstańcami zachowały się także w Archiwum Krakowskiej Kapituły Metropolitarnej oraz w Dziale Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej⁸.

Jan Duklan Maurycy Paweł książę Puzyna herbu Oginiec urodził się 13 września 1842 r. w miejscowości Gwoździec, w dawnym powiecie kołomyjskim, jako najmłodszy syn Romana i Hortensji *de domo Dwerneckiej*. Proces edukacji świeckiej zwieńczył w 1868 r. uzyskaniem stopnia doktora praw na Uniwersytecie we Lwowie. Po kilku latach pracy w wyższych urzędach lwowskich podjął decyzję o wstąpieniu do

⁶ J. Kracik, *Puzyna Jan Duklan Maurycy Paweł*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Wrocław 1986, s. 488–491, dostępny także w wersji online: <http://www.ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/jan-duklan-maurycy-pawel-puzyna> [dostęp: 30.05.2015]; E. Komar, *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912.

⁷ Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie (dalej: ACRR).

⁸ Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie (dalej: AKKM); Biblioteka Jagiellońska (dalej: BJ).

seminarium duchownego w Przemyślu. Świecenia kapłańskie otrzymał 8 grudnia 1878 r. z rąk biskupa Macieja Hirschlera⁹.

Nie wiemy, kiedy Puzyna zetknął się po raz pierwszy ze zmarłychwstańcami. Mogło to nastąpić jeszcze w okresie pracy młodego Jana we Lwowie lub podczas pobytu w przemyskim seminarium. Przedstawiciele zgromadzenia, mimo iż zgodę na osiedlenie się na ziemiach polskich zaboru austriackiego otrzymali w 1880 r., przyjeżdżali tu już od końca lat 40. XIX stulecia głosić kazania, konferencje oraz rekolekcje¹⁰. Możemy domniemywać, że jednym z pierwszych zmarłychwstańców, którzy pojawili się na drodze późniejszego kardynała był ks. Walerian Kalinka. Ten wybitny uczyony miał, wedle informacji podawanych przez Kracika, wysuwać kandydaturę Jana Puzyny do pracy w papieskiej dyplomacji, tuż po jego wyświęceniu¹¹. Z zachowanej korespondencji o Piotra Semeneni z lat 1880–1882, wydanej drukiem w 2009 r., dowiadujemy się natomiast, że Kalinka podejmował także starania o to, by Puzyna objął funkcję metropolity halickiego obrządku greckokatolickiego, w miejsce odwołanego do Watykanu biskupa Józefa Sembratowicza¹². W liście do swego współbrata zakonnego z 1 marca 1882 r. Semenenko nazwał ewentualną nominację Jana Puzyny „najkorzystniejszą dla Kościoła” w panujących ówczesnie okolicznościach¹³. Ich główną oś stanowiło rosnące napięcie między Polakami a Rusinami, którego przejawy widoczne były również w kontaktach między polskimi elitami rządowymi, a metropolitą unickim. Miesiąc później, w liście do ks. Waleriana z 1 kwietnia 1882 r. ks. Piotr tak pisał o Puzynie:

⁹ J. Kracik, dz. cyt.; E. Komar, dz. cyt., s. 4.

¹⁰ Por. W. Mleczo, *Nauka i świętość. Formacja kapłańska w myśli i działalności Zmarłychwstańców*, Kraków 2014, s. 53–60; A. Kardaś, *Kajsiewicz w Krakowie*, Kraków 2012, s. 22 i n.

¹¹ J. Kracik, dz. cyt.

¹² Józef Sembratowicz (1821–1900): duchowny greckokatolicki, wyświęcony w 1845 r., pierwszy prefekt seminarium duchownego w Przemyślu (1845–1846), doktor teologii (1850), profesor Uniw. Lwow. , biskup (1865), administrator diecezji przemyskiej (1867–1872), metropolita lwowski (1870–1882), zmarł w Rzymie; por. A. Zięba, *Józef Sembratowicz*, IPSB, <http://ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/jozef-sembratowicz> [dostęp: 10.05.2015].

¹³ P. Semenenko, *List do o. Waleriana Kalinki CR* (ACRR 354), [w:] *O. Piotr Semenenko CR, Listy 1880–1882, Studia Zmarłychwstańcze*, t. 14, red. L. Drózdź, Rzym 2009, s. 262.

On może z miłością objąć sprawę unicką – zostać nawet Rusinem i żyć się z nimi, i uczynkami ich przekonać, że ich kocha, rozumie i jest z nimi jedno. Do tego tylko nieco czasu będzie potrzeba, bo myślę, że na dobrej i najlepszej woli zbywać mu nie będzie i już teraz z góry nie zbywa¹⁴.

W efekcie wydarzeń bp J. Sembratowicz zmuszony został do rezygnacji ze sprawowanego stanowiska. Na jego miejsce powołano ostatecznie bp. Sylwestra Sembratowicza, bratanka Józefa¹⁵. Nie wiemy, co o koncepcji Kalinki sądził sam Puzyna, pełniący już w tym okresie funkcję kanonika i wicerektora łacińskiego seminarium w Przemyślu. W piśmie z 17 marca 1882 r., skierowanym prawdopodobnie do przebywającego w Rzymie ks. Karola Grabowskiego, Puzyna wyłożył jednak swoją krytyczną opinię na temat kondycji duchowieństwa unickiego:

[...] złowroga agitacja, głębiej jak sądzić można było, zapuściła korzenie dzięki nieporadności władz. Aby lepiej było musi być inaczej wychowywany kler po seminariach unickich, gdyż przy zupełnej inercji Arcypasterzy zamiast karmić się Słowem Bożym, kształcą się na agitatorów politycznych – ale jakże może być inaczej jeżeli z zasady najgorszych wybierają na przełożonych seminariów – jeżeli spirytualny chodzi na bal oficerski i dowodzi na serio, że teatr kształci księży. Św. Jozafata a przynajmniej Rutskiego¹⁶ lub Smogorzewskiego¹⁷ nam potrzeba który zająłby się i reformą Seminariów i OO. Bazylianów, a przede wszystkim przestał rządzić się nepotyzmami¹⁸.

Wydaje się więc, że nadzieje, jakie pokładali zmartwychwstańcy zaangażowani w sprawy reformy Kościoła grekokatolickiego w kapłanie

¹⁴ P. Semenenko, *List do o. Waleriana Kalinki CR* (ACRR 354), [w:] dz. cyt., s. 266. We wszystkich cytowanych fragmentach listów Jana Puzyny zachowano pisownię oryginalną.

¹⁵ Sylwester Sembratowicz (1836–1898): duchowny grekokatolicki, wyświęcony w 1861 r., doktor teologii (1861), profesor Uniwersytetu Lwowskiego, biskup (1878), kardynał (1895), zmarł we Lwowie; por. A. Zięba, *Sylwester Sembratowicz*, IPSB, <http://www.ipzb.nina.gov.pl/index.php/a/sylwester-sembratowicz#> [dostęp: 10.05.2015].

¹⁶ Władimir Rutski (1574–1637), duchowny grekokatolicki, bazylianin (imię zakonne Józef), metropolita kijowski, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Rutski-Walamin;3970226.html> [dostęp 20.05.2015].

¹⁷ Jason Smogorzewski h. Junosza (1715–1788), duchowny grekokatolicki, unicki arcybiskup połocki i metropolita kijowski; por. A. Zięba, *Jason Smogorzewski h. Junosza*, <http://www.ipzb.nina.gov.pl/index.php/a/jason-smogorzewski-h-junosza#> [dostęp 20.05.2015].

¹⁸ ACRR 40523..

dojrzałym wiekiem, ale młodym jeszcze stażem, nie były bezpodstawne. Wkrótce zresztą kandydatura Jana Puzyny pojawiła się ponownie, tym razem w kontekście obsady stanowiska biskupa pomocniczego diecezji rzymskokatolickiej we Lwowie. Na początku 1885 r. dotychczasowy biskup pomocniczy Seweryn Morawski został metropolitą lwowskim w miejsce zmarłego wiosną 1884 r. arcybiskupa Franciszka Ksawerego Wierzchlejskiego. Na wakującą godność biskupa sufragana ojciec święty Leon XIII powołał Puzynę. Do prekonizacji doszło jednak dopiero w 1886 r., w związku z koniecznością uzyskania wcześniej pozwolenia cesarskiego¹⁹. Ślady tamtych wydarzeń znajdujemy w zachowanej korespondencji ks. Jana z rzymskimi zmarłychwstańcami. Puzyna był świadomy napięć o charakterze narodowościowym i społecznym, a także wewnątrzkościelnym, które czyniły sytuację niezwykle delikatną²⁰. Zachowywał jednak daleko posuniętą powściągliwość:

Bóg zapłać za przesłane życzenia i życzliwe wyrazy – są one jednak co najmniej o wiele przedwczesne, zresztą dopóki prekonizacja nie nastąpi przewidzieć nie można czyli w chwili ostatecznej wszystko jeszcze się nie zmieni. Wyznaję, że z prawdziwą nieklamana obawą dowiedziałem się o postanowieniu, a raczej zamiarze Ojca Świętego. Znam bowiem zarówno me własne słabe siły jak i wyjątkowo trudne stanowisko przyszłego sufragana we Lwowie [...]. Dopóki definitywnie w jakikolwiek bądź sposób cała sprawa załatwiona nie zostanie, wydaje mi się rzeczą niewłaściwą jechać do Rzymu pomimo, że skądinąd pragnąłbym tam być jak najrychlej – wobec podniesionych krzyków we Lwowie na mą kandydaturę nie chcę jazdą do Rzymu dolewać oliwy do ognia; od początku

¹⁹ Wspominał o tym sam abp Seweryn Morawski w liście do Puzyny ze stycznia 1886 r.: „[...] Prezydium Namiestnictwa zwróciło mi uwagę na to, że nim nastąpi nominacja na sufragana a względnie na wikariusza generalnego, powinienem wyjednać u Cesarza przyzwolenie. Ze tego wymaga kochana ustawa z 1874 . wiedziałem o tym dobrze ale właśnie chciałem wyminąć ten, z wolnością Kościoła nie bardzo zgodny proceder, w ten sposób, że prosząc o uzupełnienie dotacji dla Sufragana wymienilem zarazem osobę na to przeznaczoną i dałem curriculum vitae wyrażając nadzieję, że ze strony władzy świeckiej żaden nie zostanie postawiony zarzut [...]”; AKKK, Koresp. J.P., sygn 48.

²⁰ Por. J. Wołczański, dz. cyt., s. 611–612; bp Leon Wałęga wspominał po latach, że Jan Puzyna przybył do Lwowa „[...] nie bardzo chętnie przyjęty przez ogół duchowieństwa [...]”, co zdaniem J. Wołczańskiego przypisać można pochodzeniu duchownego spoza granic lokalnego Kościoła lwowskiego. W opinii autora niniejszego artykułu nie bez znaczenia był także fakt arystokratycznego pochodzenia Puzyny oraz surowego charakteru, o którym pogłoski mogły być przekazywane wcześniej.

stałem zupełnie na uboczu, niech przynajmniej o mnie beze mnie się kłóć [...]²¹.

Przemyski kanonik o postępach w sprawie informował na bieżąco, także, gdy doszło do złożenia przysięgi w lutym 1886 r. Prosił jednocześnie ks. Grabowskiego o pomoc w przyspieszeniu procedur:

Papiery dotyczące mej prekonizacji odeszły do Rzymu 16 bm. Ponieważ ks. Nuncjusz nie ma nadziei aby w marcu br. odbył się konsystorz tu dzież z uwagi, że o ile rychlej się przeniosę do Lwowa o tyle prędzej kanonia po mnie i sufragania w Przemyśle obsadzona zostanie, przeto ks. nuncjusz w piśmie do Sekretariatu Stanu wystosowanym prosił aby Ojciec Święty nie czekając na Konsystorz mianował mnie przez breve sufraganiem lwowskim. Otóż jeżeli możliwe racz Ojciec Dobrodziej wywiedzieć się i mnie zawiadomić czy jest nadzieja, że Ojciec Święty przez breve mnie mianować będzie²².

Warto w tym miejscu dodać, że przed otrzymaniem sakry biskupiej Jan Puzyna odbył rekolekcje, przez które poprowadził go właśnie ks. Grabowski. Same zaś święcenia nastąpiły w siedzibie Kolegium Polskiego, przy Via dei Maroniti pod numerem 22²³.

W kolejnych latach swojej kariery Puzyna korespondował także z ks. Pawłem Smolikowskim. Gdy w 1895 r., po śmierci arcybiskupa Albina Dunajewskiego, wybrany na biskupa krakowskiego przenosił się ze Lwowa do królewskiego grodu skreślił krótki list do ówczesnego rektora Kolegium Polskiego, prosząc o wsparcie duchowe²⁴. W późniejszym okresie listy kardynała stały się krótsze i pisane były w dłuższych odstępach czasu, zapewne z powodu podupadającego coraz bardziej zdrowia hierarchy. Ostatnie przed śmiercią świadectwo aktywności epistolarnej kardynała, zachowane w omawianym zbiorze z archiwum

²¹ ACRR 40527: list do ks. Karola Grabowskiego z 4 czerwca 1885 r.

²² ACRR 40529: list z 18 lutego 1886 r.

²³ Por. W. Mleczko, dz. cyt., s. 248.

²⁴ ACRR 40557: list z 6 lutego 1895; „Na dzień przyjechałem – za chwilę w Imię Boże wyjeżdżam do Krakowa. Proszę Ojca a i wszystkich domowników o modlitwę. Breve tutaj odebrałem, 63 zł – jeżeli należytość więcej wynosi proszę o doniesienie a zaraz przyśle”.

zmarłychwstańczego, nosi datę 31 marca 1910 r. Schorowany kardynał Puzyna z nieukrywany smutkiem donosił ks. Smolikowskiemu:

XX. Biskupi jadą do Rzymu by złożyć Ojcu Świętemu podziękowania za ofiarowane korony do Częstochowy - wiozą i adres z podpisami w kraju zebrany. Żałuję, że i ja do Rzymu obecnie pojechać nie mogę, ale brak mi sił do odbycia dalszej podróży²⁵.

Jednym z najważniejszych celów, które stawiał sobie Puzyna przez cały okres swej posługi kapłańskiej było podniesienie poziomu wykształcenia duchowieństwa. Ten właśnie obszar działalności najbardziej zbliżał go do Zgromadzenia Zmarłychwstańców, którego przedstawiciele bardzo aktywnie uczestniczyli w procesie edukowania kleru, w sposób szczególnie pochodzącego z ziem polskich. Powołane dzięki ich staraniom w 1866 r. i pozostające przez długie lata pod ich opieką Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie bardzo szybko stało się ważnym ośrodkiem kształtowania umysłów oraz charakterów kapłanów²⁶. Wielu jego absolwentów przyczyniło się później do rozwoju moralnego i intelektualnego Kościoła rzymskokatolickiego w rodzimym kraju. Puzyna, zdając sobie sprawę z roli, jaką odgrywało Kolegium, wysyłał lepiej rokujących kleryków i księży do Rzymu, niejednokrotnie opłacając ich pobyt z własnych środków finansowych. Jako wicerektor seminarium przemyskiego pisał do ks. Karola Grabowskiego:

Gdyby uczęszczanie do Kongregacji [Kolegium Rzymskiego - S.M.] nie dało się pogodzić z zatrzymaniem bursy przez ks. Z[ajchowskiego] w takim razie postaram się o fundusze na jego utrzymanie aby mógł nadal pozostać w Kolegium - mam bowiem niepłonną nadzieję, że ks. Józef podda się w zupełności regułom zakładu i przyjmie każdą życzliwą radę i uwagę Czcigodnego Ojca Dobrodzieja. Ks. Józef serce ma dobre - trochę szorstkości jego raczy Ojciec Rektor Dobrodziej położyć na karb nie wyniesionego zupełnie wychowania domowego - później pomimo pracy

²⁵ ACRR 40577.

²⁶ Więcej na temat Kolegium por. W Mleczko, dz. cyt., s. 233n; B. Micewski, *Polonijna działalność Zmarłychwstańców*, [w:] *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz i inni., Lublin 1982, s. 415-417.

trudno bardzo braki w tym kierunku uzupełnić. Proszę wierzyć, że rozpacz nieraz bierze jakie indywidua z gimnazjum do seminarium dostajemy – brak chociażby tylko kilkumiesięcznego nowicjatu – ogromnie utrudnia naszą pracę.

Że ks. Biskup pragnie aby ks. Z[ajchowski] obok ucześnieństwa do Kongregacji przyswoił sobie oraz język niemiecki, który słabo posiada – przeto śmiem zapytać Szanownego Ojca Rektora czyli możliwe aby miał w tym względzie jakie ułatwienie przez pobieranie lekcji języka, przez księdza Niemca udzielanej – wszelkie koszta najchętniej poniosę²⁷.

Kwestii wychowania kleryków i księży Jan Puzyna nie zaniedbywał także w późniejszym okresie kariery, gdy został sufraganem lwowskim, a następnie ordynariuszem krakowskim. Starał się przy tym pomagać w zdobywaniu wykształcenia zarówno młodym, „którzy by byli dobrymi katechetami po różnych szkołach i zakładach”, jak i bardziej doświadczonym duchownym²⁸. Przykład takiego działania ówczesnego biskupa lwowskiego stanowiła wystosowana w liście z 1887 r. prośba o przyjęcie na kwaterę w Kolegium ks. Antoniego Trznadla, pełniącego w tym czasie funkcję wykładowcy w przemyskim seminarium, doktora w zakresie teologii dogmatycznej. W opinii Puzyny już sam fakt, „że ks. Trznadel jako profesor uznał potrzebę odbycia kursu filozofii najlepiej o nim świadczą i najlepszym jest dla niego poleceniem”²⁹.

Aktywna postawa Jana Puzyny, wskazywanie na niski poziom edukacji i związki ze zmartwychwstańcami, powodowały niechęć niektórych duchownych, którzy w sposób mniej lub bardziej otwarty sposób utrudniali podejmowane wysiłki. Szczególny tego ślad znajdujemy w liście z 11 listopada 1888 r. do o. Grabowskiego. Przemyski rektor, dziękując ks. Karolowi za pomoc w wykształceniu jednego z młodych księży, utyskiwał jednocześnie:

[...] diecezja może mieć z niego pożytek byle tylko chciano należycie go użyć, a ta rzecz acz tak prosta sama w sobie nie tak jest łatwą u nas, gdyż wielu nawet księży piastujących godności są niechętni studiom

²⁷ ACRR 40526; list z 27.X. przypuszczalnie 1881 r.

²⁸ ACRR 40536, list z 28.III.1887 r. do ks. Karola Grabowskiego.

²⁹ ACRR 4035, list z 27.II.1887 r. do ks. Karola Grabowskiego.

w Rzymie – niepojęte zaślepienie. Ojciec Święty nawołuje do Rzymu a my ciągniemy do Wiednia, skąd przywozimy trochę wiedzy ale serca wyziębnięte i wiele świeckich nawyknień³⁰.

Treść korespondencji należy zapewne powiązać z odwołaniem ks. Grabowskiego z funkcji rektora kolegium, do którego doszło na skutek spisku alumnów inspirowanego przez wyższych duchownych z Galicji³¹. Wydaje się, że przyczyny takiej postawy możemy upatrywać w lęku przed reakcją władz austriackich, które mimo oficjalnego zerwania z polityką cechującą okres tzw. „józefinizmu” nie zamierzały całkowicie rezygnować z ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła katolickiego, zwłaszcza na terenach zamieszkiwanych przez Polaków. Kolegium Rzymskie postrzegane było jako konkurencja dla prorządowego kształcenia kleru, nie tylko ze względu na swą patriotyczną wymowę, ale także z racji silnego powiązania z nurtem centralistycznym w katolicyzmie.

W pismach do zmartwychwstańców Jan Puzyna poruszał wiele kwestii, które jego zdaniem istotne były z punktu widzenia interesów Kościoła. Po jednej z wizyt w Watykanie, odnosząc się do sytuacji we Francji, której rząd pod przewodnictwem Emila Combesa prowadził politykę antykatolicką, kardynał pisał do ks. Stefana Pawlickiego:

Ojciec Święty ma się dobrze i da Bóg lat sporo pożyć – był nader łaskaw – poznałem obok biskupów 5 kardynałów francuskich pośród których odbija – jaśniejże świątobliwością kardynał Perraud³². Dzielnie się znalazł biskup z Orleanu. Za późno poczęto stawać opór marniutkiemu rządowi – miano nadzieję, że Combes tak daleko się nie posunie. Dla zapewnienia lepszej przyszłości jedyna rada wychowywać tęgich o gorącej duszy a rozumnych księży³³.

³⁰ ACRR 40553

³¹ Por. W. Mleczek, dz. cyt., s. 248–249.

³² Perraud Adolf Luis Albert (1828–1906); francuski duchowny rzymskokatolicki, arcybiskup Paryża, zob. S. Miranda, *The Cardinals of the Holy Roman Church*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm#Perraud> [dostęp: 21.05.2015].

³³ BJ, Rps., sygn. 8988 III, *Korespondencja*, s. 455-456; por. M. Radwan, *Status Kościoła we Francji po 1905 r.*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 53 (2010), nr 4 (212), s. 59–69.

Duchowny zajmował się także sytuacją rodaków mieszkających w pozostałych zaborach. Gdy w 1887 r., pomimo zawartych w wcześniej porozumień między Watykanem a caratem, klerykom z ziem pozostających pod panowaniem rosyjskim nakazano opuszczenie Kolegium Polskiego w Rzymie, ubolewał:

Wielka to klęska dla tamtejszego duchowieństwa a tym samym całego naszego i tak już biednego i uciśnionego społeczeństwa. Z poznańskiego również zabronił Bismarck przyjeżdżać pomimo swych obecnych umizgów³⁴.

W korespondencji odnajdujemy interesujące ślady sprawy ks. Stanisława Stojałowskiego. Puzyna należał do najbardziej nieprzejednanych przeciwników działalności okrzykniętego „trybunem ludowym” kapłana, jednego z prekursorów polskiego ruchu ludowego. Po wizycie kanonicznej, którą przeprowadził w Kulikowie w 1888 r. sufragana lwowski, prosił ówczesnego generała zgromadzenia, ks. Waleriana Przewłockiego by ostrzegął przed zmierzającym do Rzymu ze skargą Stojałowskim, na którego nałożona została suspensa. Zarzucał jednocześnie ks. Stanisławowi, że probostwo kulikowskie „zarówno moralnie jak i materialnie zrujnował”³⁵. W późniejszych latach już z Krakowa pisał:

Stojałowski nie przestaje lud po wiecach bałamucić dowodząc, że nieważna jest ekskomunika [...] równocześnie wydaje dalej nieszczęsne swe gazetki, w których rzuca inwektywy na biskupów, co mu nie przeszkadza udawać chwilami baranka nawróconego. W „Wieńcu” nr z 15 bm. jest artykuł, że Jezuici, Zmartwychwstańcy, kardynał Ledóchowski i ambasada austr[iacka] przeciw Stoj[ałowskiemu] intrygują [...]³⁶.

Konflikt Jana Puzyny ze Stanisławem Stojałowskim postrzegany jest w literaturze historiograficznej przede wszystkim jako przejaw szerzej pojmowanego sporu ideologicznego wewnątrz Kościoła katolickiego, dotyczącego stosunku do dziewiętnastowiecznych ruchów

³⁴ ACRR 40536, list z 28 III.

³⁵ ACRR 40543, list z 21 VI.

³⁶ ACRR 40598 list z 22 XI 1896, ACRR 40599 z 28 XII 1896.

społeczno-politycznych. Na gruncie polskim, szczególnie zaś w Galicji, zyskał on specyficzne oblicze wynikające ze skostniałej, nieprzystającej do dynamiki przemian cywilizacyjnych struktury społecznej i dużego rozwarstwienia ekonomicznego. Warto przy tym zauważyć, że u źródeł działalności ks. Stojałowskiego dostrzega się także idee ultramontańskie, których popularyzację w kręgach polskich w XIX stuleciu przypisuje się zmartwychwstańcom³⁷. Poglądy, w których centrum leżało uznanie autorytetu Stolicy Apostolskiej za najwyższy i rozstrzygający, bliskie były także Janowi Puzynie. Jednakże nie podporządkowanie się przez Stojałowskiego poleceniom biskupów, które zapoczątkowało ów wieloletni konflikt, musiało być przez niego odebrane jako wyraz braku poszanowania dla utrwalonej w Kościele hierarchiczności.

Puzyna nie tylko wielokrotnie prosił przedstawicieli zgromadzenia o pomoc lub różnego rodzaju przysługi. W treści listów do Rzymu pojawiają się także wątki związane z zaangażowaniem jego osoby, już jako hierarchy, w sprawy zmartwychwstańców i Papieskiego Kolegium Polskiego. W 1894 r. donosił z Wiednia:

Byłem u ks. kardynała i ks. ar[cybiskupa] Angerera³⁸, którzy mi powiedzieli, że przedłożyli Namiestnikowi odpowiedź O. Generała, jak i ofertę jakiegoś Zgromadzenia, które ofiaruje 16000 zł[otych reńskich] za dom i ponosi kosztą restauracji Kościoła. Ponieważ jest obawa, że ta oferta może być przyjętą, a przybycie Szan[ownych] Ojców do Wiednia jest nader pożądaną rzeczą, jak mi to i ks. Nuncjusz wczoraj mówił, przeto sądzę, że dobrze by było, aby O. Generał napisał o całej sprawie do Ministra Madeyskiego [...], który jako minister dla Galicji i Polakami w Wiedniu zając się powinien³⁹.

W innym liście z 1903 r. Puzyna pisał do ówczesnego Generała Zmartwychwstańców, ks. Pawła Smolikowskiego:

³⁷ Por. A. Kudłaszyk, dz. cit., s. 14–19; M. Łuczewski, *Ultramontańskie źródła ruchu ludowego. Studium realizmu politycznego*, [w:] *Patriotyzm i zdrada. Granice realizmu i idealizmu w polityce i myśli polskiej*, red. J. Kłoczkowski i M. Szuldrzyński, Kraków 2008, s. 85–89.

³⁸ Eduard Angerer (1816–1898): duchowny rzymskokatolicki, od 1876 sufragan wiedeński, zob. https://www.wien.gv.at/wiki/index.php/Eduard_Angerer [dostęp 21.05.2015].

³⁹ ACRR 40555, list z 15 III 1894 r.

Że XX Kardynałów bliżej nie znamy, a w szczególności tychże poglądu – uczucia dla Kościoła w Polsce, dlatego trudno nam wskazać odpowiednią osobę na protektora Kolegium Polskiego; może Czcigodny O. Generał zechciałby mi dać informację odpowiednią. Z daleka sądząc może kardynał Ferrata⁴⁰ przez stosunki, jakie go łączyły z śp. kardynałem Czackim byłby dobry [...]⁴¹.

Domenico Ferrata został rzeczywiście opiekunem Kolegium i czynnie wspierał zarządzających nim księży, nawet w kwestiach spornych, które dotyczyły współpracy z biskupami polskimi⁴².

Hierarcha nie pozostawał obojętny na sprawy zgromadzenia również w okresie, gdy pojawiły się w nim napięcia wewnętrzne, wywołane zmianami wprowadzonymi do reguły przez Kongregację Biskupów i Zakonników na początku XX w. Reforma konstytucji oraz likwidacja podziału na prowincje wywołała sprzeciw części księży – głównie z domów amerykańskich. W efekcie sporu Paweł Smolikowski zrezygnował z pełnienia funkcji przełożonego generalnego⁴³. W korespondencji skreślonej ręką Jana Puzyny znajdujemy takie oto słowa:

[...] wczoraj był u mnie O. Wizytator⁴⁴ wraz z B. Moszyńskim, który sly-szał, jak (o ile rozumiem sprawę) mówiłem O. Wizytatorowi o potrzebie wprowadzenia – utrwalenia jedności w Zgromadzeniu dla tegoż dalszego rozwoju a tym samym powstrzymania O. Mar[...] w jego agresywnych zapędach. O. Wizytator o ile wyrozumiałem, pragnie wpierw wizytować wszystkie domy na obu półkulach – poznać panującego ducha, a wyrobiwszy sobie zdanie, przedłożyć w Kongregacjach odpowiednie wnioski. Z rozmowy dłuższej ze mną mianej musiał O. Wiz[itator]

⁴⁰ Domenico Ferrata (1847–1914): duchowny rzymskokatolicki, nuncjusz papieski w Belgii (1885) i Francji (1891), kardynał (1896), zob. S. Miranda, dz. cyt., <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1896.htm#Ferrata> [dostęp 21.05.2015].

⁴¹ ACRR 40565, list z Krakowa, z 3 II 1903 r. Zainteresowanie i życzliwość dla działalności zmartwychwstańców Puzyna żywił do końca swego życia. Na rok przed śmiercią pisał do ks. Jana Kasprzyckiego: „Modlitwą Przewielebnego Ojca Generała wspierać nie przestanę by daleka podróż odbyła się szczęśliwie i przyczyniła się nie mało do umocnienia Polaków w Ameryce przebywających w wierze jak i do pomnożenia członków Szanownego Zgromadzenia mającego liczne zasługi w Europie i Ameryce”, ACRR 40577, list z Krakowa z 31 III 1910.

⁴² Por. W. Mleczko, dz. cit., s. 252.

⁴³ *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, red. Z. Zieliński, Katowice 1990, s. 49–50.

⁴⁴ Był nim benedyktyn O. Mauro Serafini (1859–1925).

zrozumieć, jak wielce nam zależy na utrwaleniu – rozwoju dalszym Zgromadzenia⁴⁵.

Formuła zachowanej korespondencji, jak i zakres poruszanych spraw, są dziś nie tylko świadectwem szacunku, jaki żywił Puzyna dla pracy zmartwychwstańców. Stanowią one także ślad osobistych relacji księcia Jana z niektórymi przedstawicielami zgromadzenia. Poza wspomnianymi wyżej ojcami: Walerianem Kalinką, Karolem Grabowskim czy Pawłem Smolikowskim, którego Puzyna darzył wielką estymą, warto wspomnieć o jego zażyłości z ks. Stefanem Pawlickim. Nie wiemy, kiedy obaj duchowni się poznali. Zapewne jednak ich spotkania stały się częste od momentu, gdy dotychczasowy sufragan lwowski został biskupem krakowskim. Przypuszczalnie, poza kontaktami na gruncie kościelnym oraz w murach uniwersytetu, gdzie Puzyna bywał, Stefan Pawlicki jako wybitny filozof był zapraszany z odczytami na „herbaty czwartkowe”. Zgodnie z relacją Edwarda Komara hierarcha organizował tak właśnie nazywane spotkania jeszcze we Lwowie i zwyczaj ten podtrzymywał także po przeprowadzce do królewskiego grodu⁴⁶. Wiemy, że Puzyna prosił uczonego o wskazówki merytoryczne dotyczące nieokreślonego manuskryptu⁴⁷. Możemy przypuszczać, że rady ks. Pawlickiego starał się zasięgać częściej.

W 1904 r. po wizycie w Rzymie kardynał, przebywający dla poratowania zdrowia we włoskiej miejscowości Torre del Greco pisał do Zmartwychwstańca:

Z niemalą radością serca odczytałem list Szan[ownego] Ojca dla mnie zawsze, acz niezasłużenie, tyle łaskawego. I mnie tęskno za Krakowem, za łaskawą pełną treści rozmową, ale czując upadek sił po Rzymie po uczestnictwie we wspaniałych uroczystościach w Kościele Świętego Piotra jak i nader życzliwej – łaskawej audyencji u Ojca Świętego przyjechałem by się wzmocnić silnym powietrzem, jak i kąpielami morskimi⁴⁸.

⁴⁵ ACRR 40567, list do ks. Pawła Smolikowskiego z 22 lipca 1904 r.

⁴⁶ E. Komar, dz. cyt., s. 57.

⁴⁷ BJ, Rps., sygn. 8988 III, *Korespondencja*, s. 449, list z 1904 r.: „Korzystając z łaskawie danej mi obietnicy posyłam manuskrypt z uprzejmą prośbą, by Szan[owny] Ojciec zechciał przeczytać i tak co do formy, jak i treści, gdzie się tego okaże potrzeba uzupełnić – poprawić”.

⁴⁸ Ibidem, s. 453–454.

Przedstawiony artykuł nie wyczerpuje z pewnością zagadnienia relacji Jana Maurycego Puzyny ze zmartwychwstańcami. Ich drogi krzyżowały się wielokrotnie, czego dowodem są chociażby materiały epistolarne, których fragmenty przytoczone zostały w niniejszym tekście. Każdy z wybranych na potrzeby niniejszych rozważań wątków, zarysowanych w uproszczeniu, powinien stać się przyczynkiem do dalszych, pogłębionych badań źródłowych i analiz. W ten sposób będziemy mieli nie tylko możliwość poszerzenia naszej wiedzy na temat bogatego życiorysu księcia kardynała czy dziejów Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Przez rozwój prac nad poznawaniem obu wymienionych obszarów tematycznych możemy bowiem lepiej zrozumieć niebywale interesujący okres w przeszłości Kościoła rzymskokatolickiego oraz narrację o trudnej i jakże ciekawej historii Polaków na przełomie XIX i XX stulecia.

Bibliografia

- Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie.
Biblioteka Jagiellońska.
Chwalba A., *Historia Polski (1795–1918)*, Kraków 2000.
Daszyk K., „Niech wróci mogiła”... *Ideowo-polityczne spory o wawelski grób dla Juliusza Słowackiego*, Kraków 2010.
<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Rutski-Walamin;3970226.html> [dostęp 20.05.2015].
<http://www.catholic-hierarchy.org/> [dostęp: 30.05.2015].
https://www.wien.gv.at/wiki/index.php/Eduard_Angerer [dostęp 21.05.2015].
Kardaś A., *Kajsiewicz w Krakowie*, Kraków 2012.
Kącki A., *Ks. Stanisław Stojałowski*, t. 1 (1845–1890), Lwów 1937, t. 2, (1891–1911), Lwów 1938.
Komar E., *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia)*, Kraków 1912.
Korespondencja ks. dr prof. Stefana Pawlickiego z lat 1862–1916, t. 4 (BJ, Rps., sygn. 8988 III).
Kracik J., *Puzyna Jan Duklan Maurycy Paweł*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 29, Wrocław 1986.
Kudłaszyk A., *Ksiądz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998.

Lenart M., *Il drammatico conclave del 1803: parla finalmente Jan Puzyna, il cardinale del veto a Rampolla*, referat wygłoszony podczas konferencji: *San Pio X - un papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo* (Watykan, 12.06.2014).

Lenart M., *Quel no che cambiò il conclave nell'estate del 1903. L'appunto inedito di Jan Puzyna*, "L'Osservatore Romano", mercoledì 11 giugno 2014.

Łuczewski M., *Ultramontańskie źródła ruchu ludowego. Studium realizmu politycznego*, [w:] *Patriotyzm i zdrada. Granice realizmu i idealizmu w polityce i myśli polskiej*, red. J. Kloczkowski i M. Szuldrzyński, Kraków 2008.

Micewski B., *Polonijna działalność Zmartwychwstańców*, [w:] *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, red. J. Bakalarz i inni., Lublin 1982.

Miranda S., *The Cardinals of the Holy Roman Church*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm#Perraud> [dostęp: 21.05.2015].

Mleczek W., *Nauka i świętość. Formacja kapłańska w myśli i działalności Zmartwychwstańców*, Kraków 2014.

Obertyński Z., *Weto kardynała Puzyny*, [w:] „*Collectanea Theologiae*” 29(1958), z. 1, s. 11–48.

Radwan M., *Status Kościoła we Francji po 1905 r.*, [w:] „*Zeszyty Naukowe KUL*”, t. 53 (2010), nr 4 (212), s. 59–69.

Romanato G., *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Turyn 2014.

Rosco Bogdanowicz M., *Wspomnienia*, oprac. J. Ginel, t. 2, Kraków 1959.

Semenenko P., *List do o. Waleriana Kalinki CR (ACRR 354)*, [w:] *O. Piotr Semenenko CR, Listy 1880–1882, Studia Zmartwychwstańcze*, t. 14, red. L. Drózdź, Rzym 2009.

Urban J., *Relacja kardynała Jana Puzyny o konklawe 1903 r. i jego słynnym weto*, [w:] „*Folia Historica Cracoviensia*” 8(2002), s. 273–276;

Wółczański J., *Lwowska sufragania Jana Puzyny w opinii biskupa Leona Wałęgi*, [w:] „*Analecta Cracoviensia*”, t. 30–31 (1998–1999), s. 613.

Zięba A., *Jason Smogorzewski h. Junosza*, <http://www.ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/jason-smogorzewski-h-junosza#> [dostęp 20.05.2015].

Zięba A., *Józef Sembratowicz*, IPSB, <http://ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/jozef-sembratowicz> [dostęp: 10.05.2015].

Zięba A., *Sylwester Sembratowicz*, IPSB, <http://www.ipsb.nina.gov.pl/index.php/a/sylwester-sembratowicz#> [dostęp: 10.05.2015].

Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu, red. Z. Zieliński, Katowice 1990.

Abstract

Relations between the cardinal Jan Puzyna and Resurrectionists in the sight of selected correspondence

The aim of this article is to present not very well known area of life of the one of the most controversial catholic priests – cardinal Jan Maurycy prince Puzyna (1842-1911), who lived at the turn of the nineteenth and twentieth centuries in the polish land. Many of aspects of his activity is still the object of a historians disputes. Rarely mentioned is the relationship that connected him with the Congregation of the Resurrectionists, that was founded during the „Great Emigration” by polish ex-insurgents. Many eminent priests and scholars came from this Congregation and so, they had huge influence on creating polish religiosity and patriotism, during the time when their homeland was divided among three neighboring powers. Both for Jan Puzyna as well as for large group of Resurrectionists the only right path that leads to the revival of the lost state was the way of polish people moral renewal. One of the means for achieving it was to raise the level of education of priests that reached all strata of society. The text of the article was based on the results of queries conducted in the correspondence of John Puzyna, addressed to the representatives of the Congregation: Karol Grabowski, Paweł Smolikowski, Walerian Przewłocki and Stefan Pawlicki.

Celem artykułu jest przybliżenie czytelnikowi mało znanego obszaru życia jednego z najbardziej kontrowersyjnych hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach polskich. Żyjący na przełomie XIX i XX stulecia Jan Maurycy książę Puzyna herbu Oginiec (1842–1911) zapisał swą działalnością wiele kart w historii tego okresu, z których część do dziś jest obiektem sporów historyków. Rzadko jednak wspomina się o związkach, jakie łączyły tego duchownego z założonym podczas tzw. Wielkiej Emigracji Zgromadzeniem Księży Zmartwychwstańców. Zakon ten wydał wielu wybitnych kapłanów i myślicieli, którzy wywierali ogromny wpływ na kształtowanie oblicza polskiej religijności oraz patriotyzmu w narodzie, którego ziemie podzielone były między trzech zaborców. Zarówno dla Jana Puzyny, jak i dla liczного grona zmartwychwstańców, jedyną słuszną drogą prowadzącą do odrodzenia utraconego państwa była droga moralnej odnowy Polaków. Jednym ze środków ku temu miało być podnoszenie poziomu wykształcenia księży, którzy docierali do wszystkich warstw społeczeństwa. Tekst artykułu oparty został o rezultaty kwerendy przeprowadzonej w zachowanej korespondencji Jana Puzyny, adresowanej do przedstawicieli Zgromadzenia: Karola Grabowskiego, Pawła Smolikowskiego, Waleriana Przewłockiego i Stefana Pawlickiego.

Słowa kluczowe:

Puzyna, Jan Maurycy; Zmartwychwstańcy; Papieskie Kolegium Polskie, Rzym, Galicja, Kościół, zabory, korespondencja.

Keywords:

Puzyna, Jan Maurycy, Resurrectionists, Polish Pontifical College, Rome, Cracow, Lviv, Catholic Church, annexation, correspondence.

Nota o autorze:

Sławomir Marchel – historyk, archiwista, pracownik Archiwum Państwowego w Opolu (od 2015 r. zastępca dyrektora).

BOLESŁAW MICEWSKI CR
ZŁOCIENIEC

O MAŁŻEŃSTWIE BOGDANA JAŃSKIEGO Z ALEKSANDRĄ ZAWADZKĄ¹

Małżeństwo Bogdana Jańskiego (1807–1840) z Aleksandrą Zawadzką (1806–1843) zostało zawarte 23 października 1828 r. w kościele parafialnym w Przewodowie. Fakt ten ma swoją zawiłą historię oraz złożone konsekwencje w związku z dalszym biegiem życia obojga małżonków. Niniejszy tekst próbuje, przynajmniej częściowo, ukazać ten aspekt biografii Założyciela Zmartwychwstańców.

1. Rodzina Zawadzkich

Pod koniec 1827 r. Bogdan Jański odnowił bliższą znajomość z Aleksandrą Józefą Teresą Zawadzką², którą nazywał Olesią. Była ona córką Augustyna³. W powtórnym zbliżeniu Bogdana do Zawadzkich

¹ Tekst po raz pierwszy opublikowano w wewnętrznym piśmie Zgromadzenia Zmartwychwstańców pt. „Vexillum Resurrectionis”, nr 110 (styczeń–luty 1996), s. 4–36. Tutaj zamieszczamy tekst na nowo zredagowany przez Autora.

² B. Jański, *Dziennik*, rks Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie (dalej: ACRR) sygn. 8627 s. 234 oraz akt urodzenia i chrztu A. Zawadzkiej w księdze urodzonych parafii Brańszczyk, rks Archiwum Diecezji Płockiej sygn. AM 98 k. 28v. nr aktu 42. We wszystkich przywoływanych w artykule cytatach zachowano pisownię oryginalną.

³ Augustyn Zawadzki (1767–1837) – organizator powstania Kurpiów przeciw Prusakom po sejmie rozbiorowym w Grodnie. Działo się to przed zbrojnym wystąpieniem gen.

zapewne pośredniczył jego ojciec, były żołnierz pod komendą pułkownika Zawadzkiego. Rodzina Zawadzkich oprócz dworku w Kozłowie miała też mieszkanie w Warszawie przy ul. Krakowskie Przedmieście nr 384. Bardzo często przemieszkowały w nim jego dzieci, zwłaszcza córki z Kozłowa w okresie karnawału i zabaw w stolicy. Tak doszło do powtórnego zapoznania się dorosłej Olesi z Bogdanem, którą miał okazję widywać ongiś w kościele w Przewodowie z rodzeństwem jako dzieci. Dorosła Olesia zrobiła na Bogdanie pozytywne wrażenie dzięki swej naiwnej dobroci i szczerości. Oczywiście Jański nie mógł myśleć o małżeństwie w tym czasie, miał bowiem zaledwie kilka miesięcy praktyki adwokackiej, która czyniła go na tyle bogatym, że nie cierpiał już biedy i mógł pomagać ojcu i braciom, którzy przenieśli się do Warszawy. Nie miał jednak żadnych oszczędności ani środków na założenie rodziny. Stale przypominała mu się też ambicja pogłębiania studiów ekonomicznych za granicą i poświęcenia się swoim marzeniom o uszczęśliwianiu ojczyzny, a nawet ludzkości przez doniosłe reformy i przemiany społeczno-polityczne. Po karnawale nastąpił wyjazd Olesi do Kozłowa, a następnie do siostry Julianny do Kalisza. Bogdan przeżywał swoje zamiary i plany wśród wahań „potęgi moralnej” (czyli ambicji) a konsekwencjami swego materialistycznego poglądu, bo stracił już wiarę pod wpływem francuskich ateuszów.

Następne spotkanie z Olesią zdarzyło się w Ogrodzie Saskim⁴ i było dla niego niemałą radością widzieć towarzyszkę dzieciństwa na wsi; ale tym razem Aleksandra był jakaś inna, rozmarzona i tajemnicza. Jakie było jego zdziwienie, kiedy mu powiedziała, że wyszła za mąż po

J. Madalińskiego i jego marszem do Kościuszki. Był on więc heroldem powstania kościuszkowskiego na Kurpiach. Po utworzeniu Księstwa Warszawskiego był organizatorem, fundatorem i dowódcą VII Pułku Ułanów, w którym służyli ojciec Bogdana i jego stryjowie. Uczestniczył w odzyskaniu Galicji (1809) i w wyprawie na Moskwę (1812). Został zdymisjonowany z wojska 1816 r. przez wielkiego księcia Konstantego a następnie pozbawiony urzędu naddzierżawcy (1818) pod fałszywymi zarzutami nadużyć. Wówczas zamieszkał z liczną rodziną (3 synów i 4 córki) u swego szwagra M. Łaszowskiego w Kozłowie, blisko Jańskich z Przewodowa i Pękowa. Później wybudował sobie dworek w Kozłowie. Na początku powstania listopadowego zorganizował obronę granic z Prusami, później zajmował się pomnażaniem wojska. W 1831 ostatni wódz powstania Rybiński mianował Zawadzkiego generałem za zbieranie ochotników i ćwiczenia do walki.

⁴ E. Callier, *Bogdan Jański, pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji*, Poznań 1876, cz. 1, s. 5.

ucieczce od rodziców i o jakimś tajemniczym ślubie w Warszawie. Przy następnym spotkaniu Olesia była zrozpaczona, oznajmiła, że została zmuszona przez rzekomego męża do odejścia, że jest w ciąży, że rodzice oddalili ją z domu, a zameżne siostry odmówiły przyjęcia do siebie z obawy gniewu ojca. Więc położenie jej było tragiczne. Do żadnej pracy zarobkowej nie miała przygotowania i z natury była niezaradna. Pozostała więc jej tylko śmierć głodowa lub w nurtach Wisły albo życie z nierządu, jak jej radziła niegodziwa służąca i właścicielka stacji w Warszawie.

Wrażliwy Bogdan przeżył oburzenie na zakłamaną moralność tych, którzy uważali się za katolików, za wierzących. Olesia nie miała już drogi powrotu, sposobu poprawy skutku swej naiwności. Poczul potrzebę jakiegoś wymownego i czynnego protestu przeciwko tej sytuacji. Chciał to uczynić w imię swych ludzkich uczuć i filantropijnych ideałów. Dał więc jej troszkę pieniędzy na życie i przyobiegał pośrednictwo w pojednaniu z najbliższymi. Zapewne później też dla niej wynajął tańszą stację przy ul. Szczygłej i znowu dał małe wsparcie pieniężne. Wiele jednak musiał okazać stanowczości w sprawie oddalenia złej służącej. Przywiązanie Olesi do tej osoby budziło odtąd jego podejrzenia⁵. Stanowczo i surowo zakazał jej dalszych z nią kontaktów. Sprawa pomocy komplikowała się przez wygranie konkursu profesorskiego i możliwość bliskiego wyjazdu na Zachód. Niestety próby pośrednictwa w sprawie Olesi i przekonywania rodziców i sióstr nie doprowadziły do zgody. Jedynie brat Olesi Piotr zachował dla niej dawna życzliwość. Był jednak człowiekiem niezaradnym i często sam potrzebował pomocy. Oburzenie Jańskiego na taką postawę najbliższych krewnych wobec siostry, a zwłaszcza krzywdziciela Olesi, którego imię i nazwisko później w liście dokładnie zatuszował, nie miało granic. Dla uniknięcia wstydu, który wówczas był dla niego fałszywym wstydem, bliscy odtrącili z pogardą skrzywdzoną córkę i rodzoną siostrę. Popelniono więc obrzydliwą zbrodnię nieuwzględnianą w żadnych kodeksach. Najbliżsi krewni przypominali Olesi tylko dawne warunki, że uznają ją za córkę i siostrę dopiero po prawdziwym ślubie z człowiekiem, dla którego

⁵ Brulion listu B. Jańskiego do A. Jańskiej z 10 I 1829, rks ACRR sygn. 8599, s. 25.

uciekła z domu. Wówczas zaczęły nachodzić Jańskiego myśli o konieczności poświęcenia się dla ocalenia Aleksandry.

Wysunął projekt, by zaopiekowali się nią do czasu jego powrotu z wojażu naukowego. Jeden z przyjaciół Jańskiego, Alfons Kropiwnicki wyrażał gotowość pomocy materialnej, ponieważ znał Olesię od dziecka, ale obaj bracia Bogdana słusznie widzieli w niej jedynie ciężar w stałej ich biedzie i zagrożenie dalszej pomocy materialnej dla nich od dobrego brata Bogdana.

W sierpniu 1828 r. doszła Jańskiego wstrząsająca wiadomość z Berlina od Ludwika Królikowskiego o śmierci Teodora Olechowskiego, kolegi ze studiów i uczestnika społecznych ich marzeń z czasów studiów. Długo nie mógł uwierzyć i pogodzić się z faktem utraty na zawsze tak bliskiego i serdecznego przyjaciela. Zdarzenie to miało również i tę stronę, że wywołało w jego skołatanej głowie nową burzę myśli jak ongiś śmierć matki. Już od kilku lat zdawało mu się, że utrwalił się ostatecznie w materialistycznym ateizmie, dziwnie złączonym z szacunkiem dla Chrystusa, wielkiego dobroczyńcy ludzkości. Nawet z Olesią dzielił się swoimi marzeniami o zbliżaniu się nowych czasów wolności, równości i sprawiedliwości społecznej, bez żadnych niesprawiedliwych bogów przeszłości. Z zapalem twierdził, iż jego powołaniem życiowym jest realizowanie tych ideałów w Polsce. Te myśli były wspólne z najbliższymi przyjaciółmi Bogdana. Śmierć jednego z nich stała się okazją do gruntownej rewizji rezultatów długich dociekań i przemyśleń. W samotności dramatycznie pytał siebie, czy naprawdę nie ma duszy, nie ma Boga. Przeżycie śmierci przyjaciela było tak intensywne, że się rozchorował. Na szczęście poratował go współmieszkaniec Wojciech Tur i odwiedzający bracia oraz Olesia. Tak minął wrzesień 1828 roku. W czasie choroby miał sporo czasu do przemyślenia swego poświęcenia dla Olesi. Okazała się osobą bardzo słabą w swoich postanowieniach nadal spotykając się z byłą służącą i koleżanką Ordonówną, które kiedyś zwierzyły się mu, że Olesia radzi się ich, czy ma wychodzić za niego za mąż (zapewne za człowieka bez majątku). A więc jego bezinteresowne poświęcenie dla niej czyniła przedmiotem „babskich narad i targów” i to

z osobami, z którymi zakazał jej się widywać⁶. Wówczas do braku miłości do niej doszło wielkie zniecierpliwienie. Jedynie nowe łyży żalu Olesi, jej błaganie o przebaczenie i przysięgi o stanowczej poprawie powstrzymały go od zerwania z nią na zawsze i pozostawienia własnemu losowi. Wreszcie uznał, że wystarczającą karą dla niej jest i będzie jego bliski wyjazd do Francji.

W takiej to powikłanej sytuacji dojrzewała trudna decyzja Bogdana małżeństwa z Olesią. Zwyciężył jego duch miłości bliźniego i poświęcenia, które otoczenie uznawało za filantropijny szal romantyka. Mimo tych denerwujących faktów świadczących o słabości charakteru Olesi nadal rozumiał, że na nic tu wszelkie pocieszające słowa zapewnienia i obietnice, że musi ratować niezaradną matkę i jej nienarodzone dziecko spełnieniem warunków najbliższych jej krewnych i rolę zastępczą za niegodziwego ojca dziecka. Domagał się tylko od Olesi, by opuściła Warszawę i wśród krewnych na wsi czekała na jego powrót z wojażu naukowego. Radził jej też, aby była „poważniejsza, pracowitsza i szanująca się”.

2. Zaślubiny w Przewodowie

Jański napisał w sprawie swego ślubu z Olesią do Karoliny z Zawadzkiej Grabowskiej do Pękowa z zapytaniem, czy przyjmie do siebie zamężną Olesię. Powiadomił też jej rodziców w Kozłowie o swym bliskim ślubie z ich córką. Karolina przekonała męża do przyjęcia na kilka lat siostry do Pękowa. W tym czasie przyznano Bogdanowi stypendium na wojaż naukowy i polecono szybki wyjazd do Francji. Liczni koledzy i przyjaciele zeszli się u niego tłumnie przy ul. Marszałkowskiej z gratulacjami naukowego wyjazdu. Kiedy już zostali najserdeczniejsi, zwierzył się im, że przyrzekł Olesi małżeństwo, że ślub odbędzie się na początku podróży na Zachód. Byli zdumieni i odradzali mu tę decyzję. Czynili to jednak bardzo niedołąźnie, zaskoczeni z jednej strony ogromem niedoli młodej kobiety, a z drugiej ogromem poświęcenia dla niej ich szlachetnego przyjaciela, który często głosił się zwolennikiem ateizmu,

⁶ Tamże. Krótkie cytaty pochodzą z listów Bogdana Jańskiego do Olesi.

a z drugiej strony przejawiał skłonności do filantropii. Młodzi architekci Kropiwnicki i Józef Górecki ofiarowali mu nawet znaczną pomoc pieniężną, inni mniejszą. Bogdan nie wzbraniał się, ale wszystko skrzętnie zapisywał, nazywając to przyjacielską pożyczką w trudnej sytuacji, którą po powrocie zamierzał oddać. Przyjęli w milczeniu jego decyzję, nie chcąc go obrazić darowaniem jałmużny. Jednak po niedawnej chorobie położenie materialne Bogdana znacznie się pogorszyło. Sporo też kosztowało leczenie się a ustały zupełnie dochody z pracy adwokackiej i w redakcjach. Również spodziewany dochód z wydania przekładu z francuskiego obszernej *Ekonomii politycznej* Henryka Storcha zawiódł zupełnie, bo ostrożny wydawca stale zwlekał z drukiem, czekając na większą liczbę subskrybentów. Dlatego Jański miał już nawet małe długi. Przed rozstaniem z przyjaciółmi prosił jeszcze, by nikomu nie mówili o zamierzonym ślubie, nawet jego rodzonym braciom, którzy korzystając z jego finansowej pomocy byli bardzo przeciwni temu małżeństwu. Załatwiał więc formalności przedślubne i robił konieczne zakupy, jak ubiór ślubny dla Olesi i dla siebie; zakupił też niezbędne rzeczy na daleką podróż. Pociągnęło to znaczne sumy ze stypendium.

Przed rozpoczęciem formalności kościelnych Bogdan odwiedził swego ojca i powiadomił go, że wkrótce wyjeżdża do Francji, a na początku podróży ma skromny ślub z córką pułkownika Zawadzkiego w Przewodowie. Ojciec miał kłopoty z przypomnieniem sobie, gdzie i kiedy syn został ochrzczony. Pamiętał tylko, że na czas walk pod Pułtuskim odwiózł żonę do Lisowa koło Grójca. Napisał synowi oświadczenie, że Bogdan lat 21 liczący, magister prawa i administracji urodził się w Lisowie i ochrzczony został w parafii grójeckiej (?). Dodał również, że jest stanu wolnego oraz że udziela mu ojcowskiego zezwolenia na przyspieszony ślub.

W sobotę 18 października 1828 r. Jański załatwił ostatecznie kościelne formalności przedślubne. Uzyskał dyspensę od wszystkich zaopowiedzi. Indult wręczył mu ks. Straszyński w poniedziałek. W niedzielne popołudnie 19 października 1828 r. Bogdan urządził pożegnanie z najbliższymi przyjaciółmi. Odbyło się ono na Pradze⁷. Chodziło mu

⁷ B. Jański, notatka do *Dziennika*, rks ACRR sygn. 8591 bp.

bowiem o utrzymanie w tajemnicy spóźnienia w wyjeździe. Większość kolegów widziała się wówczas z nim po raz ostatni. Nastrój był poważny, mimo pozorów serdecznej wesołości. Wielki „mistrz rewolucjonizmu i hulatyk”, którego tak polubili, opuszczał swoich powierników. Znali wszystkie jego tajemnice. Byli tam przecież najbardziej zaufani przyjaciele. Jeden z najbliższych Kropiwnicki nie przyjął nawet zwrotu swego znacznego zasiłku danego Olesii, a w ślad za nim poszli również Górecki i Foralski. Jański zwracał oczywiście ze swego stypendium. Niektórzy próbowali wrócić jeszcze do odradzania „kozackiego ożenku”⁸. Ale Jański był zacięty i milczący, jakim go wcześniej nigdy nie widzieli.

Na drugi dzień do samego południa Bogdan spakował swoje rzeczy na Marszałkowskiej i pożegnał się z najbliższymi. Zaraz też wypożyczył konie wraz z furmanem u zamożnego przyjaciela Teofila Kwiatkowskiego i o godz. 14.00 wyruszył w stronę Pragi. Był to wyjazd na ślub z Olesią i początek podróży za granicę. Opuszczając Warszawę zapewne nie przeczuwał, że to na zawsze. Późnym wieczorem dotarł do Serocka⁹, gdzie zatrzymał się na nocleg. Rankiem ruszył w drogę. Przed Dzierżeninem miał mały wypadek – spadły koła powozu, co woźnica uznał za złą wróżbę, ale Jański był nieprzesądny. W Pułtusku musiał na krótko zatrzymać się w celu potwierdzenia zeznań ojca i zaraz ruszył dalej.

W środę 22 października o godzinie 14.00 stanął wreszcie w Pękowie z dotkliwym bólem żołądka, co kazało mu doczekać się nieobecnych gospodarzy na miejscu. Olesia była już u rodziców w Kozłowie. Za dobę jazdy i odprowadzenie koni z powozem do Warszawy zapłacił woźnicy przeszło 46 złotych. Wkrótce nadeszli gospodarze Karolina i Franciszek Grabowscy. Mógł więc odpocząć i wypić lecznicze ziółka. Następnego dnia wczesnym rankiem udał się do Kozłowa, zostawiając w Pękowie swoje rzeczy. Franciszek Grabowski z żoną odwieźli go do rodziców w Kozłowie. Przyjęto go bardzo serdecznie, szczególnie Olesia. Jański głęboko przeżył to pierwsze spotkanie z rodziną narzeczonej, zwłaszcza z jej ojcem, którego ledwie pamiętał z czasów dzieciństwa.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 1134.

Musiał jednak dać im poznać, że mocno się spieszy w dalszą podróż ze względu na znaczne opóźnienie wyjazdu do Paryża. Jednak Zawadzcy i Łaszowscy odłożyli ślub na czwartkowe popołudnie. Nazajutrz, 23 października, wczesnym rankiem narzeczeni udali się do bliższego kościoła w Gzowie, by według odwiecznego zwyczaju i wymagań kościoła uczestniczyć w mszy świętej przed tak ważnym aktem i przystąpić do sakramentów świętych. Również Jański, chociaż od kilku już lat w oczach najbliższych kolegów uchodził za materialistę i ateusza, lojalnie udał się z narzeczoną do kościoła, wypowiedział się (bo uświadomił sobie, że nigdy nie stracił wiary w moc kapłańskiego rozgrzeszenia). Uczestniczył w Eucharystii i przyjął Komunię Świętą z rąk ks. Prusińskiego¹⁰. Mógł to być skutek głębokiego przeżycia śmierci przyjaciela i krótki przebłysk wiary. Zaczęły się jednak z tym faktem przeżycia, które szybko nie przemijają.

Przed godziną 15.00 udali się wszyscy do kościoła parafialnego w Przewodowie. Był on bardzo skromny, drewniany i miał uszkodzoną wieżę od czasów bitwy pod Nasielskiem i Pułtuskim. Ks. Franciszek Krzykowski, wikary i zastępca proboszcza, przyjął ślubowanie. Bogdan i Olesia wobec kapłana i świadków zaprzysięgli sobie dożgonna miłość małżeńską, ze szczerą wolą dopełniania jej przez całe życie, ale oboje wiedzieli, że zbyt szybko nastąpi konieczna i długa rozłąka. Kapłan pobłogosławił ich małżeństwo¹¹.

Jański, notując nieco później do dziennika podróży to bardzo ważne zdarzenie swego życia, zakończy je nieoczekiwanie ostatnimi słowami Chrystusa z krzyża i to w wersji łacińskiej: „Consumatum

¹⁰ Tamże, s. 1135.

¹¹ Akt ślubu B. Jańskiego z A. Zawadzką spisał wikary według danych dostarczonych przez papiery Jańskiego z Warszawy, czyli oświadczenia Piotra Jańskiego wobec ks. Straszyńskiego potwierdzone przez komisarza policji cyrkularnej w Pułtuskach oraz dyspensy od wszystkich zapowiedzi arcybiskupa warszawskiego z 18 października 1828 r. Tak więc personalia Bogdana zostały spisane według nieścisłych zeznań ojca, że ochrzczony został w Grójcu. Wkradł się też błąd do wieku Bogdana, któremu ks. Krzykowski dołożył aż 6 lat, pisząc 27 zamiast 21. Widocznie Piotr Jański napisał jedynekę podobną do siódemki, co przy ówczesnej pisowni cyfry siedem (bez przekreślenia) łatwo mogło wprowadzić w błąd ks. Krzykowskiego. Również fonetycznie słowo siedem i jeden są zbliżone i mógł się ksiądz przesłyszeć. Nie można też zupełnie wykluczyć trzeciej możliwości, że magister sam sobie dorzucił trochę lat, dla powagi i zatarcia faktu, iż Olesia była od niego o rok starsza. Akt ślubu podpisali ks. Franciszek Krzykowski, płk Zawadzki, Franciszek Grabowski, Maciej Łaszowski i pan młody.

est”¹². Oczywiście miał na myśli spełnienie do końca swego poświęcenia się dla ocalenia Olesi i jej spodziewanego dziecka. Zapisał to dwa tygodnie później. Tymczasem wszyscy wrócili do kozłowskiego dworku i rozpoczęło się wesele, które trwało całą noc aż do piątkowego południa. Zapewne pułkownik pokazał Jańskiemu własnoręczny list Kościuszki, w którym dziękował mu za zorganizowanie powstania na Kurpiach oraz przekazywał złoty pierścień z napisem: „Ojczyzna swemu obrońcy”¹³. Żalił się przy tym, że teraźniejsze władze naczelne wojska nie uznają jego rangi i prosił go o wystąpienie w Paryżu jej potwierdzenia¹⁴. Również jego syn Józef Zawadzki tańczący wciąż z młodą wdową L...prosił go w tajemnicy o sprawdzenie we Francji czy przypadkiem nie jest prawdą pogłoska, że mąż jej nie zginął, lecz wysoko awansował i pozostał w armii francuskiej¹⁵. Bogdan bardzo chętnie podjął się tych nowych przysług dla bliźnich z kraju, gdyż pułkownik mile wspominał ojca Bogdana i jego stryjów oraz wojowniczych kuzynów z Wierkowskich; a teraz stał się jeszcze jego teściem.

3. Podróż Bogdana Jańskiego do Paryża

Jański miał zamiar wyruszyć w dalszą drogę o świcie, ale rozba-wieni goście nie wypuścili go aż do południa. Musiał więc „tylko *pro forma*”¹⁶ bawić się z nimi jeszcze kilka godzin, wciąż myśląc o wielkim swoim opóźnieniu. Dopiero po obiedzie nastąpiło pożegnanie gospodarzy i gości w Kozłowie. Bogdan odjechał końmi pułkownika, odprowadzany przez Olesię i jej siostrę Karolinę, która okazała najwięcej dobroci¹⁷ dla swojej siostry i najlepiej umiała docenić czyn Bogdana dla niej. Zapewne woźnicą był wujek Olesi Maciej Łaszowski. Musieli jeszcze zajechać do Pękowa po bagaż podróżny Bogdana.

¹² B. Jański, fragment do *Dziennika*, dz., cyt., s. 1135.

¹³ Spis osób, które uczestniczyły w działaniach wojennych Kościuszki 1794 opracował B.T. Poznań 1894, s. 155.

¹⁴ Brulion listu Jańskiego do A. Jańskiej z 20 VII 1829 r., rks ACRR sygn. 8599, s. 138.

¹⁵ Brulion listu Jańskiego do A. Jańskiej z 25 XII 1828 r., rks ACRR sygn. 8599, s. 197.

¹⁶ B. Jański, fragment do *Dziennika*, dz. cyt., s. 1135, tj. z grzeczności.

¹⁷ Tamże.

Zbliżał się już wczesny jesienny wieczór, kiedy zatrzymali się w Strzegocinie¹⁸, gdzie było ważne rozgałęzienie dróg. Niestety dylizans już odjechał i trzeba było nająć nowy pojazd. Na pożegnanie Olesia prosiła go o przesłanie jej z Paryża portrecika męża. Obiecując jej to, raz jeszcze prosił ją aby pamiętała o przyrzeczeniach, była poważna, pracowita i szanująca się; by unikała wyjazdów do Warszawy i często pisywała do niego. Nikt z uczestników Strzegocińskiego pożegnania nie mógł przypuszczać, że już nigdy nie zobaczą się z nim. Wóz Jańskiego wyruszył na zachód, pułkownika z Olesią i Karoliną na wschód.

Droga Bogdana prowadziła go stale na różowiejące się zamglenia zachodzącego słońca. Zapadł wieczór, ale wnet za jego plecami ukazał się księżyc w pełni. Jechał więc dalej przy jego blasku. Do głowy tłoczyły mu się ciągłą nawałnicą to „ziemskie” wspomnienia, to jakieś „niebiańskie wzloty myśli” o pięknej swej przyszłości i o spełnieniu swej niezwykłej misji. Zaczynała się „pora dżdżysta, smętna. Niziny we wschodnio-północnej okolicy Płocka wlewały w serce uczucia poziomego rozrzewnienia, gwoli walki z nieprzygaszoną resztą iskier zapału ideałów”¹⁹. Stawiał sobie pytanie: „Nigdyż to jednostajną do wzniesłego celu drogą dążyć nie będę?”²⁰. Był to początek przygnębienia i niepokojów z powodu „kozackiego ożenku”.

W Płocku odwiedził starego kasjera Jaworowskiego, który obiecał mu pośrednictwo w sprzedaży Bogdanowej części Pogorzela dla podsędka ostrołęckiego Czyżewskiego. Prosił też, by pieniądze za nią przekazał Michałowi Jaroszewskiemu do Warszawy do odesłania mu do Paryża. Jaworowski był człowiekiem starej daty, z którym niełatwo było zakończyć rozmowę. Musiał omówić wszystkie trudności i robił wrażenie, że za jego przysługę należy się znaczne wynagrodzenie, że kto wie czy wystarczą na to pieniądze od Czyżewskiego dla Bogdana. Jednak ostatecznie porozumieli się.

Jański, kończąc pożegnania z kolegami, powiedział do siebie: „i wszystko to dzisiejsi ludzie! – kocham i nienawidzę, szanuję

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 1136–1137.

²⁰ Tamże, s. 1136.

i pogardzam! O, jakże to różne to moje dzisiejsze ja!”²¹. Zapewne miał głównie na myśli starszego kolegę z Pułtusza Bronisza, który mieszkał skromnie w Płocku, a miał ongiś na niego bardzo zły wpływ i zapewne pośredniczył w nawiązaniu wakacyjnego romansu Bogdana ze spotkaną na ulicy Płocka szlachcianką. Opuszczając późnym popołudniem Płock zaniepokoił się faktem tego spotkania kobiety i jej „wydaniem sekretu”, co wywołało uczucie wstydu na licach.

