

**ZESZYTY  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

ROCZNIK  
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW



**ZESZYTY  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

ROCZNIK  
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ROK XXII  
NUMER 22(2016)

KRAKÓW 2016

#### 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 Mleczko 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 Wojciech Mleczko CR (nauki teologiczne)

#### REDAKTORZY JĘZYKOWI

Katarzyna Kastelik, Angelika Tes, James Gibson CR (j. angielski)

#### SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

Paweł Drach CR

#### PUNKTACJA MINISTERIALNA

Rok 2016: 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	Maciej Gawlik CR <i>Kaszub we Lwowie - fragmenty „Moich Wspomnień” ks. Jana Müllera CR</i>	
33	Hanna Mollin <i>Powody wstąpienia abp. Józefa Webera do Zmartwych- wstańców w świetle jego listów z lat 1900-1906</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	61
63	Artur Kardaś CR <i>Le cause dell’abbandono della “Missione Parigina” dai Ressurezionisti nel 1904</i>	
85	Ewa Hoffmann-Piotrowska <i>Romantyczny organicyzm Bogdana Jańskiego. Przyczynek do historii dziewiętnastowiecznych idei</i>	
103	Artur Kardaś CR <i>Kardynał Włodzimierz Czacki</i>	

- 109 Damian Korcz CR  
*Oczyszczający wymiar miłosierdzia Bożego w cierpieniu według nauk o. Piotra Semeneki CR*
- 123 Tomasz Mróz  
*Stefana Pawlickiego obrona Ksantypy*
- 139 Damian Stachowiak CR  
*Sługa Boży Bogdan Jański: doświadczenie duchowe i projekt społeczny (sprawozdanie z sympozjum)*

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 141

- 145 Robert Goczał  
*Opera Omnia Suáreziana - twórczość filozoficzno-teologiczna Franciszka Suáreza SJ*
- 169 Beata Studzińska-Kubalska  
*Kwestia realizacji Mehofferowskich projektów dekoracji malarskiej kaplicy Jana III Sobieskiego w kościele na Kahlenbergu, 1911-1914, w świetle zachowanych archiwaliów*
- 189 Magdalena Woźniewska-Działak  
*Rzym - stolica dziejów. Wieczne miasto w Norwidowskiej refleksji o narodzie*
- 205 Ks. Sławomir Zalewski  
*Metody aktywności uwodzicielskiej złych duchów w pismach św. Jana od Krzyża*
- 223 Opis procedury recenzowania
- 225 Wykaz recenzentów

## OD REDAKCJI

---

Szanownym Czytelnikom przekazujemy kolejny, dwudziesty drugi tom „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”. Trzymany w rękach rocznik zmartwychwstańców zawiera dwanaście wartościowych tekstów. Na tę liczbę składają się zarówno edycje źródeł (w dziale „Fontes”), artykuły o tematyce okołozmartwychwstańczej („Congregationis radices”), jak i różne opracowania naukowe („Quaestiunculae et disputationes”).

Zapraszając do lektury, jednocześnie zachęcamy do nadsyłania tekstów do publikacji w naszym roczniku naukowym. Alleluja!





## FONTES

---



MACIEJ GAWLIK CR  
Wiedeń

---

## KASZUB WE LWOWIE – FRAGMENTY „MOICH WSPOMNIEN” KS. JANA MÜLLERA CR

### 1. O autorze

Wiadomości o życiu autora prezentowanego tutaj tekstu czerpiemy głównie od niego samego, z jego wspomnień. Jan Müller przyszedł na świat 03.01.1905 r. w Warzenku (nad jeziorem Tuchomskim, w dzisiejszym powiecie kartuskim, w gminie Przdokowo) jako syn Jana (1862–1930) i Rozalii z d. Igowskiej (1873–1960). Pięć dni później został ochrzczony w kościele św. Wojciecha w Kielnie przez proboszcza ks. Franciszka Springera<sup>1</sup>. Otrzymał od rodziców religijne wychowanie, którego główny ciężar wzięła na siebie matka. Miał siedmioro rodzeństwa: pięciu braci i dwie siostry. Po przeprowadzce rodzinnej do Chwaszczyna (ówczesny powiat wejherowski), uczęszczał tamże do niemieckiej szkoły powszechnej. Miał opinię ucznia zdolnego, choć do najgrzeczniejszych nie należał – niejednokrotnie zdarzało się mu „obe-rwać kije” za taki czy inny młodzieńczy występek. W wieku lat 11 przyjął Pierwszą Komunię św. w kościele św. Judy Tadeusza w Chwaszczynie, z rąk proboszcza ks. Roberta Sarnowskiego<sup>2</sup>, który odegrał dużą rolę w życiu młodego Jana. Tuż po tej uroczystości został ministrantem w parafialnym kościele, co zaowocowało jego wzmożoną pobożnością i obowiązkowością. W roku 1917, mając 12 lat, zaczął opiekować

<sup>1</sup> Archiwum parafii Kielno, Księga chrztów, 7/1905.

<sup>2</sup> Robert Sarnowski (1878–1939), święcenia kapłańskie 16.03.1902 r.; probostwo w Chwaszczynie od 31.01.1911 r. Założył w parafii kilka organizacji kościelnych; aresztowany przez Niemów 27.10.1939 r. został przez nich rozstrzelany ok. 11.11.1939 r. w Piaśnicy. H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1820–1920*, Pelplin 1995, s. 287.

się gospodarstwem proboszcza. Z czasem Jan zdał egzaminy wstępne i od września 1920 r. został uczniem klasy trzeciej Państwowego Gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Wejherowie. Jednocześnie zamieszkał w konwikcie biskupim „Leoninum”, gdzie jego wychowawcą został Niemiec, ks. Hugon Panske<sup>3</sup>. W nauce potwierdzał swoje zdolności, szczególnie do języków klasycznych. Z biegiem czasu stał się korepetytorem swoich młodszych kolegów, co wzmacniało jego dość ubogie uposażenie (sam nazwał się „uciemiężonym biedą”).

W styczniu 1922 r. zmarła jego starsza siostra Anna, trzy lata później również starsza siostra Franciszka. W roku 1923 nie otrzymał promocji do klasy szóstej. Przyczyną tego stanu rzeczy była – obok przeżyć związanych ze śmiercią pierwszej siostry – zbyt mała pilność w nauce. W następnym roku szkolnym oceny były już „dobre i dostateczne”. Sporym ożywieniem duchowym był dla niego czynny udział w Sodalitacji Mariańskiej, do której zaprosił go katecheta gimnazjum ks. Bolesław Partyka<sup>4</sup>. Ubóstwo materialne doskwierało jednak ciągle, do tego stopnia, że Müller nosił się nawet w roku 1924 z przerwaniem nauki. Na szczęście dobrodzieje pozwolili mu kontynuować edukację. W czerwcu 1925 r. zakończył swą edukację w gimnazjum im. Sobieskiego, jednakże nie podchodząc do egzaminu maturalnego. Dzięki ks. Partyce wziął udział w pielgrzymce sodalicyjnej do Częstochowy. Tam, przy obrazie Matki Bożej Jasnogórskiej, Jan uczynił ślub, że jeśli jego siostra Franciszka zostanie uzdrowiona, on wstąpi do zakonu. Potem skorygował swe słowa, obiecując Matce Bożej wstąpienie do stanu zakonnego bez względu na to, czy siostra będzie zdrowa, czy też umrze. Po pogrzebie Franciszki odwiedził dwa seminaria diecezjalne, w Warszawie i Płocku, celem rozpatrzenia się w sytuacji. We wrześniu tego roku, odczuwając mocno powołanie kapłańskie, za protekcją swego wychowawcy ks. Partyki, wstąpił w 1925 r. do niższego seminarium duchownego we Włocławku. Jednakże na początku 1927 r. po raz pierwszy zapadł na ostre zapalenie stawów, które to bóle towarzyszyły mu do końca życia. Jego koledzy nakierowali go z czasem na zgromadzenie zmartwychwstańców. To wystarczyło, by Jan pożegnał się i z małym seminarium, i z rodzicami. Dnia 20.10.1927 r. zgłosił się do domu zakonnego przy ul. Łobzowskiej w Krakowie, by tam rozpocząć swą zakonną drogę, która miała trwać prawie 46 lat<sup>5</sup>. Pierwsze śluby złożył 07.06.1929 r. Jeszcze w tym samym miesiącu przeniósł się do Lwowa, do seminarium duchownego. Tam – uczęszczając do Gimnazjum Państwowego nr V i VII – przygotowywał się do

<sup>3</sup> Hugon Panske (1890–1960), święcenia kapłańskie 1919 r.; w latach 1919–1926 kierownik „Leoninum”; Niemiec bardzo dobrze znający język polski, trzymał „pruski porządek” i dyscyplinę w konwikcie. H. Mross, *Słownik...*, dz. cyt. s. 231.

<sup>4</sup> Bolesław Partyka (1886–1939), święcenia kapłańskie 1911 r.; w latach 1920–1926 nauczyciel religii, hebrajskiego, francuskiego i łaciny w gimnazjum w Wejherowie, późniejszy ojciec duchowny i profesor WSD w Pelplinie (do 1931r.), proboszcz fary w Grudziądzu (1931–1936), ponownie w Pelplinie od 1936 r., kanonik tamtejszej kapituły katedralnej; zginął rozstrzelany przez Niemców 15.10.1939 r. H. Mross, *Słownik...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>5</sup> Jego wychowawcami w ciągu półtora roku nowicjatu było dwóch magistrów (o. Julian Kowalski i o. Stanisław Skwierawski) i socjusz (o. Wojciech Cyrwus).

egzaminu maturalnego, który zdał pomyślnie 20.05.1931 r. Od 1931 do 1935 r. słuchał wykładów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. Studia te zwińczył obroną pracy magisterskiej z historii Kościoła pt. *Życie i działalność Piotra Semeneni*. Śluby wieczyste złożył 07.06.1932 r. na ręce ks. Władysława Kwiatkowskiego, ówczesnego rektora seminarium<sup>6</sup>, a święcenia kapłańskie przyjął 30.06.1935 r. Udzielił mu ich bp Eugeniusz Baziak, sufragan lwowski<sup>7</sup>.

Po wakacjach 1935 r. objął stanowisko wicerektora internatu we Lwowie, którą to pracę bardzo sobie chwalił. Po roku został przeniesiony na zmartwychwstańczą parafię do Skolego (powiat stryjski), w której gorliwie duszpasterzował do roku 1941. Prowadził tam lekcje religii w trzech szkołach podstawowych, jeździł do filii, szczególnie troską otaczając dzieci i młodzież. Następnie był prokuratorem, a od roku 1944 pełnił obowiązki przełożonego w domu zakonnym we Lwowie. W maju 1946 r. opuścił przymusowo Lwów, meldując się w Krakowie po dyspozycje. Delegat Generalny wysłał go do Gniewu, gdzie przez rok był przełożonym domu, prefektem w gimnazjum i duszpasterzem. Dnia 04.07.1947 r. otworzyła się nowa, bodaj najważniejsza, karta w życiu ks. Müllera. Wraz z ks. Władysławem Piaskowskim CR<sup>8</sup> zostali skierowani, jako pierwsi zmartwychwstańcy, do Kościerzyny na Kaszubach, dokąd zaprosił ich do pracy ówczesny ordynariusz bp Kazimierz Józef Kowalski. Z miastem tym związał się praktycznie już do śmierci. Był tam rektorem poprotestanckiego kościoła (pod wezwaniem najpierw św. Jana Apostoła i św. Jana Nepomucena, a od 1953 r. Zmartwychwstania Pańskiego), przełożonym domu, katechetą szkół podstawowych i średnich (do roku 1962), spowiednikiem, misjonarzem, rekolekcjonistą, a nawet – jak zgodnie mówią o tym świadectwa – nieoficjalnym egzorcystą. Chętnie głosił kazania po parafiach i spowiadał (także i siostry zakonne), przez dwa lata (1949–1951) pełnił obowiązki proboszcza w odległej o niespełna 20 km Stężycy. Bardzo korzystnie zapisał się w pamięci mieszkańców Kościerzyny, będąc człowiekiem życzliwym, pogodnym i zawsze otwartym, choć wymagającym<sup>9</sup>. Działo się tak, mimo iż działalności jego stawiano rozliczne przeszkody,

<sup>6</sup> Władysław Kwiatkowski CR (1879–1954), pierwsze śluby 30.11.1898 r. w Krakowie, studia w Rzymie, święcenia kapłańskie 19.09.1903 r.; wychowawca, publicysta, nauczyciel w Chicago i St. Mary; od 1912 poza zgromadzeniem jako ksiądz diecezjalny w diecezji Scranton; w 1926 r. wstępuje do zgromadzenia ponownie; rektor Kolegium Polskiego w Rzymie (do 1938 r.), radny generalny, autor historii zgromadzenia; w latach 1943–1947 faktycznie kierował zgromadzeniem po śmierci Generała ks. M. Jagłowicza CR. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, t. 2, Kraków–Kielce 2007, s. 287.

<sup>7</sup> Eugeniusz Baziak (1890–1962), święcenia kapłańskie 1912 r.; probostwo w Stanisławowie (1931–1933), sufragan (1933–1944) i arcybiskup lwowski (1944–1962), później koadiutor i administrator apostolski archidiecezji krakowskiej. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 26.

<sup>8</sup> Władysław Piaskowski CR (1913–2009), pierwsze śluby 16.03.1932 r. w Krakowie, studia 1932–1937 UJK we Lwowie, święcenia kapłańskie 29.06.1939 r. Lwów; m.in. pionier pracy zmartwychwstańców w Gniewie (1945 r.), Kościerzynie (1947 r.) i Krokowej (1948 r.), proboszcz w Warszawie (1960–1969). Ostatnią jego placówką była Wilda w Poznaniu. J. Iwicki, *Resurrectionist Charism*, vol. 3, Rome 1992, s. 388.

<sup>9</sup> Świadczy o tym kilkadziesiąt wspomnień mieszkańców Kościerzyny, które są w posiadaniu autora w wersji dźwiękowej i rękopiśmiennej.

zwłaszcza ze strony ówczesnych władz „robotniczej Polski” (np. w marcu 1952 r. został zaatakowany przez „Dziennik Bałtycki” za rzekome znęcanie się nad dziećmi). Potrafił jednak – prawie zawsze zwycięsko – stawić im czoła. Kościół, plebania i grunt z czasem – dzięki jego działalności – zostały przekazane Zmartwychwstańcom. W kwietniu 1953 r. przeżył zmianę imienia kościoła na Zmartwychwstania Pańskiego i poświęcenie nowego ołtarza. Doprowadził także m.in. do zainstalowania centralnego ogrzewania w kościele (1958 r.).

Niestety, od młodości nie dopisywało mu zdrowie. Miał z nim poważne kłopoty już w czasie przebywania w małym seminarium we Włocławku. W latach pięćdziesiątych coraz częściej odzywały się bóle reumatyczne, co sprawiało, że każde wakacje spędzał w jakimś uzdrowisku. Kuracje te nie przynosiły jednak znaczącej poprawy zdrowia. Dwa lata po srebrnym jubileuszu kapłańskim (w roku którego zmarła jego matka, Rozalia) opuścił Kościerzynę, zostając kapelanem urszulanek w Sokolnikach w Wielkopolsce (1962–1964) i Zmartwychwstańców w domu macierzystym w Kętach (1964–1970). Nie były to radosne czasy dla ks. Müllera, także i z powodu – jak pod koniec swego pobytu utrzymywał – niezbyt właściwego traktowania przez siostry tego drugiego zakonu<sup>10</sup>. Przyznano mu rentę inwalidzką II klasy. Słabł coraz bardziej, dołączały się do tego i inne choroby, choć nigdy się na nie głośno nie skarżył. Wrócił do Kościerzyny w listopadzie 1970 r. Tak, jak mógł i na ile mógł, zaangażował się na nowo w działalność duszpasterską. Świadczą o tym choćby wygłoszone kazania pasyjne w kościele na ul. Świętojańskiej w Wielkim Poście 1971 r. Doczekał erygowania ośrodka duszpasterskiego w Kościerzynie w lipcu 1971 r. i wizytacji tegoż ośrodka przez sufragana diecezji bp. Zygfrieda Kowalskiego<sup>11</sup> (09.1972 r.). Wygłosił parę konferencji duchowych swoim współpracownikom<sup>12</sup>. Od września 1972 r. nie miał już żadnych obowiązków. Mimo tego, dopóki mógł, odprawiał w kościele wieczorne Msze św. Z czasem coraz częściej zawożono go do szpitali. Od kwietnia do czerwca 1973 r. leżał w szpitalach w Sopocie i Poznaniu. Na nic to jednak się zdało. Było coraz gorzej. Pod koniec lipca 1973 r. do stałej pomocy przyjechało do niego dwóch kleryków z Krakowa: Andrzej Klimaszewski<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Por. list ks. J. Müllera do ks. M. Traczyńskiego z 05.03.1970 r., Archiwum Prowincji Polskiej Zmartwychwstańców (dalej: APPZ) w Krakowie, Teczka personalna, k. nlb. Oprócz tego Wizytator Generalny ks. Feliks Szmit CR 29.03.1965r. zapisał: „Ojciec Jan Müller jako kapelan wywiązuje się ze swoich obowiązków dobrze i bez zarzutu. Chociaż poważnie jest chory, ale nie tylko sam, ale i Siostry Zmartwychwstańki są z niego zadowolone. Mieszkanie, warunki pracy, wyżywienie i opieka pod każdym względem – jak najlepsze”; por. *Protokół wizytacji generalnej kapelanii w domu nowicjackim SS. Zmartwychwstańców w Kętach ks. Feliksa Szmita*, rps.

<sup>11</sup> Zygfryd Kowalski (1910–1995), święcenia kapłańskie 1932 r. Pelplin; probostwo w Chełmży (1952–1962), w latach 1962–1991 sufragan chełmiński. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 111.

<sup>12</sup> Zachowały się rękopisy tych wystąpień, dostępne w Archiwum Prowincjalnym Zmartwychwstańców w Krakowie.

<sup>13</sup> Andrzej Klimaszewski CR (1950–1995), pierwsze śluby 26.08.1970 r. Radziwiłłów Mazowiecki, studia 1970–1975 Kraków (u misjonarzy); święcenia kapłańskie 19.07.1976 r. Kraków; duszpasterz w Poznaniu, Sulisławicach, Złocięncu, a od 1991r. do śmierci w Samborze na Ukrainie. APPZ, Teczka personalna, b. sygn.

i Kazimierz Zarański<sup>14</sup>. Zdążył odwiedzić go jeszcze siostrzeniec i najbliższa rodzina - brat i siostra. Zaopatrzony Sakramentami 06.08.1973 r., zmarł wieczorem dnia następnego. Pogrzeb na kościernskim cmentarzu odbył się 10.08.1973 r. i zgromadził wielką rzeszę ludzi. Mszy św. pogrzebowej przewodniczył Radny Prowincjalny o. Mieczysław Sarnecki CR<sup>15</sup>. Po latach ciało ks. Müllera spoczęło w nowo wybudowanym grobowcu zmartwychwstańców.

## 2. O wspomnieniach ks. Müllera

Poniższy fragment pochodzi z pierwszego z trzech zeszytów, które ks. Jan Müller zatytułował *Moje wspomnienia*. Dwa z nich (pierwszy i trzeci) w chwili obecnej znajdują się w Archiwum Prowincjalnym Zmartwychwstańców w Krakowie. Zeszyt pierwszy obejmuje czas od narodzin do pierwszego roku kapłaństwa, czyli lata 1905–1936. Trzeci zajmuje się wydarzeniami z lat 1947–1962. Brakuje zeszytu pośredniego<sup>16</sup>. Całość napisana jest niebieskim atramentem. Pismo jest wyraźne, nie nastęrcza problemów z odczytaniem. Wszystkie karty zostały ponumerowane przez autora. Pisownię oryginalną uwspółcześniono, choć zachowano chwilami zwroty ówczesnie obowiązujące. W nawiasach kwadratowych podano rozwinięcie użytego przez autora skrótu. Wybrany fragment odnosi się głównie do mało znanego wątku historii zgromadzenia, tyżącego istnienia zmartwychwstańczego seminarium duchownego we Lwowie, działającego w latach 1926–1943<sup>17</sup>. Stąd zamysł jego opublikowania, choć bynajmniej nie są to najcenniejsze części wspomnień ks. Müllera<sup>18</sup>. Najpierw autor przez dwa lata kończył tam w dwóch szkołach swą edukację gimnazjalną, a po zdaniu egzaminu dojrzałości przystąpił do studiowania teologii, z której – jak opisuje poniżej – najbardziej przypadła mu do gustu historia Kościoła. To właśnie obrona pracy z tej dziedziny przyniosła mu tytuł magistra. Ks. Müller opisuje szczegółowo parę wątków ze wspólnych wakacji kleryckich, a także podaje listę swoich współbraci (także z USA), z którymi przebywał w czasie swej lwowskiej formacji.

<sup>14</sup> Kazimierz Zarański CR (ur. 1951), pierwsze śluby 1972 r. Radziwiłłów Mazowiecki, studia 1972–1978 Kraków (u misjonarzy); święcenia kapłańskie 20.05.1978 r.; po pracy w parafiach polskich i (krótko) w Brazylii osiadł w Niemczech, gdzie od 1990 r. duszpasterzuje w Witten; obecnie (2016 r.) jest także Delegatem Prowincjała na Niemcy; por. <http://www.resurrektionisten.de/cr-in-deutschland/erzbistum-padeborn/niederlassung-st-vinzenz-von-paul-in-witten/st-vinzenz-von-paul-in-witten/p-kazimir-zaranski-cr-delegat-des-provinzials-fuer-deutschland/> (02.12.2016).

<sup>15</sup> Mieczysław Sarnecki CR (1930–1995), pierwsze śluby 15.08.1949 r., święcenia kapłańskie 18.03.1956 r.; przez cały czas pracował duszpastersko na polskich parafiach zmartwychwstańcych; radny prowincjalny (1965–1968, 1972–1974). APPZ, Teczka personalna, b. sygn.

<sup>16</sup> Na istnienie drugiego zeszytu wspomnień wskazuje ostatnie zdanie z zeszytu pierwszego, ze str. 109: „Cd. w następnym zeszycie II, s. 110”. W APPZ zachowały się również inne zeszyty (jeden z nich nawet w tytule określa się jako zeszyt II), które jednak można potraktować jako „brudnopis” zeszytu pierwszego i trzeciego.

<sup>17</sup> Dom studiów we Lwowie przy ul. Piekarskiej rozpoczął swą działalność jesienią 1926 r., na skutek decyzji Rady Generalnej. Pierwszym rektorem trzynastu seminarzystów został ks. Bolesław Wośko CR; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 536–537.

<sup>18</sup> Są nimi opisy pierwszych lat pracy duszpasterskiej zmartwychwstańców w Kościerzynie, umieszczone w trzecim zeszycie *Moich wspomnień*.

Czas napisania dzienników nie jest dokładnie znany. Jednakże z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, iż były to lata 1962–1964, a więc czas, kiedy przebywał w Sokolnikach Wielkich koło Szamotuł, w klasztorze urszulanek, gdzie pełnił funkcję kapelana. Wniosek ten nasuwa się po obserwacji stałego charakteru pisma, którym napisano te wspomnienia, a także po lekturze ostatniej strony trzeciego (a więc ostatniego) ich zeszytu, zawierającej przyczyny odejścia z Kościerzyny do urszulanek i podjęcie tam funkcji kapelana w roku 1962<sup>19</sup>.

Pisownię autora uwspółcześniono, gdzieniedzie pozostawiając pisownię oryginalną. Zdania niejasne, bądź błędne zaznaczono w przypisach. Stosownie uzupełniono podano w nawiasach kwadratowych.

### 3. Fragment z *Moich wspomnień*

#### *Alumnat we Lwowie 1929–1936*

Po dwudziestym czerwca [1929 r.] osiągnąłem metę we Lwowie, gdzie zamieszkałem na ulicy Piekarskiej pod nr 59. Tu przywitano mnie entuzjastycznie jako współtowarzysza sekcji maturalnej. Alumnat to stara rudera podparta słupami, a za mieszkania służyło tylko piętro. Mieszkaliśmy przeważnie w dwójkę. Porządek domowy nie różnił się wiele od nowicjackiego. Było tu jednak więcej urozmaicenia. Ruch wielki. Jedni uczęszczali na wykłady UJK, inni przygotowywali się do matury. Studentami teologii byli: br. Władysław Pietrzyk CR<sup>20</sup>, br. Franciszek Zachara CR<sup>21</sup>, br. Leon Kaczyński CR<sup>22</sup>, br. Stanisław Tatar CR<sup>23</sup>, br. Stefan Meszkow CR<sup>24</sup>, obrz[ądku] grecko – kat[olickiego], br. Tadeusz Przybyłowicz CR, br. Franciszek Lis CR<sup>25</sup>, br. Feliks Szmit CR, br. Stanisław Bilnicki CR, br. Franciszek Brzozowski CR, br. Kazimierz Pieniążek CR<sup>26</sup>, br. Józef Rozalczak CR, br. Jan Gracz CR. Do matury

<sup>19</sup> APPZ, Müller Jan, *Moje wspomnienia*, z. 3, k. nlb.

<sup>20</sup> Władysław Pietrzyk CR (1898–1970), pierwsze śluby 15.08.1926 r. w Krakowie, studia we Lwowie 1926–1930, święcenia kapłańskie 15.06.1930 r. we Lwowie; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 541.

<sup>21</sup> Franciszek Zachara CR (1905–1931), pierwsze śluby 01.03.1925 r., studia we Lwowie 1925–1931, święcenia kapłańskie 24.06.1931 r. Lwów; duszpasterz w Radziwiłowie Mazowieckim; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 541.

<sup>22</sup> Leon Kaczyński (1905–?), pierwsze śluby 04.11.1926 r. w Krakowie, studia Lwów (1927–1931) i Poznań (1931–?), pracował w Synowódzku i Felizientalu; opuścił zgromadzenie w 1946 r., inkardynowany do archidiecezji wrocławskiej (1950). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 361.

<sup>23</sup> Stanisław Tatar CR (1907–1979), pierwsze śluby 01.03.1925 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 21.06.1931 r. Lwów; pracował w różnych polskich parafiach (m.in. w Łabędziu i Złocieńcu), z czego najdłużej w ostatniej – w Sulisławicach (1961–1979). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 363–364.

<sup>24</sup> Stefan Meszkow CR (1902–1976), Bułgar, pierwsze śluby 17.05.1927 r. Kraków; studia 1927–1932 we Lwowie, święcenia kapłańskie 20.03.1932 r.; od 1932 r. nauczyciel i duszpasterz w Bułgarii, gdzie 12 lat spędził w komunistycznym więzieniu (1952–1964). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 392.

<sup>25</sup> Franciszek Lis CR (1901–1972), pierwsze śluby 17.05.1927 r. w Krakowie, studia we Lwowie 1927–1932, święcenia kapłańskie 26.06.1932 r. we Lwowie, pracował wyłącznie na terenie polskich parafii, m.in. był pierwszym proboszczem na Woli Duchackiej w Krakowie (od 1938). Ostatnią jego placówką był Radziwiłów Mazowiecki. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 363.

<sup>26</sup> Kazimierz Pieniążek CR (1907–1940), pierwsze śluby 08.03.1927 r., studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 10.06.1933 r. we Lwowie, pracował w Rzymie i w parafiach polskich,



przygotowywali się br. Kazimierz Pieniążek CR, br. Franciszek Brzozowski CR, br. Józef Rozalczak CR, br. Jan Gracz CR, br. Jan Müller CR, br. Franciszek Bem CR, br. Jan Reinke CR, br. Seweryn Fikus CR<sup>27</sup>, br. Władysław Piaskowski CR i br. Feliks Szreder CR<sup>28</sup>. Należałem do sekcji pierwszych pięciu. W przygotowaniu byli dość daleko posunięci. Uczęszczaliśmy przed wstąpieniem do Zgromadzenia do różnych typów gimnazjalnych, przeważnie do humanistycznych, a dwóch tylko do klasycznych. Rozkład materiału naukowego nie był również jednakowy. Dzięki protekcji p. prof. Lisińskiego<sup>29</sup> zapisano wszystkim do gimnazjum piątego typu humanistycznego, którego dyrektorem był p. Szmit<sup>30</sup>, wychowanek ks. ks. Zmartwychwstańców. Nie będąc nigdy zwolennikiem typu humanistycznego, byłem rozczarowany. Przerazał mnie wyższy poziom przedmiotów ścisłych, a zwłaszcza matematyki. Wyrobiony więcej lingwistycznie wolałbym zdawać maturę w klasycznym gimnazjum. O. Rektor Władysław Kwiatkowski o wykształceniu amerykańskim nie orientował się w szkolnictwie polskim. Identyfikował wszystkie szkoły<sup>31a</sup>. Chcąc nie chcąc, uległem posłuszeństwu swojej władzy. Matematyki udzielał nam wytrawny prof. Wołosinowski<sup>32</sup>. Miałem szalone trudności, ponieważ pensum matematyki w gim[nazjum] kl[asycznym] nie odpowiadało gimnazjum humanistycznemu. Toteż przy rozwiązywaniu pewnego zadania, gdy długo namyślałem się, zakpił ze mnie: „Ptaszki śpiewają, a brat nic a nic”. Wierna pamięć nasunęła mi odpowiednią regułę, a zadanie bez trudności rozwiązałem. Do innych przedmiotów nie mieliśmy pomocy. Brakło znormalizowanej organizacji. Czas upływał szybko, wrzesień nadchodzi, a tym samym termin egzaminu. Z nadzieją w Bogu przystąpiliśmy do egzaminu. Profesorowie byli bardzo życzliwi. Zdawaliśmy przedmiot po przedmiocie. Istne błogosławieństwo Boże. Język polski u p. prof. Poradowskiego<sup>33</sup>, język łaciński u p. prof. Charchali<sup>34</sup>, język niemiecki u p. prof. Bassa<sup>35</sup>, fizykę

---

aresztowany w Warszawie, w bramie swego domu, przez hitlerowców 19.01.1940 r. Oskarżony o wygłoszenie patriotycznego kazania w Święto Niepodległości, został rozstrzelany w Palmirach 02.04.1940 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 358.

<sup>27</sup> Seweryn Fikus CR (1914–1965), pierwsze śluby 15.02.1934 r., studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 31.03.1940 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 522.

<sup>28</sup> Feliks Szreder CR (1914–1989), pierwsze śluby 15.02.1934 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 21.12.1939 r., dr teologii, bibliista. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 522.

<sup>29</sup> Lisiński, prof. gimnazjalny ze Lwowa; postać bliżej niezidentyfikowana.

<sup>30</sup> Jan Szmyt, nauczyciel łaciny, w latach 1926–1935 dyrektor V Gimnazjum Państwowego we Lwowie im. Stefana Żółkiewskiego, mieszczącego się przy ul. Kuszewicza 5, do którego w roku szkolnym 1929/1930 uczęszczał Autor; por. Małgorzata Gajak-Toczek, *Dzieje V Gimnazjum Państwowego we Lwowie – wydarzenia, fakty, sylwetki uczniów i nauczycieli*, [w:] „Folia Litteraria Polonica”, t. 14, 1(2014), s. 220–221.

<sup>31a</sup> Zdanie niejasne.

<sup>32</sup> Wołosinowski, nauczyciel matematyki w V Gimnazjum we Lwowie; postać bliżej niezidentyfikowana.

<sup>33</sup> Leon Poradowski, bibliotekarz, profesor języka polskiego i łacińskiego w V Państwowym Gimnazjum we Lwowie im. Stefana Żółkiewskiego, mieszczącym się przy ul. Kuszewicza 5; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/plain-content?id=5365> (01.09.2016).

<sup>34</sup> Franciszek Harchala, profesor języka polskiego, łacińskiego, greckiego i historii w V Gimnazjum Państwowym we Lwowie im. Stefana Żółkiewskiego; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/plain-content?id=5369> (01.09.2016).

<sup>35</sup> Dr Zysza Bass, profesor języka niemieckiego, angielskiego i propedeutyki filozofii w V Gimnazjum we Lwowie. Jako emerytowany profesor otworzył w 1932 r. Uczelnię Języków Nowożytnych „Lingua”; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/docmetadata?id=5370>

u p. prof. Kosińskiego<sup>36</sup>, no i w końcu matematykę u p. prof. Müllera<sup>37</sup>. Z nas wszystkich tylko br. Jan Kowalczyk zdał do klasy ósmej. Reszta zdaliśmy do klasy siódmej. Rozczarowany, nalegałem na ks. rektora, by uwzględnił moją prośbę i pozwolił przenieść się do gimnazjum klasycznego. Uzyskawszy zezwolenie, wybrałem gimnazjum klasyczne im. Tadeusza Kościuszki. P. dyrektor Jarmugiewicz<sup>38</sup>, życzliwie ustosunkowany do zgromadzenia, na podstawie świadectwa wejherowskiego przyjął mnie bez egzaminu wstępnego z języka greckiego. Najważniejszą rzeczą było zapoznać się z gronem profesorskim. Ksiądz prefekt Franciszek Bielówka<sup>39</sup> dokładnie poinformował mnie o wymaganiach profesorów, przestrzegając jednocześnie przed p. prof. matematyki i fizyki Golczewskim<sup>40</sup>, abym wobec niego zachował maximum ostrożności. Pałac fajkę przy piecu zastałem go w dobrym humorze<sup>41a</sup>. Przeprasiłem go grzecznie, porozmawiał spokojnie i po dłuższym namyśle zalecił mi podręcznik Sporzyńskiego. Po rozmowie oświadczył ks. prefekt: miał brat szczęście!

W październiku 1929 r. przyłączył się do sekcji klasycznej br. Franciszek Bem. Wspólnie utrzymywaliśmy ścisłą łączność z gimnazjum. W półrocznym egzaminie w 1930 r. uzyskaliśmy niespodziewane wyniki. W drugim półroczu zachowaliśmy tę samą taktykę. Brak nam zawsze było podręczników. Odbiło się to przy końcowym przedmaturalnym egzaminie. Pan profesor Stefankiewicz<sup>42</sup> żerował na najnowszej Konstytucji po wypadkach majowych. Wystarczyło nie znać jakiegokolwiek paragrafu, a już można było przegrać cały egzamin. To wydarzenie spotkało mnie. Dobrze, że inne stopnie było dobre i zadowalające. Dlatego byłem zobowiązany zdać po czterech dniach poprawkę. Cztery złote, które miano wyłożyć na Konstytucję, mogłyby pochłonąć cały rok. W krytycznej chwili znalazły się cztery złote i w oznaczonym terminie zdałem poprawkę. Przy tej okazji szukał dziury w historii, którą wybrałem do egzaminu maturalnego. Ale wychowawca ósmej klasy p. prof. Kapturkiewicz<sup>43</sup> przypadkowo w sali egzaminacyjnej przeglądając zeszyty, skrupulatnie przysłuchiwał się egzaminowi. Gdy p. prof. Stefankiewicz poza konstytucjami przeorywał pytaniami historię, przerwał mu p. wychowawca dalsze pytania: „Przepraszam kolego,

(12.11.2016); <http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/plain-content?id=265829> (24.11.2016).

<sup>36</sup> Dr Eugeniusz Kosiński, profesor fizyki w V Gimnazjum we Lwowie; por. jw.

<sup>37</sup> Władysław Müller, profesor matematyki w V Gimnazjum Państwowym we Lwowie; por. jw.

<sup>38</sup> Jarmugiewicz, dyrektor VII Gimnazjum Państwowego we Lwowie im. T. Kościuszki o profilu humanistycznym, do którego Autor uczęszczał w roku szkolnym 1930/31; postać bliżej niezidentyfikowana.

<sup>39</sup> Franciszek Bielówka, ks., długoletni prefekt (do 1932 r.) w VII Gimnazjum Państwowym we Lwowie; por. Dziennik Urzędowy Kuratorium Szkolnego Lwowskiego, r. 36, 12(1932), s. 647.

<sup>40</sup> Kajetan Golczewski, nauczyciel fizyki i matematyki w VII Gimnazjum Państwowym we Lwowie. Uczestnik I Polskiego Zjazdu Matematycznego we Lwowie (1927 r.), członek Głównej Komisji Rewizyjnej Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych (1937 r.); por. „Przegląd Pedagogiczny”, r. 57, 5–6(1938), s. 60.

<sup>41a</sup> Tak w oryginale.

<sup>42</sup> Wojciech Stefankiewicz, nauczyciel historii w VII Gimnazjum Państwowym do 1932 r. Później przeniósł się do I Seminarium Nauczycielskiego we Lwowie; por. Dziennik Urzędowy Kuratorium Szkolnego Lwowskiego, r. 36, 11(1932), s. 599.

<sup>43</sup> Wojciech Kapturkiewicz, profesor łaciny, greki i śpiewu w VII Gimnazjum im. Kościuszki we Lwowie; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/plain-content?id=5859> (07.09.2016).

poprawka była tylko z konstytucji”. Zaskoczony zadowolająco podziękował. W kilka dni wywieszono listę dopuszczonych absolwentów, między którymi figurowało moje nazwisko. Czas oczekiwania. Co będzie dalej?

Nadszedł termin 20 maja 1931 r. Historia, język łaciński, język grecki, kultura klasyczna i język niemiecki. Oto wachlarz egzaminu maturalnego. Egzaminy pisemne wypadły pozytywnie. Da Bóg, że egzamin ustny będzie również pomyślny. Przewodniczył p. dyrektor dr Osiecki<sup>44</sup>. Gdy już język łaciński, język grecki i kulturę klasyczną miałem za sobą, odetchnąłem. Ale przy historii postawiono mnie przy mapie fizycznej. Ucząc się prywatnie, opanowałem przedmiot mechanicznie. Na mapę, a zwłaszcza fizyczną nie zwracałem specjalnie uwagi. Toteż przy mapie zdyskredytowałem swoją orientację. Gdziekolwiek były drobne napisy, ale trzeba było stanąć w pewnym dystansie, co uniemożliwiało odczytanie. W pewnym momencie, gdy się zbliżyłem, by upewnić się co do jednej miejscowości, zwrócił mi p. przewodniczący uwagę: „Abiturient odsunie się od mapy”. Spontanicznie odpowiedziałem: „Panie przewodniczący, nie dowidzę”. Skonsternowana komisja załamała ręce. Wróciłem na miejsce. Pan przewodniczący uśmiechnął się i powiedział: „Abiturient nie zginie w świecie”. Pozostał jeszcze język niemiecki. Gdy kolega Lewandowski spalił, p. wychowawca i inni profesorowie spojrzeli na mnie, jako bym go mógł jeszcze uratować. „Bracie, popisz się, dasz sobie radę”. U p. prof. Hassa<sup>45</sup> miałem dobrą reputację. Entuzjastycznie komisja egzaminacyjna przyjęła odpowiedź: „Jawohl, Herr Profesor” [„Tak jest, panie profesorze!”] za zapytanie pana profesora, czy wszystko zrozumiałem, co przeczytałem. Była ona niejako podniętą do dodania p. przewodniczącemu pewnej dozy humoru po spaleniu wyżej wymienionego kolegi, jak też również do wykazania, że klasa ósma posiadała wymagany poziom języka niemieckiego. P. przewodniczący zasugerowany pozytywną odpowiedzią pytania drugiego, przeprosił p. prof. Hassa, by pozwolił porozmawiać ze mną potocznie, na co się zgodził. Von wo sind Sie? Danzig. Sie sprechen gut deutsch? [Skąd pan jest? Z Gdańska. Mówi pan dobrze po niemiecku?] Zbiegły się dwa akcenty, pruski i austriacki. Wywiązała się miła rozmowa. P. prof. Hass, chcąc zdobyć szczyt popisu, postawił trzecie pytanie, którego nie rozwinąłem do reszty, bo słowo „dziękuję” p. przewodniczącego zakończyło egzamin. Godzina dziesiąta wieczorem. Czekamy na wyniki. P. prof. Kaliszczak<sup>46</sup> zawołał nas po skończonej naradzie „Chłopcy, chodźcie!”. Na nasze pytanie zadowolony odpowiedział „Zdaliście wszyscy!”. Dumni wchodzimy na salę. Komisja powstała, a p. przewodniczący odczytał uchwałę: na podstawie Komisji Państwowej zdał egzamin dojrzałości następujący panowie, wymieniając także kolegę Lewandowskiego. Serdeczne gratulacje.

---

<sup>44</sup> Dr Wiktor Osiecki był dyrektorem VII Gimnazjum od roku szkolnego 1930/31, przeniesiony z analogicznego stanowiska w XII Gimnazjum we Lwowie. Była to więc jego pierwsza matura w tej szkole; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/plain-content?id=5877> (07.09.2016). Na emeryturę odszedł już w 1932 r.; por. Dziennik Urzędowy Kuratorium Szkolnego Lwowskiego, r. 36, 12(1932), s. 647.

<sup>45</sup> Gwido Hass, długoletni nauczyciel języka niemieckiego i języka polskiego w VII Gimnazjum we Lwowie; por. <http://www.pbc.rzeszow.pl/dlibra/plain-content?id=5859> (24.11.2016).

<sup>46</sup> Karol Kaliszczak, nauczyciel łaciny, greki i języka polskiego w VII Gimnazjum we Lwowie; por. jw.

Żniwo tegoroczne było dobre. W siódmym gimnazjum zdał także maturę br. Franciszek Bem, a piątym gimnazjum, w nieco późniejszym terminie, bracia: Kazimierz Pieniążek, Jan Gracz, Franciszek Brzozowski i Jan Reinke (...)

### **Ciąg dalszy – życie alumnackie**

Wracając do Lwowa<sup>47</sup>, pożegnałem się z ks. proboszczem Robertem Sarnowskim. Mimo kilkudniowej przerwy<sup>48a</sup> w nauce, zdałem z dobrym wynikiem egzamin do ósmej klasy. Życie alumnackie toczyło się normalnym trybem. Rozpoczęły się wakacje 1930 r. Był to czas najkorzystniejszy do podjęcia planu odrestaurowania alumnatu z resztą konwentu<sup>49</sup>. Alumni przenieśli się do internatu. Zburzono najgroźniejszą część domu i odbudowano w nowym stylu. Zwożono coraz więcej materiału budowlanego. Prace murarskie posuwały się w szybkim tempie. Br. Franciszek Lis, który pozostał w domu, kiedy alumnat wymaszerował na całodzienną wycieczkę, uratował całą sytuację z wapnem, które ułokował w bezpiecznym miejscu przed deszczem. Po powrocie z wycieczki zakasaliśmy rękawy i zabraliśmy się do roboty. Zlasowaliśmy wapno, odmawiając sobie wypoczynku nocnego. Przyznać trzeba, że najdzielniej spisał się br. Franciszek [Lis], ponieważ zapal i gorliwość ukoronował częściowym poparzeniem rąk. Już teraz nie było wypoczynku. Pomagaliśmy wszędzie. Pracowaliśmy na zawołanie. Donosiliśmy murarzom cegły, cement, wapno, usuwaliśmy rupiecie, malowaliśmy futryny i okna – słowem dbaliśmy o szykowne i czyste mieszkania. Zrywaliśmy stare podłogi, usuwaliśmy piece, w miejsce których włożono parkiety i wprowadzono centralne ogrzewanie. Po kilku tygodniach cała część domu, poza kościołem od podwórza i internatu i od podwórza alumnackiego zmieniła całkiem swoją szatę. Odnowiony dom alumnacki, parterowe i piętrowe pokoje mieszkalne, rekreacyjna sala z piękną oszkloną szafą biblioteczną, pokój gościnny, oratorium z nowymi ławkami i ołtarzem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, rekreacyjna sala ojców, przechodźnia kościelna, łazienki w alumnacie – oto wyczyn kulturalnych i higienicznych mieszkańców. Na parterze od ulicy sporządzono bogatą bibliotekę domową. Cały parter zabezpieczono żelaznymi okiennicami. Oto wakacje pod hasłem „Pracuj dla chwały Bożej i pożytkowi Zgromadzenia”. Chlubą naszego alumnatu był chór alumnacki. Repertuar chórowy był dość bogaty. Ćwiczyliśmy Msze św. łacińskie i polskie, gregorianki *De Angelis*, *In honorem Beatae Mariae Virginis*, pieśni liturgiczne dostosowane do świąt, Matutinum na Pasterkę i *Ciemną Jutrznę* na Wielki Tydzień. Występami wzbogacaliśmy nabożeństwa, z bogatym repertuarem solowym występował br. Franciszek Brzozowski. Przerabiając równocześnie drugi rok filozofii na UJK i pensum maturalne, zapadł na gruźlicę płuc i zaopatrzony świętymi sakramentami dokonał życia 13 sierpnia 1931 r. Po odrestaurowaniu domu wołał i kościół o odświeżenie wewnętrzne. Zawiązał się więc komitet pod przewodnictwem O. przełożonego Wojciecha Cyrwusa<sup>50</sup>. Zabrał się energicznie do pracy. Festyn urządzony

<sup>47</sup> Po udziale w pogrzebie ojca w Chwaszczynie w czerwcu 1930 r.

<sup>48a</sup> W oryginale: „kilkadniowej przerwie”.

<sup>49</sup> Prace przy dobudowaniu gmachu seminaryjnego do już istniejącego trwały od kwietnia 1927 do września 1931 r. Projektantem był Artu Adlof. Prace sfinansowano dzięki hojności zmarłychwstańców z Chicigo i rzymskiego Domu Generalnego; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 537.

<sup>50</sup> Wojciech Cyrwus CR (1888–1970), pierwsze śluby 20.05.1912 r. w Krakowie, studia

na rzecz kościoła bogacił kasę. Odmalowanie powierzono artyście malarzowi Rosenowi<sup>51</sup>, który włożył w to dzieło cały swój talent. Dobrane kolory otaczające Chrystusa Zmartwychwstałego na frontowej ścianie, przypominające kolory tęczy, upiększały ołtarz główny, uwypuklając wielkość Majestatu Bożego. Kościół wymalowany w stylu nowoczesnym nastrojał wiernych do modlitwy. I my, alumni, w nowym oratorium w większym skupieniu mogliśmy odprawić medytacje i modlitwy, miesięczne i roczne rekolekcje przed obliczem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy i Najświętszym Sakramentem.

Najgłębszym przeżyciem były dla nas Święta Wielkanocne. *Ciemna Jutrznia* śpiewana w ostatnie dni Wielkiego Tygodnia dawała nam przedsmak Świąt. Tu szczyt naszej satysfakcji, kiedyśmy mogli wylać w śpiewie antyfon, psalmów, lamentacji swe uczucia. Przygotowanie „Ciemnicy” i Grobu Pańskiego wyostrzały nasze pomysły, by w to dzieło włożyć zawsze coś nowego. Adoracje przy Grobie Pańskim świątecznie nastrojały nasze młodzieńcze serca. Na duchu podnosił nas ks. prof. Szydelski<sup>52</sup>. Przez całą noc z piątku na sobotę spędzał na modlitwie przy Grobie Pańskim ze swoim stowarzyszeniem ku czci Najświętszego Sakramentu<sup>53a</sup>. Święta Wielkanocne rozpoczynały się w naszym kościele w Sobotę wieczorem rezurekcją i procesją naokoło internackiego dziedzińca. Przez trzy dni trwało czterdziestogodzinne nabożeństwo, podczas którego gościliśmy dostojnych gości. W drugie Święto Jego Eksceleńcja ks. arcybiskup Bolesław Twardowski<sup>54</sup> celebrował Mszę św., podczas której przyjmowaliśmy Komunię św. Na zakończenie celebry wygłosił ojcowskie, arcybiskupskie przemówienie, zachęcając wszystkich do najgłębszej czci Chrystusa Zmartwychwstałego. Wspólne śniadanie zbliżyło nas do ukochanego arcybiskupa. Wieczorem witaliśmy Jego Eksceleńcję ks. biskupa sufragana Eugeniusza Baziaka. Nabożeństwo wieczorne z kazaniem, a następne wspólna kolacja zakończyły uroczystość tego dnia. Czterdziestogodzinne nabożeństwo procesją i ostatnim błogosławieństwem zakończył Jego Eksceleńcja ks. arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz<sup>55</sup>. Kazania głosili specjaliści kaznodzieje. Alumni cieszyli się z obecności swoich profesorów z UJK jako miłych gości przy wspólnym stole.

---

filozoficzne i teologiczne we Lwowie i Wiedniu (1912–1917), święcenia kapłańskie 16.09.1917 r. w Krakowie; poza trzema latami pobytu w USA (1920–1923) pracował w parafiach na terenie Polski (m.in. w Warszawie, Lwowie, Skolem, Poznaniu i Krakowie); por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 382.

<sup>51</sup> Jan Henryk Rosen (1891–1982), malarz, wykładowca. twórca wybitnych dzieł o tematyce religijnej we Lwowie, na Kahlenbergu, w Castel Gandolfo. Podkowie Leśnej, Przemysłu, Krościenku. Od 1937 r. działał i tworzył w USA; por. <http://www.podkowiaskimagazyn.pl/nr33/slownik33.htm> (15.09.2016).

<sup>52</sup> Szczepan Szydelski (1872–1967), święcenia kapłańskie 1896 r., od 1912 r. profesor zwyczajny teologii fundamentalnej UJK we Lwowie, działacz społeczny; zob. J. Mandziuk, *Szydelski Szczepan*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 253–254.

<sup>53a</sup> Tak w oryginale.

<sup>54</sup> Bolesław Twardowski (1864–1944), święcenia kapłańskie 1886 r.; kanclerz kurii metropolitalnej we Lwowie, probostwo w Tarnopolu, sufragan (1918–1923) i arcybiskup lwowski (1923–1944); por. P. Nitecki, *Biskupi...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>55</sup> Józef Teodorowicz (1864–1938), święcenia kapłańskie 1889 r.; od 1901 r. arcybiskup obrządku ormiańskiego we Lwowie; por. L. Grzebień, *Teodorowicz Józef*, [w:] *Słownik...*, dz. cyt., t. 7, s. 307–308.

### Wizytacje kanoniczne.

W 1929 r. jesienią witaliśmy naszego najprzewielebniejszego O. Generała Jakuba Jagallę CR<sup>56</sup>. Miał przeprowadzić wizytację kanoniczną. Rozpoczęła się odśpiewaniem *Veni Creator*. We wstępnym przemówieniu wyjaśnił nam cel wizytacji i zachęcił do szczerych wypowiedzi. W toku wizytacji rozmawiał z każdym osobno. Interesował się naszym życiem wewnętrznym, sposobem odprawiania medytacji, obserwacją życia zakonnego, stosunkiem do Zgromadzenia, nauką i perspektywą na przyszłość. Wizytacja dla mnie była czymś dotychczas niespotykanym. Czuję, że chodzi tu o ważną rzecz, a mianowicie o prawdziwe odnowienie ducha zmartwychwstańczego, o zbliżenie członków Zgromadzenia z Polski i Ameryki, o wymianę wspólnych myśli i o ustalenie pracy duszpasterskiej i wychowawczej po linii ducha polskiego. Dla podtrzymania Polonii Amerykańskiej ustanowiono wspólną platformę. Przybyli do Polski ojcowie i alumni amerykańscy pochodzenia polskiego na pracę duszpasterską i studia mieli zapoznać się z duchem polskim, z kulturą i obyczajami polskimi, by je po powrocie do kraju wszczepiać w emigrację. W konsekwencji uchwał wizytacyjnych zawitali do Lwowa br. Józef Capiga<sup>57</sup> i br. Hieronim Klingsporn<sup>58</sup>. Natomiast z ojców objęli pracę o. Józef Samborski<sup>59</sup>, jako rektor internatu we Lwowie, i o. Guziel Kazimierz<sup>60</sup> jako wikary w Poznaniu.

Drugą wizytację przeprowadził nowo obrany najprzewielebniejszy O. Generał Michał Jagłowicz CR<sup>61</sup>, Amerykanin polskiego pochodzenia, w towarzystwie byłego O. Generała Jakuba Jagally CR, w latach 1932 lub 1933. Wizytacja miała charakter bardzo poważny i spokojny. Przebiegała się w niej prawdziwa, serdeczna troska o polepszenie bytu alumnów,

<sup>56</sup> Jakub Jagalla CR (1863–1934), pierwsze śluby 01.12.1888 r. w Krakowie, święcenia kapłańskie 14.08.1892 r., wychowawca i misjonarz w internatach w Krakowie i Lwowie, misjonarz w Adrianopolu; asystent Generała i rektor Kolegium Polskiego (1920–1926), Generał Zmartwychwstańców (1926–1932). J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 518–521.

<sup>57</sup> Józef Capiga CR (1907–1986), pierwsze śluby 06.01.1928 r. w Chicago, święcenia kapłańskie 10.06.1933 r. we Lwowie; po święceniach wrócił do USA, a potem Kanady; gorliwy duszpasterz polonijny w Hamilton (Kanada). E. Janas, *Dictionary of American Resurrectionists* (1865–1990), Chicago 1991, s. 25–27.

<sup>58</sup> Jerome Klingsporn CR (1908–1977), pierwsze śluby 15.08.1927 r. w Chicago, studia w St. Louis (1927–1930) i Lwowie (1930–1933), święcenia kapłańskie 10.06.1933 r. we Lwowie; od 1933 ponownie w USA, kapelan wojskowy, misjonarz, duszpasterz polonijny w parafii Matki Boskiej Anielskiej, św. Jadwigi i św. Jacka w Chicago. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 62–63, J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 402.

<sup>59</sup> Józef Samborski CR (1901–1982), pierwsze śluby 09.09.1921 r. w Chicago, studia w Rzymie (1921–1927), święcenia kapłańskie 29.06.1927 r. w Rzymie; rektor internatu we Lwowie (1928–1930), od 1930 ponownie w USA, misjonarz, duszpasterz polonijny w Chicago (z przerwą 1933–1940, kiedy to pracował w Kitchener), kapelan domu św. Józefa dla księży emerytów w Chicago (1964–1976). E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 107–108, J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 353.

<sup>60</sup> Kazimierz Guziel CR (1899–1986), pierwsze śluby 02.03.1921 r. w Chicago, święcenia kapłańskie 30.10.1927 r. w Rzymie, duszpasterz w Poznaniu (1928–1931), od 1931 r. w USA: misjonarz, duszpasterz polonijny w parafiach w Chicago, wydawca, wychowawca w nowicjacie, prowincjał amerykański (1948–1951), ojciec duchowy zakonów żeńskich. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 52–53; J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 528.

<sup>61</sup> Michał Jagłowicz CR (1872–1943), pierwsze śluby 01.11.1892 r. w Rzymie, święcenia kapłańskie 30.05.1896 w Rzymie, długoletni wychowawca w Kolegium NMP w St. Mary (1897–1927), od 1927 w Rzymie: radny generalny, Delegat Generalny na USA i Kanadę, Generał Zgromadzenia (1932–1943). E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 57.

który z powodu wydatków remontowych i budowlanych był bardzo podszarpany. Chodziło tu równocześnie o zapisanie na uniwersytet UJK we Lwowie dalszych nowych kleryków amerykańskich: br. Stanisława Rosińskiego<sup>62</sup>, Edwarda Biadaszkiewicza<sup>63</sup>, [Edwarda] Koguta<sup>64</sup>, Jana Miliszkiewicza<sup>65</sup>, Jana Pawelskiego<sup>66</sup>, Edwarda Bujalskiego<sup>67</sup> i Mariana Kaletha<sup>68</sup>. Przyczynili się oni do wzmocnienia naszej pozycji materialnej. Polepszył się nasz byt, pożywniejsze pokarmy i ogrzewanie pokoi ogrzewaniem centralnym wzmocniły nasze siły i poprawiły stan zdrowotny.

### *Studia teologiczne 1926–1943*<sup>69</sup>

Rozpoczął się nowy rok akademicki 1931/32. Po raz pierwszy zapisali się liczniej maturzyści: br. Jan Müller, br. Franciszek Bem, Jan Reinke, Tomasz Trębacz<sup>70</sup> – nie maturzyści; br. Feliks Pflaum, br. Franciszek Mioduszewski<sup>71</sup> i Bolesław Łopatka<sup>72</sup>. Od samego początku przykładaliśmy się do nauki, by zająć równoległe miejsce

<sup>62</sup> Stanisław Rosiński (Ross) CR, (1903–1969), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1937), święcenia kapłańskie 06.06.1937 r.; duszpasterz w parafii św. Kazimierza w Warszawie (1938–1939), od 1939 w USA: duszpasterz polonijny w Chicago, kapelan wojskowy, duszpasterz amerykański w stanie Kalifornia. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>63</sup> Edward Biadaszkiewicz (Bates), (1913–?), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1937) i w Rzymie (1937–1940), święcenia kapłańskie 06.06.1937 r. we Lwowie, wychowawca w seminarium CR w Rzymie, ekonom i prokurator generalny (1949–1965), radny generalny; wystąpił ze zgromadzenia w 1965 r. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 174–176.

<sup>64</sup> Edward Kogut (1911–?), pierwsze śluby 15.08.1930 r. w Chicago, studia we Lwowie (1930–1936), święcenia kapłańskie 29.06.1936 r.; od 1936 w USA, wychowawca w Weber High School, duszpasterz polonijny w parafiach w Chicago, wystąpił ze zgromadzenia w 1960 r. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 201–202.

<sup>65</sup> Jan Miliszkiewicz CR (John Miles), (1913–1990), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1938), święcenia kapłańskie 19.06.1938; od 1938 w Kanadzie, a od 1941 duszpasterz w parafiach w Chicago, redaktor „Dziennika Chicagoskiego”, kapelan domu opieki. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>66</sup> Właściwie: Jan Pawelczak CR (1912–1993), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1938), święcenia kapłańskie 19.06.1938 we Lwowie, od 1938 ponownie w USA: duszpasterz polonijny w parafiach w Chicago, misjonarz. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 297–298.

<sup>67</sup> Edward Bujalski CR (1913–1975), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1938), święcenia kapłańskie 19.06.1938 r. we Lwowie; po roku pracy w kanadyjskiej parafii św. Stanisława Kostki w Hamilton duszpasterz polonijny w parafiach w Chicago, misjonarz. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>68</sup> Marian Kaleth CR (1910–1996), pierwsze śluby 15.08.1933 r. w Chicago, studia we Lwowie (1933–1938), święcenia kapłańskie 19.06.1938 r. we Lwowie; od 1938 w USA, duszpasterz polonijny w Chicago, kapelan wojskowy w armii USA, misjonarz (1950–1961), proboszcz parafii św. Stanisława Kostki w Chicago (1961–1973), pomagał w parafiach amerykańskich. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 334.

<sup>69</sup> Są to lata istnienia seminarium duchownego zmartwychwstańców we Lwowie.

<sup>70</sup> Tomasz Trębacz (1908–?), pierwsze śluby 20.10.1931 r. w Krakowie, studia we Lwowie (1931–1936), święcenia kapłańskie 29.06.1936 r.; duszpasterz m.in. na Woli Duchackiej w Krakowie (1943–1945) i Warszawie. Opuścił zgromadzenie w 1956 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 521.

<sup>71</sup> Franciszek Mioduszewski (1907–?), pierwsze śluby 20.10.1931 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 22.12.1936 r. we Lwowie, opuścił zgromadzenie w 1946 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 521.

<sup>72</sup> Bolesław Łopatka (1910–?), pierwsze śluby 28.10.1929 r., studia we Lwowie, wystąpił ze zgromadzenia w 1933 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 520.

z alumnami seminarium archidiecezjalnego. Toteż usłyszeliśmy niedługo z ust profesorów UJK: „Zmartwychwstańcy biorą się do pracy”. Nie zawiedliśmy przełożonych. Kolokwia i egzaminy, na wniosek ks. prałata prof. dr Aleksiego Klawka<sup>73</sup>, zdawaliśmy od tego roku alfabetycznie, nie tylko jak dawniej przed profesorem przedmiotu, ale przed komisją uniwersytecką.

Nie tylko kandydaci amerykańscy, ale także bracia z nowicjatu zasilają alumnat lwowski. W październiku 1931 r. znalazł się wśród naszego grona br. Aleksander Bartnik<sup>74</sup>, w marcu 1932 r. br. Władysław Piaskowski, w maju 1930 r. br. Antoni Miechoński<sup>75</sup>, w lutym 1934 r. br. br. Seweryn Fikus, Edmund Przybyła<sup>76</sup>, Leon Śliwiński<sup>77</sup> i Feliks Szreder, w sierpniu 1935 r. br. br. Józef Kamieniecki<sup>78</sup>, Leon Lisiecki<sup>79</sup>, Franciszek Lechowicz<sup>80</sup>, w sierpniu 1936 r. Ludwik Ryczaj<sup>81</sup>, Jan Wojnar<sup>82</sup>. W październiku 1930

<sup>73</sup> Aleksy Klawek (1890–1969), święcenia kapłańskie 1913 r.; wykładowca bibliistyki w seminarium duchownym w Poznaniu (1919–1923), w latach 1923–1939 profesor nauk biblijnych Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym UJK we Lwowie, gdzie był również lektorem hebrajskiego i aramejskiego oraz dziekanem Wydziału 1927–1929. Od

1945 r. profesor bibliistyki Wydziału Teologicznego UJ w Krakowie; por. L. Grzebień, *Klawek Aleksy*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 68–69.

<sup>74</sup> Aleksander Bartnik CR (1908–1980), pierwsze śluby 20.10.1931 r. w Krakowie, święcenia kapłańskie 31.03.1940 r.; duszpasterz m.in. w Wierchowiu (1947–1957), Warszawie, Woli Radziszowskiej i Złocięcu. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 521.

<sup>75</sup> Antoni Miechoński (1908–1971), pierwsze śluby 8 V 1930 r., święcenia kapłańskie 30 VI 1935 r.; odtąd przez cały czas pracował na parafiach w Polsce. Por. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 382.