Jechał z Płocka gostyńskim traktem. Za nim rozciągała się piękna i majestatyczna Wisła, droga mu sylwetka opuszczanego miasta – miejsce jego młodzińskich kłesk i nadziei: „Bywaj!” – ale zapewne nie przypuszczał, że żegna to miasto na zawsze. W czasie dalszej podróży na zachód niepokój z powodu nagłego ożenku stale wzrastał. Gdy dotarł już przez Pakość i Poznań do Berlina, napisał do przyjaciela o swoim ślubie jako o „przegranej rozumu”, że „spełnił kielich goryczy jakie mu własne i cudze błędy zgotowały”²². Zrobił też małą wymówkę swoim najzaufanyszemu kołegom, że tylko na zimno mu odradzali nagłe małżeństwo, przemawiając wyłącznie do rozumu. Przyznał, że teraz w samotności doznaje wielkiego przygnębienia, że dał się tak unieść uczuciu. Przynależał im też korzystać odtąd z doświadczenia. List zakończył poetyckimi cytacjami, zapewniając, że umie być samotny i nieść ciężar swoich zobowiązań, nie tylko wobec żony, ale i wobec nich; że spełni ich przyjacielskie o nim nadzieje oraz liczne prośby. Kończąc, z lękiem pytał jeszcze, czy warszawscy zwierzchnicy nie dowiedzieli się o jego opóźnieniu wyjazdu, a zwłaszcza o nagłym ślubie oraz, czy źle tego nie komentują?²³ Kiedy zaczynał list do braci Antoniego i Stefana 6 listopada 1828 r. było mu tak bardzo przykro, że nic im nie powiedział o swym zamiarze wobec Olesi i ślubie. Nie wiedział teraz, jakich ma użyć argumentów, żeby ich przekonać że postąpił słusznie, żeniąc się z nią. Od tej też sprawy zaczął swój list. Nic nie wspomniał o ojcu dziecka Olesi, kładąc nacisk na dane jej słowo, jakoby wymagała tego uczciwość i męski honor. Przeprosił ich za tajenie i zapewnił, że w dalszym ciągu będzie im pomagał materialnie, co dla nich było najważniejsze. Przynależał im

²¹ Tamże, s. 1137.

²² Tamże.

²³ Tamże.

więc przysyłanie pieniędzy ze swego naukowego stypendium na znane im adresy bogatszych przyjaciół z Warszawy. Wyraził nawet chęć uwolnienia ojca od jakichś „przykrych obowiązków” i ofiarowanie Olesi dawnych roczników „Rozrywek dla Dzieci”, które u nich zostawił. Antoniego zachęcał do świątecznej wizyty w Pękowie i o jego zdanie o Olesi – „czy ma do niego pewne...przywiązanie”²⁴.

Następnie bardzo szeroko rozpisał się do Olesi, do Pękowa. Szczegółowo opisał całą swoją podróż z Płocka do Berlina: że udało mu się tanio zatrzymać w pruskiej stolicy na kilka dni, by zapłakać nad grobem przyjaciela Olechowskiego, załatwić pilne sprawy i zwiedzić miasto. Zapewniwszy ją o swojej wierności i przywiązaniu, zachęcał do pogodnego czekania go w kręgu najbliższych, a unikania podłego krzywdziciela i Warszawy. Jednak w dodanym liście poufnym tylko do żony dał się już ponieść zgryzocie, niepokojom i lękom, jakie przeżywał w czasie podróży, gdy rozważał na zimno sprawę swego ożenku jako zagrożenia kariery w wyższej uczelni²⁵.

Los Jańskiego nie był do pozazdroszczenia. Ciągłe obawiał się, że wyjdzie na jaw dziwny i nagły ślub z taką kobietą. Miał już z tego powodu znaczne opóźnienie w podróży do Paryża, a otrzymany fundusz kwartalny naukowego wojażu na wyczerpaniu. Najbardziej jednak gnębiła go obawa, że Olesia może wrócić do Warszawy, mimo jego zakazów i swych przyrzeczeń oraz nową lekkomyślnością skompromitować go jako jego żona. Wciąż wracała mu do głowy jej służąca z jej propozycjami.

W sobotę 8 listopada napisał jeszcze jeden list do zamężnej siostry Olesi Julianny z Zawadzkich Szotarskiej²⁶, którą znał osobiście z Warszawy. Doniósł jej krótko o ślubie z Olesią, o miejscu jej pobytu i swej podróży, następnie dodał takie znamienne wyrazy: „...dziś, skorom ją uznał, opuszczoną i nieszczęśliwą, za godną dla siebie małżonkę i pani dobrodziejka uznasz ją na nowo za swoją siostrę i dasz jej przyzwoite w swoim sercu i pamięci miejsce”²⁷. W taki to sposób Bogdan z trudem

²⁴ Tamże.

²⁵ List B. Jańskiego do A. Jańskiej, rks ACRR sygn. 8599, s. 197 n.

²⁶ Brulion listu B. Jańskiego do J. Szotarskiej, tamże, s. 72.

²⁷ Tamże.

odbudowywał z ruin godność osobistą swej żony, opuszczonej przez uwodziciela i najbliższą rodzinę.

Jański nie mógł się nadziwić, gdy w Lipsku, na żądanie przyjaciela, u którego się zatrzymał, by napalono na kominku, zjawiała się piękna i wystrojona dama, sama właścicielka domu, panna na wydaniu: „co za piękny zwyczaj, co za dowód cywilizacji zrzec się próżności i ostentacji i samemu wykonywać domowe drobiazgowy zatrudnienia i nie ponosić wydatków na służącego, skoro się bez niego obyć można. Ten zwyczaj jest tu przecież mniej więcej powszechny”²⁸ – pisał o tym później z Paryża do żony. Chciał w ten sposób zachęcić ją do pozbycia się służącej, do pracowitości, samodzielności oraz uwolnienia się od pańskich nawyków czekania na gotowe, na cudze przysługi.

4. Pierwszy pobyt B. Jańskiego w Paryżu

Początek pobytu Bogdana w stolicy Francji był bardzo przygnębiający. W zajętej stacji przed kilkoma miesiącami zmarł jego poprzednik, kolega z uczelni warszawskiej, bardzo zdolny Józef Puchiewicz. Musiał zająć się porządkowaniem i odsyłaniem jego krewnym pozostawionych papierów osobistych. Spełnianie próśb profesorów i kolegów zmniejszały szybko resztę jego stypendium. Brakowało mu na wstęp do paryskich czytelni naukowych i do paryskiej handlowki, którą zalecano Jańskiemu jako wzór do organizowania wydziału handlowości w Politechnice Warszawskiej. Na szczęście wciągnięcie się do pracy naukowej, przyzwyczajenie się do bardzo trudnych warunków i odwiedziny przyjaciela Ludwika Królikowskiego, jego pożyczki przyczyniły się do przezwyciężenia myśli samobójczych i zamiaru ucieczki do Ameryki. Jednak tragiczne położenie materialne i znaczne opóźnienie oczekiwanej drugiej raty stypendium naukowego zmuszało go do kontaktów z redakcjami paryskimi i małego zarobku za pisanie różnych drobiazgów. Tym razem przyniosła mu ulgę właśnie Olesia swoim szybkim listem, w którym wyprzedziła najserdeczniejszych przyjaciół Bogdana z Warszawy i jego braci. Bogdan zapewne pierwszy raz uświadomił sobie i głęboko

²⁸ List do A. Jańskiej z 26 XII 1828 r., rks ACRR sygn. 8599, s. 83.

przeżył fakt kruchości wszelkich najbliższych nawet i najgłębszych przyjaźni, po rozstaniu z przyjaciółmi. Był pierwszy raz na obczyźnie, przeżywał nostalgię i ciężkie przygnębienie, wydawał ostatnie pieniądze na spełnienie prośb warszawskich, opłacał wysyłki dla nich, narażając się na jeszcze większą nędzę... a teraz nie wiedział nawet, czy coś z tego otrzymali. Nikt się nie odezwał, nie dziękował. Napisała zaś Olesia, sprawczyni wszystkich jego kłopotów i zmartwień.

Dopiero po przeprowadzce w pobliże Królikowskiego, mając trochę wolnego czasu z okazji ferii zimowych, Bogdan odpisał żonie. Zaczął swój długi list w pierwszy dzień Bożego Narodzenia. Serdecznie dziękował jej za pamięć i list, który przyniósł mu tyle ulgi i pociechy, przeproszał za swoje opóźnienie w odpisie, wynikłe z natłoku obowiązków oraz z trudności spełnienia jej prośb w sprawie portreciku dla niej i potrzebnych jej pieniędzy. Wspominał o paryskiej drożyznie i swych ubogich świętach. Nie rezygnował jednak z wisielczego humoru i że uda mu się wkrótce spełnić jej życzenia. Opisał jej dalszy ciąg swej podróży od Berlina do Paryża. Nie udało mu się niestety zdobyć zaświadczenia rangi wojskowej dla teścia Augustyna Zawadzkiego. Doniósł tylko szwagrowi Józefowi, że musi skończyć „ze swoją wdówką”, gdyż „L... żyje i jest na znacznym stopniu w armii francuskiej”²⁹. Oczywiście w życzeniach noworocznych i w pozdrowieniach nikogo nie pominął. Dodał też kilka smutnych zdań do tego przetrzymanego listu do Olesi. Kończąc oficjalny ten list, wyjawiał powód opóźnienia swej odpowiedzi i bardzo gorąco prosił o szybki odpis. Dołączył też drugi list poufny, tylko do samej Olesi. Zapewniał ją w nim, że pisząc gorzką prawdę z Berlina, nie czynił tego z zamiarem zmartwienia jej lub zrażenia do siebie, ale jedynie dla przestrogi: „ażebyś znowu... przez zbytne ufanie ludziom nie zgotowała sobie nowych nieszczęść... szczerze się zastanowiła nad tym, co dotąd było przyczyną... nieszczęścia...; chciała uważać, jakie są przymioty dobrej matki, dobrej żony, dobrej gospodyni i z wolna szczerze je chciała nabyć, szczerze się przyzwyczajała do pracy”³⁰.

²⁹ Tamże, s. 83.

³⁰ Brulion listu B. Jańskiego do A. Jańskiej z 10 I 1829 r., rks ACRR sygn. 8599, s. 24–25.

W dalszym ciągu tego listu zapewniał Olesię o swej wierności i przywiązaniu, roztaczał przed nią widoki dobrej przyszłości: „Czując się być w sobie dziś jeszcze zdrowszy, mogę pracować. Mam przecież jakie takie zdolności, mam już jaką taką naukę i jestem z niej dosyć korzystnie znany. Tu więcej jeszcze przymnożę sobie tego kapitałiku. Możemy więc mieć chleb i stosowny w towarzystwie stopień. Parę lat mojej nieobecności przejdzie tak prędko, jak wszystko na świecie przemija. Możemy więc być oboje szczęśliwi. Ale nie będziemy nimi bez szczerzej przyjaźni, bez prawdziwej otwartości i stałości”³¹.

Przypominał jej, by oczekiwanemu dziecku nadała imię Karol lub Karolina, w celu wyrażenia wdzięczności dla dobrej siostry za udzielenie jej dachu nad głową i obietnicę adopcji noworodka. Imię Bogdan lub Aleksandra rezerwował dla następnego i swego już dziecka. Przypominał też zostawione w Pękowie swoje papiery i prosił o zaopiekowanie się nimi. Radził odbyć połów w domu lub w Pułtusk, a w razie konieczności wyjazdu do Warszawy, skorzystać z pomocy najlepszego lekarza i nie brać do posług Bojkowskiej. W celu zachowania wewnętrznego spokoju radził jej robótki z włóczki oraz grę na gitarze z nut. Prawie równocześnie z warszawską pocztą od Józefa Góreckiego otrzymał Jański również następny list z Pękowa od Olesi z 21 marca 1830 roku. Żona czyniła mu wymówki, że zbyt długo nie wraca i wyrażała nadzieję, że za kilka miesięcy się zjawi. Poparła ją oficjalną wypowiedzią profesora Kajetana Garbińskiego, dyrektora Szkoły Przygotowawczej do Instytutu Politechnicznego w Warszawie. Załączyła nawet wycinek z „Gazety Polskiej”, który zawierał inauguracyjne przemówienie dyrektora z zapowiedzią rychłego skompletowania grona profesorskiego i możliwością otwarcia nowej uczelni w Warszawie, politechniki: „...za powrotem zwłaszcza w roku przysłym, reszty profesorów z zagranicy; a mianowicie tych, którzy wykładać mają w całej rozciągłości przedmioty wszystkich gałęzi handlu”³². Nie należy zapominać, że ta inauguracja odbyła się w październiku 1829 r., a więc Olesia słusznie spodziewała się powrotu męża najpóźniej jesienią 1830. W czasie wygłaszania tej mowy inauguracyjnej sprawa nielaski cara wobec nowej polskiej uczelni

³¹ Tamże.

³² „Gazeta Polska”, R. 1829, nr 281, s. 1224.

w Warszawie, a w związku z tym przedłużenia o rok pobytu za granicą profesorów –emisariuszy, nie była jeszcze znana redakcjom. Mógł więc dyrektor uczelni cieszyć się, że wkrótce Instytut Politechniczny będzie już w stanie wykładać wszystkie przedmioty, przewidziane w tego typu uczelni i otrzyma ona aprobatę monarchy. A domyślna Olesia nie przeoczyła tego faktu i dobrze wiedziała, że chodzi o jej męża i jego kolegów Barcińskiego i Zubelewicza; chociaż profesor nie wymienił ich nazwisk. Słusznie więc dziwiła się, że Bogdan w ostatnim liście napomknął o możliwości przedłużenia do trzech lat pobytu za granicą. Zdradziła się nawet z zamiarem pisania do Rady Politechnicznej, by mąż szybciej mógł powrócić do kraju. Niestety raz jeszcze żaliła się, że od Michała Jaroszewskiego nie otrzymała pieniędzy i musiała pożyczyć na konieczne potrzeby.

Minęło już kilka tygodni od chwili otrzymania ostatniego listu żony i zbliżał się koniec kwietnia. Bogdan, mimo własnych załamań moralnych, wzmocniony postanowieniem poprawy zdobył się na uroczysty ton w liście do Olesi i przypomniał jej o świętości łączącego ich związku, o konieczności wytrwania we wzajemnym zaufaniu i nadziei bliskiego szczęścia w życiu małżeńskim, mimo przedłużenia się do trzech lat wozu naukowego. Stanowczo odradzał jej pisanie do Rady Politechnicznej o szybszy powrót męża, gdyż nie jest to wskazane, ze względu na wspólną przyszłość. Współczuł jej z powodu chciwości Jaroszewskiego, który nie oddał jej pogoźelskiej sumy. Przyrzekł też zasilek ze swego naukowego stypendium i powiadomił o rychłym wyjeździe z Paryża do Londynu³³.

Do tego listu dołączył jeszcze kilka bilecików do różnych osób z prośbą o ich doręczenie. Między nimi był liścik do braci, w którym tłumaczył się z opóźnienia w wyjeździe z Paryża do Londynu z powodu rewolucji lipcowej i swej choroby. W liście tym było ważne zawiadomienie, że posyła dla Olesi weksel na 200 franków, czyli 320 zł na adres Stefana Jańskiego z prośbą o podjęcie tej sumy i jak najszybsze dostarczenie Aleksandrze³⁴.

³³ Rks ACRR sygn. 8568/1, s. 15.

³⁴ Rks ACRR sygn. 8568/1, s. 82.

5. Milczenie Aleksandry Zawadzkiej

Bogdan, opuszczając stolicę Francji ponownie powiadomił Olesię o swoim wyjeździe z Paryża do Londynu. Bardzo też prosił o szybki odpis do stolicy Anglii na *poste restante* z potwierdzeniem odbioru pieniędzy. Uczynił to jeszcze przed swoją chorobą. Nie przeczuwał jednak, że tym razem upłyną lata, zanim otrzyma kilka słów od swojej sześcioletniej Olesi. Bogdan nie mógł tego przeczuwać, niepokoił się tylko, że nie było listu od żony, po który często na próżno chodził na główną pocztę londyńską. Upłynęło już 10 dni pobytu w Anglii, a wędrowki te były daremne. Wreszcie sam uznał się winnym, że zaniedbał się w korespondencji i od 24 lipca do 10 września nie pisał do żony, jedynie przekazał jej te pieniądze przez ręce braci. Kiedy więc przeniósł się z hotelu do stacji w domu prywatnym przy ul. Chartenhouse 8 i miał stały adres, zaraz napisał do żony, posyłając go niej wraz z długim usprawiedliwianiem się z opóźnienia³⁵. Na próżno, czekając na odpowiedź, dał się jak zwykle ponieść młodzieńczej wyobraźni, która często prowadziła jego myśli do dalekiego Pękowa, gdzie jak spodziewał się czekała go Olesia, zacięta w swym tajemniczym i denerwującym milczeniu. Niestety milczenie to bardzo się przeciągało.

Dnia 22 listopada 1830 r. napisał już czwarty list do milczącej żony, który bardzo dobitnie charakteryzował stan jego zaniepokojenia. Zapowiedział jej nawet skrócenie nieco swego naukowego wojażu i powrót już w sierpniu, a nie, jak planował, w końcu września. Szczerze przyznał się jej do swej biedy w londyńskiej drożyznie i małej nieoszczędności, co teraz dawało mu się we znaki, przy najtańszym zamieszaniu na stacji na poddaszu bez opału³⁶.

W pierwszej połowie lutego 1831 r. ponownie wysłał list do Olesi o swym powrocie do Francji. W Calais zdecydował się na powrót i udział w powstaniu, ale Prusacy zamknęli swoje granice dla Polaków z Francji. Wrócił więc do Paryża popierać powstanie w prasie francuskiej według rady Leona Sapięhy w Londynie. W ten sposób zaniechał planowanego powrotu do Polski.

³⁵ Rks ACRR sygn. 8599, s. 75–78.

³⁶ Tamże, s. 90–93.

Ożywienie tęsknoty za krajem, na skutek trwającego powstania i otwarcia się drogi do Polski, zmusiło Jańskiego do napisania raz jeszcze do żony. Był to już 11 list jego do niej od czasu jej zamilknięcia. Zaczął go 18 kwietnia. Doniósł o swoim powrocie do Paryża, gdzie stał się „pożyteczny sprawie ojczystej, przez związki z dziennikarzami” oraz ruchem wprowadzającym sprawiedliwość społeczną. Nie odważył się jednak wyjawić jej faktu, że otrzymał polecenie delegat powstańczego Rządu Narodowego, by pozostał we Francji w roli tajnego agenta i korespondenta powstania. Odłożył to do następnego listu, który miał zawieźć do kraju Ludwik Królikowski: „Może też znajdę wkrótce okazję pisanie do Ciebie i więcej i otwarcie”³⁷.

Dopiero pod koniec kwietnia 1831 otrzymał Jański pierwszy list z kraju od dalszych krewnych. – napisała go szwagierka Julianna Szotarska, której mąż został powstańczym komisarzem w Piotrkowie; datowany był 26 marca 1831 r., a więc szedł do Francji cały miesiąc, czyli 3 razy dłużej niż zwykle. Niestety list ten zaginął, jak również natychmiastowy odpis Bogdana z 27 kwietnia. Na szczęście z późniejszych listów można się częściowo domyślać ich treści. Szotarska doniosła mu, że Olesia jest zupełnie zdrowa, ale położenie jej jest bardzo smutne. Przyobiecła mu nawiązanie z nią kontaktu i przysłanie w najbliższym czasie listu od niej. Mimo obietnicy szybkiego listu rodzonej siostry, wiadomości od niej nie było. Prasa donosiła o szerzącej się cholery w armii rosyjskiej i jej obecności w okolicach Pułtuska. Boleśnie tkwiła ona w podświadomości Bogdana. Doszedł do wniosku, że list jego z 27 kwietnia zaginął. Napisał więc następny. Najbardziej niepokoił się o losy żony. Pisał do Szotarskiej: „wyraz siostry dobrodziejki, że położenie jej jest ze wszech miar smutne, staje się dla mnie powodem do najsmutniejszych domysłów. O, cóż ona tam wraz z Grabowskimi i naszymi rodzicami (tj. Zawadzki) ucierpieć musiała! Zwłaszcza, że jak nam tu donoszono, prawie ciągle wojska nieprzyjacielskie okolice Pułtuska zajmowały a teraz znów nieszczęśliwa cholera³⁸. Ponownie zaklinał ją o jak najszybszy odpis i „kilka choć liter od Olesi”. Również o więcej wiadomości

³⁷ Tamże.

³⁸ Brulion listu B. Jańskiego do J. Szotarskiej z maja 1831 r., rks ACRR sygn. 8568/5, s. 100–102.

o „famili, a zwłaszcza o Olesi, od której od roku już listu nie odebrałem”. Prosił także o przekazanie jego adresu któremuś z braci, gdyż i od nich także nie miał wiadomości, mimo licznych listów do nich. Jako swój podał adres redakcji czasopisma „Le Globe”, gdzie teraz mieszkał i pisywał do tej gazety o powstaniu w Polsce.

Czuł też obowiązek usprawiedliwienia się z pozostania we Francji, kiedy tytu (jak Królikowski) wróciło i wraca do Polski: „Co do powrotu mego do kraju, dziś największej wagi przeszkody uskutecznić mi go nie pozwalają; zwłaszcza, że tu, należąc do redakcji jednego z dzienników, jak to siostra dobrodziejka z adresu mego wnosić możesz, pożyteczniejszy może ojczyźnie naszej, niż gdybym wrócił, być mogę”. Znowu jednak nie odważył się wspomnieć o tajnym poleceniu Powstańczego Rządu i o szczegółach swej politycznej działalności w Anglii i we Francji. Ogólnie tylko zaznaczył, że dobro ojczyzny tego wymaga i są „największej wagi przeszkody” w powrocie. Dodał też zapewnienie: „wszakże za pierwszą zmianą okoliczności, które mnie tutaj zatrzymują, stosownie do moich najgorętszych życzeń, do Polski wracam”³⁹.

Dopiero w końcu czerwca 1831 r. otrzymał Bogdan drugi list od szwagierki Szotarskiej z Piotrkowa, w którym donosiła, że Olesia schroniła się do Warszawy razem z Zawadzkimi i Łaszewskimi, którzy opuścili Kozłowo w czasie zbliżania się Moskali. Dowiedział się więc, że Olesia opuściła Grabowskich, którzy pozostali w Pękowie. Nieco później okazało się, że Franciszek Grabowski wcześniej oddalił Olesię, pod pozorem biedy i zbytniego przewlekania się jej pobytu u niego, a jej męża na Zachodzie. Szwagierka podała mu warszawski adres swej wujenki, dodając jednocześnie zastrzeżenie, że nie jest pewna, czy Olesia u niej przebywa, gdyż nie bardzo miała ochotę pilnować jej dzieci.

6. Bogdana drugi zamiar powrotu do kraju

Jański napisał do Łaszowskiej, wujenki Olesi przeprasząc że odważa się zaczynać korespondencję z tak małą znajomością i w „czasie tyle trudnym”, narażając ją na dodatkowy wydatek. Zaraz jednak dodał

³⁹ Tamże.

obietnicę rychłego zadośćuczynienia: „Wkrótce mam nadzieję podziękowanie moje wujence osobiste złożyć tak za to [tj. za odpisanie] jak za przytułek dany niedawno biednej mojej Olesi”. Obietnica szybkiego przyjazdu nie była tylko grzecznościową formułką, bo ciężko przeżył smutną wiadomość, że żona musiała opuścić dobrą Karolinę Grabowską oraz swego synka Augustyna, którego uznała ona za swoje dziecko. Lęk o żonę był tym większy, że tułała się teraz właśnie po Warszawie⁴⁰. Stęskniony za krajem i najbliższymi, sięgnął po listy od żony i raz jeszcze przeczytał je uważnie. Znowu przybliżyła mu się Polska i przypomniały się w najżywszych barwach rodzinne strony i zaciągnięte w kraju najświętsze obowiązki. Uczucia te spotęgowały się jeszcze bardziej dnia następnego w gronie rodaków, pierwszych emigrantów po klęsce powstania. – Brat niedawno doniósł mu, że Olesia jest w Warszawie i że jest z nią bardzo źle. Ta lapidarna wiadomość napełniła Bogdana najgorszymi domysłami i mocno zachwiała jego dążenie do moralnego podźwignięcia się. Długo też nie mógł dojść do siebie i zebrać myśli do odpisania na te listy. Jedynie napisał do Olesi natychmiast, dając wyraz swojej trosce o nią i o sprowadzenie jej do Paryża⁴¹.

W tym czasie doszła go wiadomość o przybyciu do Awinionu kapitana kawalerii płockiej Józefa Zawadzkiego, brata Olesi. Zaraz nawiązał z nim korespondencję. Miał nadzieję dowiedzieć się tą drogą czegoś pewnego o swojej żonie, od której tak długo nie miał listu. Jednak wojowniczy szwagier, który odznaczył się w czasie powstania, nie interesował się sprawami rodzinnymi i nic nie miał do napisania na ten temat. Szukał więc Bogdan pomocy u rodzzonego brata, pisząc: „najboleńsze dla mnie jest to coś mi pisał o Olesi. – Och, kochany Stefanie! Jakże mogłeś mnie względem tak ważnej dla mnie rzeczy od grudnia bez żadnej nowiny zostawić? – Wszak wiesz, że cokolwiek zająć mogło, ona zawsze jest przed Bogiem i ludźmi, żoną twojego brata! – Czemuż więc, dla mojej spokojności cokolwiek bądź później mi jeszcze nie doniosłeś – Od czasu twojego listu, gdzie się ona podziewa? Co robi?, jak siebie względem mnie uważa? – Natychmiast, najpóźniej w 24 godziny mi napisz! – Lubo się spodziewam, iż wszystko, co było w twej mocy robiłeś dla jej

⁴⁰ Tamże, s. 106–109.

⁴¹ Rks ACRR sygn. 8568/1, s. 22.

odwrócenia od przepaści nieszczęść i grzechu; wszakże i te obecnie i na przyszłość upraszam cię i zaklinam o użycie w tym celu wszystkich sił twoich. Choćby nawet przez swoje postępowanie stała się ona już niegodna na zawsze mego pożycia, zawsze wszakże nosi ona moje imię a do tych nieszczęść niestety może i ja nieco się przyczyniłem. Gdyż nieco rzadkie w ostatnich czasach odbierała moje listy”⁴². Jański zawsze był znacznie surowszy w osądzaniu siebie niż innych. Oskarżając się na przykład przed bratem, że zbyt rzadko pisał ostatnio do żony, nic nie wspomniał, że od dwóch lat nie miał od niej ani słowa, nawet potwierdzenia odbioru pieniędzy. Po tym surowym oskarżeniu się o niedbalstwo w korespondencji, tak pisał dalej o Aleksandrze: „proszę Cię więc i zaklinam, w żadnym razie nie opuszczaj jej zupełnie; owszem najdzielniejszych i najskorszych użyj środków, dla sprowadzenia jej na drogę cnoty. Proszę Cię o to i zaklinam. Pozyskasz przez to na nowo prawo do mej najczulszej wdzięczności”.

Miał jeszcze zamiar dołączyć dwa inne listy – łagodny i surowy do Olesi. Brat miał jej wręczyć jeden z nich, który uzna za bardziej odpowiedni do jej sytuacji i rokujący dobre skutki. Ale po namyśle zrezygnował z tego, skarżąc się: „tak lakonicznie o niej napisałeś...że nie wiem jak mam do niej pisać, co mam w tym względzie uczynić...?”. Kazał więc tylko domagać się szybkiego odpisu Olesi na dawniejszy list i przysłać go razem ze swoim do Paryża na adres ul. Des Marais Saint-Germain 3, Hotel de Pont des Arts⁴³.

Do warszawskiej przesyłki na adres brata nie dołączył żadnego listu do Olesi, oba przekreślił, czekając na dalsze szczegóły o niej od Stefana. Surowy list do żony jest świadectwem, że Jański maksymalnie wyolbrzymił jej winę i dał się ponieść najgorszym przeczuciom. Już na początku pominął w nim zwyczajne w każdym liście „kochana” czy „droga” i pisał wprost: „Olesiu! - Wiadomo mi już niestety, gdzie jesteś i jak postępujesz”⁴⁴. Dalej posypały się najsurowsze zdania, które miały opamiętać niewierną żonę. Ochłonawszy, szybko przeszedł Bogdan do

⁴² Brulion listu B. Jańskiego do S. Jańskiego z 18 V 1832 r., rks ACRR sygn. 8568/6, s. 110–111. I po tym liście Olesia się nie odezwała.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Brulion listu do Olesi, rks ACRR sygn. 8568/1, s. 22–23.

skargi, że smutną wiadomość o niej otrzymał właśnie w chwili, kiedy był „zajęty poszukiwaniem środków sprowadzenia” jej do Paryża, „złączenia się z Tobą i to na zawsze... pełnemu najwyższej chęci i nadziei uskutecznienia tego jak najprędzej... jakże okropny cios zadało mi Twoje postępowanie!” – dalej wyrażał gotowość przebaczenia i pojednania się oraz gorąco zachęcał do trwałej poprawy i do życia religijnego; a przede wszystkim do szybkiej odpowiedzi. Jednak czytając brudnopis listu, spostrzegł się, że był w nim zbyt domyślny i wysuwał za dużo podejrzliwych wniosków z lakonicznej wzmianki Stefana, że Olesia jest w Warszawie i że jest z nią bardzo źle. Dlatego podwójnie przekreślił ten list. Wykreślił też z listu do brata urywek o wręczeniu jednego z dwóch listów do Olesi i przepisał na czysto tylko list do brata.

Przytoczyłem fragmenty z przekreślonego brulionu, aby odkryć wielkość duchowej udręki dobrowolnego tułacza – patrioty, który wielkimi krokami zbliżał się już do Kościoła i był nie w pełni praktykującym katolikiem.

7. Spóźniona odpowiedź Aleksandry

Sobota 23 czerwca 1832 r. pozostała na długo w pamięci Bogdana: nieoczekiwanie, równo po dwóch latach milczenia, odezwała się Olesia! – przyszła poczta z kraju, a w niej listy od brata i od żony. Widząc pismo Aleksandry, w pierwszej chwili bardzo się ucieszył tą niespodzianką. Odczuł też niemalą ulgę, że nie jest jeszcze z nią tak źle, jak przypuszczał. Jednak pech nie opuszczał Olesi: list ten przyszedł o cały miesiąc za późno, po ostatecznej decyzji Bogdana pozostania za granicą jako dobrowolny tułacz i po wysłaniu urzędowej odpowiedzi do Dyrekcji Generalnej Oświecenia Publicznego Królestwa Polskiego. A to równało się spaleniowi za sobą ostatnich mostów powrotu do kraju, do żony. Nie otwierano nowej uczelni politechnicznej w Warszawie i zamykano uniwersytet. Nie mógł on też natychmiast sprowadzać żony do Paryża, ze względu na zupełny brak stałych dochodów, a nawet żołądu emigranta. Również odwlekała się sprawa legalizacji dalszego jego pobytu w Paryżu. Mimo wszystko zaczął bardzo poważnie naradzać się z przyjaciółmi o sprowadzeniu Olesi do Paryża. Trudna ta sprawa nie rokowała

szybkiego załatwienia, brak było środków na utrzymanie żony w stolicy Francji przy bardzo złym położeniu materialnym. Na domiar złego w ostatnim liście brata Stefana znalazł Bogdan dosyć nieprzyjemne doniesienia, z których wyraźniej tym razem wynikało, że wierność Olesi pozostawiała wiele do życzenia. Wystarczyło jednak Bogdanowi samokrytycyzmu, by przy najbliższej okazji zrobić sobie poważny zarzut: „i mamże się gniewać na Olesię? – kiedy ja tyle szaleję po najmocniejszych postanowieniach nie tracenia czasu i zmierzania najusilniej w każdej chwili do swych moralnych celów”⁴⁵. – A więc ponownie przebaczał jej wszystko w imię zwyczajnej ludzkiej sprawiedliwości i głębokiego, a rzadkiego wówczas i teraz przekonania o równości płci, wbrew powszechnym przesądom, że mężczyźni mogą w tych sprawach na więcej sobie pozwalać.

Najtrudniej było wydobyć się z biedy emigracyjnej i zarobienia większych pieniędzy na sprowadzenie i utrzymanie żony w Paryżu. Tym bardziej nie można było tego zrobić w krótkim czasie, w najbliższych tygodniach, kiedy jego wszystkie najważniejsze sprawy były na włosku i zależały od decyzji władz francuskich.

Bogdan Jański licząc jednak na rychłą legalizację swego pobytu za granicą i na uzyskanie zasiłku emigranta, często wracał myślą do sprawy sprowadzenia żony do Paryża; np. 22 lipca 1832 r. zapisał: „dumanie o sprowadzeniu żony”⁴⁶. Myśl ta stale go nachodziła również dnia następnego, w którym zapadła bardzo dojrzała i słuszna decyzja, że teraz nie może jej sprowadzić, dopóki nie znajdzie koniecznych i pewnych środków na osobne mieszkanie i wystarczające utrzymanie, w celu rozpoczęcia życia małżeńskiego. Lekkomyślne sprowadzanie na niepewny los, tułaczkę po hotelach i dalszą biedę uznał za bardzo niebezpieczne, a nawet zgubne dla Olesi ze względu na jej i własną małą odpowiedzialność moralną.

Znaczną rolę w tej ostrożnej decyzji odegrały świeże wiadomości o żonie z ostatniego listu brata z Warszawy. Uznał, że nie tylko jej przeszłość, ale i terażniejszość każą mu zachować największą roztropność i ostrożność. Był przekonany, że Olesia w trudnych warunkach jego

⁴⁵ B. Jański, *Dziennik*, rks ACRR sygn. 8627, s. 196.

⁴⁶ Tamże, s. 198.

tułaczego życia w Paryżu nie zdobędzie się na rekompensatę braku cnót kobiecych przez głębokie uczucie i wierne przywiązanie do męża. A stąd wyciągnął prosty wniosek, że tylko pewna sytuacja materialna i praca rodzinna w domu mogłaby ją utrzymać na poziomie moralnym. Natomiast tułanie się po najtańszych hotelach Paryża mogło tylko pogorszyć jej sytuację duchową. Dnia 23 lipca 1832 r. tak zanotował rezultat swoich rozważań: „Dumania o żonie; czemu jestem tak wahający się, w chęci złączenia się z nią za wszelką cenę?”. Pytanie to gnębiło go od chwili zapadnięcia ostatecznej decyzji o dobrowolnej tułaczce. Teraz, po długich zmaganiach ze sobą taką dał dla niej odpowiedź: „Bo by to w istocie mogło być dla mnie zgubne”. – Ale dlaczego mogłoby być teraz aż tak bardzo niebezpieczne? Przecież od początku decyzja na ślub była ofiarą z jego strony i najwymowniejszym świadectwem wybaczenia jej przeszłości i braku zalet? Czego więc jeszcze mógł teraz od niej oczekiwać i słusznie żądać? „Mógłbym zapomnieć zupełnie jej przeszłość” – pisał dalej – „gdyby miała przymioty potrafiące to sprawić, albo przynajmniej gdyby przez swe postępowanie dała mi gwarancję na przyszłość; ale rzecz się ma niestety zupełnie przeciwnie”. Przez dwa lata nie odezwała się wcale do męża, a teraz dochodzą o niej jakieś niepochlebne wieści. „Trzeba więc się wahać. – Trzeba jej nie sprowadzać aż wtedy gdy się znajdę w położeniu, że pewny utrzymania jej bez trudu, będę mógł niezależnie względem niej postępować”⁴⁷.

W ostatnim swoim liście (nie ocalał) Olesia tłumaczyła się zapewne przed mężem ze swego pobytu w Warszawie. Twierdziła, że nie mogła dłużej niż dwa lata czekać u siostry w Pękowie, bo szwagier nie życzył sobie przedłużenia pobytu. Zerwanie korespondencji wyjaśniała nadzieją szybkiego powrotu męża, później wypadkami wojennymi i brakiem nowych adresów, ale nic nie wspomniała dlaczego zlekceważyła swoje stanowcze przyrzeczenia unikania Warszawy, dlaczego tam właśnie się osiedliła i nie usłuchała listowych poleceń, dawanych za pośrednictwem braci i przyjaciół. Dodała tylko, że wkrótce opuści Warszawę, bo zmarła młoda Łaszowska i zapraszają ją do Kozłowa, by zaopiekowała się jej dziećmi. Wiadomość ta najbardziej ucieszyła

⁴⁷ Tamże.

i uspokoiła Bogdana. Opóźniła też nieco jego decyzję trwałej separacji. Jeszcze przez kilka miesięcy poważnie myślał o poprawie swego położenia materialnego, by możliwie najszybciej sprowadzić do siebie Aleksandrę.

Niestety nieco później nadszedł długo oczekiwany list Karwowskiego z Warszawy, zawierający ponurą plotkę o żonie, o jej złym prowadzeniu się. Stała się rzecz jeszcze gorsza, bo Jański, na wspomnienie jej przedślubnej przygody i przywiązania do jej służącej, uwierzył w ten donos kolegi. I znów rozszalała się w nim innego rodzaju burza myśli i serca. Krocie razy przypominał sobie pożegnanie w ów październikowy wieczór w Strzegocinie: „Rozstając się z Olesią (aż tak daleko w przeszłość sięgnąć mi wypada) żądałem od niej i otrzymałem najformalniejsze przyrzeczenie, że przed połączeniem się ze mną nigdy a nigdy, pod żadnym pozorem i warunkiem, nie wróci do Warszawy. Racje tego, późniejszy czas, aż nadto okazał się słuszny. – ale cóż z tych przyrzeczeń? Pojechała najpierw w 1829 r., dla słabości na dni parę; na to nic [listem] nie powiedziałem. Ale kiedy w roku 1831 odstąpiła Grabowskich, a przybyła do Warszawy bardzo mnie to zaniepokoiło”⁴⁸. Tu przypominał mu się list Olesi dopiero po dwóch latach milczenia, w którym usprawiedliwiała się z opuszczenia dworu Grabowskich w Pękowie: „Powody, jakie mi listownie dała, mogły być dosyć ważne, ale nie były bez wątpienia dostateczne. Czyż nie mogła wreszcie przy kim innym, czy z rodziny, czy z przyjaciół i sąsiedztwa umieścić się, byle nie w Warszawie?”. Nie dotrzymała stanowczego przyrzeczenia ze Strzegocina ani polecenia danego w liście do kolegi Barcińskiego, by wróciła na wieś. – „Mimo tego szczerze miałem postanowienie użyć wszelkich sposobów, dla połączenia się naszego”. I tu przypominał sobie swoją tragiczną biedę po wyczerpaniu się stypendium naukowego na pobyt w Berlinie i swoje zapadanie na zdrowiu, przeważnie z niedożywienia i liczne pożyczki od kolegów na własne utrzymanie: „nieszczęściem nie było to łatwe”. Nie myślał jednak całkowicie usprawiedliwiać siebie dodając „i zwlekało się nieco”. Lecz mimo wielkiej łagodności w sądach o ludziach, wrzał w nim gniew, na wspomnienie

⁴⁸ Brulion listu B. Jańskiego do J. Szotarskiej z 23 VI 1839 r., rks ACRR sygn. 8648, s. 1029–1032.

ostatniego donosu od kolegi z Warszawy oraz czteroletniej samotności swej matki Agnieszki czekającej na powrót męża Piotra z wojny aż cztery lata: „ileż to żon dłużej czekało, albo czeka uczciwie na połączenie się z mężami! Lub i bez tej nadziei najprzyzwoiciej zachowują się. – Wtem cóż mnie za wiadomości dochodzą? – Naprzód Olesia ciągle w Warszawie!... Po co, pod jakim tytułem? – Czy (powtarzam) nie było stosowniej i nawet łatwiej umieścić się przy kim z rodziny lub przyjaciół okolicznych? – czyż szanowni rodzice nie daliby jej u siebie na czas przytułku? – Nie!... – Trafia się jej nawet bardzo stosowne umieszczenie na wsi przy dzieciach śp Łaszowskiej... - Nie przyjmuje go! – i nareszcie co robi? Łączy się otwarcie z jakąś nikczemną kobietą. I znów zaczyna złe życie!”. Zapewne stanęła mu przed oczami podejrzana Bojkowska. Ból jego sięgał szczytu na wspomnienie tego ponurego donosu z Warszawy: „Boże, cóż to była za wiadomość dla mnie!”⁴⁹. Z tego powodu właśnie zaniechał dalszego pisanie do żony.

8. Decyzja o separacji

W listach do swojego brata Bogdan Jański nie zapominał jednak o małżonce. W 1833 r. żalił się przed nim „że tak okropne smutne doszły mnie wiadomości o postępowaniu Aleksandry, iż nie wiedząc nawet jakbym mógł dziś słowo do niej napisać... i do ciebie się leniłem. Proszę cię zatem mocno, abyś mi jak najspieszniej doniósł szczerą prawdę ze szczegółami żebym przecież wiedział jak się na przyszłość sam w tym względzie orientować. Tylko bez żadnej ogródki! – A przy tym jak też myślisz, czy jest jeszcze jaka nadzieja poprawy?... Co mi radzisz względem niej zrobić?”⁵⁰ – Stefan w liście z września 1834 r. znowu wspominał o bardzo smutnym stanie Olesi, lecz i ta wiadomość była zbyt treściwa, nie zawierała żadnych konkretnych szczegółów, nie potwierdzała donosu Karwowskiego ani nie zawierała adresu Olesi.

Bogdan, pisząc do Michała Jaroszewskiego, prosił o dłuższy i szybki list oraz o radę, jak ma postąpić z żoną: „W liście twoim nie za-

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Brulion listu B. Jańskiego do S. Jańskiego z 1833 r., rks ACRR sygn. 8629, s. 969.

pominaj dać mi radę, co mam począć z moją jejmością”⁵¹. Do Stefana Bogdan pisał: „o Olesi piszesz mi, że się najgorzej prowadzi i że nie chcąc mnie martwić, nie donosiłeś mi wszystkiego złego razem”⁵². Stefan miał widocznie na myśli warszawskie plotki wysnute z faktu pokazywania się Olesi na ulicy nie jak przystało na panią, córkę generała, ale w roboczym ubraniu, w tłumie służących, fizycznych pracowników, spieszących do swoich zajęć. Bogdan niestety uwierzył złym donosom i nic dziwnego, bo dochodziły z różnych stron, nawet od najzyczliwszych mu ludzi. Pisał więc do brata na ten temat: „widziałem już dawno, od lat dwóch, trzech co mi tak ogólnie piszesz. Ale właśnie prosiłem Cię o udzielenie mi szczegółów. Czemu mi nie napiszesz otwarcie, gdzie jest, u kogo, z kim żyje; czy jeszcze pokątnie, czy już zupełnie publicznie się znieważa?” Od kilku lat prosił już o to różnych krewnych i przyjaciół, ale nikt nie zainteresował się bliżej tą sprawą. Widocznie dlatego, że nikogo nie było stać na dostarczenie szczegółów, bo nikt ich nie znał, a może nawet nie mógł znać, bo ich po prostu nie było. Wszyscy jednak niestety odważali się powtarzać bardzo złe domysły swoje lub zasłyszane plotki.

Bogdan, chcąc tym razem za wszelką cenę zmusić brata do bliższego zainteresowania się tą sprawą i do zupełnej szczerości, tak pisał dalej: „Za bardzo na nieszczęście oswojony jestem z myślą o jej niecnym postępowaniu, o jej zatwardziałości w złem. Żaden najbrudniejszy jej czyn, nie może być już dla mnie niespodziewaną nowiną, żebym się nim miał trapić. – Możesz więc bez żadnego skrupułu, bez żadnej ogródki donieść mi o wszystkich szczegółach”. Aż w ten sposób próbował Bogdan sprowokować brata do zupełnej szczerości. Ogólnikowo bowiem donoszono mu już przecież rzeczy najgorsze. Nikt z donoszących nie mógł się wykazać znajomością szczegółów i rzetelną prawdą.

Zwracał więc uwagę bratu, że powinien zapoznać się dokładnie z postępowaniem Olesi, gdy ma być doradcą w tak doniosłych sprawach: „wszak sam mi radzisz, żebym się uwolnił od niej. Abyśmy zatem stanowczo mógł coś przedsięwziąć w tej sprawie, wiadomość ta jest mi nieodbitnie potrzebna. I proszę Cię o udzielenie mi spieszenie wiadomości

⁵¹ List B. Jańskiego do M. Jaroszewskiego z 28 IX 1834 r., rks ACRR sygn. 8568/4, s. 47.

⁵² Brulion listu z 29 IX 1834 r., rks ACRR sygn. 8568/6, s. 111.

i z najliczniejszymi szczegółami”⁵³. Niestety szczegółów nigdy się nie doczekał, jak również adresu milczącej żony.

Tak to doszło do decyzji Jańskiego o stałej separacji: „Odtąd zmuszony się widziałem przestać pisywać do Olesi, żeby listy moje nie kalały się na próżno w brudach i hańbie”. Niestety dopiero sześć lat później dowiedział się Bogdan od rodzonej siostry Olesi Szotarskiej, że haniebny upadek Aleksandry polegał na utracie pozycji stanowej córki znanego generała i o wejściu jej w szary tłum ciężko pracujących kobiet warszawskich, wychodzących na ulicę nie na pokaz strojów i parady, ale wśród służących, spieszących do fizycznej pracy w roboczym ubraniu.

Ponure plotki o żonie spowodowały zupełne zawieszenie na 6 lat korespondencji z Olesią i zaniechania starań o sprowadzenie jej do Paryża, co zresztą odwlekano się również z chronicznego braku pieniędzy. Od czasu otrzymania listu Karwowskiego Bogdan zaniechał starań o wiadomości „co się działo dalej”; wprost przeciwnie, usiłował o tym nie myśleć. Niestety nie było to możliwe. Wówczas sięgał po papier i pióro, i pisał do kogoś ze stolicy, najczęściej do brata lub dawnego przyjaciela, „żeby jej nie opuszczał i wszystkich dokładał usiłowań na odwiedzenie jej od złego”, które tak się wyolbrzymiło. Niestety ciągle odpowiedzi nie było: „Nikt mi nie odpisywał – i tak upłynęły długie lata, przez które na każde wspomnienie o kraju, o swoich (a czyż ono prawie co dzień się nie odnawia?) – myśl o moim nieszczęśliwym małżeństwie najboleśniejszą we mnie jątrzyła ranę”⁵⁴.

Bieda i choroby stale towarzyszyły Jańskiemu na tułaczce. Ratował się pisaniem artykułów najczęściej do czterech encyklopedii. Jednak po jego nawróceniu spowiednicy stanowczo nakazywali mu nawiązania korespondencji z żoną. Jański od dawna nie pisał już do niej i nie znał jej adresu. Dłuższy czas próby do najbliższych w tej sprawie nie dawały pozytywnych wyników. Z wielkim rozgoryczeniem po smutnych i niesprawiedliwych wieściach o żonie zawiesił przecież korespondencję z krajem. Teraz nie było łatwo ponownie ją nawiązać. Napisał więc najpierw do szwagra Olesi, kapitana Zawadzkiego. Jak się okazało, nie

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Brulon listu B. Jańskiego do J. Szotarskiej z 23 VI 1839 r., rks ACRR sygn. 8648, s. 1029–1032.

miał on kontaktu ze swoimi najbliższymi. Pisał krótko do ciotecznego brata Jaroszewskiego, choć na poprzednie pisanie żadnej odpowiedzi nie otrzymał i dowiedział się od innych, że się na niego gniewa. Mimo poważnych obaw pisał raz jeszcze: „Od trzech lat żadnej o nikim z rodziny nie mam wiadomości... donieś mi przecież o sobie... o Stefanie i nareszcie, i szczególnie o Aleksandrze (nota bene bez żadnej zasłony i ogródki). To, że nie mam żadnej o niej wiadomości sprawia mi wielki niepokój, wiąże i pęta całą moją przyszłość” (przekreślił jednak ostatnie zdanie) i tak napisał dalej: „Proszę Cię i zaklinam. Ja jestem zdrow i dziś dzięki Bogu powodzi mi się jako tako. Mieszkam w Paryżu, ul Notre Dame des Champs 11”⁵⁵.

Pisał też do Kropiwnickiego: „A jedna moja i jedyna prośba do Ciebie, żebyś mi doniósł jak najprędzej o Aleksandrze. Od kilku lat nie mam o niej żadnej a żadnej wiadomości; żadnej o bracie Stefanie i o nikim z rodziny. Dobroć Twoja, kochany Alfonsie, przyjaźń jaką miałeś niegdyś dla Aleksandry skłania mnie do udania się do ciebie. Niewiadomość o niej niepokoi mnie dziś najmocniej i mąci mi wszelką myśl o przyszłości. Cokolwiek bądź, jestem jej mężem i gdybym jej nie zostawił tak opuszczonej jak ją zostawiłem, może by nie było wszystkiego złego! Słowem bez względu na jej postępowanie mam zawsze względem niej obowiązki. Może rozwiązanie związku jej ze mną ułatwiło by jej jakąś przyszłość, byłoby i dla niej i dla mnie najlepsze? – Na nic się nie mogę zdecydować, nic a nic o niej nie wiedząc. W stosunkach moich z nią chcę się zaprzeć wszelkiego mego interesu, zapomnieć wszelkiego żalu, urazy; słuchać jedynie głosu sumienia, iść za uczuciem obowiązku. – Ale uczucie to potrzebuje być oświecone. Ciebie proszę o radę w imię przyjaźni, którą masz (pochlebiam sobie) dla mnie; której dałeś tyle dowodów dla niej; nie odmów mi swej pomocy! Idź do niej, rozpatrz jej położenie, rozmów się z nią jak najotwarciej i napisz co radzisz. Zupełnie się zdaję na Ciebie biorę Cię w tej sprawie za poradnika”⁵⁶. – Przełamał więc resztki miłości własnej i gotów był na wszystko dla spełnienia swych obowiązków wobec nieszczęśliwej żony. Niestety i tym razem długi czas nie było żadnej odpowiedzi.

⁵⁵ Rks ACRR sygn. 8568 bp.

⁵⁶ List z VI 1837, rks ACRR sygn. 8568/7, s. 1086–1087.

Po odczekaniu napisał jeszcze do Ludwika Królikowskiego głównie w sprawie żony: jestem „ni mąż ni bezzenny! Mąci to wszelką moją myśl o przyszłości. Pisałem w roku przeszłym, zaprzeszłym listy do mego brata (nikt mu nie doniósł, że umarł 1835 r.), do Michała Jaroszewskiego o doniesienie przynajmniej dokładniejsze – żadnej odpowiedzi!... nareszcie niedawno napisałem do Kropiwnickiego, jako do jej przyjaciela, żeby się moją sprawą zajął. Zdałem się zupełnie na jego sąd polubowny, z dołączeniem Józefa [Góreckiego], Michała [Jaroszewskiego] i Antka [Barcińskiego]”⁵⁷. Podsuwał przy tym myśl o przeprowadzeniu stałej separacji z żoną i umieszczeniu jej w klasztorze; a przede wszystkim gorąco prosił o uwolnienie „z tej okropnej niepewności, która mi na nic stałego, co do mnie, zdecydować się nie pozwala”. Te nowe wypowiedzi potwierdzają fakt, że myślał o kapłaństwie, jak to później zrobił ks. Antoniewicz, jezuita. Błagał więc Królikowskiego, by prośbę jego przypomniał Kropiwnickiemu, „bo decyzja... jest dla mnie nader ważna i pilnie potrzebna. Jeżeli w odpowiedzi doniesie ci co o mojej żonie, otwórz mu, proszę, twoje zdanie, daj radę. Żebyście mogli pod tym względem jak najprędzej i jak najlepiej uregulować moje położenie”⁵⁸.

Innym razem polecając Kropiwnickiemu pewnego Francuza jadącego do Warszawy przypomniał mu poprzedni list: „w marcu pisałem do Ciebie o arcyważnym dla mnie interesie, o żonie. Przy zdarzającej okazji, ponawiam moją prośbę. Na miłość Boga, donieś mi jak najprędzej gdzie się ona obraca, co robi? Donieś otwarcie nic nie kryjąc i daj radę, co mam robić? – Jeżeli się nie można złączyć *de facto*, to lepiej rozłączyć się *de iure*. Bo tak jak jesteśmy między sobą, pozostać nie możemy”⁵⁹. Gorąco też prosił o przypomnienie Jaroszewskiemu, że „czeka od niego odpisu na list”.

Ponieważ nadal nikt nie doniósł Jańskiemu o śmierci brata Stefana, pisał i do niego. Na początku czerwca 1837 r.: „Donieś mi otwarcie i szczegółowo co się dzieje z Aleksandrą – Nie taj! – donieś więc jak żyła, jak żyje, bez żadnej ogródki. Wiadomość ta jest mi dziś bardzo

⁵⁷ List do L. Królikowskiego z 23 IV 1837 r., rks ACRR sygn. 8568/9, s. 1098v.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Rks ACRR sygn. 8568/9, s. 1132.

gwałtownie potrzebna, po prostu muszę być względem niej tak lub owak zdecydowany. Wszak ona nosi moje imię, jest moją żoną! – To już nie do odrobienia...a przez proste opuszczenie, wzajemne milczenie nic się nie robi...a jest coś ostatecznego do zrobienia”⁶⁰.

Te same sprawy poruszył też w następnym liście do Jaroszewskiego. Prosił o pomoc i radę co do żony: „Nie mogę ci tu dawać długich eksplikacji, ale nie uwierzysz, ile mi gwałtownie potrzebne zdecydowanie moich z nią stosunków. Bez tego związane mam ręce. I mając różne przed sobą drogi, stoję w miejscu jak głupi, nie wiedząc, gdzie się obrócić!...a czas, wielki już czas myśleć już trochę i o sobie! Drogi Michale, weź moją prośbę do serca, weź mój najdroższy! – Zajmij się tym moim interesem, porozum się z Alfonsem, ze Stefanem... dopomóż mi do zakończenia go jak należy”⁶¹. Jaroszewski długo nie odpisywał.

Pół roku później Bogdan ponaglił listem Królikowskiego, by zajął się jego bolesną sprawą z żoną. Raz jeszcze żalił się, że przeszło trzy lata nie miał od niej wiadomości, że ostatnia od innych była bardzo ogólna, że „zaczęła żyć niedobrze, nierządnie”, że mimo wszystko na rozwód nie jest i nie może być zdecydowany, wprost przeciwnie gotów jest sprowadzić ją do Paryża i otoczyć opieką, o ile nie żyje z kim innym i nie ma dzieci i o ile „może być jeszcze pocziwa”. A więc gotów był „przebaczyć wszystkie słabości, zdrożności, choćby krzyczące. (Ileż ja ich podobnych popełniłem)...”. Zapewniał, że gotów jest to uczynić nie tylko ze względu na świętość małżeństwa, ale „ponieważ chciałem jej kiedyś dobrze uczynić... mam dla niej zawsze jakieś miłosierne przywiązanie”. Zatem chciał kontynuować swoje młodzieńcze, szlachetne poświęcenie się dla niej. A chcąc się upokorzyć po tych słowach gotowości do przebaczeń i do kontynuowania ofiary dodał, że będzie to też pożyteczne dla niego samego, bo nie ma daru bezżeństwa i doskonałego umartwiania ciała. Zapewne chciał Bogdan w ten sposób rozwiać obawy Ludwika, który nie kochał duchownych, że zamierza zostać księdzem, a żonę zamknąć w klasztorze. Pisał więc do Olesi, że jeżeli związała się z kimś innym i ma dzieci, czyli „są takie przeszkody, że próżna moja dobra wola i chęć zreperowania rozdartego okolicznościami i w części moją

⁶⁰ Rks ACRR sygn. 8519, s. 223–224.

⁶¹ Rks ACRR sygn. 8568/4, s. 1127–1128.

wina i między nami związku... wtedy i dla niej i dla mnie lepiej będzie, że staniemy się i *de iure* względem siebie wolni. Małżeństwo nasze zawarte było tak pochopnie, tak łatwe jest do unieważnienia, że – ponieważ to bez wszelkich trudności da się skutecznić – im prędzej tym lepiej, że się skuteczni. Bez względu nawet na mnie, ale na nią samą, obowiązkiem moim (w takim przypuszczeniu, [że żyje z kimś i ma dzieci]) byłoby robić podobną propozycję, dla uwolnienia jej od obowiązków względem mnie, które jej mogą tamować jakąś przyszłość”.

Nie robił tajemnicy z faktu, że po rekolekcjach u trapistów (1837) dokonuje rozrachunku z przeszłością i chce ostatecznie załatwić tę sprawę – albo życiem małżeńskim, albo kościelnym uznaniem nieważności małżeństwa, zawartego przypadkowo w celu ratowania zrozpaczonej kobiety w ciąży, dla której ślub ten był jedynym sposobem ocalenia. Nic nie wspomniał o stałej separacji i obustronnym poświęceniu się dla Boga i Kościoła, by uniknąć zatargu z Ludwikiem, który nie kochał duchownych. Prosił go więc tylko, by z Kropiwnickim zajął się tą sprawą. Zapewniał przy tym, że Alfons był „jej przyjacielem od dzieciństwa. Wiele miał niegdyś dla niej przyjaźni. Niech będzie między nami pośrednikiem”⁶².

Niestety mimo tych gorących nalegań, ta zawikłana sprawa przeciągnęła się jeszcze pół roku, zanim Bogdan zdołał nawiązać pośredni tylko kontakt z żoną i przystąpić do rozwiązania tego trudnego problemu.

9. Prawdziwe wiadomości o żonie

Długo oczekiwany list Królikowskiego, otrzymany na początku 1838 zawierał bolesne dla Jańskiego zdania. Był też w nim obszerny cytat z listu Kropiwnickiego do Ludwika o Aleksandrze. Alfons pisał, zapewne z Warszawy do Królikowskiego w Krakowie: „Po długich poszukiwaniach [Olesi], nie mogłem jej znaleźć; ale na reszcie przechodząc raz z obowiązku przez stajnię pałacu Paca [gdzie stajennym był brat Olesi Piotr] zdawało mi się, że widziałem kobietę do niej podobną; ale

⁶² Rks ACRR sygn. 8566/9, s. 1103.

położenie tej kobiety było straszne, bo w łachmanach, obdarta – jednym słowem jak żebraczka co w śmieciach zbiera kości na zupe...bałem się przybliżyć, bo nie wierzyłem moim oczom. Pytam się, jak się nazywasz? – Na te wyrazy zaczęła mocno płakać. – Domyślałem się, że [to] ona. Wypytałem się o szczegóły. Na drugi dzień widziałem się z nią i z jej siostrą Teresą, która mieszka ze siostrą swoją Szotarską. Powiedziała mi, że na rozwód chętnie zezwala, nie chcąc, aby jej mąż miał przez nią los związany. Ale Michał [Jaroszewski] i Teodor [Wosiński, prawnicy] twierdzą że on rozwodu, podług prawa kanonicznych dostać nie może, bo niewierność i oddalenie nie są punktami prawnymi. Stanęło na tym, że on [tj. Bogdan] ze swego miejsca może prędzej takowy otrzymać i [bo we Francji są rozwody]. Powiedziano mi, [o Olesi] że się ona utrzymuje z pielienia ogrodów, mycia podług, z prania – jednym słowem zostaje w nędzy. Posłałem jej całe ubranie i nieco pieniędzy; ale w parę dni przysłała powtórnie, tłumacząc się, że miała długi; dziś trzeci raz przychodzi z powodu wybierania się do Częstochowy. – Michałowi list twój [tj. Królikowskiego] wręczyłem, obiecał odpisać i list do mnie odesłać, ale się tego doczekać nie mogę”⁶³.

A więc los Olesi był bardzo ciężki, o wiele cięższy od jego losu! Cierpiała niedostatek, mimo tak ciężkiej pracy. Ale cierpiał i on, szczególnie teraz. A Olesia nie miała tej wielkiej odpowiedzialności za innych, podczas swojej fizycznej harówki na własne utrzymanie. Była jednak też o wiele mniej zaradna. Pogardzano nią...! – Znajomi udawali, że jej nie poznają. – Jeden tylko szczegół z powyższego fragmentu listu był słabym światelkiem w mrocznej nocy, która ogarnęła duszę Jańskiego. Była to wzmianka o wybieraniu się Olesi do Częstochowy i o małej pomocy dla niej od warszawskiego przyjaciela. Gorzką pociechę przyniosła mu też świadomość, że nędza Olesi i konieczność pracy była zjawiskiem powszechnym teraz w uciskanym i gnębionym zemstą cara kraju ojczystym, po upadku powstania oraz fakt, że jego ożenek z litości o kilka lat opóźnił Olesi tę ciężką dolę. Jednak jako mąż, czuł się zobowiązany pospieszyć jej z pomocą. Niestety nadal nie znał jej adresu

⁶³ List L. Królikowskiego do B. Jańskiego z 20 XII 1838 r., rks ACRR sygn. 48254 bp.

i sam był zadłużony, czekał właśnie na jakieś cudowny ratunek dla siebie i dla współbraci w tzw. Domku.

Minęło już trzy lata od nieznanej Bogdanowi śmierci brata i dlatego teraz jeszcze pisał do niego: „Wiadomość, którą odebrałem o Aleksandrze jest smutna i... (jak na dziś dla mnie) pocieszająca. – W nędzy jest, ale podobno moralnie się poprawia, nawet pobożna. – O, najdroższy Stefanie, jeżeli tak jest, zaklinam Cię na wszystko, utwierdzaj ją na tej drodze! – tam cała dla niej nadzieja! – nie opuszczaj jej, proszę! Pamiętaj jakim węzłem połączona ona ze mną... – O Boże, daj żeby to była prawda, żeby się ona całą duszą zwróciła do Boga! – I dla Ciebie, Stefanie, to (w przekonaniu moim) najpożądane⁶⁴. Złożywszy przepisany na czysto list bez adresu napisał na zewnątrz kartki: „Stefanowi Jańskiemu, doktorowi, memu bratu”, bo wręczyć go miała osoba jadąca do Warszawy. Oczywiście doręczenie było niemożliwe. Nie doniesiono mu nawet, że adresat umarł.

Na początku czerwca 1839 r. podczas rekolekcji u trapistów Bogdan napisał pierwszy od dłuższego czasu list do żony, zadany mu za pokutę⁶⁵ przez surowego spowiednika trapistę. Napisał też wówczas list do szwagierki Julianny, załączając do niego powyższy do Olesi, ale dokonał tego z wielkim wysiłkiem i bez większej nadziei, gdyż nadal nie miał ich adresów.

Obszerny list do Szotarskiej był bardzo smutny. Zawierał podsumowanie ostatnich przemyśleń rekolekcyjnych na temat swego małżeństwa: „... nie pobłogosławił niestety Pan Bóg naszemu związkowi z Olesią i ciężko nas skarał, bośmy na to bodaj oboje, przez naszą naprzód ku Niemu niewierność, wielce zasłużyli. Jedyna to i wszystko w sobie zawierająca nauka, z całej naszej smutnej przeszłości... Bodaj byśmy oboje szczerze ją uznali i uczuć chcieli, i oboje umieli z niej korzystać na naszą poprawę!... W tych kilku słowach, które na przystąpienie do rzeczy serce podsuwa mi pod pióro, masz siostró dobrodziejko najwierniejszy obraz intencji, w jakich list ten piszę, a które żeby nie pozostały

⁶⁴ Rks ACRR sygn. 8520, s. 227–228.

⁶⁵ B. Jański, *Dziennik*, rks ACRR sygn. 8627, s. 620.

bezskuteczne, dla jakiej takiej reparacji złego, od siostry dobrodziejki zależeć to będzie”⁶⁶.

Po tym przypomnieniu przeszedł do sprawy z Olesią, która kosztowała go tyle upokorzeń i goryczy. Sięgając więc pamięcią aż do chwili pożegnania z nią w Strzegocinie (24 października 1828) przypomniał jej uroczyste ówczesne przyrzeczenia unikania Warszawy, następnie ich złamanie w 1829 i 1831, kiedy to na stałe opuściła już Grabowskich w Pękowie i rodziców w Kozłowie, a osiedliła się właśnie w Warszawie, unikając najbliższych oraz nadarzającej się pracy przy dzieciach swojej zmarłej ciotki Łaszowskiej. Wspomniał również, że mimo wszystko chciał ją sprowadzić do Paryża, chociaż zaczęły dochodzić o niej złe wieści. Niestety sam pozostawał w stałej biedzie tułacza bez francuskiego żołdu i często zapadał na zdrowiu, co całkowicie uniemożliwiało spełnienie tego zamiaru. Wreszcie, że doszła okropna plotka, że Olesia otwarcie prowadzi złe życie! – „Boże, cóż to była za wiadomość dla mnie! Odtąd zmuszony widziałem się przestać i pisać do Olesi, żeby listy moje nie kalaly się na próżno w brudach i hańbie!”. Nie taił jednak, że i później interesował się nią i często pisywał w jej sprawie do dawnych swoich przyjaciół z Warszawy i do brata lekarza, prosząc by pomogli jej żyć właściwie; ale niestety bez skutku. Nikt mu nie odpisywał. „I tak upłynęły długie lata, przez które na każde wspomnienie o kraju, o swoich (a czyż ono co dzień prawie się nie odnawia?) myśl o moim nieszczęśliwym małżeństwie najboleśniejszą we mnie jątrzyła ranę.

Ciągnąc zaś dalej ten bolesny temat, wspomniał o jakiejś niedawnej wiadomości, że „Olesia ciągle w Warszawie i bardzo nieszczęśliwa”. Możliwe jest, że pani Łucja z Giedroyciów Rautenstrauchowa coś mu doniosła, po swojej podróży do Warszawy. Bardziej prawdopodobne jednak jest, że miał na myśli powyższą relację Kropiwnickiego, którą przysłał mu Królikowski jeszcze na początku 1838 r. Pamiętamy, że zawierała ona bardzo szczegółowy opis ciężkiej pracy i biedy Olesi. Nawiązując do tej wiadomości, prosił szwagierkę, by „sama donieść raczyła szczegółowo i z całą otwartością, co się dzieje z Olesią? Przy kim mieszka, jak się prowadzi, jak się przez te ostatnie lata prowadziła?”.

⁶⁶ Rks ACRR sygn. 8648, s. 1029–1039.

Po tych drażliwych pytaniach, dodał zaraz bardzo pokorne wyjaśnienie: „Bóg widzi, iż chciałbym, klękawszy i uderzywszy się w pierś, sam naprzód oblać łzami żalu i skruchy całą tę naszą nieszczęśliwą przeszłość i pokryć ją zapomnieniem, a nie myśleć i [nie] mówić [o niczym innym], tylko o sposobach jej naprawy! – Potrzebuję jednak być o niej objaśniony, żeby wiedzieć, co i jak robić na przyszłość, która chociaż już nie dla nas, to dla Boga i ludzi powinna nareszcie stać się lepsza. I to właśnie mam na celu, rozpoczynając niniejszym [listem] korespondencję z siostrą dobrodziejką”. Chodziło mu więc przede wszystkim o poznanie możliwości porozumienia się i pojednania się po Bożemu, a nie piętnowanie postępowania Olesi. Nawiązując więc do ówczesnej wiadomości dobrej, zresztą jedynej dobrej, jaką przez te wszystkie lata o niej otrzymał, że miała się podobno wybierać z pieszą pielgrzymką warszawską do Częstochowy w ubiegłym roku – tak pisał dalej: „Z doniesienia jakie mi o Olesi zrobiono, zdawało się wynikać, jakoby dzisiaj była bardzo pobożna. Jeżeli tak jest, wszystko wówczas stałoby się łatwiejsze, żeby tylko było prawdziwe!... – jeżeli Olesia uznała już szczerze przed Panem Bogiem swoje błędy i Pan Bóg jej przebaczył, i godna się już okazuje tego przebaczenia, przez swoją poprawę – przebaczam jej i ja z całego serca. I nawet prosiłbym wtedy siostrę dobrodziejkę, aby powiedziała jej o tym liście i żądając od niej kilka słów choć do mnie, które do listu siostry dobrodziejki przyłączy, ucałowała ją ode mnie najserdeczniej”.