<sup>76</sup> Edmund Przybyła CR (1908–1980), pierwsze śluby 15.02.1934 r. w Krakowie; studia we Lwowie (1934–1939), święcenia kapłańskie 25.06.1939 we Lwowie; całe życie pracował jako duszpasterz w Polsce, m.in. jako kapelan Powstania Warszawskiego (ps. „Grzmot”), od 1951 r. w Kościerny (gdzie spotkał się z autorem pamiętnika) i przez dziewiętnaście lat w parafii w Gdańsku Wrzeszczu. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 388.

<sup>77</sup> Leon Śliwiński CR (1912–1972), pierwsze śluby 15.08.1934 r. w Krakowie, studia 1934–1939 we Lwowie, święcenia kapłańskie 25.06.1939 r. we Lwowie; duszpasterz na Woli Duchackiej w Krakowie (1939–1948), organizator i pierwszy administrator parafii w Gdańsku-Wrzeszczu (1948–1966). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 384.

<sup>78</sup> Józef Kamieniecki CR (1916–2014), pierwsze śluby 15.08.1935 r. w Krakowie, studia 1935–1940 we Lwowie, święcenia kapłańskie 23.04.1940 r. we Lwowie, duszpasterz kilku parafii w Polsce, m.in. w Poznaniu (1961–1967) i w Warszawie (1967–1972). W wieku lat 56 wyjechał do Kanady, gdzie m.in. był długoletnim proboszczem w parafii św. Stanisława Kostki Hamilton (1977–1991). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 386.

<sup>79</sup> Leon Lisiecki CR (1915–1981), pierwsze śluby 15.08.1935 r. w Krakowie, studia 1935–1939 we Lwowie, święcenia kapłańskie 28.10.1939 r. we Lwowie; całe kapłańskie życie przepracował w Polsce, gdzie m.in. czuwał nad powstaniem budynku nowicjackiego w Radziwiłowie Mazowieckim i remontem paru kościołów, pod koniec życia sekretarz prowincjalny. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, 386.

<sup>80</sup> Franciszek Lechowicz CR (1911–2000), pierwsze śluby 15.02.1935 r. w Krakowie, studia 1935–1939 we Lwowie, święcenia kapłańskie 21.12.1939 r. Lwów; duszpasterz m.in. w Warszawie (1945–1957) i w Poznaniu. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 387.

<sup>81</sup> Ludwik Ryczaj CR (1913–1978), pierwsze śluby 15.08.1936 r. w Krakowie, studia we Lwowie (1936–1940), święcenia kapłańskie 23.04.1940 r.; długoletni proboszcz w Warszawie (1950–1960). J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 523.

<sup>82</sup> Jan Wojnar CR (1912–1981), pierwsze śluby 26.08.1936 r. w Krakowie, studia we Lwowie i w Krakowie, święcenia kapłańskie 31.03.1940 r. w Krakowie; rektor seminarium duchownego zmartwychwstańców w Krakowie (1945–1956); później pracował w różnych parafiach polskich, m.in. w Złocięcu (1961–1967). Ostatnią jego rezydencją była Wola Radziszowska. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 389.



r. zapisał się na studia teologiczne br. Antoni Miechoński, rezygnując z matury; w październiku 1931 r. br. Aleksander Bartnik. Br. Władysław Piaskowski złożył maturę w 1934 r., a w październiku tegoż roku zapisał się, jak i następujący br. br. Leon Śliwiński i Kuroszczyk Marian<sup>83</sup>, na uniwersytet Jana Kazimierza. W październiku 1935 r. podobnie postąpili br. br. Józef Kamieniecki, Franciszek Lechowicz, Leon Lisiecki, Seweryn Fikus, w 1936 r. br. br. Jan Wojnar i Ludwik Ryczał. Ostatni br[acia] z 1935 i 1936 święceni byli pod okupacją rosyjską. Dzięki maturze byliśmy upoważnieni korzystać z seminariów naukowych. Każdy wybierał dowolny przedmiot, by w ten sposób przez dwa lata pogłębić wiedzę i w końcu zdobyć stopień naukowy „magistra”. Prawie na każdym seminarium uczestniczył ktoś z braci zmartwychwstańców. Mnie osobiście odpowiadała historia Kościoła. Ks. ks. profesorowie dr Teofil Długosz<sup>84</sup> i dr Józef Umiński<sup>85</sup> zainteresowali mnie specjalnie. Ks. prałat Józef Umiński, pragnąc mnie postawić na odpowiednim poziomie, zachęcał do wytrwania, a nawet polecił zapisać się na lektorat języka rosyjskiego z myślą, że mogę znaleźć dla mojego tematu Życie i działalność Piotra Semenki źródła w literaturze rosyjskiej. Znacomity materiał zdobyłem w O. Pawła Smolikowskiego zeszytach, które na moją prośbę z archiwum Zgromadzenia przesłał O. Władysław Kwiatkowski CR<sup>86</sup>. Przy pomocy Bożej zdobywaliśmy z egzaminów pozytywne stopnie. Pracowaliśmy z zadowoleniem i z pełnym zrozumieniem, by praca duszpasterska i pedagogiczna w szkolnictwie przyniosła jak najobfitsze owoce. Dzięki naszym wysiłkom stanęliśmy na poziomie akademickim z pełnym uznaniem przez grono profesorów UJK, nawet wśród krytyków naszego Zgromadzenia. Totż z tym większym zapałem korzystaliśmy z przedmiotów filozoficznych i teologicznych, by zadokumentować z ukończeniem uniwersytetu pozycję zmartwychwstańczą nie tylko zaświadczeniem ukończenia studiów akademickich, ale dyplomem z stopniem „magistra Św. Teologii”, których absolwentami zostali: Dr Kazimierz Pieniążek CR, Dr Jan Gracz CR, O. Jan Müller CR, O. Franciszek Bem CR, O. Jan Reinke CR, O. Tomasz Trębacz CR, O. Władysław Piaskowski CR, O. Leon Śliwiński CR, O. Edmund Przybyła CR, O. Marian Kuroszczyk CR. Ostatni wymienieni zapisani na uniwersytet w 1934 r. ukończyli go szczęśliwie w czerwcu 1939 r. Przybyli alumni z nowicjatu krakowskiego 1935 i 1936 r. i późniejsi, niezapisani w moich wspomnieniach, ukończyli studia teologicznie prywatnie w naszym domu zakonnym 1941-1943 r., ewentualnie w Krakowie. W 1933 r. ukończyli studia teologiczne na uniwersytecie Jana Kazimierza i otrzymali święcenia kapłańskie: O. Józef Capiga CR i O. Hieronim (Kajsiew.) Klingsporn CR, Amerykanie.

<sup>83</sup> Marian Kuroszczyk (1911–?), pierwsze śluby 15.02.1934 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 25.06.1939 r. we Lwowie; opuścił zgromadzenie w 1939 r. J. Iwicki, *Resurrectionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 522.

<sup>84</sup> Teofil Długosz (1887–1971), święcenia kapłańskie 1912 r.; katecheta u benedyktynek we Lwowie (1919–1930); zastępca profesora historii powszechnej Kościoła na UJK we Lwowie (1931–1939) i na Wydziale Teologicznym UJ w Krakowie (1949–1958); por. H. E. Wyczawski, *Długosz Teofil*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 5, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 302–303.

<sup>85</sup> Józef Umiński (1888–1954), święcenia kapłańskie 1913 r., pracował w KUL, w latach 1930–1939 profesor historii Kościoła na UJK we Lwowie. Autor znanego podręcznika do historii Kościoła; por. *Grzebień Ludwik, Umiński Józef, Słownik...*, dz. cyt., t. 7, s. 339–340.

<sup>86</sup> Prawdopodobnie chodziło tu o *Historię Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1–4, Kraków 1892–1895.

### Święcenia kapłańskie

Alumnat lwowski został otwarty 1925 lub 1926 r.<sup>87</sup> Gdy przybyłem do Lwowa w czerwcu 1929 r. grupa alumnów starszych była już daleko zaawansowana w studiach. W czerwcu 1930 r. zapanował w domu uroczysty nastrój, bo br. Władysław Pietrzyk otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie już rok po roku, z wyjątkiem luki w 1934 r., alumni po odbywanych rekolekcjach otrzymywali święcenia kapłańskie. W r. 1931 – O. Leon Kaczyński CR, O. Franciszek Zachara CR i o. Stanisław Tatar CR. W r. 1932 O. Tadeusz Przybyłowicz, O. Stefan Meszkow CR obrządku grecko-katolickiego, O. Franciszek Lis CR. W r. 1933 O. Józef Capiga CR, Amerykanin, O. Kazimierz Pieniążek CR, O. Feliks Szmit CR, O. Stanisław Bilnicki CR, O. Józef Rozalczak CR, O. Jan Gracz. W r. 1935 O. Jan Müller CR, O. Antoni Miechoński CR. W r. 1936 O. Franciszek Bem CR, O. Jan Reinke CR, O. Tomasz Trębacz CR, O. Feliks Pflaum CR, O. Franciszek Mioduszewski CR. W r. 1937 Biadaszkiewicz Edmund CR, Amerykanin, Rosiński Stanisław CR, Amerykanin. W r. 1938 Marian Kaleth, Amerykanin, O. Wojciech Kowalczyk CR, Amerykanin, O. Miliszkiewicz Jan, Amerykanin, O. Jan Pawelczak CR, Amerykanin, O. Rybarczyk Antoni CR<sup>88</sup>, Amerykanin, O. Jan Szczepanik CR<sup>89</sup>, Amerykanin, O. Edmund Bujalski CR, Amerykanin, O. [Edward] Kogut CR, Amerykanin. W r. 1939 O. Władysław Piaskowski CR, O. Leon Śliwiński CR, O. Edmund Przybyła CR, O. Marian Kuroszczyk CR, O. Feliks Szreder CR w Krakowie i O. Franciszek Lechowicz CR w Krakowie.

W r. 1940: O. Seweryn Fikus CR, O. Józef Kamieniecki CR, O. Ludwik Ryczaj CR, O. Jan Wojnar CR, O. Stanisław Żelazek CR<sup>90</sup>. W r. 1941 O. Piotr Kaglik CR<sup>91</sup>, O. Tadeusz Świtek CR<sup>92</sup>, O. Józef Wyrwiński CR<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> W rzeczywistości było to w 1926 r.

<sup>88</sup> Antoni Rybarczyk (Fischer) CR (1912–1970), pierwsze śluby 15.08.1931 r. w Chicago, święcenia kapłańskie 19.06.1938 r.; wychowawca w małym seminarium w Krakowie, od 1939 r. w USA: duszpasterz w parafiach polskich i amerykańskich w Illinois i Kalifornii, pomagał uzależnionym od alkoholu. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>89</sup> Jan Szczepanik (John Stephen) CR (1911–?), pierwsze śluby 15.?.1931 r. w Chicago, święcenia kapłańskie 18.06.1938 we Lwowie, od 1939 w USA, duszpasterz parafii polonijnych w Chicago. W roku 2011 był najstarszym z żyjących ówczesnie zmarłychwstańców. E. Janas, *Dictionary...*, dz. cyt., s. 306–307.

<sup>90</sup> Stanisław Żelazek CR (1916–1990), pierwsze śluby 15.08.1937 r. w Krakowie, studia we Lwowie 1937–1940 i Krakowie, święcenia kapłańskie 03.11.1940 r.; doktor teologii na UJ (1949) i prawa kanonicznego na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie (1962); katecheta, wychowawca, misjonarz w Polsce (Kraków, Gniew, Złocieniec, Kościerzyna, Poznań, ponownie w Krakowie jako rektor WSD w latach 1956–1959), Włoszech (w Rzymie i na Mentorelli 1959–1966) i Brazylii (1966–1990). J. Iwicki, *Resurrecionista...*, dz. cyt., vol. 3, s. 480.

<sup>91</sup> Piotr Kaglik CR (1911–2003), pierwsze śluby 15.02.1937 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 20.09.1941 r.; duszpasterz na różnych parafiach polskich (m.in. 1946–1962 proboszcz w sanktuarium maryjnym w Piasecznie na Pomorzu), a od 1966 r. w Austrii. Ostatnią jego placówką był Kościół Polski w Wiedniu. J. Iwicki, *Resurrecionista...*, dz. cyt., vol. 3, s. 388; por. <http://www.sanktuarium-piaseczno.pl/duszpasterzee> (27.9.2016).

<sup>92</sup> Tadeusz Świtek CR (1914–1997), pierwsze śluby 15.08.1935 r., studia w Rzymie 1935–1941, święcenia kapłańskie 20.12.1941 r. w Rzymie; proboszcz, przełożony i duszpasterz na terenie parafii w Polsce (m.in. w Drawsku Pomorskim, Warszawie, Sulisławicach, Krakowie), rektor NSD w Poznaniu (1960–1969). I. Iwicki, *Resurrecionista...*, dz. cyt., vol. 3, s. 434.

<sup>93</sup> Józef Wyrwiński CR (1912–2002), pierwsze śluby 15.08.1934 r., studia w Rzymie, święcenia kapłańskie 07.06.1941 r. w Rzymie; formator w rzymskim nowicjacie, kapelan wojskowy we Włoszech i Anglii, duszpasterz w Szwajcarii, w Kościele Polskim w Wiedniu (1950–1958)

W r. 1943 O. Władysław Motała CR<sup>94</sup>. W r. 1944 O. Czesław Szalamacha CR<sup>95</sup>.

### *Śluby zakonne.*

Śluby zakonne ubóstwa, czystości i posłuszeństwa odnawialiśmy przez trzy lata, po czym nastąpiły śluby wieczyste. Śluby czasowe poprzedzały trzydniowe rekolekcje, z wyjątkiem ślubów czasowych po ukończonym nowicjacie, po którym rekolekcje trwały osiem dni. Do powyższych ślubów byłem jedynym kandydatem. O. Rektor Władysław Kwiatkowski najprawdopodobniej zapomniał mnie powiedzieć o rekolekcjach. Gdy zapytałem wieczorem o dopuszczenie mnie do ślubów wieczystych, otrzymałem odpowiedź twierdzącą. 7 czerwca 1932 podczas mszy św., przed przyjęciem Komunii św. wyjątkowo złożyłem śluby wieczyste na ręce O. Rektora, a nie o. Przełożonego, jak to zwyczajnie było.

### *Koło misyjne w alumnacie.*

Dla głębszego zapoznania się z problemami misyjnymi, dla wyrobienia talentu i pióra pisarskiego, założono w alumnacie koło misyjne. Podjęliśmy pracę z wielkim zapałem. Referaty, odczyty, akademie religijne na większe uroczystości, zwłaszcza na Chrystusa Króla, św. Mikołaja, św. Stanisława Kostki, Święta Wielkanocne wzbogacały programy naszej pracy. Redagowaliśmy także pismo alumnackie pt. *Vexillum Resurrectionis*, w którym przekazywaliśmy sylwetki naszych Założycieli, wiersze (br. Franciszek Mioduszewski i br. Franciszek Pflaum), urywki z życia alumnackiego domom w Polsce i poza granicę: do Rzymu i Ameryki. Na zebraniach poruszaliśmy różne problemy naukowe, dyskutowaliśmy pod przewodnictwem O. Rektora Władysława Kwiatkowskiego, od r. 1933 pod przewodnictwem O. Rektora Władysława Miernika CR<sup>96</sup>, od r. 1935 pod przewodnictwem O. Franciszka Torbusa<sup>97</sup>. W dyskusjach dorzucali cenne wskazówki, dorzucając owocne cegiełki w perspektywę przyszłej naszej

---

i współzałożyciel misji brazylijskiej zgromadzenia (od 1958). J. Iwicki, *Resurreccionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 379–380.

<sup>94</sup> Władysław Motała CR (1913–1978), pierwsze śluby 15.02.1937 r. w Krakowie, studia we Lwowie, w Krakowie, święcenia kapłańskie 29.06.1943 r. Kraków; pracował w różnych parafiach polskich zmarłych wstąpiących; od 1961 r. duszpasterz polonijny w Wiedniu. W latach 1967–1973 poza zgromadzeniem, jako ksiądz diecezjalny w Wiedniu. Powrócił jednak do zgromadzenia (i do Polski) w 1973 r. Ostatnią jego placówką było Wierzchowo. J. Iwicki, *Resurreccionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 384.

<sup>95</sup> Czesław Szalamacha CR (1919–2001), pierwsze śluby 15.08.1939 r. w Krakowie, studia we Lwowie, święcenia kapłańskie 25.03.1944 r. Lwów; pracował duszpastersko w różnych parafiach polskich (m.in. w Warszawie, Drawsku Pomorskim, Wierzchowie), pod koniec życia osiadł w seminarium na ul. Łobzowskiej w Krakowie; por. J. Iwicki, *Resurreccionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 387.

<sup>96</sup> Władysław Miernik CR (1893–1978), pierwsze śluby 01.03.1914 r., studia w Krakowie, święcenia kapłańskie 29.05.1920 r.; duszpasterz w USA (1920–1923), po powrocie do kraju wychowawca w internacie w Krakowie, duszpasterz w Warszawie (św. Bonifacy), rektor WSD we Lwowie (1932–1936), później m.in. Delegat Generała na Polskę (1939–1948), ponownie rektor WSD, tyle że w Krakowie (1948–1954) i rezydent na Woli Duchackiej (1967–1978); por. J. Iwicki, *Resurreccionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 482–483.

<sup>97</sup> Franciszek Torbus CR (1885–1939), w latach 1905–1923 przebywał u pijarów, święcenia kapłańskie 12.07.1914 r., prowincjał pijarów (1919–1923); śluby wieczyste u zmarłych wstąpiących 09.05.1925 r.; duszpasterz w Warszawie i Poznaniu, misjonarz w USA (1932–1933), rektor WSD we Lwowie (1935–1939). J. Iwicki, *Resurreccionist...*, dz. cyt., vol. 3, s. 525.

działalności. Uzupełnialiśmy się wzajemnie, zapoznawaliśmy się z liturgią, ćwiczyliśmy się w śpiewie. Horyzont alumnacki otwierał więc nam szerokie i dalekie perspektywy na przyszłej niwie Chrystusowej, gdzie żniwo było wielkie a robotników mało. Nie oszczędziliśmy więc wysiłków, by pracą nad sobą, nauką i późniejszym doświadczeniem przynieść chwałę Bogu a pożytek Zgromadzeniu.

### *Wakacje w alumnacie.*

Do 1933 r. spędzaliśmy wakacje w alumnacie. W pewne wyznaczone dni opuszczaliśmy na cały dzień alumnat, zabierając pożywienie. Miejscami wycieczki były: Janów Jagielloński, gdzie spędzaliśmy cały dzień nad jeziorem, organizując różne gry i zabawy, nie pomijając kąpeli, następnie Brzuchowice, gdzie nas gościnnie podejmowali OO. Dominikanie, Zimna Woda, Winniki, gdzie OO. Franciszkanie podejmowali nas podwieczorkiem, i użyczyli kąpeli i kajakowania w stawach majątku<sup>98a</sup>. Tu doznaliśmy tragicznej przygody. Stawy były bardzo niebezpieczne z powodu licznych żył. Pociągały one ofiary. Taką ofiarą stałby się o mało br. Aleksander Bartnik, a za nim br. Jan Reinke, który spiesząc na ratunek walczącego już o życie pierwszego, nieszczęśliwie chywycony za rękę tonącego, uległ wspólnej katastrofie. Dopiero br. Hieronim Klingsporn, Amerykanin wysoki i silnej konstrukcji, wybadawszy dokładnie grunt stawu, podszedł do tonących, zdołał obydwóch chwycić za włosy i przyciągnąć do brzegu. Ostatnim miejscem wycieczkowym była Czartowska Skała<sup>99b</sup>, uroczne wzgórze, słynne z pięknego lasu i polany, która była atrakcją naszych całodziennych rozrywek<sup>100</sup>. Usztynwienie powyższe ustąpiło za rektoratu O. Władysława Miernika CR<sup>101c</sup>. W 1933 r. wyjechaliśmy do naszej parafii radziwiłłowskiej koło Skierniewic. Plebania w lesie sosnowym przygarnęła wszystkich alumnów. Świeże powietrze i rzeka Rawka odświeżały płuca. Spacery, gry i zabawy, kąpiele – oto najmiłsza przyjemność wakacyjna. Proboszcz O. Tomasz Zdechlik CR<sup>102</sup> i wikary O. Kazimierz Połczyński CR<sup>103</sup> spręgli wszystkie możliwości, aby wakacje zadowoliły wszystkich alumnów i wzmocniły ich zdrowie. W niedzielę i święta upiększaliśmy nabożeństwa chórowym śpiewem. O. Kazimierz Połczyński zażartował raz, że w Uroczystość Wniebowzięcia NMP zaintonuje takie *Ite missa est*, że nie odpowiemy. I faktycznie. Nie odśpiewaliśmy. Zaśpiewał *Ite missa est* z Alleluja. A więc wielkanocne. Parsknęliśmy śmiechem i ukryliśmy się za balaskami chóru. Koło dwudziestego sierpnia wróciliśmy do Lwowa.

W r. 1934 transport wakacyjny do Rajskiego nad Sanem. Przygotowanie trwało kilka dni. W oznaczonym terminie pełni entuzjazmu ruszamy

<sup>98a</sup> Tak w oryginale.

<sup>99b</sup> W oryginale błędnie: „Czartowska Skała”.

<sup>100</sup> Góra ta znajduje się w Parku Krajobrazowym Chełmy, jest atrakcyjnym punktem widokowym i liczy 414 m n.p.m.; por. <http://www.lwow.com.pl/rocznik/szolg.html> (21.09.2016).

<sup>101c</sup> Zdanie niejasne.

<sup>102</sup> Tomasz Zdechlik CR (1879–1936), pierwsze śluby 08.12.1910 r., święcenia kapłańskie 25.05.1902 r.; duszpasterzował w Wiedniu, Radziwiłłowie i Lwowie. J. Iwicki, *Resurrecionista...*, dz. cyt., vol. 3, s. 429.

<sup>103</sup> Kazimierz Połczyński CR (1904–1977), pierwsze śluby 01.03.1924 r. w Krakowie, studia w Rzymie 1924–1930, święcenia kapłańskie 27.07.1930 r. w Rzymie; przebywał w m.in. na parafii w Feliziental w archidiecezji lwowskiej (od 1937 r.), Piasecznie, w latach 1958–1965 duszpasterz w Kościele Polskim w Wiedniu i na Kahlenbergu, od 1966 ponownie w Polsce (Kościerzyna, Poznań – Rynek Wildecki); por. J. Iwicki, *Resurrecionista...*, dz. cyt., vol. 3, s. 361.

do dworca, a stamtąd po kilkugodzinnej podróży wysiadamy w Ustce. Dalsza podróż wozami. Ile wrażeń, ile lęku przysporzył nam wezbrany San. Wezbrane wody dosięgły nasze nogi i walizki. Nareszcie dobijamy brzegu Sanu. Bogu dzięki, przepłynęliśmy, można powiedzieć, San. Brnąc ze śpiewem na ustach, mijamy lasy i góry. Przecudny krajobraz. Promienie słońca przedzierały się przez gęste i grube konary świerków i liściastych drzew, a ptaszęta swoim miłym śpiewem uprzyjemniały nam podróż. Nareszcie Rajske! Siostry Miłosierdzia z ks. kapelanem i jego bratem Franciszkiem Misiągiem<sup>104</sup>, ojcem duchownym seminarium duchownego w Przemyślu, witają nas serdecznie. Smaczny podwieczorek podreperował nasze siły. Zajęliśmy przygotowane pokoje, podziwiając przepiękną okolicę, przepływający zygzakowaty San. Po kolacji, rekreacji i wieczornych modlitwach zasłużony odpoczynek po całodzienniej z przygodami podróży.

W planie wakacyjnym uwzględniono wycieczki, gry, zabawy i kąpiele w Sanie. Ks. Franciszek Misiąg uprzyjemniał rekreacje swoimi dowcipnymi opowiadaniem i śpiewem. Dość często bawił wśród nas ks. kanonik, proboszcz grecko-katolicki, odczytując swoje wiersze. Cieszył się, kiedy zachwycaliśmy się jego talentem. Często gościem był także jego wikary, kapłan [jeden] z pierwszych celebśów<sup>105</sup> w diecezji przemyskiej. Kiedy ks. biskup Kocyłowski<sup>106</sup>, obrządku grecko-katolickiego, ogłosił dekret o zachowaniu celibatu dla duchowieństwa gr[eco]-kat[olickiego], wówczas dwudziestu kleryków opuściło<sup>107a</sup> seminarium. Pozostałych dziesięciu wyświęcił w celibacie, do których należał ks. wikary w Rajsku.

W pewne pogodne, ciepłe popołudnie kąpaliśmy się w Sanie. Nie obeszło się bez harców i gonitw. I tu właśnie wydarzył się smutny, przejmujący wypadek. Br. Edmund Przybyła, uciekając w gonitwie przed alumnem amerykańskim upadł nieszczęśliwie tak, że on przywalony rywalem złał lewą nogę. Odstawiony do szpitala najbliższego w Lesku, cierpiał strasznie. Nogę źle zestawioną włożono w gips. Po pewnym czasie przewieziono go do szpitala we Lwowie, gdzie p. prof. Gruca<sup>108</sup> po prześwietleniu roentgenowskim stwierdził złe złożenie kości zrośniętej, powtórnie ją zламаł i włożył w nowy gips. Stwierdzić muszę, że mimo cierpień był pogodny, cieszył się z każdej wizyty współbraci i zadowolony był z opieki Sióstr Miłosierdzia. Rekonwalescencja trwała długo. Ale Bogu dzięki. Aczkolwiek pozostał kaleką, doczekał się święceń kapłańskich i godnie spełniał swoje obowiązki na każdej wyznaczonej placówce.

Poza tym smutnym wydarzeniem<sup>109a</sup> nie brakowało nam młodym

---

<sup>104</sup> Franciszek Misiąg (1895–1973), zasłużony ojciec duchowny oraz wykładowca ascetyki i liturgiki w seminarium w Przemyślu; por. Z. Andrzejewski, *Kapłańska droga Juliana Michalca*, <http://www.pbp.webd.pl/tkop/michalec.html> (01.12.2016).

<sup>105</sup> Wyrażenie niejasne. Prawdopodobnie chodzi o kapłanów, którzy zachowywali celibat.

<sup>106</sup> Jozafat Kocyłowski (1876–1947), bazylianin, od 1917 r. biskup przemyski obrządku grekokatolickiego. Zginął po torturach na zesłaniu, na którym znalazł się z powodu odmowy przejścia na prawosławie. Zaangażowany w działalność narodo-ukraińską; por. <http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/logos/jozafat-kocylowski-biskup-diecezji-przemyskiej-1876-1947.html> (27.09.2016).

<sup>107a</sup> W oryginale: „opuścili”.

<sup>108</sup> Adam Gruca (1893–1983), znany chirurg, ówczesny docent na wydziale lekarskim i ordynator oddziału chirurgicznego Szpitala Ubezpieczalni przy ul. Kurkowej we Lwowie (1931–1938); por. <http://www.czytelniamedyczna.pl/3276,zyciorys-prof-dra-hab-med-adama-grucy-18931983.html#> (21.9.2016).

<sup>109a</sup> W oryginale niejasno: „Poza smutnym wydarzeniu”.

humoru. Wakacje po to, aby odświeżyć swoje siły, wzmocnić zdrowie. Dużo czasu spędzaliśmy nad Sanem. Trzymaliśmy się przeważnie razem. Br. Edmund Bujalski, Amerykanin, odłączył się raz od wspólnej grupy. W krzaku niedaleko którego się kąpał, wyskoczył nagle spłoszony byczek. „I am watching” [„Widzę”], zawołał br. Edmund. Przybrał obronną postawę. Byczek uciekł. Opowiadając nam to zająście, powiedział: „Patrzeliśmy na siebie twarzą w twarz”. Humor i śmiech ogarnął wszystkich.

W roku 1935 miejscem miesięcznego wakacyjnego wypoczynku było znowu Rajskie. O. Rektor Władysław Miernik CR pozostawszy w domu, wydelegował mnie jako prefekta alumnatu z klerykami. Jako neoprezbiter miałem w uroczystość św. Wincentego a Paulo odprawić dla Sióstr prymicyjną Mszę św., spędzić tydzień urlopu dopóki, dopóty nie zaopiekuje się alumnami O. Julian Kowalski CR, nasz tygodniowy spowiednik. Wróciwszy do Lwowa, wyjechałem na trzytygodniowy urlop do rodziny, gdzie w uroczystość odpustu Marii Magdaleny [22.07.1935 r.], odprawiłem uroczyste prymicje, udzielając licznym tłumom wspólnego błogosławieństwa prymicyjnego, a osobnego błogosławieństwa ks. prob. Robertowi Sarnowskiemu, najukochańszej matce i pokrewnym. Na odpustowy obiad zaprosił matkę i mnie ks. prob[oszcza], dalsza uczta z krewnymi odbyła się w ofiarowanym na ten cel pokoju u gospodarza sąsiada Józefa Bruhn.

## Abstract

### **A Kashubian in Lviv. Fragments of *Moje Wspomnienia* [My Memoirs] by Fr. Jan Müller CR**

The article presented here is a fragment of the memoirs written by Fr. Jan Müller CR (1905–1973), known in his congregation mainly as the first rector of the church in Kościerzyna, Pomerania, Poland. These records cover his student and seminary days, that is the years 1929–1935. In Poland, resurrectionists began to place their students in the order on Piekarska Street in Lviv in 1926. The author arrived there three years later; therefore, he first recorded his two-year-long secondary education in two Lviv schools (he did not manage to graduate from a Wejherowo school as planned), to later focus on his seminary life. Fr. Müller listed the names of several of his friends, described their holidays, during which a lot always happened, as well as reminisced over his student life at the Faculty of Theology of Jan Kazimierz University and the help provided by seminary students with the expansion of the building on Piekarska Street. Attention is also drawn here to the daring experiment conducted by the then authorities of the order, which consisted in bringing American seminary students to Lviv. The article is preceded by a short biographical note about the author.

### **Kaszub we Lwowie. Fragmenty *Moich Wspomnień* ks. Jana Müllera CR**

Prezentowany tutaj tekst jest fragmentem wspomnień napisanych przez ks. Jana Müllera CR (1905–1973), znanego w zgromadzeniu przede wszystkim

jako pierwszego rektora kościoła w Kościerzynie na Pomorzu. Zapiski te obejmują jego czasy studenckie i seminaryjne, a więc lata 1929–1935. Zmartwychwstańcy w Polsce swoich kleryków umieścili od 1926 r. w domu zakonnym przy ul. Piekarskiej we Lwowie. Autor znalazł się tam trzy lata później. Swoim piórem opisuje więc najpierw swoją dwuletnią edukację maturalną w dwóch lwowskich gimnazjach (w normalnym czasie nie ukończył gimnazjum w Wejherowie), by potem zająć się już życiem seminaryjnym. Wymienia nazwiska kilkudziesięciu swoich kolegów, opisuje wspólne kleryckie wakacje, na których zawsze sporo się działo, wspomina studenckie życie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza, a także pomoc seminarzystów przy rozbudowie gmachu przy ul. Piekarskiej. Zwraca także uwagę odnotowany przez ks. Müllera odważny eksperyment ówczesnych władz zakonnych, polegający na sprowadzeniu do Lwowa amerykańskich kleryków. Całość tekstu poprzedzona jest krótkim biogramem autora.