Niestety przypomniała mu się inna jeszcze informacja o żonie. Pisał więc dalej z bólem: „Czemuż nieszczęściem dochodzi do mnie razem inna smutna wiadomość o nowym złym nałogu, który podobno Olesia nabyła w ostatnich czasach!”. Nie wiemy o co tu właściwie chodziło. Mogło to być tylko trzykrotne nachodzenie Kropiwnickiego w krótkim czasie z prośbą o pieniądze. Biorąc jednak pod uwagę złośliwość ludzką i fałszywość poprzednich doniesień, nie można wykluczać możliwości, że tym razem doniósł ktoś z Warszawy, niezyczliwy dla Olesi na przykład o jej rzekomym upijaniu się. Bogdan wspomniał o jakiejś smutnej wiadomości bardzo ogólnikowo, by przekonać szwagierkę, że potrzebuje jej objaśnień i w tej sprawie, i to możliwie najszybciej. Prosił, aby „pomodliwszy się za nas obojga, napisała mi swoje

zdanie i poradziła co by dla naprawy przeszłego złego w naszym małżeństwie najlepiej wypadało mi dziś zrobić? Gotów będąc do wszelkiego poświęcenia, jakiego mi tylko moje dzisiejsze położenie dowoli” – prosił gorąco o jej radę. Przypomniał sobie jeszcze bardzo niezręczne pośrednictwo Jaroszewskiego i Kropiwnickiego z 1837 r. Dodał więc następujące sprostowanie: „Osoba, której polecono było rok temu przeszło powzięcie dla mnie wiadomości, dla Olesi wcale niestosowne do mojego żądania dała jej podobno pytanie: «Czy zezwala na rozwód?» – Biedna Olesia miała odpowiedzieć: «Dobrze, jeżeli w tym ma być jego szczęście». Ja zaś żądałem, żeby skoro połączenie się nasze nie przełamane prawie znajduje trudności, ułożyć się z Olesią o dobrowolne przystanie na rozłączenie się; pragnąc z mojej strony zrobić wszystko, coby tylko mógł dla jej przyzwoitego ulokowania. A razem wrócić do najzupełniejszej zgody, jeżeli postępowanie jej dzisiejsze nie jest już ku temu na przeszkodzie”. Wyjaśnił, że nie chodzi o jakiś świecki rozwód, tylko o zgodę na katolicką separację połączoną z obustronnym i dobrowolnym poświęceniem się Panu Bogu przez ślub czystości. Miał więc zamiar, raz jeszcze to podkreślił: „Zrobić wszystko, co by tylko mógł, dla jej przyzwoitego ulokowania i utrzymywania na przyszłość tak, jak dawniej i jak przystało między mężem a żoną, stosunki przynajmniej listowe”. Tę część listu zakończył ponowieniem gorącej swej prośby „o doniesienia i rady co do Olesi”.

10. Bliżej rozwiązania problemu

Dnia 4 sierpnia 1839 r. otrzymał Bogdan odpowiedź szwagierki Szotarskiej. List ten poszerzał prawdziwe wiadomości o żonie i o najbliższych krewnych. Okazało się więc, że moskiewska poczta stanęła na głowie, aby znaleźć adresatkę i pobrać od niej opłatę za list nadany bez frankowania i odszukała warszawiankę nawet w zapadłym Żelechowie. Tak więc pomysł Jańskiego okazał się bardzo skuteczny, chociaż trochę nietaktowny i zbyt kosztowny dla biednej adresatki. Przeprosił ją więc za to w następnym liście.

A oto słowa Szotarskiej: „Zawsze nam drogi i kochany bracie, witamy Cię serdecznie, tak jakby znalezionego członka naszej nieszczęsnej,

rozpierzchłej i już nie całej familii. Teraz składam dzięki Bogu Najwyższemu, iż nawiedzi serce twoje pobudzając je do litości nad nieszczęśliwą żoną twoją, która już prawie do najnędnieszego przyprowadzona stanu, prawie w tenże sam dzień, kiedy pisałeś do mnie, kochany bracie, tj. 22 czerwca, ciężką złożona chorobą tj. tyfusem, zaledwie życia nie zakończyła. Ale Bóg przedłuży jej cudownie życie, wzywając do poprawy, po raz ostatni podając jej rękę drogiego małżonka, którego ona ocenić nie była w stanie”⁶⁷. Po tym wstępie szwagierka doniosła mu dużo ważnych wiadomości o rodzinie z ostatnich lat, od czasu powstania: a więc, że mąż jej zmarł na cholere, przemilczając fakt, że był w więzieniu skazany już na rozstrzelanie za udział w powstaniu; zostawił ją samą z małą córeczką i synkiem; że ojciec jej Augustyn zmarł w 1837 r., pozbawiony najpierw majątku i zrujnowany; że zły szwagier Grabowski oddalił od siebie Olesię, rozłączając ją z małym synkiem Augustynem, że oddalił też rodziców bankrutów, że musiała zamieszkać w Warszawie i zaopiekować się nimi, próbując jeszcze obrony majątku. Przyznała się szczerze, że udało się jej tylko po licznych rozprawach w sądach obronić dobre imię zmarłego ojca, ale nic nie odzyskała z utraconego mienia. Dlatego teraz musiała się przenieść aż do Żelechowa do znajomego Jana Ordęgi [zapewne jako guwernantka]. Żaliła się, że syn nie ukończył nauki i tak poszedł do pracy, że tylko córka jest dla niej pociechą gdyż dostała się do Instytutu Guwernantek i zostanie nauczycielką. Przedstawiła mu tę historię własnej niedoli, córki bojownika o wolność ojczyzny i żony oficera ostatniego powstania, by usprawiedliwić się, że naprawdę nie mogła pomagać siostrze Aleksandrze; a ciągnąc dalej ten temat, pisała: „Przepraszam Cię, drogi bracie, że Cię tak długo wytrzymuję i o Olesi tak jeszcze mało napisałam; ale to dlatego, że Cię tylko ciężko zasmucać muszę. W tak nieszczęśliwym stanie moim, łatwo pojmujesz, kochany bracie, że nie podobna mi było mieć staranie o twej żonie, która ciągle w największym pozostaje niedostatku, a poniższy się do ostatniego, przestaje tylko z niską klasą ludzi”. W tym miejscu listu Bogdan zapewne na dłuższy czas przerwał jego czytanie, tak jak do tego momentu z zapartym tchem szybko przebiegał zdania szwagierki

⁶⁷ Rks ACRR sygn. 56452 bp.

szukając jej szczyrych słów o żonie. Olśniła go ta wiadomość, na czym mianowicie polegało owo „poniżenie się do ostatniego” jego Olesi, o którym przebąkiwano mu w dawniejszych listach? A więc to tak! Upodlenie i hańba Olesi polegała na tym, że przestała być panią i włączyła się w szary tłum zapracowanych fizycznie ludzi w uciemżonej przez wroga stolicy. Po prostu spadła do niższego stanu. Biedna, oczerniana przez lata Olesia! Jak on mógł tak o niej źle myśleć szereg lat?!

Dopiero po dłuższej chwili zdołał się uspokoić i czytał dalej słowa rodzonej siostry żony: „Nie można było dla wstydu, dać jej przystęp do domu mojego, taki jaki by dla siostry wypadało. Tym więcej, że i Teresa, nie mając się gdzie podziać, ciągle przy mnie siedziała. – Wedle mojej możliwości, starałam się jednak opatrywać jej potrzeby, ale to nie mogło być wystarczające; bo ani oszczędzać, ani zapracować przyzwoicie [tj. zaszczytniejszą i bardziej płatną pracą] na kawałek chleba nie była w stanie. Pocziwy Kropiwnicki przeszło rok udzielał jej złotych dwadzieścia co miesiąc; ale to tego ani znać na niej nie było. Słowem jest to nieszczęsne stworzenie, które sobie żadnej rady dać nie może. Czemuż Bóg Miłosierny nie zabrał jej z tego świata?”. Apostoł wygnańców zapewne znowu w tym miejscu przerwał czytanie na małą chwilę, z nadmiaru oburzenia na autorkę listu za taki stosunek do rodzonej siostry, która przynosiła jej wstyd tym, że nie umiała być panią, tylko zwykłą fizyczną robotnicą. Ale szybko się opanował i czytał dalej: „Właśnie ta ciężka choroba [tyfus] opanowała ją wtenczas, kiedy miałam wyjeżdżać z Warszawy. Musiałam więc umieścić [ją w szpitalnym] klasztorze i przy mocnym staraniu lekarzy przyszła jeszcze do zdrowia. – Nie wiem teraz, co dalej z nią robić, bo dla mnie jest niepodobieństwem myśleć o niej. Jedyny środek i ratunek dla niej, kochany Bogdanie, to jest żeby ją wkupić do klasztoru, żeby tam miała na całe życie stół i stancję. A przy tym, żebyś jej mógł wyznaczyć jakiś fundusz, na jej utrzymanie tj. oporządzenie. – Być może, że opieka Twoja nad nią zrobi w niej pożądaną zmianę i da schronienie przyzwoite. Teraz już ona porzuciła złe nałogi; w tej chorobie spowiadała się z prawdziwą skruchą. Chciałaby nawet dać sobie jakąś radę, ale kiedy [w mieście] straszna bieda: nie ma z czego żyć i nie ma [ona] żadnego oporządzenia. A zatem, kiedy chcesz być tak litościwy, kochany bracie i jako mąż podać jej rękę, przyślij na

ręce Kropiwnickiego jakiś fundusz na jej oporządzenie. A wtenczas prędzej się ktoś znajdzie, z uczciwych osób co ją do siebie na jakiś czas przyjmie. Mogłaby się robotami trudzić, dopóki jej nie obmyślisz funduszu i umieszczenia w klasztorze raz na zawsze. – A zatem pisz do Kropiwnickiego i przyślij dla niej coś pieniędzy na jego ręce, mnie zaraz tą samą pocztą o tym donieś, a ja przyjadę do Warszawy i będę się starała wyciągnąć ją z tej nędzy; żeby tylko raz na zawsze chciało skutkować! – Ale ja mam w Bogu ufność, że to cudowne zgłoszenie się twoje zrobi w niej pożądaną zmianę. I tobie, kochany bracie, przyniesie zasługi przed Bogiem, żeś jako cnotliwy mąż, nie opuściłeś żony, która podobno przy Tobie, gdybyście się nie rozłączyli, mogłaby być cnotliwą”.

Dalej donosiła o losach swego rodzeństwa, że najmłodszy brat Franciszek Aleksander wzięty karnie „w żołdactwo”, szybko zmarł w służbie rosyjskiej. Dopytywała się też o brata Józefa, oficera w powstaniu i emigranta, i prosiła „donieś nam o nim!.. Olesia, przeczytawszy twój list, mocno się rozplakała, ucałowała twoje litery mówiąc, że nie warta tej pociechy od Boga! – Ale na zawsze będzie pamiętała – och, czemuż te listy tak dużo kosztują i tak daleko do Ciebie! – miło by mi było jak najczęściej z tobą korespondować, bo mi się zdaje, że jeszcze nic nie napisałam”. I tu doniosła jeszcze o Grabowskich, że dalej biednie gospodarują, że mają dwóch synów i trzy córki. Narzekała na szwagra, że jest zły i głupi, że źle rządzi, że po wygnaniu matki od dziecka miał pożar, że najstarszy syn Augustyn (syn Olesi), dotąd nie umie czytać choć ma 10 lat. Nie tała, że siostra Teresa nie wyszła dotąd za mąż, że ma zamiar zostać aktorką w objazdowym teatryku. Żaliła się, że ma kłopoty z synem Stasiem, który przewrotnymi się zdaniami napawa, a matki napomnienia są dla niego zwyczajnymi morałami”; ale jak każda matka widziała w nim „wielkie zdolności”. Chociaż nie chciał kończyć szkoły. Prosiła Bogdana o małą przysługę dla męża ciotecznej siostry, Czesi Brochockiej, byłego kapitana Ignacego Makowskiego w formie listu do marsyńskiego notariusza Geranda, w sprawie spadku 1300 zł dla wdowy generałowej Andrzejowej Karwowskiej. Nie zapomniała również wspomnieć o swoim bracie Piotrze, o którego Bogdan pytał i cieszyła się, że udało się jej wykierować go na samodzielnego człowieka: został przynajmniej stajennym przy pałacu Pacy na Miodowej.

Zakończyła list bardzo serdecznie: „Już przecież raz pożegnać Cię muszę i przesłać ci od nas wszystkich, tj. matki, Olesi, Tereni i całej rodziny najserdeczniejsze pozdrowienia i uściskanie. Jako silnie przywiązana rodzina polecam się na zawsze Twemu sercu i pamięci – przywiązana siostra J.S”. Podała też swój żelichowski adres.

Największe wrażenie zrobiła na Jańskim wiadomość o śmierci brata Stefana 1835 r. w Przytyku. Okazało się nagle, że od kilku lat jest już sam na świecie z całej swej rodziny, że przez długi czas pisywał listy do nieboszczyka. Przez kilka dni nie mógł się uspokoić i prosił przyjaciół o modlitwę za zmarłego brata. Stała mu też w oczach wynędzniała i zapłakana Olesia. Czuł ucisk w krtani, że nie mógł jej natychmiast nic posłać, cierpiąc wciąż niedostatek i stały ból w piersiach. Trzeba było pracować i czekać na zmiłowanie Boskie oraz nadejście obiecanych ofiar z kraju. Wkrótce zjawiał się w Paryżu Józef Zawadzki i miał okazję przekazać mu nowy adres jego zamężnej siostry Julianny i tak spełnić jej prośbę. Napisał również do marsyńskiego notariusza w sprawie generałowej, przyjaciółki Szotarskiej.

Niesłychanie ważna jest krótka notatka Jańskiego w *Dzienniku* zapisana dopiero 9 listopada 1839 r. o „wysłaniu pieniędzy”, gdyż chodzi w niej o pomoc dla Olesi. Zapewne nadeszła wiadomość z Warszawy, że Aleksandra gotowa jest wejść do klasztoru, byle tylko otrzymała jakiś fundusz na „oprowadzenie się” i na zakonne wiano. Ponieważ w tym czasie Bogdan otrzymywał małe sumy pieniędzy wyłącznie na własny użytek, czyli leczenie się, postanowił zebrany fundusz prywatny przekazać do Warszawy dla biednej Olesi, by mogła spełnić tak oczekiwane postanowienie, w ten sposób przynajmniej ten najdotkliwszy ciężar miał spaść z jego wątlých ramion.

11. Uzacnienie separacji

W dniu 15 grudnia 1839 r. Jański napisał kilka słów do Kropiwnickiego w sprawie przekazania zasiłku dla Olesi. Zapewne w tych właśnie dniach otrzymał wiadomość o jej decyzji zamieszkania u marcinkanek, prowadzących Szpital Świętego Ducha przy ul. Piwnej w Warszawie. Przeznaczył więc na ten cel kilkaset franków. Przesyłając je na ręce

przyjaciela, według życzenia Szotarskiej, tak pisał: „Daruj mi, mój kochany Alfonsie, że bez twojego pozwolenia, považam się posłać na twoje ręce kilkaset złotych. Racz je proszę przyjąć i dać stosowne zakwitowanie. A odebrawszy napisz do szanownej Szotarskiej (której adres wiadomy ci pewnie – w Żelichowie, obwodzie łukowskim, na ręce państwa Ordęgów) donosząc, że je masz na jej dyspozycję. Twój zawsze przywiązany Bogdan Jański”⁶⁸. Było to wznowienie pomocy Bogdana dla żony i zapoczątkowanie wspierania Aleksandry, która bez wiana weszła do klasztoru przez założoną przez niego wspólnotę.

W rękopisie ks. Kajsiewicza pt. „Początki Zgromadzenia...” jest takie zdanie na ten temat: „Żona [śp. Bogdana] oświadczyła się z gotowością wejścia do klasztoru i złożenia ślubu dożywotniego czystości, zostawiając wszelką wolność mężowi rozporządzania sobą”⁶⁹. W ten sposób „Bogdan Jański... uprzętnąwszy trudności familijne, które dotychczas wzbraniały mu przystępu do stanu kapłańskiego... przybył do Rzymu, z zamiarem zaczęcia nauk teologicznych”⁷⁰.

Wiadomość o rozstrzygnięciu się sprawy z żoną rozszerzyła się wśród braci i przyjaciół Bogdana w Paryżu w czasie wyjazdu apostoła tułaczy do Rzymu. Jeden z nich, Leonard Rettel zrozumiał ten fakt po swojemu i opowiadał później Bronisławowi Zaleskiemu, że Jański „na kilka miesięcy przed śmiercią owdowiał”⁷¹, gdyż inaczej nie mógł zrozumieć, jak on mógł uzyskać stan wolny do studiów teologicznych w Rzymie.

Ślady pomocy zmartwychwstańców dla Aleksandry Jańskiej w nieco późniejszym czasie udokumentowane są w Rzymskim Archiwum Zmartwychwstańców również po śmierci założyciela. W swoim ustnym testamencie nie mógł on oczywiście pominąć sprawy swej żony, która była już w tym czasie u marcinkanek pod władzą tzw. Służebnej, czyli przełożonej siostry Heleny Turczyńskiej. Potrzebowała jednak przynajmniej przez kilka lat próby pomocy materialnej jako osoba biedna, przyjęta bez wiana. Wyraził więc wolę, by współbracia wspierali ją

⁶⁸ Rks ACRR sygn. 8568/7, s. 1125.

⁶⁹ H. Kajsiewicz, *Początki Zgromadzenia...*, rks ACRR sygn. 7496, s. 63.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Br. Zalewski: Notatki z opowiadań J. B. Zalewskiego, rks MBCz w Krakowie, sygn. Ew 1497 bp.

materialnie. Nowa wspólnota Jańskiego pamiętała o tym zobowiązaniu, przekazując jej pomoc przez różne okazje. Nie zawsze ten sposób był skuteczny. Następca Jańskiego ks. Piotr Semenenko w czasie swojego pobytu w Poznaniu jesienią 1842 r. uczynił pośrednikiem w przekazaniu pieniędzy warszawiaka Alfreda Bentkowskiego, ówczesnego pomocnika znanego lekarza Karola Marcinkowskiego i panią Zabięło, z prośbą o przywiezienie ich „do Warszawy dla pani Jańskiej”⁷². Niestety tak wysłane pieniądze utknęły gdzieś po drodze, o czym ks. Piotr dowiedział się dopiero rok później i alarmował z Paryża swego zastępcę w Rzymie, ks. Hubego oraz pośrednika w przekazywaniu pieniędzy Bentkowskiego (który był już w Rzymie w roli nowicjusza zmartwychwstańców): że „pieniądze te nie dotarły i pani Zabięło, która się Jańską zajmuje, nie wie kto je nawet przywiózł i gdzie są. Niech Alfred powie, kto się ich podjął [doręczyć]”⁷³.

Tymczasem w okupowanej i zubożałej Warszawie, w klasztorze Marcinkanek nieszczęśliwa Olesia przeżywała lęki, co się dzieje z jej mężem? Dlaczego tak długo milczy i nie przysyła zapowiadanych pieniędzy dla Marcinkanek. Niecierpliwiły się również i siostry, zwłaszcza siostra przełożona. Te pytające spojrzenia przełożonej stały się dla coraz bardziej bladej Olesi nieznośne. Pewnego więc dnia, przed rocznicą swego ślubu z Bogdanem wybrała się do najżyczliwszego sobie człowieka – architekta Kropiwnickiego, z nadzieją wiadomości o swoim mężu i pożyczki dla sióstr. Nieoczekiwanie dowiedziała się, że Bogdan zmarł w Rzymie 1840 r. Była to zabójcza dla niej nowina: po wyjściu na ulicę padła martwa blisko domu architekta. Ktoś z przechodniów szybko powiadomił policję. Zabrano jej ciało, stwierdzono zgon i ogłoszono wypadek. Ponieważ zaś nikt się nie zgłaszał, bo nie było już krewnych w Warszawie a przy zmarłej nie znaleziono żadnego dokumentu, po dwóch dniach czekania zdecydowano pochować zwłoki. W kancelarii parafii św. Andrzeja zgłosił pogrzeb policjant Ignacy Gruszkowski i służący Leonard Lewicki, oświadczając: „niewiasta bez imienia i nazwiska,

⁷² List P. Semeneki do J. Hubego z 12 VIII 1843 r., rks ACRR sygn. 1520 bp.

⁷³ Tamże

zmarła na ulicy Rymarskiej numer 742 dnia 21 października 1843 roku, mająca lat ok. 40⁷⁴.

Pani Zabięło doniosła ks. Semenence o zniknięciu Aleksandry; a ten próbował się pocieszyć, że pieniędzy „zapewne dlatego nie odebrano: [ponieważ] Jańskiej dopytać się nie można, bo uciekła od Marcinkanek... i nie wiadomo było gdzie jej szukać”⁷⁵.

Pogrzeb Olesi odbył się 23 października 1843 r. Była to piętnasta rocznica jej ślubu w Przewodowie, kiedy to kapłan błogosławił jej zaślubiny z szlachetnym człowiekiem, który chciał ją i jej dziecko ocalić. Umarła zaś prawie przed domem architekta Kropiwnickiego, bo mieszkał on właśnie przy ulicy Rymarskiej w domu z numerem 732, zanotowanym w akcie jej zgonu.

Historia małżeństwa Bogdana i Aleksandry jest przykładem losów bohaterów powstania listopadowego.

⁷⁴ Księga zmarłych parafii św. Andrzeja, rks. Archiwum Parafii św. Karola Boromeusza w Warszawie, rok 1843 nr akt. 396, s. 484.

⁷⁵ Tamże.

Abstract

The marriage of Bogdan Jański and Aleksandra Zawadzka

The article presents the difficult story of Bogdan Jański (1807-1840) and Aleksandra Zawadzka (1806-1843) marriage. At the beginning it describes the Zawadzki family and the circumstances of the marriage in Przewodowo. Then depicts the departure and stay of Bogdan Jański in Paris in connection with winning the competition for the position of professor in the emerging Polytechnic Institute in Warsaw. Next, the paper reports on correspondence between the spouses. It presents also the circumstances of the decision about separation. At the end discusses Alexandra Zawadzka's life situation after the death of her husband.

Artykuł przedstawia niełatwą historię małżeństwa Bogdana Jańskiego (1807–1840) z Aleksandrą Zawadzką (1806–1843). Na początku opisana została rodzina Zawadzki oraz okoliczności zaślubin w Przewodowie. Następnie podjęto kwestię wyjazdu naukowego i pobytu Bogdana Jańskiego w Paryżu w związku z wygranym konkursem na stanowisko profesora w powstającym Instytucie Politechnicznym w Warszawie. Z kolei zrelacjonowano korespondencję między małżonkami. Przedstawiono także okoliczności podjęcia decyzji o separacji. Na koniec omówiono sytuację życiową Aleksandry Zawadzkiej po śmierci jej męża.

Słowa kluczowe: Bogdan Jański, Aleksandra Zawadzka, małżeństwo, separacja

Keywords: Bogdan Jański, Aleksandra Zawadzka, marriage, separation

Nota o autorze:

ks. dr Bolesław Micewski CR (ur. 1931 r.) – jest autorem książek historycznych i artykułów, które znalazły się w piętnastu pracach zbiorowych, słownikach i encyklopediach oraz w czternastu czasopismach naukowych, w siedmiu tygodnikach i w dwóch dziennikach. Zajmuje się badaniami nad historią Zgromadzenia Zmartwychwstańców, a szczególnie jego założyciela, Sługi Bożego Bogdana Jańskiego.

WOJCIECH MLECZKO CR
UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

WOKÓŁ „DZIENNIKA” O. PIOTRA SEMENENKI CR (SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM)

Dwieście lat temu, 29 czerwca 1814 r. w Dzieciołowie, na terenie dzisiejszej archidiecezji białostockiej urodził się o. Piotr Semenenko. I chociaż spuścizna pisarska tego jednego z najwybitniejszych Polskich kapłanów i intelektualistów XIX wieku doczekała się już wielu opracowań, to wciąż dla naukowców jest wielkim wyzwaniem. Dwusetna rocznica urodzin Sługi Bożego stała się doskonałą okazją do podjęcia kolejnych badań. W tym celu Polska Prowincja Zmartwychwstańców wraz z Katedrą Duchowości Mediów i Relacji Społecznych Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zorganizowała symposium naukowe pt. *Wokół „Dziennika” o. Piotra Semeneki CR (z okazji dwusetnej rocznicy urodzin)*. Miało ono miejsce 12 marca 2014 roku w *Centrum Resurrectionis* w Krakowie (ul. Ks. S. Pawlickiego 1). Była to już ósma konferencja z cyklu *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja*.

Spotkanie rozpoczęto uroczystą Eucharystią pod przewodnictwem J. E. księdza arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego. Formalnego otwarcia sesji naukowej, już po przejściu do Sali Kapitulnej, dokonał o. Wiesław Śpiewak CR, przełożony Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. Przywitał on także licznie zebranych słuchaczy, wśród których

znajdowało się wielu zmartwychwstańców oraz przedstawicielki sióstr zmartwychwstanek, niepokalanek i nazaretanek. W czasie sesji przedpołudniowej (której przewodniczył ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR) oraz popołudniowej (przewodniczący: ks. dr hab. Dariusz Tabor CR), wygłoszono osiem referatów, których autorami byli profesorowie i pracownicy naukowcy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Instytutu Teologicznego im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie oraz Komisji Studiów Zmartwychwstańców.

Oto tematy poszczególnych wystąpień:

- Ks. dr Kazimierz Wójtowicz CR (KSZ) wprowadził audytorium w tematykę konferencji referatem pt. *O książce relikwii (zamyślenia nad Dziennikiem ks. Piotra Semeneki CR)*.
- Ks. prof. dr hab. Wojciech Miszał (UPJPII) przewertował Dziennik Semeneki, aby ukazać zawarte w nim zapisy związane z tematem *Duchowny i duchowość wobec życia społecznego*.
- Ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (UKSW) z kolei omówił zagadnienie *Dynamizmu życia mistycznego na podstawie Dziennika ks. Piotra Semeneki*.
- Ks. dr Wojciech Mleczo CR (UPJPII) przedstawił i omówił prezentację multimedialną zawierającą zdjęcia rękopisu Dziennika o. Semeneki, przechowywanego w rzymskim archiwum zmartwychwstańców (*O. Piotr Semeneko i jego Dziennik*).
- Ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII wygłosił referat pt. *Pisma mistyczne ks. Piotra Semeneki. Różnorodność literacka – jedność idei teologicznej*.
- O. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. (UJ) w swoim wystąpieniu przedstawił *Relacje o. Prokopa Leszczyńskiego OFMCap. z ojcem Semeneką*.
- Ks. dr Kazimierz Mikucki CR (ITJB) ukazał *Obecność filozofii w Dzienniku ks. Piotra Semeneki CR*.

- P. dr Marek Mariusz Tytko (UJ) podjął *Badania nad antropologiczną koncepcją w Dzienniku o. Piotra Semeneni CR*.

Po każdej z sesji przeznaczono stosowną ilość czasu na pytania i dyskusję. Pierwszy zabrał głos abp Tadeusz Gocłowski, zadając pytanie o sprawę kanonizacji o. Semeneni. Odpowiedzi podjął się o. Wiesław Śpiewak CR, postulador generalny, wyjaśniając, iż proces kanonizacyjny został oficjalnie otwarty w 1951 r., jednakże z biegiem lat wygasło zainteresowanie prowadzenia go dalej. Ponadto, nie widać znamion szerszego kultu Sługi Bożego. Obecnie jest to tzw. „causa silent”. W ostatnich latach podjęto różnorakie wysiłki w celu promocji kultu oraz zorientowano się w możliwości ponownego otwarcia procesu. Z kolei, o. dr Wojciech Młeczko CR dopowiedział, iż dzieje procesu są opisane w trzecim tomie historii Zgromadzenia pióra Johna Iwickiego, pt. *Charyzmat zmartwychwstańców*.

Następną kwestię podniósł o. Marek Flasiński CR, pytając o dziennik o. Prokopa Leszczyńskiego. O. Śliwiński w odpowiedzi skonstatował, iż w dzienniku o. Leszczyńskiego nie odnalazł wzmianek o spotkaniach z o. Semenenką.

Głos w temacie pewnych niezgodności maszynopisu Dziennika Semeneni z rękopisem zabrał o. dr Bolesław Micewski CR, wyjaśniając, że oprócz zdjęć rękopisu były jeszcze inne kartki. Ojciec Prowincjał natomiast wyraził swoje zaniepokojenie, iż z powodu łatwego dostępu różnych osób do rzymskiego archiwum zmartwychwstańców, niektóre rękopisy mogły zostać bezpowrotnie stracone. Ponadto, w dyskusję włączyły się siostry zmartwychwstanki z Kęt (zapewniając, iż prowadzą formację młodzieży zakonnej zgodnie z duchowością ojca Semeneni), a także o. P. J. Śliwiński oraz p. dr M. M. Tytko.

Na zakończenie sympozjum Ojciec General Bernard Hylla CR podzielił się własną refleksją. Po pierwsze podziękował za publikację książkową, zawierającą dedykację związaną z kanonizacją Jana Pawła II. Skonstatował, iż to nie przypadek, że 200. rocznica urodzin o. Semeneni zbiega się z kanonizacją Jana Pawła II. Wszak oboje pałali miłością do Kościoła i odznaczyli się przywiązaniem do Ojca Świętego w duchu synowskiego oddania i całkowitej lojalności. Ojciec General

przypomniął o wpisach Karola Wojtyły w kronice domu generalnego zmartwychwstańców w Rzymie (z lipca 1967 r. oraz 4 stycznia 1987 r.). Po drugie przypomniał, iż o. Semenenko zaczął pisać Dziennik w roku 1851, czyli w krytycznym momencie swojego życia oraz jego wspólnoty zakonnej. Po trzecie, skierował słowa wdzięczności w kierunku ks. prof. Wojciecha Misztala i Ojca Prowincjała Wiesława Śpiewaka CR (za zorganizowanie tej sesji) oraz ks. abp. Tadeusza Gocłowskiego (za przybycie, wygłoszone kazanie oraz obecność na całym sympozjum).

Spotkanie naukowe zostało dopełnione możliwością zwiedzenia okolicznościowej wystawy przygotowanej przez alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców, wysłuchania występu artystycznego p. Jerzego Treli, oraz modlitwy na uroczystych nieszpórach.

Na koniec zaznaczmy, iż na relacjonowanym sympozjum można było nabyć monografię pt. *Wokół Dziennika o. Piotra Semeneki*, red. W. Mleczko, Kraków 2014, ss. 162 (Wydawnictwo św. Jana Pawła II).

Kolejne konferencje z cyklu *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja* zostały już zaplanowane, a wśród nich „Zmartwychwstańcy: ku duchowemu odrodzeniu społeczeństwa” (Kraków, 25 lutego 2015 r.), oraz „Sługa Boży Bogdan Jański: doświadczenie duchowe i projekt społeczny” (Kraków, 22 października 2015 r.), na które serdecznie zapraszamy.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ЛЮБОВЬ ДЕРДЗЯК (LIUBOV DERDZIAK)

INSTYTUT TEOLOGICZNY IM. ŚW. JÓZEFA BILCZEWSKIEGO WE LWOWIE

ЦЕРКОВЬ - СВЯТЫНЯ СВЯТОГО ДУХА

Говоря о Церкви нужно помнить, что Ее корни – в Тайне Троицы, Она – „плод божественной любви, соединяющей Отца с Сыном в лоне Троицы”¹. Также она является реальностью самого Христа, поскольку она подобна «продолжению тайны Воплощения», которая является делом Святого Духа (сравн. 1Кор 12,27; Еф 1,23; Кол 1,24)².

Рассуждая об истине, которая утверждает, что Христова Церковь одновременно есть и святыня Святого Духа, стоит напомнить, что первой святыней является человек, „храм Божий” потому, что Святой Дух в нем живет (сравн. 1Кор 3,16; 6,19; 2Кор 6,16; Рим 8,9). Однако нужно помнить, что человек – обитель Бога-Троицы в Церкви и что вся Церковь состоит из лиц, в которых присутствует Троица. Поэтому он является одновременно и обителью, и святыней Троицы³.

¹ Иоанн Павел II, *Церковь в предвечном замысле Отца*, (31.7.1991) [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm> (02.01.2016), 5.

² К. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, с. 69.

³ Сравн. Иоанн Павел II, *Церковь и тайна Пресвятой Троицы*, (9.10.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm> (02.01.2016), 6.

Святой Дух – это душа Церкви. Образ Церкви как живого организма, Тела, требует также существования души⁴. Эта „душа Церкви“, будучи в полной мере святой, наполняет её своей святостью и одновременно является источником её динамизма⁵. Образ человека и Церкви как святых Святого Духа подчёркивает участие христиан и всей церковной общины в святости Бога. Это Святой Дух творит „общность святости“⁶.

Настоящая статья представляет собой попытку проследить учение святого папы Иоанна Павла II о Церкви, которая под руководством Святого Духа существует и действует как живой целостный организм общества. Святой Дух ее соединяет, дает святость и ведет по пути реализации миссии, вверенной Ей Господом Иисусом. Прежде всего это задание Церкви основано на открытости для всех народов мира, к которым Иисус Христос приходит силой Утешителя, Источника божественной жизни, даруемой благодаря Испытанию. Это происходит в каждом отдельном члене церковной общины и во всей Церкви, как организме, оживленном Святым Духом.

1. Святой Дух у начал Церкви

Ключевой момент появления Церкви на свете – тайна Воплощения Божьего Сына. В ней „по-новому открывается источник этой божественной жизни в истории человечества“, которым является Святой Дух. Благодаря Его присутствию в этой Тайне „рожденный прежде всякой твари“ становится „первородным между многими братьями“ (Рим 8,29)⁷.

Того же самого Духа послал Иисус от Отца „чтобы наполнить божественной жизнью Апостолов и всех верующих“. Они

⁴ Смотри. Иоанн Павел II, *Святой Дух – душа Церкви*, (28. 11. 1990), [в:] *Тот же, Верую в Духа Святого Господа Животворящего*, Перевод с польского: В. Данилов, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/82/index.htm>, (02.01.2016), 5.

⁵ Сравн. J. Buczek, *Pneumatologia w nauczaniu „środowym” Jana Pawła II*, [в:] *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Studia, Lublin 1994, с. 252.

⁶ Смотри. Иоанн Павел II, *Церковь - тайна общности в святости*, (12.2.1992), [в:] *Тот же, Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016), 3.

⁷ Иоанн Павел II, *Dominum et Vivificantem "Господа и Животворящего"* Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II о Святом Духе в жизни Церкви и мира, Перевод: П. Парфентьев, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encykliki/dominum-et-vivificantem.html>, (02.01.2016), (далее: DV), 52.

„крестились одним Духом” (ср. 1Кор 12,13), который инициировал „начало роста Церкви”. Его действие – это „спасительное” дело, поэтому оно подействовало возникновению „общины и института спасения”, который проникнут любовью⁸.

Уже в день воскресенья Господь Иисус „передал” апостолам Духа Святого. Однако это дарование Духа произошло в Горнице, „за закрытыми дверями”. Зато в день Пятидесятницы Он „проявляется и вовне, открыто”, апостолы выходят из Горницы, чтобы свидетельствовать о Христе силою Святого Духа. Это событие показывает, что вместе с приходом Святого Духа началось „время Церкви”⁹. Иначе говоря, Церковь возникла в день Пасхи, и её торжественное представление состоялось в день празднования Пятидесятницы, поэтому Святой Дух можно назвать „соучредителем” Церкви¹⁰.

Следовательно, исполнилось обещание Иисуса, который возвестил ниспослание Святого Духа как нового Утешителя Апостолов, а благодаря этому и всей новорожденной Церкви в зачатке малого сообщества – Двенадцати¹¹.

Языки пламени, которые появились над головами Апостолов во время ниспослания Святого Духа (сравн. Деян 2,3), являются „внешним знаком энтузиазма”, который разжег в них Святой Дух. Энтузиазм Апостолов передается их слушателям, так что они присоединяются к ним (сравн. Деян 2,41)¹².

Вспомним, что Церковь в ожидании прихода Духа Утешителя „пребывала в молитве”¹³. Следовательно, общая молитва, является главной „особенностью этой «общности»” Церкви и объединительным элементом церковного сообщества. Будучи инспирируемой Святым Духом, она выражает духовную общность, „служит ей и одновременно ее создает, углубляет и укрепляет”¹⁴.

⁸ Иоанн Павел II, *Дух Святой у истоков Церкви*, (2.10.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016), 4.

⁹ Смотр. DV 25.

¹⁰ Сравн. S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, [в:] *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Komentarze, Lublin 1994, с. 132.

¹¹ H. Ordon, *Jezus - „namaszczony” i „chrzczący” Duchem Świętym*, [в:] *Dominum et Vivificantem*, Tekst i komentarze, Lublin 1994, с. 118.

¹² Иоанн Павел II, *Дух Святой у истоков Церкви*, (2.10.1991), указ. соч., 5.

¹³ DV 66.

¹⁴ Иоанн Павел II, *У истоков церковной общности*, (29.1.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В.

Церковь постоянно беспрестанно бдит на молитве вместе с Марией Девой¹⁵, потому что „рождение Церкви” в день ниспослания Святого Духа является как бы продолжением в Церкви „реальности Воплощения”, которое было результатом деяния Святого Духа в Деве Марии¹⁶.

Поскольку Церковь „родилась в день Пятидесятницы”, она открыта для всех людей и народов (Деян 1, 8)¹⁷. Дух Святой в этом событии первый свидетельствует о Христе (сравн. Ион 15,26). Проникая в души и сердца участников Пятидесятницы, Он также сделал их свидетелями Господа¹⁸.

2. Время Церкви продолжается

С момента ниспослания Святого Духа на собранных в Горнице начинается новое время - „время Церкви”. „Обетования и пророчества, столь открыто указывавшие на Утешителя, Духа истины, начали со всей мощью и отчетливостью исполняться”¹⁹. Это также время «нового начала» самосообщения Троицадного Бога человечеству” что происходит в Святом Духе через дело Христа Искупителя²⁰. Это время Церкви, укorenившееся в событии Пятидесятницы, не достигло своего предела, но длится через века и поколения. И хоть Церковь насчитывает уже почти две тысячи лет, она непрерывно молода. Секрет юности Церкви - Евангелие, которое является Словом Господа, которое Церковь тщательно хранит в сердце²¹.

Святой Дух с момента нисхождения на Церковь окружил её своей заботой и начал невидимо руководить ею, в то же время дав силу ученикам Господа, которые осиротели, сообщать Добрую

Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенко (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016), 4-5.

¹⁵ *Lumen Gentium*, Догматическая Конституция о Церкви, [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, Москва 2004, (далее: LG), 69.

¹⁶ Иоанн Павел II, *Redemptoris Mater "Матерь Искупителя"*, Энциклика о Пресвятой Деве Марии в жизни Странствующей Церкви, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encykliki/redemptoris-mater.html> (02.01.2016), 5.

¹⁷ Сравн. Иоанн Павел II, *Дух Святой у истоков Церкви*, 1.

¹⁸ Сравн. там же, 5.

¹⁹ DV 25.

²⁰ Сравн. DV 23.

²¹ Сравн. LG 4.

Весть, благодаря чему они стали способны выполнить порученную им миссию. Вместе со временем Церкви длится время Святого Духа, который в ней присутствует и непрестанно заботится о том, чтобы Евангелие распространялось по всему миру²². Это „особенное руководство” Святого Духа Апостолами в то же время значит, что Он берет на Себя миссию, которую им поручил Христос. Таким образом Он обеспечил „эффективную действенность [...] на протяжении всего времени существования Церкви”²³.

3. Апостольство Церкви

На „подготовительном этапе” установления Церкви ключевое значение имеет образование общины, которая состоит из двенадцати Апостолов²⁴. Господь Иисус сам „созывает” Божье сообщество - то есть, основывает и строит свою Церковь на „видимом фундаменте” Двенадцати Апостолов и поручает им „управлять ею”. Но Церковь по-прежнему является собственностью Господа и принадлежит Ему на века²⁵.

Мы знаем, что Церковь „построена на апостолах”, а традицию, которую Апостолы получили от своего Учителя, Она „продолжает и хранит как драгоценнейшее сокровище”²⁶. Отсюда следует, что преемники Апостолов, которым помогает Святой Дух, - „избранные и назначенные” хранители Церкви²⁷.

Следовательно, апостольство Церкви зависит не только от верности в деле передачи правды, полученной от Иисуса Апостолами. Церковь является апостольской также на основании апостольского наследия, ибо благодаря ему харизма апостолов по-

²² Сравн. *Ad gentes divinitus*, Декрет о миссионерской деятельности Церкви, [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, Москва 2004, 4.

²³ S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с. 134.

²⁴ Сравн. S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с. 134.

²⁵ Иоанн Павел II, *Значение слова «Церковь»*, (20.7.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенко (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (15.02.2016), 6.

²⁶ Иоанн Павел II, *«Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь»*, (10.7.1991), указ. соч., 6.

²⁷ Сравн. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, т. II, Warszawa 1995, с. 61.

прежнему „живет и действует в их наследниках”²⁸. Происходит это благодаря Святому Духу, который сам „ощутимым образом отдал себя в руки людей” и сам „даёт себя”, самостоятельно „распоряжается собой”, пользуясь, например, жестом вложения рук при освящении епископов. Таким способом Он „пришел к нам”²⁹.

Следовательно, Церковь является апостольской „на основании действия” Святого Духа, что указывает на то, что именно поэтому Он является „историческим измерением тринитарного сообщества и видимой реальностью сообщества с апостолами”³⁰. Господь Христос для этого призвал свою Церковь к существованию на земле, чтобы благодаря ей Божье Царство длилось и развивалось в историческом измерении человечества³¹.

4. Святой Дух - принцип единства Церкви

Поскольку Господь Иисус основал одну Церковь, Он также оставил ей принцип этого единства, которым является Святой Дух. Единство Церкви – это „тайна единства” между „одним” - Христом и „многими” - Его членами, это и есть единство, которое создает Церковь, являющуюся „творением” Святого Духа. Поэтому между Святым Духом и Церковью происходит „действительное отношение, которое строит Церковь”, которая является Телом Христа³². Это единство – источник радости Церкви с самого начала, то есть со дня Пятидесятницы. Эта реальность - не только идеал³³. Это единство представляют люди, которые объединены в „духовном сообществе”, которое освящает Дух³⁴.

²⁸ *Pelna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, указ. соч., с. 84.

²⁹ E. Piotrowski, *Duch Chrystusa*, указ. соч., с. 65.

³⁰ *Pelna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, указ. соч., с. 82.

³¹ Сравн. LG 3.

³² Сравн. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pelna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997, с. 71-72.

³³ Иоанн Павел II, «Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь», (10.7.1991) [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенко (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (19.01.2016), 4.

³⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, указ. соч., с. 99.

История Церкви помнит также такие времена, когда нужны были достаточно значительные усилия для поддержания Её единства. Уже святой Павел обращает внимание на то, что мы создаем Тело Христа, а Он - один (сравн. 1Кор 1,13). Однако человек слаб, потому он часто „ощущает потребность и желание способствовать процессу рассеяния”³⁵.

Однако Святой Дух, „обитающий в верующих, наполняющий всю Церковь и управляющий ею, осуществляет это дивное общение верных и столь тесно сочетает их всех во Христе, что выступает Началом единства Церкви”³⁶.

Опыт первых христиан единства и общности является вместе с тем опытом оживляющего Духа, благодаря которому Церковь „составляется и совокупляется посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена” (Еф 4,16)³⁷.

5. Святой Дух - принцип святости Церкви

Церковь свята „силою своего Божьего происхождения и установления”³⁸, и в то же время Ее свой источник и единство – святость Бога-Троицы. Эта святость является источником „всей святости Церкви”³⁹. Человек получает от Господа Бога при посредничестве Церкви милость и жизнь. Они в то же время являются той святостью, которая от Него исходит и в Нем имеет свой источник. Следовательно, человеку дается Божья святость,

³⁵ Иоанн Павел II, «Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь», указ. соч., 3.

³⁶ *Unitatis redintegratio*, Декрет об экуменизме [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, Москва 2004, 2.

³⁷ Иоанн Павел II, *Церковь как общность после Пятидесятницы*, (5.2.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (19.01.2016), 6.

³⁸ Больше смотр. Е. Staniek, *Kościół i sakramenty*, Kraków 1995, с. 33-36.

³⁹ Иоанн Павел II, *Церковь и тайна Пресвятой Троицы*, (9.10.1991), указ. соч., 8.

„живым воплощением” которой является Иисус Христос (сравн. Лк 1,35; Ион 10,36)⁴⁰.

Согласно намерению Господа, это Его святость „должна стать живым наследием Церкви”, что является целью Его спасительного дела (сравн. Ион 17,19). Об этой правде свидетельствует святой Павел говоря, что любовь Христа к Церкви проявилась в Его Жертве, целью которой было освящение той же Церкви (сравн. Еф 5,25-27). Святой же Дух черпает из этой святости и через нее совершает освящение людей, а также создает из них сообщество⁴¹.

Поэтому Церковь является как бы „участием в святости Бога”, и одновременно „общностью святых”. Ее источником есть Жертва Иисуса Христа, в которой происходит „освящение человека и всего творения”, поскольку она имеет „содержащую в себе силу освящающую” (сравн. 1П 1,18-19; 3.18). На основании этой Жертвы человек принимает участие в святости самого Бога и его жизнь становится сопричастием в святости⁴². В то же время благодаря последствиям Жертвы Господа мы „становимся участниками любви”, которую изливает в наши сердца Святой Дух (сравн. Рим 5,5). Это любовь и милость Искупления, которой Оживляющий Дух наделяет все Тело Христа как „священническую общину”⁴³.

После своего Воскресенья Господь Иисус сам становится источником жизни и святости, как тот, который владеет полнотой того Святого Духа, который дает жизнь и освящает. Господь передает Его Апостолам, Церкви, а при ее посредничестве также всему человечеству⁴⁴.

⁴⁰ Иоанн Павел II, *Иисус Христос передает Церкви наследие святости*, (20. 07. 1988), [в:] Тот же, *Верую в Иисуса Христа искупителя*, Перевод с польского: Э. Карпенко, В. Кожин, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/83/> (19.01.2016), 3.

⁴¹ Сравн. J. Buczek, *Pneumatologia w nauczaniu „środownym” Jana Pawła II*, с. 252-253.

⁴² Иоанн Павел II, *Церковь - тайна общности в святости*, (12.2.1992), указ. соч., 2.

⁴³ Иоанн Павел II, *Церковь как священническая община*, (18.3.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенко (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (19.01.2016), 1, 3.

⁴⁴ Сравн. Иоанн Павел II, *Святой Дух и воскресение из мертвых Иисуса Христа*, (8. 08. 1990), [в:] *Тот же, Верую в Духа Святого Господа Животворящего*, Перевод с польского: В. Данилов, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/82/index.htm>, (19.01.2016), 4,

Мы видим, что святость для Церкви является основанием в формировании сообщества Божьего Народа, но также есть для него „призванием и стремлением” во времени, когда история спасения еще находится в процессе реализации. Зато в эсхатологическом измерении она является „осуществлением”⁴⁵.

„Общность святости Бога” для человека и Церкви „означает освящение, которое силою жертвы Христовой совершает в нас Святой Дух”⁴⁶. Мы все призваны к святости в Церкви к тому же по образцу самого Господа Христа⁴⁷. Эта святость заключается в выполнении заповеди любви к Богу и ближнему (сравн. Мк 12,30 также Ион 13,34; 15,12), к чему верных вдохновляет и способствует Святой Дух⁴⁸. „Она поставлена перед каждым и всеми как цель, которую можно достичь, подражая Христу”⁴⁹.

Святость, которой наделяются христиане, имеет свой источник в Церкви. Это значит, что она проистекает из святости Церкви и ее выражает. Реализовывается эта святость разным образом, в зависимости от способа жизни, в которой отдельные члены Церкви стремятся к изобильной христианской жизни и к совершенству любви⁵⁰. И хотя она реализуется по-разному, однако, в любом случае речь идет о той же, которую всегда инспирирует Святой Дух⁵¹.

Основное задание Церкви – „представлять общность в святости Бога через Христа”⁵² по отношению ко всем. Образцом совершенной святости для всех является, прежде всего, Мария. В Ней одновременно выражается и стремление, и осуществление той святости, которая совершается силой Святого Духа в Церкви. Она

⁴⁵ Сравн. К. Wojtyła, *U podstaw...*, указ. соч., с. 165-167.

⁴⁶ Иоанн Павел II, *Церковь - тайна общности в святости*, (12.2.1992), указ. соч., 5.

⁴⁷ Сравн. Иоанн Павел II, Иисус Христос передает Церкви наследие святости, указ. соч., 3-4. 1Фесс 4,3: „Ибо воля Божия есть освящение ваше”.

⁴⁸ Сравн. LG 40.

⁴⁹ Иоанн Павел II, *«Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь»*, указ. соч., 4.

⁵⁰ Сравн. LG39-41.

⁵¹ Сравн. Иоанн Павел II, *Иисус Христос передает Церкви наследие святости*, указ. соч., 7-9.

⁵² Иоанн Павел II, *Церковь - тайна общности в святости*, указ. соч., 6.

также – „дорога” ко Христу, который является виновником и исполнителем всевозможной святости⁵³.

6. Вселенскость Церкви и ее миссионерская открытость

Уходя к Отцу, Господь Иисус оставил своим Апостолам наказ учить все народы (сравн. Мт 28,19), а также объявил, что они будут Его свидетелями до края земли (смотри. Деян 1,8)⁵⁴. Группа учеников, собравшаяся вместе с Матерью Господа на молитве в ожидании обещанного Утешителя, получила укрепление. Вокруг них начинают собираться первые „обращенные под влиянием учения Апостолов”. Это – начало общины Церкви, которая возникает в Иерусалиме (ср. Деян 2,42-47). Первая Церковь начинает расти и распространяться в других городах, регионах, народах. Она черпает свою внутреннюю динамику из источника данной ей Святым Духом, а также из верности Апостолов делу повсеместной евангелизации⁵⁵.

Апостолы под воздействием „внутреннего импульса”, который исходил от Святого Духа, реализуют порученное им задание учить все народы. Реализацией этой миссии стали в частности публичные речи Апостолов (сравн. Деян 2,14), они „стали началом процесса передавания спасительного дела каждый раз все новым общинам людей”⁵⁶. Преследования христиан в то время поспособствовали расширению Церкви Божией. Они были вынуждены рассеяться по разным местам и провозглашали Евангелие о Христе, также основывая новые общины⁵⁷. Благодаря миссионерской и всецелой открытости, Церковь дает возможность выполнить Свою миссию Святому Духу – Тому, который является

⁵³ Сравн. K. Wojtyła, *U podstaw...*, указ. соч., с. 172-173.

⁵⁴ Иоанн Павел II, *«Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь»*, указ. соч., 5.

⁵⁵ Сравн. Иоанн Павел II, *Иисус Христос - основатель Церкви*, Jan Paweł II, (11.9.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенко (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (22.01.2016), 2.

⁵⁶ H. Ordon, *Jezus - „namaszczony” i „chrzczący” Duchem Świętym*, указ. соч., с. 118.

⁵⁷ Сравн. Иоанн Павел II, *Иисус Христос - основатель Церкви*, Jan Paweł II, указ. соч., 2.

„главным действующим началом всей миссии Церкви”. Без Его интервенции провозглашение слова было бы неэффективно⁵⁸.

Стоит отметить связь, которая существует между учением Господа Иисуса, учением Апостолов и Святым Духом. Как вся евангелизационная деятельность Господа была „подчинена действию” Святого Духа (сравн. Лк 4,14-15), также деятельность Апостолов берет свое начало от Святого Духа и происходит в Его присутствии (сравн. Деян 2,1-41)⁵⁹.

В Энциклике *Redemptoris missio* Иоанн Павел II обращает внимание на то, что миссионерская деятельность Церкви имеет два источника. Одним из них является формальный наказ Господа Иисуса том, чтобы научать все народы (ср. Мт 28,19), а другим – сама Божья жизнь в нас, – поскольку это нам была дана милость, чтобы сообщать Христа и новую жизнь в Нем как Благоую Весть (ср. Еф 3,8), которую все ищут⁶⁰.

К сообществу Церкви призваны все „взирающие с верою на Иисуса, вождя спасения и основоположника единства и мира”⁶¹. Божий Замысел имеет трансцендентное измерение. Господь Бог по отношению к человеку руководствуется милосердием, а поскольку для Него важен каждый человек, хочет, чтобы все были спасены (ср. 1Тм 2,4). Отсюда проистекает то, что цель деятельности Церкви указана „спасительной волей Бога Отца”⁶².

Источником динамизма миссионерской деятельности Церкви является Божья любовь, которая, как уже было сказано раньше, является самым источником и началом Церкви. Она также дает начало Ее миссионерской активности⁶³. А спасительные миссии

⁵⁸ Сравн. Иоанн Павел II, *Redemptoris missio*, „Миссия Искупления”, Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II о неизменной актуальности миссионерского послания, Перевод: П. Парфентьев, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encikliki/redemptoris-missio/243-rmi-gl3.html>, (23.01.2016), (далее: RM), 21.

⁵⁹ *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, указ. соч., с. 89-90.

⁶⁰ Сравн. RM 11.

⁶¹ LG 9.

⁶² Сравн. Иоанн Павел II, *Церковь как вселенский народ*, (13.11.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (23.01.2016), 5-6.

⁶³ Иоанн Павел II, *Церковь в предвечном замысле Отца*, указ. соч., 6.

Божьего Сына и Святого Духа находят свое продолжение благодаря миссии Церкви, которая является „живым участием, обладающим формой служебного содействия, в деяниях Троицы в истории человечества”⁶⁴. В Энциклике *Redemptoris missio* Папа римский очень выразительно указывает правду о Святом Духе, который есть „главное действующее начало всей миссии Церкви”, руководит ею и всю Церковь делает миссионерской⁶⁵.

Святой папа Иоанн Павел II говорит, что эта вселенскость и универсальность „свойственна самой природе Церкви”, потому что проистекает из „вселенского характера искупления”, которое совершил Господь через Крест и Воскресенье (ср. Мт 28,19; Мк 16,15), и которая была подтверждена в событии Пятидесятницы⁶⁶. Это Господь Иисус вписал в саму конституцию Церкви „предметные очертания кафоличности”⁶⁷. Поэтому следует сделать вывод, что подобно тому, как все были призваны на основании „вселенской спасительной воли Бога” к участию в искуплении, так также все на основании той же вселенской спасительной воли Бога, призваны „быть носителями Духа”, то есть быть „со-членами” Церкви⁶⁸.

Глядя на Церковь как на Народ, созданный силой Божьей, мы видим, что ее универсализм - вселенскость Церкви „соответствует откровенной истине о Боге как Творце всего, что существует, Искупителе всех людей, Причине святости и жизни, действующем во всех силой Святого Духа”⁶⁹.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Смотр. RM 21-27.

⁶⁶ Иоанн Павел II, *Церковь как вселенский народ*, (13.11.1991), указ. соч., 4; У. Шварц напоминает, что к существу Церкви относится и задание „рождения новых членов”, также поэтому Святой Дух „пробуждает” ту сущность Церкви, которая вынуждает, чтобы она выходила к миру, к которому была послана. Zob. U. Szwarz, *Duch Święty jako życiodajna zasada (Fundament biblijny)*, [в:] *Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 sierpnia 1998, Duch Święty w posłudze Kościoła wobec Świata*, (ред.) J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 1999, с. 45.

⁶⁷ Иоанн Павел II, *Slavorum Apostoli "Апостолы Славян"*, Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия одиннадцать веков спустя, <http://katolikosochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encykliki/salvorum-apostoli/218-sa-1.html> (15.02.2016), 18.

⁶⁸ E. Piotrowski, *Duch Chrystusa*, [в:] *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*, Opole 1998, с. 51.

⁶⁹ Иоанн Павел II, *Церковь как вселенский народ*, (13.11.1991), указ. соч., 1.

7. Святой Дух источник присутствия Иисуса Христа в Церкви

В прощальной речи в Сионской Горнице Господь Иисус объявил не только о том, что Он покидает землю и о пришествии нового Утешителя, но и своем новом „пришествии“: „приду к вам!“ (сравн. Ио 14,18). Господь Иисус „непрерывно приходит“ для того, чтобы быть с Апостолами и Церковью, что „не отменяет, конечно, факта Его отшествия“. После окончания Своей мессианской миссии на земле Господь Христос отошел к Отцу. Но этот уход „осуществляется в связи с возвещенным ниспосланием Духа Святого и, в определенном смысле, является частью Его миссии“. Именно Святой Дух причина того, что Господь Иисус отходит, чтобы Он мог прийти, и также того, что Господь Иисус приходит непрерывно - „ныне и вовеки“, но „по-новому“⁷⁰.

Это „возвращение“ Христа в момент „отхода“ есть в некоторой степени „шансом для того, чтобы к людям“ пришло спасение, которое совершил Христос „вследствие нового ангажирования Святого Духа“. Иначе говоря, это „партиципация“, «участие» в Христовой тайне освящения, которая отождествляется с Божьим усыновлением⁷¹. Оно дает начало сверхъестественному сообществу Божьих детей, которые благодаря тому, что Христос в них „проникает“, являются его приемными братьями и сестрами, которые в то же время создают Его мистическое Тело⁷².

Господь Христос в Сионской Горнице обещал своим Апостолам, а через них Церкви, что „останется“ с ними до скончания века (сравн. Мт 28,20). Присутствие Господа Иисуса является „источником и принципом жизни“ Церкви. Эта жизнь – в Господе и Он ее подтвердил своей Пасхой. Волей Христа было, чтобы через ее апостольское служение „давать людям возможность

⁷⁰ DV 61.

⁷¹ Смотр. Л. Дердзяк, *Мистика XXI века – возвращение к корням*, „Polonia Sacra“ 18 (2014) nr 3 (36), с. 179.

⁷² Сравн. S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с. 125.

«пребывать в Нем», а Ему в них” (сравн. Ио 15)⁷³. Таким образом, Искушение, которое совершил Христос, постоянно длится по Его воли в Церкви. Но Церковь тоже „старается делать все” для того, чтобы пребывать в единстве со своим Господом и „поддерживать в себе дар искупления”⁷⁴.

Это пришествие и присутствие Господа Иисуса – также „действие в духовной жизни”, совершаемое деянием Святого Духа в сакраментальной реальности. Это значит, что „в этой реальности Христос, ушедший в Своем видимом человечестве, приходит, присутствует и действует в Церкви столь внутренним образом, что делает ее Своим Телом”⁷⁵. Церковь, в свою очередь, принимая спасительную силу Христова деяния, которую Господь заключил в таинствах, имеет участие в тайне Искушения, а через неё с момента принятия таинства святого крещения, в ней участвуют все христиане⁷⁶.

Святой Дух, который посланный Церкви и для Церкви, действующий с целью явления спасительной тайны Христа, сам „составляет сущность тайны Церкви”⁷⁷. Он также представляет „исходную точку целой экономики спасения, которая функционирует в Церкви” и проявляется в „сакраментальной экономике”⁷⁸.

Действенное включение Духа Господня в спасительное дело Христа заключается в „служении спасению” по отношению ко всему человечеству, за которое Христос принес Себя в жертву как Пасху. Это „центральное задание Церкви”, оно вписано в Ее сущность. Зато сакраментальная экономика в структуре Церкви представляет собой „звено”, являющееся инструментом и знаком,

⁷³ Сравн. Иоанн Павел II, Христос устанавливает таинства Божественной жизни, (13. 07. 1988), [в:] Тот же, *Верую в Иисуса Христа искупителя*, Перевод с польского: Э. Карпенко, В. Кожин, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/83/> (07.03.2016), 2.

⁷⁴ К. Wojtyła, *U podstaw...*, указ. соч., с. 76-77.

⁷⁵ DV 61

⁷⁶ Сравн. Иоанн Павел II, *Redemptor homini, Искупитель человека*, Энциклика (4 марта 1979), <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encikliki/redemptor-hominis/201-rh-4.html> (09.03.2013), (Дальше будет: RH), 20.

⁷⁷ DV 63.

⁷⁸ Сравн. S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с. 125-126.

указывающим на „глубокое единение с Богом” и „единство всего рода человеческого”⁷⁹. Однако самым выразительным знаком этой реальности является сама Церковь.

8. Дух Святой – невидимый служитель жизни в Церкви

Начиная с момента Пятидесятницы Дух Утешитель, который приходит к Церкви благодаря пасхальной Жертве Господа Иисуса, становится „источником жизни” также и для мира, потому что в Пасхальной тайне Христос „открыл” его⁸⁰. Эта новая жизнь, служителем которой является Святой Дух, проявляющий себя как „Податель Жизни” во творении, Воплощении Божьего Сына, а сверх всего в Воскресении Христа (сравн. Рим 8,11), Церковь проповедует во имя того же воскресенья. Она проповедует также Того, кто „прививает человеку «корень бессмертия»” и животворит. Это означает, что Церковь не только сообщает эту жизнь, но сверх всего „сотрудничает с Ним в даровании” ее (сравн. Рим 8.10). То есть Церковь „служит жизни”, которая приходит от Господа Бога, дарована нам в деле Искупления Христом и дается в силе Святого Духа⁸¹. Прежде всего она дается человеку сакраментально Подателем – Святым Духом, который „черпает из сокровищ совершенного Христом Искупления”⁸². Совершается эта „передаваемость Божьей жизни” в так называемой окружающей среде, общине, то есть в Церкви⁸³.

Задание „исполнять спасительные замыслы Бога по отношению к человеку” через таинства Господь Иисус вверил Церкви, поскольку Таинства указывают на благодать и дают ее, а благодать есть жизнь. Из этого следует, что по благодати человек получает жизнь, которую дает Дух Господа⁸⁴.

⁷⁹ S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с.126.

⁸⁰ J. Buczek, *Pneumatologia w nauczaniu „śrobowym” Jana Pawła II*, указ. соч., с. 251.

⁸¹ Сравн. DV 58

⁸² DV 63.

⁸³ Сравн. J Buczek, *Pneumatologia w nauczaniu „śrobowym” Jana Pawła II*, указ. соч., с. 251.

⁸⁴ Иоанн Павел II, *Христос устанавливает таинства Божественной жизни*, (13. 07. 1988), указ. соч., 3.

Святой Иоанн Павел II вслед за учением II Ватиканского Собора подчеркивает, что благодаря тому, что Церковь служит той жизни, которую Бог дает человеку, именно человек - „путь Церкви, путь Ее жизни, Ее повседневной деятельности, Ее посланничества и Ее работы”⁸⁵. Церковь, сотрудничая со Святым Духом, входит внутрь человека и там Дух „прививает” „корень бессмертия” (Сравн. Прем 15,3), из которого „вырастает” новая жизнь, та жизнь, которая есть „жизнью человека в Боге”, которая является „плодом спасительного дарения Бога в Святом Духе”. Он делает так, что эта Божья жизнь в человеке развивается, растет и укрепляется (сравн. Еф 3,14-16)⁸⁶. На этой дороге Святой Дух для человека является „неутомимым и активным товарищем”⁸⁷. В этом сотрудничестве Церкви со Святым Духом в интересах жизни Церковь „есть видимая подательница этих священных знамений”, а Дух Святой „действует в них как незримый податель жизни”⁸⁸.

Поскольку сакраментальная реальность – это „спасительная реальность” и является ею сам Иисус Христос, потому то распространение её сакраментальным образом может совершаться исключительно силой Духа-Утешителя⁸⁹.

Объявляя спасительное всемогущество Бога Святой Дух в таинствах „побеждает нравственное зло, духовно преображает и обновляет человека”⁹⁰. То есть Таинства, будучи „знамениями” совершаемыми силой Святой Дух, указывают на реальность, которая является „спасительным действием Христа в людях”. Плод того Божьего действия - „победа над силами греха и смерти”, а также „привитие и укрепление в людях силы благодати и жизни”⁹¹.

⁸⁵ RH 14.

⁸⁶ Сравн. J. Buczek, *Pneumatologia w nauczaniu „śrobowym” Jana Pawła II*, указ. соч., с. 251.

⁸⁷ S. Nagy, *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, указ. соч., с. 129.

⁸⁸ DV 63.

⁸⁹ Сравн. DV 64.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Chrystus ustanawia Sakramenty życia Bożego*, указ. соч., 4.

⁹¹ Иоанн Павел II, *Иисус Христос передает Церкви наследие святости*, указ. соч., 1.

Итог

Проведенный нами анализ текстов святого папы Иоанна Павла II о Церкви и Святом Духе дает возможность осознать и увидеть, что Церковь – это живой организм, общество людей, которое создал Иисус Христос. Он, возвращаясь к Отцу, оставил своим ученикам Духа Утешителя, который продолжает начатое Им дело освящения в Искушении. Святой Дух удерживает церковную общину в единстве, руководит ее миссионерской деятельностью. Будучи „Душой Церкви” Он оживляет её и поддерживает её жизнеспособность присутствием Господа в таинствах. Благодаря этому мы видим неразрывное единство Святого Духа, подателя жизни, и организма Церкви, Главой которой является Господь Иисус. Поскольку Святой Дух – это сама святость, то кроме святости Главы, Церковь освящается также святостью Духа.

Библиография

Дердзяк Л., *Мистика XXI века – возвращение к корням, „Polonia Sacra”* 18 (2014) nr 3 (36), с. 167-185.

Иоанн Павел II, *Dominum et Vivificantem* "Господа и Животворящего" Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II о Святом Духе в жизни Церкви и мира, Перевод: П. Парфентьев, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encykliki/dominum-et-vivificantem.html>, (02.01.2016).

Иоанн Павел II, *Redemptoris missio*, „Миссия Искушения”, Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II о неизменной актуальности миссионерского послания, Перевод: П. Парфентьев, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encykliki/redemptoris-missio/243-rmi-gl3.html>, (23.01.2016),

Иоанн Павел II, «Верую (...) в Церковь» «Верую (...) во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь», (10.7.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (19.01.2016).

Иоанн Павел II, *Дух Святой у истоков Церкви*, (2.10.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016).

Иоанн Павел II, *Значение слова «Церковь»*, (20.7.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (15.02.2016).

Иоанн Павел II, *Иисус Христос - основатель Церкви*, Jan Paweł II, (11.9.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (22.01.2016).

Иоанн Павел II, *Иисус Христос передает Церкви наследие святости*, (20.07.1988), [в:] Тот же, *Верую в Иисуса Христа искупителя*, Перевод с польского: Э. Карпенюк, В. Кожин // <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/83/> (19.01.2016).

Иоанн Павел II, *Христос устанавливает таинства Божественной жизни*, (13.07.1988), [в:] Тот же, *Верую в Иисуса Христа искупителя*, Перевод с польского: Э. Карпенюк, В. Кожин, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/83/> (07.03.2016)

Иоанн Павел II, *У истоков церковной общности*, (29.1.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016).

Иоанн Павел II, *Церковь в предвечном замысле Отца*, (31.7.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016).

Иоанн Павел II, *Церковь и тайна Пресвятой Троицы*, (9.10.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016).

Иоанн Павел II, *Церковь как вселенский народ*, (13.11.1991), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (23.01.2016).

Иоанн Павел II, *Церковь как священническая община*, (18.3.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (19.01.2016).

Иоанн Павел II, *Церковь - тайна общности в святости*, (12.2.1992), [в:] Тот же, *Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую*, Перевод

с польского: Е. В. Афанасьева (часть I-IV), С. Э. Карпенюк (часть V-IX), <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/84/index.htm>, (02.01.2016)

Иоанн Павел II, *Святой Дух и воскресение из мертвых Иисуса Христа*, (8. 08. 1990), [в:] Тот же, *Верую в Духа Святого Господа Животворящего*, Перевод с польского: В. Данилов, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/82/index.htm>, (19.01.2016).