**Słowa kluczowe:**

Kościerzyna, Lwów, seminarium, wspomnienia, zmartwychwstańcy, klerycy

**Keywords:**

Kościerzyna, Lviv, seminary, Memoirs, Resurrectionists, seminary students

**Nota o autorze:**

Ks. Maciej Gawlik CR urodził się i mieszkał na Kaszubach, do szkoły średniej uczęszczał w Kościerzynie, a swoje powołanie odkrywał w dużej mierze w kościele i salce katechetycznej na plebanii przy ul. Świętojańskiej 10 u zmartwychwstańców. W latach 2010–2011 był tamże duszpasterzem. Z tych to powodów wzięło się jego zainteresowanie osobą znanego na tych terenach ks. Jana Müllera. Wykładowca historii zgromadzenia w WSD zmartwychwstańców, licencjusz historii Kościoła na PAT w Krakowie (2000). Obecnie duszpasterz polonijny w Wiedniu.





HANNA MOLLIN  
Toruń

---

## POWODY WSTĄPIENIA ABP. JÓZEFA WEBERA DO ZMARTYCHWSTAŃCÓW W ŚWIETLE JEGO LISTÓW Z LAT 1900-1906

Józef Weber, po otrzymanych święceniach kapłańskich, bardzo prędko pisał się po szczeblach hierarchii Kościoła, niewątpliwie miał ku temu predyspozycje. Wydarzenia rozgrywające się we Lwowie w latach 1900–1906 sprawiały, że arcybiskup coraz intensywniej myślał o porzuceniu wszystkich godności, które sprawiedliwie zostały mu nadane po to, aby wstąpić do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Co było tego powodem?

Niniejszy artykuł stanowi edycję źródłową listów, które abp Józef Weber adresował do poszczególnych przedstawicieli zgromadzenia. W pismach, pochodzących z okresu od 13.05.1900 r. do 27.09.1906 r., przechowywanych obecnie w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie (dalej: ACRR) pod sygnaturami archiwalnymi od 32912 do 32927, znalazła się odpowiedź na postawione wyżej pytanie. Na kartach 17 listów bp, a później abp J. Weber szczegółowo opisał i wyjaśnił, dlaczego zamierzał opuścić Lwów, a także dlaczego wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Edycja źródłowa listów poprzedzona została krótką biografią, prezentującą postać J. Webera.

### I. Józef Weber

Józef Weber przyszedł na świat 12.06.1846 r., w Fürstenthal na Bukowinie jako dziecko Franciszka Webera i Krystyny Dorndorfier. Początkowo naukę pobierał w rodzinnej miejscowości, kolejno w gimnazjum w Czerniowicach, a następnie w gimnazjum akademickim we Lwowie, gdzie w 1867 r. złożył świadectwo maturalne<sup>1</sup>. Jeszcze tego

<sup>1</sup> J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania*

samego roku wstąpił do seminarium archidiecezji lwowskiej, rozpoczynając tym samym studia teologiczne na tamtejszym uniwersytecie. Bardzo prędko dał się tam poznać jako uzdolniony i pojętny uczeń, toteż abp Franciszek Ksawery Wierchlejski<sup>2</sup> w 1868 r. wysłał go na dalsze studia na Uniwersytecie Gregoriańskim.

Do Rzymu seminarzysta przeniósł się na początku roku 1869 i tam zamieszkał w prowadzonym przez zmartwychwstańców Papieskim Kolegium Polskim. Duchowym przewodnikiem kleroika stał się ks. Piotr Semenenko<sup>3</sup>. To pod jego kierunkiem J. Weber zainteresował się duchowością zmartwychwstańczą, z czasem coraz bardziej utożsamiając się z systemem filozoficzno-teologicznym ks. Semeneki.

Decyzję o wstąpieniu do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego J. Weber podjął podczas studiów w Rzymie. Podczas poważnej choroby przyrzekł przed Bogiem, iż jeżeli wyzdrowieje, urzeczywistni swoje duchowe pragnienie przynależenia do zmartwychwstańców. Do zdrowia kleryk powrócił, ale jego ślubom danym Bogu wyraźnie sprzeciwił się abp Wierchlejski<sup>4</sup>.

Święcenia kapłańskie, poprzedzone rekolekcjami pod kierunkiem ks. Semeneki, J. Weber otrzymał 07.06.1873 r. w Bazylice św. Jana na Lateranie. Tytuł doktora teologii uzyskał na Uniwersytecie Gregoriańskim 21.08.1874 r.<sup>5</sup>

Po powrocie do Lwowa objął urząd prefekta i wicerektora lwowskiego seminarium (funkcje te pełnił w latach 1875–1885)<sup>6</sup>. W tym czasie również wykładał seminarzystom teologię dogmatyczną oraz prawo kanoniczne<sup>7</sup>, a także cieszył się uznaniem jako mądry spowiednik i kierownik duchowy. Nie dziwi więc fakt mianowania J. Webera w 1881 r. na kościelnego asystenta dominikanek. W rozwoju i duchowej formacji pomagał siostram do 1906 r.<sup>8</sup>.

*Pańskiego*, t. 2: 1887–1932, Kraków–Kielce 2007, s. 324–325.

<sup>2</sup> Franciszek Ksawery Wierchlejski (1803–1884), święcenia kapłańskie przyjął w 1826 r. Biskup przemyski od roku 1846, następnie od 1860 r. arcybiskup metropolita lwowski (T. Aleksander, *Życie i działalność kościelna księdza arcybiskupa Franciszka Ksawerego Wierchlejskiego (1803–1884)*, „Rocznik sądecki”, t. 39, Nowy Sącz 2011, s. 128–147).

<sup>3</sup> Piotr Semenenko (1814–1886), współtwórca i jeden z pierwszych członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Święcenia kapłańskie przyjął w 1841 r. Autor zmartwychwstańczej Reguły Pierwotnej. W latach 1873–1886 pełnił urząd przełożonego generalnego w zgromadzeniu. Dzięki jego staraniom utworzono Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie, którego został pierwszym rektorem (1866–1872). Wybitny filozof i myśliciel, autor wielu prac poświęconym zagadnieniom filozoficznym oraz teologicznym (H. E. Wyczawski, *Semenenko Piotr*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 4, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 38–45. W. Mleczko, *Sluga Boży o. Piotr Semenenko CR – nota biograficzna*, [w:] *Sluga Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości. Materiały z sympozjum*, red. W. Misztal, W. Mleczko, Kraków 2011, s. 165–167).

<sup>4</sup> W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia 1842–1942*, Albano 1942, s. 384.

<sup>5</sup> J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 325–327.

<sup>6</sup> W. Szetelnicki, *Postać św. Józefa Bilczewskiego arcybiskupa i metropolity lwowskiego obrządku łacińskiego w świetle kroniki klasztoru Panien Benedyktynek Łacińskich Lwowskich*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno–Historyczne”, t. 1, 2011, s. 237.

<sup>7</sup> J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 327.

<sup>8</sup> Por. Tamże, s. 328–333.

W 1885 r. władze zwierzchnie nałożyły na niego kolejne obowiązki – został kanclerzem konsystorza, sprawując jego obowiązki przez kolejne lata aż do 1894 r. Z kolei od 1894 r. wszelkie czynności, których się podejmował, skupiały się wokół dwóch nadanych mu urzędów: rektora lwowskiego seminarium oraz kanonika kapituły katedralnej<sup>9</sup>.

Później 02.12.1895 r. został ustanowiony przez papieża Leona XIII biskupem pomocniczym archidiecezji lwowskiej oraz biskupem tytularnym Temnos. Uroczysta konsekracja, pod przewodnictwem abp. Seweryna Morawskiego<sup>10</sup>, odbyła się w katedrze we Lwowie 29.12.1895 r.<sup>11</sup>. Godnością arcybiskupa tytularnego Darnis uhonorowany został 15.04.1901 r.<sup>12</sup>.

Arcybiskup J. Weber coraz częściej jednak myślał o porzuceniu wszystkich tytułów i honorów, które zostały mu nadane. Jego wewnętrznym pragnieniem było wstąpienie do zmartwychwstańców. Ruch socjalistyczny w Galicji i ludzka niezyczliwość sprawiały, że coraz bardziej utwierdzał się w swoim przekonaniu<sup>13</sup>. Punkt kulminacyjny nastąpił w 1906 r., kiedy poprosił Piusa X o: zwolnienie go ze stanowiska biskupa pomocniczego archidiecezji lwowskiej i wydanie pozwolenia na wstąpienie do zmartwychwstańców. Ostatecznie papież wyraził zgodę, w konsekwencji której J. Weber od 26.05.1906 r. przestał pełnić urząd biskupa pomocniczego. Pisemną aprobatę na wstąpienie do zgromadzenia otrzymał 10.05.1906 r.<sup>14</sup>. Do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego wstąpił 13.06.1906 r. Miał wówczas 61 lat, kiedy rozpoczął kilkumiesięczny nowicjat. Śluby wieczyste czystości, ubóstwa i posłuszeństwa złożył 02.02.1907 r.<sup>15</sup>.

Już 28.07.1908 r. ks. Jan Kasprzycki CR<sup>16</sup>, przełożony generalny zgromadzenia, mianował go mistrzem nowicjatu i przeznaczył do pracy w Kolegium św. Hieronima, znajdującym się w kanadyjskim Berlinie<sup>17</sup>. Funkcję tę pełnił do 1914 r. Wytężonym działaniem

<sup>9</sup> W. Szetelnicki, *Postać...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>10</sup> Seweryn Morawski (1819–1900), święcenia kapłańskie otrzymał w 1851 r. Wikariusz przy archikatedrze lwowskiej w latach 1853–1855. Od 1862 r. kanonik kapituły we Lwowie, następnie od 1872 r. dziekan – infułat kapituły. Godność biskupa pomocniczego lwowskiego otrzymał w 1881 r. Arcybiskup metropolita lwowski w latach 1885–1900 (B. Kumor, *Morawski Seweryn*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 3, red. L. Grzebień, Warszawa 1982, s. 166–168).

<sup>11</sup> J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 332–333.

<sup>12</sup> Tamże, s. 334–335. *Archbishop Joseph Weber, C. R.*, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bwebe.html> (21.10.2016).

<sup>13</sup> W czasie, gdy Weber został mianowany biskupem pomocniczym, we Lwowie rozkwitał ruch socjalistyczny. Biskup wyraźnie przeciwstawiał się ruchowi, służąc pomocą i popierając sprawy robotników. Jego zachowanie wywoływało wyraźną niechęć do jego osoby nie tylko u socjalistów, ale i wśród kleru; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 334.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 334–336.

<sup>15</sup> Tamże, s. 336–337.

<sup>16</sup> Jan Kasprzycki (1858–1933), do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego wstąpił w 1879 r. i tam złożył śluby wieczyste w roku 1885. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1886 r. Prowincjał amerykański zgromadzenia w latach 1899–1905. Przełożony generalny zgromadzenia w latach 1905–1920 (B. Micewski, *Kasprzycki Jan*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 57–59).

<sup>17</sup> Obecnie Kitchener. Miasto położone w Kanadzie w prowincji Ontario. Do 1916 r. funkcjonowała nazwa Berlin (*About Kitchener*, <https://www.kitchener.ca/en/livinginkitchener/>

na rzecz zgromadzenia wzbudził zaufanie wśród współbraci, dlatego też ks. Kasprzycki nie wahał się powierzać mu nowych obowiązków – w 1910 r. mianował J. Webera delegatem generalnym zgromadzenia na obszarze Kanady. W 1914 r. został przeniesiony do Chicago, otrzymując tym razem urząd delegata generalnego na Stany Zjednoczone. Urząd sprawował aż do śmierci<sup>18</sup>.

W 1914 r. J. Weber zorganizował i otworzył nowicjat zgromadzenia w Chicago, który mieścił się w wybudowanej plebanii parafii św. Jacka<sup>19</sup>. Uroczyste otwarcie nowicjatu nastąpiło 20.05.1914 r. Kolejnym przedsięwzięciem J. Webera było założenie wyższego seminarium duchownego dla przyszłych zmartwychwstańców. W realizację planu włożył wiele wysiłku – było to jednak ostatnie dzieło, którego dokonał. Seminarium św. Jana Kantego w Saint Louis zostało otworzone dla alumnów w 1918 r.<sup>20</sup>.

Arcybiskup Józef Weber CR zakończył życie 24.03.1918 r. w Chicago. Uroczystość pogrzebowa odbyła się 27.03.1918 r. w kościele św. Stanisława Kostki. Trumna z ciałem abp. J. Webera spoczęła w mauzoleum zmartwychwstańców w Niles<sup>21</sup>.

## II. Edycja źródłowa listów

Józef Weber ze zmartwychwstańcami pierwszy raz zetknął się w roku 1869, rozpoczynając studia na Uniwersytecie Gregoriańskim. Po powrocie do Lwowa (w 1875 r.) przez cały czas utrzymywał z nimi listowny kontakt, odczuwając duchową przynależność do zgromadzenia.

Adresatami jego listów byli różni przedstawiciele Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, wśród których wyszczególnić udało się ks. Władysława Marszałkiewicza<sup>22</sup> oraz ks. Pawła Smolikowskiego<sup>23</sup>.

Nadawca w swych pismach poruszał różnorodną tematykę: sprawy wiary, kwestie dotyczące Kościoła czy zgromadzenia, jednak były to tylko wątki poboczne. Zasadniczy temat listów pozostawał wciąż taki sam – chęć opuszczenia Lwowa i wstąpienia do zmartwychwstańców.

Autor listów długo dojrzewał duchowo do decyzji wstąpienia do zakonu, lecz ostatecznym bodźcem do powzięcia realizacji

[AboutKitchener.asp](http://AboutKitchener.asp) (20.02.2017)).

<sup>18</sup> Por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 354–378.

<sup>19</sup> Parafia rzymskokatolicka powstała w 1894 r. w Chicago, w stanie Illinois (*Bazylika św. Jacka w Chicago*, <http://sthyacinthbasilica.org/pl/> (20.02.2017)).

<sup>20</sup> J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 377.

<sup>21</sup> Tamże, s. 379.

<sup>22</sup> Władysław Marszałkiewicz (1861–1927), członek Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego od 1879 r. Święcenia kapłańskie przyjął w 1884 r. Jako zmartwychwstańiec pełnił m.in. funkcje rektora Internatu Ruskiego we Lwowie (lata 1888–1889), a także wicerektora Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie w latach 1899–1901 (W. Młeczko, *Nauka i świętość. Formacja kapłańska w myśli i działalności zmartwychwstańców*, Kraków 2014, s. 98, 225).

<sup>23</sup> Paweł Smolikowski (1849–1926), do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego wstąpił w 1867 r. Tam, w 1873 r., złożył śluby wieczyste oraz otrzymał święcenia kapłańskie obrządku wschodniego. Jako misjonarz pracował w Adrianopolu w latach 1874–1882, następnie we Lwowie w latach 1882–1891. W 1892 r. został mianowany rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie, którym pozostawał do 1915 r. (urząd ten pełnił także w latach 1918–1920). W latach 1895–1905 pełnił funkcje przełożonego generalnego zmartwychwstańców (J. Mrówczyński, *Sługa Boży Ojciec Paweł Smolikowski*, Jabłonowo Pomorskie 2001, s. 2–13. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 50–52).

tego zamiaru okazało się wydarzenie z roku 1900. Wtedy to bowiem abp Józef Weber został pomówiony przez galicyjskich socjalistów, antyklerykalne środowisko oraz lokalne społeczeństwo o nazbyt osobiste relacje z Kolumbą Gabriel<sup>24</sup> – przełożoną klasztoru benedyktynek we Lwowie, a także bardzo częste wizyty w żeńskim domu zakonnym. Niesprawdzone oskarżenia o charakterze obyczajowym bardzo prędko podchwyczone zostały przez redaktorów i wydawców gazet, którzy nie oszczędzili abp. Weberowi przez kolejnych kilka lat kłamliwych felietonów na jego temat<sup>25</sup>.

Dopiero usunięcie się abp. Webera ze Lwowa i rozpoczęcie przez niego nowicjatu w 1906 r. w Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie położyły kres wszelkim kłamstwom na jego temat. Starannie przeprowadzone śledztwo wykazało, że pomówienia były nieprawdziwe. Zmartwychwstańcy przez cały czas przekonani byli o niewinności swojego współbrata.

W listach abp Weber wielokrotnie wyrażał własne emocje związane z przykrymi epizodami, mającymi miejsce w tym okresie, ukazywał także ogromną pokorę, cierpliwość i wytrwałość w dążeniu do wstąpienia do zmartwychwstańców, z ufnością powierzał swoje powołanie w ręce Boga oraz odważnie prosił zmartwychwstańców o duchowe wsparcie. Listom w poniższej edycji nadano układ chronologiczny, zachowano autorskie podkreślenia, zmodernizowano przestarzałą pisownię niektórych wyrazów oraz ujednolicono skróty występujące w listach. Podpisy abp. Józefa Webera, umieszczone na ostatnich kartach listów, pozostawiono w oryginalnej pisowni.

## 1. Bp Józef Weber do ks. Władysława Marszałkiewicza

Oryg.: ACRR, sygn. 32912/1, rps, k. nlb.

†

Wielebny Ojciec<sup>26a</sup>.

Dziękuję bardzo za Wasze współczucie. Słowa Wasze, a wiem, że były szczere, myśl moją znów zwracały do Rzymu. Gdybym teraz w wielkim utrapieniu moim mógł, choć na parę dni, znów przybyć do mojego gniazda – może obiecany krzyż byłby mi mniej bolesnym. Ojciec nie wie, w jakich tu kłopotach zostaję z powodu tej nieszczęśliwej sprawy – zakonnicy benedyktyнки<sup>27</sup>. Publicznie mnie tak oczerniono, że obecnie myśleć nie mogę o tym, bym tu dalej mógł zostać i mógł pracować na chwałę Bożą. Nie wiem, jak sprawa stoi i w czyich rękach spoczywa. Oddałem ją ks. Azbijewiczowi<sup>28b</sup>, który nic mi nie odpisuje

<sup>24</sup> Kolumba Gabriel (1858–1926), błogosławiona Kościoła katolickiego, założycielka Zgromadzenia Benedyktynek od Miłości. Od 1889 r. przeorysza w klasztorze we Lwowie, a od 1897 r. pełniła funkcje ksieni w klasztorze. W 1900 r. opuściła klasztor, udając się do Rzymu, tam pozostawała aż do śmierci; por. W. Szetelnicki, *Postać...*, dz. cyt., s. 238–239.

<sup>25</sup> Tamże, s. 237–242.

<sup>26a</sup> Tuż powyżej zwrotu grzecznościowego widnieje notatka: *Do o. Marszałkiewicza C.R. w Rzymie. Arcybisk[up] Weber*. Napis ten został naniesiony na kartę listu w ACRR.

<sup>27</sup> Mowa tu o wspomnianej wcześniej benedyktynce Kolumbie Gabriel.

<sup>28b</sup> W oryginalnym brzmieniu: *Azbijewiczowi*. Józef Azbijewicz (1857–1918), kapłan archidiecezji lwowskiej, zaprzyjaźniony ze zgromadzeniem, częsty gość Papieskiego Kolegium

na moje listy. Chciałbym choć wiedzieć, czy otrzymał relację moją do kongregacji, i do której kongregacji oddał. Do tej samej chciałbym i moją odesłać, bo dłużej tu zostać nie mogę. Chciałbym sprawę mieć załatwioną do końca lipca. Proszę Ojca łaskawego zapytać w tej sprawie ks. Azbijewicza i korespondencyjnie po włosku donieść mi, czy oddał, i do której kongregacji. Bóg w miłosierdziu swoim nie opuści mnie i drogą, choć krzywą, doprowadzi mnie tam, gdzie od początku powinienem był dać się poprowadzić. Proszę bardzo modlić się za mnie – i polecić mnie także innym.

Oddany w Bogu brat i sługa  
Lwów, d[nia] 13.5.1900

† Józef Bp<sup>29c</sup>

## 2. Bp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32913, rps, k. nlb.

†

Mój Ojciec drogi.

Nie wiem, czy Ojciec kochany obecnie jest w Rzymie. Piszę więc z zapytaniem, czy pozwolisz mi Ojciec napisać od siebie w mojej sprawie, która zapewne znana Ci jest? Do tego skłania mnie „Historia” Waszego Zgromadzenia, tom II<sup>30</sup>, w którym zupełnie podobne zdarzenia czytałem o śp. drogim o. Piotrze [Semenence]<sup>31</sup>. Wielką stąd miałem pociechę i otuchę, że może Ciebie, mój Ojciec, użyje Bóg do wyprowadzenia mnie ze Lwowa i doprowadzenia tam, gdzie zdaje mi się Bóg chce mnie mieć. Nie chciałbym, aby list mój następny, jeżeli mi pozwolisz Ojciec pisać, wpadł w ręce niewłaściwe. Dlatego pytanie to stawiam, a Ty, Ojciec mój, bądź łaskaw szczerze mi odpisać. Odmowa nie zastanie mnie nieprzygotowanego.

Niech Cię Bóg błogosławi.

O modlitwę Cię prosi szczerze Cię w Panu miłujący  
Lwów, d[nia] 21/7 1900

† Józef Bp

## 3. Bp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32914, rps, k. nlb.

---

Polskiego w Rzymie.

<sup>29c</sup> Poniżej podpisu innym charakterem pisma dopisano: *Weber*.

<sup>30</sup> P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 2, Kraków 1893.

<sup>31</sup> Historia dotyczy listu, który ks. P. Semenenko wysłał do Julii Bartoszewicz (wdowy, kandydatki do założenia żeńskiej gałęzi zgromadzenia) za pośrednictwem jednego ze zmartwychwstańców. List został uznany przez Makrynę Mieczysławską (fałszywą zakonnicę bazyliańkę) za „wyjątkowo szkodliwy”, czego konsekwencją było niesprawiedliwe potępienie ks. P. Semeneki. Dopiero po kilku latach zwrócono mu dobre imię; por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1: 1836–1886, Katowice 1990, s. 140–147; P. Semenenko, *Listy 1846–1856*, t. 8, red. L. Drózdź, Rzym 2002, s. 4–6.

†  
Mój Ojciec drogi.

Kilka dni temu wysłałem obszerny list w mojej sprawie nieszczęśliwej. W tym liście wspomniałem także o projekcie, który może nie będzie po myśli Ojca i Zgromadzenia. Wspomniałem o rektorstwie Kolegium Polskiego. Sądziłem, że mogę Zgromadzeniu być pożytecznym, a nie pomyślałem, że wobec Rzymu może to być ujmą dla Zgromadzenia, że nie swego stawia się na czele zakładu. Jeszcze inna przyszła refleksja. Wszakże dotąd nic nie wiem o sobie. Nikt zgoła nic pewnego jeszcze mi nie napisał. Ks. Azbijewicza zbywają w kongregacjach lada czym. Napisał mi i ks. Meszczyński<sup>32</sup> na list jeszcze w maju posłany okólnikiem. Otóż nie pora jeszcze o takim zaszczytnym myśleć zajęciu. O to więc na razie nie proszę i nawet prosić nie będę. Ale z wdzięcznością przyjmę, gdy będzie Wasza wola. Na razie, mój Ojciec, proszę o pozwolenie wyjazdu i rezygnacji z sufraganii. Mnie nie chodzi o unikanie upokorzenia w najbliższym czasie. Przebędę i to za łaską Bożą. Ale ja tu pracować już nie mogę. Ja sądzę, że w kongregacji moje położenie rozumieją. Pogarda i upokorzenie ma przecież swoje granice. Ja już fizycznie nie wytrzymam cierpienia. Chwilami mam taki ból serca i zdaje mi się, że rana tam się zrobiła. Głowa taka już tymi różnymi myślami skołowana, że nieraz nie wiem już, w którą stronę się zwrócić. Modłę się i wiele przed Bogiem się upokarzam, ale w końcu zawsze czuję sąd niesprawiedliwy. Mogą mi zarzucać postępowanie niewłaściwe, ale nie uczyniłem nic, coby zgorzeniem być mogło. Czynności moje i wszystkie kroki moje wszyscy złośliwi obserwowali, aby osobę moją nie już upokarzać, ale zohydzić. Ja ze serca przebaczam tym biednym ludziom i modłę się za nich, ale cierpieć nie przestaję i pragnę, abym nie był już przedmiotem pogardy. Ojciec nie pojmuje tego, na jakie spojrzenia i pogardliwą obserwację jestem wystawiony. Gdyby mi tu przyszło mówić do kogo, słowa by na ustach zamierały. Wyjazd mój i rychły wyjazd jest jedynie wskazany. Mogą być różne ale przeciw temu, ale na pozór słuszne, lecz kto położenie zna jak ja czuję, ten do innej konkluzji nie przyjdzie. W kongregacji może postanowią tu jeszcze indagację<sup>33</sup> przeprowadzić. Mogą to zrobić – byle prędko. To przynaglenie nie jest chorobliwe, ale jest to tylko domaganiem się mego serca, abym nie był już przez ludzi sądzony i przez to, aby Bóg nie był obrażony.

Niech Ojciec mi napisze szczerze i z całą otwartością, jak w Rzymie na całą sprawę się zapatrują. Przypuszczam, że zarzucają, że niepotrzebnie zak[onowi] wysłałem. Wówczas i dzisiaj mam to przekonanie, że dobrze się stało. Sprawa już była znana w dziennikach. Ona musiałaby stanąć przed sądem. Nie tylko jako świadek, ale i jako oskarżona. A mimo to nie oszczędzono by i innych dzienników. I nadarzyła się im sposobność dobra. Rozprawa sądowa stwierdziła trafność zasądzenia

<sup>32</sup> Władysław Meszczyński (1844–1921), święcenia kapłańskie przyjął w 1871 r. Sekretarz i kapelan kardynała Mieczysława Ledóchowskiego, następnie od 1895 r. kanonik poznańskiej kapituły katedralnej (I. Wodzianowska, *Carski wywiad w Watykanie na przełomie XIX i XX wieku (przyczynek do dziejów Kościoła katolickiego w imperium rosyjskim)*, „Teki Komisji Historycznej O. L. PAN”, t. 9, 2012, s. 156).

<sup>33</sup> Przesłuchanie, dochodzenie.

mojego. Pisząc do mnie, niech Ojciec pisze za rewersem koszta korespondencji zwróćę z wdzięcznością.

Polecam się bardzo modlitwie Ojca i Zgromadzenia szczerze oddany Ci Ojciec

Lwów, d[nia] 10/12 1900

† Józef Bp

#### 4. Bp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmarłychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32915, rps, k. nlb.

†

Mój Ojciec drogi.

Obiecałeś mi, Ojciec, zająć się sprawą moją. Chciałem Ci oszczędzić taką niemilą nad wyraz misję w Rzymie. Nawet przez ks. Zaleskiego<sup>34</sup> udałem się w ostatnim czasie do ks. kard. Steinhubera<sup>35</sup>, ale stamtąd nie otrzymałem żadnej odpowiedzi. Zmuszony więc jestem zapukać do Twojego serca i prosić Cię może o ostatnią już łaskę. Położenie moje we Lwowie obecne – jest tego rodzaju, że raczej chyba nie podobno już czekać na zmianę, która na lepsze nie nastąpi, a na gorsze. Sumienie i dobro własnej duszy czekać nie pozwala. Chodzi o to mój Ojciec, żebyś moje położenie przedstawił któremuś z ks. kard., może ks. kard. Rampolli<sup>36</sup>, i prosił, aby za prośbą, którą załączam do Ojca Świętego, wyjednał mi pozwolenie zrezygnowania z sufraganii lwowskiej i rezydowania poza diecezją. Jestem kanonikiem katedry i jako taki pobieram rocznie 5000–6000 franków, które mi wystarczą zupełnie jako biskupowi żyć przy jakimś klasztorze we Włoszech lub gdzie indziej. Nie śmiem prosić o misję gdzieś w dzikich krajach, którą z największą wdzięcznością przyjąłbym – bo i dawniej zawsze tęskniłem za misją. I gdyby nie śp. abp Morawski, to bym dawno nie był już we Lwowie. Ojciec sam pamięta, ile razy o tym mówiłem i z Ojcem we Lwowie. Mówiono mi zawsze, że tu także mam misję. Zresztą ks. abp zawsze mi powtarzał, że mu jestem potrzebny do rządzeń diecezją. Gdy umarł, stałem się zbyt cennym. Czasem pragną tego wszyscy, a najwięcej ja sam, bym tu już nikomu nie zawadzał. Pierwsza moja myśl była misja – chociażby w charakterze pomocnika dla wikariusza apostolskiego<sup>37</sup> – będę poma-

<sup>34</sup> Władysław Michał Zaleski (1852–1925), święcenia kapłańskie otrzymał w 1882 r. W latach 1887–1889 pracownik Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, arcybiskup tytularny Teb od 1892 r., łaciński patriarcha Antiochii w latach 1916–1925 (Z. A. Judycki, *Polscy duchowni w świecie*, Kielce 2008, s. 449).

<sup>35</sup> Andreas Steinhuber (1824–1907), tuż po święceniach kapłańskich w 1854 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Rektor Niemieckiego Kolegium w Rzymie w latach 1867–1880. W 1894 r. otrzymał od papieża Leona XIII godność kardynała diakona. W latach 1896–1907 prefekt Świętej Kongregacji Indeksu (S. Miranda, *Steinhuber; S. J., Andreas (1824–1907)*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm> (18.09.2016)).

<sup>36</sup> Mariano Rampolla (1843–1913), święcenia kapłańskie przyjął w 1866 r. W 1882 r. ustanowiony arcybiskupem tytularnym Heraclei. Od 1887 r. pełnił funkcje kardynała. W latach 1887–1903 sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej. Podczas konklawe w 1903 r. jeden z kandydatów na papieża; tenże, *Rampolla del Tindaro, Mariano (1843–1913)*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1887.htm#Rampolla> (18.09.2016).

<sup>37</sup> Terytorium niebędące diecezją, zarządzane przez wikariusza apostolskiego, którym



gał jako prosty misjonarz. Do pracy przywykłem i lubię nadzwyczaj pracę misyjną. Obecnie jednak trudno mi znów o to wyraźnie i jedynie prosić, jako o największą łaskę, dlatego że ks. kard. Ledóchowski<sup>38</sup> odmówił mi, gdy o to go prosiłem w styczniu tego roku. Od niego zaś wszystko zależy.

Tu zostać, czy to w charakterze sufragana, czy zwykłego kanonika nie mogę i to z następujących powodów. I. Nie mogę zostać dla stonków z kapitułą. II. Dla stosunków z Rządem. III. Dla stosunków z ludem.