Иоанн Павел II, *Святой Дух – душа Церкви*, (2. 01. 1991) [в:] Тот же, *Верую в Духа Святого Господа Животворящего*, Перевод с польского: В. Данилов, <http://agnuz.info/app/webroot/library/135/82/index.htm>, (28. 11. 1990).

Иоанн Павел II, *Slavorum Apostoli "Апостолы Славян"*, Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия одиннадцать веков спустя, <http://katoliksochi.ru/chitalnyj-zal/pap-dok/encykliki/ip2-encikliki/salvorum-apostoli/218-sa-1.html> (15.02.2016).

Ad gentes divinitus, Декрет о миссионерской деятельности Церкви, [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, 2004, с.

Lumen Gentium, Догматическая Конституция о Церкви [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, Москва 2004, с.

Unitatis redintegratio, Декрет об экуменизме [в:] *Документы II Ватиканского Собора*, Паолине, Москва 2004, с.

Buczek J., *Pneumatologia w nauczaniu „śrobowym” Jana Pawła II*, [в:] *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Studia, Lublin 1994, с. 235-259

Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, т. II, Warszawa 1995.

Nagy S., *Duch Święty a tajemnica Kościoła*, [в:] *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Komentarze, Lublin 1994, с. 119-135.

Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, Katowice 1997.

Ordon H., *Jezus - „namaszczony” i „chrzczący” Duchem Świętym*, [в:] *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, Komentarze, Lublin 1994, с. 103-120

Piotrowski E., *Duch Chrystusa*, [в:] *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*, Opole 1998.

Staniek E., *Kościół i sakramenty*, Kraków 1995.

Szwarc U., *Duch Święty jako życiodajna zasada (Fundament biblijny)*, [в:] *Materiały z Duszpasterskich Wykładów Akademickich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 sierpnia 1998, Duch Święty w postudze Kościoła wobec Świata*, (ред.) J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 1999, с. 33-49

Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

Abstract

The Church – the temple of the Holy Spirit

When one talks about the temple of the Holy Spirit, at first he takes into consideration a man as a particular person. And only after thinks about the society of baptized people or the Church as an institution. The Holy Spirit revives its temple in those three aspects in the way that the spirit revivifies the body. The Holy Spirit was at the beginnings of the Church, which was born at the Jerusalem hills. The Holy Spirit took care of the church and still cares for it and leads it. He entrusted himself to the Apostles and still acts through their successors. The Holy Spirit unites God's people in one body. He is the principle of its unity and uniqueness. The Holy Spirit sanctifies the church with the Power of God which takes its origin from the inner life of the God in Trinity. The Holy Spirit gives the disciples power to proclaim in the world that indescribable love, which the Lord wants to share with all the people without exception. This God's love, shined in the cross, the Holy Spirit realized in the Sacraments, recalling the Presence of God-man.

Kościół – świątynia Ducha Świętego

Mówiąc o świątyni Ducha Świętego, najpierw zwracamy uwagę na człowieka jako konkretną osobę, a dopiero później patrzymy na społeczność ludzi ochrzczonych czy instytucję, jaką jest Kościół. Duch Święty te trzy wymiary świątyni ożywia podobnie jak dusza ożywia ciało. On stał u początków Kościoła rodzącego się na wzgórzach jerozolimskich. Otoczył Go swoją opieką i od tej pory opiekuje się nim i kieruje. On też niejako powierzył się Apostołom, aby ci przekazywali Go innym. Duch Święty działał przez Apostołów i nadal działa przez ich następców w Kościele i świecie. Sam gromadzi liczne członki Chrystusowe w jeden organizm i jest zasadą jego jedności i jedyności. Uświęca go Boską świętością, która wypływa ze źródła, jakim jest życie wewnętrzne Boga w Trójcy Jedynej. Duch Święty daje moc uczniom Chrystusowym, aby głosili w świecie tę miłość niepojętą, którą Bóg chce dzielić się ze wszystkimi ludźmi bez wyjątku. Tę Bożą miłość, którą Pan Jezus okazał na krzyżu wobec świata, uobecnia On w Kościele w sposób sakramentalny, przywołując zbawczą obecność Boga-Człowieka.

Słowa kluczowe:

Duch Święty, Kościół, świątynia, organizm, człowiek, zasada, źródło.

Keywords:

Holy Spirit, the Church, temple, body, human being, principle, source.

Nota o autorze:

Liubov Derdziak – dr, pedagog, teolog. Wykładowca dogmatyki w Wyższym Seminarium Duchownym obrządku rzymskokatolickiego we Lwowie-Brzuchowicach, w Instytucie Teologicznym im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie-Brzuchowicach, w Bazyliańskim Instytucie Studiów Filozoficzno-Teologicznych im. Józefa W. Rutskiego we Lwowie-Brzuchowicach; nauczycielka gry na fortepianie w chóralnej szkole „Dudaryk” we Lwowie. Autorka kilkunastu artykułów. Mieszka we Lwowie. mojaluba@ukr.net, mojaluba@go2.

ROBERT GOCZAŁ
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

„DISPUTATIONES METAPHYSICAE” FRANCISZKA SUÁREZA SJ – PROWENIENCJA, ZNACZENIE I STRUKTURA

1. Proweniencja i znaczenie

D*isputationes metaphysicae* charakteryzuje się wyraźnym odejściem od klasycznego ujęcia metafizyki, wykładanej dotychczas *ad mentem Divi Thomae*. O odmienności modelu metafizyki F. Suáreza świadczy zarówno forma wykładu – odbiegająca od klasycznego wzorca traktatów o charakterze komentarzy do Arystotelesa bądź krótkich rozpraw *opuscula* – jak i nowa interpretacja porządku zagadnień metafizycznych proponowanych przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Dzieło F. Suáreza obrazuje coraz bardziej upowszechnianą w Nowożytności formę rozpraw krytycznych, pisanych w postaci „*disputationes*” lub podręczników metafizycznych, które odzwierciedlają aktualne tendencje epoki¹. Nade wszystko zaś odzwierciedlają inne rozumienie przedmiotu

¹ „L’importance de Suárez provient justement du fait qu’il a été le premier à ériger un ensemble métaphysique en un temps où l’on ressentait la nécessité de disposer d’autre chose que d’une série de commentaires aristotéliens, ou d’une philosophie rhétorique à la Pierre Ramus, ou d’une vague théorie sceptique” (J. Ferrater Mora, *Suárez et la philosophie moderne*, [w:] „Revue de Métaphysique et de Morale” (1963):68, s. 59); „Die *Disputationes metaphysicae* des Suárez bedeuten den Uebergang von den Metaphysikkomentaren zu den selbständigen

metafizyki, struktury ontycznej poznania intelektualnego i źródeł poznania prawdy². J. P. Doyle w przedmowie do anglojęzycznego wydania *De entibus rationis* wskazuje, iż dzieło F. Suáreza mogło mieć swoich prawdopodobnych poprzedników w następujących pracach: *Sapientiale* Tomasza z Yorku /† 1260/, *Summa Philosophiae* przypisywanej Robertowi Grosseteste /† 1253/, oraz *Delucidarium metaphysicarum disputationum*, in *Aristotelis decem et quatuor libros Metaphysicorum* autorstwa Agostino Nifo /† 1538/. Praca tego ostatniego zaliczana jest do komentarzy spisanych w formie *per modum quaestionis*³. Podstawę wspomnianej odmienności stanowi nie tylko ściśle pojmowana problematyka bytu, ale przede wszystkim epistemologia poznania metafizycznego. Dzieło F. Suáreza staje się zarazem punktem zwrotnym w uprawianiu metafizyki, a jednocześnie nadaje nowy kształt filozoficznemu poznaniu. W istocie pod pewnym względem jest to kształt nominalistyczno-esencjalistyczny i bliski nowym orientacjom filozofii nowożytnej, zwłaszcza stanowiskom subiektywistycznym czy filozofii transcendentalnej. Tym samym w jego twórczości filozoficznej odnajdujemy podobieństwa z twórczością R. Descartesa /† 1650/, B. Spinozy /† 1677/⁴, J. Locke'a /† 1704/, D. Hume'a /† 1776/, G. Berkeleya /† 1753/, W. G. Leibniza /† 1716/, A. Baumgartena /† 1762/, Ch. Wolffa /† 1754/, I. Kanta /1804/, a także innych myślicieli podejmujących problematykę

Metaphysiklehrbüchern" (M. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez*, [w:] *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, München 1926, s. 539).

² Por. F. García Martínez, *Algunos principios diferenciales de la metafísica suáreziana frente al tomismo tradicional*, [w:] „Pensamiento” (1948):4, s. 11-30. Więcej na temat rewolucyjnych aspektów teorii poznania u F. Suáreza zob. C. Giacón, *La seconda Scolastica*, t. 3 (*Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*), Milano 1947, s. 169-202 („Intr. allo studio del Suárez”), s. 203-230 („La gnoseología del Suárez”).

³ Por. F. Suárez, S.J., *On Beings of Reason*, transl. J. P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press 1995, s. 8-9, przyp. 50. Na temat Tomasza z Yorku zob. M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster 1913, s. 181-193; E. Longpré, *Thomas d'York, O.F.M., la première somme métaphysique du XIIIe siècle*, [w:] „Archivum Franciscanum Historicum” (1926):19, s. 875-920. Na temat dzieła Roberta Grosseteste zob. C. K. McKeon, *A study of the Summa Philosophiae' of the Pseudo-Grosseteste*, New York: Columbia University Press 1948. Na temat poglądów Agostina Nifo zob. Edward P. Mahoney, *Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and Intelligibile Species: A Philosophical Dispute at the University of Padua*, [w:] *Storia e cultura al Santo*, ed. Antonino Poppi, Vicenza 1976, s. 289-301.

⁴ Zob. C. G. Noreña, *Suárez and Spinoza: the Metaphysics of Moral Being*, [w:] „Cuadernos Salamanticos de Filosofía” (1985):12, s. 163-182.

„intencjonalności”, „analogii”, „apriorycznych warunków i granic poznania”, zwłaszcza naukowego (A. Reinach /† 1916/, A. Meinong /† 1920/, E. Husserl /† 1938/, J. Daubert /† 1947/, B. Russell /† 1970/).

Jednym z najważniejszych założeń filozoficznych *Disputationes* F. Suáreza, znanego historii jako *Doctor eximius*, było dokonanie uniwersalnej syntezy zagadnień metafizycznych, stanowiących przedmiot szeroko pojętych rozważań scholastyki średniowiecznej. Liczące 54 pomniejszych rozprawy, ułożone przez autora *ex professo*, dzieło to w sposób systematyczny zmierza do racjonalnego wyjaśnienia wszelkiej istniejącej rzeczywistości w porządku bytu. W tym istotnościowych atrybutów samego bytu (koniecznych i możliwościowych), jego najogólniejszej struktury esencjalnej, form jego manifestacji pozazmysłowej i pozazjawiskowej, oraz podstawowych zależności międzybytowych. Innymi słowy, *Disputationes metaphysicae* dotyczy naukowego poznania rzeczywistości i prawdy w świetle zasad i aktów poznawczych rozumu naturalnego, wykładanych zarówno w aspekcie egzystencjalnym, intencjonalnym, jak i przedmiotowym (logiczno-noetycznym).

Dzieło Suáreza, pierwszy powszechnie znany w późnej scholastyce i opracowany systematycznie traktat metafizyczny⁵, będący dialektycznym oszacowaniem kilkuset lat myśli łacińskiego Średniowiecza, przez następne niemal dwa stulecia stanowić będzie *philosophia recepta*, podręcznik filozoficzny, z którego dziedzictwa czerpać będą w dobie narodzin nowożytnego racjonalizmu zarówno katolickie, jak i protestanckie kraje Europy⁶. Pomimo wielu odmienności w formie i rozumieniu tradycyjnej metafizyki, dzieło to okazało się być filarem tomizmu i arystotelizmu. Wywarło wpływ na środowiska humanistyczne XVII/XVIII w., a także na myśl Kartezjusza (jezuickie kolegium La

⁵ „The Middle Ages produced a few small purely metaphysical treatises, such as St. Thomas’ *De Ente et Essentia*, but Suárez’ *Disputationes Metaphysicae* is the first complete and systematic treatise in scholastic metaphysics” (A. Maurer CSB, *Medieval Philosophy*, New York 1962, s. 357).

⁶ Por. C. Noreña, *Suárez and the Jesuits*, [w:] „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” (1985):12, s. 269-270. Zob także K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf der Universitäten des 17 Jahrhunderts*, [w:] *Spanische Forschungen der Görres-gesellschaft*, t. 1, Münster 1928, s. 251-325; E. Lewalter, *Spanische-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17 Jahrhunderts*, Hamburg 1935; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1939.

Flèche⁷), Leibniza⁸ i prawdopodobnie przez Christiana Wolffa na przedkrytyczny okres idealizmu transcendentального Kanta, w którym wszystkie jego teksty z tego okresu łączyć będzie poszukiwanie transcendentálnych podstaw nauk i refleksja nad metodą badań metafizycznych.

Oddziaływanie *Disputationes metaphysicae* zaznaczyło się w różnym zakresie. Z pewnością było uzależnione od okoliczności historycznych (Kontreformacja), kręgu kulturowego i rozwoju konkretnych systemów normatywnej filozofii, przeciwstawnych filozofii F. Suáreza. Zdecydowane *novum* dzieła w porównaniu z dotychczasowymi traktatami metafizycznymi, polegające na sformułowaniu nowego modelu wykładni tradycyjnych problemów metafizyki, a jednocześnie teologiczno-metafizyczne założenia *Disputationes* sprawiają, że dzieło F. Suáreza znajduje w XVII wieku poparcie i zainteresowanie w rozmaitych środowiskach świata kultury i religii. Największym zainteresowaniem cieszy się wśród przedstawicieli protestanckich uniwersytetów Europy Środkowej, gdzie za podstawowe założenie doktrynalne przyjmowano ostrą krytykę humanizmu renesansowego i filozoficznego

⁷ „Als sicher muss angenommen werden, dass Descartes auch schon in La Flèche die später von ihm benützten und ausdrücklich zitierten *Disputationes metaphysicae* des Suárez kannte und konsultierte” (L. Gilen, *Über die Beziehung Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik*, [w:] „Scholastik” (1957):32, s. 47). Próbę zestawienia rozumienia bytu myślnego u F. Suáreza i Kartezjusza podejmuje Antonio Millán-Puelles (zob. A. Millán-Puelles, *Teoría del objecto puro*, Madrid 1990, s. 465-466). Więcej na temat wpływu scholastyki (w tym F. Suáreza) na filozofię Kartezjusza zob. R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell U.P.: Ithaca 1999; A. Gouardiaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, (Brill Studies in Intellectual History 98), Leiden-Boston-Köln: Brill 1999; N. J. Wells, *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez*, [w:] „Journal of the History of Philosophy” (1984):22, s. 25-50; Tenže, *Descartes's Idea and Its Sources*, [w:] „American Catholic Philosophical Quarterly” (1993):67, s. 515-537; Tenže, *Descartes and the Scholastics Briefly Revisited*, [w:] „The New Scholasticism” (1961):35, s. 172-190; J. Zubimendi Martínez, *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, [w:] „Pensamiento” (1984):40, s. 179-202; E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; *Descartes' Meditations: Background Source Materials*, ed. R. Ariew, J. Cottingham, T. Sorell, Cambridge 1998.

⁸ Zob. P. Mesnard SJ, *Comment Leibniz se trouva place dans le sillage de Suárez*, [w:] „Archives de philosophie” (1949):18/1, s. 7-32; A. Robienet, *Suárez dans l'oeuvre de Leibniz*, [w:] „Cuadernos Salamanticos de Filosofia” (1980):7, s. 269-284; Tenže, *Suárez im Werk von Leibniz*, [w:] „Studia Leibnitiana” (1981):12, s. 76-96; J. F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, (Épiméthée. Essais philosophiques), Paris: Presses Universitaires de France 1990, s. 446-519.

sceptycyzmu, odrzucając jednocześnie wszelkie filozofie kwestionujące przedmiot wiary i nastawione na wyraźne izolowanie się od religii⁹. Uwzględniając okoliczności kulturowe i ideologiczne starano się przede wszystkim nauczać filozofii klasycznej, zwłaszcza metafizyki uprawianej w duchu apologii chrześcijańskiej i systemów w swej wykładni chrześcijańskiej jednorodnych i wewnętrznie spójnych. Renesansowe chrześcijaństwo, rozwijające się od czasów swego powstania w rozmaitych formacjach teologicznych, m.in. protestanckich, w dobie nowożytnego racjonalizmu i przyrodoznawstwa oceniało sytuację religii jako kryzysową. Szybki rozwój materializmu i nowożytnego racjonalizmu zwiększył jedynie napięcie między wiarą a rozumem i skłonił opozycję do wyraźnego radykalizmu, zobowiązując ją do proklamowania nauki uprawianej na wzór *philosophia principis Christiani* Erazma z Rotterdamu /† 1536/. Tym samym przedstawiciele środowisk protestanckich i katolickich zostają niejako przymuszeni do przezwyciężenia owego kryzysu w ramach własnej doktryny teologicznej i oparcia swoich uniwersyteckich wykładów filozoficznych na dziełach hiszpańskich i portugalskich reprezentantów „drugiej scholastyki”, dziełach najbardziej rozpowszechnionych. Przede wszystkim na *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* Piotra Fonseki, karmelitańskim kursie filozoficznym *Commentarii collegii Conimbricensis*, na cyklu komentarzy Franciszka z Toledo¹⁰, a nade wszystko *Disputationes metaphysicae* Franciszka Suáreza. Ze wszystkich zaś dzieł „drugiej scholastyki” największe zastosowanie znalazł kurs metafizyki F. Suáreza, który stał się dość widoczną podstawą stopniowego przyswajania jego myśli w całej Europie. Można by powiedzieć, że stopień oddziaływania *Disputationes* nie tylko

⁹ Więcej na temat wpływu F. Suáreza na filozofię i teologię protestancką zob. J. Iriarte, *La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del barroco*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 229-265; E. Lewalter, *Spanische-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17 Jahrhunderts*, Hamburg 1935; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1939.

¹⁰ Cykl komentarzy filozoficznych Franciszka z Toledo zawiera się w zbiorze prac zatytułowanym *Omnia quae hucusque extant opera*, t. 1-2, Lyon 1587-1588. Obejmuje: *Introductio in dialecticam Aristotelis* (Roma 1561), *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam* (Roma 1572), *Commentaria una cum quaestionibus in VIII libros De physica auscultatione* (Köln 1574), *Commentaria una cum quaestionibus in III libros de anima* (Venedig 1574), *Commentaria una cum quaestionibus in II libros De generatione et corruptione* (Venedig 1575).

przybliżał chrześcijańską metafizykę do usamodzielniającego się świata zewnętrznego, ale jednocześnie był obiektywnym znakiem żywotności filozofii chrześcijańskiej w XVII stuleciu. Wyraźny wpływ *Disputationes* na środowiska europejskich intelektualistów wskazuje zarazem, iż myśl F. Suáreza była przez długi czas nauką niebywale trwałą. Potwierdza to jej wartość doktrynalną, a duże zainteresowanie jego twórczością prawdopodobnie zadecydowała o przetrwaniu jego poglądów. Ujęcie teorio-poznawcze wraz z historycznym, skierowane na aspekt poznania intelektualnego i teorię bytu przedmiotowego (*ens obiectivum*), dodatkowo podkreśla wyjątkowy walor *Disputationes*. Stanowi podstawę traktowania dzieła jako swoistego wykładu o charakterze retrospekcji historyczno-analitycznej.

Pozostaje również faktem, że wraz z oddziaływaniem metafizyki F. Suáreza w Europie Środkowej – przede wszystkim w Niderlandach i Niemczech – wśród wielu myślicieli zauważa się narastającą tendencję do systematyzowania własnych przemyśleń, zwłaszcza do ukrytycznienia poznania i wypracowania zrębów własnej filozofii akademickiej. Należy tu wspomnieć Holendra Corneliusa Martini /† 1621/, który za sprawą wypracowanej przez siebie metody nauczał metafizyki na długo przed tym, nim świat protestancki zapoznał się z myślą scholastyki iberyjskiej. Dzięki temu okazał się mieć znaczący wpływ na powstanie odrębnego nurtu scholastyki protestanckiej, której przyszyły kształt nadali jego najświetniejsi uczniowie: Henning Arnisaeus z Utrechtu /† 1636/ (wykładowca w Helmstadt), Jacobus Martini /† 1649/ (wykładowca logiki w Wittenberdze), Johann Gerhard /† 1637/ (jeden z największych teologów swojej epoki, wykładowca w Jenie, autor słynnego dzieła *Loci theologici* z 1610-1622 roku). W XVII wieku w środowiskach protestanckich pod niemałym wpływem F. Suáreza pozostają także przedstawiciele protestanckiej metafizyki scholastycznej: Rudolf Goclenius (Göckel) /† 1628/, profesor logiki na uniwersytecie w Marburgu, autor *Lexicon philosophicum* z 1613, w którym jako jeden z pierwszych użył terminu „οντολογία”¹¹; Johann Clauberg /† 1665/, autor kompendium

¹¹ Por. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti 1613, s. 16, *in margine*). Por. również: „*Metaphysica est sapientia, quae considerat ens qua ens est. Alias dicitur prima philosophia et οντολογία in Lexico Goclenii pag. 16*” (J. H.

Metaphysica de ente quae rectius ontosophia wydanego w Amsterdamie w 1656¹², wykładowca teologii i filozofii w Duisburgu w latach 1651-1665. Ponadto należy wspomnieć Klemensa Timplera /† 1624/, autora *Metaphysicae systema methodicum* z 1608 (Hanoviae). Zaprezentował on wykład metafizyki klasycznej, którą nazwał „sztuką kontemplatywną” (*ars contemplativa*) i wpisał w opracowany przez siebie zbiór nauk zwany „systemem metodycznym”. Składający się z metafizyki, fizyki, optyki, filozofii praktycznej, logiki i retoryki w istocie stanowił jedną z pierwszych prób uniwersalnej syntezy wszystkich nauk (*mathesis universalis*), która miała wprowadzić w poznanie filozoficzne zarówno wyższy stopień dokładności, jak i pewności badawczej¹³. W tym kierunku będą zmierzały ustalenia filozofii Kartezjusza i Christiana Wolffa /† 1754/.

W bezpośrednim związku z nurtem XVII-wiecznej metafizyki Suárezjańskiej pozostaje niemiecki filozof z Wrocławia – Christian Wolff, czerpiący z dorobku myślicieli protestanckich. Jego praca zatytułowana *Philosophia Prima sive Ontologia* podkreśla wielką wartość uprawiania ontologii, stanowiącej dla Wolffa niezwykle użyteczną sferę dociekań w nauce i w życiu człowieka¹⁴. Zgodnie z dobrze już ustalonymi wynikami badań, oddziaływanie *Disputationes* najpowszechniej zaznaczyło się wśród myślicieli protestanckiej tradycji filozoficznej¹⁵. Do jej przedstawicieli należy głównie zaliczyć wspomnianego Jacobusa Martini, którego traktat *Theoremata Metaphysicorum* z roku 1604 ma zabarwienie typowo scholastyczne i charakterystyczne dla iberyjskiego nurtu szkoły arystotelesowsko-tomistycznej, który dominował zwłaszcza w Coimbrze. Niewątpliwie dzieło to, które ukazało się w cztery lata po mogunckim wydaniu *Disputationes metaphysicae*, zostało spisane

Alstedii, *Encyclopedia Septem tomis distincta*, Herbornae Nossoviorum 1630, *Metaphysica*, c. 1, s. 573).

¹² Zob. J. Clauberg, *Metaphysica de ente quae rectius ontosophia*, [w:] tenże, *Opera omnia philosophica*, Amsterdami 1691.

¹³ Por. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995, s. 83-84.

¹⁴ „*Ontologia artificialis determinatas tradit propositiones, ideo cum ad scientiam tum ad vitam utilis*” (Ch. Wolff, *Philosophia Prima, sive Ontologia Metodo scientifica pertractata, qua omnia cognitione humana Principia contemplatum*, Francofurti et Lipsiae 1733, *Praefatio*, s. 13). Więcej na temat ontologii Ch. Wolffa zob. B. Paż, *Epistemologiczne podstawy ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002; A. Aduszkiewicz, *dz. cyt.*, s. 100-109.

¹⁵ P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, § 3 (*Der Kampf um die Metaphysik*).

w duchu *Disputationes* F. Suáreza. Niekonwencjonalny wykład metafizyki i jej systemowych rozwiązań, charakterystyczny dla metody F. Suáreza nasyconej terminologią scholastyczną, ujawnia się także w wydany w 1613 roku traktacie *Metaphysica tribus libris tractata*, którego autorem jest profesor z Herborn Johann Hermann Alsted /† 1638/. On również wydaje się pozostawać pod wyraźnym wpływem metafizyki F. Suáreza. W okresie Odrodzenia sięgają do twórczości metafizycznej F. Suáreza między innymi: Christoph Scheibler /† 1653/ w swojej pracy *Opus metaphysicum* /1617/, nazywany „protestanckim Suárezem”. Dziedzictwo F. Suáreza dostrzega się również w innych pracach Ch. Scheibler’a, jak *Synopsis totius philosophiae, Liber sententiarum seu axiomatum, Opus logicum* z 1634¹⁶. Ponadto bezpośrednimi intelektualnymi spadkobiercami Suárezjańskiego sposobu argumentowania – polegającego na dochodzeniu do istoty problemu, zarówno poprzez analizę istotową, jak i argumentację oponenta (*argumentum ad hominem, argumentum ex concessio*) i niekwestionowany pogląd autorytetów (*argumentum ad verecundiam*), do których F. Suárez sięga bardzo często – byli: Johann Joachim Zentray, Ernst Sommer, Valentin Veltheim, Jacobus Thomasius i Johann Adam Scherzer (nauczyciele Leibniza), oraz Daniel Stahl (autor *Compendium metaphysicum*)¹⁷.

Można powiedzieć, że metafizyka F. Suáreza – z całym swoim dynamizmem – rozwijała się poprzez refleksję ożywioną zmiennymi interpretacjami, od protestanckich aż po katolickie inklinacje. Ukazuje to *Disputationes* jako źródło odnowy uprawiania metafizyki w podzielonej Europie XVII-XVIII wieku, mimo dominującego rozwoju nowych paradygmatów filozofowania. Tym samym można stwierdzić, że wezwanie metafizyki F. Suáreza, którego zamysłem było opracowanie uniwersalnego kompendium wiedzy metafizycznej mogącej uzasadnić prawdy teologii, zostało uznane w tradycji scholastycznej w całej swej rozciągłości i z wszystkimi jej założeniami. Wreszcie *Disputationes metaphysicae* F. Suáreza stały się podstawą dalszego rozwoju wielowiekowej tradycji

¹⁶ Zob. późniejsze wydanie dzieł filozoficznych: Ch. Scheibler, *Opera philosophica*, Frankfurt: Giese 1658.

¹⁷ Por. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, § 3; J. Ferrater Mora, *Suárez et la philosophie moderne*, tr. from Spanish by Paul-X. Despilho, [w:] „Revue de métaphysique et de morale” (1963), s. 62.

metafizycznej, równie bogatej, która wprowadzała nowe ustalenia oraz śmiało i twórcze innowacje, modyfikując jego założenia systemowe (Ch. Wolff). Nie pozostaje bez znaczenia fakt, że na wszystkich uniwersytetach XVII-wiecznej Europy Środkowej, bodaj z wyłączeniem jedynie uniwersytetu w Altdorf, podstawę nauczania metafizyki stanowiła hiszpańsko-portugalska szkoła scholastyczna, a wraz z nią *Disputationes metaphysicae* hiszpańskiego jezuitę F. Suáreza. Profesor Franco Burgersdijk /† 1635/, nauczający w Leyden w latach 1620-1635, autor *nomen omen* Suárezjańskiego kursu metafizyki pt. *Institutionum metaphysicorum libri duo* /1640/, nauczyciel innego słynnego profesora z Leyden Andresa Heereborga /† 1659/ – skonstatuje XVII-wieczne przekonania o roli autorytetów filozoficznych, wyrażając istotę przedmiotu nauczania oraz przyjmowanych wzorców refleksji filozoficznej: „W ręce młodości włóż szanowanych scholastyków: Franciszka z Toledo, Benito Pereirę, Franciszka Suáreza i Konimbryczyków (*Conimbricenses*), aby poprzez [ich studiowanie] nauczać elementów filozofii”¹⁸. Podkreśla to niejako dodatkowy walor doktrynalno-ideologiczny i dydaktyczny, w którym wysuwa się *implicite* postulat o wykorzystaniu w światopoglądzie scjentyistycznym i metodologii nauczania dorobku filozofii myślicieli chrześcijańskich i *de facto* oparcia wiedzy na najdoskonalszym systemie scholastyki, jakim niewątpliwie była synteza arystotelesowsko-tomistyczna „scholastyki odrodzeniowej”. Za jej głównego reprezentanta uznaje się Franciszka Suáreza. Pomimo reinterpretacji najważniejszych pojęć scholastyki klasycznej, *Disputationes* F. Suáreza odznaczają się niemal identyczną kompozycją problemową, co większość traktatów spisanych w duchu tradycji tomistycznej. Nade wszystko odznaczają się równie ścisłą metodycznością, spójnością wykładu, metodologiczną dyscypliną, co krytycyzmem i wyspecjalizowanym językiem przedmiotu.

Disputationes metaphysicae, spisane w języku łacińskim, po raz pierwszy zostały wydane w dwóch tomach przez braci Juana i Andrésa Reanut w Salamance w 1597 roku pod tytułem *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate*

¹⁸ Cyt. za: J. Ferrater Mora, dz. cyt., s. 71.

disputantur...Tomus prior – Tomus posterior („Pierwszy i drugi tom metafizycznych dysputacji, w których cała naturalna teologia została ujęta i wszystkie zagadnienia należące do [pierwszych] dwunastu ksiąg Arystotelesa zostały przedyskutowane”). Dwie księgi tego pierwszego wydania ukazały się niemal w tym samym czasie, co zresztą było założeniem samego F. Suáreza. W przedmowie do czytelnika (*Ad lectorem*) napisze: „Mam nadzieję, że [czytelnik] nie zdąży przeczytać pierwszego tomu, nim ukaże się drugi, którego [wszak] druk został już rozpoczęty”¹⁹.

W tym czasie we Włoszech Galileusz /† 1642/ wyda dzieło *Sidereus Nuncius* (*Niebiański postaniec*), przedstawiając w nim swoje pierwsze odkrycia teleskopowe, których podstawą interpretacji jest heliocentryczna teoria M. Kopernika /† 1543/. Natomiast równe 40 lat od wydania *Disputationes* w Leyden ukaże się powszechnie znane *opus vitae* Descartes’a – *Rozprawa o metodzie* (*Discours de la Méthode de bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*), w której da on wyjątkowo subtelny, ale w miarę pełny i spójny wykład o podstawach posługiwania się rozumem. Choć jest to krótka szkolna rozprawa, jest jednak niezwykle piękna, czyniąca z pola intencjonalnych dociekań umysłu materiał badawczy, nie zaś przedmiot kultu. W lipcu 1633 Galileusz, który prawdopodobnie w większym stopniu niż którykolwiek uczony przyczynił się do rozwoju naukowej metodologii badań, zostaje potępiony – wzbudziwszy sprzeciw wpływowych kręgów Kościoła – za nie zaniechanie publicznego głoszenia teorii Kopernika przeciwko arystotelesowsko-ptolomeuszowskiej koncepcji świata. Rok wcześniej opublikował w języku włoskim swoje najsłynniejsze dzieło – *Dialog o dwu najważniejszych układach świata* (*Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del Mondo*) – będące mistrzowskim przedstawieniem dowodu na rzecz heliocentrycznej teorii układu słonecznego, głoszącej, że planety krążą dookoła Słońca. Książka ta, wydana co prawda za zgodą cenzorów kościelnych, wkrótce doprowadziła do procesu Galileusza przed trybunałem Inkwizycji w Rzymie pod zarzutem pogwałcenia zakazu z 1616²⁰.

¹⁹ F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 25, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866, *Ad lectorem*. W dalszej części dzieła cytowane jako *Disputationes metaphysicae*.

²⁰ A. Belsey, *Galileusz*, [w:] *Encyklopedia Filozofii*, t. 1, przeł. J. Łoziński, Poznań 1998, s. 290. W sprawie stosunku Galileusza wobec kopernikanizmu i zasad hermeneutyki biblijnej zob.

2. Struktura

Disputationes metaphysicae, obejmujące dwa tomy w formacie *quarto*, każdy liczący przeszło 1000 stron, w okresie 40 lat od pierwszego wydania zostają wznowione 17 razy we Włoszech, Francji, Szwajcarii i Niemczech, stając się podstawowym kompendium wiedzy z zakresu ontologii i średniowiecznej scholastyki: Salamanka 1597, Wenecja 1599, Moguncja (Mainz) 1600, Wenecja-Moguncja-Paryż 1605, Kolonia 1608, Wenecja 1610, Genewa (2 wydania), Kolonia-Moguncja 1614, Paryż-Wenecja 1619, Kolonia 1620, Moguncja 1630, Genewa 1636²¹. Po śmierci F. Suáreza *Disputationes* były wydawane do roku 1655 w zbiorach *Opera Omnia* przez portugalskich zakonników z Towarzystwa Jezusowego (10 tomów). Ponadto doczekały się kolejnego weneckiego wydania podczas edycji 23 tomów w formacie *in folio* między 1740 a 1757 rokiem. W końcu weszły w zbiór 28-tomowy *Opera Omnia: Editio Nova, a Carolo Berton* wydany w Paryżu na przełomie 1856 i 1866 roku. Natomiast do najbardziej współczesnych wydań należy zaliczyć *Compendium metaphysicum* wydane w Madrycie w 1901 roku przez o. Gregoria Iturria SJ, zawierające zarys podstawowych wiadomości z zakresu metafizyki F. Suáreza. Ponadto reprint wydania z 1861, który ukazał się nakładem oficyny wydawniczej Georg Olms Verlag w roku 1966 w Hildesheim, a następnie w 1998. W pełnym opracowaniu *Disputationes* ukazały się jeszcze w przekładzie hiszpańskim w wydaniu dwujęzycznym (łacińsko-hiszpańskim) w latach 1960-1966²². Trzy pierwsze dysputy ukazały się również w przekładzie włoskim w roku 1965 i 1996 (reprint)²³, a także francuskim w 1998²⁴. Poszczególne dysputy ukazywały się również

A. Adamski, *Galileusz, Kopernikanizm, Biblia. Galileusza filozofia i teologia nauki na podstawie listu „Do Krystyny z Lotaryngii, Wielkiej Księżnej Toskańskiej”*, Poznań 1995.

²¹ Por. J. Irriarte, *La proyección sobre Europa de una gran metafísica – Suárez en la filosofía de los días del Barocco*, [w:] „Razón y fe” (Madrid 1948), número extraordinario, s. 236. Zob. również E. M. Rivière, *Suárez et son oeuvre à l’occasion du troisième centenaire de sa mort*, I: *La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits*, Toulouse-Barcelona 1917, s. 14.

²² Zob. F. Suárez SJ, *Disputaciones Metafisicas*, edición bilingüe, editora y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvado Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispanica de Filosofía, Madrid: AP Editorial Gredos 1960-1966, t. 1-7.

²³ Zob. F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I, II, III*, Milano: Rusconi 1965 (1996).

²⁴ Zob. F. Suárez, *Disputes métaphysiques. I, II, III*, a cura di J.-P. Coujou, (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: J. Vrin 1998.

w nieregularnym następstwie w tłumaczeniu na język angielski między 1947 a 2000 rokiem.

Disputationes, ujęte w wewnętrznej strukturze przedmiotowej, są subtelną i dojrzałą prezentacją XVII-wiecznej filozoficznej myśli łacińskiego Zachodu, ostatnim wielkim dziełem zbliżającego się kresu epoki łacińskiej *Christianitas*. Potraktowane zaś od strony historycznej, dzieło to stanowi projekt syntetyzujący wpływy filozofii starożytnej Grecji, Rzymu, Bizancjum (Konstantynopol), myśli arabskiej, oraz autorów tradycji scholastycznej²⁵. Przyjmuje się, iż na 7709 cytatów Suárez przywołuje 245 stanowisk filozoficznych poszczególnych autorów, rozważając problemy metafizyczne w kontekście rozlicznych, nierzadko odmiennych systemów filozoficznych²⁶. F. Suáreza wyróżniała niebywała przenikliwość oraz perspektywiczność umysłu, zdolnego ogarnąć z właściwą sobie kompetencją bardzo szeroki horyzont problemów ujętych w sposób historyczno-analityczny. Przy czym cechowała go również wielka wnikiwość badania, co znajomość rozmaitych stanowisk. Jego doprawdy iście scholastyczną zdolność syntezy badawczej dostrzega się w każdym dziele. Poza *Disputationes*, można również wspomnieć traktat *De anima*, który stanowi komentarz do rozprawy Arystotelesa (*Commentarium una cum quaestionibus in libros Aristotelis „De anima”*), w którym F. Suárez przywołuje przeszło 300 różnych autorów, cytując ok. 4000 tys.

²⁵ „Suárez is not only an outstanding philosopher in his own right but also an gifted and erudite historian of philosophy who is thoroughly familiar with Hellenistic, Patristic, Jewish, and Islamic sources. In addition, because he comes upon the scene late in the sixteenth century, he is in a position to draw upon all of his most important scholastic predecessors. The result is a synthesis of impressive proportions; problematic issues are lucidly delineated, and the best arguments thus far for the main competing positions are laid out in depth” (A. J. Freddoso, *A Suárezian Model of Efficient Causality*, University of Notre Dame 1990, s. 6). Zob. także A. J. Freddoso, *Suárez on Metaphysical Inquiry, Efficient Causality, and Divine Action*, [w:] Francisco Suárez, *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*, South Bend: St. Augustine’s Press (November) 1999.

²⁶ Por. Jesús Iturriz SJ, *Fuentes de la metafísica de Suárez*, [w:] „Pensamiento” (Madrid 1948), número extraordinario, s. 39. Wśród przywoływanych są między innymi: Arystoteles (1735 razy), św. Tomasz (1008), Duns Szkot (363), św. Augustyn (334), Kajetan (299), Soncinas (Paulus Barbo) (192), Awerroes (179), Durand z Sancto Porciano (153), Sylwestr z Ferrary (124), Capreolus (115), Pedro Fonseca (114), Grzegorz z Nazjanzu (117), C. Javellus (97), św. Albert Wielki (96), Henryk z Gandawy (95), Platon (92), Gabriel Biel (86), Awicenna (84), Idzi Rzymianin (78), Hervaeus Natalis (77), Dominik Soto (75), Aleksander z Hales (71), św. Jan Damasceński (71), W. Ockham (67), Pseudo-Dionizy Areopagita (56), Aleksander z Afrodyzji (52), Piotr Aureoli (46), Symplicjusz (41), Antonio Andreas (40), św. Bonawentura (38), Marsyliusz z Inghen (37), św. Anzelm (36), Ryszard z Middleton (35), Boecjusz (33).

poszczególnych opinii²⁷. Tym samym dzieło Suáreza podejmuje refleksję metafizyczną nie, jak mogłoby się zdawać, w porządku i przedmiocie wykładów zaproponowanych przez Arystotelesa, lecz ze względu na przedmiot samej metafizyki i dotychczasowe jej rozumienie w historii filozofii. Jest to zarazem ujęciem szerszym i głębszym. Stąd też *Disputationes metaphysicae*, potraktowane w całej swej pełni przedmiotowej i historycznej – zawierające serię 54 dysputacji – odzwierciedla kilkusetletnią tradycję filozofii klasycznej. Sprawia to, iż dopiero analiza dzieła w relacji do łacińsko-zachodniej ewolucji arystotelizmu (zapoczątkowanej już w VI wieku przez Boecjusza) zapewnia czynnościom badawczym pewność i wyrażność. Fakt wpisania twórczości Suáreza w dotychczasową piętnastowieczną tradycję metafizyki oznacza, że odczytywanie jego własnej myśli w dobie eklektyzmu filozoficznego XVI-XVII wieku staje się wyjątkowo trudne. Niemniej jednak nadzwyczajna oryginalność autora, a także struktura problemowo-doktrynalna *Disputationes*, charakterystyczna niepowtarzalność jego analiz metafizycznych oraz teorii poznania intelektualnego wskazują na możliwość wyodrębnienia najistotniejszych koncepcji, które mają kluczowe znaczenie przy interpretowaniu jego filozofii. Zwłaszcza ukazują one zarówno wartość całej metafizyki jako zamkniętego systemu, jak również jej poszczególne aspekty.

Owo wydzielenie z zakresu badań najważniejszych zagadnień pozwala na nową interpretację, która ukazuje F. Suáreza jako człowieka przełomu tradycyjnej filozofii i nowożytnego paradygmatu filozofowania, jak również na uchwycenie idei przewodniej jego metafizyki. Wprawdzie dzieło stanowi w zamiarze autora niepodzielną całość, czego wyrazem jest teoretyczna konstrukcja połączonych ze sobą *ex professo* subtelnych problemów metafizycznych, niemniej jednak przy analizie dzieła nie można pozbawiać go treści zewnętrznych. Przede wszystkim treści odnoszących się do ideologicznych, formalnych założeń, jakie

²⁷ Por. F. Suárez, *De anima*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 3, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1851. Pośród najczęściej przywoływanych są: Arystoteles (900 razy), św. Tomasz z Akwinu (600), Kajetan (150), św. Augustyn (120), Albert Wielki (ok. 120), Awerroes, Duns Szkot, Filoponus (70). Zob. także F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Introducción y edición crítica por Salvador Castellote, t. 3, Madrid: Fundación Xavier Zubiri 1991, s. 543-565 (*Index nominum*).

czyni F. Suárez w stosunku do swojej pracy. Nade wszystko nie można zasadnie interpretować *Disputationes* z pominięciem formacji intelektualnej autora. Trzeba zatem zgodzić się z F. Copleston'em, który scharakteryzuje F. Suáreza na tle jego filozoficznej tradycji: „Dawnego myślicielela trzeba jednak rozpatrywać w jego historycznym środowisku”²⁸. W wypadku *Disputationes metaphysicae* mamy do czynienia dokładnie z taką sytuacją, w której nie można rezygnować zwłaszcza ze skojarzeń odnoszących się do kwestii natury teologicznej, czemu w istocie było poświęcone dzieło. Miała ono służyć wypracowaniu metody dociekań metafizycznych, z założenia uzasadniającej prawdy teologii nadnaturalnej (*supranaturalis Theologiae*) w aspekcie poznawczym rozumu naturalnego²⁹.

Ponieważ zatem programowe założenia filozofii Suáreza sytuują badania jego myśli w kontekście rozważań poświęconych prawdom teologicznym, należy także uwzględnić kwestię procesu poznania metafizycznego ujętego od strony doktrynalnej, jaki odbywa się przy uwzględnieniu w poznaniu filozoficznym treści teologicznych. Wykazanie bowiem zachodzenia związku między teologią a filozofią w twórczości Suáreza jest równoznaczne z wskazaniem właściwej podstawy interpretowania *Disputationes*, co zarazem odzwierciedla wewnętrzną logikę poszczególnych problemów filozoficznych i logikę ich wykładu. Należy więc dokonać wglądu w strukturę problemową również od strony doktrynalnej *Disputationes*, aby potraktować ją jako podstawę do interpretacji problemów metafizycznych. Pozwala to rzucić nowe światło na rozumienie poszczególnych zagadnień i ich układu w całej rozprawie. Ponadto wprowadza to dodatkową głębię i nową perspektywę w odczytywaniu idei wiodącej dzieła.

W przeciwieństwie do rozważań poświęconych teologii i teoriom prawa, sposób, w jaki F. Suárez prezentuje zagadnienia z zakresu metafizyki, uprawianej w duchu arystotelesowskiej epistemologii podstaw wszelkiej wiedzy, wskazuje, że wykracza on poza ramy klasycznego

²⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, 402.

²⁹ Ten aspekt filozofii F. Suáreza wnikliwie omawia Marcial Solana. Zob. M. Solana, *Suárez, maestro de Metafísica para teólogos*, [w:] *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento (Acta salmanticensia. Derecho, 1/2)*, Madrid 1948, s. 45-76.

wykładu metafizyki. Tym samym jego kurs metafizyki można nazwać systemem przełomowym w sensie pozytywnym. Wyjaśnianie natury wiedzy metafizycznej w *Disputatione metaphysicae* jest zarazem systematycznym namysłem nad strukturą ontologiczną poznania w ogóle, próbą zdefiniowania narzędzi metafizycznych i ich funkcji w obrębie poznania teoretycznego. Szczególnie wyraźny w tym dziele aspekt metafizycznego poznania (*Disputatio I*) – które za sprawą nowożytnych tendencji filozoficznych w wieku XVII przybiera postać teorii poznania meta-przedmiotowego w obrębie aktywnej roli podmiotu poznającego – zdaje się obejmować nie tylko refleksję metafizyczną, ale również metodologiczną, a także problemy z zakresu dialektyki, semiotyki (*doctrina signorum*), jak również gramatykę i logikę w węższym znaczeniu. Sprawia to, że systematyczny wykład najważniejszych pojęć i subtelnych rozróżnień scholastycznych w metafizyce F. Suáreza może utrudniać lekturę tekstu współczesnemu czytelnikowi, mimo iż jest on pisany stosunkowo prostym językiem, bez zawilóści gramatycznych. Ponadto F. Copleston sugeruje, że cechą negatywną *Disputationes* jest brak wyraźnego, a więc co do istoty, rozgraniczenia między metafizyką szczegółową a ogólną, tj. między ontologią a metafizyką z jednej strony, a szczegółowymi działami metafizyki, jak psychologia, kosmologia, teologia naturalna z drugiej³⁰. To również może utrudniać interpretację myśli F. Suáreza.

Disputationes metaphysicae należą do dzieł powstałych na kanwie ogólnie pojętej intelektualnej kultury łacińskiego Zachodu (scholastyki), a jako dojrzałe studium filozoficzne dotyczą naukowego poznania prawdy i rzeczywistości w świetle zasad i funkcji rozumu naturalnego. Tym samym zyskuje w porównaniu z twórczością teologiczną nowy wymiar, przy czym nie odrzuca założeń teologii. Traktując o wartościach poznania metafizycznego, jednocześnie wskazuje na wartość i istotę regulacyjnych zasad ludzkiego myślenia w kontakcie ze światem realnym i idealnym. Definiując zakres obowiązywania prawd

³⁰ Por. F. Copleston, dz. cyt., s. 381. Autor wskazuje jednocześnie, że jednym z pierwszych, który podjął się systematyzacji działów metafizyki, sprecyzował zakres przedmiotu i jej poszczególnych dyscyplin, był Ch. Wolff /† 1754/. Stwierdza, że pierwszym myślicielem, który użył słowa „ontologia” na określenie metafizyki ogólnej nie był Ch. Wolff, tylko Jan Baptysta Duhamel /† 1706/, autor dzieł *Philosophia vetus et nova*, *Philosophia universalis*, *Philosophia Burgundica* /1678/.

metafizycznych (również w teologii) i rolę intelektu w poznaniu teoretycznym staje się jak gdyby wykładem o granicach dostępności i możliwościach ludzkiego rozumowania, *organonem* metafizycznych i dialektycznych narzędzi interpretacji zjawisk w świecie natury i życiu człowieka, w tym tych abstrakcyjnych, duchowych i czysto-myślnych. Zważywszy na fakt, że F. Suárez przyznaje metafizyce poznania większą rolę niż wiedzy o bycie, można wnosić, iż świadczy to o wyraźnej tendencji zmierzającej w jego filozofii do esencjalizmu i mentalizmu, na co zwraca uwagę większość współczesnych interpretacji jego metafizyki³¹. W istocie, F. Suárez zdaje się przedkładać wartość poznania intelektualnego, ujętego od strony struktury ontycznej, ponad wartość wiedzy o bycie. Już sam ten fakt może świadczyć o wyraźnej esencjalizacji metafizyki, w której odchodzi on od supozycji egzystencjalnych na rzecz ontologii poznania metafizycznego³².

Disputationes składają się z dwóch tomów obejmujących grupę pomniejszych traktatów; podzielonych przez autora według wypracowanej przez niego metody³³. Sposób przedstawiania problematyki jest przelomowy; jest bowiem zerwaniem z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną zarówno pod względem formy wykładu, jak i rozumienia przedmiotu klasycznej metafizyki. Zwłaszcza pod względem ujęcia

³¹ Por. J. E. Gracia, *Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?*, [w:] „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65, s. 259-266; M. Schneider OFM, *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*, [w:] „Wissenschaft und Weisheit” (1961):24, s. 40-68.

³² Aspekt esencjalistyczny metafizyki F. Suáreza potwierdzają liczne interpretacje jego filozofii, m.in.: T. Pesch SJ, *Institutiones Logicae et Ontologicae*, cz. II (*Ontologia*), Friburgi-Brisgoviae: Herder 1919, s. 8-15; C. Frick SJ, *Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum*, Friburgi-Brisgoviae 1894, s. 34; C. Delmas, *Ontologia. Metaphysicae generalia*, Friburgi-Brisgoviae 1886, s. 354. Por. M. Borzyszkowski ks., *Koncepcja bytu w metafizyce Suáreza*, [w:] „Studia Warmińskie” (1964):1, s. 400, przyp. 39.

³³ Więcej na temat terminologii i struktury rozmieszczenia poszczególnych problemów w *Disputationes* zob. A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milan 1969; J. Tusquets Terrats, *François Suárez: sa métaphysique et sa criterologie*, [w:] J. Carreras Artau, J. Tusquets Terrats, *Apports Hispaniques à la philosophie chrétienne de l'occident*, Louvain-Paris 1962, s. 75-116. W sprawie kryteriologii zob. J. Aduriz, *Para el estudio de la criteriológica suáreziana*, [w:] „Ciencia y Fe” (Buenos Aires 1948):4, s. 20-31.

problemu istota/istnienie, rozumienia bytu i procesu poznania intelektualnego, które w istocie przybiera formę poznania przedmiotowego³⁴.

Część pierwsza, którą można uznać za zbiór wykładów o charakterze prolegomeny (tzw. *textus summularum*), zawiera dwadzieścia siedem dysputacji metafizycznych (*disputationes metaphysicae*), które w zamyśle autora pełniły funkcję wprowadzającą (*preludium primum*) w arkana rozumienia istoty metafizyki i jej przedmiotu. W problematyce tej mieszczą się również bardzo precyzyjne próby odróżniania płaszczyzn metafizycznego poznania i wyróżniania przedmiotów różnych nauk i dyscyplin filozoficznych³⁵. Wyodrębnienie i zdefiniowanie poszczególnych nauk jest równoznaczne z określeniem ich odmiennych stopni abstrakcji, różnych stopni ujmowania bytu, co następnie pozwala na definiowanie i klasyfikowanie bytu ze względu na poszczególne stopnie jego istnienia (realny, absolutny, idealny, intencjonalny, myślny, fikcyjny, przedmiotowy).

W trzech kolejnych dysputacjach (*Disputatio* II, III, IV) F. Suárez analizuje pojęcie „bytu”, które obejmuje wszystko, co zawiera się w porządku rzeczywistości realnej. Zakres desygnatów tego pojęcia jest szeroki. Pojęcie „bytu” może odnosić się zarówno do wszystkich rodzajów i gatunków, a także bytów możliwych³⁶. Obejmuje wszystkie te przedmioty – jak przedmioty świata natury, akty intelektualne, działania i sprawności duszy, byty, które egzystują, żyją lub tylko wegetują³⁷, byty jedynie możliwe, aktualne, o koniecznym istnieniu realnym

³⁴ Por. T. Cronin SJ, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rome: Gregorian University Press 1966, s. 77-89.

³⁵ F. Suárez w wielu miejscach kontrastuje metafizykę z logiką, fizyką i psychologią. Zob. *Disputationes metaphysicae*, disp. I, sek. 4, art. 13; disp. XXXIX, prol. oraz art. 1; disp. XLIV, sek. 12, art. 54.

³⁶ Zagadnienie „realności” w bytach możliwych omawia John P. Doyle. Por. J. P. Doyle, *Suárez on the Reality of the Possibles*, [w:] „The Modern Schoolman” (1967):44, s. 29-40.

³⁷ W zależności od aspektu rzeczywistości (tutaj materialnej), w metafizyce tradycyjnej wyróżnia się kilka substancji naturalnych, które różnicuje odmienna forma substancjalna i natura istnienia. Poprzez połączenie formy z materią pierwszą powstaje zawsze określona substancja-byt: 1) Forma elementarna (*forma elementi*) ustanawia podst. strukturę świata cielesnego, w którym pojawiają się pierwsze *jakoś* określone czynniki; 2) Forma ciała zespolonego (*forma mixti*) ustanawia wykształcanie się ciał złożonych z prostych elementów typu atom, kwantum energii itp. Tylko te dwie formy substancjalne tworzą byty występujące w świecie nieożywionym; 3) Dusza wegetatywna (*anima vegetativa*) jest zawsze częścią organizmów roślinnych; 4) Dusza zmysłowa (*anima sensitiva*) jest uzupełnieniem (częścią) organizmów, które wyróżnia już „świadomość życia psychicznego”; 5) Dusza rozumna (*anima rationalis*) to „pierwsza zasada

(jak Bóg) – które zawierają się w pojęciu „realności”. F. Suárez wykazuje, że metafizyka obejmuje wszelką naturę realną, koncentrując się na rozważaniu bytu pojętego jako „realność bytowa” ujęta pojęciowo, stanowiąca „rację wszelkiego bytu” (*ratio entis*). Metafizyka bada zatem byt w dwóch aspektach: „ponadnaturalnym”, w którym rozważa charakterystyczne istotności bytu (jak kategorie bytu, substancję, poznawalność bytu, dobro, prawdziwość, jedno, etc.); oraz „immaterialnym” i „ponadzmysłowym”, mając za przedmiot Boga, byty anielskie lub inne przedmioty duchowe, które nie należą do porządku świata natury (*obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum, & alias substantias immateriales*)³⁸. Dla F. Suáreza zatem przedmiotem „metafizyki” jest „byt jako byt” (*ens qua ens*), a więc coś, co jest przedmiotem poznania, o ile jest bytem rzeczywistym, realnym (*ens inquantum ens reale esse obiectum adequatum huius scientiae*)³⁹.

Po zdefiniowaniu przedmiotu metafizyki, F. Suárez przechodzi do analizy cech istotnościowych bytu (*passiones entis*), a więc „jedności”, „prawdziwości”, „dobra” – tzw. transcendentaliów. W tym aspekcie F. Suárez pozostaje wierny tradycji scholastycznej. Do najbardziej fundamentalnych transcendentaliów scholastyka zaliczała *res* („rzecz samą”), *ens* („bycie bytu”), *aliquid* („jednostkowość”), *verum* („prawdziwość”), *bonum* („dobro”), *pulchrum* („piękno”). Transcendentalia zatem należą – wg F. Suáreza – do istotnych cech bytu. Ze względu na swój zakres, który wykracza poza pojęcia kategoriaalne rodzaju i gatunku, mogą się wzajemnie odnosić, zamieniać i wyrażać w tej samej treści bez naruszania struktury ontologicznej bytu.

W obrębie dociekań nad cechami istotnościowymi bytu F. Suárez porusza zagadnienie „przestrzeni” (*locus*), a następnie „zasady

życia ludzkiego”. Podział ten jest podziałem teoretycznym na rodzaje form substancjalnych, który nie poprzedza oglądu zmysłowego w świecie przyrody. Jest on zarazem hierarchicznym obrazem porządku bytów jednostkowych, które tylko egzystują i które żyją w tym świecie. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Człowieku – Summa Theologiae 1,75-89*, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 59-60.

³⁸ *Disputationes metaphysicae*, disp. I, sek. 8. Zagadnieniu adekwatnego przedmiotu metafizyki i sposobów jego rozumienia F. Suárez poświęca całą dysputację I (*De natura prima Philosophiae, seu Metaphysicae*), która rozpoczyna się wprowadzeniem (*Prooemium*).

³⁹ Tamże.

indywiduacji” (*principium individuationis*) (*Disputatio V*)⁴⁰, „realności natur powszechnych/universaliów/” (*Disputatio VI*)⁴¹, różnych rodzajów dystynkcji – realna/modalna/myślna (*Disputatio VII*)⁴². W końcu analizuje pojęcie „prawdy” (*Disputatio VIII*)⁴³ i „fałszu” (*Disputatio IX*), „dobra” (*Disputatio X*) i „zła” (*Disputatio XI*)⁴⁴.

W następnej kolejności F. Suárez porusza zagadnienie „przyczyn bytu”, czemu poświęca stosunkowo wiele miejsca. W *Disputatio XII* rozważa pojęcie „przyczyny w ogóle” (*in genere*), a następnie przez szereg zawiłych dociekań od dysputacji XIII aż po XXVII analizuje różne aspekty przyczyn⁴⁵. *Disputatio XXVI* przedstawia zestawienie wyodrębnionych przyczyn odnoszących się do określonych skutków, w końcu *Disputatio XXVII* ukazuje wzajemne relacje pomiędzy poszczególnymi przyczynami i ich zastosowaniem w obrębie metafizyki.

Z kolei tom drugi *Disputationes metaphysicae* stanowi pogłębione studium nad naturą bytu, jak gdyby kompendium wiedzy

⁴⁰ Dzieło dostępne w przekładzie ang. Zob. F. Suárez, *On Individuation. Disputatio V: Individual Unity and its Principle*, Translation, Introduction, and Glossary by Jorge E. Gracia, Milwaukee: Marquette University Press 1982 (wyd. drugie 2002).

⁴¹ Dzieło dostępne w przekładzie ang. Zob. F. Suárez, *On Formal and Universal Unity*, transl. J. F. Ross, Milwaukee: Marquette University Press 1964. Więcej na temat stanowiska F. Suáreza zob. C. G. Noreña, *Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts*, [w:] „The New Scholasticism” (1981):55, s. 348-362.

⁴² Dzieło dostępne w przekładzie ang. Zob. F. Suárez, *On the Various Kind of Distinction*, transl. C. Vollert, Milwaukee: Marquette University Press 1947. Zob. również. J. Zubimendi Martínez, *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, [w:] „Pensamiento” (1984):40, s. 179-202.

⁴³ Więcej na temat zagadnienia prawdy w metafizyce F. Suáreza zob. Juan Francisco Yela Utrilla, *El tema de la verdad en la metafísica de Suárez*, [w:] „Revista de filosofía” (1948):7, s. 659-692; H. Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*, Bonn: Bouvier Verlag 1967.

⁴⁴ Dzieło dostępne w przekładzie ang. Zob. J. E. Gracia, D. Davis, *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez: Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXII and Other Works*, München: Philosophia Verlag 1989.

⁴⁵ Dostępne wydanie ang. wybranych dysputacji. Zob. F. Suárez, *On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18, and 19*, (Yale Library of Medieval Philosophy), transl. A. J. Freddoso, Yale University Press 1995. Więcej na temat zagadnienia „przyczyny” u F. Suáreza zob. M. Solana, *El principio y la causa según Suárez*, [w:] „Revista del filosofía” (1948):7, s. 409-431. Ponadto zob. A. J. Freddoso, *Suárez on God’s Causal Involvement in Sinful Acts*, [w:] *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, ed. Elmar Kremer, Michael Latzer, Toronto: University of Toronto Press 2001, s. 10-34. Powyższy tekst został poświęcony opisaniu Suárezjańskiego ujęcia „przedwiedzy i działalności” Boga w obrębie świata, jak i metafizyce „zła” (*Disputatio XI*) i problematyce indeterminizmu ludzkiej woli, stanowiącej przyczynę sprawczą spełniania wszelkich czynów moralnych, w szczególności złych uczynków (w wymiarze teologicznym nazywanych „grzesznymi”). Tekst ma charakter systematycznej analizy źródłowej i został oparty o *Disputatio XI* i *XXII, sekcję II-IV*. W istocie stanowi czysto Suárezjańskie rozumienie ww. problemów.

zaawansowanej, rozwijając w sposób systematyczny i spójny kwestie podniesione w części pierwszej. Lektura drugiego tomu wydaje się być zaadresowana do czytelnika, który zapoznał się z problematyką części pierwszej i wyspecjalizowanym językiem przedmiotu, co też miało przygotować go do podjęcia trudniejszych zagadnień oraz krytycznego i precyzyjnego rozumowania w przedmiocie metafizyki. W szerszych założeniach zaadresowana była do czytelnika zaznajomionego z tradycją metafizyki, w tym z *Metafizyką* Arystotelesa i *Organonem* jego logicznych pism (*Kategorie*, *Hermeneutyka*, *Analityki pierwsze*, *Analityki drugie*, *Topiki*, *Sofizmaty*), tworzących tzw. *corpus Aristotelicum*. Przede wszystkim zaś zaznajomionego z myślą średniowiecznej scholastyki (gł. Św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, Dunst Szkot, W. Ockham) i innymi stanowiskami wyznaczonymi przez łaciński arystotelizm⁴⁶. Zadanie, jakie stawia sobie druga część *Disputationes metaphysicae* dotyczy gruntownego wyjaśniania struktury ontologicznej podstawowych pojęć metafizyki, jak „substancja”, „istnienie”, „istota”, „byt skończony”, „byt nieskończony”, ale także sposobów zastosowania poznania intelektualnego w polu dociekań metafizycznych. Część druga zatem rozpoczyna się od podziału bytów na „skończony” i „nieskończony” (*Disputatio*

⁴⁶ Ogromny wpływ na rozwój łacińskiej szkoły arystotelesowsko-tomistycznej miał arabski arystotelizm (Awicenna /† 1037/, Awicebron Ibn Gabirol /† 1070/, Al-Ghazali /† 1111/, Awerroes /† 1198/), za pośrednictwem którego udostępniono łacińskiemu Średniowieczu zdecydowaną większość pism Stagiryty. Trudno wprost nie docenić faktu wydania po arabsku między X a XI w. niemalże wszystkich dzieł Arystotelesa. Dla porównania, aż do w. XII znano w przekładzie łac. jedynie część jego logiki (*Kategorie*, *Hermeneutyka*), która wraz z *Isagogą* Porfiriusza i niektórymi pismami Boecjusza objęta była wspólną nazwą „*logika vetus*”. Dopiero między XII a XIII w. dołączono dalszą część pism logicznych – *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O dowodach sofistycznych* – oraz udostępniono łacińskiemu Średniowieczu *Metafizykę* Arystotelesa w przekł. Wilhelma z Moerbeke /† 1286/ (ks. I-XII) i kard. Jana Bessariona /† 1472/ (ks. XIII, XIV). Więcej na ten temat zob. Sholomo Pines, *Studies in Christianity and Judeo-Christianity Based on Arabic Sources*, [w:] *The Collected Works of Sholomo Pines*, t. 4 („*Studies in the History of Religion*”), Jerusalem: The Magnes Press 1996, s. 334-388. Zob. również oryginalne wydania W. Moerbeke i kard. Bessariona: (Bessarion) *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum a Clarissimo principe Bessarione Cardinale Niceno latinitate feliciter donatum, xiiii libris distinctum: cum adiecto in xii primos libros Argyropyli Byzantii interpretamento, rarum proculdubio et hactenus desideratum opus. Deus optimus qui sub nomine ipsius entis in hoc opere celebratur:...*, Parisiis: Apud Henricum Stephanum 1515; (Moerbeke) *ARISTOTELOUS TA META TA FYSIKA, ARISTOTELIS METAPHYSICA, METAFÍSICA DE ARISTÓTELES*, edición trilingüe, por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Madrid: Editorial Gredos 1990 (wydanie grec.-łac.-hiszp. wraz z oryg. tekstem Wilhelma z Moerbeke).

XXVIII). W *Disputatio* XXIX F. Suárez rozważa pojęcie „bytu nieskończonego”, a więc Boga, Jego „jedność” oraz „istnienie” w sposób czysto metafizyczny⁴⁷. *Disputatio* XXX F. Suárez poświęca rozważaniom dotyczącym cech istotnościowych Boga, które można ująć w porządku poznawczym rozumu naturalnego. A więc „doskonałości Boga”, „prostocie”, „niezmienności”, „niepodzielności”, „mądrości”, „wszechmocy Boskiej”. W *Disputatio* XXXI zostaje poddany wnikliwej analizie „byt skończony” (*ens finitum*). Na kanwie tych rozważań F. Suárez dowodzi zasadności swojego stanowiska, w którym odrzuca realną różnicę między „istotą” a „istnieniem” w bytach skończonych⁴⁸. Przedmiotem kolejnych pięciu dysputacji (*Disputatio* XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI) jest problematyka relacji między „substancją” jako bytem jednostkowym a jej strukturą akcydentalną.

Następnie F. Suárez przechodzi do definicji poszczególnych kategorii Arystotelesa, analizując je od *Disputatio* XXXVII do LIII. Definiuje je jako substancje drugie, tkwiące w rzeczy nie „same przez się”, ale coś, co tkwi na zasadzie atrybucji. Kategorie są dla niego elementem istotnościowym rzeczy, czymś, co posiada byt *in natura rei*. F. Suárez pozostaje w tym aspekcie wierny tradycji arystotelesowskiej, zgodnie z którą wyróżnia się dziesięć kategorii, z czego poza pierwszą, która istnieje *per se*, inne należą do orzecznika jakości i są uzupełniającymi znaczeniową

⁴⁷ Więcej na ten temat zob. F. Suárez, *Metaphysical Demonstration of the Existence of God*, transl. J. P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press 2004; B. J. Cantens, *The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suárez*, [w:] „The Modern Schoolman” (January 2000):72, s. 127-143; R. Fastiggi, *The Proof for the Existence of God in Suárez*, [w:] *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*, ed. A. Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa 1999, s. 81-92; J. P. Doyle, *The Suárezian Proof for God's Existence*, [w:] *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*, ed. Linus J. Thro, Washington D.C. 1982, s. 105-117; J. P. Doyle, *The Metaphysical Nature of the Proof for God's Existence according to Francis Suárez S.J.*, University of Toronto 1966; P. V. Murphy, „God's Porters”: *The Jesuit Vocation According to Francisco Suárez*, [w:] „ARSI” (2001):70/139, s. 3-28.

⁴⁸ Dostępny przekład ang. Zob. F. Suárez, *On the Essence of Finite Being as Such, on the Existence of that Essence and their Distinction*, transl. N. J. Wells, Milwaukee: Marquette University Press 1983. Zob. również J. Owens, *The Number of Terms in the Suárezian Discussion of Essence and Being*, [w:] „The Modern Schoolman” (1957):34, s. 147-191; N. J. Wells, *Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being*, [w:] „The New Scholasticism” (1962):36, s. 419-444; J. Gómez Caffarena, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, [w:] „Pensamiento” (1959):15, s. 135-154.

uchwytność bytu determinacjami. Kategorie są inherencjonalnie, a więc zawartościowo nierozłączne z substancją. Należą do nich: substancja, ilość, jakość, relacja, miejsce, warunek czasu, położenie, posiadanie, działanie, doznawanie.

Problematykę części drugiej *Disputationes metaphysicae* zamyka rozprawa poświęcona „bytom myślnym” (*Disputatio LIV*)⁴⁹. F. Suárez – podejmując w *Disputationes* refleksję nad bytem myślnym – na nowo otwiera scholastyczną debatę nad ustaleniem statusu poznawczego i struktury ontologicznej bytów intencjonalnych, w tym „formalnych”, „przedmiotowych” i „czysto-myślnych”. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt umieszczenia rozważań nad bytem myślnym jako ostatniej dysputacji całego korpusu metafizyki. Ma to zwłaszcza zasadnicze znaczenie dla postawionych celów w rozprawie, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. Specyfika tego rozróżnienia zostanie omówiona w kolejnym rozdziale w kontekście głównych założeń metafizyki F. Suáreza.

3. Metoda i forma wykładu

Pominięcie rozważań nad strukturą i metodą *Disputationes metaphysicae* F. Suáreza wydaje się pomniejszać wartość analizy badawczej tego dzieła. Wartość poznawcza dociekań F. Suáreza zaznacza się także poprzez wprowadzenie w strukturę pracy ogółu reguł i skutecznych sposobów argumentacji, z naciskiem położonym na zachowanie związków logicznych między zdaniami i twierdzeniami. Struktura formalna dzieła w pewnym sensie odzwierciedla tu postać metody, która – stosowana systematycznie – pozwala F. Suárezowi na zachowanie niezawodnej formy rozumowania⁵⁰. Nie dostrzeganie tego aspektu jego

⁴⁹ Dostępny przekład angielski, hiszpański i francuski. Zob. F. Suárez SJ, *On Beings of Reason*, transl. J. P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press 1995; F. Suárez SJ, *Disputationes Metafisicas*, edición bilingüe, editora y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvado Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispanica de Filosofía, Madrid: AP Editorial Gredos 1960-1966, t. 7; F. Suárez SJ, *Les êtres de raison: dispute métaphysique LIV*, texte latin présenté, trad. et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris: J. Vrin 2001.

⁵⁰ Więcej na temat metody *Disputationes* zob. M. Grabmann, *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, [w:] *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. 1, München 1926,

twórczości wydaje się ujmować wartość formalnej architektonice *Disputationes*, jak i może prowadzić do przeoczenia istotnych uwarunkowań metodologicznych pracy F. Suáreza⁵¹, mogących dopomóc w interpretacji jego myśli. Również bowiem poprzez strukturę formalną wyraża się styl i mądrość autora, która stanowi w swojej kompozycji sugestywny znak jego przenikliwości umysłu i scholastycznej afiliacji filozoficznej. Poza tym wpływa na ustalenia precyzji w ramach porządku wykładu, umożliwiając ostateczny wgląd w rozstrzygnięcia systemowe metafizyki F. Suáreza, którą można rozpatrywać z uwagi na strukturę formalną traktatu.

Disputationes pod względem literackim należy do dzieł powstałych na kanwie kultury scholastycznej. Dzieło F. Suáreza stanowi wielką „sumę metafizyczną” swoich czasów, swoistą syntezę arystotelesowsko-tomistycznej filozofii, opierającą się na dorobku zarówno Średniowiecza, jak i Starożytności. Zawarte ogromne bogactwo historiozoficzne odnoszące się do treści merytorycznych, zawile przejścia intelektualne, nie do końca wyraźne, mogą wskazać utrudniać lekturę pracy. Jest to główna trudność, z którą czytelnik, zwłaszcza czytelnik tak odległej epoki, jak XXI wiek, powinien liczyć się w trakcie studium dzieła. Nie pomniejsza to jednak oceny pracy, lecz stanowi o jej wartości. Pokonanie bowiem owych trudności oplacają wysokie wartości filozoficzne i erudycyjne dzieła, które mają w sobie potęgę i oryginalność dorównującą rozpiętości i autentyczności XIII-wiecznej *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu. *Disputationes* nie są jednym z wielu traktatów filozoficznych, które pobieżnie bądź w sposób wyłącznie izolowany traktują problemy filozoficzne, ale okazują się usystematyzowanym kursem uniwersyteckiego wykładu metafizyki.

s. 525-560; tenże, *Die „Disputationes Metaphysicae” des F. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, Innsbruck 1917.

⁵¹ „Suárez, en cambio, da en un solo lugar de su Metafísica, en la *Disputatio Secunda*, una explicación tan acabada y completa de cuanto atañe al sér, que el etendimiento más curioso no tiene nada que desear; y presenta esta doctrina con trabazón lógica férrea, en la que todo está precisamente en el lugar correspondiente según un orden racional clarísimo” (*Les grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filozóficas y su significación en la Historia de la Filozofía*, escrita por M. Solana, Madrid 1928, s. 133).

Mimo rozpiętości sięgającej 2000 stron i rygorów merytorycznych, w tym licznych zawłości i rozróżnień utrudniających lekturę, których F. Suárez uniknąć nie zdołał, swój scholastyczny wykład uczynił uporządkowanym oraz przejrzystym pod względem formalnym i metodologicznym. Bez wątplenia przemawia to na korzyść jego pracy, choć stanowi już jej drugorzędną wartość. Przyjęcie autentycznej koncepcji badawczej wykładu, prowadzonego z głęboką analizą przy zachowaniu walorów historiozoficznych, sprawia, że dzieło nabiera wartości analityczno-historycznej i powszechnej, charakteryzującej się encyklopedyczną zasobnością.

Ogólna linia przyjętej przez F. Suáreza metody dedukcyjnej jest wyraźna i dostatecznie jednoznaczna. Autor odchodzi od literackiej formuły komentarza na rzecz przedmiotowych rozważań, a więc sprowadza cały przewód dociekań do zanalizowania metafizyki jako nauki zbudowanej w sposób całkowicie zharmonizowany i zamknięty. Rozstrzygnięcia subtelnych kwestii metafizycznych zostały również oparte na formie ich prezentacji historycznej, która wydaje się wiodąca dla całej scholastyki, co bodaj najbardziej uwidacznia jej „szkolny” charakter. W ten sposób F. Suárez przedstawia strukturę gmachu wiedzy metafizycznej wprowadzając w jej szersze rozumienie. Kładzie duży nacisk na zaakcentowanie roli metody prowadzenia argumentacji, w której przechodzi od zagadnień wprowadzających w problematykę bytu ujętą *in genere* do analiz ścisłych i pogłębionych. W szerszym ujęciu, od założeń do twierdzeń. Wydaje się, iż owa średniowieczna metoda stanowi w dużej mierze o integralności arystotelesowsko-tomistycznej ontologii bytu, której F. Suárez niewątpliwie był wielkim znawcą. Wyeksponowanie metody pozwala mu przeniknąć głębiej znaczenia treści metafizycznych. Z pewnością poznanie prawdy wiedzie również poprzez zrozumienie metody filozoficznej.

Koherentność zatem metafizyki F. Suáreza zostaje zaakcentowana zarówno poprzez strukturę problemową, jak i formę, która znamionuje zawile stosunki między poszczególnymi ideami sytemu. W istocie rozstrzygalność metafizyki nie podlega ani materialistyczno-empirycznym regułom dowodzenia, ani opartym na jakichkolwiek kryteriach pozasystemowych innych nauk, lecz zamyka się w obrębie systemu metafizyki

i abstrakcyjnej analizy. Konstrukcja twierdzeń została udoskonalona przez rygorystyczną aparaturę pojęciową, pozwalając na uporządkowanie praw nauki w obrębie najważniejszych, ogólnych zasad ludzkiego myślenia (*prima intelligibilia principia*). Cały system jest zbiorem metafizycznych definicji, poszczególnych argumentów hierarchizujących „drabinę” wiedzy o bycie stworzonym i niestworzonym, które pełnią w tej strukturze stałą rolę założeń, które rozum na drodze dyskursywnej wy dobył z doświadczenia. Układ wszystkich zagadnień *Disputationes* i proces, jaki przebiega w sposobie uzasadniania (od operacji uzasadniających do twierdzeń wywnioskowanych) wskazuje na monolit systemowy o strukturze problemów skoordynowanych i zrelatywizowanych w porządku teoretycznym. Nie przeszkadza to jednak na wyodrębnienie specyficznych części metafizyki F. Suáreza. Jak na przykład zagadnienie „bytu myślnego”, „zasady indywidualacji”, „istoty i istnienia” czy innych.

W *Disputationes* F. Suárez wyraźnie odchodzi od klasycznej formy komentarza na rzecz uniwersyteckich rozważań, koncentrując się na poszczególnych problemach metafizyki w kontekście przywołań licznych autorów i ich stanowisk (z częściowym uwzględnieniem autorytetów, głównie Arystotelesa i św. Tomasza)⁵². Pod pewnym względem zbliża go to do schematu uprawiania filozofii przyjętego w Liceum Arystotelesa, niemniej z wyraźnym zaznaczeniem, że F. Suárez wprowadza

⁵² „Solamente la redacción en el siglo XVI de una obra de Metafísica con arreglo a este plan supone una originalidad manifiesta. Cuando Suárez compuso sus *Disputationes* se estudiaba la Metafísica siguiendo el texto de Aristoteles, que explicaban y comentaban los lectores en las catedras y los escritores en los libros. Comprendio, no obstante, Suárez que para el conocimiento perfecto de la Metafísica convenia dejar el método tradicional; y, prescindiendo de Aristoteles, formo el plan que juzgo debia seguirse, cuidando, sin embargo, de poner al principio de la obra tin índice esmeradísimo en el que detalla en qué lugar de las *Disputationes* se encuentra explicada la doctrina de cada uno de los libros aristotélicos. Que el plan de Suárez contiene cuanto hay de aceptable y perfecto en el de Aristoteles, y que, ademas, suple laeunas y corrige imperfecciones que, cual toda obra humana, obscurecen la del Filósofo griego, casi es inútil indicarlo: que no en vano tenía Suárez, además de la ciencia del Estagirita, el saber que habían ido atesorando los filósofos posteriores al fundador del Liceo, y, principalísimamente, la luz y la verdad de la Revelación Cristiana” (*Les grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filozóficas y su significación en la Historia de la Filozofía*, escrita por M. Solana, Madrid 1928, s. 132).

innowacyjne elementy kompozycji swojego wykładu⁵³. Zasięg wiedzy o bycie, możliwość jego przedmiotowej konceptualizacji staje się tu rzeczą główną. Nie idzie bowiem o skrupulatne przestrzeganie klasycznych reguł literackich i doktrynalnych szkoły arystotelesowsko-tomistycznej, ale o jak najgłębsze rozpoznanie struktury wiedzy o bycie. Można powiedzieć, że tam, gdzie wcześniejszych myślicieli stać było tylko na powtórzenie i syntezę tomistyczną bądź synkretyczny komentarz uwzględniający ducha szkoły, F. Suárez przez wprowadzenie formy *disputationes et questiones*, jako metody narracji problemowej, ukazał metafizykę w całej swej rozpiętości, również historycznej. Ukazał zatem metafizykę w jej przedmiocie, ale także jako ważny dyskurs nad podstawami rozumienia świata i poznania, dyskurs pełen napięć i sporów historycznych. Niemniej jest to wykład problemów nieprzedawnionych filozoficznie, stanowiących o budowie wiedzy o ponadczasowych wymiarach.

Jednoznaczna pod względem doktrynalnym kompozycja *Disputationes* i wykład metafizyki, którą musi charakteryzować pewna niesprzeczność, by tworzyła koherentny system twierdzeń koniecznych, pozwala na przekazanie o wiele sugestywnej podstawowych zasad nauki w jednym kursie filozofii. Zasadniczy zatem mechanizm porządkowania i precyzowania logiki wykładu wiedzy metafizycznej u F. Suáreza świadczy o potężnych możliwościach intelektualnych autora, dużych zdolnościach analitycznych i narracyjnych. Ale także o potrzebie wynikającej z zamysłu ułatwienia odczytywania i rozumienia subtelnych zawłości wiedzy metafizycznej. Ów charakterystyczny *modus disciplinarius Disputationes* jest również dostrzegany przez licznych komentatorów współczesnych (J. Carreras Artau, M. Solana)⁵⁴. Znamienne dla tego

⁵³ Tamże. Ponadto: „Son grand ouvrage (de Suárez) philosophique *Disputationes metaphysicae*, est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets, et les plus clairs de la métaphysique de l'Ecole. Ce n'est plus un commentaire, mais no traité original sur l'être, ses categories, ses causes, où, de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées” (M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris: Institut supérieur de Philosophie/Félix Alcan 1905, rozdz. 3, s. 527).

⁵⁴ Zob. J. Carreras Artau, J. Tusquets Terrats, *Apports Hispaniques a la Philosophie Chrétienne de l'occident*, Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1962, s. 75-115 („*Métaphysique et critériologie chez Francisco Suárez*”); *Les grandes escolásticos españoles de los siglos XVI*

ujęcia metoda wyrasta z ducha epoki, jej krytycyzmu oraz poszukiwania nowych deskrypcji filozoficznych i nowej metodologii, co jest tendencją szczególnie obecną na gruncie scholastyki odrodzeniowej. Przykładem mogą być tutaj traktaty innych przedstawicieli scholastyki, np. *Disputationes metaphysicae* Gabriela Vázquez SJ /† 1604/⁵⁵. Charakterystyka *Disputationes* Vázquez również wskazuje, że swoją refleksję prowadzi on z wyraźnym uwzględnieniem założeń metodologicznych. Biorąc pod uwagę większość prezentacji filozoficznych tego okresu, należy wnosić, że wskazuje to na kształtowanie się nowej metody naukowej Odrodzenia. A jednocześnie na niewątpliwy fakt, iż wszelkie rozumowania, także w metafizyce, zmierzają ku tendencjom, które wzorują się na ścisłości języka matematyki jako najbardziej doskonałej formie manifestacji wiedzy i jej ścisłości (*mathesis universalis*).

Przenikliwość i systematyczność F. Suáreza sprawiły, że należał on również do pisarzy już wcześniej najbardziej podziwianych, zwłaszcza wśród myślicieli XVII-wiecznych, nawiązujących zarówno do jego myśli, jak i formalnej specyfiki wykładu. Należał do nich Tomás Munies SJ /† 1696/, który niewątpliwie uchodzi za kontynuatora myśli filozoficzno-teologicznej F. Suáreza⁵⁶. Trudno wszakże rozstrzygnąć, na ile powszechność i systematyczność umysłu F. Suáreza, wnikliwe porządkowanie wyrażeń metafizycznych, precyzyjne konceptualizowanie wykładu, przyczyniły się do wzbogacenia zasobów i języka, i samego przedmiotu metafizyki. To wymaga odrębnych badań. Niewątpliwie zjednało to F. Suárezowi bardzo rozległe i poważne zainteresowanie środowisk protestanckich, dla których *Disputationes* stanowiły podstawę nauczania tradycyjnej ontologii bytu, jak również nieocenioną w swej głębi *ars philosophandi*. Został on uznany także pośród filozofów ukształtowanych przez zupełnie inną tradycję filozoficzną i kulturową, jak np.: Samuela Pufendorfa /† 1694/, Hugona Grocjusza /† 1645/, G. W.

y XVII: sus doctrinas filozóficas y su significación en la Historia de la Filosofía, escrita por M. Solana, Madrid 1928, s. 129-141 („Obras filozóficas de Suárez”).

⁵⁵ Zob. G. Vázquez, *Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum...*, Matriti: Apud Ludovicum Sanctium 1617.

⁵⁶ Zob. T. Muniess, R.P. *Thomae Muniessa...Disputationes scholasticae de essentia, et attributis Dei in communi, et in particulari et de ente supernaturali in genere: cum appendice morali de personatibus provinciae Tarraconensis*, Barcinone: Ex Typogr. Iosephi Llopis 1687.

Leibniza /† 1716/, A. Schopenhauera /† 1754/, Ch. Wolffa /† 1754/, M. Heideggera /† 1976/. Sposób i specyfika jego myśli sprawiły, że F. Suárez cieszy się dzisiaj coraz większym i nieustającym zainteresowaniem środowisk naukowych, w których wyraźnie dostrzega się renesans zainteresowania scholastyką iberyjską.

Struktura rozdziałów:

Francisco Suárez SJ, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 25-26, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866

INDEX

Prooemium

Disputatio I : *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*

Disputatio II : *De ratione essentiali seu conceptu entis*

Disputatio III : *De passionibus entis in communi et principiis eius*

Disputatio IV: *De unitate transcendentali in communi*

Disputatio V: *De unitate individuali eiusque principio*

Disputatio VI: *De unitate formali et universali*

Disputatio VII: *De variis distinctionum generibus*

Disputatio VIII: *De veritate seu vero, quod est passio entis*

Disputatio IX: *De falsitate seu falso*

Disputatio X: *De bono, seu bonitate transcendentali*

Disputatio XI: *De malo*

Disputatio XII: *De causis entis in genere*

Disputatio XIII: *De materiali causa substantiae*

Disputatio XIV: *De causa materiali accidentium*

Disputatio XV: *De causa formali substantiali*

Disputatio XVI: *De formali causa accidentali*

Disputatio XVII: *De causa efficienti in communi*

Disputatio XVIII: *De causa proxima efficienti eiusque causalitate, et omnibus quae ad causandum requirit*

Disputatio XIX: *De causis necessario et libere seu contingenter agentibus; ubi enim de fato, fortuna et casu*

Disputatio XX: *De prima causa efficiente primaque eius actione, quae est creatio*

Disputatio XXI: *De prima causa efficiente et altera eius actione, quae est conservatio*

Disputatio XXII: *De prima causa et alia eius actione, quae est cooperatio seu concursus cum causis secundis*

Disputatio XXIII: *De causa finali in communi*

Disputatio XXIV: *De ultima finali causa, seu ultimo fine*

Disputatio XXV: *De causa exemplari*

Disputatio XXVI: *De comparatione causarum ad sua effecta*

Disputatio XXVII: *De comparatione causarum inter se*

Disputatio XXVIII: *De prima divisione entis in infinitum simpliciter et finitum et aliis divisionibus quae huic aequivalent*

Disputatio XXIX: *De Deo primo ente et substantia increata, quatenus ipsum esse ratione naturali cognosci potest*

Disputatio XXX: *De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest quid et quale sit*

Disputatio XXXI: *De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione*

Disputatio XXXII: *De divisione entis creati in substantiam et accidens*

Disputatio XXXIII: *De substantia creata in communi*

Disputatio XXXIV: *De prima substantia seu supposito eiusque a natura distinctione*

Disputatio XXXV: *De immateriali substantia creata*

Disputatio XXXVI: *De substantia materiali in communi*

Disputatio XXXVIII: *De ratione essentiali accidentis in communi*

Disputatio XXXVIII: *De comparatione accidentis ad substantiam*

Disputatio XXXIX: *De divisione accidentis in novem summa genera*

Disputatio XL: *De quantitate continua*

Disputatio XLI: *De quantitate discreta et coordinatione praedicamenti quantitatis et proprietatibus eius*

Disputatio XLII: *De qualitate et speciebus eius in communi*

Disputatio XLIII: *De potentia et actu*

Disputatio XLIV: *De habitibus*

Disputatio XLV: *De contrarietate qualitatum*

Disputatio XLVI: *De intensione qualitatum*

Disputatio XLVII: *De relatione reali in communi*

Disputatio XLVIII: *De actione*

Disputatio XLIX: *De passione*

Disputatio L: *De praedicamento quando, et in universum de durationibus rerum*

Disputatio LI: *De Ubi*

Disputatio LII: *De situ*

Disputatio LIII: *De habitu, ut quoddam genus accidentis constituit*

Disputatio LIV: *De entibus rationis*

Bibliografia

F. Suárez SJ:

Suárez F., SJ, *De anima*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 3, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1851.

Suárez F., SJ, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 25, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866.

Suárez F., SJ, *On the Various Kind of Distinction*, transl. C. Vollert, Milwaukee: Marquette University Press 1947.

Suárez F., SJ, *Disputaciones Metafisicas*, edición bilingüe, editora y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvado Caballero Sánchez, Antonio Puigcerver Zanón, Biblioteca Hispanica de Filosofía, t. 1-7, Madrid: AP Editorial Gredos 1960-1966.

Suárez F., SJ, *On Formal and Universal Unity*, transl. J. F. Ross, Milwaukee: Marquette University Press 1964.

Suárez F., SJ, *On Individuation. Disputatio V: Individual Unity and its Principle*, Translation, Introduction, and Glossary by Jorge E. Gracia, Milwaukee: Marquette University Press 1982 (wyd. Drugie 2002).

Suárez F., *On the Essence of Finite Being as Such, on the Existence of that Essence and their Distinction*, transl. N. J. Wells, Milwaukee: Marquette University Press 1983.

Suárez F., SJ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Introducción y edición crítica por Salvador Castellote, t. 3, Madrid: Fundación Xavier Zubiri 1991.

Suárez F., S.J., *On Beings of Reason*, transl. J. P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press 1995.

Suárez F., SJ, *On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18, and 19*, (Yale Library of Medieval Philosophy), transl. A. J. Freddosso, Yale University Press 1995.

Suárez F., SJ, *Disputazioni metafisiche I, II, III*, Milano: Rusconi 1965 (wyd. II, 1996).

Suárez F., SJ, *Disputes métaphysiques. I, II, III*, a cura di J.-P. Coujou, (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris: J. Vrin 1998.

Suárez F., SJ, *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*, South Bend: St. Augustine's Press (November) 1999.

Suárez F., SJ, *Les êtres de raison: dispute métaphysique LIV*, texte latin présenté, trad. et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris: J. Vrin 2001.

Suárez F., SJ, *Metaphysical Demonstration of the Existence of God*, transl. J. P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press 2004.

Monografie i opracowania:

Adamski A., *Galileusz, Kopernikanizm, Biblia. Galileusza filozofia i teologia nauki na podstawie listu „Do Krystyny z Lotaryngii, Wielkiej Księżnej Toskańskiej”*, Poznań 1995.

Aduriz J., *Para el estudio de la criteriología suáreziana*, [w:] „Ciencia y Fe” (Buenos Aires 1948):4, s. 20-31.

Aduszkiewicz A., *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995.

Alstedii J. H., *Encyclopaedia Septem tomis distincta*, Herbomae Nossoviorum 1630.

Ariew R., *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell U.P.: Ithaca 1999.

Belsey A., *Galileusz*, [w:] *Encyklopedia Filozofii*, t. 1, przeł. J. Łoziński, Poznań 1998.

Bessarion, *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum a Clarissimo principe Bessarione Cardinale Niceno latinitate feliciter donatum, xiiii libris distinctum: cum adiecto in xii primos libros Argyropyli Byzantii interpretamento, rarum proculdubio et hactenus desideratum opus. Deus optimus qui sub nomine ipsius entis in hoc opere celebratur...*, Parisiis: Apud Henricum Stephanum 1515.

Borzyszkowski M., *Koncepcja bytu w metafizyce Suáreza*, [w:] „Studia Warmińskie” (1964):1, s. 393-407.

Cantens B. J., *The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths according to Francisco Suárez*, [w:] „The Modern Schoolman” (January 2000):72, s. 127-143.

Carreras Artau J., Tusquets Terrats J., *Apports Hispaniques à la philosophie chrétienne de l'occident*, Louvain-Paris 1962.

Clauberg J., *Opera omnia philosophica*, Amsterdami 1691.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 3, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001.

Courtine J. F., *Suárez et le système de la métaphysique*, (Épiméthée. Essais philosophiques), Paris: Presses Universitaires de France 1990.

Cronin T., SJ, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rome: Gregorian University Press 1966.

Delmas C., *Ontologia. Metaphysicae generalia*, Friburgi-Brisgoviae 1886.

Descartes' Meditations: Background Source Materials, ed. R. Ariew, J. Cottingham, T. Sorell, Cambridge 1998.

Doyle J. D., *The Metaphysical Nature of the Proof for God's Existence according to Francis Suárez S.J.*, University of Toronto 1966.

Doyle J. P., *Suárez on the Reality of the Possibles*, [w:] „The Modern Schoolman” (1967):44, s. 29-40.

Doyle J. P., *The Suárezian Proof for God's Existence*, [w:] *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*, ed. Linus J. Thro, Washington D.C. 1982, s. 105-117.

Duhamel J. B., *Philosophia vetus et nova, Philosophia universalis, Philosophia Burgundica* 1678.

Eschweiler K., *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf der Universität des 17 Jahrhunderts*, [w:] *Spanische Forschungen der Görres-gesellschaft*, t. 1, Münster 1928, s. 251-325.

Fastiggi R., *The Proof for the Existence of God in Suárez*, [w:] *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*, ed. A. Cardoso e.a., Lisbonne, Edições Colibri: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa 1999, s. 81-92.

Ferrater Mora J., *Suárez et la philosophie moderne*, tr. from Spanish by Paul-X. Despilho, [w:] „Revue de Métaphysique et de Morale” (1963):68, s. 57-69.

Freddoso A. J., *A Suárezian Model of Efficient Causality*, University of Notre Dame 1990.

Freddoso A. J., *Suárez on Metaphysical Inquiry, Efficient Causality, and Divine Action*, [w:] *Francisco Suárez, On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*, South Bend: St. Augustine's Press (November) 1999.

Freddoso A. J., *Suárez on God's Causal Involvement in Sinful Acts*, [w:] *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, ed. Elmar Kremer, Michael Latzer, Toronto: University of Toronto Press 2001, s. 10-34.

Frick C., SJ, *Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum*, Friburgi-Brisgoviae 1894.

García Martínez F., *Algunos principios diferenciales de la metafísica suáreziana frente al tomismo tradicional*, [w:] „Pensamiento” (1948):4, s. 11-30.

Giacón C., *La seconda Scolastica*, t. 3 (*Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*), Milano 1947, s. 169-202 („Intr. allo studio del Suárez”), s. 203-230 („La gnoseología del Suárez”).

Gilen L., *Über die Beziehung Descartes’ zur zeitgenössischen Scholastik*, [w:] „Scholastik” (1957):32, s. 41-66.

Gilson E., *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913.

Gilson E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930.

Gnemmi A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suárez*, Milan 1969.

Goclenius R., *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti 1613.

Gómez Caffarena J., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, [w:] „Pensamiento” (1959):15, s. 135-154.

Gouardiaan A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, (Brill Studies in Intellectual History 98), Leiden-Boston-Köln: Brill 1999

Grabmann M., *Die Metaphysik des Thomas von York*, [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster 1913, s. 181-193.

Grabmann M., *Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, [w:] *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. 1, München 1926, s. 525-560 (inne wyd. Innsbruck 1917).

Gracia J. E., Davis D., *The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez: Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXII and Other Works*, München: Philosophia Verlag 1989.

Gracia J. E., *Suárez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?*, [w:] „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65/3, s. 287-309.

Irriarte J., *La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filozofía de los días del barocco*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 229-265.

Iturrioz J., SJ, *Fuentes de la metafísica de Suárez*, [w:] „Pensamiento” (Madrid 1948), número extraordinario, s. 31-89.

Les grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filozóficas y su significación en la Historia de la Filozofía, escrita por M. Solana, Madrid 1928.

Lewalter E., *Spanische-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935.

Longpré E., *Thomas d’York, O.F.M., la première somme métaphysique du XIIIe siècle*, [w:] „Archivum Franciscanum Historicum” (1926):19, s. 875-920.

Mahoney E. P., *Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and Intelligibile Species: A Philosophical Dispute at the University of Padua*, [w:] *Storia e cultura al Santo*, ed. Antonino Poppi, Vicenza 1976, s. 289-301.

Maurer A., CSB, *Medieval Philosophy*, New York 1962.

McKeon C. K., *A study of the Summa Philosophiae' of the Pseudo-Grosseteste*, New York: Columbia Univeristy Press 1948.

Mesnard P., SJ, *Comment Leibniz se trouva place dans le sillage de Suárez*, [w:] „Archives de Philosophie” (1949):18/1, s. 7-32.

Millán-Puelles A., *Teoría del objecto puro*, Madrid 1990.

Moerbeke W., *ARISTOTELOUS TA META TA FYSIKA, ARISTOTELIS METAPHYSICA, METAFÍSICA DE ARISTÓTELES*, edición trilingüe, por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Madrid: Editorial Gredos 1990.

Muniess T., R.P. *Thomae Muniessa...Disputationes scholasticae de essentia, et attributis Dei in communi, et in particulari et de ente supernaturali in genere: cum appendice morali de personatibus provinciae Tarraconensis*, Barcinone: Ex Typogr. Iosephi Llopis 1687.

Murphy P. V., „God's Porters”: *The Jesuit Vocation According to Francisco Suárez*, [w:] „ARSI” (2001):70/139, s. 3-28.

Noreña C., *Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts*, [w:] „The New Scholasticism” (1981):55, s. 348-362.

Noreña C., *Suárez and Spinoza: the Metaphysics of Moral Being*, [w:] „Cuademos Salamanticos de Filosofia” (1985):12, s. 163-182.

Noreña C., *Suárez and the Jesuits*, [w:] „Cuadernos Salmantinos de Filosofia” (1985):12, s. 269-270.

Owens J., *The Number of Terms in the Suárezian Discussion of Essence and Being*, [w:] „The Modern Schoolman” (1957):34, s. 147-191.

Pines S., *Studies in Christianity and Judeo-Christianity Based on Arabic Sources*, [w:] *The Collected Works of Sholomo Pines*, t. 4 („Studies in the History of Religion”), Jerusalem: The Magnes Press 1996, s. 334-388.

Paź B., *Epistemologiczne podstawy ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002.

Pesch T., SJ, *Institutiones Logicae et Ontologicae, cz. II (Ontologia)*, Friburgi-Brisgoviae: Herder 1919.

Petersen P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.

Rivière E. M., *Suárez et son oeuvre à l'occasion du troisième centenaire de sa mort*, I: *La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits*, Toulouse-Barcelona 1917.

Robienet A., *Suárez dans l'oeuvre de Leibniz*, [w:] „Cuademos Salamanticos de Filosofia” (1980):7, s. 269-284.

Robienet A., *Suárez im Werk von Leibniz*, [w:] „Studia Leibnitiana” (1981):12, s. 76-96.

Scheibler Ch., *Opera philosophica*, Frankfurt: Giesse 1658.

Schneider M., OFM, *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*, [w:] „Wissenschaft und Weisheit” (1961):24, s. 40-68.

Seigfried H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*, Bonn: Bouvier Verlag 1967.

Solana M., *El principio y la causa según Suárez*, [w:] „Revista del filosofía” (1948):7, s. 409-431.

Solana M., *Suárez, maestro de Metafísica para teólogos*, [w:] *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento (Acta salmanticensia. Derecho, I/2)*, Madrid 1948, s. 45-76.

Toledo F. de, *Omnia quae hucusque extant opera*, t. 1-2, Lyon 1587-1588.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Człowieku – Summa Teologii 1,75-89*, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998.

Wells N. J., *Descartes and the Scholastics Briefly Revisited*, [w:] „The New Scholasticism” (1961):35, s. 172-190.

Wells N. J., *Suárez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being*, [w:] „The New Scholasticism” (1962):36, s. 419-444.

Wells N. J., *Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez*, [w:] „Journal of the History of Philosophy” (1984):22, s. 25-50.

Wells N. J., *Descartes’s Idea and Its Sources*, [w:] „American Catholic Philosophical Quarterly” (1993):67, s. 515-537.

Wolff Ch., *Philosophia Prima, sive Ontologia Metodo scientifica pertractata, qua omnia cognitione humana Principia contemplatum*, Francofurti et Lipsiae 1733.

Wulf M. De, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris: Institut supérieur de Philosophie/Félix Alcan 1905.

Wundt M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1939.

Vázquez G., *Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum...*, Matriti: Apud Ludovicum Sanctium 1617.

Zubimendi Martínez J., *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, [w:] „Pensamiento” (1984):40, s. 179-202.

Yela Utrilla J. F., *El tema de la verdad en la metafísica de Suárez*, [w:] „Revista de filosofía” (1948):7, s. 659-692.

Abstract

***Disputationes metaphysicae* by Francis Suárez SJ – provenance, importance, and structure**

Suárez' *Disputationes metaphysicae* – a dialectical estimation of hundreds of years of thought spanning from the Latin Middle Ages through most of the following two centuries – was the first widely known treatise in the late Scholasticism and the most extensive systematic lecture on metaphysics. Since the first edition in 1597 it became a *philosophia recepta* (philosophical manual) on whose heritage almost every thinker drew in the era of modern rationalism, both in Catholic and Protestant countries of Europe. Its visible impact on the environment of European intellectuals indicates that Suárez' thought for a long time was extremely durable and influential. This confirms the value of his metaphysics and proves a significant interest in his work which probably decided that his ideas survived.

Disputationes metaphysicae Suáreza, opracowany systematycznie traktat metafizyczny, od czasu pierwszego wydania w Salamance w 1597 roku przez następne dwa stulecia stanowił *philosophia recepta*, podręcznik filozoficzny, z którego dziedzictwa czerpały w dobie narodzin nowożytnego racjonalizmu zarówno katolickie, jak i protestanckie kraje Europy. Wyraźny wpływ *Disputationes* na środowiska europejskich intelektualistów wskazuje zarazem, iż myśl Suáreza była przez długi czas nauką niebywale trwałą i wpływową. Potwierdza to wartość jego metafizyki, a duże zainteresowanie jego twórczością prawdopodobnie zadecydowała o przetrwaniu jego poglądów.

Słowa klucze: rancisco Suárez, teolog, filozof, twórczość, *disputationes metaphysicae*, metafizyka, esencjalizacja metafizyki, scholastyka odrodzeniowa

Keywords: Francisco Suárez, a theologian, philosopher, works, *Disputationes metaphysicae*, metaphysics, essentialization of metaphysics, second scholastic, scholastic revival

Nota o autorze

Robert Goczał – uzyskał stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim. Rozprawa była poświęcona filozofii Franciszka Suáreza SJ i jego niekwestionowanemu oddziaływaniu na ontologię i epistemologię nowożytną. Obecnie jest zatrudniony na stanowisku adiunkta na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

AGNIESZKA GUZIK
UNIwersytet Jagielloński

SZTUKA NAUCZANIA WE WSPÓŁCZESNEJ SZKOLE

Refleksja nad nauczaniem we współczesnej szkole, to tak naprawdę namysł nad działaniami nauczyciela w rzeczywistości, w której dostęp do informacji jest nieograniczony, a ogrom bodźców docierający z różnych stron do ucznia nie pozwala mu na zapamiętanie wszystkiego. Analizując przemiany zachodzące w szkole pod wpływem różnorodnych wymagań społecznych i ustawowych, pojawiają się następujące pytania ze strony badacza rzeczywistości edukacyjnej:

1. Jak współcześnie powinno odbywać się nauczanie szkolne?
2. Co powinien robić nauczyciel, aby proces tworzenia wiedzy był efektywny?
3. Jaka jest rola ucznia w szkole?

Prezentowane kwestie zawierają w sobie z pewnością wiele wątków szczegółowych, ale wszystko sprowadza się do trzech wymiarów: procesu nauczania, postaci nauczyciela i ucznia. Te trzy płaszczyzny będą analizowane przekrojowo począwszy od nurtu Nowego Wychowania po współczesność – wiek XXI, w którym szkoła traci swoją naczelną pozycję, jako źródło informacji i tworzenia wiedzy.

1. Nauczanie jako proces dwustronny

Według Wincentego Okonia nauczanie to proces intencjonalny, wspólna praca nauczycieli i uczniów zmierzająca do ugruntowania trwałych zmian w zachowaniu, dyspozycjach i całej osobowości podopiecznych. Skutkiem nauczania jest „wywołanie uczenia się jako czynności podmiotowej samych uczniów”, dlatego też często nauczanie określa się jako „kierowanie uczeniem się”¹. W innym miejscu można przeczytać, że nauczanie to systematyczna i planowa praca nauczyciela z uczniami, „polegająca na wywołaniu i utrwalaniu zmian w ich wiedzy, dyspozycjach, postępowaniu i całej osobowości – pod wpływem uczenia się i opanowywania wiedzy, przeżywania wartości i własnej działalności praktycznej”². W definicjach autora pojawiają się następujące kwestie: nauczanie to proces, który jest przemyślany, zorganizowany i odbywający się regularnie. Ma swój cel, ukierunkowany jest na wzbudzenie pracy uczniów. Końcowym rezultatem są trwałe zmiany w osobowości podopiecznych. Z powyższych rozważań można wnioskować, że motorem napędowym nauczania jest nauczyciel, ale aby proces zakończył się sukcesem, musi nastąpić współpraca uczniów i nauczycieli. Nauczanie jest działaniem dynamicznym i zakłada pojawienie się zmiany. Według W. Okonia ma ona charakter szeroki, dotyczy całej osobowości ucznia, natomiast zdaniem Bolesława Niemierko jest to głównie zmiana w sferze poznawczej. Nauczanie autor określa jako edukację poznawczą, czyli „działanie edukacyjne zorientowane na zmiany poznawcze, a pośrednio na zmiany emocjonalne w uczniu”. Wynikiem owego działania są określone „wiadomości i umiejętności potrzebne do osiągnięcia celów poznawczych i praktycznych, jak na przykład znajomość historii kraju ojczystego lub umiejętność czytania określonego typu tekstów słownych, tabelarycznych i graficznych”³. W tej definicji podkreślone jest, że wynikiem nauczania są określone wiadomości i umiejętności uczniów, potrzebne do orientowania się w świecie w wymiarze wiedzy i kompetencji. Z kolei według Czesława Kupisiewicza

¹ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1987, s. 194.

² W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 2003, s. 55.

³ B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa 2007, s. 35.

nauczanie występuje wtedy, gdy podejmowane są zarówno działania okazjonalne i przypadkowe, jak i systematyczne oraz planowe odnoszące się do kierowania procesem uczenia się. Autor zwraca uwagę, że uczenie się i nauczanie są ściśle ze sobą powiązane i łączą się niejako w jeden wspólny proces, na który „składają się po pierwsze – czynności uczenia się oraz po drugie – czynności nauczania, tzn. uczenia wraz z towarzyszącą mu kontrolą oraz podejmowanymi w jej następstwie zabiegami korektywnymi. Zabiegi te mają na celu zapobieganie błędom mogącym wystąpić w procesie poznawania rzeczywistości lub ich likwidowanie”⁴. Według autora uczenie sprowadza się do określonych czynności nauczyciela, które mają na celu stwarzanie uczniom odpowiednich warunków do opanowania przez nich określonego zasobu wiadomości, umiejętności i nawyków.

Jak wynika z powyższych rozważań, nauczanie jest procesem dwustronnym polegającym na współdziałaniu nauczycieli i uczniów, zmierzającym do stworzenia optymalnych warunków uczenia się podopiecznych. Nauczaniem kieruje nauczyciel, ale czynny udział bierze w nim uczeń, który swoją aktywną postawą przyswaja wiadomości, umiejętności i kompetencje potrzebne w dorosłym życiu. W ten sposób zarysowują się następujące cechy procesu nauczania: współpraca, aktywność, zmiana, organizacja. Traktując nauczanie jako proces dwustronny oparty na pracy nauczyciela i ucznia, w następujący sposób można opisać powyższe cechy:

⁴ C. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1996, s. 20.

Zestawienie:

Charakterystyka procesu nauczania z punktu widzenia ucznia i nauczyciela

Cechy procesów	Nauczyciel – nauczanie	Uczeń – uczenie się
Współpraca	Wspólna praca nauczycieli i uczniów. Nauczyciel jako siła napędowa procesu uczenia się i nauczania. Uczeń jako podmiot oddziaływań nauczania	
Aktywność	Procesy zakładają inicjatywę zarówno nauczyciela i ucznia. Oba procesy oparte są na dynamice działań dwóch podmiotów. Kluczowym motorem napędowym jest motywacja do działania	
Zmiana	W wyniku działań nauczyciela i uczniów dokonuje się pozytywna przemiana w osobowości podopiecznych. Skutkiem pojawiających się oddziaływań uczniowie zdobywają wiedzę, umiejętności i kompetencje	
Organizacja	Oba procesy kierują się określonymi prawidłowościami. Wymagają odpowiednich warunków i właściwej organizacji. Z reguły są procesami planowymi, systematycznymi, celowymi	

W dydaktyce proces nauczania i uczenia się można określić mianem kształcenia⁵. Według Stanisława Palki w zakres pojęcia „kształcenia” wchodzi nie tylko nauczanie, czyli „kierowanie procesem opanowania przez uczniów wiadomości, umiejętności i nawyków [...], lecz także rozwijanie zdolności poznawczych uczniów (przede wszystkim myślenia), przygotowanie uczniów do samokształcenia, rozwijanie ich zainteresowań poznawczych, kształtowanie postaw poznawczych związanych przede wszystkim z chęcią i nastawieniem dzieci i młodzieży na

⁵ Por. W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, dz. cyt.; C. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, dz. cyt.

poznanie, poszukiwanie poznawcze, otwarcie na wartości poznawcze – przede wszystkim na wartość prawdy”⁶. Jednak jak twierdzi S. Palka procesu kształcenia nie można ograniczać tylko do nauczania i uczenia się. Proces ten obejmuje również elementy wychowania związane z kształtowaniem osobowości uczniów, z formowaniem postaw poznawczych i aksjologicznych oraz przygotowaniem uczniów do samokształcenia⁷. Podobnie Franciszek Bereźnicki ukazuje, iż kształcenie nie ogranicza się tylko do nauczania. Jest to proces ściśle związany z wychowaniem, wielostronny proces, w którym obok usystematyzowanego nabywania wiadomości, umiejętności i nawyków kształtuje się osobowość jednostki⁸. Według Józefa Półturzyckiego kształcenie to proces nauczania i uczenia się odnoszący się do wspólnej realizacji zadań dydaktycznych i wychowawczych⁹. Według B. Niemierko kształcenie to działanie edukacyjne, które zakłada współlistnienie oddziaływań emocjonalno-motywacyjnych i poznawczych, a ich efektem jest wykształcenie¹⁰. W obecnych warunkach społeczno-ekonomicznych istotnym elementem wykształcenia oprócz wiedzy i umiejętności zawodowych, są również kompetencje interpersonalne i psycho-społeczne, tj. radzenie sobie w sytuacjach sterowych, szybkie podejmowanie decyzji, umiejętność analizowania sytuacji, samodzielność czy kreatywność¹¹.

W kontekście powyższych rozważań nauczanie będzie rozumiane jako zorganizowany i aktywny proces współpracy nauczycieli i uczniów prowadzący do stworzenia odpowiednich warunków, w których zachodzić będzie uczenie się, a w konsekwencji ukształtuje się wiedza, umiejętności i kompetencje. W prezentowanej definicji istnieje założenie, że optymalne warunki do uczenia się tworzy nauczyciel. On jest odpowiedzialny za przygotowanie miejsca, czasu, materiałów, środków i form dydaktycznych, stworzenie odpowiedniej atmosfery czy zastosowanie odpowiednich czynników motywacyjnych. Traktując jednak nauczanie

⁶ S. Palka, *Pedagogika w stanie tworzenia. Kontynuacje*, Kraków 2003, s. 116.

⁷ S. Palka, *Podejście jakościowe w procesie poznawania dydaktycznego*, [w:] *Tendencje w dydaktyce współczesnej*, red. K. Denek, F. Bereźnicki. Toruń 1998, s. 43.

⁸ F. Bereźnicki, *Dydaktyka ogólna w zarysie*, Szczecin 1984, s. 29.

⁹ J. Półturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1996, s. 87.

¹⁰ B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa 2007, s. 36.

¹¹ A. Solak, *Oczekiwania kompetencyjne pracodawców wobec pracowników*, http://rynekpracy.pl/artukul.php/typ.1/kategoria_glowna.28/wpis.732 (data publikacji: 13.11.2013).

jako proces dwustronny można śmiało powiedzieć, że również nauczyciel jest podmiotem uczącym się – uzupełniającym wiadomości, umiejętności i kompetencje. W dynamice procesu nauczania zawarta jest konieczność uczenia się przez całe życie, a podopieczny może być traktowany jako inspiracja, motywacja, siła napędowa doskonalenia się nauczyciela.

2. Cechy procesu nauczania

Analizując charakterystykę procesu nauczania w literaturze, zauważyć można, że począwszy od nurtu Nowego Wychowania, poprzez wiek XX, aż do XXI stulecia podnoszone są kwestie dotyczące m.in. zwiększenia aktywności ucznia i ograniczenia roli nauczyciela czy łączenia teorii z praktyką i odchodzenia od czysto pamięciowego przyswajania wiadomości. Przykładowo w roku 1975 Wincenty Okoń postulował następujące cechy nowoczesnej szkoły: aktywność, pozytywną motywację, samodzielność w działaniu i myśleniu oraz umiejętność współdziałania z innymi¹². Dokładnie te same kwestie są podnoszone przez pedagogów nurtu Nowego Wychowania na przełomie XIX i XX wieku oraz współcześnie przez znawców koncepcji neurobiologicznych wykorzystywanych w organizacji procesu nauczania oraz współczesnych pedagogów¹³. Podejmując zatem próbę szerszego spojrzenia na proces nauczania, można zaprezentowane przez W. Okonia cechy, uczynić punktem wyjścia i osią prezentowanej analizy.

2.1. Aktywność

Według W. Okonia jest to samorzutna, spontaniczna chęć działania, wyrażająca zdecydowany zapał do pracy, własną wolę ucznia, umiejętnie pobudzoną przez nauczyciela i z nim zharmonizowaną¹⁴.

¹² W. Okoń, *Nauczanie problemowe we współczesnej szkole*, Warszawa 1975, s.13–14.

¹³ Por. M. Montessori, *Odkrycie dziecka*, Łódź 2014, M. Żylińska, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Łódź 2013, *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1993, *Sztuka nauczania. Szkoła. Podręcznik akademicki*, red. K. Konarzewski, Warszawa 2004, B. Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, Sopot 2010.

¹⁴ W. Okoń, *Nauczanie problemowe...*, dz. cyt., s. 14.

Tutaj autor podkreśla istotę zaangażowania ucznia i motywacyjną rolę nauczyciela. Jest to możliwe, zdaniem W. Okonia, jeżeli działalność ucznia będzie celowa, a motywacja będzie wewnętrzna wypływająca nie z chęci nagrody w postaci dobrej oceny, ale z ciekawości lub zainteresowań dziecka. Inspiracją do pracy może być też konkretna potrzeba praktyczna lub teoretyczna. W tym przypadku, jak twierdzi autor, o chęci uczenia się „decyduje użyteczność jego rezultatów”¹⁵, na przykład nauka języka obcego w perspektywie wyjazdu za granicę. Motorem napędowym do działania może być też chęć pokonania trudności, działanie dla innych lub po prostu własna ambicja. Tutaj rezultatem działań będzie osobista satysfakcja, zadowolenie z siebie.

Według pedagogów Nowego Wychowania aktywność dziecka jest podstawą organizacji całego nauczania. Podobnie jak W. Okoń podkreślają oni, że skuteczność uczenia się zależy od czynnego działania podmiotu uczącego się i umiejętnego inspirowania nauczyciela. Bardzo obrazowo widać to w koncepcji Celestyna Freineta, którą przedstawia Louis Legrand: „Szkoła jest z pewnością powołana do tego, żeby się w niej uczyć, ale uczenie nie może dokonywać się przez interwencję zewnętrzną wobec ucznia. «Nie można napoić konia, który nie odczuwa pragnienia». Najistotniejsze musi przychodzić od samego uczącego się. Słowem potrzeba wiedzy rodzi się z przeszkody, z braku ciągłości w tym, co oczywiste, z niezrozumienia i z poszukiwania tego, co umożliwi rozumienie. Po to, aby było wydajne, poszukiwanie to winno być spontaniczne, poruszone przez wewnętrzną potrzebę tego, kto szuka, a samo poszukiwanie nie może oczywiście uniknąć błędów. Właśnie poprzez błądzenie, próby i nawroty do poprawiania prób bezowocnych, dziecko i człowiek uczą się naprawdę [...] z jednej strony próba winna być podjęta po to, aby zaspokoić potrzebę; z drugiej, powodzenie wywołuje spontaniczne zapamiętanie udanego procesu i dalsze jego powtarzanie w analogicznych sytuacjach: w tym leży cała istota uczenia się”¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ L. Legrand, *Celestyn Freinet, [w:] Myśliciele o wychowaniu*, red. C. Kupisiewicz, I. Wojnar, tłum. I. Wojnar, Warszawa 1996, s. 429.

Zdaniem M. Montessori, aktywność dziecka jest warunkiem koniecznym do efektywnej nauki. Nie da się, według autorki, poznawać świata i przyswajać istotnych wiadomości o nim, będąc biernym intelektualnie i fizycznie. Włoska lekarka wskazuje, że dzieci potrzebują swobody w myśleniu i działaniu, a przejawem tego jest wyjście ze szkolnej ławki. Według M. Montessori, ławka jest synonimem ograniczenia naturalnej aktywności dziecka, jest jego skrępowaniem, wręcz zniewoleniem – „gorsetem dla uczniów”¹⁷.

Współczesne odkrycia neurobiologiczne potwierdzają, że efektywna nauka odbywa się wtedy, gdy mózg jest aktywny i wykonuje określoną pracę, polegającą na przetwarzaniu informacji i tworzeniu reguł wynikających z obserwacji otaczających zjawisk oraz rozwiązywania problemów. Pamięciowe przyswajanie wiadomości pochodzących z zewnątrz jest nieskuteczne. W związku z tym zapamiętywanie jest tym skuteczniejsze, im bardziej aktywny jest mózg – im więcej wykona operacji potrzebnych do przyswojenia określonych treści. Dlatego też organizacja nauczania powinna opierać się nie na gotowym materiale w postaci ćwiczeń przygotowanych przez nauczyciela (np. w miejscach wpisz odpowiednie słowo), ale na zadaniach wymyślanych przez uczniów¹⁸. W ten sposób aktywność dzieci i młodzieży pobudza ich do myślenia, do pewnego wysiłku, który jest potrzebny do przetworzenia, skojarzenia i zapamiętania nowych informacji. Pomocne w tym celu jest również swobodne przemieszczanie się dzieci, wykonywanie wiele operacji manualnych i nauczanie wielozmysłowe.

Zdaniem współczesnych pedagogów potrzeba uwzględnienia chęci działania uczniów, ich twórczego zaangażowania w lekcję jest oczywiste. Obecnie w analizie procesu nauczania nie pojawia się pytanie, czy uczeń powinien być aktywny, ale jak tę aktywność zorganizować. Bogusław Śliwerski wskazuje, że problemem współczesnej szkoły związany jest z ograniczeniem myślenia o inicjatywie uczniów do konkretnej przestrzeni szkolnego budynku. Przedsięwzięcia edukacyjne ciągle zamknięte są w izolowanym, specjalnie przygotowanym miejscu szkoły – pracowniach i salach lekcyjnych będących nieustannie pod

¹⁷ M. Montessori, *Domy dziecięce*, Warszawa 2005, s. 17–19.

¹⁸ M. Żylińska, *Neurodydaktyka...*, dz. cyt., s. 40, 42.

ściłą kontrolą nauczycieli. W takiej rzeczywistości, jak twierdzi autor, aktywność własna dzieci i młodzieży staje się nieustannie monitorowana poprzez nadzór osób dorosłych. To nauczyciele ustalają, co jest dozwolone i czego z pewnością uczniowie nie powinni robić. W ten sposób proces uczenia się nabiera wymiaru jednokierunkowego. Efektem tego, jak twierdzi autor, jest to, że „wychowankowie wymykają się pedagogom do wirtualnego świata, by na platformie społecznościowej uczestniczyć w czacie lub forum, ściągać i komentować pliki audio, wideo i grafiki, zakładać profile, dzielić się dokumentacją, gać i przeżywać symulowane akcje, przekazywać i otrzymywać niemalże natychmiast informacje zwrotne o sobie czy wykonywanym zadaniu, oceniać i być ocenianymi, uczestniczyć w dyskusjach i pisać mikro-lub makrobloga”¹⁹.

W związku z tym postulat aktywności uczniów w procesie nauczania, nie tylko musi uwzględniać chęć uczniów do nauki, jego zaangażowanie na lekcji, myślenie twórcze i rozwiązywanie problemów formułowanych przez nauczycieli, ale także reagować na rzeczywistość pozaszkolną, w której uczestniczą wychowankowie. Szkoła nie może być ciągle wyizolowanym miejscem, trzymającym uczniów w ławkach, posługujących się tylko książką i zeszytem. Musi reagować na potrzeby dzieci i młodzieży, ich zainteresowania, pasje umiejętności, dopuszczając różnego rodzaju narzędzia tworzenia wiedzy i uwzględniając realia funkcjonowania uczniów. Wskazuje na to Krzysztof Konarzewski, zwracając uwagę na przemyślaną realizację programu nauczania w kontekście aktywności uczniów. Jak twierdzi autor, połączenie treści kształcenia z materiałem i sposobem wykorzystania go jest wielką sztuką. Wymaga od nauczycieli łączenia wiedzy metodycznej i specjalistycznej oraz swego rodzaju wycucia, które pozwala wyobrazić sobie reakcje uczniów na zaplanowane oddziaływania dydaktyczne²⁰.

¹⁹ B. Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, Sopot 2010, s. 18.

²⁰ *Sztuka nauczania. Szkoła. Podręcznik akademicki*, red. K. Konarzewski, Warszawa 2004, s. 221.

2.2. Pozytywna motywacja

Z aktywnością jednostki ściśle związana jest motywacja, którą tłumaczy się wywołanie jakiegoś działania nakierowanego na cel. W odniesieniu do procesu nauczania „motywacja dotyczy subiektywnych doznań ucznia, zwłaszcza jego chęci angażowania się w lekcję i czynności uczenia się oraz powodów takiego zaangażowania”²¹. Według Ziemowita Włodarskiego motywy to czynniki wewnętrzne, które pobudzają podmiot do działania i nadają kierunek jego aktywności²². Jere Brophy wyróżnia z kolei pojęcie motywacji do nauki, traktując ją jako „tendencję ucznia do przyjmowania czynności szkolnego uczenia się za sensowne i istotne i do szukania w nich zamierzonych pożytków”. Według autora motywacja do nauki jest reakcją poznawczą, nadającą sens czynnościom związanym z przyswojeniem wiedzy i opanowaniem umiejętności, a motywacja wewnętrzna to emocjonalna reakcja na czynność²³.

Według W. Okonia skuteczne działanie motywacji ma miejsce wtedy, gdy uczeń przestanie być przedmiotem oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych, a stanie się ich podmiotem. Według autora „wychowanie, w którym nauczyciel jest podmiotem a uczeń przedmiotem «obróbki» wychowawczej, przypomina rzemiosło, gdzie przedmiot jest kształtowany rękami twórcy. Ale w wychowaniu ten przedmiot żyje, myśli, chce i działa, ma swoje ideały i cele życiowe, które nie muszą iść w tym samym kierunku, co zamiary wychowawcy. Prawdziwą sztuką wychowania jest więc tak oddziaływać na te ideały i cele oraz motywować codziennego postępowania, aby wychowanek chciał iść drogą, którą mu ukazuje doświadczony i mądry wychowawca, a jednocześnie usilnie pracował nad swoim rozwojem umysłowym, nad własnym charakterem, nad udoskonalaniem motywów własnego postępowania”²⁴. W tym opisie sztuki wychowania uwzględniona jest autonomia dziecka i misterna, delikatna praca dorosłego, który w swym działaniu pochyła się nad potencjałem wychowanka i uwzględniając go, stara się podążać

²¹ J. Brophy, *Motywowanie uczniów do nauki*, Warszawa 2012, s. 17.

²² Z. Włodarski, A. Matczak, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1987, s. 115.

²³ J. Brophy, *Motywowanie uczniów...*, dz. cyt., s. 160.

²⁴ W. Okoń, *Nauczanie problemowe we współczesnej szkole*, Warszawa 1975, s. 17–18.

w tym samym kierunku. W działaniu nauczyciela powinny być uwzględnione potrzeby ucznia, ponieważ one, zdaniem autora, wywołują wewnętrzną pobudkę do inicjatywy ucznia, wyzwala ją jego pragnienie. Tu znowu ważny jest cel i decyzja o jego realizacji. Wewnętrzna chęć ucznia przyczynia się do skuteczności wykonania zadania. Nauczyciel powinien stworzyć warunki wzbudzenia pragnienia i możliwości realizacji celu. W tym pomocne jest nauczanie problemowe i praca w grupach²⁵.

Pedagodzy Nowego Wychowania również wskazują na znaczącą rolę motywacji wewnętrznej. Widać to wyraźnie w rezygnacji z ocen i stosowania zewnętrznych nagród i kar. Nagrodą jest zadowolenie ucznia z dobrze wykonanego zadania. Według M. Montessori punktem wyjścia do budowania motywacji w procesie nauczania jest samo dziecko. Nauczyciel więc organizując warunki do uczenia się powinien zwrócić uwagę na kilka kwestii i odpowiedzieć sobie na następujące pytania:

1. Uczniowie. Jacy uczniowie tworzą grupę? Jakie są ich mocne i słabe strony? Co jest potencjałem dzieci? Jakie są ich zainteresowania i pasje? Ten obszar jest punktem wyjścia do pracy – diagnoza poszczególnych dzieci w grupie
2. Grupa mieszana wiekowo. Jaka jest struktura grupy? W jaki sposób można wykorzystać potencjał grupy? Jakie są wzajemne sympatie? Kto z kim może pracować? Jakie zespoły są najbardziej korzystne? – diagnoza grupy i jej możliwości w organizacji pracy
3. Otoczenie. Z czego uczniowie mogą korzystać? Jakie są pomoce dydaktyczne do pracy własnej uczniów? Jak zorganizować przestrzeń w klasie, żeby uczniowie chcieli pracować samodzielnie? – diagnoza przestrzeni klasy i wykorzystanie jej jako narzędzia do motywowania uczniów, zapraszania, inspirowania ich do pracy
4. Nauczyciel – osoba dorosła odpowiedzialna za organizację procesu nauczania – w tym wymiarze pytania powinny dotyczyć po pierwsze samego nauczyciela. Jaki jest? Co jest jego pasją, jakie ma zainteresowania? Co jest dla niego ważne? Co może ze swojej

²⁵ Tamże, s. 19.

strony zaproponować uczniom? Po drugie – jego roli w pracy z uczniem. Co może zrobić, aby lepiej poznać uczniów, grupę, przygotować otoczenie? Tutaj istotnym narzędziem pracy jest obserwacja. Dla M. Montessori jest to podstawa działania nauczyciela.

Według włoskiej pedagog, przychodzi taki moment w pracy nauczyciela, by „odstąpić na bok i śledzić dziecko na odległość, nie męcząc je naszą ingerencją, ale też nie porzucając. Gdy dziecko zajmuje się czymś dla niego ważnym, jest spokojne i samowystarczalne. Cóż innego nam pozostaje, jak obserwować? Z tego właśnie powodu powołałam do życia szkołę, w której dzieci mogą oddawać się swoim zajęciom w sposób spontaniczny, podczas, gdy nauczyciel zadawała się rolą obserwatora – dokładnie na odwrót niż w tradycyjnej szkole, gdzie pedagog przyjmuje postawę aktywną, natomiast dzieci pozostają bierne. Im dalszy rozwój dzieci, tym większa konieczność, by nauczyciel ograniczył swoją rolę jedynie do obserwacji”²⁶. W tym przypadku inspiracją do pracy są zainteresowania ucznia, ciekawość świata, potrzeby do zaspokojenia.

Według Johna Deweya motywacją do działania uczniów jest sytuacja problemowa, przed którą stają. Ten moment jest punktem wyjścia do wzbudzenia ciekawości i chęci zaangażowania się dzieci. J. Dewey podkreślał, że dzieci nie przychodzą do szkoły jako czyste kartki (*tabula rasa*), na których nauczyciele zapisują swoje lekcje. W momencie przekroczenia progu szkoły, uczniowie są aktywni, a zadaniem wychowania jest tę aktywność utrzymać i nadać jej kierunek. Według pedagoga, dzieci rozpoczynając formalne kształcenie posiadają cztery podstawowe „wrodzone impulsy”: komunikowania, konstruowania, badania i wdrażania w doskonalszej formie. Owe impulsy stanowią „naturalne zasoby, nie zainwestowany kapitał, od którego wykorzystania zależy aktywny rozwój dziecka”. Oprócz tego mali uczniowie posiadają także zainteresowania i różne rodzaje aktywności, które zdobyli podczas wychowania w domu i najbliższym otoczeniu. „Zadaniem nauczyciela jest czynić pożytek z tego «surowca» przez kierowanie aktywnością dziecka ku

²⁶ Cyt. za: P. Epstein, *Z notatek pedagoga Montessori. Poradnik*, Kraków 2014, s. 17.

«wartościowym wynikiem»²⁷. Czynnikiem motywującym zarówno dla Johna Deweya, jak i Celestyna Freineta czy Jana Owidiusza Dekroly'ego jest odniesienie nauki do praktycznego życia i kwestii ważnych dla uczniów.

Współcześni dydaktycy podkreślają, że istotne w motywowaniu uczniów jest zwrócenie uwagi na proces uczenia się, dochodzenia do celu, a nie sam cel. Motywacja jest więc ściśle związana z ciekawością i zainteresowaniami uczniów. W tym przypadku nieodzowna jest aktywność dzieci oparta na podążaniu za rozwiązywaniem problemów, za odpowiadaniem na pytanie „dlaczego?”. Tutaj istotną rolę pełni nauczyciel, który organizuje odpowiednie warunki do pracy ucznia: przyjazna, bezpieczna atmosfera – gdyż mózg nie uczy się efektywnie w stresie, ciekawe lekcje, pobudzające aktywność dzieci, różnorodność bodźców wykorzystywanych do przyswajania informacji, nadawanie sensu i znaczenia przekazywanym treściom oraz dostarczanie informacji, które uczeń uznaje za nowe i użyteczne dla siebie. „Mózgi uczniów – twierdzi Marzena Żylińska – bez udziału świadomości wylapują z otoczenia wszystko to, co nowe, zaskakujące, intrygujące lub przydatne. Kierują się przy tym własnymi subiektywnymi kryteriami. Uwaga uczniów automatycznie zanika, gdy omawiane zagadnienia ocenione zostają przez układ limbiczny jako mało istotne, nie wnoszące nic nowego i nie wymagające wyjaśnień. Wyłączają one tzw. detektor nowości”²⁸. W tym wymiarze podkreśla się również wagę doboru odpowiednich zadań do możliwości uczniów. Związane jest to z zaspokajaniem potrzeby kompetencji, która jest realizowana, gdy zadania nie są zbyt trudne dla osoby podejmującej działanie. W związku z tym optymalnie dobrane wyzwania inicjują w uczniach aktywność i dostarczają natychmiastowej informacji zwrotnej, zawierają cechy podobne do gier, są kojarzone z czymś przyjemnym, dają zadowolenie²⁹.

Zdaniem współczesnych pedagogów istotne jest też pytanie o motywację uczniów, którzy w procesie nauczania tworzą grupę. Jednostka

²⁷ R. B. Westbrook, *John Dewey*, [w:] *Mysliciele - o wychowaniu*, red. C. Kupisiewicz, I. Wojnar, Warszawa 1996, s. 279–280.

²⁸ M. Żylińska, *Neurodydaktyka...*, dz. cyt., s. 51.

²⁹ J. Brophy, *Motywowanie uczniów...*, dz. cyt., s. 135.

w klasie jest zawsze częścią zbiorowości i w nauczaniu, jak twierdzi K. Kruszewski, ten społeczny charakter zawsze jest kontekstem pracy zarówno nauczyciela jak i funkcjonowania ucznia³⁰. Rodzi się zatem refleksja dotycząca zagadnienia związanego z pogodzeniem celów indywidualnych i grupowych oraz z motywacją jednostki w kontekście grupy.

Ważnym zagadnieniem w prezentowanym kontekście jest również ocenianie uczniów, które często postrzegane jest jako element demotywujący. Młodzi ludzie głównie nastawieni są na zdobywanie wysokich stopni, co często utrudnia efekt związany z nauczeniem się potrzebnych treści. Receptą może być łączenie oceniania sumującego z kształtującym, o charakterze opisowym. Uzupełnienie ewaluacji cyfrowej poprzez informację zwrotną do ucznia, określenie celów nauki i kryteriów osiągnięcia tych celów, a także ocenę własną ucznia i ocenę koleżeńską, pozwala zwiększyć odpowiedzialność dzieci i młodzieży za proces uczenia się. Jak twierdzi B. Niemierko, ocenianie kształtujące podnosi rangę uczenia się i nie stawia nauczyciela w „roli sądu ostatecznego”³¹. W ten sposób motywacja ucznia skierowana jest na realizację celów dydaktycznych, a nie umocnienie swojej pozycji w hierarchii uczniów wzorowych.

2.3. Samodzielność w myśleniu i działaniu

To kolejna cecha wymieniana przez W. Okonia jako wyzwanie w nowoczesnej szkole. W tym wymiarze uczeń „przestaje być biernym konsumentem wiedzy” – twierdzi autor – a staje się podmiotem w procesie uczenia się. Nauczyciel z kolei jest „kierownikiem procesu poznawania świata przez uczniów, procesu rozwijania ich myślenia i działania” oraz przekształcania przez nich otaczającej rzeczywistości³². Postacią pierwszoplanową w procesie nauczania staje się zatem uczeń, ale nauczyciel odgrywa istotną rolę organizowania wszystkiego.

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa 2007, s. 302.

³² W. Okoń, *Nauczanie problemowe...*, dz. cyt., s. 21

Samodzielność w myśleniu i działaniu zakłada współwystępowanie wcześniej opisanych cech: aktywności i motywacji do pracy. Bez nich inicjatywa własna ucznia byłaby niemożliwa. Natomiast dzięki wspomnianym cechom nauka staje się, według W. Okonia, podobna do procesu badawczego, w którym uczeń rozwiązuje problemy, wykonuje prace o charakterze praktyczno-wynalazczym. W ten sposób nauka nie jest już przyjmowaniem wiadomości w gotowej postaci, ale aktywnym poznawaniem świata i przekształcaniem go³³. W tym wymiarze istotne jest, aby proces uczenia się nie sprowadzał się tylko do zapamiętywania regułek i definicji, ale był poszukiwaniem i rozumieniem sensu znaczenia prawidłowości rządzących światem. Dzięki temu rozwija się w dzieciach wytrwałość w pokonywaniu trudności na drodze poszukiwania rozwiązań i doprowadzanie pracy do końca.

Istotę samodzielności ucznia podkreśla również M. Montessori. Całą swoją myśl pedagogiczną opiera na dążeniu do niezależności dziecka i umiejętnym wspieraniu tego dążenia przez dorosłych. Bardzo wyraźnie zawiera się to w stwierdzeniu powtórzonym za dzieckiem przez włoską pedagog: „pomóż mi zrobić to samemu”³⁴. To motto pracy nauczycieli Montessori pozuje, że ideą nauczania jest pozwolenie dziecku na rozwinięcie wrodzonej samodzielności. „Skuteczna działalność pedagogiczna – pisała M. Montessori – będzie pomagała małym dzieciom kroczyć po drodze wiodącej do samodzielności. Należy im dopomagać, aby same chodziły, biegały, wchodziły i schodziły ze schodów, podnosiły przedmioty, które upadły, aby się ubierały, wyrażały swoje żądania za pomocą słów zrozumiałych – oto, na czym polega wyrabianie samodzielności. Za każdym razem, kiedy obsługujemy dzieci, postępujemy tak samo źle, jak gdybyśmy przeszkadzali ruchowi samorzutnemu, użytecznemu. [...] Wszystko, co jest beзуżyteczną pomocą, stanowi przeszkodę w rozwoju sił naturalnych”³⁵.

Samodzielność według M. Montessori ściśle związana jest z wolnością dziecka (ale nie ze swawolą), możliwością popełniania błędów

³³ Tamże.

³⁴ H. K. Berg, *Maria Montessori – poszukiwanie życia razem z dziećmi. Odpowiedzi na aktualne pytania pedagogiczne*, Kielce 2007, s. 33.