I. Kapituła od razu postawiła się wobec napaści na biskupa katolickiego po stronie ulicy. Zamiast bronić mnie. Czy wierzyła w oszczerstwa, czy nie, ale przy tej sposobności współbratu swojemu chciała dać nauczkę. Otóż przed wyborami wikariusza kapituły, przyszedł do mnie ks. Hryniewicki<sup>39</sup> i ks. Wałęga<sup>40</sup> z zadaniem, abym z góry oświadczył, że wyboru na wikariusza kapituły nie przyjmę. Na to odrzekłem, że niegodnym jest biskupowi komedię grać. Nie chcę mnie mieć swoim wikarym, to niech wybiorą ks. Hryniewickiego. Wobec napaści ulicy będzie to mniej bolesne dla mnie. Ale moja wolna wola. Wybór, jak wiadomo, wypadł podług umowy na ks. Zabłockiego<sup>41</sup>. Tam po wyborze dopiero w formie szorstkiej wypowiedział, co miał na sercu. Najpierw pozornie wahał się wybór przyjąć, gdyż ja mając w Rzymie i w diecezji silne stronnictwo, intrygami mogę wybór zwalić, a zwłaszcza on na stare lata będzie musiał ustąpić ze wstydem administratorowi apostołskiemu. Zarzucił dalej, że ja rządziłem diecezją, nie radząc się kapituły. Że w przeciągu 14 dni rozpędziłem Małe Seminarium, a z zakonnicy nie umiałem sobie poradzić; że pisząc do Rzymu broniłem ksieni, co daje do myślenia; że niepotrzebnie pisałem w tej sprawie do namiestnika i do kapituły udzielając odpisem relacji do Rzymu.

---

najczęściej jest biskup tytularny (*Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 334, k. 371, par. 1).

<sup>38</sup> Mieczysław Ledóchowski (1822–1902), święcenia kapłańskie otrzymał w 1845 r. w Rzymie. W latach 1848–1852 pracownik Kongregacji ds. Kościelnych Zwyczajnych. W 1861 r. mianowany arcybiskupem tytularnym Teb, następnie w latach 1866–1886 arcybiskupem metropolitą gnieźnieńskim i poznańskim. W 1892 r. mianowany prefektem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, którą to funkcję pełnił do śmierci (Z. A. Judycki, *Polscy...*, dz. cyt., s. 230).

<sup>39</sup> Karol Hryniewicki (1841–1929), święcenia kapłańskie otrzymał w 1867 r. W 1870 r. mianowany profesorem historii Kościoła, od 1879 r. rektor petersburskiego seminarium duchownego. W 1883 r. otrzymał tytuł biskupa wileńskiego. W latach 1885–1890 przebywał jako zesłaniec w Jarosławiu nad Wołgą. W 1891 r. został arcybiskupem tytularnym Perge. Współkonsekrujący J. Webera w 1895 r. na biskupa pomocniczego lwowskiego (K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 97–98. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 82–83).

<sup>40</sup> Leon Wałęga (1859–1933), święcenia kapłańskie przyjął w 1883 r. Wieloletni wykładowca na Wydziale Teologii Uniwersytetu we Lwowie. W 1897 r. otrzymał godność kanonika kapituły lwowskiej. Biskup diecezji tarnowskiej w latach 1901–1933, następnie w 1933 r. arcybiskup tytularny Ossirinco; tamże, s. 250–252.

<sup>41</sup> Feliks Zabłocki (?–1911), z wykształcenia doktor prawa kanonicznego. Infułat, proboszcz kapituły katedralnej. Kandydat na arcybiskupa lwowskiego w 1900 r. Członek Wydziału Towarzystwa dla Popierania Nauki Polskiej, członek i skarbnik Towarzystwa Kółek Rolniczych. Sprawował nadzór nad przebudową lwowskiej katedry w latach 1892–1899 (J. Smirnow, *Witraże bazyliki lacińskiej*, <http://barwyszklka.pl/witraze-bazyliki-lacinskiej/> (20.10.2016)).

Na te zarzuty zupełnie spokojnie odpowiedziałem, że drogą intryg nigdy nie chodziłem i teraz nie rządę się intrygą. W Rzymie chyba nie znają mnie i tam żadnego stronnictwa nie mam; w diecezji zaś mam kilka generacji wychowanków, których uczyłem szanować każdą władzę, posłuszeństwa i drogi prawdy zawsze. Małe Seminarium sam ks. abp ostatecznie zreformował. A poruszył tę sprawę – wyznaczając komisję, do której i ks. Zabłocki należał. Niezgodną z prawdą jest, jakoby w przeciągu 14 dni wszystko się stało. Sprawa ciągnęła się 1½ roku. Cała nieżyczliwość ks. Z[abłockiego] i kapituły niesłusznie ściągnęła na mnie osobisty wzgląd i na Małe Seminarium, którego on był kustoszem i wpływ, jaki ja miałem na ks. abp. Były to względy bardzo małostkowe, dla których mi i Kościołowi taką krzywdę wyrządzono<sup>42</sup>. Gdyby bowiem w obronę stawał biskupa oczernionego, całe społeczeństwo byłoby się po kilku tygodniach ocknęło, ale wszyscy patrzyli na kapitułę, a ta była przeciw biskupowi, więc nie mogli nie myśleć, że na tym coś jest, co gazety socjalistyczne rozpowiadają. Co w głowach tych konfratrów i w ich sercach kotłowało – dopiero tam na Sądzie [Ostatecznym] zobaczymy. Na razie ich nieżyczliwość i pogwałt taką mi dołą zgotowały, że tu nadal zostać nie mogę. Jak ta racja bezpodstawną w sprawie tak niemilej wagi i inna o tej nieszczęśliwej zakonnicy. O niej rozpisywać się nie będę, gdyż pewnie już Ojciec wie wszystko, a może i więcej aniżeli ja. Proces jej, a raczej proces czeladnika już skończony<sup>43</sup>. Skazany został na 7 lat i w ogóle cały przebieg sprawił rozczarowanie, bo nic nie było ani przeciw mnie, ani przeciw zakonnicy. Ale źli właśnie w tym widzieli winę, bo znów wietrzyli tajemnicę, którą skrzętnie ukrywa prokurator i przewodniczący trybunału, a vulgus<sup>44</sup> bez kryterium i inteligencja bez wiary przyjmuje to za pewne i dalej na biskupa.

II. Rząd mi jest nieprzychylnym, a właściwie p[an] namiestnik Piniński<sup>45</sup> nie był ze mnie zadowolony. Z dwóch przyczyn: 1. Że mu przez powierniką jego dałem do poznania, że zgorszenie daje stosunkiem swoim do pewnej Żydówki w Wiedniu. Wszyscy o tym mówią i podobno piszą wiedeńskie gazety. Chodziłem wtedy do jego powiernika radcy namiestnika i wprost się pytałem, czy to jest prawda. Otrzymałem odpowiedź twierdzącą. Prosiłem go wtedy, by przedstawił mi, jakie zgorszenie daje ludziom. 2. Gdy na wiosnę tego roku toczyła się sprawa hrabianki Ponińskiej<sup>46</sup>, która chciała wstąpić do klasztoru, przyszedł do

<sup>42</sup> J. Weber uważał, że krzywdę, którą mu wyrządzano, wyrządzano także Kościołowi; por. W. Szetelnicki, *Postać...*, dz. cyt., s. 238–239.

<sup>43</sup> Źródłem bolesnej dla J. Webera i K. Gabriel plotki była informacja, którą wiedeńskiej policji podał Paweł Podrucki (sierota wychowany przez benedyktyнки). Sprawa swój początek wzięła od pożyczki, którą P. Podrucki zaciągnął u benedyktynek, w tym samym czasie okradając także dom lwowskiego kupca. Sierotę zatrzymała wiedeńska policja i aby zatrzeć ślady kradzieży – P. Podrucki wyznał, że pieniądze ofiarowała mu K. Gabriel, która, według niego, była w bardzo bliskich stosunkach z J. Weberem; por. tamże.

<sup>44</sup> Ogół ludzi, społeczeństwo.

<sup>45</sup> Leon Piniński (1857–1938), prawnik, autor prac naukowych z zakresu prawa. Poseł do Rady Państwa w Wiedniu (1889–1898). Namiestnik Galicji w latach 1898–1903. Przeciwnik ruchu socjalistycznego. Wykładowca prawa i rektor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie w roku akademickim 1928/1929 (T. Mańkowski, *Wspomnienia pośmiertne. Leon Piniński (1857–1938)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, t. 31–38, 1938, s. 234–235).

<sup>46</sup> Hrabina Helena Mycielska z d. Ponińska (1872–1952), (*Helena hr. Ponińska z Wrześni h.*

mnie dyrektor policji i sekretarz sądowy, aby kandydatkę wyprowadzić z klasztoru. Panienka 22 lata mająca, panna bez ojca i matki, w rękach niepoczciwych opiekunów – pragnęła się powierzyć Służbie Bożej. Nie było to po myśli arystokracji, więc wszelkich sił używali, żeby ją z klasztoru wyciągnąć. Dyrektorowi policji oznajmiłem, że jako biskup stoję w obronie sieroty, która nic zdrożnego nie czyni wstępując do klasztoru. Gdy mi zagroził, że policja otrzyma rozkaz wyłamania drzwi klasztoru, powiedziałem mu, że tego nie uczyni dyrektor jako katolik. Gdyby jednak odważył się na ten krok, to go proszę by mi godzinę oznajmił, chciałbym to wiedzieć, jak policja wkrada się katolikom w serca, szturmując katolicki klasztor – jakby tam jacyś rewolucjoniści byli. Odszedł z niczym, ale nie odważył się na wykonanie groźby. Kanonik wtedy przysłał wprost od siebie starostę Zaleskiego<sup>47</sup>, aby wpłynął na panienkę, aby wyszła z klasztoru. Wtedy oświadczyłem, że jeszcze raz pójdę do klasztoru i zapytam się, czy ona naprawdę chce powierzyć się służbie Bożej, jeżeli otrzymam odpowiedź twierdzącą, oświadczam, że przeciw wolności jej i wolności Kościoła nie dam się użyć. Sprawa zatem poszła do sądu wyższego – aż do Najwyższego Trybunału. Na ich zawstydzenie wyrok we wszystkich instancjach jest na jej korzyść. Oczywiście zaraz zaczęły się hece przeciwko mnie. Wiele zapewne z inicjatywy opiekunów. Tym sposobem miałem już liberalną inteligencję przeciw sobie. Grunt był przygotowany do przyjęcia tych oszczerstw, którym wiarę się daje i teraz. Stąd sfery narodowe wraz z tą liberalną inteligencją są przeciw mnie i nie dadzą mi spokojnie pracować. Owszem ich cała dążność jest, abym nie znalazł innej obrony. Dobrzy katolicy ubolewają nad tym oszczerstwem, ale nie mają odwagi występować, bo i kapituła tego nie robi i nie robiła – a potem niewielka jest liczba tych dobrych katolików.

III. Vulgus bezmyślnie przyjęło wszystko za dobrą monetę, apostazja socjalistyczna dokonała reszty. Przewodnicy socjalni dobrze wiedzą, że trochę im tu zawadzam. 1. Ze moim staraniem na uniwersytecie profesor [nauki] moralnej wyklada osobno o socjalizmie i alumni muszą składać egzamin z tej kwestii osobno. W całej diecezji ruch powstał przeciw socjalizmowi przez wprowadzenie w życie co Ojciec Święty zalecał. Tworzyły się i tworzą komitety parafialne. Takowe dla Lwowa i się zbierają i obradzają. 3. Nie mogą mi darować listu pasterskiego, który śp. ks. abp podpisał i zakazał pism socjalistycznych. 4. Zacząłem też wizytować we Lwowie parafie i katolików gromadzić koło siebie i proboszczów; wizytować zakłady szkolne, aby młodzież odciągnąć od czytania złych książek, a zachęcam do nabywania gruntownej nauki religii. Skutek był widoczny – przerwała ją kariera ks. abp. i bardziej jeszcze kariera, jaką mi zgotowały oszczercze słowa. Ks. Bilczewski<sup>48</sup>

---

Lodzian, <http://www.sejm-wielki.pl/b/dw.59376> (20.10.2016).

<sup>47</sup> Filip Zaleski (1836–1911), z wykształcenia prawnik. Radca namiestnika od 1871 r., następnie namiestnik Galicji w latach 1883–1888. Także prezes Galicyjskiego Towarzystwa Muzycznego we Lwowie w latach 1880–1883 (T. Czarkowski-Golejewski, *Pamiętnik Tadeusza Czarkowskiego-Golejewskiego pierwszego ordynata na Wysuczce. Poświęcony dzieciom i wnukom oraz najbliższej rodzinie*, Borszczów 1905, s. 158–160).

<sup>48</sup> Józef Bilczewski (1860–1923), święcenia kapłańskie przyjął w 1884 r. Wykładowca

dalej to dzieło będzie prowadzić, już o tym z nim mówiłem i pierwszym jego zadaniem będzie przerwana wizytację dokończyć. Dla mnie jednak praca niemożliwym [jest] we Lwowie, gdzie socjaliści nie dadzą spokoju, a źli księża są również na ich usługi. Jest tu kilku, a kilku na prowincji, którzy nie mogą mi darować, że ustąpić musieli z posad zajmowanych w skutek nieodpowiedniego zajęcia.

W końcu i moje osobiste usposobienie już nie pozwala mi dalej tu pracować. Gdzie tylko spotykam się z niechęcią, muszę dalej pójść. Strząść proch z trzewików, bo mnie tu nie przyjmują<sup>49</sup>. Nie pomoże – może bardzo dosadna – odezwa ks. abp. Bilczewskiego. Najprzód sądzę, że jej nie będzie, a potem zdaje mi się, że będzie już za późno. Zresztą ja już tak tą sprawą znękany i zbiedzony, że nikt myślący żądać ode mnie więcej nie może. Zresztą nie żądam jakiej godności, ale tylko nowego upokorzenia, które tymczasem daje mi tę ulgę, że nie będę wystawiany na obelgi. Zgromadzenie biskupów również wyrokuje przeciw mnie. „Monitor”<sup>50</sup> pisze, że przecież taki Weber nie będzie miał odwagi kandydować.

Ojciec sam to czuje, że cierpieć dalej tutaj jest dla mnie ciągle tortura. Która może i dla mnie być niekorzystną – bom i ja człowiek, dla innych ciągłym źródłem zgorzienia. Osobą swoją tu nic nie zrobię już. A przecież, gdy stąd wyjadę, zapomną o mnie. Ich zwycięstwo i tak już jest pełne, pastwić się tylko mogą nad swoją ofiarą, bo przecież wszystko sobie przypisują, co mi wyrządzili. Ludzie ciągle gorszą, sądząc mnie podług donosów w gazetach. A pracować nie dadzą – więc jakiz pożytek?

W seminarium samym zaczyna się już w głowach alumnów coś kotłować. Podług ich sądu powinni byli inaczej ze mną postąpić przy obsadzaniu biskupstw. Mówili wprawdzie o Tarnopolu, nawet namiestnik wprost mi powiedział, że mi da tarnopolskie biskupstwo<sup>51</sup>, ale to są tylko pańskie kaprysy to tarnopolskie biskupstwo. Ono nie ma racji bytu, a nadto pieniędzy nie mają, więc to nie przyjdzie do skutku. Chcą więc tylko wikariat ustanowić, który nie wiedzieć, jaki będzie miał cel. Po niejakiem czasie wycofają się ze wszystkim. Ja tu tylko od początku nie byłem na serio traktowany. Duchowieństwo również jest już zbałamucone zachowaniem się kapituły, która powinna była w odezwie do duchowieństwa stawać w obronie biskupa. Nie chodziło tu

---

na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego. Mianowany rektorem uczelni w roku akademickim 1900/1901, jednak urząd ten sprawował zaledwie przez kilka tygodni. Arcybiskup metropolita lwowski w latach 1900–1923. W swoich licznych listach pasterskich poruszał tematy związane z rodziną, domem, czy też państwem. Dbał o wysoki poziom wykształcenia seminarzystów, często wysyłając ich na studia zagraniczne, m.in. do Rzymu. W 1910 r. przyczynił się do wydania dekretu przez papieża Piusa X, ustanawiającego kult Matki Bożej jako Królowej Korony Polskiej (H. E. Wyczawski, *Bilczewski Józef*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 1, red. L. Grzebiń, Warszawa 1981, s. 157–163).

<sup>49</sup> Nawiązanie do fragmentu Nowego Testamentu (Mk 6, 7–13).

<sup>50</sup> *Monitor. Tygodnik polityczno-społeczny i literacki*. Czasopismo wydawane we Lwowie i ukazujące się w latach 1894–1914.

<sup>51</sup> Od 1900 r. snuto plany utworzenia i zorganizowania diecezji tarnopolskiej, przeciwny temu był ówczesny abp J. Bilczewski. Ostatecznie plan nie został zrealizowany (J. Krętosz, *Inicjatywy duszpasterskie arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego (1900–1939)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. 36, 2003, z. 1, s. 201).

koniecznie o wybór wikariusza kapituły, ale o obronę, a tej nie chciano, dlatego żeby nie drażnić socjalistów.

Moim zdaniem najlepiej byłoby, gdyby Ojciec mnie przeznaczył na misję. A jeżeli to niemożliwe, to przynajmniej dyspenza od rezydowania we Lwowie. Może w tym wypadku Ojciec by uznał za dobre, bym był Rektorem Seminarium Polskiego. Jestem wychowankiem Zgromadzenia. W tym duchu tu prowadziłem, tak samo byłoby w Rzymie. Może w ten sposób zbliżyłbym się więcej do Zgromadzenia, z którym łączy mnie bardzo wiele, może spełniłoby się i moje pragnienie, aby złożyć wszystkie godności, a być nieznanym i za nic mianym.

Niech Ojciec radzi się ks. kard. Gottiego<sup>52</sup>, do którego mam wielkie zaufanie, jako do męża Bożego. Niech mu Ojciec opíše moje położenie podług moich zwierzeń. A jeżeli by Ojciec uznał za dobre, poprosi go o radę. Moje pragnienie jest jak najrychlej stąd uciekać. Nie jest to tylko upodobanie w skutek różnych bolesnych przeżyć, ale stałe moje przekonanie. Ja inaczej nie powinienem postąpić. Niech Ojciec zaraz mi odpíše, ale listem poleconym.

Ks. Azbiewiczowi może Ojciec pokazać list. Proszę o modlitwę, szczerze oddany Wasz

† Józef Bp

Jeszcze pozwól Ojcie, że do tych kartek dołączę trzecią. Muszę uzupełnić podług sprawiedliwości: *audiatur et altera pars*<sup>53</sup>. Gdyby kapituła inaczej swoje poglądy sformułowała, a przynajmniej tak, jak ja czuję i widzę, jej postępowanie byłoby naprawdę sprawiedliwe. Ja bym sam na takiego kapłana, kanonika biskupa nie dał głosu, który zostaje pod takim zarzutem. Co do wyboru nic nie mam do zarzutu. Tak musiało być. Biskup winien być bez zarzutu i cienia nawet nie powinno być pod względem czystości. Ale nie po bratersku postąpili, że potem swego stanowiska nie wyjaśnili. Że na ślepo wierzyli, dając się uwieść niechęci. To ich błąd. Wobec nich wszystko pod przysięgą bym wyznawał i mógłbym pewnie w spokoju dalej potem pracować. A dałem im okazję do tego, gdy do nich odpis relacji do Rzymu posłałem i na zgromadzeniu kapituły wyraźnie powiedziałem, że w tym celu posłałem, aby widzieli jak sprawa stoi i podług tego, aby swoje postępowanie ze mną uporządkowali. W tym samym celu podałem i namiestnikowi odpis relacji. On również nie korzystał, chociaż jeden z Badenich<sup>54</sup> o to go interpelował. On jako szef kraju miał obowiązek ze względu na dobro kraju, który jest przeważnie katolicki, mnie publicznie bronić.

<sup>52</sup> Girolamo Maria Gotti (1834–1916), w 1850 r. wstąpił do zakonu karmelitów bosych, otrzymując święcenia kapłańskie w 1856 r. W zakonie m.in. prokurator generalny, a od 1881 r. przełożony generalny. Następnie od 1892 r. arcybiskup tytularny Petry i od 1895 r. rzymski kardynał. Prefekt kilku Kongregacji Stolicy Apostolskiej – w tym Kongregacji Biskupów i Zakonników, która odpowiedzialna była za przeprowadzenie postępowania wyjaśniającego w sprawie K. Gabriel i J. Webera (*Jego Eminencja kardynał Gotti. Prefekt Kongregacji Propagandy Wiary*, „Echo z Afryki”, t. 9, 1902, s. 1).

<sup>53</sup> Niechaj druga strona też zostanie wysłuchana.

<sup>54</sup> Najprawdopodobniej chodzi o Kazimierza Badeniego (1846–1909, prawnik i premier austriackiego rządu w latach 1895–1897) lub jego brata – Stanisława Marcina Badeniego (1850–1912, prawnik, marszałek krajowy Galicji w latach 1895–1901 oraz 1903–1912).

Co do oszczerstw – radziłem się prezydenta sądu, czy mogę redaktora zaskarżyć do sądu. Odradził z tego powodu, że sprawa prasowa, traktowana przed przysięgłym, zawsze bywa na korzyść redaktora rozstrzygana. Trzeba było wtedy dalej cierpieć. Ludziom za złe nie mogę brać, że się tak ode mnie odsuwają. Fakta cytowane w gazetach, się tak przedstawiają, jakoby były wynikiem miłego stosunku z ksienią. A te to fakta po części zmyślane i tylko fantazji płodem złośliwego serca, po części przekręcane i wszystkie tak przedstawione, jakoby miały miejsce w ostatnim czasie. Jako biskup bardzo rzadko jeździłem do Lesienic<sup>55</sup> i zawsze w towarzystwie ks. Twardowskiego<sup>56</sup>. Z nim tylko chodziłem w lesie mówiąc brewiarz na wolnym powietrzu, aby zaczerpnąć sił do pracy. Prawda, że gdy widywałem się z zakonnicami, czy to w ogrodzie, czy na drodze od leśniczówki do klasztoru, z nimi rozmawiałem. Ale to nigdy nie było sam na sam, zawsze wszystkie siostry tam były i nie zawsze ksieni tam była – bo ona także rzadko kiedy przebywała na wsi, a w roku 1899 tylko dla nadzorowania budowy<sup>57</sup>. Wobec tego miałem się jako ojciec względem ksieni. Nigdy nic nie było niewłaściwego. Nieraz siedzieliśmy obok kaplicy na krzesłach, ale razem wszystkie śniadania z nimi jadłem na werandzie. Prócz służby nikogo nie było. Wiec zgorszenia nie było. Żli ludzie jednak wypytywali służbę, a faktom przez nich w całej szczerości opowiadany nadawano barwę wydatną. Punkt po punkcie wytłumaczyłbym, gdybym był w Rzymie i szczerze i pod przysięgą. Z całą prostotą i ojcowską miłością postępowałem i przed biskupstwem i po biskupstwie. Pewnie gdybym mógł tylko przewidzieć, że by tego rodzaju fakta mogły być inaczej tłumaczone, ani razu bym nie odważył się na rozmowę z nią, albo na spotkanie z nią. Klauzury tam nie było. Ma być teraz dopiero, bo zawsze do tego dążyłem, żeby siostry były w klauzurze zupełnie. Gdyby nie te plotki, stanąłby już mur dzisiaj, bo kamień już po części zwieziony. A ksieni największą krzywdę wyrządzili, rzucając na nią taką hańbę. Ona zawiniła wiele, bo mnie nie słuchała, ale nieposłuszeństwo jej mogło być naprawione wyjazdem do Rzymu. Tu ona by się wzmocniła we wierze i wróciłaby do dalszej pracy. Ale źli księża i na mnie i na nią donosili gazetom i stąd całe zło od księży.

Pewnie, że w wielu razach byłem za mało stanowczy, gdy ksieni wskutek swojego przywiązania do mnie coś takiego zrobiła, co mogło ludziom być offendiculo<sup>58</sup>. Bez nagany nigdy nie uszło jej nic, ale nie poprawiła się stanowczo. Do niej nigdy nie byłem przywiązany, owszem ona nie była podług moich zamiarów i przywiązaniem swoim

<sup>55</sup> Jedna z dzielnic Lwowa, miejsce rezydowania zakonnice benedyktynek.

<sup>56</sup> Bolesław Twardowski (1864–1944), święcenia kapłańskie otrzymał w 1886 r. Uzyskał stopień doktora prawa kanonicznego na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Początkowo pełnił funkcje prefekta lwowskiego seminarium duchownego, kolejno kanclerza kurii archidiecezji lwowskiej, następnie kanonika scholastyka kapituły. Od 1923 r. arcybiskup metropolita lwowski (L. Grzebień, *Twardowski Bolesław*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1993, s. 335).

<sup>57</sup> W 1899 r. rozpoczęła się budowa wakacyjnego domu dla benedyktynek, trwały także remonty klasztoru (W. Szetelnicki, *Postać...*, dz. cyt., s. 238).

<sup>58</sup> Zgorszeniem.

na każdym kroku mi przeszkadzała w pracy nad klasztorem. Stąd częste z jej strony płacze i historie różne. Gdy się w ostatnich latach więcej brała do Boga i do pracy, czułem większą życzliwość dla niej i więcej jej okazywałem zaufania, nie ścigając jej ciągłymi nadzorami. Mimo to jednak powiedziałem jej, że zaufania mojego bezwzględnie nie będzie miała, gdyż ona ze swoją naturą jest nieobliczalna, potrzebując ciągle oka życzliwego. Stąd poszło, że właśnie w tych ostatnich miesiącach, gdy nie mogłem już dojeżdżać częściej, ona schodziła z drogi prostej, zaczynała kręcić, albo tać [coś] przede mną, udając ciągle szczerść i otwartość. Gdyby księża byli życzliwi i nie korzystali z jej upadku dla swojej prawdy, nie byłoby dzisiaj tego położenia. Ale to już nic odmienić się nie da. Dlatego łaska, żebym jak najprędzej stąd odjechał. Proszę Cię więc Ojcze, jeżeli ks. kard. Gotti Ci poradzi, wnieść podanie. Napisz to podanie i podpisz mnie o dyspensę od obowiązku rezydencji. Muszę w liczbie 250 odprawić Msze, gdziekolwiek będę i w tym też proś o łaski o pozwolenie, abym je mógł odprawić poza diecezją. Są to obowiązki przywiązane do kanonii. Masz wtedy całą duszę moją otwartą, przedstaw ją kard. pod przysięgą. Inaczej nie przedstawię sprawy i na Sądzie Bożym, jak ona mi się przedstawia. Módl się za mnie i napisz mi szczerze całą rozmowę z ks. kard. Oddany Ci szczerze i wdzięczny

11/12 1900

† Józef Bp

## 5. Bp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32912/2, rps, k. nlb.

†

Mój Ojcze kochany.

Dziękuję Ojcu drogiemu za słowa ostatnie. Być może, że prędzej, aniżeli się spodziewa, skorzystam z łaskowości Ojca. Jestem nie tylko zdecydowany, ale moralnie zmuszony ustąpić stąd. List pisany do ks. Azbijewicza niech Ojcu sytuację wyjaśni. Tu dodam jeszcze jedno, ale tylko Ojcu to piszę, bo gdzie indziej nie chcę o losie nawet wspominać, aby biednej sprawie polskiej, która moją jest sprawą, nie szkodzić – czy to w Rzymie, czy to we Wiedniu. Nie lubiany jestem od duchowieństwa tutejszego nie tylko dla mojego niby to otoczenia od nich, ale i dlatego, że pochodzę od rodziców niemieckiej narodowości<sup>59</sup>. Często dawano mi to do poznania. Cierpiałem bardzo z tego powodu, ale będąc wychowany w Polsce, poznawszy krzywdę wyrządzoną Polsce – pokochałem ją. Krzywdy mi wyrządzonej za nic sobie mam. Jest to rzecz ludzka zwłaszcza w dzisiejszych czasach, gdzie zatargi narodowościowe są na porządku dziennym. Dlatego nie szukam gdzie indziej przytułku, tylko u Was. Co do Kolegium Polskiego, proszę nie ustąpić z niego, ale jak długo można dyrekcję zatrzymać. Ja tylko pod Waszym kierownictwem przyjąłbym zastępstwo Rektora. Mnie chodzi o to,

<sup>59</sup> Rodzice J. Webera z pochodzenia byli niemieckimi kolonistami, którzy osiedlili się na Bukowinie (J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 324).

aby Zgromadzeniu Waszemu było prowadzenie Kolegium oddane. Dawniej już o tym mowa była i tu we Lwowie. Były nawet plany, aby biskupi polscy gdzie trzeba przedstawienie zrobili. Ja byłem wówczas innego zdania – chociaż głosu nie miałem, a dzisiaj również sprzeciwiałbym się tego rodzaju projektom. Kolegium pod zasadami innych zgromadzeń przestanie być polskim – i jestem przekonany, że nie wyda tylu kapłanów i takich, jacy dzisiaj przecież chlubne dają świadectwo o Waszym prowadzeniu. Wyjątek stanowią ja nieszczęśliwy. Ale ohydne potwarze ze wstrętem odpierano, bo i myślą nawet nie popełniam tych, co mi tak wstrętnie zarzucają. Apeluję do Najwyższego Cezara. Ziemski mnie nie obroni. Ale Sędzia Najwyższy zachowa sobie wszystko aż do Sądu. Tymczasem będę musiał uchodzić za nikczemnika, który Wam nie przynosi chwały. Cierpię nad tym i gdy raczej tu zostanę, może i fizycznie stanę się niezdolnym do pracy. Nic bowiem tak nie boli, jak ta hańba i to błoto, którym obarczono biskupa.

Spokojny jestem i wśród obelg, którymi nieraz na ulicy mnie częstują. Przyjmuję je, jak się przyjmuje rzecz acz niemiłą, ale należąca się i sprawiedliwą. Fiat voluntas Tua<sup>60</sup>, mówię sobie w duszy, ale mimo to boli wszystko

Polecam się bardzo modlitwie drogiego Ojca szczerze Wam oddany  
L[wów], 6/1 1901

† Józef Bp

## 6. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32916, rps, k. nlb.

†

Kochany Ojciec.

Dziękuję za Wasze *Annali*<sup>61</sup>, które z wielkim zajęciem czytuję. Poznałem pracę Waszą w Ameryce. Pięknie tam się rozciąga Wasza misja. Ojciec kochany swoim pokojem wszystkie burzliwe żywioły uspokaja. W moim ucisku myśl serca ciągle się zwraca do Waszego Zgromadzenia. To jedno dzisiaj w mojej duszy zupełnie jasno się przedstawia, że tu nie zostanę. Czekam tylko chwili, jak zbawienia, bym mógł pojechać do Rzymu. Niedawno mi mówiono, że Ojciec ma przyjechać w czerwcu do Lwowa. Miałem zamiar z początkiem czerwca pojechać do Rzymu i przełamać wszystkie przeszkody. Tutejszy pobyt przechodzi ludzkie siły. Jestem człowiekiem nędznym – nie mogę dalej walczyć z ukrytymi i jawnymi intrygami. Przychodzi nieraz już myśl, może ja jestem już tak przewrotnym, że nie widzę w sobie nic co mi zarzucają. Ale zarzucając tak haniebne fakta, które z oburzeniem odpycham. Ale może jest coś we mnie, co ludzi upoważnia do sądzenia mnie w tak bolesny sposób. Bardzo będę się starał, żeby z Ojcem się spotkać, aby sprawę dokładnie i sumiennie omówić. Niech Ojciec mi to ułatwi. Mnie nie chodzi o żadne już godności, ani naprawienie krzywdy. Ja do tego

<sup>60</sup> Bądź wola Twoja.