³⁵ M. Montessori, *Domy dziecięce*, dz. cyt., s. 61–62.

oraz pracą własną, czyli nauką w optymalnym rytmie i tempie według zainteresowań i potencjału ucznia. Ciekawym wątkiem jest spojrzenie M. Montessori na popełnianie błędów w procesie uczenia się. Zdaniem włoskiej pedagog możliwość mylenia się jest siłą napędową rozwoju. Proces nauczania, według niej powinien być tak skonstruowany, aby dzieci poprzez swoją aktywność twórczą mogły uczyć się na błędach. „Lepiej więc będzie zając wobec błędu stanowisko przyjacielskie, traktując go jako towarzysza, który z nami żyje i ma swoje znaczenie – bo rzeczywiście je posiada [...]. Jeśli chcemy zbliżyć się do doskonałości, musimy zwracać uwagę na błędy – doskonałość osiąga się jedynie poprzez ich naprawę. [...] Jednym z największych osiągnięć wolności psychicznej jest uświadomienie sobie, że możemy popełnić błąd, rozpoznać go i skontrolować bez pomocy innych”³⁶.

Współczesne badania nad mózgiem³⁷ pokazują, że jest to organ nastawiony na uczenie się. Jednak temu procesowi muszą sprzyjać odpowiednie warunki. Jednym z nich jest różnorodne środowisko edukacyjne, w którym dziecko ma możliwość aktywności, samodzielności i niezależności. Co więcej w rozwoju każdego mózgu można zauważyć indywidualne tendencje, czego wynikiem są różnorodne talenty i uzdolnienia, zamiłowania i pasje. Dlatego też właściwie zorganizowany proces nauczania powinien uwzględniać różnice indywidualne dzieci i pozwalać im na doświadczanie otaczającej ich rzeczywistości. Mózg najlepiej rozwija się, gdy ma możliwość poszukiwać, dociekać – działać, a to najlepiej mu wychodzi, gdy jest nieskrępowany, niezależny – samodzielny. Dlatego nauka w szkole nie powinna być ograniczona do siedzenia w ławkach, odtwarzania wiedzy i wypełniania nudnych zadań. Powinna być fascynującą przygodą podczas, której każdy uczeń może ukazać i rozwinąć swój potencjał. Według Manfreda Spitzera „to co ludzi napędza, to nie fakty i dane, ale uczucia, historie i przede wszystkim inni ludzie”³⁸.

³⁶ Cyt. za: H. K. Berg, *Maria Montessori – poszukiwanie życia razem z dziećmi. Odpowiedzi na aktualne pytania pedagogiczne*, Kielce 2007, s. 90.

³⁷ Por. M. Żylińska, *Neurodydaktyka...*, dz. cyt.

³⁸ M. Spitzer, *Jak uczy się mózg*, Warszawa 2007, s. 123.

Postulat samodzielności w myśleniu i działaniu uczniów może być obecnie realizowany poprzez zmianę sposobu prowadzenia lekcji na płaszczyźnie porozumiewania się z młodzieżą. Z analiz przebiegu zajęć szkolnych wynika, że dominującą osobą w obszarze komunikacji jest nauczyciel³⁹. To on inicjuje rozmowę, częściej zadaje pytania, bardziej jest aktywny werbalnie i pozawerbalnie. W związku z tym, to nauczyciel formułuje problemy i twórczo myśli przy wymyślaniu organizacji lekcji, a uczeń często jest tylko odbiorcą. W takiej rzeczywistości trudno mówić o aktywności, a co dopiero o samodzielności uczniów. Rodzi się potrzeba przekształcenia toku lekcji – dopuszczenia dzieci i młodzież do zadawania pytań, do wymyślania twórczych zadań, formułowania problemów dydaktycznych. Pojawia się konieczność wprowadzenia dialogu dydaktycznego, w którym następuje wymiana myśli, kontakt osobowy i intelektualny, wymiana wartości, empatia otwarcie się na partnera rozmowy, wreszcie spotkanie dwóch podmiotów i chęć współpracy⁴⁰. W dialogu dydaktycznym następuje podmiotowe współdziałanie nauczycieli i uczniów, oparte na wzajemnym zrozumieniu. Według Mariana Śnieżyńskiego „kontakt interpersonalny nauczyciela z uczniem jest koniecznym warunkiem dialogu, ale i społecznego i emocjonalnego rozwoju. Rozwój tych sfer dokonuje się najpełniej w takich sytuacjach, w których w pełni przeżywa się znaczące spotkanie z innymi ludźmi”⁴¹. Jak twierdzi S. Palka dialog może być ujmowany w różnych kategoriach: ontologicznej, aksjologicznej, etycznej, psychologicznej oraz epistemologicznej. Tworzenie rzeczywistości edukacyjnej nie powinno zdaniem autora ograniczać się tylko do ostatniego wymiaru, czyli komunikowania poznawczego, poszukiwania rozwiązań problemów poznawczych, szukania sensów i przyczyn określonych zjawisk oraz określania ich skutków, ale również odnosić się do pozostałych kategorii, dzięki którym dialog nie jest tylko metodą oddziaływań na lekcji, ale

³⁹ Por. S. Mieszalski, *Interakcje w klasie szkolnej. O społecznym funkcjonowaniu nauczyciela i uczniów w szkole podstawowej*, Warszawa 1990; A. Janowski, *Pedagogika praktyczna, zarys problematyki, zdrowy rozsądek, wyniki badań*, Warszawa 2007.

⁴⁰ Por. S. Palka, *Pedagogika w stanie tworzenia. Kontynuacje*, Kraków 2003, s. 123–127, M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.

⁴¹ M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1998, s. 169.

prawdziwym spotkaniem między uczniem a nauczycielem, ideą prowadzącą do humanistycznego ujmowania edukacji⁴².

2.4. Umiejętność współdziałania z innymi

W. Okoń pokazuje, że szkoła jest miejscem, w którym młodzi ludzie oprócz podstawowych wiadomości z zakresu matematyki, polskiego czy innych przedmiotów, powinni nabywać umiejętności współdziałania po to, aby uczyć się koncentracji na innych i brać pod uwagę dobro społeczne. Nowoczesna szkoła, według autora, ma wyposażać w umiejętności „zgodnego i harmonijnego współdziałania z innymi”⁴³. Swoje poglądy dotyczące rozwijania w dzieciach i młodzieży troski o dobro wspólne odnosi do szkoły socjalistycznej i społeczeństwa opartego na tejże ideologii. Jednak ten sam wątek podnosi J. Dewey w odniesieniu do kształtowania społeczeństwa demokratycznego. Dowodzi on, że samorealizacja jednostek powinna odbywać się poprzez wykorzystywanie indywidualnych talentów dla pomysłności tej zbiorowości, w której owe jednostki funkcjonują. Na to powinny zwracać uwagę szkoły i kształtować w uczniach zmysł społeczny i demokratyczne usposobienie. W związku z tym instytucje oświatowe, według J. Deweya, powinny zaniechać organizacji procesu nauczania w oparciu o rywalizację, współzawodnictwo, wzmacnianie indywidualnego egoizmu. W zamian powinna być kształtowana współpraca i poczucie współuczestnictwa we wspólnocie⁴⁴.

Z tego wynika, że umiejętność współdziałania z innymi jest wartością uniwersalną, potrzebną do funkcjonowania na gruncie społecznym, zarówno w wymiarze globalnym, jak i interpersonalnym. Zwraca na to uwagę M. Montessori, pokazując oba wymiary, które są ze sobą ściśle powiązane. Według włoskiej lekarki kształtowanie dzieci w myśl zasad poszanowania ich godności, wolności, miłości, wspierania ich naturalnego rozwoju prowadzi do wychowania przyszłych dorosłych, którzy będą zabiegać o życie w pokoju, harmonii i współpracy. M. Montessori

⁴² S. Palka, *Pedagogika w stanie tworzenia...*, dz. cyt., s. 124–125.

⁴³ W. Okoń, *Nauczanie problemowe...*, dz. cyt., s. 23–24.

⁴⁴ R. B. Westbrook, *John Dewey, [w:] Myśliciele - o wychowaniu*, red. C. Kupisiewicz, I. Wojnar, Warszawa 1996, s. 282–283.

twierdzi, że „doskonalsze społeczeństwo stanie się faktem, o ile pozwolimy człowiekowi podążać za własnymi prawami, w zgodzie z wewnętrznymi stopniami rozwoju [...]. Dziecko, człowiek wolny, powinno nauczyć nas i społeczeństwo spokoju, porządku i dyscypliny. Jeśli mu pomożemy, rozwinie też miłość, która jest nam koniecznie potrzebna, by postawić ludzi obok siebie i stworzyć szczęśliwe życie. [...] Unikanie konfliktów jest dziełem polityki, budowa pokoju jest dziełem wychowania”⁴⁵. W praktyce szkolnej wyrazem wychowania do pokoju, oprócz postawy nauczyciela i przygotowania odpowiednich warunków nauczania jest też, zdaniem M. Montessori, praca w grupie mieszanej wiekowo. W tej naturalnej dla dzieci przestrzeni mają one możliwość naśladować starszych od siebie, uczyć się wzajemnie, rozwiązywać konflikty i uzgadniać warunki współpracy.

Współcześnie, na podstawie badań neurobiologicznych, wiemy, że mózg jest narządem społecznym. Za pomocą neuronów lustrzanych jesteśmy w stanie odczuwać empatię i podejmować zachowania prospołeczne. Intensywny rozwój sieci tych neuronów przypada na lata edukacji przedszkolnej i szkolnej, dlatego tak ważne jest, aby dzieci miały możliwość rozwoju w grupie rówieśniczej. Jak twierdzi M. Żylińska, powołując się na badania niemieckich neurobiologów, uczenie się jest procesem kognitywno-afektywnym. Według autorki, rozpoczynając jakąkolwiek aktywność, „w naszym mózgu za każdym razem uaktywnia się system motywacyjny, który ocenia przyszłe działania pod kątem możliwości współpracy, akceptacji czy sympatii ze strony innych osób. Jeśli dana jednostka uważa, że jest postrzegana przez innych pozytywnie, w jej mózgu uwolnione zostają wzmacniające motywację neuroprzebieżniki. System zostaje dezaktywowany, gdy dana osoba nie spodziewa się akceptacji lub gdy czuje się izolowana”⁴⁶.

Współcześni pedagodzy stawiają pytanie: jak zatem przygotować młodych ludzi do funkcjonowania w określonej rzeczywistości ekonomicznej i społecznej, w której z jednej strony zwraca się uwagę na indywidualizm, a z drugiej na umiejętność pracy w zespole? Jak w świecie

⁴⁵ Cyt. za H. K. Berg, *Maria Montessori – poszukiwanie życia razem z dziećmi. Odpowiedzi na aktualne pytania pedagogiczne*, Kielce 2007, s. 185–187.

⁴⁶ M. Żylińska, *Neurodydaktyka...*, dz. cyt., s. 125–126.

rywalizacji odnieść sukces i okazać się uważnym na innych? Odpowiadając na te pytania, można przywołać tezę K. Kruszewskiego, który twierdzi, że „największą szansę w rywalizacji poza szkołą mają ludzie, którzy w szkole myśleli nie o rywalizowaniu z rówieśnikami, ale o własnym rozwoju”⁴⁷.

3. Nauczanie jako działanie w sferze wartości

Na koniec rozważań o procesie nauczania nasuwa się jeszcze jeden wątek ściśle z nim związany, warunkujący jego kształt i nadający mu szczególną rangę. Pojawia się tu wymiar aksjologiczny, który pozwala mówić o sztuce nauczania. W tym kontekście, oprócz wiedzy, kompetencji i umiejętności, dodać należy również wartości, które czynią proces nauczania osobowym, empatycznym i wspólnotowym działaniem. W nowoczesnym modelu kształcenia relacja między uczniami i nauczycielami powinna być szczególnie oparta na wartościach uczciwości, szacunku, rzetelności, prawdy. W ten sposób wymiar aksjologiczny pozwala usytuować nauczanie w pewnym kontekście, który wskazuje, że nie chodzi tylko o wykształcenie młodych ludzi, ale także ukształtowanie ich do bycia dobrymi ludźmi. Dzięki takiemu myśleniu nauczanie nie zostanie sprowadzone do myślenia w kategoriach usług edukacyjnych, klientów czy usługodawców.

Wątek wartości łączy również nauczanie z wychowaniem i pozwala zrozumieć odniesienie w definicji W. Okonia do kształtowania osobowości młodych ludzi. W tym wymiarze nauczanie nabiera głębszego znaczenia i jest podstawą tworzenia się więzi między uczniami i nauczycielami. W taki sposób buduje się relacja, która nie jest tylko oparta na realizacji celów dydaktycznych, ale pozwala na spotkanie dwóch podmiotów, które zmierzają w tym samym kierunku. W takim kontekście nauczanie jest płaszczyzną nie tylko zdobywania wiedzy, ale także dialogu. Jasper Jull słusznie zauważa „można być wspaniałym matematykiem, ale nie robić za grosz wrażenia na uczniach, ponieważ relacje z nimi kuleją. W warsztacie pedagoga wielką rolę gra to, czym

⁴⁷ J. Brophy, *Motywowanie uczniów...*, dz. cyt., s. 11.

człowiek emanuje, jego zachowanie wobec uczniów i siła przebicia. Rozwój osobowości zawodowej to ciągły proces, w czasie którego odkrywamy skostniałe wzorce naszego myślenia i postępowania i pracujemy nad tym, co nie pozwala rozwinąć pełni naszego potencjału i zaangażowania⁴⁸. Wszystko po to, aby nauczanie było sztuką.

4. Wnioski dla praktyki edukacyjnej

Socjologowie twierdzą, że człowiek jest istotą społeczną, potwierdzają to również badania z dziedziny neurobiologii i, jak widać, wymiar tego stwierdzenia jest wielowymiarowy. Faktem jest, że nasze funkcjonowanie w obszarze cech proponowanych przez W. Okonia, tj. aktywności, motywacji, samodzielności w myśleniu i działaniu czy wreszcie w zakresie współdziałania z innymi opiera się na współwystępowaniu owych właściwości. Jedna wynika z drugiej, wszystkie wzajemnie warunkują swoje istnienie. Szkoła jest zatem miejscem, w którym ten fakt powinien być uwzględniany i brany pod uwagę przy organizacji procesu nauczania. Za takim postulatem przemawia to, że przez wiele lat, począwszy od końca XIX stulecia, aż do XXI wieku, wskazane cechy są podkreślane przez wielu myślicieli i naukowców z różnych dziedzin wiedzy. Współwystępowanie wskazanych cech ukazuje również, że nauczanie jest procesem dwustronnym z punktu widzenia ucznia i nauczyciela, ale wielostronnym w wymiarze funkcjonowania grupy uczniowskiej.

Biorąc pod uwagę omawiane kwestie nasuwają się następujące wnioski dla praktyki edukacyjnej:

1. Nauczanie jest procesem, w którym biorą udział współdziałające ze sobą podmioty: uczniowie i nauczyciele. Jednak rola dorosłych we współczesnej szkole powinna mieć charakter wspierający, towarzyszący, inspirujący, wręcz wycofany na rzecz aktywności uczniów.

⁴⁸ J. Jull, *Kryzys szkoły. Co możemy zrobić dla uczniów, nauczycieli i rodziców?*, Podkowa Leśna 2014, s. 141.

2. Specyfiką funkcjonowania dzieci i młodzieży w rzeczywistości edukacyjnej powinna być ich inwencja twórcza zarówno we współtworzeniu celów nauczania, jak i sposobie ich rozwiązywania. Nauczanie powinno być traktowane jako wyzwanie zarówno dla młodych, jak i dorosłych.
3. W sferze pracy dydaktycznej nauczyciele mniejszą wagę powinni przykładąć do gotowych zestawów ćwiczeń, odtwórczych zadań, a z większym zaufaniem oddawać inicjatywę uczniom, pozwalając im na stawianie pytań i świadome branie odpowiedzialności za proces uczenia się.
4. Nauczanie powinno uwzględniać dialog dydaktyczny nie tylko jako metodę pracy na lekcji, ale jako sposób funkcjonowania uczniów i nauczycieli, jako ideę prowadzącą do ukształtowania się humanistycznego podejścia – dydaktyki dialogu.

Przy realizacji powyższych postulatów mogą być pomocne zasady budowania relacji z uczniem, według zaleceń M. Śnieżyńskiego:

1. Każdy uczeń jest osobą jedyną i неповtarzalną.
2. Każdy uczeń posiada niezbywalne prawo do harmonijnego i wszechstronnego rozwoju.
3. Każdy uczeń jest osobą wolną, ale i odpowiedzialną.
4. Każdy ma prawo do błędu.
5. Każdy uczeń nosi w sobie wiele dobrego.
6. Każdy uczeń jest istotą myślącą i czującą.
7. Każdy uczeń ma prawo do godności i zachowania swojej intymności.
8. Każdy uczeń ma prawo do swobodnej wypowiedzi⁴⁹.

⁴⁹ Por. M. Śnieżyński, *Nauczanie wychowujące*, Kraków 1995, s. 35.

Bibliografia

- Bereźnicki F., *Dydaktyka ogólna w zarysie*, Szczecin 1984.
- Berg H. K., *Maria Montessori – poszukiwanie życia razem z dziećmi. Odpowiedzi na aktualne pytania pedagogiczne*, Kielce 2007.
- Brophy J., *Motywowanie uczniów do nauki*, Warszawa 2012.
- Myśliciele – o wychowaniu t. II*, red. C. Kupisiewicz, Warszawa 2000.
- Myśliciele – o wychowaniu*, red. C. Kupisiewicz, I. Wojnar, Warszawa 1996.
- Niemierko B., *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa 2007.
- Okoń W., *Nauczanie problemowe we współczesnej szkole*, Warszawa 1975.
- Palka S., *Pedagogika w stanie tworzenia*, Kraków 1999.
- Palka S., *Pedagogika w stanie tworzenia. Kontynuacje*, Kraków 2003.
- Palka S., *Podejście jakościowe w procesie poznawania dydaktycznego*, [w:] *Tendencje w dydaktyce współczesnej*, red. K. Denek, F. Bereźnicki. Toruń 1998.
- Pólturzycki J., *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1996.
- Spitzer M., *Jak uczy się mózg*, Warszawa 2007.
- Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1993.
- Sztuka nauczania. Szkoła. Podręcznik akademicki*, red. K. Konarzewski, Warszawa 2004.
- Śliwerski B., *Myśleć jak pedagog*, Sopot 2010.
- Śnieżyński M., *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.
- Śnieżyński M., *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1998.
- Śnieżyński M., *Nauczanie wychowujące*, Kraków 1995.
- Żylińska M., *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Łódź 2013.

Abstract

The art of teaching in a modern school

The subject of this article concerns teaching as an organized and active process of students' and teachers' cooperation that creates proper environment in which learning takes place and, as a consequence, leads to the development of knowledge, abilities and competences. In the world where the access to knowledge is unlimited, and in which school is not restricted to a single place where students acquire knowledge, the art of teaching should be based on two entities: the teacher and the student. As a result, a relation of mutual activity will develop, followed by students' positive learning motivation, self-reliance in thinking and acting as well as the ability to cooperate with others.

Tematem artykułu jest nauczanie rozumiane jako zorganizowany i aktywny proces współpracy nauczycieli i uczniów prowadzący do stworzenia odpowiednich warunków, w których zachodzi uczenie się, a w konsekwencji kształtuje się wiedza, umiejętności i kompetencje. W świecie, w którym dostęp do informacji jest nieograniczony, a szkoła nie jest jedynym miejscem, gdzie uczniowie zdobywają wiedzę, sztuka nauczania powinna opierać się na współpracy dwóch podmiotów: nauczyciela i ucznia. Dzięki temu zacznie się kształtować relacja oparta na aktywności dwóch stron, pozytywnej motywacji do nauki, samodzielności w myśleniu i działaniu po stronie uczniów i umiejętności współdziałania z innymi.

Słowa kluczowe: nauczanie, uczenie się, aktywność, motywacja do nauki

Keywords: teaching, learning, activity, learning motivation

Nota o autorze:

dr Agnieszka Guzik – Katedra Polonistycznej Edukacji Nauczycielskiej, Uniwersytet Jagielloński; dyrektor Katolickiej Szkoły Podstawowej Montessori w Krakowie

Ks. WOJCIECH MISZTAL
UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

MIŁOSIERNE OBLICZE BOGA: ŚWIADECTWO BIBLI

„**M**iłosierdzie człowieka dotyczy jego bliźniego, natomiast miłosierdzie Pana dotyczy wszelkiego stworzenia [dosł.: ciała]” (Syr 18, 13; zob. też np. Rz 8, 19–23 i 2 Kor 5, 17–19)¹. Biblia znacząco często kieruje uwagę na zagadnienie miłości miłosiernej, inaczej mówiąc miłosierdzia². Stosunkowo niedawno, bo kilka lat temu ukazało się – jako bardzo łatwo dostępne, skoro nie trzeba go było szukać w bibliotekach i księgarniach specjalistycznych – polskie wydanie *Ewangelii Judasza*. Na jakiś czas publikacja ta stała się powodem dla dość ożywionych dyskusji. Sprawą szeroko zainteresowały się mass media. Otóż zastanawiając się nad w tych okolicznościach formułowanymi i przekazywanymi na raczej szeroką skalę – w takim razie potencjalnie kształtującymi

¹ Co do odpowiedzi na pytanie, komu, według Pisma św. Bóg okazuje miłosierdzie, zob. A. Linzey, *Teologia zwierząt*, Kraków 2010, p. 201s; E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, p. 23s; 56s; 151s; P. de Benedetti, *Zwierzęta*, [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność: 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 793n.

² Określenia „miłość miłosierna” i „miłosierdzie” będziemy traktować jako synonimy. Zob. np. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, s. 215n; W. Słomka, *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 522n; A. Fanuli, *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, [w:] *Historia duchowości*, tom I: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 139n.

– opiniami, nasuwa się następujący wniosek. Wielkim nieobecnym – a przynajmniej prawie nieobecnym? – w tej dyskusji był temat miłosierdzia Bożego, miłości ze strony Boga. Na przykład w tym znaczeniu, że właściwa Bogu sprawiedliwość mogła wydawać się w rozwijającej się wtedy wymianie opinii jako funkcjonująca na zasadzie ludzkiego, czyli wielorako ograniczonego, odpłacania: co jest przecież ewidentnie niezgodne na przykład z przesłaniem Biblii i nauczaniem Kościoła katolickiego. Jednoznacznie wskazuje na to choćby V rozdział *Listu do Rzymian*. Zwraca się więc na to uwagę nie od dzisiaj. Może zmarnowana została bardzo ważna okazja. Mogłoby się wydawać, że dzięki lekturze i wyjaśnianiu tak przecież łatwo dostępnego Pisma św.³, dzięki przesłaniu i wysiłkowi takich mistrzów teologii i duchowości jak św. Teresa z Lisieux (1873–1897), św. Faustyna Kowalska (1905–1938), św. Jan Paweł II (1920–2005) bardziej zapoznaliśmy się z Bogiem jako kochającym bezinteresownie, jako miłosiernym i to misterium na dobre stało się częścią naszej świadomości⁴. Okazuje się, że jednak pozostaje jeszcze dużo do zrobienia⁵. Jest to ważne m.in. z następującego powodu. „(...) u podstaw wszelkiej duchowości jest przesłanka poznawcza, dlatego do pierwszych wymogów kształtowania i promowania postaw należy poznanie tajemnicy miłosierdzia Bożego”⁶. Może we wskazanych powyżej niedomaganiach znajdziemy także odpowiedź na ważne i niepokojące pytanie, a mianowicie dlaczego chrześcijaństwo jest dzisiaj np. tak atakowane czy spychane na margines życia, niepopularne, gdy tymczasem w wysoko rozwiniętej cywilizacji grecko-rzymskiej, w bardzo niekorzystnych warunkach, czyli wśród krwawych prześladowań

³ Zob. np. S. Lyonnet, *La sotériologie paulinienne*, [w:] *Introduction à la Bible*, red. A. Robert, A. Feuillet, tom II: *Nouveau Testament*, Tournai 1959, s. 857n; R. Penna, *Essere cristiani secondo Paolo*, Casale Monferrato 1979, s. 46n; R. Fabris, *Duchowość Jezusa z Nazaretu*, [w:] *Historia duchowości*, tom II: *Duchowość Nowego Testamentu*, Kraków 2003, s. 53n.

⁴ Zob. np. T. Borutka, *W życiu i śmierci „Totus Tuus”*. *Sylwetka duchowa, działalność pastoralna i dorobek intelektualny papieża Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 142n.

⁵ Zob. np. przemyślenia zawarte w numerze 16(53) *Ozonu* (20–26.04.2006); G.L. Müller, *Johannes Paulus II lebt weiter in seinen Enzykliken*, [w:] „The Person and the Challenges” 2(2012), s. 16n. Zob. też J. Wal, *Kultura dialogu*, Kraków 2012, s. 23n.

⁶ W. Słomka, *Miłosierdzie Boże*, s. 523. Zob. też H. Köster, *splanchnon*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom VII, red. G.W. Bromiley, Michigan 1993, s. 555; też M. D. Coogan, *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger etc., konsultacja wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 519. Zob. też A. Rynio, *Topicality of John Paul II’s Pedagogical Message*, [w:] „The Person and the Challenges” 2(2012), s. 78n.

i wielorakiej dyskryminacji chrześcijan, rozwijało się ono z wielkim dynamizmem.

Gdy chodzi o Pismo św., to znacząco często miłosierdzie przedstawiane jest jako kardynalna, doświadczana przez potrzebujących zbawienia bardzo ważna cecha Boga trójjedynego. W takim razie mamy także do czynienia z zasadniczą cechą spotkania człowieka z Bogiem. Wystarczy np. sięgając po tradycyjne konkordancje czy wyszukiwarki sprawdzające teksty elektroniczne nowotestamentalne przebadać przesłanie o Bogu Ojcu, Chrystusie i Duchu Świętym⁷. Zagadnienie miłosierdzia, co należy powtarzać, to jedno z najważniejszych również w przypadku duchowość chrześcijańskiej, rozumianej tak jako dyscyplina naukowa, jak też życie duchowe. Wielu przykładów dostarcza historia np. ukazując rozwój chrześcijańskich dzieł miłosierdzia w postaci opieka nad chorymi czy szkolnictwa. Co do współczesności, to interesująco przedstawia się tu przykładowo rozwój wolontariatu⁸.

1. Słownictwo jako zaproszenie do udziału w misterium miłosierdzia Bożego

A. J. Saldarini zauważa: „Termin [miłosierdzie – WM] używany także do przełożenia słów biblijnych oznaczających litość, przebaczenie, łaskawość, miłość. Obecnie kojarzenie tego słowa z dobroczynnością stanowi zawężenie”⁹. Współczesne polskie i nie tylko polskie pojmowanie, czym jest miłosierdzie, w znacznym stopniu zostało ukształtowane przez język łaciński. Natomiast przesłanie przekazywane przez Nowy Testament należy odczytywać w kontekście tradycji starotestamentalnej, judaistycznej¹⁰, hellenistycznych i już stawiającej pierwsze kroki chrze-

⁷ Więcej ten temat zob. np. J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miséricorde*, [w:] *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X. Léon-Dufour etc., II wyd. zrewidowane i poszerzone, Paryż 1971, kol. 769; A. Ganoczy, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, traktat III: *Nauka o stworzeniu*, red. W. Beinert, Kraków 2000, s. 55n.

⁸ Zob. np. *Bóg, Ojciec miłosierdzia. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, pod red. Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998, s. 51n; M. Górnicki, *Wolontariat*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 921n.

⁹ A. J. Saldarini, *Miłosierdzie*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 763.

¹⁰ Zob. np. F.-X. Durrwell, *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000, s. 199n.

ścijańskiej. Gdy chodzi o temat miłosierdzia, to w Nowym Testamencie trzeba uwzględnić całe grupy terminów¹¹. Mamy np. takie słowa jak *agapê* (miłość; dokładniej: miłość bezinteresowna; 116 razy w Nowym Testamencie), *charis* (łaska; 155 razy), *sôtêria* (zbawienie; 46 razy). Trzeba uwzględnić teksty mówiące na przykład o darowaniu grzechów, o odrzuceniu grzechu i zarazem niesieniu pomocy, ratunku grzesznikowi, uzdrawianiu, karmieniu głodnych, wskrzeszaniu, modlitwie.

W ten sposób stajemy wobec bogactwa danych, godnego uznania wysiłku, by wskazywać na miłosierdzie, wyjaśnić jego istotę, pomóc w dostąpieniu go. W tym zbiorze spotykamy również bardziej specyficzne terminy. Idąc za H. Kösterem można wskazać na następujące trzy zasadnicze rodziny słów¹². Po pierwsze mamy terminy *eleos* (współczucie; 27 razy w Nowym Testamencie), *eleeô* (okazywać współczucie; 29 razy), *eleêmôn* (okazujący współczucie; 2 razy), *eleêmosynê* (dar wypływający ze współczucia, jałmużna; 13 razy)¹³. Druga grupa to słowa: *oiktirô* (litować się, 2 razy w Nowym Testamencie), *oiktirmos* (współczucie; 5 razy), *oiktirmôn* (okazujący współczucie, 3 razy¹⁴). Następnie są to terminy: *splanchnon* (dosł. wnętrze, w znaczeniu przenośnym miłosierdzie, 11 razy w Nowym Testamencie), *splanchizomai* (w znaczeniu przenośnym: wzruszyć się głęboko, okazać miłosierdzie, 12 razy), *eusplanchnos* (w znaczeniu przenośnym: wzruszony, miłosierny, 2 razy), *polysplanchnos* (w znaczeniu przenośnym: pełen miłosierdzia, 1 raz w Nowym Testamencie)¹⁵. W przypadku pierwszych dwóch grup w Nowym Testamencie mamy do czynienia z terminami bliskoznacznymi czy nawet, zdaniem części badaczy, synonimami¹⁶. Istnieje też opinia, że różnice

¹¹ Zob. L. Morris, *Mercy*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G.F. Hawthorne etc., Downers Grove–Leicester 1993, s. 601n.

¹² Zob. H. Köster, *splanchnon*, dz. cyt., tom VII, s. 548.

¹³ Więcej na temat zob. R. Bultmann, *eleos* etc., [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom II, red. G. Kittel, Michigan 1993, s. 477n.

¹⁴ Szerzej na temat zob. R. Bultmann, *oiktirô* etc., [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom V, red. G. Friedrich, Michigan 1993, s. 159n.

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. H. Köster, *splanchnon*, dz. cyt., s. 548n.

¹⁶ Zob. np. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Edition of W. Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W.F. Arndt etc. Second Edition Revised and Augmented by F. Wilbur Gingrich etc. from W. Bauer's Fifth Edition, 1958*, Chicago-London 1979, s. 250 i s. 561n.

między nimi można doprecyzować następująco. *eleos* i związane z nim terminy mogą bardziej wskazywać na zrozumienie, współczucie i sympatię, zaś słowa z rodziny *oiktirô* najpierw informowałyby o smutku, żalu z powodu nieszczęścia¹⁷. Współczesnemu odbiorcy z naszego europejsko-północnoatlantyckiego kręgu cywilizacyjnego szczególnych trudności może przysporzyć trzecia grupa. Oby były one punktem wyjścia dla owocnej refleksji. Na przykład termin *splanchnon* dosłownie znaczy, jak wspomniano powyżej, *wnętrznosci*, następnie w znaczeniu przenośnym – *współczucie, miłosierdzie*. Wygląda na to, że takie jego zastosowanie ma swe podstawy w określonej antropologii i obserwacjach, w jaki sposób ludzie reagują. Wartym podkreślenia jest tu podejście całościowe do człowieka, jego reakcji i tym samym miłosierdzia. Trzeba też wystrzegać się pochopnego wskazywania, iż mamy do czynienia z podejściem archaicznym, prymitywnym, nieaktualnym.

2. Miłosierdzie jako zaradzanie potrzebom duchowym

Mt 9, 12 relacjonuje krytykę Jezusa ze strony faryzeuszów. Zarzuty idą po następującej linii: nie stroni On od ludzi grzesznych, spotyka się z nimi, nawet uczestniczy w posiłkach z ich udziałem. W odpowiedzi Chrystus wypowiada następujące słowa: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy mają się źle. Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: chcę raczej miłosierdzia (gr. *eleos*) niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,12–13). Z podobnym przesłaniem mamy do czynienia w Mt 12, 7. Jednakże ten ostatni tekst daje wyraz trosce, by uczniowie nie byli głodni fizycznie. Jednak razem oznacza to, że w Chrystusie Bóg troszczy się potrzeby duchowe i doczesne człowieka, o wszystkie potrzeby (Ef 3, 20).

Mt 9, 12n zwraca uwagę na Chrystusa jako Tego, dzięki któremu grzeszny człowiek może na nowo doświadczyć dobrodziejstw komunii z Bogiem. Miłosierdzie stanowi tu drogę, narzędzie, dzięki którym przewyciężony zostaje zgubny dla istoty stworzonej podział, ma miejsce uzdrowienie czy nawet wskrzeszenie w porządku życia

¹⁷ Zob. R. Bultmann, *oiktirô* etc., s. 159.

nadprzyrodzonego (zob. 1 J 3, 14; 5, 16). Boże miłosierdzie w ten sposób otwiera przed człowiekiem możliwość posiadania największych dóbr, nawet daje mu w nich uczestnictwo. Zostaje w ten sposób ukazany najbardziej zasadniczy wymiar Bożego stosunku do potrzebujących zbawienia stworzeń. Na ten wymiar składa się zaproszenie, upoważnienie, wezwanie, by uczniowie Chrystusa aktywnie uczestniczyli w tej ekonomii nie tylko na rzecz siebie samych, ale także innych. I w taki sposób Bóg w Chrystus nadal okazuje miłosierdzie (np. Mk 16, 15–20; J 20, 19n; 1 Kor 15, 10; 2 Kor 5, 14n). Także Hbr 4, 15 i Hbr 2, 17 pomagają uchwycić tę istotną prawidłowość: Bóg nie odrzuca grzesznika, okazuje mu miłosierdzie, zarazem odrzucając grzech¹⁸.

Miłosierdzie jako Boża skuteczna opieka, pomoc udzielane grzesznikowi posiada niejeden wymiar. Jednym z nich jest uwalnianie ze zniewolenia przez mocniejsze od ludzi złe byty osobowe (zob. np. Łk 11, 20n; 13, 16)¹⁹. W ostatecznym rozrachunku jest to uwalnianie od zagrożenia śmiercią wieczną (zob. np. Ap 20, 14 wraz z kontekstem). Według Pisma Świętego grzech, będąc rzeczywistością szkodliwą dla człowieka, dla świata stworzonego, nie ma swej złowrogiej przyczyny w Bogu, w ostatecznym rozrachunku nie ma jej w człowieku²⁰. Są nią mające przewagę nad ludźmi byty duchowe, które zniewalając, manipulując skłaniają człowieka do zgubnego grzeszenia; istota ludzka odpowiada więc za swe postępowanie (zob. np. Mt 12, 43n)²¹. Chrystus okazuje miłosierdzie w sposób skuteczny, dogłębny, zajmując się i skutkami i przyczynami zła, co realizuje się w uwolnieniu grzeszników ze zniewolenia przez złe duchy. „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego, że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38). Cytowane słowa kierują na następującą ważną cechę biblijnego postrzegania położenia ludzi w doczesności. Podobnie jak śmierć, również choroba teologicznie jest pojmowana jako złowrogi

¹⁸ Zob. J. Kudasiewicz, *Próby nowego spojrzenia na winę i karę Judasza*, [w:] „Obecni” 2(2008), s. 71n.

¹⁹ J. L. Segundo, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée. Traduit de l'espagnol par F. Guibal*, Paris 1988, s. 56n.

²⁰ Zob. np. J. B. Green, *Death of Christ*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 206.

²¹ J. L. Segundo, *Le christianisme de Paul*, s. 56n.

owoc grzechu, pozostaje w ścisłym związku z grzechem (zob. np. Rz 5, 1n)²². Uwzględnienie tej logiki jest bardzo ważne, by poprawnie zinterpretować te passusy biblijne, w których zachowania obecnie postrzegane jako symptomy choroby są interpretowane jako znak bycia we władaniu zła, złego ducha²³. Przykładu dostarcza Mk 9, 14–29. Według Mk 9, 25n Jezus wypędza złego ducha. Idąc za Mk 9, 22 trzeba to działanie rozumieć jako skuteczny znak miłosierdzia. Ojciec potrzebującego ratunku prosi: „Jeśli możesz coś zrobić, zlituj się (gr. *splanchnistheis*) nad nami i pomóż nam!” (Mk 9, 22). Mt 15, 22 wskazuje, że nie wszyscy proszący o ten rodzaj Bożego miłosierdzia i obdarzani nim są Izraelitami. Zbawcze Boże miłosierdzie w porządku duchowym przekracza tak istotne, nieraz traktowane przez ludzi jako ogromnie ważne (np. Ga 2, 17), granice jak wyznaczenie.

Ważne jest również przesłanie przekazywane przez następującą relację: „Gdy [Jezus] wszedł do łodzi, prosił Go opętany, żeby mógł zostać przy Nim. Jednak nie zgodził się na to, tylko powiedział do niego: «Wróć do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił i jak ulitował się (*eleêsen*) nad tobą»” (Mk 5, 18–19). Skutecznie okazując miłosierdzie, Bóg w wymiarze duchowym przywraca człowiekowi także jego miejsce w społeczności ludzkiej, w rodzinie oraz w jej otoczeniu. Także to ostatnie jest ważnym wymiarem właściwego Bogu bycia miłosiernym: On w swej dobroci nie zna granic. W przytoczonym tekście tytuł „Pan” może wskazywać na Boga w znaczeniu całej Trójcy Świętej (zob. np. Łk 1, 25; Rz 8, 9)²⁴. Jednak może też wskazywać na Chrystusa. W świetle Flp 2, 6–11 chodziłoby o Chrystusa jako Boskiego, zmartwychwstałego, wywyższonego w misterium Wielkanocnym. „Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga. Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdził naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16, 19–20). Może Ewangelia św. Marka redagowana przecież patrząc na

²² Szerzej na ten temat zob. A. Gentili, M. Regazzoni, *Guarigione*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, tom II, red. E. Ancilli i inni, Roma 1992, s. 1229.

²³ Łk 13, 2n wskazuje jednoznacznie, jak bardzo trzeba być ostrożnym, roztropnym i nie dopatrywać się w takim rozumowaniu naiwności czy ignorancji.

²⁴ Zob. S. Wronka, *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico-teologico su nikaô*, Kraków 2002, s. 223n.

wszystko – na przeszłość, terażniejszość i przyszłość – przez pryzmat zmartwychwstania Chrystusa, wskazuje w ten sposób, by w tej samej perspektywie wielkanocnej odczytywać misterium Bożego miłosierdzia.

3. Miłosierdzie jako zaradzanie potrzebom doczesnym

Niejeden fragment Pisma Świętego pokazuje, jak Chrystus reaguje na cierpienie chorych czy tych, których bliscy niedomagają. Na miłosierdzie, na życzliwość i pomoc ze strony Chrystusa mogą liczyć różni ludzie. Dotyczy to np. niewidomych (Mt 9, 27; 20. 30–34; Mk 10, 46–48; Łk 18, 35–39), ojca, który prosi o miłosierdzie dla swego syna (Mt 17, 15), trędowatych (Mk 1, 41; Łk 17, 13). Można tu wskazać np. następujące słowa: „Gdy wysiadł, ujrzał wielki tłum. Głęboko wzruszył się (gr. *esplanchnisthê*) z ich powodu i uzdrowił ich chorych” (Mt 14, 14). Jezus daje się poznać jako osoba, która dostrzega innych, widzi ich potrzeby. W Jego przypadku miłosierdzie nie zatrzymuje się poziomie uczucia. Ono jest też interwencją i to skuteczną. Udziela pomocy także, gdy chodzi o potrzeby doczesne. „Doznawszy głębokiego wzruszenia (gr. *splanchnistheis*) wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: «Chcę, bądź oczyszczony!»” (Mk 1, 41). Ponownie widzimy, że miłosierdzie to nie tylko uczucia, choć i one pojawiają się i stanowią niejako punkt wyjścia dla działania. I jesteśmy tutaj w samym sercu Ewangelii, która faktycznie jest dobrą wiadomością, w samym sercu realizacji misterium zbawienia, nie zaś gdzieś na jego mało znaczących, zapomnianych peryferiach. „«Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?» Jezus im odpowiedział: «Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi»” (Mt 11, 3–6). Okazanie miłosierdzia w porządku potrzeb doczesnych może stać się punktem wyjścia także dla pomyślnego rozwoju duchowego, dla pójścia za Jezusem. „A oto dwaj niewidomi, którzy siedzieli przy drodze, słysząc, że Jezus przechodzi, zaczęli wołać: «Ulituj się (gr. *eleêson*) nad nami, Panie, Synu Dawida!» Tłum nastawał na nich, żeby umilkli; lecz oni jeszcze głośniejszym głosem wołali: «Ulituj się (gr.

eleÛson) nad nami, Panie, Synu Dawida!» Jezus więc głęboko wzruszywszy się (gr. *splanchnistheis*) dotknął ich oczu i natychmiast przejrżeli, i poszli za Nim" (Mt 20, 30–34). Przytoczone słowa pokazują, jak ludzkiemu wołaniu o miłosierdzie odpowiada Boże miłosierne działanie. To może w przekazie o tej scenie i jej podobnych rozpoczyna się historia tak cennej, sprawdzonej w ciągu dziejów tzw. „modlitwy Jezusowej”²⁵.

Bóg nie przechodzi obojętnie wobec śmierci biologicznej. Warto temu tematowi poświęcić uwagę, gdyż może to pomóc sprostować niejedno nieporozumienie, gdy chodzi o chrześcijaństwo. Głównym celem Chrystusa jest pojednać ludzi (czy świat, np. J 3, 16n) z Bogiem i doprowadzić pojednanych do pełni zjednoczenia z Bogiem, tzn. do pełni życia w wieczności. Jak widzieliśmy, nie można zgodzić się z poglądem, jakoby oznaczało to Bożą obojętność wobec spraw doczesnych. Miłosierdzie w takich przypadkach to integralna część miłosierdzia jako takiego. Wiele pod tym względem mówi na przykład Łk 7, 11–13. W tym fragmencie ewangelista opisuje, jak Chrystus wskrzesza jedyne dziecko wdowy z Nain. Nasuwa się tutaj pytanie o sens tego wskrzeszenia: czy nie lepiej byłoby, żeby ten młody człowiek jak najszybciej znalazł się w niebie? „Na jej widok Pan głęboko wzruszył się (gr. *esplanchnisthê*) z jej powodu" (Łk 7, 13). Niedorzecznym błędem byłoby twierdzić, jakoby w ten sposób doszło do jakiegoś oddalenia w realizacji dzieła zbawienia. Wydarzenia w Nain w całej pełni składają się na jego urzeczywistnienie. Ten, który okazuje głębokie i skuteczne współczucie, zostaje określony za pomocą tytułu „Pan”. Przychodzi także na myśl, iż całe wydarzenie i tym samym doświadczone, objawione tam miłosierdzie sytuują się w blasku Chrystusowego daru wielkanocnej chwały, życia, miłości, komunii²⁶. Zostają nim owocnie ogarnięte.

Interesującym przykładem obrazującym stosunek Boga do trudności doczesnych są teksty, które relacjonują nakarmienie głodnych. Jak przypomina np. *Katechizm Kościoła katolickiego w duchowości chrześci-*

²⁵ Zob. np. T. Špidlík, *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rozdziewicz, Kraków 2006s. 379n; tenże, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rozdziewicz, Kraków 2005, s. 394n.

²⁶ Zob. J. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009, s. 53n; G. Corti, „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Komentarz do czytań mszy świętych za zmarłych”, Kielce 2003, s. 78n.

jańskiej takie działanie stanowi z jeden z najważniejszych przejawów miłosierdzia²⁷. Mt 12, 1n opisuje, że w dzień święty uczniowie Chrystusa są głodni i z tego powodu zrywają kłosa zbóż. Gdy faryzeusze zwracają uwagę, że tego w szabat robić nie wolno, wtedy Jezus lapidarnie i kategorycznie odpowiada: „Gdybyście zrozumieli, co znaczy: chcę raczej miłosierdzia (gr. *eleos*) niż ofiary, nie potępiłibyście niewinnych” (Mt 12, 7)²⁸. Trzeba też zwrócić uwagę na Mt 15, 32: „Lecz Jezus przywołał swoich uczniów i powiedział: «Współczuję głęboko (gr. *splanchnizomai*) temu tłumowi! Już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść. Nie chcę ich puścić zgłodniałych, żeby ktoś nie zasłabł w drodze»” oraz Mk 8, 2: „Współczuję głęboko (gr. *splanchnizomai*) temu tłumowi, bo już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść”. W przypadku Mt 12, 1n Chrystus staje w obronie uczniów, zanim oni o to poproszą. Natomiast w wypadku Mt 15, 32 i Mk 8, 2 mamy do czynienia z inicjatywą Chrystusową, a więc analogicznie jak w przypadku wskrzeszenia jedynego syna wdowy z Nain. Nie ma tutaj konfliktu, z całą pewnością znajdujemy natomiast zachętę do ufności, do aktywności, do starań ze strony człowieka. Jeśli rozmnożenie chleba opisane w Mt 15, 32n i w Mk 8, 1n należy odczytywać także jako proroctwo, zapowiedź odnoszącą się do daru i misterium Eucharystii²⁹, to możemy też mieć tam wskazanie, jak bardzo jest ona sakramentem miłosierdzia i to zarówno, gdy chodzi o doczesną sytuację potrzebujących zbawienia.

Jest poważnym przeoczeniem, błędem, jeśli nie łączyłoby się głoszenia Ewangelii z miłosierdziem. „Gdy Jezus wysiadł, ujrzał wielki tłum. Bardzo się wzruszył (gr. *esplanchnisthê*) z ich powodu, ponieważ byli jak owce niemające pasterza. I zaczął ich nauczać” (Mk 6, 34). Już kiedy Chrystus naucza, to mamy do czynienia z miłosierdziem z Jego strony³⁰. Nieraz też w treści przekazu zaznaczają się bardzo wyraźnie odniesienia do miłosierdzia. Ewangelia św. Łukasza przekazuje

²⁷ Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej: KKK), nr 2447.

²⁸ Podobne sformułowanie przekazuje Mt 9, 13, jednak dotyczy ono miłosierdzia wobec grzeszników.

²⁹ Zob. np. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994, s. 59.

³⁰ Jan Paweł II, *Dives in misericordia* (30.11.1980), nr 3. Por. C. Gennaro, *Misericordia (opere di)*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. II, red. E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 1607.

następujące słowa Chrystusa: „Bądźcie miłosierni (gr. *oiktirmontes*), jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). Wzorem miłosierdzia dla potrzebujących zbawienia jest Ten, który daje się poznać jako „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4). Kontekst wskazuje, iż chodzi o stosunek do wszystkich, nie zaś jedynie do chrześcijan (zob. też Ga 6, 10). Taka postawa wpisuje się w dynamizm naśladowania, podobieństwa i tym samym rozwoju duchowego. Chrystus o tym mówi, wskazuje na potrzebę i możliwość podjęcia takiej drogi.

Oto inne przykłady, jeśli chodzi o nauczanie Chrystusowe. „Błogosławieni miłosierni (gr. *eleêmones*), ponieważ oni dostąpią miłosierdzia (*evlehqh, sontai*)” (Mt 5,7). „Kiedy więc dajesz jałmużnę (gr. *eleêmosynên*), nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili. Zaprawdę, powiadam wam: ci otrzymali już swoją nagrodę. Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę (gr. *eleêmosynên*), niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna (gr. *eleêmosynê*) pozostała w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 2–4). Wspólnota kościelna ma pamiętać również o następującym ostrzeżeniu, które odnosi się i do niej samej: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo dajecie dziecięcinę z mięty, kopru i kminku, lecz pomijacie to, co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwość, miłosierdzie (gr. *eleos*) i wiarę. To zaś należało czynić, a tamtego nie opuszczać” (Mt 23, 23).

Ewangelia św. Matusza odnotowała również następującą scenę. Św. Piotr – czyli osoba, która z postanowienia Bożego ma być szczególnym punktem odniesienia (Mt 16, 18) – zadaje Chrystusowi pytanie: „Ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?” (Mt 18, 21). Chrystus jednoznacznie wskazuje, iż zawsze. Okazanie miłosierdzia bliźniemu jest według Niego uczestnictwem w miłosierdziu samego Boga. Z tej odpowiedzi zanotowanej jako Mt 18, 22–35 przytoczmy przynajmniej fragment. „Czyż więc i ty nie powinieś był ulitować się (gr. *eleêsai*) nad swoim współsługą, jak ja ulitowałem się (gr. *êleêsa*) nad tobą?” (Mt 18, 33). Także inne passusy biblijne wyraźnie wskazują, iż Chrystus do czynów i wymogów miłosierdzia zalicza wspaniałomyślne odpuśczenie win oraz że mamy tu do czynienia z ważnym warunkiem, by samemu człowiek dostąpił Bożego miłosierdzia

(Mt 7, 1.6; 18, 23–25)³¹. W Łk 10, 25–37 na ogromnie ważne pytanie, co trzeba zrobić, by osiągnąć wieczną pełnię życia wieczne, Chrystus odpowiada wskazując na wypełnienie przykazania miłości: „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego” (Łk 10, 27). Wobec potrzeby doprecyzowania, kto jest bliźnim, Chrystus wypowiada m.in. następujące słowa: „Pewien Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko (gr. *esplanchnisthê*)” (Łk 10, 33). W ten sposób nie tylko rozmówca sprzed prawie 2000 tysięcy lat dokładnie wie, kto jest bliźnim, i jak podjąć dar zbawienia. Bycie bliźnim wyraża się w miłosierdziu. „«Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?» On odpowiedział: «Ten, który mu okazał miłosierdzie (gr. *eleos*) »” (Łk 10, 36–37). Jezus znamienne konkluduje: „Idź, i ty czyń podobnie!” (Łk 10, 37).

Istotnym jest też Łk 15, 11–32, tzn. przesłanie przekazywane przez przypowieść o ojcu syna marnotrawnego, o samym synu marnotrawnym i o jego bracie. Oto szczególnie znaczący dla podjętego tematu jej fragment: „Wybrał się więc i poszedł do swojego ojca. A gdy był jeszcze daleko, jego ojciec ujrzawszy go i głęboko się wzruszył (gr. *esplanchnisthê*); wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 20). Przesłanie to stanowi odpowiedź na krytykę Chrystusa za Jego miłosierdzie wobec grzeszników (zob. Łk 15, 1–10) i jak wskazują występujące w tym kontekście słowa „Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia. [...] Tak samo, powiadam wam, radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca” (Łk 15, 7.10). Przypowieść ta mówi o miłosierdziu, jakie Bóg już okazuje i o Bożym oczekiwaniu, że ludzie też będą miłosierni. Biorąc pod uwagę Łk 15, 1–10 oraz przypowieść o ojcu syna marnotrawnego, o samym synu marnotrawnym i o jego bracie, należy podkreślić istnienie związku między miłosierdziem i rado-

³¹ Szerzej na ten temat zob. W. Misztal, *Fascynacja czy obawa? Pierwsi wyznawcy Chrystusa wobec misterium miłosierdzia Bożego*, [w:] „Polonia Sacra” 23(2008), s. 284n.

ścią. Ma ono ją sprawiać tak okazującemu miłosierdzie, w tym samemu Bogu, doskonałemu światu nadprzyrodzonemu, jak i dostępującemu go. Logika ta stanowi jedno z innym aspektem biblijnego przesłania. Otóż greckie terminy *charis* (łaska) i jemu pokrewne należą do tej samej rodziny słów, co *chara* (radość) i *eucharistia* (dziękczynienie, wdzięczność)³². W takim razie, gdy zastanawiamy się nad miejscem radości w Biblii i tym samym w duchowości, należy uwzględnić zastosowanie w Nowym Testamencie także następujących terminów: *charis* (łaska) *155; *charisma* (dar: jako dany z własnej wolnej woli) *17; *charitoô* (czynić łaskę, obdarzyć łaską, ułaskawić) *2; *charizomai* (przyznać jako łaskę, wybaczyć) *23; *eucharisteô* (dziękować, składać dziękczynienie) *38; *eucharistia* (dziękczynienie, wdzięczność) *15; *eucharistos* (wdzięczny) *1.

Nie ma wątpliwości, że zagadnienie łaski, której udziela Bóg, należy według Biblii do centralnych. By się o tym przekonać, wystarczy skorzystać np. z nowotestamentalnych konkordancji. Jak pokazują wcześniejsze rozważania, łaska nie jest rzeczywistością smutną, ale właśnie związaną z radością. Jeśli ostateczna pełnia łaski jest zbieżna ze szczęściem wiecznym, to w całej pełni łaska jest naznaczona radością, jest na nią ukierunkowana, przynosi radość. Jest rzeczywistością radosną. To samo należy powiedzieć odnośnie charyzmatów. Wspomniane pokrewieństwo słów wydaje się też zawierać ważne przesłanie, gdy chodzi lepsze zrozumienie misterium Eucharystii³³. Jest ona przecież sakramentalnym uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a więc i w radości spotkań, komunii ze Zmartwychwstałym, w ich eschatologicznym znaczeniu³⁴.

Należy również zwrócić uwagę na przesłanie przekazywane przez dwa następujące fragmenty Ewangelii św. Łukasza: „Raczej dajcie to, co jest wewnątrz, na jałmużnę (gr. *eleêmosynên*), a zaraz wszystko będzie dla was czyste” (Łk 11, 41) oraz „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie

³² Zob. np. H. Conzelmann, W. Zimmerli, *chairô, chara, synchairô, charis, charizomai, charitoô, acharistos, charisma, eucharisteô, eucharistia, eucharistos*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, tom IX, Michigan 1992, s. 359n; W.G. Morrice, *Joy*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 512.

³³ Zob. np. Dz 2,42.46; KKK, nr 1334; 1342; 1387; 1404n; W. Misztal, *Eucharystia i udział w misterium odkupienia według encykliki „Ecclesia de Eucharistia” Jana Pawła II (wybrane aspekty)*, [w:] „Polonia Sacra” 13(2003), s. 209n.

³⁴ Zob. np. KKK, 1323; 1404n.

jałmużnę (gr. *eleêmosynên*)! Sprawcie sobie trzosa, które nie niszczyją, skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy” (Łk 12, 33). Przytoczone słowa jednoznacznie pokazują, iż według Chrystusa miłosierdzie przejawia się w rozpoznawalnych, uchwytnych, bardzo konkretnych, postawach. W świetle np. Dz 4, 32n; 5,1n trzeba powiedzieć, że w przeciwnym wypadku nie mamy z nim do czynienia. Po drugie przytoczone wypowiedzi Chrystusa dają podstawę do pogłębionego, poprawnego odczytania istoty i znaczenia tak ważnego wyrazu miłosierdzia, którym jest jałmużna. Zbyt często niestety i w tym przypadku pojawiają się np. uprzedzenia lub tak czy inaczej spowodowane błędne rozumienie. Wsłuchanie się w Biblię daje szansę uporania się z tego rodzaju bardzo szkodliwymi trudnościami. Do odnotowania jest również wątek pedagogiczny, rozwoju duchowego, stosunku do różnych rzeczywistości i wątek eschatologiczny, w którym miłosierdzie łączy doczesność i wieczność, niejako przeprowadza bezpiecznie do wieczności.

4. Bóg czyni aktywnym protagonistą misterium swego miłosierdzia

Biblia często ukazuje Boga jako miłosiernego. Według Pisma Świętego czynienie miłosierdzia należy do samej istoty podobieństwa, naśladowania Boga przez człowieka: mamy tutaj do czynienia zarówno z powołaniem, wolą ze strony Boga, jak też uzdolnieniem przez Niego do realizacji tego misterium (por. Mt 25, 31–46; 1 Tes 1, 6; 1 Kor 11, 1; Flp 2, 13)³⁵.

Flp 2, 1–4 przedstawia relacje między uczniami Chrystusa jako będące wyrazem miłości, miłosierdzia: „Jeśli więc jest jakieś zachęta w Chrystusie, jeśli jest jakaś moc przekonująca miłości, jeśli jest jakaś komunია Ducha, jeśli jakaś serdeczna miłość (gr. *splanchna kai oiktirmoi*), dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę

³⁵ Zob. także Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 42; G. Turbesii, *Imitazione (e Sequela) di Cristo*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, tom II, red. E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 1267; S.C. Napiórkowski, *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, [w:] S.C. Napiórkowski, J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, s. 30; 70.

samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich!" W świetle najbliższego kontekstu, tzn. Flp 2, 5–11 takie miłosierdzie jest udziałem w miłości, w miłosierdziu Boga doznawanym przez potrzebujących zbawienia w misterium paschalnym. Serdeczna miłość miłosierna, bo tak dokładniej można przetłumaczyć gr. *splanchna kai oiktirmoi*, zespala wspólnotę kościelną. Bez niej trudno mówić o takiej wspólnotcie. Przedstawia się ona jako dar Boży, udzielenie przez Boga i podjęcie przez człowieka także na sprawy innych nastawienia właściwego samemu Bogu. W takim ujęciu Bóg przemienia człowieka na lepsze i człowiek, dzięki łasce aktywnie uczestniczy w tym procesie na rzecz siebie samego i na rzecz innych potrzebujących zbawienia. Należy podkreślić, iż taka postawa jest możliwa dzięki uprzedniemu zaangażowaniu się ze strony Boga, dzięki Bożej bezinteresownej miłości miłosiernej i zarazem stanowi konieczne potwierdzenie (znak, owoc) przyjęcia – podjęcia tego Bożego zaangażowania się (zob. np. Flp 2, 13; Ef 3, 20; Mt 5, 7).

Pawłowa wizja duchowości składa się tutaj na pewien kierunek rozwoju dla teologii i życia duchowego chrześcijan: Bóg chce objawiać swoje miłosierne oblicze przez chrześcijan i faktycznie to czyni. Pokazuje to np. List do Kolosan, który przecież jest późniejszy chronologicznie w stosunku do Listu do Filipian. „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie (gr. *splanchna oiktirmou*), dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość” (Kol 3, 12). Według cytowanego tekstu postawa miłości miłosiernej składa się na samą istotę życia chrześcijańskiego, odpowiedzi udzielanej Bogu na łaskę powołania, uświęcenia, na Jego miłość i miłosierdzie. Skoro pierwszy krok należy w tym ujęciu właśnie do miłosiernego, miłującego bezinteresownie Boga, to w takim razie miłosierdzie jako przymiot człowieka sytuuje się w potężnym, dobroczynnym nurcie łaski miłości. Bóg tak obdarowując, czyniąc pierwszy krok, uzdalniając ludzi objawia się jako miłosierny. Podobne rozumienie dynamiki i istoty dzieła stworzenia – zbawienia, a w tym także życia chrześcijańskiego, stara się przekazać Ef 4, 32:

„Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni (gr. *eusplanchnoi*)! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie” (Ef 4, 32). Jeden z teologów słusznie zauważa: „Człowiek miłosierny natomiast daje w codziennym życiu wyraz swemu doświadczeniu Boga; można mówić o «wcieleniu» w życie miłosierdzia Bożego (Ef 4, 32n)”³⁶. W Flp 1, 8 św. Paweł pisze: „Albowiem Bóg jest mi świadkiem, jak gorąco tęsknię za wami wszystkimi w serdecznej miłości (gr. *en splanchnois*) Chrystusa Jezusa” (Flp 1, 8). W ten sposób apostoł daje wyraz swej jak najbardziej osobistej miłości. H. Köster komentuje: „[...] dla Pawła uczucia, które można rozumieć jako wyraz osobistych skłonności, są wyrazem tego, że jest on w Chrystusie; oto właśnie skąd się one biorą. Jedyne właśnie w świetle tej podstawowej relacji wierzącego do Chrystusa, która zwykle jest określana jako «mistyczny związek z Chrystusem» (ang. *Christ mysticism*), [...] można rozumieć dodatek *Christou Iêsou* (...) do *en splanchnois*. Taka miłość i uczucie, które z mocą ogarniają całego człowieka i głęboko nim powodują, są możliwe tylko w Chrystusie”³⁷. W tym kontekście właściwe będzie zacytowanie Ga 2, 20: „Żyję już więcej nie ja, żyje we mnie Chrystus. Choć teraz nadal żyję w ograniczeniach właściwych ludzkiej doczesności (gr. *en sarki*), to jednak żyję w wierze Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”.

Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza: „Spośród tych czynów [chodzi o uczynki miłosierdzia – WM] jałmużna dana ubogim [...] jest jednym z podstawowych świadectw miłości braterskiej; jest ona także praktykowaniem sprawiedliwości, która podoba się Bogu”³⁸. Wartym odnotowana jest przypadek Korneliusza ukazany w dziesiątym rozdziale *Dziejów Apostolskich*. Jest to tekst bardzo ważny, ponieważ wytycza drogę przyjmowaniu pogan do wspólnoty kościelnej na równych prawach z wiernymi wywodzącymi się z judaizmu. Jest to szczególnie aspekt świadomości, że w Chrystusie tak samo i do pogan odnosi się

³⁶ Por. A. Ohler, G. Hierzenberger, *Miłosierdzie człowieka*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, red. A. Grabner-Haider, tłum. i oprac. T. Mieszkowski etc., Warszawa 1995, kol. 737.

³⁷ H. Köster, *splanchnon*, dz. cyt., s. 556.

³⁸ KKK, nr 2447 (w tym kontekście *Katechizm* odwołuje się do całego szeregu tekstów natchnionych: Tb 4, 5–11; Syr 17, 22; Łk 3, 11; Łk 11, 41; Jk 2, 15–16; 1 J 3, 17).

Boża miłość miłosierna. Skoro tak, to Bóg wobec wszystkich kieruje się miłością miłosierną. Jeśli dobrze się zastanowić, to jest rzeczą niemożliwą przecenić znaczenie tego przełomu czy podobnych „odkryć” teologiczno-duchowych³⁹. W rozumieniu chrześcijańskim misterium zbawienia urzeczywistnia się w następujący sposób. Najpierw mamy do czynienia z inicjatywą Bożą. To Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym obdarza swą miłością miłosierną. Człowiek zaś ze swej strony przyjmuje – podejmuje ten dar (zob. np. Dz 4, 9–12). Inaczej mówiąc, właśnie przez swe miłosierdzie Bóg otwiera potrzebującym zabawienia drogę do siebie. W taką logikę wpisuje się przypadek Korneliusza. Księga Dziejów Apostolskich – czyli w rozumieniu chrześcijańskim tekst natchniony, spisany tak, jak tego chciał Bóg i z Jego woli ustawicznie będący punktem odniesienia dla chrześcijan – bez jakiegokolwiek zażenowania czy obaw włączając przypadek Korneliusza w ekonomię zbawienia rozumianą jako wyłączny dar miłosiernego Boga. Dz 10, 2 przedstawiają poganiana Korneliusza bardzo pozytywnie: „pobożny i «bojący się Boga» wraz z całym swym domem. Dawał (gr. *poiôn*) on wielkie jałmużny (gr. *eleêmosynas*) ludowi i zawsze modlił się do Boga” (Dz 10, 2). Gramatycznie *poiôn* to imiesłów czasu teraźniejszego. Nasuwa się w takim razie wniosek, iż Korneliusz nie pomaga potrzebującym jedynie sporadycznie. Jak autor Dziejów Apostolskich rozumie skutki takiego stanu rzeczy, doprecyzowują dwa następujące teksty. „[Korneliusz] wpatrując się w niego z lękiem zapytał: «Co, panie?» Odpowiedział mu: «Twoje modlitwy i jałmużny (gr. *eleêmosynai*) wzniosły się i przypomniały cię Bogu” (Dz 10, 4). „Korneliusz odpowiedział: «Cztery dni temu, gdy modliłem się o godzinie dziewiętej w swoim domu, stanął przede mną mąż w lśniącej szacie i powiedział: «Korneliuszu, twoja modlitwa została wysłuchana i twoje jałmużny (gr. *eleêmosynai*) zostały wspomniane przed Bogiem»” (Dz 10, 30–31).

Miłość miłosierna w postaci pomocy materialnej, doczesnej otwiera poganinowi drogę do nieba, do samego Boga. Okazuje się posiadać

³⁹ Ważnego przykładu pod tym względem dostarcza np. Ga 2, 15: „My jesteśmy Żydami z urodzenia, a nie pogrążonymi w grzechach poganami”. Przytoczone słowa to prawdopodobnie parafraza mniej czy bardziej rozpowszechnionej w czasach apostołskich opinii (zob. np. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1977, s. 168).

skuteczność i znaczenie porównywalne z najlepszą modlitwą. Teologicznie położenie Korneliusza, ponieważ był poganinem, mogło być postrzegane jako beznadziejne a przynajmniej bardzo trudne⁴⁰. Tymczasem doznaje on Bożego miłosierdzia, jakby w odpowiedzi na czynione przez niego miłosierdzie w stosunku do potrzebujących zbawienia. Cały czas trzeba mieć na uwadze, że Dzieje Apostolskie przedstawiają przyjęcie chrześcijaństwa przez poganina Korneliusza jako jedno z najważniejszych, przełomowych wydarzeń w dziejach zbawienia. Wydarzenie to posiada charakter wzorca: jeśli do Kościoła może zostać przyjęty poganin Korneliusz, to Boże miłosierdzie powinno to dotyczyć każdego człowieka. Nasuwa się wniosek, że analogiczne założenie należy przyjąć co do znaczenia miłosierdzia świadczonego przez jakiegokolwiek człowieka. Natomiast brak miłosierdzia ze strony człowieka według szeregu tekstów biblijnych może na takiego człowieka sprowadzić gniew Boży. Wynika to z faktu, że brak miłosierdzia faktycznie utożsamia się z grzechem (Rz 1, 31; 1 J 3, 17). Należy też uwzględnić, iż nie mamy tutaj do czynienia z jakimkolwiek „targowaniem się” z Bogiem czy wyrachowaniem. „Na tym tle wyraźnie odcina się błogosławieństwo miłosiernych (Mt 5, 7) od idei spełniania uczynków, tak jak była ona rozumiana przez późny judaizm (muszę być miłosierny, żeby kiedyś doznać miłosierdzia Boga). Nowy Testament może już teraz nazywać miłosiernych błogosławionymi, ponieważ mają oni udział w miłosierdziu Bożym, które obejmuje wszystkich”⁴¹. Natomiast mamy do czynienia z jak najbardziej udaną odpowiedniością względem tak podstawowego przekonania, że zbawienie wieczne to dar Boży, dar udzielony właśnie dlatego, że Bóg względem człowieka żywi bezinteresowną miłość miłosierną. Również według Dziejów Apostolskich owocność ludzkiej miłości miłosiernej wynika z uprzedniej i niestrudzonej trwałej boskiej miłości miłosiernej (por. np. Dz 4, 12).

* *

⁴⁰ Zob. C. Gennaro, *Misericordia (opere di)*, dz. cyt., s. 1607.

⁴¹ A. Ohler, G. Hierzenberger, *Miłosierdzie człowieka*, kol. 737.

„(...) Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie. O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Ponieważ z Niego i przez Niego, i dla Niego wszystko. Jemu chwała na wieki! Amen” (Rz 11, 32–36). Miłosierdzie Boże jest dla człowieka rzeczywistością zarazem tajemniczą, jak i napełniającą nadzieją. W naszych rozważaniach można było z bogactwa danych biblijnych wskazać zaledwie wybrane. To miłosierdzie przedstawia się jak złota nić, jak serce całego Bożego działania, całego dzieła stworzenia–zbawienia, udzielania życia, przychodzenia z ratunkiem, obdarzania pełnią życia.

Mutatis mutandis do misterium miłosierdzia Bożego, objawiania się Boga właśnie przez okazywanie miłosierdzia można odnieść następujące słowa: „Przedstawiony przez nas zarys Pawłowego rozumienia Boga daje jedynie najbardziej zasadnicze punkty odnośnie do rozumienia rzeczywistości, która zawsze jest do dalszego zgłębiania. Żadne z zarysowanych określeń czy cech nie jest w stanie ukazać całego obrazu. Jednak Paweł pozostawił w obfitości wskazówki, co koniecznie trzeba wiedzieć, by poznać Boga. Faktycznie, mamy tu do czynienia z podstawową przesłanką, która wpływa na wszystkie jego wysiłki teologiczne i misjonarskie”⁴². I wygląda na to, że jesteśmy dopiero na początku drogi, że dopiero zaczynamy poznawać i zachwycać się. „(...) głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9)⁴³. O wielkiej, przerastającej ludzki umysł dobroci Boga trzeba mówić. Trzeba w tym celu korzystać z Pisma św., które jest, jak stwierdza św. papież Jan Paweł II wielkim wzorem dla mówienia, komunikowania także w dzisiejszym świecie, również wtedy, gdy słusznie wykorzystywane są najnowocześniejsze mass media⁴⁴.

⁴² D. Guthrie, R. Martin, *God, [w:] Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 367.

⁴³ Zob. F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995, s. 236.

⁴⁴ Św. Jan Paweł II, *Szybki rozwój* (24.01.2005), nr 4.

Bibliografia

A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Adaptation of the Fourth Revised and Augmented Edition of W. Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W. F. Arndt etc. Second Edition Revised and Augmented by F. Wilbur Gingrich etc. from W. Bauer's Fifth Edition, 1958, Chicago - London 1979.*

Benedetti P. de, *Zwierzęta*, [w:] *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność: 2000 lat nadziei*, Kielce 2000, s. 793-795.

Borutka T., *W życiu i śmierci „Totus Tuus”*. Sylwetka duchowa, działalność pastoralna i dorobek intelektualny papieża Jana Pawła II, Kraków 2010.

Bultmann R., *eleos etc.*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom II, red. G. Kittel, Michigan 1993, s. 477-487.

Bultmann R., *oiktirô etc.*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom V, red. G. Friedrich, Michigan 1993, s. 159-161.

Cambier J., Léon-Dufour X., *Miséricorde*, [w:] *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X. Léon-Dufour etc., II wyd. zrewidowane i poszerzone, Paris 1971, kol. 766-772.

Conzelmann H., W. Zimmerli, *chairô etc.*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, tom IX, Michigan 1992, s. 359-372.

Coogan M. D., *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B. M. Metzger etc., konsultacja wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 519-520.

Corti G., *„Gdzie jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Komentarz do czytań Mszy świętych za zmarłych*, Kielce 2003.

Durrwell F.-X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1995.

Fabris R., *Duchowość Jezusa z Nazaretu*, [w:] *Historia duchowości*, tom II: *Duchowość Nowego Testamentu*, Kraków 2003, s. 53-109.

Fanuli A., *Duchowość Starego Testamentu: tradycje historyczne*, w: *Historia duchowości*, tom I: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 19-297.

Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, seria: Podręcznik teologii dogmatycznej, traktat III, red. W. Beinert, Kraków 2000.

Gennaro C., *Misericordia (opere di)*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. II, red. E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 1607-1609.

Gentili A., Regazzoni M., *Guarigione*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, tom II, red. E. Ancilli i inni, Roma 1992, s. 1229-1231.

Górnicki M., *Wolontariat*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin - Kraków 2002, s. 920-922.

Green J. B., *Death of Christ*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove - Leicester 1993, s. 201-209

Guthrie D., Martin R., *God*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove - Leicester 1993, s. 354-369.

Hałas S., *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011.

Jan Paweł II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia* (30.11.1980), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/plencyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html; dostęp 11.10.2012.

Jan Paweł II, Lettera apostolica ai responsabili delle comunicazioni sociali *Il rapido sviluppo* (24.01.2005); http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2005/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo.html; dostęp 20.08.2015.

Katechizm Kościoła Katolickiego, wydanie II poprawione, Poznań 2002.

Köster H., *splanchnon*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, tom VII, red. G. W. Bromiley, Michigan 1993, s. 548-559.

Kudasiewicz J., *Próby nowego spojrzenia na winę i karę Judasza*, [w:] „Obecni” 2(2008), s. 71-81.

Linzey A., *Teologia zwierząt*, Kraków 2010.

Lyonnet S., *La sotériologie paulinienne*, [w:] *Introduction à la Bible*, red. A. Robert, A. Feuillet, tom II: Nouveau Testament, Tournai 1959, s. 840-889.

Miształ W., *Eucharystia i udział w misterium odkupienia według encykliki „Ecclesia de Eucharistia” Jana Pawła II (wybrane aspekty)*, [w:] „Polonia Sacra” 13(2003), s. 209-235.

Miształ W., *Fascynacja czy obawa? Pierwsi wyznawcy Chrystusa wobec misterium miłosierdzia Bożego*, [w:] „Polonia Sacra” 23(2008), s. 269-292.

Morrice W. G., *Joy*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove - Leicester 1993, s. 511-512.

Morris L., *Mercy*, [w:] *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne etc., Downers Grove - Leicester 1993, s. 601-602.

Mussner F., *Der Galaterbrief*, Freiburg 1977.

Müller G. L., *Johannes Paulus II lebt weiter in seinen Enzykliken*, [w:] “The Person and the Challenges” 2(2012), s. 15-20.

Napiórkowski S. C., *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej*, [w:] S. C. Napiórkowski, J. Usiadek, *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II*, Niepokalanów 1992, s. 131-143.

Ohler A., Hierzenberger G., *Miłosierdzie człowieka*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, red. A. Grabner-Haider, przekład i opracowanie T. Mieszkowski etc., Warszawa 1995, kol. 735-737.

Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009.

Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Bóg, Ojciec miłosierdzia*, red. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998.

Penna R., *Essere cristiani secondo Paolo*, Casale Monferrato 1979.

Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994.

Rynio A., *Topicality of John Paul II's Pedagogical Message*, [w:] "The Person and the Challenges" 2(2012), s. 77-92.

Saldarini A. J., *Miłosierdzie*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. naukowa P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 763-764.

Segundo J. L., *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée. Traduit de l'espagnol par F. Guibal*, Paris 1988.

Słomka W., *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 522-523.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21.11.1964), [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166.

Špidlík T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2005.

Špidlík T., *Modlitwa według tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2006.

Turbesii G., *Imitazione (e sequela) di Cristo*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, tom II, red. E. Ancilli etc., Roma 1992, s. 1267-1270.

Wal J., *Kultura dialogu*, Kraków 2012.

Wiseman J., *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2009.

Wronka S., *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico-teologico su "nikaô"*, Kraków 2002.

Abstract

God's merciful face: the testimony of the Bible

The article concerns experiences, reflections and messages associated with this God's attitude towards creatures, which is called mercy. Attention was paid to the biblical vocabulary showing God as merciful as a kind of invitation to better knowing God's mercy and open up to it. Then there is shown the mercy as God's way of responding to the spiritual needs, i.e. ones that are not limited to temporality, remedying them. In this context the mercy is presented as an important element of the God's attitude towards the temporal needs. God's mercy is presented also as the activation of the human being, as making him a co-worker of God in the bestowal of mercy.

Artykuł wpisuje się w nurt prac dotyczących doświadczeń, refleksji i przekazu związanych z tą postawą Boga wobec stworzeń, którą określa się mianem miłosierdzia. Za podstawę przyjęto teksty biblijne. Zwrócono uwagę na słownictwo ukazujące Boga jako miłosiernego jako swego rodzaju zaproszenie, by coraz lepiej poznawać miłosierdzie Boże i otworzyć się na nie. Następnie ukazano miłosierdzie jako Boży sposób wychodzenia naprzeciw potrzebom duchowym, czyli takim, które nie ograniczają się do doczesności, zaradzania im. Przedstawiono też miłosierdzie jako ważny element stosunku Boga do potrzeb doczesnych. Następnie ukazano okazywanie miłosierdzia przez Boga jako aktywizację człowieka, jako czynienie go współpracownikiem Boga w obdarzaniu miłosierdziem.

Słowa kluczowe: Bóg, chrześcijaństwo, duchowość, katolicyzm, miłosierdzie, Pismo Św.

Keywords: Bible, Catholicism, Christianity, God, mercy, spirituality, Holy Bible

Nota o autorze:

Ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal – kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; prorektor ds. rozwoju i polityki kadrowej tegoż Uniwersytetu

MARCIN REBES
UNIwersytet Jagielloński

NADZIEJA W HORYZONCIE DRAMATU RELIGIJNEGO HOMO DRAMATICUS U ROMANO GUARDINIEGO, HANSA URSA VON BALTHASARA ORAZ JÓZEFA TISCHNERA

Dramat w relacji człowieka z Bogiem jest przedmiotem analizy teologów Hansa Urs von Balthasara, Romano Guardiniego, a także Józefa Tischnera, krytyka „filozofii teologizującej”¹. W niniejszym artykule zamierzamy omówić problem dramatu człowieka z perspektywy tych trzech myślicieli. Wszyscy oni koncentrują się na dramacie

¹ Określenie „filozofia teologizująca” stworzone zostało przez Tischnera, pojawiło się już w roku 1970 w dyskusji na temat krytyki tomizmu, która rozpoczęła debatę na temat znaczenia tomizmu. Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970 (1), s. 1-26, a także *O co właściwie chodzi*, „Znak” 1970 (7/8), s. 1013-1027. Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 228 nn. Tischner dochodzi do przekonania, że we współczesnym świecie nie jest możliwe utrzymywanie myśli tomistycznej i neotomistycznej ze względu na nieprzystawanie jej do nowych warunków. Filozofia tomistyczna wiązała myśl filozofii Platona i Arystotelesa z doktryną chrześcijańską, myśl filozoficzną z teologią. Współczesna nauka i filozofia odbiegają od metafizyki Arystotelesa. Ta filozofia teologizująca prowadzi ostatecznie do oddalania się chrześcijaństwa od współczesnego ujęcia filozofii, a także paradygmatu naukowego. Tischner zauważa także nową, nieudaną teologizację filozofii u Heideggera, por. *O co właściwie chodzi*, „Znak” 1970 (97/8), s. 1013-1027, a także *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 240 nn. Mimo odrzucenia filozofii teologizującej u św. Tomasza, Tischner buduje w *Sporze o istnienie człowieka* własną filozofię, której podstawą jest objawienie się Boga. Filozof teologizujący - moim zdaniem - pojęcie to odpowiada najlepiej Tischnerowi, który na gruncie studiów filozoficznych zmierzał do ukazania problemu teologicznego jakim jest objawienie i zbawienie. Podstawą wykładni teologicznej jest metoda i język filozoficzny. W podobnym sensie można by to samo powiedzieć o Balthasarze.

człowieka, który – jak trafnie określa Tischner – poszukując chleba, napoju, znajduje śmierć i cierpienie. Przedstawiają doświadczenia człowieka na gruncie religijnym, w jego więzi Bogiem. Do myślenia teologicznego wprowadzają doświadczenie człowieka pojawiające się w literaturze pięknej, rozprawach filozoficznych. Włączenie tego doświadczenia nie ma na celu przyjęcia bezrefleksyjnego dramatu, lecz zbliżenie go do myśli teologicznej. Balthasar, Guardini i Tischner często sięgają do dzieł Dostojewskiego, Dantego, filozofii Nietzschego czy Hegła, pokazując na czym polega zło, któremu człowiek pozwala zaistnieć. Guardini oraz Balthasar są inicjatorami zmiany języka teologii i filozofii – przeplatają przemyślenia teologiczne z filozoficznymi, ukazując konieczność nowego spojrzenia na problem człowieka i jego więzi z Bogiem. W czasie *kryzysu* religii powstaje nowy sposób patrzenia na człowieka – ważnym staje się osobisty dramat człowieka i Boga. Nie oznacza to, że teologia przejmuje poglądy współczesnej filozofii, czy antropologii, lecz wskazuje, że koniecznie powinniśmy się pochylić nad problemem współczesnego człowieka poprzez pryzmat jego wiary i zamysłu Boga wobec niego. Jak twierdzi Balthasar – jedynie poprzez relacje z Bogiem i jego miłość, można się otworzyć na innych i na samego siebie. Dlatego kluczowym problemem, który chcemy poddać analizie jest dramat i możliwa nadzieja w horyzoncie relacji człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem. Chcielibyśmy przyglądnąć się temu problemowi z perspektywy filozoficznej. Wiele poglądów łączy Guardiniego, Balthasara i Tischnera, ale wiele też dzieli. Zaczniemy jednak naszą analizę od nakreślenia głównych problemów epoki, która poprzedza myślenie Guardiniego, Balthasara i Tischnera.

W filozofii szczególnie ważnym momentem jest przełom XIX i XX wieku, skoncentrowanie się na oddzieleniu nauk humanistycznych od dyskursu nauk ścisłych. W naukach humanistycznych ukazuje się historię w nowym kontekście, w którym chodzi o położenie człowieka w jego konkretnej sytuacji, w jego dziejowości. Historycyzm, jak również psychologizm, poddany jest przez fenomenologię ostrej krytyce². Dyskurs

² W znaczący sposób do historycyzmu oraz psychologizmu odnosi się Heidegger. Jego inspiracje Diltheyem, a także Husserlem, który próbuje przeciwstawić się psychologizmowi, można dostrzec już we wcześniejszych dziełach. Najwyraźniej widać je jednak w artykule *Ku rzeczy*

dokonuje się w momencie kryzysu myśli racjonalizmu i irracjonalizmu, pojawia się wraz z refleksją nad filozofią Kanta, ruchem neokantyzmu. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o wzajemną relację czystego rozumienia teoretycznego i praktycznego prowadzi do bardzo poważnych zmian w myśleniu teologicznym, także w odniesieniu do nadziei. Pojawia się problem hermeneutyki skierowanej na jednostkę. Chodzi o zwrócenie uwagi na człowieka i jego relacje z Bogiem. Tischner zwraca się do założeń scholastycznych i do powstającej w XX wieku teologii reprezentowanej przez Hansa Urs von Balthasara³, Gisberta Greshake⁴ oraz Martina Bielera⁵. Tischner łączy swoją filozofię z teologią, a w niej z tzw. teologią z *dołu do góry* [*von unten nach oben*]⁶. Poprzez proces antropologizacji teologii i filozofii ujawnia się specyficzny charakter dialogu człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem. Jak przekonuje Jan-Heiner Tüek w książce *Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie* - odwołując się do Kaspera - teologia koncentruje się na chrystologii *od dołu*, od doświadczenia człowieka. Balthasar rozważa problem hermeneutyki z perspektywy biblijnej⁷. Dla filozofii i dla teologii ważnym staje się problem człowieka. Jest to też podstawa sporu wokół teologii tradycyjnej i nowych nurtów. Myśl Balthasara powstaje w dyskursie z poglądami, które głoszą Erich Przywara⁸, Henri de Lubac⁹, ale też

myślenia zamieszczonym w późnym zbiorze. Do krytyki psychologizmu odnoszą się także Guardini, Balthasar oraz Tischner. Por. J. Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak” 1967 (1), s. 80-105.

³ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 329-334, 340, 342, 344 nn.

⁴ Por. Ibidem, s. 324, 338.

⁵ Por. Ibidem, s. 339.

⁶ W chrystologii mówi się o dwóch modelach: z góry do dołu oraz z dołu w górę. Por. G. Hotze, T. Niklas, M. Tomberg, J.-H. Tüek, *Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie*, Herder, Freiburg 2009, s. 171. Tischner, nawiązując do Balthasara, de Lubaca i Pescha, koncentruje się na filozofii, której podstawą jest spór nie o dwie natury w jednej osobie Boskiej, lecz o Chrystusa jako konkretnego człowieka w historii, w dziejach ludzkości. Tischner niewiele uwagi poświęca sprawie teologii z góry (por. *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000, s. 12). Trzonem jego filozofii opartej na teologii jest teologia z dołu.

⁷ Balthasar, analizując problem dziejów, skupia się z jednej strony na Bogu, który skierowuje swoje działania na człowieka i jego świat, z drugiej zaś na samookreśleniu i zrozumieniu się człowieka, który jest partnerem Boga. Por. H.U.v. Balthasar, *Sens dziejów według Biblii*, Kraków 1975 (11-12), s. 1467; Przekład polski opiera się na artykule zatytułowanym *Der Sinn der Geschichte in der Bibel* zamieszczonym w zbiorze: *Der Sinn der geschichte* opublikowanym w wydawnictwie C.H. Bech w Monachium w roku 1961.

⁸ E. Przywara uważany jest za twórcę określenia *Nouvelle Théologie* (1926). Zajął się on problemem dziejowości prawdy oraz podejmował problem natury i łaski, które dla Guardiniego,

z Marie-Dominique Chenu, Jean Danielou¹⁰, Yves Congar¹¹. Każde z nich ma swój udział w nowym pojmowaniu teologii. Chenu, odwołując się do Schleiermachera, koncentruje się na myśli egzystencjalnej, przyjmuje stanowisko św. Tomasza, ale nie bez zastrzeżeń. Daniélou zajmuje się problemem dobra i zła u Dostojewskiego, podobnie jak Tischner na początku lat 80-tych, omawiając zmienność i dziejowość prawdy¹² oraz stosunek do religii niechrześcijańskiej. Przywara natomiast wchodzi w polemikę z K. Barthem i M. Schelerem¹³, który zajmuje się fenomenologią religii. Bardzo ważnymi z perspektywy hermeneutyki są stanowiska Troelscha, Heideggera w *Fenomenologii życia religijnego* i Bultmanna¹⁴. Jak twierdzi Balthasar, podstawą myślenia filozoficznego Heideggera jest filozofia chrześcijańska. Poprzez jej krytykę Heidegger, podobnie jak Nietzsche, przedstawia przyczynę kryzysu myślenia europejskiego. Hannah Arendt, odnosząc się do Heideggera, ale także do sytuacji filozofii na początku wieku XX. stwierdza: „Uniwersytet

Balthasara i Tischnera stanowią podstawę zagadnienia łączącego świat natury, egzystencji i łaski. Ani Guardini, ani Balthasar czy Tischner nie byli reprezentantami *Nouvelle Théologie*, ale ulegli jej wpływowi w konfrontacji świata współczesnego z chrześcijaństwem, szczególnie Balthasar. Por. H.U.v. Balthasar, *O moim dziele*, z 16, 17, 30, 36 oraz 64, a także P. Henrici SJ, *O filozofii Jansa Ursa von Balthasara*, [w:] *Pisma Wybrane*, Kraków 2006, t. 1., s. 154-156 oraz 173.

⁹ H. de Lubac publikuje dzieło zatytułowane *Catholicism* (1943), w którym wyklada główne założenia nowego spojrzenia na problem uniwersalnego znaczenia zbawienia w Kościele. Por. H. de Lubac, *Paradoksy*, „Znak” 1962 (11), s. 1755; *Świętość jutra*, „Znak” 1973 (2), s. 297-302.

¹⁰ J. Daniélou badał wpływ, jaki na chrześcijaństwo wywarł judaizm i kultura helleńska. Zauważa, że Bóg prowadzi z człowiekiem dialog, który ujawnia się w dziejach i ma doprowadzić ludzkość do zbawienia. To jedna z podstawowych tez, które przyświecają Balthasarowi i Tischnerowi. Daniélou, wraz z Congarem, zauważa wpływ na chrześcijaństwo filozofii greckiej. Poddaje krytyce myśl neoscholastyczną, metafizykę opartą na filozofii Platona, Arystotelesa i św. Tomasza. J. Daniélou, *Życie umysłowe we Francji*, „Znak” 1946 (1), s. 93-109; *Chrześcijanin wobec marksizmu*, „Znak” 1947 (3), s. 612-620; *Myśl chrześcijańska*, „Znak” 1948 (11), s. 365-372; *Bóg filozofów*, „Znak” 1959 (9), s. 1157-162; J. Daniélou polemizuje także z Teilhardem de Chardin. *Znaczenie Teilharda de Chardin*, „Znak” 1962 (5), s. 732-744. Wcześniej pojawia się w miesięczniku „Znak” tekst Chardina na temat człowieka we wszechświecie. Por. J. Daniélou, *W poszukiwaniu stylu*, „Znak” 1963 (9), s. 977-983.

¹¹ Y. Congar, *Autorytet w Kościele: rozwój historyczny*, „Znak” 1964 (5), s. 1499-1506. Congar wskazuje na zagadnienie historyczności w Boskim planie zbawienia.

¹² Temat ten porusza Balthasar w ostatniej części tryptyku zatytułowanej *Theologika*. Por. H.U.v. Balthasar, *O swoim dziele*, Kraków 2004, s. 83.

¹³ M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, „Znak” 1963 (11), s. 1272-1282.

¹⁴ Bultmann przyjmuje stanowisko Heideggera odnośnie dziejowości z wcześniejszego jego okresu. Por. R. Bultmann, *Nauka a egzystencja*, „Znak” 1968 (5), s. 594-605. Do Bultmanna odwołuje się również Tischner w *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak” 1966 (6), nr 144, s. 749 nn.

proponował im zazwyczaj albo szkoły - neokantystów, neoheglistów, neoplatoników itd. - albo odwieczną dyscyplinę uniwersytecką, w której filozofia poszufladkowana skrętnie według specjalności na epistemologię, estetykę, etykę, logikę i tym podobne - nie tyle była przekazywana, co stopiona w oceanie nudy. Przeciw temu wygodnemu i na swój sposób bardzo solidnemu interesowi nieliczni buntowali się jeszcze przed pojawieniem się Heideggera. Chronologicznie wyprzedzał go Husserl nawołujący do *powrotu do rzeczy samych*, co oznaczało *odwrót od teorii, odwrót od ksiąg* w kierunku ustanowienia filozofii jako nauki ścisłej, która zajmie należne sobie miejsce obok innych dyscyplin uniwersyteckich. Chociaż zawołanie to było naiwne, ale nie buntownicze, mógł się jednak powoływać na nie najpierw Scheler, a nieco później Heidegger. Ponadto był jeszcze Karl Jaspers w Heidelbergu, świadomy rebeliant, wywodzący się z tradycji odmiennej niż filozoficzna. Jak wiadomo, przez dłuższy czas pozostawał na przyjacielskiej stopie z Heideggerem, właśnie dlatego, że buntowniczy element w inicjatywie Heideggera pociągał go jako coś oryginalnego i zasadniczo filozoficznego pośród uniwersyteckiej gadaniny o filozofii. Tych nielicznych łączyła - by użyć słów Heideggera - umiejętność odróżnienia *przedmiotu erudycji od materii myślenia* (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947), a także bardzo obojętny stosunek do przedmiotu erudycji¹⁵. Filozofia odchodzi od myślenia opartego na spekulacji, na paradygmacie naukowym i zaczyna koncentrować się na myśleniu. Właśnie wspomniana przez Hannah Arendt filozofia Husserla i jej fenomenologiczne nastawienie, a także jego hermeneutyka, którą przejmuje Heidegger, nadając jej nowe znaczenie, jest zapowiedzią przełomu w filozofii i w teologii.

Heidegger odróżnia myślenie o czymś od myślenia bycia¹⁶. Na początku drogi myślowej, podobnie jak u Balthasara, pojawia się

¹⁵ H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak” 1974 (240), s. 692.

¹⁶ Heidegger w *Ku rzeczy myślenia* stwierdza, że celem filozofii powinna być refleksja nad myśleniem bycia [Denken des Seins], por. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 12. Tischner podkreśla, że źródłowe myślenie filozoficzne opiera się na doświadczeniu myśleniu, „U Levinasa ważny jest moment etyczny – to, że odpowiadam i dlatego odpowiadam. U mnie ten moment też jest ważny, ale nie najistotniejszy. Dla mnie podstawowe jest to, że drugi jest początkiem myślenia. Nic tak nie daje do myślenia jak drugi.” A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 130.

u Heideggera filozofia życia¹⁷. W oparciu o nią będzie dochodził do przekonania, że pojęcie życia jest zbyt wieloznaczne i potrzebne będzie wypracowanie pojęcia bycia [Sein]. Filozofia życia wskazała Heideggerowi horyzont otwartości, pokazała, że człowiek nie może być ujmowany w trzeciej osobie jako przedmiot, lecz jako Ja. Inspiracja Husserlem i jego badaniami logicznymi sprawiła, że Heidegger szuka tego, co uprzedza myślenie na poziomie podmiot-przedmiot, co uprzedza naszą świadomość. Dlatego poszukuje Ja w jego pierwotnym odniesieniu. Heidegger sięga po pojęcie hermeneutyki biblijnej, która pozwoli mu wypracować pojęcie dziejowości, kluczowe dla jego ontologii fundamentalnej. Zdaniem Balthasara, filozofia Heideggera jest ugruntowana na teologii chrześcijańskiej, od której jednak Heidegger odchodzi odrzucając nieskończoność i Boga. Chodzi tu o okres, w którym Heidegger zajmuje się Kantem, zarzucając mu, że nie potrafił wyciągnąć wniosku ze swojej filozofii i nie ograniczył jej do bytu skończonego. U podstaw tej refleksji stoi filozofia nietzscheańska. Heidegger stwierdza, że człowiek nie może poznać innej rzeczywistości niż skończona. U Balthasara właśnie to powoduje, że myślenie filozoficzne wpłynęło na myślenie religijne i na odwrót. Jak twierdzi Balthasar, Heidegger będzie chciał pokonać ten problem, wprowadzając w późnym okresie filozofii Boga jako *Graviertes*¹⁸, ale będzie to filozofia zsekularyzowana. Głównym problemem nie jest to, że Heidegger sprowadza metafizykę do ontologii, lecz że w niej odrzuca Boga. Balthasar, podobnie jak Guardini i Tischner, dostrzega niewystarczalność metafizyki w ujęciu klasycznym, lecz stara się koncentrować na różnych płaszczyznach. Guardini i Balthasar chcą myśl tomistyczną uzupełnić, a Tischner chce pokazać, że w teologii musi

¹⁷ Balthasar o filozofii życia wspomina m. in. w *Philosophie und Theologie des Lebens*, [w:] „Das Problem des Lebens in der Forschung. Schweizerischen Hochschulzeitung“, Zürich 1938, s. 46-52. Fragment przekładu polskiego znajduje się w: Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 76-81.

¹⁸ Heidegger o czwórni (*Graviertes*) pisze w swoich dziełach: *Hölderlins Erde und Himmel*, [w:] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1974, s. 152-181, *Das Ding*, [w:] *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Frankfurt am Main 2000 – polski przekład: *Rzecz, Principia*, t. XVI-XVII, Kraków 1997 oraz *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main 1985 - polski przekład: *W drodze do języka*, Kraków 1999. Także w protokole z seminarium na temat Czasu i bycia pojawia się problem czwórni. Por. Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 58 n, por. także. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 23.

istnieć pluralizm patrzenia na sprawy boskie¹⁹. Zmiany te przyczyniły się do nowego położenia akcentu w zakresie teologii i filozofii. Za namową Guardiniego Balthasar napisał rozprawę doktorską²⁰, w której zajmuje się interpretacją niemieckiej literatury i pokazuje ją na tle religii. W tym miejscu poglądy trzech myślicieli są zbieżne. W nowy sposób przedstawiają oni prawdy, czego dotąd filozofia ani teologia nie potrafiła zrobić, a także pokazują alternatywę dla myślenia filozoficznego i teologicznego. Krytykują oświeceniowy paradygmat nauki i starają się wprowadzić w jego miejsce nowy, oparty na objawieniu. Do tego potrzebne było jednak przejście od przedmiotu poznania, jakim był człowiek, do człowieka jako uczestnika dramatu religijnego. Myśl Balthasara zbliża się do tego, co zaprezentowali Buber i Heidegger, do odejścia od relacji podmiot-przedmiot. Balthasar nawiązuje do Martina Bubera i chrześcijaństwa w podobny sposób jak Tischner do Emmanuela Levinasa. Dla Tischnera filozofia Bubera i Levinasa stanowi inspirację do przejścia od fenomenologii w kierunku drugiego człowieka w filozofii spotkania. Studium myśli Levinasa sprawia, że Tischner dochodzi do przekonania, że w fenomenologii Husserla pojawia się drugi człowiek, ale z perspektywy możliwości jego poznania i odnoszenia się człowieka do realizacji własnych wartości. Zauważa on, że fenomenologia Husserla i Ingardena – stanowiąca ważne osiągnięcie filozofii współczesnej – nie daje jednak możliwości mówienia o drugim człowieku. Dopiero *Idee II*, które spisał Langraber umożliwiają mówienie o spotkaniu z drugim człowiekiem, jednak w przedmiotowym ujęciu spotkania²¹.

¹⁹ A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 83.

²⁰ Praca doktorska Balthasara „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur” powstała w roku 1930. Znajduje się w niej analiza eschatologii oparta na literaturze, ale także na filozofii Kierkegaarda i Nietzschego, która stanowi podstawę do późniejszych analiz zawartych w tryptyku. Sens i znaczenie filozofii Kierkegaarda odkrywa Balthasar podczas wykładów głoszonych w Berlinie przez Guardiniego. Por. Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 42. Balthasar podejmuje także dyskusję z teologami na temat stosunku wiary do nauki. Por. Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, Trier 1966; polski przekład: *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002. Także w dziele: *Wer ist ein Christ?* podejmuje problem wiary i współczesnego człowieka. Por. H.U.v. Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1966; polski przekład *Kim jest chrześcijanin?*, Kraków 1999.

²¹ J. Tischner, *Myślenie wobec wartości*, Kraków 1993, s. 31 nn. oraz *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, „Znak” 1997 (6), s. 123.

Tischner wielokrotnie twierdzi, że, gdy sięgał po filozofię dialogu, nie chodziło mu o samo spotkanie²², lecz o jego przedstawienie. Dopiero wniknięcie w filozofię dialogu sprawiło, że zmienił pierwotny zamysł i skoncentrował się na samym spotkaniu. Guardini, Balthasar i Tischner opierają swoje myślenie na spotkaniu i z tej perspektywy ukazują dramat człowieka. To spotkanie jest kluczowym problemem myśli teologicznej²³. Jak wskazuje Balthasar w swoim dziele *Teodramatyka*, „w dramacie chodzi o przemianę”²⁴, która dotyczy i człowieka, i społeczności, którą on buduje. Człowiek nie byłby istotą dramatyczną, gdyby nie owa przemiana, gdyby nie możliwość *metanoi*. Ta zmiana dokonuje się w horyzoncie dobra. Aby człowiek mógł coś w sobie samym zmienić, musi mieć możliwość działania. Być istotą dramatyczną to znaczy być istotą działającą. To działanie sprawia, że jesteśmy narażeni na porażkę, ale i żywimy nadzieję na przyszłość. Ta metanoja dokonuje się pierwotnie - dla Balthasara i dla Tischnera - na poziomie pytania o *Ja* i jego odniesienia do świata. Nie sposób pomyśleć o dramacie bez uprzedniego wskazania na *Ja jestem* [Ich bin]. Ten, który uczestniczy w dramacie nie jest wyrażany w trzeciej osobie, bo do dramatu nie sposób mieć dystans, lecz w pierwszej, bo angażuje i wskazuje na pierwotne odniesienie do siebie i drugiego człowieka. Dlatego nie było możliwe przedstawienie filozofii ludzkiego dramatu bez uprzedniego wypracowania *Ja jestem* i odniesienia *Ja* do *Ty*. Dramatu i nadziei, wypływającej z niego, nie sposób poznać, można je jedynie zrozumieć. To rozróżnienie na możliwość poznania i rozumienia powstało dzięki hermeneutyce. Postawienie pytania o dramat oznacza próbę zrozumienia, na czym polega dramatyczność *Ja* w jego dynamice, w jego odnoszeniu się do dobra. Wymienieni w tytule artykułu trzej myśliciele wnoszą do stanowiska fenomenologicznego i hermeneutycznego problem dobra oraz wymiar boski dramatu. Balthasar już w swojej pracy doktorskiej włącza się do dyskusji nad rozwojem myśli filozoficznej od średniowiecza do czasów nowożytnych. Kluczowymi postaciami stają się tu Kierkegaard i Nietzsche.

²² A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 132.

²³ A. Zuberbier, *Teologia jako spotkanie (1)*, „Znak” 1969 (3), s. 297-305.

²⁴ H.U.v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 391.

Również Tischner poświęca im sporo uwagi²⁵. To właśnie za sprawą filozofii Nietzschego i Kierkegaarda kształtuje się filozofia dramatu Balthasara²⁶ i Tischnera. Nietzsche poddaje krytyce świat wartości, Kierkegaard wskazuje problem, jakim jest dla niego egzystencja w horyzoncie nieskończoności. Filozofia współczesna operuje doznaniem lęku i bólu w horyzoncie kryzysu wartości. To w obliczu tego doświadczenia i upadku wartości zarysowuje się człowiek jako istota dramatyczna.

1. Być istotą dramatyczną – homo dramaticus²⁷

Zapoczątkowana przez Balthasara myśl o dramacie człowieka w konfrontacji ze współczesną literaturą i filozofią zaowocowały powstaniem dwóch znaczących dzieł Tischnera - *Filozofii dramatu*²⁸ i *Sporu o istnienie człowieka*. Znajduje się w nich definicja dramatu oraz struktury dramatu. Tischner przedstawia podstawę dramatyczności, stwierdzając: „Rozumieć dramat, to rozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną”²⁹. Istota dramatyczności nie może opierać się na abstrakcyjnych pojęciach, lecz na doświadczeniu, które rozumie Tischner w tym przypadku jako do-świadczenie, jako złożenie świadectwa o kimś wobec kogoś. Tischner zauważa, że dramat polega na spotkaniu, w którym uczestniczą nie tylko dwie osoby, ale także i trzeci, wobec którego składa się

²⁵ Tischner w latach 80-tych prowadzi zajęcia na temat myśli Kierkegaarda, Nietzschego oraz Hegla. Obok fenomenologii właśnie ich filozofia odgrywa w myśli Tischnera ogromną rolę – perspektywa nieskończoności Kierkegaarda, Nietzscheański kryzys wartości, szczególnie dobra. Tischner pochyla się także nad Heglem i jego rozumieniem świata. Od niego przejmuje idee procesu wyzwalania oraz nowożytnie pojmowanie wybrania i usprawiedliwienia. Omówimy ten problem dokładniej w dalszej części artykułu.

²⁶ W rozprawie doktorskiej Balthasara znajduje się rozdział poświęcony Kierkegaardowi i Nietzschemu. Później Balthasar rozwinie tezę na temat myśli tych filozofów i ich wpływu na proces rozwoju myśli europejskiej. W kolejnych dziełach, także w tryptyku, myśl Kirkegaarda i Nietzschego będzie stanowić trzon dyskusji na temat dramatu i objawienia.

²⁷ Określenie *homo dramaticus* pojawia się u Wojciecha Bałusa. „*Homo dramaticus*” Józefa Tischnera, „Znak” 1991 (7), s. 105-111. Guardini, Balthasar i Tischner nie posługują się tym sformułowaniem, ale mówią o człowieku jako o istocie dramatycznej.

²⁸ Jak Tischner napisał we wstępie, Filozofia dramatu miała przedstawić spotkanie człowieka z człowiekiem, a także zło jako zdradę. Tischner omawia w niej spotkanie jako źródłowe doświadczenie człowieka, które potrzebuje ugruntowania. Dopelnieniem Filozofii dramatu jest *Spór o istnienie człowieka*, w którym doświadczenie wierności i zdrady znajduje źródło w Boskim planie zbawienia. Por. *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 22, a także *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 7.

²⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 11.

świadectwo o drugim człowieku. Być istotą dramatyczną oznacza być uczestnikiem i osobą dramatu. Dramat nie pozwala nam na nabranie dystansu, lecz nas całym sobą angażuje. U Tischnera łączy się tu ze sobą inspiracja Balthasarem, ale i Nabertem³⁰. Istotą dramatyczną jest tylko człowiek. Jest on osobą dramatu, uczestnikiem dramatu, którego fundamentem jest pytanie o Boga. Jak stwierdza Tischner, „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem”³¹. Oznacza to, że wspólnym mianownikiem dla różnych form dramatu człowieka w tradycji judeochrześcijańskiej jest dramat religijny, który ma u podstawy pytanie o więź łączącą człowieka z Bogiem. Wymiar nieskończony nadaje dramатовi szczególny charakter – śmierć nie kończy dramatu, lecz przenosi go do wieczności. Ta dynamiczność *Ja* i dokonująca się w nim przemiana sprawia, że człowiek otwiera się i zamyka na siebie i na świat. Ta zmiana dokonuje się w człowieku, który poszukuje siebie, poszukuje dobra, które może zrealizować. *Homo dramaticus* w myśli omawianych przez nas trzech teologów wskazuje na poważny brak we współczesnej myśli dramatycznej – brak wymiaru transcendencji w człowieku, wymiaru nieskończonego. Tym różni się dramat grecki od dramatu na gruncie myśli chrześcijańskiej³². Próba ukazania dramatu w literaturze wiąże się z koniecznością wprowadzenia do niego Boga³³. W ten sposób dramat zyskuje nowe znaczenie i zapełnia podstawową lukę, która wynikała z ujmowania dramatu w sposób jednowymiarowy.

Zanim dotrzemy do podstawowego problemu jakim jest zapośredniczenie, konieczne się staje ukazanie przestrzeni, horyzontu dramatu. W dramacie pojawiają się pewne formy otwartości, które

³⁰ W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner zwraca uwagę, że Nabert wprowadza inne pojęcie zła niż oświeceniowe, jest to zło totalne. Dotyczy ono nie tylko aspektu etycznego, ale też metafizycznego. por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 35, 56.

³¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 22.

³² H. U. v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 81 nn.

³³ To nowe wskazanie na teologiczne podłoże dramatu sprawia, że konieczne staje się przedstawienie dramatycznego instrumentarium [Dramatisches Instrumentar] dla teologii. Dlatego przedmiotem analizy Balthasara jest topos «Welttheater» od antyku po współczesność, aby ostatecznie dojść do bardziej precyzyjnego ujęcia tego, co przynależy do teatru, czyli powiązania autora, aktorów, reżysera z przedstawieniem, publicznością i horyzontem. Podłożem dramatu współczesnego człowieka jest skończoność działania, śmierć i zasady działania dramatycznego. Przedstawienie problemu dramatyczności i ukazania instrumentarium dramatu prowadzi do konieczności posłania Chrystusa do ludzi.

ujawniają jego źródło i sens dla współczesnego człowieka. Balthasar, twórca koncepcji dramatu religijnego, konfrontuje jego formę antyczną i współczesną. Przedstawia sens i znaczenie dramatu człowieka z perspektywy interpretacji dzieł literackich i filozoficznych. Ukazuje konieczność wprowadzenia do współczesnej filozofii idei powiernictwa. Balthasar prezentuje dramat na gruncie aktora, publiczności, itd., by ostatecznie przejść do dialogu i powiernictwa, które ukazują konieczność wprowadzenia objawienia jako podstawy dla współczesnego człowieka. U Tischnera przedstawienie dramatu ma charakter bardziej horyzontalny, nie chodzi o aktora³⁴, ale o człowieka, który zakłada maskę. Właśnie dlatego na poziomie przedstawienia otwartości oprzymy się na *Filozofii dramatu* Tischnera.

2. Horyzont dramatyczności

Filozofia, o której wspominaliśmy na wstępie cytując słowa Hannah Arendt, wskazywała na czas, w którym krystalizują się nowe poglądy w oparciu o myśl Kanta i jego nową recepcję, a także powstającą wtedy filozofię życia³⁵. W niej pojawia się problem otwartości, która w sensie fenomenologicznym – jak twierdzi Heidegger – musi odnosić się do tego, co poprzedza myślenie teoretyczne. Dla Heideggera otwartość ujawnia się w stosunku bytu świadomego, jakim jest Dasein (jesteństwo), do własnego bycia. W przypadku Guardiniego, Balthasara i Tischnera otwartość ma swoją podstawę w spotkaniu. W nim rozpościera się doświadczenie dramatu. Do wizji Heideggera, w której człowiek odczuwa trwogę, dodano nową podstawę - dobro. U Heideggera dobro zostało zastąpione przez właściwy i niewłaściwy sposób bycia. Dla Guardiniego, Balthasara i Tischnera dobro ma głębszy sens i dotyczy świata, a przede wszystkim relacji osobowej. Tischner zwraca uwagę, że do istoty dramatu należy otwarcie na **scenę**, na **przeplływający czas**, a także **na drugiego człowieka**. Tischner stwierdza: „Być istotą dramatyczną,

³⁴ Zamiast horyzontu otwartości Balthasar posługuje się instrumentarium dramatyczności. H.U.v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 119.

³⁵ Do filozofii życia odwołuje się m.in. Balthasar. por. H. U. v. Balthasar, *Filozofia i teologia życia*, [w:] *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 76, a także w Epilogu, *Teodramatyki, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 329.

znaczy: przeżywać dany czas mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie trzy czynniki: **otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i przepływający czas.**³⁶ Podstawową otwartością jest to, że człowiek jest istotą otwierającą się na nowy wymiar. Ta otwartość dotyczy czasu, który człowiek przeżywa, ale także świata, który ma pod swoimi stopami. Szczególnym otwarciem jest jednak otwarcie się na drugiego człowieka. Jest to kwintesencja myśli Guardiniego, Balthasara i Tischnera. Człowiek poszukuje siebie, pragnie siebie odnaleźć, popadając przy tym w sidła zła. Przedstawiony we wstępie zwrot w myśleniu filozoficznym i teologicznym, który dokonał się poprzez refleksję fenomenologiczną i hermeneutyczną, ukazuje, że chodzi o to, aby przedstawić człowieka w jego środowisku, u jego źródła. Przedstawić go w jego rozumieniu własnego świata i ludzi, którzy pojawiają się na jego drodze. Guardiniemu, Balthasarowi i Tischnerowi chodzi o to, aby przyjmując zwrot w filozofii, przyjmując instrumentarium charakterystyczne dla współczesnej filozofii, nauk humanistycznych, przedstawić człowieka w jego podstawowym odniesieniu, które wpływa na jego bycie w świecie. O rozumieniu siebie i swojego odniesienia do innego człowieka wspomina Tischner w artykułach zatytułowanych *Praca nad nadzieją bliźniego*³⁷ oraz *Wiązanie nadziei*³⁸, które znajdują się w zbiorze *Świat ludzkiej nadziei*. U podstawy relacji człowieka z człowiekiem jest więc człowieka z Bogiem³⁹. Tischner zauważa, że chrześcijaństwo wnosi do pojmowania świata nową jakość, jaką jest wychowywanie do nadziei, która przekracza wszelką zdradę i wszelką pozorną nadzieję. Tischnerowi

³⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 11.

³⁷ J. Tischner, *Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak”, Kraków 1975, (1), s. 11-23.

³⁸ J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, „Znak”, Kraków 1973 (9), s. 1106-1118.

³⁹ Balthasar dostrzega znaczenie zasady dialogicznej, wskazuje na jej powstanie na różnych odległych od siebie polach. Ferdynand Ebner, Martin Buber, Gabriel Marcel oraz Franz Rosenzweig - trzej pierwsi tworzą indywidualne filozofie, Rosenzweig - grupę. Wymienieni filozofowie w roku 1918 (rok śmierci Simmla) dochodzą do stwierdzenia, że dopiero odkrycie *Ty* prowadzi do uświadomienia sobie własnego *Ja*. Balthasar widzi w zasadzie dialogiczności próbę pośredniczenia, któremu brakuje objawienia jako powołania i pośrednictwa oraz definiuje przestrzeń relacji Ja-Ty. Por. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 595-611. Także w *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln & Olten 1958 w polemice z Buberem na temat dwóch rodzajów religijności pojawia się kwestia dialogiczności. Do dialogiczności odwołuje się także w *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 31nn.

chodzi o to, aby przedstawić człowieka w jego podstawowej, źródłowej relacji z Bogiem, która rzutuje na jego spostrzeganie otwartości na przeżywany czas, na przeżywaną scenę dramatu i na relację z drugim człowiekiem. *Filozofia dramatu* zaczyna się właśnie od nakreślenia przestrzeni otwartości i od problemu przyjmowania przez człowieka zła, które dotyczy relacji człowieka z człowiekiem. Jednak, jak Tischner wielokrotnie twierdzi, głównym założeniem napisania *Filozofii dramatu* jest dramat religijny. Podobnie jest w przypadku Guardiniego i Balthasara zasadniczym celem ich refleksji jest ukazanie objawienia się Boga człowiekowi na gruncie współczesnej myśli, której brakuje tych treści. Guardini ukazuje je nawet w oparciu o jedność przeciwieństw [Spannungseinheit]⁴⁰. Ta jedność przeciwieństw oznacza wzajemną między nimi zależność, ich wzajemne uzupełnianie się. Dotychczasowe myślenie oparte na metafizyce, na wyabstrahowanych pojęciach zastąpione zostało przez myślenie o człowieku i Bogu na gruncie doświadczenia. Konfrontacja świata z myślą chrześcijańską stała się załączkiem polemiki Tischnera z tomizmem. Tischner zarzuca, że powiązanie filozofii Platona i Arystotelesa z chrześcijaństwem na gruncie pojęcia substancji nie jest możliwe. Zmiany w paradygmacie naukowym i filozofii sprawiają, że potrzebne jest nowe spojrzenie, nowy język. Problem ten podejmuje w roku 1970 w artykule „Schyłek filozofii tomistycznej”. Otwarcie na scenę, na innego i przepływający czas, o jakim wspomina w *Filozofii dramatu*, potrzebuje analizy tego, który się otwiera, odsłania. Dlatego tym, co łączy myśl Guardiniego, Balthasara i Tischnera jest analiza Ja, które się otwiera, otwartość człowieka. W odróżnieniu od Guardiniego i Balthasara dla Tischnera to Ja będzie Ja aksjologicznym. To Ja aksjologiczne przechodzi jednak zmiany, aby ostatecznie być Ja agatologicznym, Ja otwartym na dobro.

⁴⁰ Guardini przedstawia przeciwieństwa, ich rodzaje, ale także różnice między nimi. Ukazuje wzajemne stosunki między przeciwieństwami, ich zależności, aby później przedstawić przeciwieństwo w perspektywie jedności. Odrzuca Heglowską dialektykę budowania zwartego systemu i wskazuje na otwartość jako właściwy kierunek ku żywemu istnieniu. Guardini w czwartej części *Der Gegensatz...* wskazuje na ową otwartość. Por. R. Guardini, *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Wiesbaden 1925, s. 100, oraz B. Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini, Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, Mainz 2005, s. 176.

Przejdźmy zatem do analizy otwartości w kontekście pytania o człowieka i jego odniesienia do siebie samego. Kluczowym problemem, który odsłania dramat człowieka, jest poszukiwanie przez człowieka własnej tożsamości, źródłowego doświadczenia samego siebie. W tym sensie filozofia próbuje zmierzyć się z nauką i pokazać, że do tychczas ujmowano człowieka jedynie jednostronnie w oparciu o jedną jego cechę. Potrzebne jest natomiast ukazanie go w całej rozciągłości. Dlatego filozofia Guardiniego, Balthasara, a później Tischnera, wpisuje się w trend ukazania człowieka u źródła. Do tego potrzebne jest zestawienie współczesnej myśli filozoficznej i myśli chrześcijańskiej. Podstawowym miejscem, w którym człowiek szuka swojej tożsamości nie jest świat nauki, świat poznania opartego na relacji podmiot-przedmiot, lecz rozumienie. Balthasar i Tischner nie zmagają się z tym, żeby poznać dramat, lecz, aby go zrozumieć, uchwycić istotę dramatyczności, stawiając pytanie o to, kim jestem? E Balthasar wyjaśnia, na czym polega współczesny problem tożsamości w *Prolegomenach Teodramatyki* na przykładzie roli wyobcowania w filozofii idealizmu niemieckiego⁴¹. Właśnie w tym okresie, w okresie powstawania idealizmu niemieckiego kluczowym problem staje się Ja i jego wolność.

3. W poszukiwaniu własnej tożsamości

Kluczową kwestią, która współcześnie odsłania dramat, jest poszukiwanie przez człowieka jego własnej tożsamości. Kartezjusz poddaje w wątpliwość możliwości poznawcze człowieka i stwierdza, iż człowiek może być pewny tylko tego, że myśli. Ze względu na brak pewności co do prawdy o świecie oddziela rzeczy myślące (*res cogitantes*) od rzeczy rozciągłych (*res extensae*). Późniejsza filozofia usiłuje pokonać ten dualizm ukazując człowieka w jego pierwotnym odniesieniu do siebie. Próbują tego dokonać Fichte, Schelling, czy Hegel – myśliciele często cytowani przez Guardiniego, Balthasara i Tischnera. Idealizm

⁴¹ H.U.v. Balthasar, *Teodramatyka. 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 530 nn. Także Guardini zajmuje się problemem idealizmu niemieckiego, wskazując na to, że idealizm uznaje ducha absolutnego przedstawianego w procesie ewolucji, w której człowiek jest pozbawiony możliwości wyboru oraz realizacji samego siebie, por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, [w:] *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 66.

niemiecki⁴² przedstawia propozycję ukazania człowieka jako Ja i jego przyswajania sobie świata, który jest zawarty w strukturze Nie-Ja⁴³. Otwartość, o której wspomina Tischner, ma swoją podstawę w stawianym od czasu idealizmu niemieckiego pytaniu o Ja. Ten problem towarzyszy Guardiniemu, a także w szczególności Balthasarowi. Ten ostatni poświęca uwagę problemowi tożsamości Ja w nawiązaniu do szukania prawdy o człowieku. Człowiek szuka siebie w tym, czym nie jest, lecz się staje. Także Hegel ze swoją propozycją dochodzenia do samoświadomości wpisuje się w nurt poszukiwania tożsamości. To także filozof, do którego odnoszą się wspomniani trzej myśliciele. Balthasar przedstawia ten problem ukazując drogę od wyobcowania człowieka do posłannictwa⁴⁴. U Hegla pojawiają się przesłanki, które pozwolą w przyszłości przyjąć zapośredniczenie i objawienie jako źródło dramatu⁴⁵. Balthasar widzi w filozofii współczesnej swojego sojusznika, szczególnie w filozofii egzystencjalnej, hermeneutyce i fenomenologii.

Człowiek szuka tożsamości i dlatego porównuje się z różnymi istotami i sferami, w których żyje. Uznaje, że jest istotą społeczną, polityczną. Jednak od końca XIX wieku w filozofii dostrzega się, że człowieka nie można przedstawiać tylko w jednym wymiarze. Na początku swojej drogi także Heidegger przyłącza się do postulatu pokazania człowieka w jego źródłowym pierwotnym środowisku, bez ograniczenia do jednej sfery. Dla Heideggera jest to odnoszenie się do własnego bycia. Tożsamość Heidegger opiera na wychodzeniu poza siebie, aby siebie samego zyskać w odniesieniu do bycia. Myśl ta prowadzi do samotności. Ta samotność wyraża pierwotne znaczenie ontologii,

⁴² Do filozofii idealizmu niemieckiego ustosunkowują się i Guardini, i Balthasar. Por. Peter Henrici SJ, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, [w:] Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 154. Por. także w tym samym zbiorze fragment poświęcony Paulowi Haberialinowi. H.U.v Balthasar, *Paul Häberlin*, cz. 1. s. 127-135 oraz cz. 2. 136-143, a także w *Prolegomenach do Teodramatyki*, w których analizuje rolę wyobcowania człowieka, s. 530-560.

⁴³ Por. F. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena 1794, s. 26-31 oraz F.W. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Edition Hofenberg Berlin, 2014, s. 71-74.

⁴⁴ H.U. v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 530-560.

⁴⁵ Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* zwraca uwagę na fakt, że u Hegla pojawia się problem uznania, który jest w pewnym sensie ideą zapośredniczenia, surrogatem substytucji oraz objawieniem. U Hegla tożsamość jest możliwa dzięki uznaniu innego, który potwierdza Ja. Por. *Spór o istnienie człowieka*, s. 181, 183. Tischner nawiązuje wówczas do Fenomenologii ducha Hegla. Por. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 135nn.

pytania ontologicznego, które stawia Heidegger, dotyczącego jestestwa, któremu „chodzi o nie samo”⁴⁶. Levinas krytykuje stanowisko Heideggera, stwierdza, że to nie samo bycie, lecz *bycie dla innego* potwierdza mnie w moim odnoszeniu się do *siebie*. Wykraczając poza metodę transcendentálną, Heidegger umożliwia mówienie o pierwotnym rozumieniu, nie potrafi jednak pokazać człowieka w relacji z innym człowiekiem. Levinas wprowadza określenie *bycie dla innego*, parafrazując Hegła i jego walkę o uznanie. U Levinasa, podobnie jak u Bonhoeffera, pojawia się pojęcie zapośredniczenia⁴⁷. W obliczu prośby innego człowieka staje się jego zakładnikiem, inny chce się mu powierzyć. Heideggerowskie poszukiwanie prawdy zamienia się miejscami z odpowiedzialnością jako odpowiadaniem za innego. W odpowiedzialności ważny jest drugi człowiek, który sprawia, że pytanie o siebie staje się sensowne. Dramat u Heideggera przybiera formę monologu człowieka skierowanego ku byciu, które jest własnym byciem człowieka⁴⁸. Dla Levinasa, ale także dla naszych trzech myślicieli, odnaleźć siebie można dopiero doświadczając spotkania z człowiekiem i Bogiem. Dlatego dla Balthasara⁴⁹ i Tischnera podstawą dramatu jest relacja dialogiczna. Guardini także w swojej książce zatytułowanej *Świat i osoba*⁵⁰ porusza problem Ja i Innego,

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 271, a także *Bycie i czas*, s. 274, 452, 455, 466.

⁴⁷ J. Filek w książce *Filozofia odpowiedzialności XX-wieku* analizuje odpowiedzialność u Bonhoeffera pojmowaną z perspektywy pojęcia *Stellvertretung*. Oddaje je na język polski przy pomocy substytucji. Pojęcie to używane jest w przekładach z francuskiego na polski dzieł Levinasa. U Bonhoeffera, jak słusznie zauważa Filek, pojęcie niemieckie *Stellvertretung* składa się z dwóch słów. Pierwsze *vertreten* może oznaczać występowanie, ale także zastępowanie i reprezentację. Drugim słowem jest *Stelle*, które oznacza miejsce. Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX-wieku*, Kraków 2003, s. 177.

⁴⁸ Tischner za Levinasem zauważa, że Heideggerowi nie chodzi o innego, lecz o krążenie wokół siebie, o tożsamość, która pojawia się w ruchu od Ja do Siebie. Natomiast wolność jest wolnością na gruncie odpowiedzialności. Por. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 117.

⁴⁹ W *Estetyce teologicznej* Balthasar wskazuje na relację Ja-Ty w odniesieniu do rozmowy człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem. Podkreśla, że nie można zwracać się do Boga pomijając drugiego człowieka. Boga Ty jest Ty bliźniego (*Estetyka teologiczna. Teologia. Cz. 2 Nowy Testament*, Kraków 2010, s. 356). Bóg umiera bowiem za mnie i za drugiego (tamże, s. 368). Balthasar podejmuje także kwestię, która jest podstawą *Etyki solidarności* Tischnera *Jeden drugiego brzemia noście* (tamże, s. 364).

⁵⁰ Problem tożsamości człowieka jako *Ja* (Ich), które staje się *sobą* (Selbst) Guardini podejmuje w dziele *Świat i osoba*, znajdującym się w zbiorze: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. W kontekście relacji *Ja do Siebie* (Selbst) przedstawia problem autonomii i heteronomii człowieka i Boga. Ostatecznie ani autonomia, ani heteronomia nie przystają do określenia relacji między Bogiem i człowiekiem. Guardini przedstawia również Boga jako *On*

który wynika z przyjętego pytania o tożsamość człowieka. W odróżnieniu od Guardiniego i Balthasara Tischner, powołując się na innego nie opiera się tylko na Rosenzweigu, czy mówiąc o dialogiczności opiera się na Buberze i Ebnerze, lecz uwzględnia także Levinasa⁵¹ jak i Marcela⁵², o którym wspomina także w *Prologomenach* Balthasar⁵³.

W *Filozofii dramatu* Tischner dostrzega problem dramatu w relacji między człowiekiem a człowiekiem i analizuje ten problem na gruncie dialogu, który staje się monologiem. W ten sposób ukazuje możliwość zerwania więzi, odrzucenia innego. W monologu człowiek wyrzeka się własnej wolności, zasłaniając się przy pomocy maski. Tischner za przykład monologu, który uzurpuje sobie prawo do dialogiczności, podaje mowę Wielkiego Inkwizytora. Monolog jest jednak zaprzeczeniem dialogiczności opartej na relacji między mną a innym, która ukazana została już np. u Schellinga, Heideggera i Levinasa. W *Sporze o istnienie człowieka* relacja z innym jest przedstawiona na gruncie dramatu człowieka w odniesieniu do Boga i Jego objawienia się człowiekowi. Wyraża on z filozofii Hegla i *Ordo salutis* jako walki o uznanie, aby ostatecznie dotrzeć do relacji między człowiekiem a Bogiem. W rzeczywistości obie sfery uzupełniają się, ponieważ dramat człowieka konstytuuje się nie tylko między mną a innym, ale potrzeba do tego jeszcze innego, wobec którego składam świadectwo o drugim. Dramat rozgrywa się w horyzoncie dobra i zła. Ukazuje się w nim światło nadziei, która jest oczekiwaniem na to, co niewidzialne, na to, co wychodzi poza świat tego,

(Er). Wskazuje na to, że Bóg mówi do Mojżesza *Jestem, który jestem*. Por. s. 104 nn. Z drugiej strony Guardini koncentruje się na relacji Ja i Ty w odniesieniu do Boga por. s. 79 n, oraz s. 195, jak i po przedstawieniu osobowości wskazuje na konieczności wchodzenia w relacje z drugim, tzn. z Ty. Wówczas mowa jest o drugim człowieku, bliźnim, s. 187. Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.

⁵¹ Tischner odwołuje się do sposobu doświadczenia i obecności drugiego człowieka u Levinasa, a także do relacji między wolnością i odpowiedzialnością. W roku 1976 pojawiają się jego publikacje na temat filozofii Levinasa. Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 182.

⁵² Dzięki Marcelowi Tischner wskazuje na szczególne rozumienie religii, nie z perspektywy problemu, lecz tajemnicy. Relacja z Bogiem u Marcela ugruntowana jest na powierzeniu i wspaniałomyślności. Także relacja Ja z Ty ma swoją podstawę w wierności. Por. *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 176 nn. Artykuł ten pierwotnie został opublikowany w miesięczniku „Znak”. Por. J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak” 1974 (7-8), nr 241-242, s. 969-978.

⁵³ H. U. v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 595 nn oraz 601.

co widzialne. Wobec innego znajduje się Ja, które szuka siebie samego jako mnie, przestrzeni i mowy do komunikowania się z innym, która nie może być zredukowana do mnie samego. Ontologiczne poszukiwanie tożsamości prowadziło do przekonania, że inny jest moją własnością. Ontologiczne pytanie o tożsamość oznacza dla Tischnera *być wobec dobra*. Ontologia ustępuje miejsca agatologii – to jest cecha charakterystyczna myśli Guardiniego, Balthasara, i Tischnera, choć u Tischnera agatologia zastąpiona jest przez aksjologię⁵⁴. Pojęcie dobra jako takiego ma charakter międzyludzki i nie da się zredukować do spostrzegania tego, co jest w świecie. Ażeby dobro mogło zaistnieć, potrzebne jest wyjście poza siebie. Na drodze do dobra staje zło, które niszczy i kwestionuje nas jako tych, którzy realizujemy wartości. Bezwzględny i radykalny charakter dobra został w XX-wieku zastąpiony przez wartości, których podstawą jest praktyczność, użyteczność. Ta zmiana przyczyniła się do kryzysu wartości, który jest ugruntowany na coraz silniejszym odczuciu samotności człowieka i poczuciu własnego upadku. Poczucie samotności, odrzucenie samego człowieka, odrzucenie Boga jest upadkiem człowieka, sprawiającym, że człowiek wątpi w siebie i sens swojego istnienia. Im większe zwątpienie, tym większe oczekiwanie nadziei.

Analiza relacji między mną a innym pojawia się w kontekście pewnego rodzaju wartości. Inny jest dla mnie kimś szczególnym, kto przywraca mi moją tożsamość. Dochodzenie do siebie odbywa się dla Guardiniego, Balthasara, ale i dla Tischnera na gruncie wolności. Wolność ta różni się od wolności w sensie kantowskim, ponieważ dotyka w pierwszym rzędzie *bycia u siebie* i poświęcenia się dla innego. Ujęcie Kanta opierało się natomiast na imperatywie moralnym i determinacji woli.

4. Wolność w relacji z innym oraz w relacji z Bogiem

Nie tylko pytanie o tożsamość stanowi kluczowy problem współczesnego dramatu, lecz także wolność, która wyłania się z podjętej kwestii o tożsamość człowieka.

⁵⁴ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 521.

Oczekiwana nadzieja pojawia się w horyzoncie wolności. W odróżnieniu od dramatu greckiego dramat w kulturze chrześcijańskiej też wydarza się w horyzoncie wolności. Platon, przedstawiając swojego mistrza, Sokratesa, ukazuje świat pozamaterialny, przeciwstawiony doświadczanemu w rzeczywistości materialnej. Ukazana w wierzeniach orfickich psyche w filozofii pitagorejskiej oraz u Platona i Arystotelesa prezentuje się jako sfera pozamaterialna, w której człowiek znajduje dla siebie przestrzeń niezdeteminowaną przez świat natury, przestrzeń wolności. Św. Paweł wprowadza do chrześcijaństwa doświadczenie wolności w odniesieniu do wiary. W wierze człowiek znajduje swoje pierwotne doświadczenie wolności, które sprawia, że wykracza on poza sferę skończoności. Nie tylko konieczność włączenia wymiaru nieskończonego do dramatu człowieka charakteryzowała podejście Guardiniego, Balthasara i Tischnera, ale też i problem wolności. Balthasar podkreśla, że współczesny dramat religijny jest dramatem w **horyzoncie wolności**. W starożytnej Grecji trudno doszukać się wątku wolności w dramacie. Dramat Antygony nie jest oparty na wolności, lecz na *przeznaczeniu*, *ananke*. Dopiero chrześcijaństwo wprowadza do kultury europejskiej wolność odnoszącą się do osoby⁵⁵. W czasach rzymskich wolność oznaczała przynależność do państwa rzymskiego. Wolnym był tylko obywatel rzymski. Dramat, którego doświadcza człowiek w relacji z drugim człowiekiem oraz z Bogiem konstytuuje się w horyzoncie **wolności**. Chrześcijaństwo niesie ze sobą wolność, na gruncie której możemy budować prawdziwą więź. Tischner posługuje się tu pojęciem *powierzenia się drugiemu*, który staje się moim *powiernikiem*. Tylko ten, któremu się powierzyłem, może mnie zdradzić, dlatego ogarnięty przez lęk zdrady próbuję innym sterować. Chrześcijaństwo wnosi jednak inne doświadczenie powiernictwa. Możliwa jest zdrada, możliwe jest doświadczenie zdrady, ale mocniejszą niż zdrada jest nadzieja, która wypływa z obecności Chrystusa. Dlatego można powiedzieć, że myśl Guardiniego, Balthasara oraz Tischnera łączy w sobie **nowożytne doświadczenie człowieka i jego świata ugruntowane na fundamencie wolności**

⁵⁵ Filozofowie greccy (Pitagorejczycy, Sokrates, Platon, Arystoteles) ujmowali wolność z perspektywy psyche, świata pozamaterialnego. Rzymianie rozumieli wolność jako bycie obywatelem wolnego państwa, czyli Imperium Rzymskiego.

danej człowiekowi w wierze i poprzez wiarę⁵⁶. Wolność towarzyszy nam w doznawaniu dramatu, ale niesie w sobie i nadzieję. Podstawą owej wolności jest miłość Boga do człowieka, która sprawia, że zdrada przeradza się w nadzieję wybrania i usprawiedliwienia. Bóg wchodząc w relację z człowiekiem nadaje jego wolności nowe znaczenia. Wolność ta jest łaską, pozwalającą odkrywać siebie w odniesieniu do samego dobra, które przezwyłącza doznawane i wyrządzane zło. Ta przestrzeń wolności pozwala odkryć w sobie źródłowe odniesienie do tego, co przekracza wymiar materialny, a także egoizm własnej świadomości. Tischner rozumie wolność jako łaskę, będącą fundamentem, na którym dopiero możemy otwierać się na drugiego człowieka i na Boga, tzn. dzięki wolności możemy odkryć siebie w relacji z innym, ale także to, że poprzez otwartość na drugiego człowieka możemy pogłębić źródłowe doświadczenie wolności. Guardini, Balthasar oraz Tischner do tradycji chrześcijańskiej wolności (w kontekście św. Pawła i św. Augustyna) wprowadzają nowożytny znaczenie. Tischner na przykładzie Hegla pokazuje mechanizm wyzwiania i wskazuje na jego niewystarczalność, ponieważ wyrządzone zło u Hegla jest zracjonalizowane⁵⁷. Tymczasem namiętność zła wykracza poza sferę błędzenia i dotyka także natury zmysłowej, emocjonalnej. Dla Balthasara i Tischnera oświeceniowa wizja człowieka nie potrafi zapełnić pustki, którą odczuwa współczesny człowiek. Pokazywała bowiem człowieka na gruncie racjonalizmu i tego, że człowiek mógł ponosić klęskę, ale dzieje wypełniały się. Nie ma w nich jednak doświadczenia najbardziej podstawowego, że człowiek jest osobą.

Tischner stwierdza, że ostatecznie konieczne jest porzucenie myślenia opartego na myśli heglowskiej, tzn. zredukowanej do postaci dialektyki. U Hegla bowiem wolność wylania się w procesie dochodzenia ducha do samoświadomości. Ja, które wchłania to, co inne, powraca do

⁵⁶ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 259 nn; H.U.v. Balthasar, *Die Gottesfrage des Heutigen Menschen*, Wiedeń 1956, s. 108 nn; J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, Znak 1993 (10), nr 461, s. 9 n.

⁵⁷ Tischner w *Sporze o istnienie człowieka* analizuje różne rodzaje zła (zło w ujęciu Kartezjusza czy Kanta). Jednym z najbardziej radykalnych jest zło totalne, którego nie można racjonalnie uzasadnić. Por. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 42n, a także *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 27n.

siebie, ale neutralizując to, co inne. „W myśleniu jestem wolny, ponieważ nie jestem w innym, lecz pozostaję u siebie, i przedmiot, który jest istotą mnie, jest w nierozłącznej jedności mojego bycia dla siebie.”⁵⁸ Heglowskie myślenie pełne jest nastawienia na siebie na własne ja, nawet gdy staje się tym, co inne. Dramat człowieka w odniesieniu do Boga wymaga pozostawienia na uboczu myślenia zredukowanego do siebie samego i skierowania go do złożenia świadectwa o kimś wobec kogoś. Wolność w przestrzeni Boskiej nie jest własnością człowieka, lecz tym, co dopiero rozpościera nowy horyzont. W relacji z Bogiem wolność ma szczególny charakter, który łączy w sobie bycie i dobro. Nowe czasy przynoszą ze sobą nowe rozumienie wolności. Otto Hermann Pesch napisał „Nowożytna antropologia filozoficzna nie wyraża się już w sprawie wolności formułą: człowiek ma wolność, lecz: człowiek jest wolnością. Znaczący to: jest istotą otwartą, która nie działa w sposób instynktowny, lecz musi sama sobą rozporządzać...”⁵⁹ Wolność ta jawi się nam nie jako przymiot, lecz coś, co jest nam dane wraz z położeniem. Właśnie wspomniana na wstępie zmiana w nastawieniu filozoficznym spowodowała także zmiany w spostrzeganiu wolności. Nie jawi się już ona jako cecha człowieka, ponieważ traktuje człowieka nie w trzeciej osobie gramatycznej jako on, lecz w pierwszej jako Ja. Wolność nie będzie zatem już wolnością, do której mamy dystans, lecz tą, która jest moja. Ma to ogromne znaczenie dla koncepcji dramatu i dla możliwej nadziei. Wolność jest mną samym, który żyję urzeczywistniając świat wartości.