<sup>61</sup> *Annali dei Resurrezionisti* – rocznik Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego ukazujący się w Rzymie w latach 1900–1902.



rodzaju cierpień, jakie ciągle trwają, nie mam już sił<sup>62d</sup>. Nie mogę patrzeć, jak w oczach tych, których mam prowadzić do Pana Jezusa, uchodzi mowa ze człowieka występnego i to jeszcze w dodatku biskupa. Śmierć jedynie mogłaby koniec położyć tym cierpieniom, ale ona nie przychodzi. Bóg inaczej postanowił.

Na ręce Ojca posyłam list do ks. abp. Bilczewskiego z pieniędzmi. Proszę mu go zaraz doręczyć.

Polecam się bardzo modlitwie kochanego Ojca szczerze Cię kochający w Panu brat

Lwów, d[nia] 24/3 1902

† Józef Abp

## 7. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32917, rps, k. nlb.

†  
Przewielebny Ojcze.

Już jestem w drodze do Rzymu. Jutro tj. 9. będę wieczorem w Lorecie<sup>63</sup>, nazajutrz wieczorem będę w Rzymie prosto jadąc z Ankony. Nie wiem tylko, którym pociągiem, gdyż rozkładu na włoskich kolejach nie ma. Proszę Ojca łaskawego przyjąć mnie i towarzysza mojego ks. Bolesława Twardowskiego w dom swój na via S[an] Sebastianello, albo do Kolegium Polskiego, jeżeli miejsce będzie. O moim przyjeździe niech tylko ks. Azbijewicz wie i Ojciec. Nie chciałbym, aby Nazaretanki się dowiedziały. Będę w Rzymie tylko parę dni, bo celem mojej podróży jest Lourdes i błogosławieństwo Ojca Świętego. Niech Ojciec łaskawie zawiadomi Kolegium, jeżeli tam miejsce mam wybrać.

Oddany w Panu brat i sługa  
Peszt, d[nia] 8/7 1902

† Józef Abp Wik[ariusz] Gen[eralny]

## 8. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32918, rps, k. nlb.

†  
Drogi mój Ojcze.

Dziękuję za życzenia w dzień św. Józefa [19 III 1903], a przy zbliżających się świętach ślę najlepsze życzenia. Wesołego Alleluja. Bardzo mnie zmartwił list okólny wydany do Ojców. Boże mój. Co to się dzieje teraz? Czemuż to kapłani nie widzą interesu Bożego, ale wszędzie tylko własny swój interes i wolą swoją się rządzą a nie Bożą? Ufam, że kochani Ojcowie znów wrócą, gdy przyjdzie refleksja. Wszakże nie o bycie tu chodzi, ale o Kościół. Posłuszeństwo tu winni Stolicy Świętej. Osoba

<sup>62d</sup> W oryginalnym brzmieniu: „Ja do tego rodzaju cierpień nie mam już sił, jakie ciągle trwają”.

<sup>63</sup> Miejscowość we Włoszech, należąca do prowincji Ankona. W Loreto znajduje się Papieskie Sanktuarium Większe Świętego Domu Madonny.

Ojca winna być w pełni zostawiona w pokoju. Wszak ona tylko była i jest narzędziem – organem – Najwyższego Kościoła Ojca Świętego. Mam nadzieję że wiara znów zajmie miejsce za trudnego rozumu, a wtedy jeszcze lepiej i ściślej konstytucji swoich trzymać się będą. Bieda tylko, że w Rzymie bardzo niedobre to wrażenie robi w kongregacji. Od czasu do czasu powtarza się taka komitywa w Zgromadzeniu. Zawsze jakiś niedobry druk się znajdzie, który niszczy i buntuje. Może to samo dzieje się w innych zgromadzeniach. Posyłam Ci ojczy 350 koron. Później jeszcze przyślę 150 koron, aby było 500 k[oron]. Chciałbym, choć na kilka dni, ochronić Was od głodowej śmierci. Prosiłem także ks. Teodorowicza<sup>64</sup>, aby we Wiedniu trochę u znajomych magnatów coś kwestował, naturalnie lub sekretnie, aby Zgromadzeniu nie szkodzić. Może zanim znów przyślą z Ameryki i skądinąd, trochę Wam dostarczę na zapłatę. Pamiętam już czasy, gdzie śp. o. Kajsiewicz prosił chleba i zapłaty – nie miał nic więcej dla swojej młodzieży w Genazzano<sup>65</sup>. W czasie nowenny do św. Kajetana przyszedł zakus. Proszę się modlić o zgodę i jedność i ufać mocno. P. Jezus Was nie opuści. Co Stolica Apost[olska] zarządziła, jest bardzo na czasie, bo zapobiega samowoli i działania pojedynczych ojców na własną rękę z zaniedbaniem pracy wewnętrznej wskutek zbytnej pracy na zewnątrz. Z posłanej kwoty niech Ojciec drogi da 50 koron ks. Azbijewiczowi do jego dyspozycji i by zapłacił za *Operę* SS. Patrum<sup>66</sup> i posłał ową zatrzymaną kwotę do ks. prob. Rajmunda z Nicolewa [?]. Tam poczciwy ten ksiądz zbiera na kościół swój. Moja bieda w niczym się nie zmieniła, owszem z dniem każdym ona cięższa, tak że czasem zdaje mi się, że już chyba nie wytrzymam. Może Bóg się zlituje nade mną i da natchnienie w Rzymie, komu należy. Polecam się bardzo modlitwie Waszejszczerze Wam oddany

† Józef Abp

Lwów, d[nia] 27/3 1903

ul. Czarnieckiego n[r] 30

## 9. Abp Józef Weber do ks. Pawła Smolikowskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32919, mps., k. nlb.

Lwów, 10/4 1903

†

Czcigodny Ojczy Generale!

List łaskawy otrzymałem. Dziękuję, że Ojczy General<sup>67</sup> chciał przyjąć ten drobiazg przeze mnie ofiarowany, jako wyraz zewnętrzny tej przyjaźni, jaka między Zgromadzeniem Ojców, w szczególności między Ojczyem Generalem – mnie łączy.

<sup>64</sup> Józef Teodorowicz (1864–1938), święcenia kapłańskie otrzymał w 1887 r. Od 1897 r. kanonik gremialny kapituły ormiańskiej. W latach 1902–1938 arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego. Autor wielu artykułów w czasopismach katolickich np. w „Ruchu Katolickim”. Od 1902 r. członek Izby Panów, a także poseł galicyjskiego Sejmu Krajowego. W 1924 r. odznaczony Orderem Odrodzenia Polski (K. Krasowski, *Biskupi...*, dz. cyt., s. 291–298).

<sup>65</sup> Miejsowość we Włoszech, należąca do rzymskiej prowincji.

<sup>66</sup> Dzieła ojców Kościoła.

<sup>67</sup> Generalem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w latach 1895–1905 był P. Smolikowski.

Boleję bardzo nad ciężkim przejściem [ze] Zgromadzeniem, lecz o tym jeszcze później napiszę lub pomówię – bo podobno Ojciec Generał ma zagościć u nas tu po świętach. Cieszę się z wydawania rekolekcji o Semenenci<sup>68</sup>. Miał je wszystkie dobrze spisane nieboszczyk ks. Wronowski<sup>69</sup>, a także niedawno pożyczył mi manuskrypt rekolekcji wyższych ks. Semenenci – ks. Bakanowski<sup>70</sup>. Zapewne Ojcu Generałowi są znane pierwsze i drugie.

Dziękuję za poruszenie sprawy klero, którą gdy będę tego roku w Rzymie, bliżej omówię.

Tymczasem łączę Ojcu Generałowi życzenia świąt wraz z oddanymi zawsze wyrazami czci, szacunku i przyjaźni.

† Józef Weber<sup>71e</sup>

## 10. Abp Józef Weber do ks. Pawła Smolikowskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32921, rps, k. nlb.<sup>72</sup>

†  
Drogi mój Ojciec.

Dziękuję za życzenia. Dziwię się, że Ojciec drogi przy swoich kłopotach i cierpieniach pamiętał o mnie. Bóg zapłać. Myślą bardzo często jestem z Wami w Rzymie. Dziwnie Bóg kieruje myśli i pragnienia moje do tego miasta, gdzie najwięcej odbierałem łask, a gdzie ciągle spodziewam się, że i przy schyłku życia dobry Jezus znów obdarzy mnie większą łaską. O Boże, jakżebym pragnął na zawsze być przy Was. Ale zdaje się moje pragnienia sprzeciwiają się woli Bożej. Inaczej by tam w Rzymie – zwłaszcza Ojciec Święty moje położenie zrozumiał. Jestem tu wrakiem, nieużytecznym sługą i wielką zawadą. Położenie Wasze jeszcze bardziej odbiera mi nadzieję, by się na lepsze ze mną zmieniło. Gdy nędzy więcej u Was nastanie, może wtenczas sprawa Wasza inny weźmie kierunek. Dzisiaj sądzę, a może łudzę się, że jako biskup mógłbym wielkie Wam, Zgromadzeniu, oddawać usługi w Ameryce. W porozumieniu z biskupami amerykańskimi, jako biskup zmartwychwstańców i misjonarz – tj. jako wędrujący biskup nie byłbym niebezpieczny dla amerykańizmu, a bardzo pożytecznym Polakom. Zawsze kilka lat mógłbym jeszcze służyć, zwłaszcza gdy i spokój duszy wróci i swoboda ducha.

<sup>68</sup> P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.

<sup>69</sup> Łukasz Wronowski (1839–1902), zmartwychwstańiec, misjonarz w Adrianopolu, członek Rady Generalnej Zgromadzenia, także spowiednik we Lwowie (J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 1, s. 612).

<sup>70</sup> Adolf Bakanowski (1840–1916), święcenia kapłańskie otrzymał w 1863 r. Jako kapelan brał udział w powstaniu styczniowym. Wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego i tam złożył śluby wieczyste w 1865 r. Pracę misyjną rozpoczął od posługi w stanie Teksas, a w następnej kolejności w Chicago. W latach 1881–1888 pełnił funkcje rektora kościoła we Lwowie. Obowiązki przełożonego domu zakonnego zmartwychwstańców w Krakowie objął w 1888 r. i pełnił je z przerwami aż do 1899 r. (B. Micewski, *Bakanowski Adolf*, [w:] *Słownik...*, dz. cyt., t. 1, s. 89–91).

<sup>71e</sup> Podpis odręczny.

<sup>72</sup> Fragmenty tego listu zostały już wcześniej opublikowane; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 335.

Niech Ojciec mi dokładnie napisze, jaki Wasza sprawa obrót bierze? Co wizytator myśli? Jakie warunki postawił w kongregacji? Czy Ojciec będzie z nim o mnie mówił? Bardzo pragnąłbym jego zdanie znać. On by u Ojca Świętego mógł wiele pomóc, gdyby z wnioskami i poglądami moja sprawa mogłaby być połączona<sup>73f</sup>. Nie śmiem do niego w tej sprawie teraz pisać, trudno ciągle zajmować sobą ludzi w Rzymie. Ale Ojciec kochany rozumie, że jak głodnemu chleb na myśli, tak mi na myśli i w sercu powrót z Babilonii do Jerozolimy<sup>74</sup>.

Módl się za mnie, by wola Boża się spełniła we mnie, bym jej się nie sprzeciwiał, ją pokochał i podług niej jedynie żył.

Ora pro me<sup>75</sup>. Oddany w Miłości Jezusa brat i sługa

Lwów, d[nia] 22/3 1904

† Józef Abp

## 11. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmarłychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32920, rps, k. nlb.

†

Drogi mój Ojcze.

Pragnę brać udział w pielgrzymce mariańskiej, która d[nia] 25 kwietnia udaje się do Rzymu i przy tej sposobności chcę załatwić swoją sprawę definitywnie. Proszę o gościnę na parę dni. Przyjadę w czwartek 28 kwietnia o godz. 7 rano jeżeli plan mój nie natrafi na jakie przeszkody. Ks. Azbijewicz proszę bardzo, by mi wyjednał u ks. kard. Steinhubera audiencję. Nic mi ks. Azbijewicz nie pisze, widać że sprawa moja upadła zupełnie. Ja jednak w jakikolwiek sposób pragnę się uwolnić od Lwowa, choćby na via America. Proszę łaskawie kilka słów napisać, czy mogę liczyć na kącik w S[an] Sebastianello. Wyjazd stąd d[nia] 25. Proszę bardzo o modlitwę szczerze Ojca drogiego kochający brat w Panu i sługa

Lwów, d[nia] 14.4.1904

† Józef Abp

## 12. Abp Józef Weber do ks. Pawła Smolikowskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32922, rps, k. nlb.

†

Mój Ojcze drogi<sup>76g</sup>.

W tym roku byłem na wizytacji w dzień św. Piotra i Pawła [29 VI 1905], dlatego nie pisałem do kochanego Ojca z życzeniami. Daruję Ojciec, że choć później to napiszę. Wszak życzenia moje przez

<sup>73f</sup> W oryginalnym brzmieniu: „On by u Ojca Świętego mógł, gdyby z wnioskami i poglądami moja sprawa mogłaby być połączona, wiele pomóc”.

<sup>74</sup> Nawiązanie do niewoli babilońskiej, polegającej na wysiedleniu ludności żydowskiej do Babilonii, a opisanej w 2. Księdze Królewskiej.

<sup>75</sup> Módlcie się za mnie.

<sup>76g</sup> Pomiędzy zwrotem grzecznościowym a tekstem właściwym listu, w ACRR dopisano: *P. Smolik[owski]*.

to opóźnienie nie tracą nic na szczerości i dobroci. Mój Ojciec, jakże pragnę by życzenia Ojca się spełniły, by u Waszej rodziny duchownej znów panował duch miłości i nie zgasł, jak starzy ojcowie tego pragną i jak to pięknie wyrazili w swoich prześlicznych naukach. Życzenie to Ojcu [ślę], który tym duchem Ojców żyje. Otóż moje życzenia do tej miłości i jedności się odnoszą. Zanim list mój dojdzie do rąk Ojca, już nowy będzie Generał w Zgromadzeniu<sup>77</sup>, aby mi był tak życzliwy jak Ojciec, a takie miał pragnienia i łaskowości co ojcowie. Moje plany zawsze te same, choć naokoło rzeczy się zmieniają, ja jednak trwam przy swoim. Pragnę całą duszą stąd się wydostać. Coraz bardziej przekonuję się, że nie jestem już na swoim miejscu. Czuję bardzo wyraźnie i mam to przekonanie, że Bóg tu nie chce mnie mieć. Czy to z mojej czy z cudzej winy, ale miejsca sobie znaleźć nie mogę. W Rzymie, wiem, są innego zdania. Ojca Świętego słucham, choćbym miał zginać, ale mimo to nie ustaje w mej duszy to pragnienie złożenia infuły i służenia Bogu w ukryciu. Tym bardziej, że infuła i krzyż na mnie, to zgorzenie dla wielu. Niech Ojciec się pomodli za mnie, bym wolę Bożą zrozumiał i ją traktował całą duszą.

Całym sercem oddany w Miłości Jezusa brat i sługa Wasz  
L[wów], 20/7 1905

† Józef Abp

### 13. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32923, rps, k. nlb.

†  
Najprzewielebniejszy Ojciec.

Wczoraj wieczorem szczęśliwie przyjechałem do Lwowa. Dzisiaj miałem rozmowę z ks. abp. o mojej sprawie. Wszystko się tak ułożyło, że w tym tygodniu już wyślę część moich rzeczy. A jeżeli w Wiedniu dobrze pójdzie, będę mógł w Rzymie być około 15 czerwca. Przed wyjazdem do Rzymu jeszcze do Najprzew[ielebniejszego] Ojca napiszę. Dzięki Bogu wszystko bardzo spokojnie i pomyślnie się układa. Nawet w pracy diecezji nie będzie przerwy. Kandydat na sufragana<sup>78</sup> ten sam, o którym napomniałem. Da Bóg wielki będzie pożytek tej zmiany, ale też i dla mnie wielka łaska. Ufam bowiem, że Bóg przydzieli mi pole do pracy, do której serce kapłańskie się rwie. Proszę łaskawie wkrótce przesłać odpis pisma Ojca Świętego. Muszę tu w rezygnacji treść tego pisma powtórzyć. Gdyby jeszcze nie było, proszę łaskawie przez mons[ignore] Sapiehę<sup>79</sup> wydobyć z kancelarii Ojca Świętego.

<sup>77</sup> Generałem zgromadzenia do roku 1905 był P. Smolikowski, jego następcą został J. Kasprzycki, który pełnił funkcje generała do 1920 r. Wyboru ks. Kasprzyckiego dokonała obradująca w Rzymie XV Nadzwyczajna Kapituła Zmartwychwstańców w dniu 20.07.1905 r.; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 259.

<sup>78</sup> Najprawdopodobniej kandydatem, o którym wspomina J. Weber, był Władysław Bandurski (1865–1932), który na urząd biskupa pomocniczego we Lwowie został mianowany w 1906 r., a funkcje sufragana pełnił do 1918 r. (K. Krasowski, *Biskupi...*, dz. cyt., s. 23–25).

<sup>79</sup> Adam Sapieha (1867–1951), święcenia kapłańskie otrzymał w 1893 r. W latach 1894–1895

Polecam się bardzo modlitwie Najprzewielebniejszego Ojca oddany  
w Panu brat i sługa  
Lwów, d[nia] 19.5.1906

† Józef Abp

#### 14. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmar- twychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32924, rps, k. nlb.

†

Przewielebny Ojciec.

Dzisiaj za łaską Bożą zaczynam już z seminarium i ze Lwowa się wyprowadzać. Pakuję rzeczy do Rzymu, wyślę kilka kawałków, a resztę później. Kupony od papierów zastawnych w sumie 9000 zł czyli 18000 koron załączam z prośbą – raczy Przewielebny Ojciec zaraz odesłać pocztą mi zawiadomienie, czy kupony otrzymał. Po niedzieli chciałbym pojechać do rodziny mojej pożegnać się, a potem stamtąd prosto do Wiednia, aby sprawę pensji załatwić – o ile się da, w krótkim czasie to załatwić. Ufam, że 15 czerwca<sup>80</sup> rozpocznę nowicjat. Proszę łaskawie zająć się jeszcze wydobyciem pisma z Watykanu, bez niego trudno mi tu urzędować. Ks. abp. zawiadomić o decyzji Ojca Świętego względem kanonii i pensji<sup>81</sup>. Nie będzie już zresztą więcej żadnej przeszkody w urzeczywistnieniu wspólnych naszych zamiarów.

Polecam się modlitwie Przewielebnego Ojca oddany w miłości  
Jezusa brat i sługa

Lwów, d[nia] 26/5 1906.

† Józef Abp

Kupony są od 15 % listów zastawnych Gal[icyjskiego]  
Tow[arzystwa] Kred[ytowego] Ziem[skiego]. Ser[ia] II. 9688 i Ser[ia] III  
32264.19513.16558.22472. Najbliższe kupony płatne są dopiero 31 grud-  
nia 1906

#### 15. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmar- twychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32925, rps, k. nlb.

---

pełnił obowiązki kapelana Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP. W 1896 r. w Rzymie uzyskał tytuł doktora prawa kanonicznego oraz cywilnego. W latach 1897–1901 wice-  
rektor seminarium duchownego we Lwowie. Od 1902 r. kanonik kapituły katedralnej, następnie  
w latach 1906–1912 szambelan papieski. W 1911 r. mianowany biskupem diecezjalnym diecezji  
krakowskiej, od 1926 r. arcybiskup archidiecezji krakowskiej (J. Wolny, *Sapieha Adam*, [w:]  
*Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992–1993, s. 539–556).

<sup>80</sup> W rzeczywistości J. Weber do Rzymu przybył 13.06.1906 r. Następnie odbył dziesięcio-  
dniowe rekolekcje, które przygotowały go do wstąpienia do zgromadzenia, a tym samym do  
rozpoczęcia nowicjatu (J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 336).

<sup>81</sup> J. Weber zrezygnował 26.05.1906 r. z posługi biskupa pomocniczego archidiecezji lwow-  
skiej, nie informując o tym fakcie ówczesnego abp. J. Bilczewskiego (W. Szetelnicki, *Postać...*,  
dz. cyt., s. 237).

†

Przewielebny i kochany Ojciec.

Już po raz ostatni stąd piszę do Przewielebnego Ojca donosząc, że rzeczy już wysłałem do Rzymu. Ze Lwowem sprawa moja już załatwiona. Około 10 czerwca spodziewam się być w Rzymie. Rzeczy poszły pod moim adresem. Dwie paczki z książkami, duży kufer z rzeczami i mały kuferek z przyborami kościelnymi. Sadzę, że rzeczy prędzej jak za miesiąc nie będą w Rzymie. Na czas przybędę, żeby odebrać je z kolei. Tutaj ciężkie chwile przechodziłem, ale może za wolą Bożą co i jak się stało. Dlatego zachowuję spokój i dalej idę do celu zamierzonego. Niech kochany Ojciec poleci mnie modlitwie braci, których serdecznie pozdrawiam i sam raczy pamiętać o mnie, bym bez szwanku dobił do portu.

Jestem teraz u krewnych z pożegnaniem. Krewni, pobożni ludzie, z rezygnacją przyjmują wszystko, ale płaczą, że już więcej mnie nie zobaczą. Ufam, że tak nie będzie. Po latach mogę zawsze mieć nadzieje odwiedzić strony rodzime. A jeżeli nie, to przecież w niebie się zobaczymy

We Lwowie z kapitułą rozstałem się po bratersku, nic nie wspominając o tym, co kiedyś bolało. Ks. abp Bilczewski także nic nie oponuje, a świeccy w większej części obojętni są, albo z obrotu rzeczy zupełnie zadowoleni. Wyjadę ze Lwowa w czwartek. W Krakowie będę do soboty. W niedzielę będę w Wiedniu, gdzie dwa dni się zatrzymam.

W Miłości Jezusa Pana Naszego zostaję Przewielebnego Ojca bratem najoddańszym

4.6.1906

† Józef Abp

## 16. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32926, rps, k. nlb.

†

Przewielebny Ojciec.

Już jestem we Wiedniu w drodze do Rzymu. Mam nadzieję, że we wtorek rano o 7 stąd wyjadę, a w Rzymie będę we środę o godz. 1 popołudniu – jak rozkład jazdy wskazuje. Pragnę bardzo dnia następnego zaraz rozpocząć nowicjat. Tego dnia bowiem urodziłem się, miałem pierwszą mszę u św. Klaudiusza, niechże i nowe życie zacznę. Bo i przecież to nowa epoka w życiu moim. Chętnie jednak stosuję się do woli Przewielebnego Ojca, jeżeli inaczej zechce.

Rzeczy już wysłałem do Rzymu, jak zdaje mi się pisałem. Klucze od kufra mam ze sobą. Nie wiem, czy nie będzie jakiego kłopotu z tymi rzeczami, jeżeli prędzej do Rzymu nadejdą. Mówiono mi we Lwowie, że najmniej miesiąc idą rzeczy frachtowe.

Dzisiaj wielka uroczystość tu na Kahlenbergu. Byłem na tej cudownie pięknej górze w przejeździe do Lwowa. Bardzo to miejsce mi się podoba. Dla ojców ono, moim zdaniem, miejscem bardzo korzystnym

na odpoczynek na powietrzu, spokój, bliskość kościoła, łatwość komunikacji z Wiedniem, bliskość dobrych restauracji. Wszystko składa się na to, aby Kahlenberg czynić pożądanym i wygodnym schronieniem dla ojców<sup>82</sup>. Bardzo mi już spieszo do Rzymu, ale muszę jeszcze załatwić sprawę pensji w ministerstwie, aby nie mieć kłopotu potem przy profesji ślubów.

Polecam się bardzo modlitwie Przewielebnego Ojca i braci kochanych oddany w Panu brat  
Wiedeń, 10/6.1906

† Józef Abp

## 17. Abp Józef Weber do przedstawiciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego

Oryg.: ACRR, sygn. 32927, rps, k. nlb.

27.9.1906<sup>83h</sup>

†

Najprzewielebniejszy Ojcie.

Za list łaskawie mi przysłany ze Lwowa serdeczne składam dzięki. Uważam go za nowy dowód życzliwości i braterskiej dla mnie miłości, za którą bardzo jestem wdzięczny. Ta miłość i życzliwość nie tylko Najprzew[ielebniejszego] Ojca, ale wszystkich poznanych ojców coraz bardziej zaciera w mej duszy pamięć o przeciwności i utwierdza mnie w nadziei, że Bóg pozwoli mi jeszcze wspólnie z Wami pracować dla wielkiej Jego chwały i na zbawienie dusz w Ameryce.

Bawi u nas ks. abp Teodorowicz. Rozmowa z nim utwierdziła mnie jeszcze bardziej w moim przekonaniu, że w Lwowie już dla mnie pracy nie ma i że wolą Bożą było usunąć się zupełnie, aby miejsce zostawić młodszemu, którzy może lepiej się rozumieją. Bóg w miłosierdziu swoim za to wprowadził mnie w grono ojców, z którymi łączy mnie wiele, bardzo wiele. Przede wszystkim zaś jedność myśli i przekonania.

Najprzewielebniejszy Ojciec wspomina w liście swoim o mojej pensji i ks. abp Teod[orowicz] przyniósł mi o niej wiadomość z Wiednia, ale nie bardzo pomyślną. Mają tam trudność w tym, żem wyjechał ze Lwowa, że wstąpiłem do Zgromadzenia i że mam jechać do Ameryki.

Proszę łaskawego Ojca widzieć się z radcą Kollerem<sup>84</sup>, który Jeruzalem jest tej sprawy i zapytać się, czy mam napisać wyjaśnienia jakie w tej sprawie. Rzecz bowiem cała nie powinna przynieść żadnych trudności, że gwałtem wyjechałem ze Lwowa za urlopem – bom tylko zrezygnował z sufraganii, a zrezygnowałem tylko dlatego, że już diecezji wizytować nie mogłem dla defektu (osłabienie pęcherza)<sup>85</sup>, który

<sup>82</sup> Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego otrzymało w posiadanie kościół pw. św. Józefa na wzgórzu Kahlenberg 15.08.1906 r.; por. J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 298–299.

<sup>83h</sup> Tuż obok daty znajduje się nadruk na papierze listowym z adresem Domu Generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego: *Congregazione Della Risurrezione, Il San Sebastianello, Roma*.

<sup>84</sup> Georg von Köller (1823–1916), niemiecki prawnik, członek Rady Państwa Pruskiego (*Georg von Köller*, <http://worldhistory.de/wnf/navbar/wnf.php?oid=12745&sid=> (20.02.2017)).

<sup>85</sup> Poprzednie listy wskazują na kilka innych powodów zrezygnowania przez J. Webera



na podróże uciążliwe po drogach prywatnych już nie pozwala. Nie zrezygnowałem zaś z kanonii, którą zatrzymuję i teraz i na przyszłość, jeżeli pensji mi nie dadzą. A wstąpiłem do Zgromadzenia, w którym składam śluby proste. Ja będę przez 6 lat składał roczne śluby tylko, nie wieczne<sup>86</sup>. A proste śluby z pensją z funduszu religijnego wiele nie zostają w sprzeczności. Wstąpiłem do Zgromadzenia, aby przygotować się dobrze na śmierć. Czynią to także inni biskupi. Biskup z Brixen<sup>87</sup> zrezygnował i osiadł w klasztorze, aby podobną mieć opiekę, a gdyby był młodszy, to by z pewnością połączył się ściślej z jakim zgromadzeniem. Zgromadzenie nie daje mi za darmo utrzymania, lecz skoro już pracować nie mogę, jak inni ojcowie, dają mi pensję swoją. A jeżeli rząd mi nie da pensji, nie zrezygnuję z kanonii i będę siedział w Rzymie i mieszkał w Zgromadzeniu, które mi rocznych ślubów nie odmówi. Chcę jechać do Ameryki, aby przy parafiach naszych tj. Zgromadzenia być czynnym. Nie jestem, dzięki Bogu, kaleką. Jeszcze mogę celebrować z godzinę bierzmowań, może krótkie nauki. Defekt mój nad godzinę mi nie pozwala być na jednym miejscu. Może później przy zmianie klimatu i sposobu życia w części i ten defekt zostanie. Otóż praca taka, na mój wiek i zdrowie, odpowiednia. Co zaś gazety piszą, tego w Wiedniu brać na serio nie można.

Praca nad Polakami w Ameryce jest zabawką w porównaniu z wizytacją w Galicji lub na Bukowinie. W Ameryce wizytować nie będę parafii, bo diecezjalnym biskupem nie będę. Proszę więc w Wiedniu przedstawić stosunki w Ameryce, może zrozumieją lepiej moje obecne zamiary. Będę mógł nawet dla Austrii pracować w Ameryce, wszakże Polacy z Galicji wracają do Ojczyzny, a dobrze, że powrócą z wiarą i w dodatku z oszczędnościami swoimi. Zresztą i w Ameryce w Chicago jest konsul austriacki, będzie on mógł mnie kontrolować i prace moją i stanowisko. Zresztą do pensji mam prawo, a tego prawa się nie zrzeknę. Jeżeli mi nie dadzą pensji, ja z kanonii nie zrezygnuję, a dyspensę od rezydencji Ojciec Święty da mi z pewnością.

Modłę się za Ojca łaskawego, aby ta wizytacja była prawdziwym dla Zgromadzenia błogosławieństwem.

Oddany w Panu brat i sługa

† Józef Abp C.R

### III. Zakończenie

Abp Józef Weber wstąpił do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w 1906 r.. Wydawać mogłoby się, że zgromadzenie było

---

z sufraganii. Oficjalnym jednak powodem był defekt, o którym sam wspomina w niniejszym liście.

<sup>86</sup> Śluby wieczyste J. Weber w Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego złożył 02.02.1907 r. (J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., t. 2, s. 337).

<sup>87</sup> Simon Aichner (1816–1910), święcenia kapłańskie przyjął w 1840 r. W latach 1840–1851 wikariusz w miejscowości Sterzing. W 1852 r. mianowany prefektem seminarium w Bressanone (Brixen). Z rąk Leona XIII otrzymał w 1879 r. tytuł prałata domowego. W 1884 r. mianowany biskupem diecezji Brixen. W 1904 r. zrezygnował z funkcji, przechodząc na emeryturę (*Aichner Simon (1818–1910), Bischof*, [http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1\\_A/Aichner\\_Simon\\_1818\\_1910.xml](http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_A/Aichner_Simon_1818_1910.xml) (20.02.2017)).

dla abp. Webera ucieczką przed kolejnymi lwowskimi upokorzeniami, czy nawet ukryciem się przed ludźmi, rzucającymi ponowne oskarżenia w jego kierunku. Na postawę tego kapłana należy jednak spojrzeć nieco głębiej i szerzej.