Wolność w rozumieniu Tischnera jest podstawą dramatu, jest płaszczyzną, na której odbywa się dramat. Człowiek przez swoją relację z innym człowiekiem staje się wolny, tzn. utwierdza własną wolność. Tischner stwierdza: „Wolność jakby „zmieniła miejsce” w człowieku: nie

⁵⁸ „Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist.“ - Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006, s. 137.

⁵⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 133. Tischner cytuje O. H. Pescha „Moderne philosophische Anthropologie drückt sich in der Freiheitsfrage nicht dahin aus: Der Mensch hat Freiheit, sondern: Der Mensch ist Freiheit. Damit ist gemeint: Er ist das offene Wesen, das nicht instinkthaft verfügt und in seine Umwelt eingepaßt ist, sondern sich selbst verfügen muß [...]“ (Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, s. 311).

jest już *wolnością woli* [Willensfreiheit], czyli wolnością jednej z władz człowieka, lecz wolnością *człowieka jako takiego* – istotnym składnikiem jego człowieczeństwa, a nawet jego podstawą. Właściwym wyrazem wolności nie jest już wybór wartości leżących przed człowiekiem, lecz również, a może nawet przede wszystkim, „przyswojenie” przez wybierającego wybieranej wartości.⁶⁰ Wolność ta jest uprzednia wobec podejmowania decyzji, dokonywania wyboru wartości. Człowiek musi być najpierw sobą, aby móc stać się *dla innych*. Tischner stwierdza: „Niewątpliwie szczytowym wyrazem nowożytnej filozofii stała się myśl Hegła „Musimy powiedzieć – mówi Hegel – że jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch pośród innych właściwości posiada także cechę wolności: filozofia natomiast uczy, że wszystkie właściwości ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkami do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i ją wytwarzają. Filozofia spekulatywna prowadzi do poznania, że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wolność. (...) Na tym właśnie polega wolność, gdyż skoro jestem zależny, odnoszę się do czegoś innego, czym nie jestem, nie mogę istnieć bez czegoś zewnętrznego: jestem zaś wolny, gdy jestem u samego siebie.”⁶¹ To bycie u siebie oznacza dla Hegła, że w zetknięciu się z tym, co inne przyswajam je sobie i czynię swoim. Ten proces samoświadomości sprawia, że staję się wolnym. Taka podstawa, jak powie w swoich dziełach Balthasar, jest jeszcze niewystarczająca. Dlatego trzeba porzucić redukcję antropologii do samoświadomości, do myśli opartej na racjonalizmie i ugruntować ją na miłości Bożej. Poprzez tę refleksję u Hegła rozpościera się nowa perspektywa wolności, jaką jest konieczność

⁶⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 133.

⁶¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 133n. Tischner powołuje się na Hegła, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 27. W oryginale fragment ten brzmi: „Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter anderen Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, das die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei. [...] Dies ist eben die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin.“ - Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1971, s. 22f.

uwzględnienia innego jako jej gwaranta. Balthasar dostrzega w innym miłość Boga. Wolność w ujęciu Tischnera, a wcześniej u Guardiniego i Balthasara, nie jest rozumiana tylko przez pryzmat *podejmovania decyzji* [Wahlentscheidung], lecz także jako *bycie u siebie*. Pytanie, które wyrasta z tradycji scholastycznej, ale także później z odpowiedzi danej na pytanie zadane przez przedstawicieli idealizmu niemieckiego.

Dlatego również Guardini ukazuje problem wolności w odniesieniu do kwestii moralnych, ale także religijnych opartych na wierze. Obie dotyczą ważnej kwestii jaką jest wolność w relacji z drugim człowiekiem i Bogiem. Na gruncie wolności moralnej i wypracowanej koncepcji osoby Guardini⁶² dostrzega podwójną formę wolności osobistej: z jednej strony wolność w horyzoncie **poczucia wspólnoty**, z drugiej zaś **poczucia samotności**. W tej pierwszej rozpościera się przestrzeń relacji do innego człowieka, w samotności natomiast odsłania się tęsknota za Bogiem, dzięki której człowiek zmierza do Boga. Dla Tischnera to przede wszystkim poczucie wspólnoty łączy człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Tischner zauważa też konieczność tęsknoty i ukazuje ją podczas dochodzenia do zdrady. W ciszy i samotności człowiek pojmuje, że jest zły i pragnie powrotu do dobra. To myślenie Guardiniego zbiega się z wizją i Balthasara, i Tischnera.

Poczucie wspólnoty oznacza dla Guardiniego otwarcie się na drugiego człowieka. „Człowiek jest nastawiony na spotkanie z drugim człowiekiem. Mówiąc „spotkanie”, mamy na myśli oczywiście coś więcej, niż zwykle zetknięcie się”⁶³. Spotkanie jest definiowane przez Guardiniego jako „wyjście naprzeciw drugiemu, połączone z wyraźnym zauważeniem niepowtarzalnego kształtu tego kogoś drugiego, z odczuciem jego istoty, z oceną jego wartości.”⁶⁴ Cytowane wcześniej słowa Hegla na temat wolności, możemy skonfrontować ze stanowiskiem Guardiniego. „Egzystencja człowieka jest nastawiona na inność, na innych,

⁶² W dziele *Wolność, łaska, los* Guardini analizuje najpierw wolność w bezpośrednim odczuciu, przeżywaniu natury i stosunek do własnego ciała, która łączy się z prawdą bycia, ponieważ chcąc być wolnym musimy skoncentrować się na poznaniu prawdy bycia. (R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, Kraków 1995, s. 41n). Taka interpretacja wolności odpowiada Tischnerowskiej filozofii sceny w *Filozofii dramatu*, oraz stosunkowi duszy do ciała w *Sporze o istnienie człowieka*.

⁶³ R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, Kraków 1995, s. 46.

⁶⁴ Tamże, s. 46.

i dzięki temu człowiek ciągle na nowo i ciągle coraz bardziej staje się jednocześnie samym sobą.”⁶⁵ Dalej Guardini formułuje następującą tezę, która jest podobna do stwierdzenia Tischnera: „Jeśli popatrzeć z tej właśnie perspektywy, wówczas łatwo się zauważy, że nasz wyłącznie własny byt staje się sam dla siebie pułapką. Spotkanie z kimś czy z czymś innym rozsądza ją. Ze spotkania się ze sobą ludzi wynika coś więcej niż zwykła suma tego, czym dysponują z osobna obie spotykające się strony [...]”⁶⁶. Wolność realizuje się w miłości. Guardini i Balthasar nawiązują w ten sposób do Schelera. „W miłości doświadcza człowiek paradoksalnego faktu, że dopóki sam dla siebie stanowił wszystko, dopóty nie był jeszcze w ten sposób pełny samym sobą. Dopiero wtedy, gdy wyszedł poza siebie, a ktoś drugi stał się dlań ważniejszy niż on sam, z rąk tego drugiego otrzymał swoje własne prawdziwe „Ja”.⁶⁷ Dla Levinasa Ja powraca do siebie w innym [l'Autre]. Wraca do siebie poprzez etyczne wołanie innego, który wzywa i apeluje. W filozofii Heideggera Ja, które jest w świecie, wyrażone jest przy pomocy *Selbst*. Heidegger dostrzega miejsce dla dobra na poziomie bycia. Jestestwo odnosi się do własnego bycia (wolność jawi się tam nie jako *Willensfreiheit*, lecz jako ontologiczno-etyczne pytanie o bycie dobra). „Relacja z byciem rozgrywająca się jako ontologia polega na neutralizowaniu bytu po to, by go pojąć, by go uchwycić. Nie jest to zatem relacją z innym jako takim, lecz redukcją Innego do Tego Samego.”⁶⁸ Tischner stwierdza: „Dramat inności rozgrywa się między dwiema skrajnościami *byciem-dla-siebie* i *byciem-dla-innego*. Wycofanie się w inność jest potwierdzeniem wymiaru „dla siebie”. Jednak w pewnym momencie „dla siebie” staje się „przeciw sobie”⁶⁹. Dla Tischnera moment *dla siebie* może prowadzić do zwrócenia się *ku sobie* poprzez zaprzeczenie *siebie*. Jednak *bycie dla innego* pozwala odsłonić znaczenie *bycia dla siebie*. Tischner włącza do filozofii Levinasa prawdę o wcieleniu Chrystusa. Sprawia ona, że relacja człowieka z Bogiem jest relacją między człowiekiem a człowiekiem. Dlatego Tischner, podobnie jak Guardini i Balthasar, koncentruje się na relacji symetrycz-

⁶⁵ Tamże, s. 47.

⁶⁶ Tamże, s. 47.

⁶⁷ Tamże, s. 47.

⁶⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998, s. 35.

⁶⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 239.

nej, na dialogu między człowiekiem a człowiekiem. Przedstawienie potrzeby szukania tożsamości przez człowieka i źródłowy charakter spotkania sprawiają, że konieczne jest uwzględnienie, czym jest dobro i zło w ujęciu Guardiniego, Balthasara i Tischnera. Wypracowanie pytania o wolność jako bycie u siebie doprowadziło do zmiany rozumienia dobra i zła. Balthasar w *Wiarygodna jest tylko miłość* definiuje wolność na gruncie misterium zbawienia⁷⁰. Dopiero przedstawienie wolności w kontekście Boskiego objawienia ukazuje ją u źródła. Balthasar i Guardini dają początek myśleniu o objawieniu na gruncie zasady dialogicznej⁷¹. Do tak przyjętego rozumienia potrzebne było uprzednie postawienie pytania o tożsamość człowieka, o to, kim jest człowiek jako indywidualium? Poprzez postawienie pytania o tożsamość pojawia się także pytanie o wolność, która jest różnie rozumiana. Balthasar, Tischner i Guardini wnoszą jednak do tej koncepcji człowieka swój wkład, o czym będziemy mogli przekonać się dalej.

Guardini i Balthasar koncentrują się na misterium zbawienia, Tischner zaś dokonuje fenomenalnego opisu popadania człowieka w zło. Jest to wynik tego, o czym wspominaliśmy wcześniej, że u Tischnera chodzi o Ja aksjologiczne, czyli Ja wobec wartości⁷². W świecie współczesnym człowiek oddzielony od innych, zatracając więź z innymi, staje przed nie lada wyzwaniem poszukiwania własnej tożsamości, będąc samotnym. W odróżnieniu od Guardiniego i Balthasara Tischner przedstawia problem zła na gruncie aksjologicznym. Przedstawia mechanizm uwikłania się człowieka w zło.

5. Uwikłanie w zło

Obok wolności człowieka istotnym doświadczeniem dramatu jest kryzys wartości. Analiza wolności doprowadziła nas do stwierdzenia, że u podstaw dramatu znajduje się wolność człowieka. Ona w istotny sposób przyczynia się do tego, że możemy myśleć i działać w odniesie-

⁷⁰ H.U. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 72.

⁷¹ Zasadą dialogiczności zajmuje się m. in. Balthasar w *Prolegomenach do Teodramatyki*, Kraków 2003, s. 31 nn, a także 595. Stwierdza tam (s. 31): „Jedną z najowocniejszych nowości chrześcijańskiego życia i myślenia leży w zasadzie dialogiczności”.

⁷² Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970 (2/3) nr 188-189, s. 208 nn.

niu do dobra. **Współczesnego człowieka nękanego kryzysem wartości trzeba na nowo ukazać w jego źródłowym doświadczeniu dobra.** Fenomenologia i hermeneutyka pozwoliły postawić pytanie o dobro nie tylko w sensie treści, ale i podstawowej relacji. Dopiero jednak filozofia dialogu, przyjmując konieczność powrotu filozofii do tego, co uprzedza świat świadomości i relacji podmiot-przedmiot, sprawia, że otwieramy się na doświadczenie spotkania człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Obie te relacje w filozofii stały się istotne, gdyż człowiek zaczął być pojmowany jako Ja i w jego źródłowym doświadczeniu samego siebie pojawił się drugi człowiek i Bóg. Współczesne myślenie wymaga przededefiniowania problemu dobra i umieszczenia go w relacji do innego. Możliwość prowadzenia dialogu, wychodzenia poza całość, jest naczyniem także ryzykiem odrzucenia dialogu. W oparciu o wspomnianą już wcześniej zasadę dialogu Tischner definiuje zło. Jest ono zerwaniem pierwotnej więzi z człowiekiem i z Bogiem. Dlaczego człowiek w poszukiwaniu siebie zrywa więź łączącą go z innym? Ponieważ człowiek traci wiarę w drugiego człowieka. Poznaje świat, w którym jest tak jak być nie powinno, próbuje działać, ale z obawy o siebie zdradza tego, który mu się powierzył. Świat, który opisywaliśmy na poziomie Balthasarowskiego *instrumentarium*, wnosi w życie człowieka dwuznaczność. Jest on z jednej strony ziemią obiecaną, z drugiej zaś ziemią potępienia. Ta dwuznaczność prowadzi do podejrzania i obawy o siebie. W oparciu o dwuznaczność świata oraz możliwość zdrady drugiego⁷³ dochodzi u Tischnera do **zerwania więzi**. Z obawy przed innym człowiek dochodzi do przekonania, że jest wart więcej niż inni uważają. Czuje się zraniony i sam próbuje zdradzić, przyjmując w ten sposób zło do siebie. Zdradzie towarzyszy kłamstwo. Zerwanie dialogu może odbywać się w relacji między mną a drugim, ale także w obliczu trzeciego. Tischner zauważa, że prawdziwe zerwanie odbywa się w perspektywie trzeciego. Zerwany dialog prowadzony między człowiekiem a człowiekiem nie ogranicza się do samej mowy, ale także pojawia się w kontekście pracy.

⁷³ Kluczowe pojęcie zdrady czerpie Tischner od Marcela, ale także z *Boskiej komedii* Dantego. Tischner dostrzega, że kluczowym problemem filozofii jest wierność. Problem ten będzie podejmowany przez wielu myślicieli. Jego rozwinięcie dostrzega Tischner w filozofii nadziei Ricouera. Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 178.

Praca jest dla Tischnera podstawową formą dialogu społecznego. W *Filozofii dramatu* stawia diagnozę dotyczącą mechanizmu wchodzenia w zło, które opiera się na lęku o siebie i które prowadzi nas do **zdrady**. Zdrada jest dla Tischnera porzuceniem wierności i nadziei. Nadzieja, którą niszczy zdrada i egoizm oparta była na wierności, zdrada natomiast na poczuciu samotności. Samotność człowieka nie byłaby zupełna, gdyby dramat miał wymiar skończony. W odniesieniu do człowieka i do Boga dramat staje się nieskończony.

Tischner i Guardini indywidualizują doświadczenie upadku i z tej perspektywy budują relację z drugim człowiekiem. Nadzieja nie dotyczy ogółu, lecz właśnie doświadczenia konkretnego człowieka w spotkaniu z innym. Oznacza to, że powiązanie ze wspólnotą wymaga od nas jednostkowej, indywidualnej decyzji, ustalenia, co jest pierwotną *koinonią*. Dramat człowieka w horyzoncie aksjologicznym doprowadził do tego, że człowiek zerwał więź, która go łączyła z drugim człowiekiem. Człowiek zawiódł się na tym, że inny go zdradził, ale też zrozumiał, iż zło zwyciężyło dobro. W klasycznym ujęciu zło ma podwójne oblicze, po pierwsze **doświadczamy fizycznej bądź psychicznej przemocy**, po drugie **złamane jest w nas poczucie sensu**. Ten drugi element jest bardziej bolesnym. To właśnie zerwany dialog sprawia, że tracimy sens własnego istnienia i istnienia innych. Tischner opisuje doświadczenie zła i z perspektywy tego, który przerwał dialog, popada w zło, i tego, który jest ofiarą. Jeden i drugi potrzebuje usprawiedliwienia i wybrania. Tischner na poziomie agatologicznym⁷⁴ dostrzega, że człowiek zauważa zło i nie chce się na nie zgodzić. Człowiek widzi, że jest tak, jak być nie powinno. Do zmiany tego stanu potrzebne jest działanie, poziom aksjologiczny. W nim jednak człowiek odsłania, że wybiera zło zamiast dobra. Zaślepiiony początkowo sobą, odczuwa lęk, czuje, że jest lepszy niż inni i dlatego wybiera zło. Początkowo zło jest zewnętrzne, jest tym co ludzi, budzi lęk, aż wreszcie sprawia, że z zazdrości i w poczuciu, że inni mnie nie cenią, wybieram zerwanie dialogu, wybieram zło. Kiedy przyjmuję zło, zaczynam odczuwać, że zblądziłem. Zło nie

⁷⁴ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 518 n oraz *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 53.

jest już tym, na co się nie zgadzam, jak na poziomie agatologicznym, lecz jest moim złem.

W relacji z innym dostrzegałem sens własnego istnienia, porzucający innego odczuwam potępienie. Zło budziło lęk, uzasadniony bądź nie, ale wciąż obawiałem się o siebie, o swoje własne życie. Zamiast pójść drogą mistrza cierpienia porzuciłem drugiego człowieka i straciłem siebie oraz własną wolność. Mistrz cierpienia to ten, kto jest cierpliwy, kto rozumie, że w dramacie człowieka nie o lęk chodzi, ale o to, aby w cierpieniu i lęku widzieć nadzieję. Ta nadzieja nie oznacza nadziei na coś, lecz nadzieję, którą niesie Chrystus. Balthasarowi, Guardiniemu i Tischnerowi chodzi o doświadczenie mistyczne, wycofywanie się ze świata i otwarcie się na Boga. W rzeczywistości dramat człowieka od samego początku był dramatem religijnym. To doświadczenie agatologiczne jest wyrazem wrażliwości i zaangażowania, które wymagało przeżycia upadku. W przestrzeni przeżycia wspólnoty dochodzi do zdrady, którą uzna Tischner za największe zło popełnione przez człowieka. U Tischnera upadek człowieka, polegający na przyjęciu zła, prowadzi do osamotnienia. To *osamotnienie* nie jest tożsame z poczuciem *samotności*. Osamotnienie tego, który zdradził polega na tym, że to on uczynił drugiemu człowiekowi zło. Fenomen zła dotyka nie tylko tego, który zrywa więź i porzuca bliźniego, ale także tego, który cierpi dotknięty przez zło, które niszczy więź między człowiekiem a człowiekiem. Tischner i Guardini dostrzegają w samotności ważne doświadczenie przywracania sensu. Nadzieja w sensie religijnym pojawia się tam, gdzie nie można liczyć na żaden ratunek. Ratunek pojawia się w kontekście upadku, ale nie jest to upadek ontologiczny – jak u Heideggera – lecz aksjologiczny.

Obok poczucia wspólnoty drugim doświadczeniem, o którym już wspominaliśmy na gruncie analizy wolności u Guardiniego, jest poczucie samotności – odwrócenie się od relacji z innym i pozostawanie w samotności, która ostatecznie zmierza ku Bogu. Dla Guardiniego samotność jest podstawą do własnej dojrzałości, która pozwoli się nam otworzyć na Boga. Droga prowadząca do Boga jest też dramatem człowieka w samotności. Tischner zwraca uwagę na relacje z drugim oraz na drogę prowadzącą przez samotność do Boga. Mówi w ten sposób

o mistrzu cierpienia, któremu została zabrana nadzieja. Ciekawa jest opinia Tischnera na temat tego, kim jest mistrz cierpienia i jaka jest jego droga. „jest to droga, która mówi, że nie jest wielką sztuką jednoczyć się z Bogiem wtedy, gdy życie nam sprzyja. Natomiast prawdziwa wiara, wiara sprawiedliwego jest wiarą, mistrza cierpienia, to jest człowieka, który na dnie cierpienia został pozbawiony widoku jego sensu.”⁷⁵ Doświadczenie samotności wiąże się z pozornym odczuciem opuszczenia i braku nadziei. Świat jawi się jako ten, który nie ma sensu. Tischner stwierdza: „Myślę, że w naszym beznadziejnym świecie, jedno jest w sprawie nadziei niezwykle ważne, trzeba człowiekowi poznać tajemnicę rozpacz. Trzeba się nauczyć patrzeć w oczy własnej rozpacz, dopiero wtedy odczujesz, że gdzieś u jej dna, u dna rozpacz, jest wielka, jedyna, niezwykła nadzieja, ta nadzieja, która prowadzi każdego z nas nieomylną ręką w stronę Boga, Boga, który jest Twoim Bogiem.”⁷⁶ Rozpacz prowadzi do melancholii, do porzucenia woli chcenia. Melancholia to nastrój, w którym człowiek kieruje sygnały do świata. Melancholia dla Tischnera to twarz, jak u Wyspiańskiego. Gdzieś w tle twarzy domyślamy się dramatu, porażki, klęski, melancholii, która prowadzi do utraty chęci chcenia⁷⁷. Melancholia przez pryzmat piękna, ujawnia swoją prawdziwą naturę, którą jest jakby „zatrzymanie się w kadrze”. Dramat, który jest dynamiczny, jest dramatem człowieka, który popada w stan zawieszenia. Człowiek przestał chcieć *chcieć*. Utracił zdolność do realizacji dobra. Potrzebne mu dlatego przywrócenie chęci chcenia. Wspominaliśmy wcześniej o wolności jako *byciu-u-siebie* i o tym, że jest ona uprzednia wobec determinacji woli. Wolność jest czymś, co wypływa z naszego wnętrza, co pozwala nam działać. Rozpacz jest porzuceniem możliwości realizowania siebie i możliwości wejścia w relację, która angażuje. Ludzie ogarnięci przez rozpacz, przez melancholię oczekują zmartwychwstania. W tym sensie popadanie w rozpacz, a także

⁷⁵ Wywiad, którego Tischner udzielił E. Puczek, znajduje się w książce *Wokół Biblii. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Znak 2005, s. 185, <https://www.youtube.com/watch?v=Vus4oIq8Kgc>, dostęp z dnia 24 lutego 2015.

⁷⁶ Coll. Sw. Anny: <https://www.youtube.com/watch?v=1FiUAXDaW5s>, dostęp a dnia 24 lutego 2015.

⁷⁷ Na temat melancholii R. Guardini napisał książkę *Vom Sinn der Schwermut*, (pierwsze wydanie, w: *Schildgenossen*, t. 8, 1928, s. 103-125), Mainz 1987. Polski przekład: R. Guardini, *O sensie melancholii*, Poznań 2009.

doświadczenie potępienia, którego doznaje człowiek, który zdradził, wskazują, że dramat człowieka potrzebuje Boga. Dramat człowieka zakończyłby się jego porażką. Jednak w człowieku jest obraz Boga⁷⁸, który się człowiekowi objawia.

6. Objawienie Boga i przywrócenie człowiekowi nadziei

Wspomniane wcześniej zmiany w patrzeniu na teologię sprawiły, że zmianie uległ także sposób wyjaśnienia, czym jest objawienie i zmartwychwstanie. Balthasar próbuje zrozumieć współczesną filozofię poprzez jej zbliżenie do objawienia. Nie buduje on systemu filozoficznego, na gruncie objawienia, lecz stara się wyciągnąć z filozofii – uświadomione albo nieuświadomione przez autora i czytelnika – treści, które są w niej ukryte. W pięknie bytu Balthasar próbuje dostrzec odbicie chwały Boskiej. Dlatego zestawia ze sobą filozoficzną teorię poznania z prawdą objawienia⁷⁹. Prawda teorii poznania ma dla niego podobny charakter jak dla Heideggera, tzn. jako odsłaniania i zasłaniania. Szczególnie widoczne jest to w ostatniej części Trylogii zatytułowanej *Herrlichkeit*⁸⁰. Przedstawiony w *Teodramatyce* i w *Sporze o istnienie człowieka* dramat człowieka znajduje swoje odzwierciedlenie w porządku zbawienia u Tischnera, czy misterium zbawienia u Guardiniego i Balthasara. Łączą oni ze sobą dramat człowieka z objawieniem się Boga. Właśnie w horyzoncie objawienia ukazuje się prawdziwy dramat człowieka i źródło ludzkiego dramatu. Aby można było dotrzeć do dramatu człowieka konieczne było ukazanie człowieka w jego źródłowym dążeniu do znalezienia siebie, znalezienia sensu własnego istnienia.

6.1. Stworzenie, objawienie i zbawienie

⁷⁸ Podkreślają to i Guardini i Balthasar. Por. R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999 oraz H.U.v. Balthasar, *Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997 oraz H.U.v. Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2003, s. 45.

⁷⁹ Ważną postacią jest dla niego Rosenzweig. Por. H. U.v. Balthasar, *Teodramatyka, I. Prolegomena*, Kraków 2003, s. 595nn.

⁸⁰ Balthasar na temat prawdy jako zasłaniania i odkrywania pisze w *Chwała. Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*. Ukazuje ją na gruncie objawienia, wiary i wiedzy, tamże, s. 188.

Guardini i Balthasar przedstawiają relację człowieka i Boga z perspektywy stworzenia, objawienia i zbawienia na poziomie ontologicznym i agatologicznym. Tischner natomiast przedstawia proces uwikłania człowieka w zło, które prowadzi do utraty sensu własnego istnienia i poczucia potępienia. Ta analiza Tischnera ma za podstawę rozważania oparte na aksjologii. Doświadczenie zła i lęku sprawia, że człowiek dostrzega chęć powrotu do pierwotnego dobra, w którym przywrócony mu zostanie sens własnego istnienia. Tischner przechodzi wówczas z poziomu aksjologicznego do agatologii, do dobra, które znajduje się w człowieku i zaprasza do jego urzeczywistnienia. Tischner dlatego powraca w swoim dziele *Spór o istnienie człowieka* do kategorii agatologicznych i ontologicznych. Te ostatnie ujmuję inaczej, odwołując się do Heideggera⁸¹. W powrocie do poziomu agatologicznego Tischner zbliża się do stanowiska Guardiniego i Balthasara. Kluczowym staje się dla nich problem objawienia. Bóg stworzył świat i człowiekowi objawia się, aby go zbawić. Analiza objawienia i zbawienia opiera się u nich na dyskusji wokół filozofii współczesnej, której brakuje idei zapośredniczenia, idei Boga, który objawia się, aby zbawić człowieka. Dlatego człowiek może dopiero wówczas siebie zrozumieć, własny dramat, gdy odnajdzie w nim Boga z jego miłością do człowieka.

6.1.1. Objawienie jako wybranie

Objawienie - jak wskazuje Balthasar i Tischner - ma charakter dialogiczny, który potrzebuje jednak ugruntowania na idei zapośredniczenia. Guardini i Balthasar objawienie dostrzegają na poziomie miłości Boga, Tischner natomiast na zawierzeniu, powierzeniu się, które to stanowiły inspirację do powstania jego filozofii określanej jako filozofia wierności, wiary i nadziei. Nie chodzi o to, że Tischner odrzuca miłość Boga, lecz ją przedstawia na gruncie wierności i nadziei, którą przejął od

⁸¹ O agatologii i aksjologii u Tischnera traktują następujące artykuły: T. Gadacz, *Bóg w filozofii Tischnera*, Znak 2001 550(3); A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, Znak 2001 550 (3); B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając człowieka o człowieka*, Kraków 2001, s. 99nn; C. Wodziński, *O niespotykalności Dobra*, Znak 2005 (5), s. 113n. Również dyskusja Aleksandra Bobki, Adama Hernasa, Małgorzaty Motyki, Karola Tarnowskiego, Cezarego Wodzińskiego i Adama Workowskiego opublikowana w „Znaku” 2005 (5), s. 124.

Marcela i Ricoeura⁸². Końcowe dzieło Tischnera *Spór o istnienie człowieka* jest powrotem do nadziei, lecz w nowym wymiarze, w wymiarze dialogicznym uwzględniającym objawienie jako wybranie. W nim dołącza do refleksji nad filozofią Marcela⁸³ i Ricoeura⁸⁴ myśl Balthasara, a także pośrednio Guardinię. Spiwem staje się filozofia Rosenzweiga⁸⁵ i Levinasa⁸⁶.

Tischner rozumie objawienie jako **wyznanie, zawierzenie się i powierzenie się**. Tak ujęte objawienie oznacza, że ma ono charakter dialogiczny. Ta zasada dialogiczności jest wspólna Guardiniemu, Balthasarowi jak i Tischnerowi. Zerwanie więzi, zdrada w obliczu trzeciego człowieka, który wcześniej powierzył mi się, i któremu ja się powierzyłem, oznacza dla Tischnera zło. Do refleksji skłania Tischnera świadomość siebie wraz z dążeniem do dobra. Odrzucenie drugiego sprawia, że popadamy w rozpacz. Czujemy, że nasze istnienie straciło sens. Zło, które obiecywało nam szczęście, prowadzi nas ku utracie nadziei. Rozpacz u Kierkegaarda prowadziła do choroby na śmierć, która polegała na tym, że człowiek chce śmierci, ale wie, że jego życie ma wymiar

⁸² Marcel koncentruje się na zdradzie i wierności, Ricoeur na nadziei. Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 167. O ile inspiracją dla nowego spojrzenia na zdradę są obaj myśliciele, to Balthasar czerpie głównie z *Boskiej komedii* Dantego. Zauważa, że od czasów Dantego doszło do poważnych zmian w spostrzeganiu człowieka oraz że u Dantego dokonuje się przewrót, odejście od scholastycznej optyki, refleksji nad rzeczywistością i nad własną egzystencją o chrześcijaństwie do etyczno-politycznej egzystencji. „Od czasów Dantego do dnia dzisiejszego spotykają się na tej drodze wielkie teologie, które wywierają wpływ na historię”. Od tego czasu można mówić o potrójnej refleksji: „o własnej osobowości, o własnym losie oraz o własnym erosie”. H.U.v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna, 2. Modele teologiczne. Cz. 2. Od Dantego do Peguya*, Kraków 2008, s. 25. Jak zauważa dalej Balthasar, podstawą opisu piekła u Dantego jest opowiadanie o spotkaniu, ale brak w nim miłości. Tamże, s. 96. Nic nie można wydobyc, bo nieobecna jest miłość. U Tischnera cechą charakteryzującą brak miłości jest brak wzajemności i własne ego, które każe dążyć do zaspokojenia nawet kosztem drugiego. Miłość nie może się urzeczywistnić ze względu na zdradę drugiego człowieka, przerwanie więzi.

⁸³ Tischner na początku swojej drogi filozoficznej odwołuje się Marcela. Por. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 76 n.

⁸⁴ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 95-97.

⁸⁵ Do Rosenzweiga Tischner odnosi się m. in w *Filozofii człowieka*, Paryż 1990, s.16. Rosenzweig koncentruje się na pytaniu, gdzie jesteś? Por. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 120 i 129. Tischner stwierdza, że odpowiedź na pytanie o to, czym jest chrześcijaństwo nie przyszło z lektury Marcela, św. Augustyna czy kard. Marcier, ale Rosenzweiga i Levinasa. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 120.

⁸⁶ Tischner zaczyna czytać Levinasa w roku 1969 w Louvain, por. A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 77.

nieskończony. Ziemiński dramat człowieka jest tym większy, że staje się początkiem jego życia, które ma charakter nieskończony. Tischner natomiast podąża ze swoją analizą rozpacz do melancholii, którą analizuje w artykule *Wiązanie nadziei*. Wskazuje na dwa ważne elementy nadziei: doświadczenie heroizmu i dojrzałości⁸⁷. Pierwotne doświadczenie nadziei musiało spowodować, że człowiek dorósł i wyrobił w sobie zdolność heroizmu. Po drodze popadł w rozpacz, która sprawiła, że odsunęło się od niego to, co odsuwało go od Boga. W oderwaniu od świata, który niósł mu małą nadzieję w doświadczeniu rozpacz, dostrzega nadzieję, która jest nadzieją trwałą. Dlatego Tischner włącza do doświadczenia ludzkiego dramatu objawienie, które przychodzi od Boga.

Przedstawienie objawienia analizuje Tischner, opierając się na myśli Rosenzweiga, Levinasa, ale i Hegla. Właśnie ci pierwsi dwaj filozofowie wskazują na fakt, że źródłem doświadczenia filozoficznego jest objawienie. Rosenzweig wprowadza do filozofii epifanię twarzy, ślad Boga pozostawiony w twarzy drugiego człowieka⁸⁸. Poprzez Levinasa Tischner włącza do objawienia doświadczenie separacji, oddzielenia. Wskazuje na etyczne zapytywanie mnie przez drugiego człowieka. Jestem odpowiedzialny za drugiego odpowiedzialnością wcześniejszą niż wszelki wybór.⁸⁹ Jednak u Levinasa wolność jest odrzucona⁹⁰, gdy tymczasem u Tischnera to podstawowe pojęcie⁹¹. Tischner dlatego sięga po Hegla, dla którego proces wyzwolenia odgrywa ważną rolę. W odróżnieniu od Levinasa objawienie nie opiera się na wolności wybrania przez Innego, lecz przez uznanie. Na poziomie otwartości człowieka na

⁸⁷ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 194.

⁸⁸ Objawienie jawi się jako doświadczenie źródłowe, którego poszukuje filozofia. U Hegla objawienie jest uznaniem, lecz brak w nim dialogiczności. Jest ono logiką bycia, logiką walki o uznanie, które musi ustąpić miejsca logice dobra. Dopiero logika dobra usprawiedliwia bycie. Por. *Spór o istnienie człowieka*, s. 187. Myśl Rosenzweiga i Levinasa włącza do objawienia dialogiczność. Rosenzweig, odnosząc się do Hegla oraz kryzysu paradygmatu naukowego, nawołuje do oparcia filozofii na objawieniu, na epifanii twarzy. Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Warszawa 2002, s. 678nn.

⁸⁹ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 110 nn.

⁹⁰ Wolność musi być antycypowana przez odpowiedzialność za drugiego. W obliczu innego oddaję swoją własną wolność. Por. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 23nn.

⁹¹ J. Tischner, w odróżnieniu od Levinasa, uznaje wolność za podstawowe doświadczenie człowieka.

siebie, innych i na świat wolność pojawiła się na gruncie poszukiwania własnej tożsamości. Wolność jako *bycie u siebie* zastąpiła *wolność woli* [Willensfreiheit]. Guardini, Balthasar i Tischner ukazują wolność człowieka jako coś głębszego niż tylko determinacja woli do czynienia dobra. Spór toczący się na gruncie filozofii Kanta o wolność woli i determinację natury nie wyczerpuje problemu doświadczenia człowieka. Dopiero polemika ze stanowiskiem Kanta na gruncie analizy fenomenologiczno - hermeneutycznej pozwoliła wprowadzić do filozofii pojęcie objawienia, powiązać dyskurs naukowy z teologicznym, myśl racjonalną z objawieniem, w którym Bóg ujawnia swój plan względem człowieka. Upadek człowieka sprawił, że potrzebna jest *wolność wybrania*, która pozwoli człowiekowi wrócić do siebie, do wolności jako *bycie u siebie*. Jak wcześniej pokazaliśmy na przykładzie Guardiniego, wolność stanowi ważny element ludzkiego dramatu. Jest ona rozumiana z perspektywy *bycia u siebie* jak i *wybrania*. Dla Guardiniego, Balthasara i Tischnera wolność jest podstawą do wszelkiego działania, które zmierza do Absolutnego Dobra.

Objawienie jest wybraniem, w którym ujawnia się nie tylko sens przedmiotowy, co przede wszystkim, głęboka relacja między Ja i Ty, której podstawą jest doświadczenie dobra absolutnego w horyzoncie wolności. W objawieniu pojawia się pytanie, które prowadzi do wyznania, zawierzenia i możliwego powierzenia. Objawienie poprzez ideę zapośredniczenia staje się usprawiedliwieniem człowieka, które pochodzi od Boga.

6.1.2. Usprawiedliwienie i zbawienie

Usprawiedliwienie to próba pojednania przeciwnych wobec siebie wartości, Dobrego Boga ze złym człowiekiem⁹². Usprawiedliwienie odbywa się w horyzoncie wolności i łaski. Bóg daje człowiekowi łaskę, wstawia się za grzesznikami. Bóg człowieka usprawiedliwia, żeby go zbawić. Poprzez pojęcie zła i dobra wprowadza Balthasar - a za nim

⁹² U Tischnera pojęcie usprawiedliwienia pojawia się w *Filozofii dramatu* parokrotnie, m. in. w kontekście analizy piękna i światła, w którym to piękno się ukazuje (*Filozofia dramatu*, s. 97), również w zakończeniu *Filozofii dramatu*, gdy stwierdza, że „stan zbawienia” jest „stanem usprawiedliwienia, który jest przeciwieństwem stanu potępienia”. (*Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 257).

Tischner - pojęcie zbawienia, które rozumie jako usprawiedliwienie. „Zbawiać znaczy wciąż na nowo i coraz bardziej radykalnie usprawiedliwiać”⁹³. Usprawiedliwienie potrzebne jest wówczas, gdy człowiek doświadcza własnego zła, które prowadzi go do choroby na śmierć⁹⁴, do odczucia własnej beznadziejności. „Stwierdzenie: „jestem zły”, wskazuje na „chorobę na śmierć”. Choroba na śmierć oznacza brak wszelkiej nadziei, a także wszelkich podstaw dla nadziei.”⁹⁵ Człowiek dlatego jest pozbawiony podstawy dla nadziei, ponieważ utracił wiarę w wartości, w dobro, zwątpił w ich sens. Dzięki nadziei wartości i dobro mogą odzyskać swój sens. Radykalne zło jest radykalnym zwątpieniem. Jak zwraca na to uwagę Kierkegaard większym zagrożeniem niż śmierć jest potępienie⁹⁶. Tischner poświęca temu uwagę w *Filozofii dramatu*⁹⁷. Aby móc być usprawiedliwionym, aby przywrócić człowiekowi podstawę do nadziei konieczna jest świadomość, że człowiek został słusznie potępiony oraz chęć nawrócenia. Pojęcie zbawienia jako usprawiedliwienia zawiera w sobie proces nawrócenia, którego podstawą jest poczucie winy oraz sprawiedliwego osądu (jestem zły). Tischner zwraca uwagę, że ten indywidualny osąd ma uniwersalny charakter, dotyka bowiem dobra i zła we wzajemnych odniesieniach człowieka do człowieka. Dobro to nie jest tylko moim dobrem, podobnie wyrządzone zło, ponieważ zawsze dotyczą także innego człowieka. Dlatego naprawa zła też wymaga uniwersalizmu, który przychodzi od drugiego człowieka. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie usprawiedliwienie i wybranie przychodzące od Boga, z jego miłości. Usprawiedliwiając człowieka Bóg się jemu powierza. Bóg przywraca człowiekowi jego godność, jego wartość, jego nadzieję. Usprawiedliwienie wyrasta z ofiary Chrystusa, z misterium śmierci i zmartwychwstania. Usprawiedliwienie przez Boga wiąże ze

⁹³ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 189.

⁹⁴ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej śmierci*, „Znak” 1968 4 (166), s. 422-441.

⁹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 190.

⁹⁶ W *Bojaźni i drżeniu* Kierkegaard stwierdza, że człowiek nie może umrzeć. „Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmaga, że śmierć się staje nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1981, s. 152.

⁹⁷ Tischner uważa, że Kierkegaardowska rozpacz można zestawić z potępieniem. Por. *Filozofia dramatu*, s. 256.

sobą Boga, który jest dobrocią, z człowiekiem, który jest grzesznikiem. Porządek ontologiczny znajduje swoje usprawiedliwienie w porządku agatologicznym, w dobru. Usprawiedliwienie dopełnia wybranie. Bóg wybiera człowieka i człowiek musi je przyjąć odpowiadając na wybranie poprzez własne wybranie, przyjęcie Boga i jego łaski, która przywraca nam dobro.

Powiedzieliśmy, że do usprawiedliwienia i zbawienia potrzebne jest nawrócenie. Jest ono formą otwarcia się na zwierzenie się i powierzenie. Nawrócenie jest wyborem wybrania, jest odpowiedzią udzieloną na wybranie przez Boga. Przyjęcie łaski otwiera człowiekowi możliwość wierności. Tischner posługuje się dwiema metaforami, Platona i św. Pawła. Pierwsza z nich opiera się na nawróceniu się jako wkroczeniu na drogę mądrości (odchodzenie od popełnianego błędu), w drugiej chodzi o coś głębszego, o uświadomienie sobie przez Szawła tego, że podstawą jego dotychczasowego myślenia i działania jest zło. Musi dojść do przekonania, że jego działanie sprzeciwia się dobru. Dlatego musi odrzucić siebie z przeszłości i zacząć budować dobro, które dopiero będzie jego udziałem, czyli budować świat nadziei. Dlatego św. Jan od Krzyża napisał w *Drodze na górę Karmel*, że, aby przygotować miejsce na nadzieję, trzeba prowadzić walkę z pamięcią⁹⁸. To dochodzenie do nowej nadziei ugruntowane jest na doświadczeniu Innego w horyzoncie dobra. Właśnie ta perspektywa agatologiczna objawienia jako wybrania oraz usprawiedliwienia i zbawienia łączy ze sobą Guardiniego, Balthasara oraz Tischnera.

7. Nadzieja w horyzoncie dramatu

Dramat człowieka w kontekście miłości Boga oraz jego objawienia wskazuje na szczególny charakter nadziei. Ugruntowana jest ona na dialogu, na zasadzie dialogiczności, którą przyjmują wszyscy omawiani przez nas teologowie, mimo iż zasadę tę pragną pogłębić i ugruntować na objawieniu Boga. Nadzieja oznacza przywrócenie pierwotnej, źródłowej więzi.

⁹⁸ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, Kraków 2013, s.110, 120, 168 oraz *Noc ciemna*, Kraków 2013, s. 109.

Nadzieja w dramacie człowieka **ma dwie fazy**, które *de facto* są jedną i tą samą. W pierwszej ukazuje się człowiek jako ten, który poszukuje siebie będąc w świecie, który wnosi do refleksji nad sobą pewną dwuznaczność. Jest światem nadziei, ale i wygnania, potępienia. Może być światem, w którym buduje dom, ale także i tym, w którym pojawia się śmierć. Pierwszy horyzont nadziei wymaga od nas pewnej cierpliwości i odwagi, ale świat ten kusi i pociąga. Obiecuje i zaprasza do tego, aby go przyjąć i przekształcić. W tym horyzoncie pojawiają się także inni ludzie, którym chcemy być wierni i którym się powierzamy i którzy się nam powierzają. Dwuznaczność świata wnika także w relację międzyludzką. Inny człowiek może być moim powiernikiem, albo może mnie zdradzić. Zło kusi człowieka w ten sposób, że budzi w nim podejrzenie możliwej zdrady. Podejrzenie sprawia, że człowiek poszukujący siebie dochodzi do przekonania, że jest więcej wart niż inni. Dochodzi do zerwania dialogu, które polega na tym, że zdradzam człowieka, który się mi powierzył. Zło już nie jest zjawiskiem, czymś zewnętrznym, ale realnym, wpływającym ze mnie.

Dramat nadziei w pierwszej fazie polega zatem na tym, że człowiek, wikłając się w zło, traci poczucie własnej wartości i sensu istnienia dobra. Traci nadzieję, którą miał przychodząc na świat. Poprzez działanie człowiek popadł w nastrój, który oddalał go od Boga, oddalał od nadziei. Nie oznacza to, że człowiek wcześniej nie miał nadziei, lecz że poddana próbie okazywała się, jak mówi Adam Asnyk w swoim wierszu „Miejcie nadzieję”, nadzieją „marną”. Dramatyczność konstituuje się w myśleniu i działaniu, które wykracza jednak poza siebie, by być dla innego. U Tischnera, Guardiniego, Balthasara dramat religijny polega na doświadczeniu zła, które sprawia, że człowiek czuje się potępiony. Chciał on dobra, ale czynił zło i dlatego odczuwa brak sensu własnego istnienia. Zaburzył odwieczny porządek świata. Jednak pierwotnie to właśnie doświadczenie dramatu drugiego człowieka, który cierpi i prosi o pomoc, spowodowało, że dostrzegliśmy konieczność jej udzielenia, konieczność działania. Chcieliśmy działać, aby odrzucić cierpienie i ból człowieka. Aby móc działać, musieliśmy mieć poczucie niesprawiedliwości i poczucie istnienia uniwersalnych wartości, które nie korespondują z zastaną rzeczywistością wokół drugiego człowieka.

W odróżnieniu od Guardiniego i Balthasara Tischner wskazuje drogę przejścia od tego, co agatologiczne, co oznacza brak zgody na oddzielenie *tego, co jest* i *być powinno*, w kierunku działania, realizacji wartości, na poziomie aksjologicznym. Człowiek buduje więź z drugim człowiekiem, ale ona nieuchronnie prowadzi go do zazdrości i zdrady.

Zdrada ma wymiar nie tylko etyczny, ale przede wszystkim teologiczny, dotyka nie tylko relacji między człowiekiem a człowiekiem, ale także odrzucenia Boga, który jest miłością. Ten wymiar etyczny i teologiczny wychodzi od doświadczenia cierpienia, które jest moim cierpieniem. Zaczynając od poglądów fenomenologicznych (szczególnie od fenomenologii Schelera), Guardini przedstawia więź łączącą człowieka z Bogiem. Dramat religijny - w odróżnieniu od greckiego - jest dramatem w horyzoncie wolności, w której człowiek chce urzeczywistnić dobro. Jak pokazuje filozofia Guardiniego, Balthasara i Tischnera, człowiek popełnia zło i czuje, że zło staje się jego złem. Jest człowiekiem grzesznym. To doświadczenie zła sprawiło, że człowiek popada w stan potępienia, w którym nie ma dla niego już żadnej nadziei. Jego nadzieja oparta była bowiem na władzy i własnych siłach. Dlatego dramat człowieka u tych trzech teologów pojawia się w horyzoncie dobra i zła moralnego. Wychodząc od wolności człowieka, jego poszukiwania tożsamości dochodzimy do uwikłania się człowieka w zło i braku nadziei. Dlatego potrzebne jest dobro, które przywróci człowiekowi nadzieję. Im bardziej człowiek pogrąża się w zło, tym bardziej potrzebuje dobra, które go usprawiedliwi. W ten sposób dochodzimy do porządku zbawienia, w którym nadzieja odsyła do świata boskiego.

Druga faza nadziei ujawnia się w objawieniu jako wybraniu i usprawiedliwieniu człowieka. Bóg przywraca człowiekowi podstawę dla nadziei, poprzez usprawiedliwienie.

Porządek zbawienia ugruntowany jest u Balthasara i u Tischnera na stworzeniu, objawieniu albo wybraniu i usprawiedliwieniu. Właśnie dlatego Balthasar i Tischner zwracają uwagę, że trzeba ponownie pochylić się nad literaturą, która jest świadectwem ludzkiego dramatu. Próbują ją na nowo zrozumieć, włączając do niej podstawę religijną, więź człowieka z Bogiem. Metafizyka w jej klasycznym ujęciu także wymaga przemyślenia. Wspomniani myśliciele sięgają po filozofię, w której

dokonują zwrotu. Filozofia nowożytna wraz z poczuciem upadku wnosi i pozytywny aspekt, jakim jest skoncentrowanie się na człowieku i jego doświadczeniu dobra i zła. Pojawia się tęsknota za dobrem. Jednak brak jej możliwości przywrócenia nadziei. Dopiero włączenie człowieka w Boski plan sprawia, że człowiek odzyskuje nadzieję, ale już inną niż ta, która pojawiała się na początku, gdy ukazany człowiek był pojmowany jako istota zdolna do wierności. Człowiek bowiem potrafi zdradzić, porzucić drugiego człowieka, dlatego potrzebuje nowej nadziei, która przenosi go w absolutny wymiar dobra. Dramat religijny konstytuuje się w horyzoncie nadziei, przy czym im bardziej ta nadzieja zaszczerpiona jest w boskim porządku zbawczym, tym bardziej człowiek jest wolny wybraniem przez Boga. Przywrócenie nadziei człowiekowi jest także przywróceniem mu zdolności do wchodzenia w relację z drugim człowiekiem. Nadzieja człowieka, która początkowo może być pozorna, z czasem staje się bardziej dojrzała. Nie sposób mówić o nadziei jedynie przez pryzmat zbawienia, trzeba uwzględnić też stworzenie i objawienie. Właśnie na tych trzech elementach planu Boskiego opierają swe poglądy trzej myśliciele – Guardini, Balthasar i Tischner.

W pierwszej fazie Tischner idzie własną drogą oddaloną od myśli Guardiniego i Balthasara. Myśl ta oparta jest na gruncie aksjologii i Ja, które realizuje wartości. Guardini i Balthasar, poruszając się po płaszczyźnie fenomenologii i hermeneutyki, dostrzegają horyzont ontologiczny i agatologiczny. Na tym gruncie, na gruncie ontologii i agatologii przedstawiają problem pojmowania objawienia we współczesnym świecie. W drugiej fazie, która to dopiero odsłania prawdziwe źródło nadziei człowieka, w otwarciu się na Boga, Tischner odnajduje źródło nadziei, które człowiek stracił pogrążony w dwuznaczności świata. Poglądy Guardiniego, Balthasara i Tischnera zbiegają się właśnie wówczas, gdy przedstawiają oni objawienie się Boga człowiekowi na poziomie ontologiczno-agatologicznym. Wówczas Tischner powraca do ontologii, która ustępuje miejsca agatologii, dobru, które przychodzi od Boga. Pierwsza faza, która jest pierwszym zetknięciem się z dramatem potrzebuje doświadczenia źródłowego, które ujawnia się w drugiej fazie. Żadna z tych faz nie może być odrzucona. Chcemy także podkreślić, że nie chodzi tu o dprecjonowanie doświadczenia zła w dziełach Guardiniego

i Balthasara, ale o położenie akcentu na mechanizm wnikania zła do wnętrza człowieka.

Zakończenie

Analizowany problem nadziei wymagał od nas uprzedniego pochylecia się nad zmianami, które dokonują się w myśleniu filozoficznym. Pociągają one za sobą, w dużej mierze dzięki nowej teologii, uzupełnienie o objawienie i zbawienie, które jest łaską daną od Boga. Guardini, Balthasar i Tischner nie należą do nowej teologii, lecz dokonują przedstawienia człowieka w jego dziejowej sytuacji. Ukazują dramat człowieka, który nie był możliwy do przedstawienia przy pomocy tradycyjnej metafizyki. W odróżnieniu od nowej teologii wybrani przez nas teologowie za podstawę myślenia o człowieku przyjmują zasadę dialogiczności, którą uzupełniają o idee powiernictwa. Dlatego nadzieja pojawia się na gruncie dialogiczności, relacji między człowiekiem a człowiekiem, między Bogiem i człowiekiem. Ta zasada dialogiczności pojawia się także w filozofii dialogu, lecz brak w niej objawienia i zbawienia. Poprzez refleksję nad objawieniem nadzieja pojawia się w horyzoncie wybrania i usprawiedliwienia – takie stanowisko zajmują wszyscy trzej teologowie. Hans Urs von Balthasar w *Teodramatyce*, powołując się na Karla Bartha stwierdza, że Jezus-Człowiek jako jedyny jest *dla ludzi*, inni ludzie są tylko z *ludźmi*⁹⁹. W odróżnieniu od filozofii Levinasa, który umieszcza relację człowieka z człowiekiem na poziomie struktury *dla innego*, Balthasar uważa, że relacja ta jest jedynie możliwa, gdy *dla* jest dane w uczestnictwie życia Boga. Wcielenie Chrystusa ma dla teodramatyki ważne znaczenie. Balthasar sygnalizuje to w *Prolegomenach do Teodramatyki*. Tischner strukturę *dla* włącza, podobnie jak Levinas, w relację z innym człowiekiem, chociaż rozumie ją jako otwartość daną nam jako dar Boga. Nakreślenie podstawowego instrumentarium, doświadczenia wolności oraz popadania człowieka w zło prowadziło nas do wniosku, że człowiekowi, tkwiącemu w dramacie, potrzebne jest usprawiedliwienie, przywrócenie nadziei na dobro. I tu uwidacznia się

⁹⁹ Por. H.U.v. Balthasar, *Teologia dziejów*, Kraków 1996, s. 24.

wkład jaki wnieśli do filozofii Balthasar, Guardini i Tischner. Uważają oni, że nadzieja wyrasta z miłości Boga do człowieka. Relacja dialogiczna bycia z innym uzupełnia Boskie objawienie, które jest byciem dla innego. U źródła pojawiającej się nadziei znajduje się dramat człowieka, który szuka dobra absolutnego i odnajduje je w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Bibliografia

A. Bobko, *Doświadczenie zła jako źródło myślenia religijnego*, [w:] „Między potępieniem a zbawieniem”, Kraków 2004, s. 149-159.

A. Bobko, *Wolność jako sposób istnienia dobra. Interpretacja koncepcji Józefa Tischnera i Romano Guardiniego*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.

A. Karoń-Ostrowska, *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków 2008.

A. Węgrzecki, *Czym jest „myślenie według wartości”*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 91-98.

A. Zuberbier, *Teologia jako spotkanie* (1), „Znak”, Kraków 1969 (3), s. 297-305.

B. Casper, *Co to znaczy: myśleć dialogicznie?* [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 79-90.

B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 99-114.

E. Kutryś, *„Błądzenie w żywiole prawdy”*. Józefa Tischner miłość do teatru, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.

E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa 1998.

E. Przywara, *Wspomnienia pośmiertne o Reinholdzie Schneiderze*, „Znak”, Kraków 1972 (12), s. 1611-1613.

F. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena 1794.

F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2011.

F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, Kraków 1993.

F.W. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Edition Hofenberg Berlin, 2014.

G. Marcel, *Testament filozoficzny*, „Znak”, Kraków 1974 (7-8), s. 978-988.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002.

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2006.

H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, „Znak”, Kraków 1974 (6), s. 691-701.

- H. de Lubac, *Paradoksy*, „Znak”, Kraków 1962 (11), s. 1755.
- H. de Lubac, *Świętość jutra*, „Znak”, Kraków 1973 (2), s. 297-302.
- H.-B. Falkovitz, *Romano Guardini, Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, 2005.
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Człowiek żyje wychylony ku... .Bycie ukierunkowane osoby w myśli Romano Guardiniego*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.
- H.U.v Balthasar, *Sens dziejów według Biblii*, „Znak”, Kraków 1975 (11-12), s. 1467-1476.
- H.U.v. Balthasar, *Chwała, Estetyka teologiczna, 2. Modele teologiczne, cz. 2 Od Dantego do Peguy*, Kraków 2008.
- H.U.v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, München 1956.
- H.U.v. Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln & Olten 1958.
- H.U.v. Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich 1930.
- H.U.v. Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2003.
- H.U.v. Balthasar, *Pisma wybrane, t. 1*, Kraków 2006.
- H.U.v. Balthasar, *Teodramatyka, 1. Prologomena*, Kraków 2003.
- H.U.v. Balthasar, *Teologia dziejów*, Kraków 1996.
- H.U.v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.
- H.U.v. Balthasar, *Życie oddane Bogu*, „Znak”, Kraków 1972 (9), s. 1164-1174.
- J. A. Kłoczowski, *Józef Tischner – strategia „myślenia religijnego”*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 127-138.
- J. Brejda, *Osoba jako odpowiedź. Guardiniego i Tischnera koncepcja bycia osobowego*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.
- J. Danielou, *Bóg filozofów*, „Znak”, Kraków 1959 (9), s. 1157-162.
- J. Danielou, *Chrześcijanin wobec marksizmu*, 3(6), s. 612-620, rok 1947.
- J. Danielou, *Myśl chrześcijańska*, „Znak”, Kraków 1948 (4), s. 365-372.
- J. Danielou, *Życie umysłowe we Francji*, „Znak”, Kraków 1946 (1), s. 93-109.
- J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX-wieku*. Kraków 2003.
- J. Greisch, *Tragizm działania i dramat odpowiedzialności. Filozoficzne spotkanie z Antygoną*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.
- J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, „Znak”, Kraków 1972 (7-8), s. 917-931.
- J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
- J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.
- J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, „Znak”, Kraków 1974 (3), s. 331-345.
- J. Tischner, *Gabriel Marcel*, „Znak”, Kraków 1974.
- J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970 (2/3) nr 188-189, s. 204-219.

- J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- J. Tischner, *Neokantyzm*, „Znak”, Kraków 1971 (11), s. 1541-1545.
- J. Tischner, *O co właściwie chodzi*, „Znak” 1970 (7/8), s. 1013-1027.
- J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak”, Kraków 1971 (2-3), s. 145-172.
- J. Tischner, *Praca nad nadzieją bliźniego*, „Znak”, Kraków 1975, (1), s. 11-23.
- J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej śmierci*, „Znak” 1968 4(166), s. 422-441.
- J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970 (1), s. 1-26.
- J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993.
- J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- J. Tischner, *Swemu istnieniu zaufać*, „Znak”, Kraków 1972 (11), s. 1557-1562.
- J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.
- J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000.
- J. Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak”, Kraków 1967 (1), s. 80-105.
- J. Tischner, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak”, Kraków 1972 (3), s. 305-321.
- J. Tischner, *Wiązanie nadziei*, „Znak”, Kraków 1973 (9), s. 1106-1118.
- J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak”, Kraków 1993 (10), s. 5 - 10.
- J. Tischnera, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków, 1992.
- J.H. Tuck, *Jezus Begegnen. Zugänge zur Christologie*, red. G. Hotze, T. Nicklas, M. Tomberg, J.-H. Tück, Freiburg im Breisgau 2009.
- K. Rahner, *Modlitwa o nadzieję*, „Znak”, Kraków 1979 (11), s. 1212-1214.
- K. Rahner, *Teologia a antropologia*, „Znak”, Kraków 1969 (12), s. 1533-1551.
- K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- K. Tarnowski, *Drogi potępienia, drogi zbawienia*, [w:] „Między potępieniem a zbawieniem”, Kraków 2004, s. 19-38.
- K. Tarnowski, *Egzystencja i hermeneutyka*, „Znak”, Kraków 1975 (10), s. 1319-1339.
- K. Tarnowski, *Ziemia obiecana, ziemia odmówienia*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 139-154.
- L. Hagedorn, *Dramat, komedia, piekło. Tischner i Guardini śladami Dantego*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.
- M. Heidegger – B. Welte. *Briefe und Begegnungen. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper*, Stuttgart 2003.
- M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, Kraków 2002.
- M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999.
- M. Urban, *Hans Urs von Balthasar – otwarty rozum*, „Hans Urs von Balthasar, „Pisma wybrane””, t. 1., s. 5-17.
- O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.

- P. Ricoeur, *Hermeneutyka symbolu a refleksja filozoficzna*, „Znak”, Kraków 1971 (2-2), s. 173-199.
- P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, „Znak”, Kraków 1973 (9), s. 1133-1147.
- R. Bultman, *Nauka a egzystencja*, „Znak”, Kraków 1968 (5), s. 594-605.
- R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1951.
- R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst. Den Mensch erkennt nur, wer von Gott weiß*, 2010.
- R. Guardini, *Freiheit und Verantwortung. Die Weise Rose – zum Widerstand im Dritten Reich*, 2010.
- R. Guardini, *Gläubiges Dasein. Annahme seiner selbst*, 1993.
- R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.
- R. Guardini, *O sensie melancholii*, Poznań 2009.
- R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz 1987.
- R. Guardini, *Vom Sinn des Gehorchens*, [w:] *Auf dem Wege*, Mainz 1923.
- R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1962.
- R. Panasiuk, *Książd Tischner czyta Hegla*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 33-42.
- S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Kęty 2000.
- Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, Kraków 2013.
- Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2013.
- T. Gadacz, *Bóg i tragiczność w filozofii Józefa Tischnera i Romano Guardiniego*, [w:] „Dramat odpowiedzialności/Drama der Verantwortung”, Kraków-Berlin 2013.
- T. Węclawski, *Teologia łaski i wolności. W poszukiwaniu zasady dziejów zbawienia*, [w:] „Między potępieniem a zbawieniem”, Kraków 2004, s. 55-70.
- W. Bałus, *Homo dramaticus Józefa Tischnera*, „Znak” 1991 (7), s. 105-111.
- W. Zuziak, *Ja-Ty-On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] „Między potępieniem a zbawieniem”, Kraków 2004, s. 113-128.
- W. Zuziak, *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, [w:] „Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera”, Kraków 2001, s. 43-60.
- Z. J. Kijas, *Dar osoby – Tischnera spojrzenie do wnętrza Trójcy Świętej*, [w:] „Między potępieniem a zbawieniem”, Kraków 2004, s. 39-54.

Abstract

Religious Drama and the Role of Hope. Thoughts on homo dramaticus by Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar and Józef Tischner

In the article *Religious Drama and the Role of Hope* the author presents the problem of religious drama in theological and philosophical thoughts of Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar and Józef Tischner. As philosophy has been concentrated on the third person in grammatical sense, it made it impossible to understand the primary experience of drama and hope. By virtue of phenomenology and hermeneutics philosophy and theology become a part of an essential change which allows for analyzing a human being not as an object of perception, but as I who relates to the world around him. Hence, philosophy is involved in understanding man as oneself and the world around him, but it lacks any reference towards goodness and God. This thought reduced a human being to the finite world. Guardini, Balthasar and Tischner introduce the problem of God and his plan of human salvation into the philosophical thought. Therefore, man goes beyond the finite world and discovers divine reality. The three analyzed authors present the primary religious drama in the perspective of relation between man and man. Man in meeting with another man discovers evil in reciprocal relation. The evil, which at the beginning is only a phenomenon, absorbs man, enters him and becomes his own evil (he possesses it). The man begins to understand that he committed evil and feels his life losing sense. He understands that he is condemned and loses hope. Returning to oneself and regaining the hope for eternal life is only possible through justification and choice, which constitutes an essential experience of freedom. The bigger the evil the better the goodness that can exculpate it. God, who is characterized by goodness, exculpates and chooses by returning hope to man and saving him from the state of despair.

W artykule *Nadzieja w horyzoncie dramatu religijnego* autor przedstawia problem dramatu religijnego w myśli filozoficzno-teologicznej Romano Guardiniego, Hansa Ursa von Balthasara oraz Józefa Tischnera. Filozofia poprzez skoncentrowanie się na trzeciej osobie w sensie gramatycznym sprawiała, że niemożliwe było źródłowe doświadczenie dramatu i nadziei. Za sprawą fenomenologii i hermeneutyki w filozofii i teologii dokonuje się poważna zmiana, polegająca na tym, że obejmują one refleksją człowieka nie jako przedmiot, lecz jako Ja, które odnosi się do otaczającego go świata. Pojawia się w filozofii problem rozumienia siebie i otaczającego go świata, ale brak w nim odniesienia do samego dobra i do relacji z Bogiem. Myśl ta redukowałam człowieka do świata skończonego. Guardini, Balthasar i Tischner wprowadzają do myśli filozoficznej problem Boga i jego planu zbawienia człowieka, dzięki czemu człowiek wykracza poza skończony świat i otwiera się na rzeczywistość boską. Przedstawiają oni pierwotnie dramat religijny w oparciu o relację człowieka do drugiego człowieka. Człowiek w spotkaniu z drugim człowiekiem dochodzi do

stanu, w którym zło będąc pierwotnie jedynie zjawiskiem, przenika do jego środka i staje się jego złem. Człowiek zaczyna rozumieć, że popełnił zło i czuje, że jego życie traci sens. Zaczyna rozumieć, że jest potępiony i traci nadzieję. Powrót do samego siebie, odzyskanie nadziei na życie wieczne jest możliwe jedynie poprzez usprawiedliwienie i wybranie, które jest źródłowym doświadczeniem wolności. Im większe jest zło, tym większe dobro może je usprawiedliwić. Bóg, który jest dobrocią, usprawiedliwia i wybiera, przywracając człowiekowi nadzieję i wyciągając człowieka ze stanu rozpacz.

Słowa kluczowe: Homo dramaticus, nadzieja, Tischner, Balthasar, Guardini

Keywords: Homo dramaticus, hope, Tischner, Balthasar, Guardini, drama

Nota o autorze:

dr Marcin Rebes – studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Uniwersytetach we Freiburgu Bryzgowijskim, Salzburgu i Wiedniu. Stypendysta SYLFF oraz uczestnik programu MSWiN „Wsparcie Międzynarodowej Mobilności Naukowców”. Wraz z Guido Naschertem opublikował zbiór rozpraw zatytułowany „European Ideas on Tolerance”. Pracuje w Instytucie Europeistyki UJ, jest też redaktorem naczelnym czasopisma naukowego *Euro-Facta*.

OPIS PROCEDURY RECENZOWANIA

Artykuły nadesłane do Redakcji „Zeszytów Historyczno-Teologicznych. Rocznik Zmartwychwstańców” są recenzowane anonimowo przez dwóch niezależnych recenzentów według zasady *double-blind review process*, zgodnie ze standardami Ministerstwa Nauki Szkolnictwa Wyższego [recenzenci są spoza jednostki naukowej afiliowanej przez autora publikacji; autor lub autorzy publikacji i recenzenci nie znają swoich tożsamości. W pozostałych przypadkach recenzent podpisuje deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów, przy czym za konflikt interesów uznaje się zachodzące między recenzentem a autorem bezpośrednie relacje osobiste (w szczególności pokrewieństwo do drugiego stopnia, związek małżeński), relacje podległości zawodowej lub bezpośrednią współpracę naukową w ciągu ostatnich dwóch lat poprzedzających rok przygotowania recenzji].

Pisemna recenzja zawiera jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący warunków dopuszczenia artykułu naukowego do publikacji lub jego odrzucenia. W „Zeszytach...” będą publikowane tylko te artykuły, które otrzymają pozytywne recenzje lub zostały skorygowane według zaleceń recenzentów. Lista współpracujących z redakcją recenzentów jest publikowana w każdym numerze czasopisma oraz na jego stronie internetowej (nazwiska recenzentów poszczególnych publikacji lub numerów wydań czasopisma nie są ujawniane). Formularz recenzji jest dostępny do publicznej wiadomości na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja wdraża procedurę zabezpieczającą oryginalność artykułów naukowych (zapora *ghostwriting* i *guest authorship*) (zgodnie z wyjaśnieniami Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego).

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa (drukowana).

WYKAZ RECENZENTÓW

Oto wykaz Sz. P. Recenzentów współpracujących z „Zeszytami Historyczno-Teologicznymi”:

- dr Joanna Barcik (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. dr hab. Grzegorz Barth (Katolicki Uniwersytet Lubelski),
- o. dr hab. Grzegorz Bartosik (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
- o. prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. prof. dr Andrzej Gieniusz CR (Pontificia Università Urbaniana, Rzym),
- ks. dr hab. Marek Jagodziński (Katolicki Uniwersytet Lubelski),
- ks. dr Artur Kardaś CR (Komisja Historyczna PAN w Katowicach),
- ks. dr hab. Janusz Królikowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II),
- ks. prof. dr hab. Józef Marecki (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- prof. dr hab. Stanisław Palka (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie),
- dr Marcin Rebes (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie),
- s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. dr Zbigniew Skóra CR,
- ks. dr Andrzej Sosnowski CR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),

- ks. dr hab. Dariusz Tabor CR (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie),
- o. dr Marek Urban CSsR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
- o. dr hab. Paweł Warchoń OFMConv. (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
- ks. dr Marcin Wolczko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).