Już podczas studiów młody kleryk zapragnął stać się jednym z zakonników. Akurat to zgromadzenie było mu bardzo dobrze znane, wszakże podczas pobytu w Rzymie mieszkał ze zmartwychwstańcami, słuchał ich nauk, wcielał w życie zmartwychwstańczą duchowość pod okiem ks. P. Semeneki, równocześnie coraz bardziej utwierdzał się w swoim powołaniu. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że seminarzysta wstąpiłby do zmartwychwstańców już podczas studiów, gdyby otrzymał taką zgodę od abp. F. K. Wierchlejskiego.

Wydarzenia z lat 1900–1906 niejako przyczyniły się do porzucenia przez abp. Webera wszelkich honorów, jakie posiadał i wstąpienia w szeregi zakonników. Nie było to dziełem przypadku, ponieważ przez te lata dojrzywał do odważnej i ostatecznej decyzji realizacji swojego prawdziwego powołania, umacniał wiarę, uczył się pokory – po to aby w końcu stać się zmartwychwstańcem, nauczycielem i formatorem młodzieży wstępującej do zakonu, a także tych, którzy już w nim byli.

Pobyt J. Webera w Ameryce Północnej charakteryzował się ogromną aktywnością skierowaną na formację przyszłych zmartwychwstańców. Ponadto J. Weber przygotował zgromadzeniu kolejne duchowe impulsy do dalszych działań w tejże części świata.

## Bibliografia

Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, *Listy Józefa Webera do przedstawicieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, sygn. 32912–32927.

Aleksander T., *Życie i działalność kościelna księdza arcybiskupa Franciszka Ksawerego Wierchlejskiego (1803–1884)*, „Rocznik sądecki”, t. 39, Nowy Sącz 2011, s. 128–147.

*Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011.

Czarkowski-Golejewski T., *Pamiętnik Tadeusza Czarkowskiego-Golejewskiego pierwszego ordynata na Wysuczce. Poświęcony dzieciom i wnukom oraz najbliższej rodzinie*, Borszczów 1905.

Grzebień L., *Twardowski Bolesław*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 7, Warszawa 1993, s. 335.

<http://sthyacinthbasilica.org/pl/> (20.02.2017).

<http://worldhistory.de/wnf/navbar/wnf.php?oid=12745&sid=> (20.02.2017).

<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bwebe.html> (21.10.2016).

<http://www.sejm-wielki.pl/b/dw.59376> (20.10.2016).

[http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1\\_A/Aichner\\_Simon\\_1818\\_1910.xml](http://www.biographien.ac.at/oeb1/oeb1_A/Aichner_Simon_1818_1910.xml) (20.02.2017).

<https://www.kitchener.ca/en/livinginkitchener/AboutKitchener.asp>

(20.02.2017).

Iwicki J., *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1: 1836–1886, Katowice 1990.

Iwicki J., *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 2: 1887–1932, Kraków–Kielce 2007.

Jego Eminencja kardynał Gotti. Prefekt Kongregacji Propagandy Wiary, „Echo z Afryki”, t. 9, 1902, s. 1.

Judycki Z. A., *Polscy duchowni w świecie*, Kielce 2008.

Krasowski K., *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996.

Krętosz J., *Inicjatywy duszpasterskie arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. 36, 2003, z. 1, s. 196–216.

Kumor B., *Morawski Seweryn*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 166–168.

Kwiatkowski W., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego na stuletnią rocznicę jego założenia 1842–1942*, Albano 1942.

Mańkowski T., *Wspomnienia pośmiertne. Leon Piniński (1857–1938)*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, t. 31–38, 1938, s. 233–235.

Micewski B., *Bakanowski Adolf*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 89–91.

Micewski B., *Kasprzycki Jan*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 57–59.

Miranda S., *Rampolla del Tindaro, Mariano (1843–1913)*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1887.htm#Rampolla> (18.09.2016).

Miranda S., *Steinhuber, S. J., Andreas (1824–1907)*, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios1893.htm> (18.09.2016).

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

Mrówczyński J., *Śługa Boży Ojciec Paweł Smolikowski*, Jabłonowo Pomorskie 2001.

Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.

Semenenko P., *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.

Semenenko P., *Listy 1846–1856*, t. 8, red. L. Drózdź, Rzym 2002.

Śługa Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości. *Materiały z sympozjum*, red. W. Misztal, W. Mleczek, Kraków 2011.

Smirnow J., *Witraże bazyliki łacińskiej*, <http://barwyszklapl/witraze-bazyliki-lacinskiej/> (20.10.2016).

Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 2, Kraków 1893.

Szetelnicki W., *Postać św. Józefa Bilczewskiego arcybiskupa i metropolity lwowskiego obrządku łacińskiego w świetle kroniki klasztoru Panien Benedyktynek Łacińskich Lwowskich*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, t. 1, 2011, s. 226–261.

Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.

Wodzianowska I., *Carski wywiad w Watykanie na przełomie XIX i XX wieku (przyczynek do dziejów Kościoła katolickiego w imperium rosyjskim)*, „Teki Komisji Historycznej O. L. PAN”, t. 9, 2012, s. 149–170.

Wolny J., *Sapieha Adam*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 34, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992–1993, s. 539–556.

Wyczawski H. E., *Bilczewski Józef*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 157–163.

Wyczawski H. E., *Semenenko Piotr*, [w:] *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 38–45.

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

## Abstract

### Archbishop Joseph Weber in his letters to the Congregation of the Resurrection

The article presents the profile of abp. Joseph Weber's and the letters he wrote to Resurrectionists. In the text of individual letters appeared the words reflecting painful experiences the sender had in Lviv in 1900–1906. The events of those years directly contributed to making a courageous and final decision by abp. Joseph Weber to abandon everything that "comes from Lviv" and enter the Congregation of the Resurrection. The article is a contribution to further studies not only on the figure of Weber but also many other outstanding Resurrectionists.

### Powody wstąpienia abp. Józefa Webera do zmartwychwstańców w świetle jego listów z lat 1900-1906

Artykuł prezentuje sylwetkę abp. Józefa Webera oraz listy, które kierował do zmartwychwstańców. Na kartach poszczególnych pism znalazły się słowa oddające bolesne przeżycia, których nadawca doświadczał we Lwowie w latach 1900–1906. Wydarzenia tamtych lat bezpośrednio przyczyniły się do podjęcia przez abp. J. Webera odważnej i ostatecznej decyzji porzucenia wszystkiego, co „lwowskie” i wstąpienia do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Artykuł stanowi przyczynek do dalszych studiów nie tylko nad postacią samego Webera, ale także wielu innych wybitnych zmartwychwstańców.

### Słowa kluczowe:

Józef Weber, archidiecezja lwowska, Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, edycja źródłowa, listy.

### Keywords:

Joseph Weber, the Roman Catholic Archdiocese of Lviv, the Archive of the Congregation of the Resurrection in Rome, the source edition, the letters.

### Nota o autorze:

Hanna Mollin – studentka studiów II stopnia na kierunku archiwistyka i zarządzanie dokumentacją na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jej zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na kancelariach i archiwach kościelnych.

# CONGREGATIONIS RADICES

---



ARTUR KARDAŚ CR  
Prądnik Korzkiewski

---

## LE CAUSE DELL'ABBANDONO DELLA "MISSIONE PARIGINA" DAI RESSUREZIONISTI NEL 1904

L'irrevocabile scelta dei Resurrezionisti di ritirarsi dalla Missione Parigina all'inizio del 1904 non fu una decisione affrettata, precipitosa e nemmeno derivante unicamente dalle realtà della situazione della comunità e delle attività pastorali della Missione stessa a cavallo dei secoli XIX e XX. Fu un passo di cui cause e ragioni si sono stratificate nell'arco degli anni, certe trasversali e le altre dirette. E questo giustifica la necessità di darle una spiegazione più ampia con il mettere in risalto lo scenario del contesto in cui fu fatta. Come per esempio che già dalla metà del XIX sec., in modo particolare dopo l'Insurrezione del Gennaio 1863 nei territori della Polonia in spartizione tra la Russia, Prussia e Austria, alcuni resurrezionisti avanzavano l'idea di abbandonare la Missione di Parigi. Definitivamente la questione fu risolta da padre Paweł Smolikowski il quale insieme al suo consiglio rispettando la risoluzione del Capitolo Generale della Congregazione della Resurrezione dell'anno 1895 e confermata da quella dell'anno 1901 decise l'abbandono della Missione di Parigi.

A questo punto è opportuno iniziare con la spiegazione del significato dell'espressione "Missione Parigina". Il termine, nella storiografia resurrezionista, comunemente definisce la presenza della Congregazione a Parigi. Bisogna però tener conto del fatto che tale presenza contempla due aspetti: avere lì una casa religiosa della Congregazione e la conduzione da parte di questa della Missione Cattolica Polacca affidata ai Resurrezionisti dall'Arcivescovo di Parigi nell'anno 1849 per un continuo apostolato tra i polacchi. L'abbandono della Missione Parigina nell'anno 1904 comportava la rinuncia alla direzione della Missione

Cattolica Polacca e la chiusura della casa religiosa. E' bene rilevarlo, perché non raramente questo particolare sfugge anche agli odierni studiosi della storia della Missione, che in una maniera piuttosto libera e imprecisa si servono di tale nome. Il malinteso nasce forse dal fatto che proprio i primi resurrezionisti, sono stati i fondatori della Missione Cattolica Polacca a Parigi, perché i primi organizzatori del continuo servizio pastorale per i polacchi e furono loro a ottenere il consenso dell'Arcivescovo di Parigi per tale apostolato. Un altro fatto da sottolineare che in maniera forte, particolarmente i superiori della Missione, s'identificarono con essa giocando un ruolo fondamentale nei primi decenni della sua vita nel XIX secolo.

Il seguente testo è un'elaborazione cronologica del tema proposto. La maggioranza dei nomi delle persone, protagonisti di questa storia sono stati già elencati e accompagnati dai biogrammi presentati nella "Positio".

## 1. Primi intenti di abbandonare Parigi

Uno dei motivi per i quali la Missione Parigina, nonostante svariate avversità, fu tenacemente conservata dal 1836 fino al 1904, è il suo essere la prima e più vecchia sede della Congregazione e il perseguire l'originario scopo del suo esistere, cioè, l'assistenza pastorale tra gli emigranti polacchi dopo il fallimento dell'Insurrezione Novembrina 1831. Il fatto di tenere la Missione incontrò sia i sostenitori che gli oppositori. Specialmente dopo l'anno 1850 in cui fu formulata e compilata la piena Regola della Congregazione, in seguito completata dal Capitolo Generale del 1857 tenutosi a Mentorella. Lì furono indicate: l'attività parrocchiale, educativa e formativa come fondamentali contesti per l'apostolato della nuova Congregazione<sup>1</sup>. In quest'ottica, Parigi non risultava di essere il luogo adatto per attuare tale proposito. Inoltre, la pastorale degli emigranti fu un servizio piuttosto circostanziale e di carattere ciclico e saltuario. La giovane Congregazione non aveva un sufficiente numero di chiamati al sacerdozio e a Parigi mancava di strutture per l'adeguata pastorale e in più subiva i continui attacchi della sinistra di emigrazione o delle ambasciate degli stati occupanti del territorio della Polonia<sup>2</sup>. Le aree idonee per il lavoro con la possibilità di perseguire gli obiettivi scelti risultarono il Canada (1857), la Bulgaria (1863), gli Stati Uniti (1865) e anche la Mentorella nei pressi di Roma (1857). Le Missioni in queste terre si svilupparono in una maniera rapida<sup>3</sup>.

L'idea di abbandonare la Missione Parigina si presentò per la prima volta già all'inizio degli anni cinquanta del secolo XIX. La Missione, si

<sup>1</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, Katowice 1990, v. 1. pp. 150-159, 172-176.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 108-118; H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, in: *Pisma*, v. 3, Berlin-Kraków 1872, pp. 462-467; J. Kuzicki, *Nieś wiarę i nadzieję na obcej ziemi*, Rzeszów 2014, pp. 235-264; B. Micewski, *Polonijna działalność zmartwychwstańców*, in: *Działalność męskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii*, Lublin 1983, pp. 407-409; A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Kraków 2006, pp. 111-124.

<sup>3</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, pp. 169-172, 166-169, 209-235, 236-260, 279-325, 480-505; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1943, pp. 213-291; H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, pp. 524-525.



sosteneva, non serviva ormai più a offrire l'aiuto spirituale ai polacchi in Francia dopo gli eventi del 1831. La prima generazione degli emigranti polacchi col passar del tempo diminuì di numero o per morte oppure la migrazione in altri paesi (per es. in Inghilterra). Invece l'onda dell'emigrazione dopo un'altra rivoluzione in Polonia quella del 1848 portò gli emigranti molto di più radicali nel pensare liberale di religione e pieni di disprezzo verso la Chiesa e gli uomini di Chiesa. Nondimeno il primo ed encomiabile superiore della Missione, padre Alessandro Jelowicki nell'anno 1850 scrisse al Generale della Congregazione, padre Józef Hube sul beneficio del trasferimento definitivo a Roma: *In eventuale caso del nostro trasferimento a Roma, si potrebbe sospendere il servizio liturgico in polacco per il periodo invernale, oppure uno a turno rimaner a Parigi per seppellire i morti, perché dei vivi non abbiamo. In chiesa sempre deserto, e quando nemmeno le signorine al servizio domestico giunte qui, perché non c'era Roma, non torneranno l'inverno prossimo. [...] Ci sarebbe pure un altro guadagno dallo spostamento a Roma, la convenienza finanziaria, la menziono perché economo sono*<sup>4</sup>. Un anno prima padre Piotr Semenenko annotò: *il ritiro da Parigi è dettato dalla perdita di tempo, di denaro e anche dalla mancata presa sui polacchi*. Egli fu di parere che tutti confratelli dovrebbero lasciare Parigi, altrimenti rimanendo qui, volendo o no, agli occhi sia degli amici sia dei nemici preti politici saremo<sup>5</sup>. E' importante pure rilevare che nata allora nella maggioranza dei membri della comunità voglia di lasciare la Missione Parigina fu motivata da grande desiderio di dedicarsi alla comune pratica della piena Regola appena scritta all'inizio del 1850. I padri Piotr Semenenko e Hieronim Kajsiewicz furono del parere che: *Il futuro della Congregazione sarà garantito, se odierni membri di essa bene comprenderanno lo spirito e il lato pratico della regola*<sup>6</sup>.

Nell'anno 1851 padre Hieronim Kajsiewicz avanzò la proposta di allargare gli orizzonti dell'apostolato della Congregazione e di spostare tutta la comunità a lavorare in America del Nord. Anche questa volta la ragione del gesto è l'indifferenza degli emigranti parigini alle questioni di religione e di Chiesa<sup>7</sup>. Il Superiore generale di allora, padre Józef Hube condivideva una tale idea. In quel periodo i resurrezionisti lavoravano quasi esclusivamente con i credenti tra le aristocrazie, polacca, francese e italiana, gestivano solamente due centri pastorali, missionari: uno a Roma e altro a Parigi. Per di più non erano neanche dieci religiosi<sup>8</sup>.

Ugualmente durante il Capitolo Generale del 1864 fu valutata la possibilità dell'abbandono della Missione Parigina, principalmente

<sup>4</sup> A. Jelowicki, *List do ks. Józefa Hubego*, Parigi 25 IV 1850 r., Archivio generale dei Risurrezionisti a Roma (CRA-R), segnatura 17331.

<sup>5</sup> Citato da P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Archivio Provinciale dei Risurrezionisti a Cracovia (AP-C), dattiloscritto, v. 8, pp. 11-12; circa gli originali obiettivi della Missione Parigina si veda B. Micewski, *Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców (1807-1840)*, Warszawa 1983, pp. 258-292; A. Witkowska, *Cześć i skandale*, Gdańsk 1997, pp. 61-94; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia*, pp. 182-183.

<sup>6</sup> A. Jelowicki, *List do ks. Józefa Hubego*, Parigi 22 VI 1850 r., CRA-R, segnatura. 17343; cf. W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia*, pp. 198-200.

<sup>7</sup> Cf. H. Kajsiewicz, *List do Jana Koźmiana*, Parigi, 3 II 1851 r., CRA-R, segnatura 5567; B. Micewski, *Polonijna działalność...*, pp. 408-409.

<sup>8</sup> Cf. H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, p. 60.

a causa dei duri attacchi alla Congregazione e contro padre Kajsiwicz, subiti come reazione al testo della sua lettera pubblicata in gennaio del 1863 con il titolo *“Lettera aperta ai Fratelli Sacerdoti peccaminosamente cospiranti e ai Fratelli della Piccola Nobiltà stoltamente moderati”*. Il testo fu censurato dalle autorità dell’occupante russo, poi diffuso alterato e di conseguenza recepito male negli ambienti nazionali in Polonia e in emigrazione. Il contenuto della lettera modificato indusse i lettori a vedere la Congregazione contraria all’Insurrezione del gennaio 1863 e i suoi membri furono accusati della mancanza di patriottismo. Con le sue parole padre Kajsiwicz cercò unicamente mettere in guardia gli interessati a non iniziare l’azione rivoluzionaria impreparata e prima di tutto esortò i sacerdoti a non lasciarsi coinvolgere nei ruoli di comando dell’insurrezione e assolutamente non deporre il giuramento alle mani delle organizzazioni massoniche implicate nei combattimenti. Dopo la valanga di durissima critica i resurrezionisti considerarono la possibilità di passare la postorale polacca a Parigi nelle mani dei sacerdoti emigranti giunti lì dopo il fallimento dell’insurrezione. Ancora una volta alcuni argomenti importanti li portarono a tenere la Missione, tra questi la diffidenza dell’episcopato parigino, di Versailles e degli stessi resurrezionisti nei confronti del clero appena arrivato e poi il loro numero sufficiente e in fine *il forte attaccamento al nostro servizio da parte degli emigranti della vecchia data anche se già pochi*<sup>9</sup>.

La voglia di lasciare Parigi nuovamente crebbe nei membri della Congregazione e in modo particolare nel Superiore Generale padre Kajsiwicz, che da molti anni guidò la comunità, quando scoppiò la guerra tra la Francia e la Prussia nel 1870. Durante l’assedio di Parigi padre Aleksander Jelowicki e il suo collaboratore padre Władysław Witkowski<sup>10</sup>, rimasti in città svolgevano il loro servizio in diversi modi soccorrendo i feriti di ambedue parti del conflitto. Dopo la capitolazione dei Francesi padre Kajsiwicz, fortemente preoccupato circa la sorte dei confratelli invio loro un telegramma con l’ordine di lasciare immediatamente Parigi e tornare a Roma. *“Il tempo presente – scrisse – è troppo pericoloso perché Tu potessi rimanere a Parigi. La nostra missione lì è terminata”*<sup>11</sup>.

Nel frattempo padre Jelowicki si ammalò gravemente e il medico, gli intimò qualsiasi viaggio. Allora pure padre Witkowski si fermò ad aiutare confratello ammalato e continuò a soccorrere i laici e i sacerdoti, le vittime delle persecuzioni della Chiesa da parte dei neo-giacobini. Il presidente della Repubblica Adolf Thiers riconobbe lo straordinario coraggio, la passione con cui padre Witkowski compiva il suo servizio, spesso rischiando la vita, lo onorò con la Medaglia Nazionale della Legione d’Onore e di nuovo padre Kajsiwicz e il suo consiglio dovettero cambiare l’idea<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Ibid., pp. 506-507; Idem, *Listy*, v. 8, Roma 2009, pp. 235-309; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, pp. 197-209.

<sup>10</sup> Władysław Witkowski (1837-1893), nato a Głuchów, in Grande Polonia, ordinato sacerdote nel 1866 a Roma, lavorava soprattutto a Parigi, aiutando P. Aleksander Jelowicki.

<sup>11</sup> Citato da: P. Smolikowski. *Historia Zgromadzenia...*, AP-K, dattiloscritto., v. 11, pp. 13-14.

<sup>12</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, pp. 208-209.

## 2. Nuove priorità pastorali. Le attività: parrocchiale, educativa e formativa.

Questa, col passar del tempo sempre più imperante ragione per abbandonare la missione parigina abbiamo evidenziato già nel capitolo precedente. Si trattava di altre, diverse e più impellenti priorità pastorali promosse nella Regola del 1850 e precisate dal Capitolo del 1857. Il desiderio dei resurrezionisti fu dedicarsi principalmente al lavoro parrocchiale, all'educazione e alla formazione. La Missione Parigina non favoriva tale orientamento. I Resurrezionisti non disponevano né della chiesa propria né di nessun altro ambiente. Il numero degli emigranti diminuiva, e la loro presenza non era mai costante, piuttosto periodica e vissuta in dispersione e inoltre aggravava tutto l'instabilità della situazione politica in Francia.

La prima, provvisoria e frammentaria Regola religiosa dei resurrezionisti fu scritta a Roma, durante la Quaresima del 1842. Invece nell'arco degli anni 1849 e 1850, a Parigi, ne fu stilato il primo testo completo. Fu l'espressione del carisma del fondatore Bogdan Jański e saldamente radicato nella Sacra Scrittura. Le sue formule furono ardue, lungimiranti e presentavano quasi un sentore di ambizione considerando lo scarso numero del personale in comunità e i confini del loro operato di allora<sup>13</sup>.

Nell'anno 1849 i resurrezionisti dopo non pochi sforzi ricevettero, col decreto dell'Arcivescovo di Parigi Mons. Sibour, in dazio dalla Parrocchia di Santa Maria Maddalena, una chiesa filiale (chiamata "del catechismo") intitolata all'Assunzione della Madre di Dio - "de l'Assumption" - in via Saint Honoré 263, per un servizio pastorale stabile tra i polacchi. Così iniziò a sussistere formalmente la Missione Cattolica Polacca a Parigi con il primo ufficiale rettore, padre Aleksander Jełowicki. Fin ora, dal 10 settembre del 1842, la Missione ebbe in uso la cappella della Passione del Signore ("del Calvario") nella chiesa di San Rocco.<sup>14</sup> La situazione pastorale all'epoca non fu rosea. *La gente di nuovo tanta quanta prima, frequentano pochi, anche se grazie a Dio parlo con cura come a un gran pubblico* - scrisse padre Hieronim Kajsiewicz al padre Józef Hube in primavera del 1850<sup>15</sup>.

La Congregazione invece aveva delle idee ambiziose sul lavoro pastorale nelle parrocchie, nel campo dell'educazione e nella formazione delle persone. Ecco la sintetica formulazione di questa visione fatta dal geniale padre Semenenko: *Il funzionamento di tale società religiosa è facile da intendere. Ci saranno in essa il centro e il circondario. Il circondario sono le parrocchie. I fratelli si occuperebbero della conduzione delle parrocchie; al centro ci sarebbero i Seminari, i Collegi, ecc. [...] La disposizione delle*

<sup>13</sup> Cf. La seconda parte della Regola del 1850 „Vita apostolica della Congregazione” in: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, v. 3, Kraków 1895, pp. 368-386, 339-341; H. Kajsiewicz, *Listy*, v. 4, Roma 2005, pp. 119-123; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, p. 150; idem, *Resurrectionist charism*, v. 3, Rome 1992, p. 506; H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, p. 460.

<sup>14</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, p. 112; J. Kuzicki, *Nieść wiarę...*, pp. 264-265; G. Garcon, *Struktura Polskiej Misji Katolickiej w XX wieku*, in: *175-lecie Polskiej Misji Katolickiej we Francji*, v. 1, Nowy Sącz 2013, p. 49.

<sup>15</sup> H. Kajsiewicz, *Listy*, v. 4..., p. 141.

*parrocchie servirebbe a contrapporsi alle idee del socialismo, e contemporaneamente abbacchierebbero due altri scopi: l'educazione e la diffusione del culto della Vergine Santissima*<sup>16</sup>.

A Parigi tale forma di apostolato non si poteva realizzare. Invece dal momento in cui padre Kajsiewicz indirizzò la missione verso altre aree dove questo divenne possibilissimo. Tra questi furono il Santuario Mariano a Mentorella (1857), i nuovi spazi per il lavoro pastorale nelle parrocchie e nelle scuole di vario tipo e grado in Canada (1857), in Bulgaria (1863) e negli Stati Uniti (1865). La vita e l'attività di queste entità pastorali divennero prioritarie per la Congregazione ed esigevano un buon personale. In quelli ambienti comparvero subito numerose vocazioni alla vita religiosa e sacerdotale e così presto la Comunità diventò internazionale.

### 3. Eccezionalità di padre Aleksander Jełowicki

Nonostante divergenti pareri tra alcuni dei primi resurrezionisti sulla ragionevolezza della preservazione della Missione Parigina, una delle fondamentali ragioni del rimanere lì fu l'eccezionale personalità e il lungo operato del suo pastore, padre Aleksander Jełowicki.<sup>17</sup> Egli ricopriva il ruolo del superiore di essa, cosa menzionata già, dall'anno 1849. Prima di quell'anno il lavoro pastorale in mezzo ai polacchi, benché stabile, fu alquanto limitato<sup>18</sup>. Da subito padre Jełowicki ritenne l'attività editoriale, la forma più appropriata di evangelizzazione degli emigranti. Riprese allora il suo lavoro svolto prima di diventare sacerdote resurrezionista. Fino all'anno 1868 riuscì pubblicare circa sessanta posizioni di opere religiose di cui copie furono distribuite tra gli emigranti gratuitamente e spedite all'estero, vendute in Polonia e in diversi centri pastorali polacchi nel mondo. Questo fu uno dei più grandi successi pastorali di padre Jełowicki, e considerando l'epoca, uno dei più progressisti<sup>19</sup>.

Oltre al lavoro editoriale le attività della Missione comprendevano le celebrazioni delle Sante Messe tutti i giorni, nella chiesa dell'Assunzione (l'Assomption) o nella cappella di san Casimiro delle Suore della Misericordia (Szarytek), l'insegnamento del catechismo nella Scuola Polacca - Batignolles e nelle case private, le visite agli ammalati e il coordinamento delle varie attività caritative per tutti i poveri, non solo polacchi. In più, l'organizzazione dei pellegrinaggi ai Santuari francesi. E lo stesso padre Jełowicki si dedicò pure alla predicazione durante le missioni per i connazionali e i prigionieri di guerra russi non solo sul

<sup>16</sup> *Acta in Conventu Generali 1857, 22 VII, CRA-R, segnatura 62917; cf. J. Iwicki, Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 1, pp. 174-175; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia*, pp. 223-226.

<sup>17</sup> Cf. B. Kumor, *Historia Kościoła*, VII, Lublin 1991, pp. 143-144; M. Deszczyńska, *Naród bez państwa. Czas zaborów*, Kraków 2012, p. 171; F. Gorman, *Wstęp*, in: A. Jełowicki, *Listy do Ksaweryny*, Warszawa 1964, p. 12; J. Klechta, *Powstaniec. Tulacz. Kapłan*, Parigi 2004, pp. 99-100; idem, *Założenie Polskiej Misji Katolickiej widziane okiem historyka*, in: *175-lecie Polskiej Misji...*, p. 94.

<sup>18</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, v. 1, pp. 108-118; J. Kuzicki, *Nieść wiare...*, pp. 243-264; J. Klechta, *Powstaniec. Tulacz...*, p. 91.

<sup>19</sup> Cf. B. Micewski, *Polonijna działalność...*, p. 409.

territorio francese, ma anche a Bone di Algeria, in Corsica, ad Aix in Ostenda e turca Tesalia. Fu il promotore delle solenni celebrazioni delle feste della Chiesa e delle varie importanti ricorrenze nazionali anche nella provincia, di cui gli echi raggiungevano le terre della Polonia occupata<sup>20</sup> e presto si meritò un enorme stima dei diversi stati sociali dei polacchi di Parigi e non solo. La considerazione di essere un sacerdote vero patriota fece sì che le sue predicazioni diventarono un avvenimento nella Missione e accorrevano per ascoltarlo le persone, in maggioranza giovani, di diversi pensieri e opzioni politiche. Discorreva sempre con un bel linguaggio letterario e un forte personale ardore. Attrava i fedeli con delle funzioni religiose intelligentemente diversificate e agli impossibilitati di venire mandava i testi stampati. Di particolare predilezione godevano preparate e guidate da lui celebrazioni durante la Quaresima, i riti della Settimana Santa e le funzioni, mariana in maggio e al Sacro Cuore in giugno. Padre Jełowicki sempre presente a tutti solenni eventi organizzati dai gruppi e movimenti dei polacchi all'emigrazione volentieri offriva i suoi interventi prendendo la parola. Per questi ricevette il titolo di "parroco dell'emigrazione"<sup>21</sup>.

Padre Aleksander Jełowicki coltivò ampie relazioni con i rappresentanti delle eminenti famiglie dell'aristocrazia polacca, ebbe i contatti con il Papa Pio IX, con gli eccellenti ecclesiastici in Polonia e della Sede Apostolica. Egli stesso fu nativo di una ricca e ben correlata famiglia in Podole. Si rallegrava tanto per, anche se di breve durata, la presenza dei sacerdoti polacchi a Parigi chiedendo sempre di predicare loro. E' giusto ricordare ancora che pubblicò molto anche del suo<sup>22</sup>.

La fiorente Missione Parigina diventò fonte di denaro e questo permise a padre Jełowicki di poter supportare le opere dei confratelli, in particolare il Collegio Polacco a Roma, la Missione in Bulgaria le fondazioni degli ordini femminili: Ordo Visitationis Beatissime Mariae Virginis; Congregatio Sororum Immaculatae Conceptionis Beatae Virginis Mariae; Institutum Puellarum Caritatis S. Vincenti da Paulo. Aiutò tanti sacerdoti mendicanti e dimostrò compassione ai poveri in cerca di aiuto. Grazie al suo impegno non mancarono i sacerdoti cappellani militari durante la guerra di Crimea (1853- 1856) e durante i combattimenti fra Francia e Austria sul territorio italiano nell'anno 1859<sup>23</sup>. La sua vasta attività gli procurò anche dei problemi, particolarmente nel periodo prima e poi dopo l'Insurrezione del gennaio 1863 sulla terra polacca e gli costò molto nel tempo della guerra franco - prussiana (1870-1871) e del Comune di Parigi in primavera del 1871<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Cf. Ibid., p. 409; J. Kuzicki, *Nieść wiare...*, pp. 363-364; *Jeneral Zamoyski, 1803-1868*, v. 6, Poznań 1930, pp. 123, 289-290, 415; J. Klechta, *Powstaniec. Tulacz...*, pp. 102-104; A. Mesnet Morawska, *Instytut św. Kazimierza w Paryżu*, in: *175-lecie Polskiej Misji...*, pp. 249-256.

<sup>21</sup> Cf. „Wiadomości Polskie”, Parigi 1859, p. 41; *Świadek epoki. Listy Elizy z Branickich Krasieńskiej z lat 1835-1876*, v. 3 (a cura di) Z. Sudolski, Warszawa 1996, p. 333; *ibid.*, v. 4, p. 40.

<sup>22</sup> Cf. J. Klechta, *Powstaniec. Tulacz...*, pp. 85-88, 91-93, 123; „Biblioteka Literatury Polskiej. Nowy Korbut”, *Romantyzm*, v. 7, Warszawa 1968, pp. 504-506; J. Kuzicki, *Nieść wiare...*, pp. 611-629.

<sup>23</sup> Cf. Le lettere di A. Jełowicki ai confratelli scritte dalmaggio al luglio del 1859 roku, in: ACR-R, segnatura 17897, 1702-1705; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 1, p. 225.

<sup>24</sup> cf. *Ibid.*, pp. 201-209; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, p. 232; S. Kalemka, *Wielka*

Padre Aleksander Jełowicki fu una figura unica nella storia della Missione Parigina. Egli non solo riuscì a tenerla in vita, ma addirittura di portarla a evolvere. Il suo operato fu inestimabile. Dopo la sua morte, nell'anno 1877, la Missione non ebbe mai più un pastore così industrioso e valente. A tale stato di cose, sembra, portarono, il limite numerico dei religiosi resurrezionisti e l'urgenza di inviare i sacerdoti più capaci e intraprendenti nelle crescenti missioni della Congregazione in America del Nord, in Bulgaria e già sul territorio polacco. Padre Adolf Bakanowki così scrisse della celebrazione dei funerali di padre Jełowicki: *"Mai ho visto in chiesa la polonia così numerosa. C'erano tutti: amici e nemici, quelli di sinistra e quelli di destra [...] Ognuno ha onorato la memoria del defunto; taluno con gratitudine amorevole, altro in spirito della giustizia di riflesso doveva esclamare: davvero egli fu un probo presbitero, grande amante della Chiesa e della Patria"*<sup>25</sup>. Lo studioso della storia resurrezionista, padre John Iwicki, asserisce: *Con la morte di padre Jełowicki finì l'Era della Grande Emigrazione*<sup>26</sup>.

## 4. Le difficoltà della Missione Parigina dopo la morte di padre Jełowicki

### A. Il Superiore, padre Władysław Witkowski

Successore di padre Jełowicki diventò il suo stretto collaboratore da anni, padre Władysław Witkowski. Anche lui di larghe conoscenze nell'ambiente dell'emigrazione. Fu pure scelto come confessore degli ufficiali della Nunziatura Apostolica a Parigi. Godeva della benevolenza del Superiore Generale della Comunità di allora, padre Piotr Semenenko. Sfortunatamente si rivelò di essere un mediocre nell'arte pastorale e non poche lamentele gli furono indirizzate. Nel lavoro fu affiancato da un giovane talentuoso sacerdote Adolf Bakanowski, che però già nell'anno 1878 partì per Londra dove prendeva vita la Missione Polacca, filiale della parigina. Il personale della Missione Parigina si ridusse a due sacerdoti e tre laici. In certi periodi furono a dare una mano padre Semenenko e per un anno circa padre Władysław Orpiszewski (1889-1890)<sup>27</sup>.

Padre Witkowski impiegava molte delle sue energie negli affari esterni alla Missione, principalmente tra gli aristocratici. Rafforzò però la sua condizione economica<sup>28</sup>. Fu un confessore preferito dalle suore, ma un predicatore scadente. Questo portò a notevole calo delle presenze alle funzioni. Succedeva che alla messa domenicale nella chiesa de l'Assomption si presentava solamente una trentina di persone. Lo

---

*Emigracja 1831-1863*, Toruń 2003, p. 389.

<sup>25</sup> A. Bakanowski, *Moje wspomnienia*, Lwów 1913, p. 94.

<sup>26</sup> J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 1, p. 427.

<sup>27</sup> Appartenevano alla missione parigina: P. Władysław Witkowski, dal 1883 P. Józef Hube (ormai anziano), Teodor Stodołkiewicz, Ildefons Kosiłowski i Leokadia Stryjeńska. Cf. W. Orpiszewski, *Wspomnienia*, dattiloscritto, AP-K, senza segnatura; B. Micewski, *Polonijna działalność...*, p. 410.

<sup>28</sup> Cf. Per esempio *Sprawozdanie z obrotów pieniężnych Rady Parafialnej przy Misji Polskiej w Paryżu za lata 1877-78, 1878-79, 1879-80*, AP-K, senza segnatura.

stesso accadde durante la Quaresima del 1890<sup>29</sup>. Padre Orpiszewski in una delle sue lettere al superiore generale riferisce che *la Missione a Parigi ha perso del tutto il suo carattere di una volta*<sup>30</sup>; però più in là egli apparterrà al gruppo dei difensori della Missione piombata in una crisi. Nel 1880 padre Semenenko provò sostituire padre Witkowski col padre Leon Zbyszewski<sup>31</sup>, che sembrava molto più energico e portato al lavoro pastorale, tuttavia l'influenza dei potenti protettori di padre Witkowski lo impedì. Padre Witkowski morì all'inizio di gennaio del 1893 lasciando tante questioni non risolte e in disordine, prima di tutte quelle finanziarie. Tutte le sue cose personali e una bella quantità di doni da lui ricevuti a favore della Congregazione il superiore generale ordinò di spedire alla nuova sede a Cracovia<sup>32</sup>.

Ancora prima della morte, visto il suo aggravarsi nella salute e la rapida perdita di forze, Witkowski ottenne come aiutante padre Karol Grabowski, avanti in anni, il quale dal marzo del 1893 assunse il ruolo di superiore della Missione. Questa manovra subì il ritardo perché a Roma si valutava l'eventualità dell'abbandono di Parigi. Alla riscossa di Witkowski si sono mossi il principe Władysław Czartoryski<sup>33</sup> e il principe Konstanty Wincenty Radziwiłł<sup>34</sup> i maggiori tra benefattori della Missione Parigina. Sono stati loro a persuadere il Superiore Generale, padre Walerian Przewłocki, sul dovere di tenere la Missione a Parigi<sup>35</sup>.

## B. Il superiore padre Karol Grabowski

Padre Grabowski<sup>36</sup> era un sacerdote attempato, comunque molto energico e solerte. Ebbe come aiuto padre Orpiszewski. I suoi ferventi sermoni fruttarono con la crescita della frequenza alle sante messe domenicali e l'aumento delle donazioni, da parte dei benefattori aristocratici e non solo, per il mantenimento della Missione. Si ritornò a organizzare i festeggiamenti delle feste religiose e delle ricorrenze nazionali, alle iniziative di autofinanziamento, come le lotterie, alla pratica dei pellegrinaggi.

Il compito di padre Grabowski fu pensare anche alle vocazioni per la Congregazione. Nacque idea di erigere la casa del noviziato per i candidati francesi. A questo scopo acquistò, con le finanze raccolte tra gli emigrati polacchi e tra i francesi, soldi presi in prestito, un edificio in Mamers, nei pressi di Parigi, chiamandolo Villa Emmaus. La faccenda irritò gli ambienti dei benefattori della Missione diventati pronti a desistere dall'evolvere le somme promesse. Particolarmente infastidito, fu il principe Konstanty Radziwiłł. Egli insieme con altri furono del parere che i soldi dovrebbero essere destinati prima di tutto agli orfani

<sup>29</sup> Cf. L. Postawka, *Pamiętniki*, t. 2, Parigi 1908, p. 236; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, Kraków-Kielce 2007, pp. 29-30.

<sup>30</sup> W. Orpiszewski, *List do ks. Waleriana Przewłockiego*, Parigi, 4 IV 1890, CRA-R, segnatura. 26764.

<sup>31</sup> Leon Zbyszewski (1832-1907).

<sup>32</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, t. 2, s. 29.

<sup>33</sup> Władysław Czartoryski (1828-1894), figlio di grande duca Adam.

<sup>34</sup> Probabilmente Konstanty Wincenty Maria Radziwiłł (1850-1920).

<sup>35</sup> Cf. W. Orpiszewski, *Kartki z pamiętnika*, Kraków 2005, pp. 88-89.

<sup>36</sup> Karol Grabowski (1836-1895), risurrezionista ordinato nel 1861.

polacchi dell'Istituto di san Casimiro e altri connazionali per la loro formazione, l'educazione, far crescere la Missione e per tale strada cercare le vocazioni. Alla fine la Villa Emmaus fu venduta. Tuttavia la vicenda indebolì l'autorevolezza dei resurrezionisti a Parigi. L'episodio di tale ingerenza non rimase unico<sup>37</sup>.

Un altro precedente che ebbe il principe Radziwiłł protagonista fu forzare i resurrezionisti a ottenere dalle autorità ecclesiastiche di qualsiasi luogo il titolo di onorificenza di *monsignore* per un prete suo conoscente. Padre Orpizewski annotò nelle sue memorie: *Tentammo negli svariati posti. Finalmente uno dei vescovi in Albania conferì a quel sacerdote il titolo di canonico onorario. Ci è voluto tanto tempo che nel frattempo il principe Radziwiłł di corsa bloccò una bella sovvenzione di sei mila franchi [...] Per la missione fu un disastro. [...] Tutto accadde per la macchinazione dell'assistente del principe.* Intanto morì padre Grabowski. L'ufficio di superiore ricevette padre Orpizewski, che dopo anni scrisse: *In fine mi sono recato dall'Arcivescovo di Parigi e gli ho esposto come sono andate le cose.* Questi s'interessò e ottenne da Roma le nomine attese. Il principe presto corrispose il contributo alla Missione, però intanto parlò, naturalmente ingiustamente, diffamando i resurrezionisti nei circoli dell'emigrazione polacca<sup>38</sup>.

Purtroppo, i piani di padre Grabowski su come ravvivare l'attività della Missione Parigina si spensero insieme alla sua improvvisa morte nel giugno del 1895<sup>39</sup>. Dopo il periodo cupo di queste e altre difficoltà si avvicinava la data (7 maggio 1895) dell'altro Capitolo Generale dei Resurrezionisti, anticipata dall'improvvisa morte del superiore generale, padre Walerian Przewłocki. Fu il momento in cui il futuro della Missione Parigina ancora una volta diventò incerto. E questa volta padre Władysław Orpizewski convinse il Capitolo Generale e il nuovo Superiore Generale, padre Paweł Smolikowski della ragionevolezza di tenerla comunque.

## 5. L'editto anticlericale della III Repubblica Francese.

Nella descrizione delle vicende della Missione Cattolica a Parigi, del periodo dopo la morte di padre Jełowicki, non si può non considerare la pesante avversità nei confronti della Chiesa Cattolica allora nata in sede del Governo Francese e da esso manifestata. La gravosa situazione con le sue ripercussioni notevolmente determinò la finale scelta di Resurrezionisti di abbandonare la Missione Parigina.

In Francia, negli anni 1876 e 1879, le elezioni alla camera del senato e al parlamento vinsero i repubblicani. Da quel momento la situazione della Chiesa Cattolica nella III Repubblica cominciò ad aggravarsi. Iniziarono un aperto attacco alla Chiesa Cattolica e la secolarizzazione della vita pubblica, fu imposta la chiusura di numerosi monasteri e di case religiose. Fu tolto il diritto di conduzione delle scuole cattoliche,

<sup>37</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, pp. 30-31; W. Orpizewski, *Kartki z pamiętnika...*, p. 105.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pp. 94, 95-96.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, pp. 89-95.



anche quella guidate dai religiosi, e deliberata una piena laicizzazione della formazione. Il clero fu sottoposto all'obbligo del servizio militare. Lo Stato limitò inoltre il diritto di organizzare le processioni, la pratica della predicazione, l'esistenza e attività delle confraternite e associazioni cattoliche, ridusse la domenica alla ferie. Fu introdotto pure il diritto di divorzio. Il Governo mirò all'annullamento degli accordi concordatari con La Sede Apostolica. L'abile politica del compromesso del Papa Leone XIII tramite il suo nunzio, arcivescovo Włodzimierz Czacki, stoppò tali intenti fino all'inizio del XX secolo<sup>40</sup>, quando il fatto accadde.

Padre Orpizewski nelle sue memorie dedica molto spazio alla descrizione della gravità della Chiesa in Francia. Egli rileva la vergognosa violazione degli accordi del Concordato come il rifiuto dello stipendio al clero parrocchiale, la chiusura delle migliaia di scuole cattoliche e istituti religiosi, maschili e femminili, costringendo questi alla fuga dalle persecuzioni in Belgio o Spagna. Un rappresentativo avversario del cattolicesimo, specifica padre Orpizewski, fu il ministro Justin Louis Combes<sup>41</sup>. Proprio lui portò alla rottura del Concordato tra la Sede Apostolica e la Repubblica Francese. Padre Orpizewski col timore della possibilità di ritiro della sovvenzione statale per la Missione (2,500 franchi l'anno) e il terrore dinanzi al fatto della cassazione delle Case religiose e Monasteri, probabile sorte anche della Casa Resurrezionista e della Missione Parigina, si mise in contatto con degli ufficiali del governo. Ricevette l'assicurazione di rimanere tranquillo perché la cosa riguardava solamente i conventi e ordini che svolgevano l'attività educativa e formativa. I resurrezionisti non gestivano le opere del genere. Orpizewski definisce quel periodo: *"la vasta ed enorme persecuzione"*<sup>42</sup>.

I Ressurrezionisti ebbero una piena coscienza della pericolosità della politica anticlericale del Governo Francese grazie alla viva relazione con il Card. Czacki<sup>43</sup>, un amico della comunità. I decreti governativi della III Repubblica Francese provocarono la contrarietà del Consiglio Generale dell'Ordine. Non condividerò la voglia di tenere la Missione semplicemente per conservare la possibilità d'incontro "della vecchia aristocrazia polacca"<sup>44</sup>. Si tenga presente, segnalata prima, limitata allora disponibilità del personale, la crescente attesa delle già operanti nuove Missioni e altre proposte arrivanti alla Congregazione dai vescovi di diverse diocesi del mondo.

## 6. Il Capitolo Generale del 1895

Dopo la morte di padre Walerian Przewłocki, Superiore Generale, il 7 maggio 1895, fu convocato Capitolo Generale per il 16 giugno del 1895. Un po' più tardi, il 25 giugno, morì padre Karol Grabowski, superiore

<sup>40</sup> Por. B. Kumor, *Historia Kościoła...*, pp. 233-236; J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1996, p. 545.

<sup>41</sup> Justin Louis Emile Combes (1835-1921).

<sup>42</sup> W. Orpizewski, *Kartki z pamiętnika...*, p. 109.

<sup>43</sup> Włodzimierz Czacki (1834-1888), segretario del Pio IX, diplomatico vaticano, cardinale, nunzio della Santa Sede a Parigi.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 90; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, p. 25.

della Missione Parigina. Fu il momento in cui il futuro di questa divenne di nuovo incerto.

E fu allora che padre Orpiszewski, finora collaboratore di padre Grabowski, inviava delle lettere a Roma con delle argomentazioni come la doverosa cura del resto dei girovagli "di vecchio e di nuovo gruppo di emigranti", degli studenti giunti lì dalle terre della Polonia per gli studi o altri per il lavoro, per fermare la chiusura della Missione. In verità nelle informazioni ci furono molte esagerazioni semplicemente per salvarla. Come spiegarlo quando prima l'autore sosteneva l'inutilità della Missione per la mancanza di interesse per essa da parte dei polacchi, se non per "estorcere l'elemosina"<sup>45</sup>. Dello stesso parere furono anche altri resurrezionisti che visitarono Parigi. Uno di questi, padre Konstanty Czorba<sup>46</sup> scrisse: „alcune persone, incontrate qui, dichiarano che la Missione ha perduto la ragione della sua esistenza. Mi sembra che anche per lui [padre Orpiszewski] sarebbe un bene non fossilizzarsi qui, altrimenti del tutto diventa mondano"<sup>47</sup>. Orpiszewski per respingere le accuse sui presunti disagi nella vita interiore dei religiosi in servizio a Parigi e il loro essersi secolarizzati, puntò il dito contro i membri del Consiglio Generale, che con la noncuranza per la Casa parigina, né si son resi responsabili. E contemporaneamente ammise che non sempre il lavoro della Missione fu svolto a dovere<sup>48</sup>.

In ogni modo, il nuovo Superiore Generale dei Resurrezionisti, padre Paweł Smolikowski, insieme ai suoi consiglieri accolsero l'argomentazione di padre Orpiszewski e lo nominarono superiore della Missione, promettendo nello stesso tempo di inviargli dei collaboratori. Il nuovo superiore dopo alcuni anni ha scritto: "Pensavano [il Consiglio Generale], che alla Missione interessi unicamente quante persone frequentino le funzioni in polacco e cerchino la confessione in polacco perché non in grado farlo in francese. Non riuscivano comprendere che la Missione serve piuttosto a quanti raramente vengono in chiesa. Quando stavo a Parigi nessuno poteva parlare all'intera colonia polacca, [...] tranne il superiore della Missione. [...]"<sup>49</sup>.

Il Capitolo Generale del 1895 affrontò comunque la questione della Missione dietro a non pochi postulati sulla chiusura di essa. Mancato, però il comune assenso si decise di lasciare la decisione definitiva alla persona del Superiore Generale, padre Smolikowski<sup>50</sup>. Il nuovo Generale, consapevole del valore storico della Missione Parigina, decise non fare una mossa affrettata. Egli si convinse che una tale decisione esige un lento processo di preparazione dei connazionali emigranti prima di fare un passo così importante e seguì il pensiero di padre Orpiszewski sullo svantaggio di annullare in un attimo un'attività di sessant'anni. Il Generale dimostrò in questo modo di essere avveduto, di aver la considerazione, il rispetto dei confratelli e del loro lavoro lì, e

<sup>45</sup> Cf. W. Orpiszewski, *List do ks. Waleriana Przewłockiego*, Parigi, 10 I 1893, ACR-R, segnatura. 26829; *List do Pawła Smolikowskiego*, Parigi 19 VII 1895, ACR-R, segnatura 26875.

<sup>46</sup> Konstanty Czorba (1842-1927), risurrezionista, orfinito nel 1883.

<sup>47</sup> K. Czorba, *List do ks. Pawła Smolikowskiego*, Parigi, 6 VII 1895, ACR-R, segnatura 11696.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*

<sup>49</sup> W. Orpiszewski, *Kartki z pamiętnika...*, p. 95.

<sup>50</sup> Cf. *Atti del Capitolo Generale del 1895*, AP-K, senza segnatura.

di comprendere l'attualità della Missione<sup>51</sup>. La discussione sulla sorte della Missione durò circa sei anni e ogniqualvolta si ripresentava l'idea della chiusura, padre Orpizewski, purtroppo con i vari sotto rifuggi cercò di salvarla. Intanto iniziò il suo servizio di superiore<sup>52</sup>.

## 7. Il superiore padre Władysław Orpizewski

La descrizione del lavoro di padre Orpizewski a Parigi la troviamo negli appunti delle sue memorie che comunque non rivelano pienamente la verità e le sue autentiche caratteristiche. Egli riporta però molte informazioni sulle persone di spicco delle carte della storia della Polonia, della Francia e sulle attività delle istituzioni polacche in emigrazione. Questo perché egli stesso appartenente alla nota famiglia dei nobili e di vaste conoscenze<sup>53</sup>.

L'operato di Orpizewski non apparve innovativo, come nel caso di padre Jełowicki, bensì una continuazione dei lavori e dello stile dei predecessori. Oltre un comune lavoro, come in qualsiasi parrocchia, si mise a organizzare i festeggiamenti delle feste religiose, delle ricorrenze nazionali e i pellegrinaggi. Per ogni lunedì egli promosse la consuetudine dell'incontro davanti al tè sia per i seniori e sia per i giovani. Quella dei primi finì assai presto. Invece quella dei giovani durò fino alla fine del suo servizio e fu molto popolare. Non si dimentichi, però, che il lavoro nella Missione non fu facile considerando la notevole dispersione di residenze dei polacchi.

Purtroppo, l'adoperarsi del padre Orpizewski non portò all'aumento delle presenze dei fedeli alle funzioni religiose. Sembra che, a causa della mediocre padronanza della lingua polacca, la sua predicazione risultò non interessante. Nacque e fisse la giovinezza a Losanna e la lingua usata in casa fu prevalentemente il francese. Pure i suoi collaboratori furono piuttosto scarsi nella predicazione. Fu interrotta persino la partecipazione alle funzioni in polacco nella chiesa de l'Assumption delle Suore della Carità di San Vincenzo insieme alle ragazze della scuola situata in via Chevaleret, che arricchivano la liturgia con il canto corale<sup>54</sup>. L'ultimo periodo del suo lavoro padre Orpizewski commentò così: *Ho provato, quanto ho potuto, di unire i polacchi di Parigi, anche se era un intento difficoltoso considerando la grandezza della città e i continui disaccordi tra di noi. La magra frequentazione delle funzioni. [...] Molte persone affatto apprezzavano il bisogno e utilità della Missione. Si diceva che, non c'è più emigrazione e non si badava al fatto che sempre più numerosa immigrazione popolava la città, il fenomeno del tutto naturale vista la condizione del nostro paese e l'evoluzione dei nuovi modi di trasporto*<sup>55</sup>.

Padre Orpizewski fu consapevole dei suoi limiti e del fatto di non

<sup>51</sup> W. Orpizewski, *List do ks. Pawła Smolikowskiego*, Parigi, 20 VII 1895, ACR-R, segnatura 26876; cf. J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski*, Kraków 2000, pp. 354-355.

<sup>52</sup> Nel pastorale lo assistevano ks. Emmanuel Beaudru – 1895-1896, P. Władysław Marszałkiewicz – 1896-1898, P. Stefan Ofierzyński – 1900-1903, fr. Franciszek Markiel, fr. Antoni Furdzik e fr. Franciszek Olszewski.

<sup>53</sup> Cf. W. Orpizewski, *Kartki z pamiętnika...*, pp. 95-111.

<sup>54</sup> W. Orpizewski, *Kartki z pamiętnika...*, p. 104.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 103, 104.

godere di popolarità, specialmente tra la fascia più povera degli emigranti. Descrivendo il buon lavoro pastorale del suo collaboratore, di padre Władysław Marszałkiewicz e la simpatia avuta da questi tra i polacchi, Orpiszewski menzionò: *probabilmente non ho saputo accattivarmi certi – ho sentito addirittura, che qualcuno di questi signori mi avrebbe detto troppo formale*<sup>56</sup>. Queste non furono le uniche avversità da affrontare. La questione più delicata per lui fu il non chiarito rapporto con il Consiglio Generale della Congregazione, specialmente dopo il Capitolo del 1901. Tuttavia, non gli si può negare l'amore che ebbe per la Missione Parigina. Sia noto pure che, in primavera del 1896, personalmente, in viaggio verso l'America del Nord con la visitazione alle missioni resurrezionista, padre Paweł Smolikowski visitò la Missione a Parigi. Durante alcuni giorni del suo soggiorno, il Superiore Generale osservò la vita e il lavoro pastorale dei confratelli. E come scrisse Orpiszewski: *“ ha riportato una buona impressione”*<sup>57</sup>.

## 8. Capitolo del 1901 e la disubbidienza religiosa nella Missione.

L'inizio del XX secolo risultò per la Missione Parigina di essere un periodo penoso. L'autore della più recente storia dei Resurrezionisti lo definì di „ribellione”. Ebbero luogo degli avvenimenti che inevitabilmente portarono padre Smolikowski a decidere l'abbandono della capitale francese dai Resurrezionisti e la consegna della Missione Cattolica Polacca in altre mani.

### Capitolo Generale del 1901

Il Capitolo Generale del 1901 ebbe inizio a Roma, alla fine di giugno, con la presenza del Signor Cardinale Lucido Parrocchi, Protettore della Congregazione. Il punto ottavo dei dibattiti capitolari per i padri fu la discussione sulle leggi anticlericali di Combes in Francia e la condivisione della forte preoccupazione per la sorte dei confratelli impegnati nei servizi in quella terra e la valutazione della ragionevolezza di voler tenere la Missione ad ogni costo. Fu fatta la perizia delle sue condizioni. Risultò a loro evidente che dopo sei anni poco cambiò, le funzioni religiose erano frequentate da pochi emigranti e immigranti e le messe domenicali celebrate alla presenza di tre o quattro fedeli. A tale stato di cose padre Smolikowski reagì con la proposta della chiusura della Missione. In mezzo all'accesa discussione ancora una volta le posizioni dei padri furono disunte e si optò a lasciare l'ultima parola Superiore Generale<sup>58</sup>.

L'Archivio Provinciale dei Resurrezionisti a Cracovia custodisce un interessante testo, per ora non pubblicato, senza data, scritto da padre Orpiszewski in cui riporta, secondo lui, l'uso delle false imputazioni alla Missione Polacca, e aggiunge delle ragioni per mantenere lo stato di essa. Il documento molto probabilmente fu scritto dopo il Capitolo del

<sup>56</sup> Ibid., p. 105.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> *Acta Consilii Generalis, IX*, Rzym, 3 V 1902, CRA-R, segnatura. 66488/1, p. 231; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia*, p. 378.

1901 e concorda nei dati con le memorie di padre Orpiszewski stilate a posteriori. Sono convinto, comunque, che serve citarne i contenuti, per mostrare da una parte i tipi di opinioni vigenti tra alcuni resurrezionisti al riguardo, secondo lui ovviamente, e dall'altra per conoscere gli argomenti da lui avanzati in difesa della Missione Parigina.

Padre Orpiszewski elenca sei delle ingiuste imputazioni alla Missione: 1. "che non c'è più Emigrazione polacca". *Giustamente* - riconosce Orpiszewski - *nel senso stretto del termine, poca. La popolazione dei polacchi conta però parecchie migliaia di persone*; 2. "Perché i polacchi a Parigi studiano in francese". Replicò che non si tratta solo della conoscenza della lingua, ma della giusta cura spirituale pastorale, *cosa molto più facile per un connazionale che un prete francese*; 3. "Dicono sarebbe sufficiente un confessore presso qualche chiesa". E di nuovo Orpiszewski ribadisce: *non si tratta puramente della confessione ma dei diversi bisogni religiosi che continuamente capitano [...] e dell'attività antireligiosa del governo francese, che dannosamente influisce su nostri connazionali*; 4. "In diverse chiese di Parigi servono altri sacerdoti polacchi". *E' vero*, concorda Orpiszewski, *operano però nei loro gruppi e la maggioranza di essi è di età avanzata perché dopo l'Insurrezione di Gennaio 1864 sono arrivati a Parigi*; 5. "Le celebrazioni polacche sono frequentate poco". Anche a questa osservazione acconsenti, replicò tuttavia, che il lavoro della Missione non può limitarsi alle celebrazioni, ma essere un deciso impegno sociale in tutta la città in opposizione all'imperante anticlericalismo dello stato; 6. "La Missione non ha ormai più niente da fare". Orpiszewski nega tale opinione. *C'è più di quanto potremmo credere, i sacramenti, gli ammalati, i moribondi, le certificazioni e le documenta varie, i consigli, il catechismo, ... , la cura dei giovani, delle religiose polacche, la regolarizzazione dei matrimoni "selvaggi" e tanto altro.*

Inoltre, padre Orpiszewski enumera otto ragioni in favore del mantenimento della Missione Parigina: 1. La permanente presenza dei polacchi a Parigi, anche solo in cerca di lavoro; 2. Soltanto una comunità religiosa può garantire lo zelo pastorale e la continuità, indispensabili per un servizio del genere; 3. Le varie Istituzioni polacche a Parigi hanno bisogno dell'aiuto della comunità religiosa; 4. La Missione Parigina serve per coltivare lo spirito nazionale nei polacchi. 5. Una prova che la Missione è voluta sono le offerte per il suo sostentamento; 6. Servirebbe piuttosto un chiaro segno dalla volontà di Dio, per doverla togliere; [...], così come c'erano i segni della Divina volontà per la sussistenza. 7. Fino ad oggi tutti i superiori difesero la Missione. 8. La Missione è da conservare perché contrari a essa sono a Parigi solo i "polacchi ospiti" di passaggio, ignari del carattere del suo lavoro<sup>59</sup>.

### Chiusura della Missione Parigina

Padre Smolikowski insieme al suo consiglio, mettendo in atto le decisioni del Capitolo Generale, in primavera del 1902 diede l'inizio alla chiusura della Missione con la dimissione di padre Orpiszewski

<sup>59</sup> W. Orpiszewski, *Mylność zarzutów stawianych przeciwko Missyi Polskiej*, AP-K, senza segnatura.

dall'ufficio di superiore della Casa a Parigi e la nomina dello stesso superiore della Casa Romana. Tutte le decisioni d'ora in poi saranno prese in base alle regole delle nuove Costituzioni della Congregazione<sup>60</sup>. Esse portano due importanti articoli, di cui contenuti diedero a padre Smolikowski un fondamento legale su cui basare la formale decisione di immediata chiusura della Missione Parigina. Il primo articolo disponeva la chiusura della casa religiosa con meno di sei religiosi. Con il secondo fu introdotta la triennale durata dell'ufficio di superiore. Smolikowski insieme al Consiglio decise applicare immediatamente i cambiamenti, anche se il Cardinale Girolamo Maria Gotti, Prefetto della Santa Congregazione dei Vescovi e dei Religiosi, nella sua lettera avesse suggerito di lasciare tutti i superiori fino al prossimo capitolo. Smolikowski invece scelse di praticare le nuove Costituzioni, iniziando dalla Casa Romana, per dare l'esempio a tutti i ressurezionisti della totale docilità e ubbidienza alla Sede Apostolica. Fu questa, prima di tutto, la prova dalla rettitudine della sua personalità, della dedizione e amore della Congregazione. Certo, qualche volta queste, amore e disciplina, furono prossime all'intransigenza e la durezza. Furono queste le virtù, come scrisse John Iwicki, *"accettabili e necessarie per creare il bene comune"*. Tutta la vita di Smolikowski fu un'espressione di un'ubbidienza particolare alla Chiesa, alla Congregazione, di un impegno di applicare lo spirito dei Fondatori, soprattutto nelle circostanze, in cui avvertiva il diminuire dell'osservanza delle Costituzioni o del regolamento della casa religiosa<sup>61</sup>.

La decisione del Superiore Generale fu respinta da padre Orpizewski con un'energica protesta<sup>62</sup>. Il Consiglio Generale annullò la sua nomina a superiore della Casa Romana, per lettera gli fu inviata un'ammonizione canonica per la mancata subordinazione alla decisione delle autorità religiose e ricevette il rimprovero dell'ostruzionismo della realizzazione delle decisioni del Capitolo Generale<sup>63</sup>. Purtroppo, Orpizewski diede il via alla spedizione delle lettere scritte, alle case dei ressurezionisti, ai vescovi polacchi, ai laici, specialmente alla rappresentanza dell'aristocrazia, coinvolgendo la stampa contro padre Smolikowski e il suo consiglio, seminando delle accuse su presunto ingiusto trattamento della sede a Parigi. Le lettere furono accompagnate da un formulario della petizione da sottoscrivere, per l'appoggio di solidarietà. Scriveva ai confratelli: *Noi abbiamo in favore della Missione le ragioni sociali, lui [Smolikowski] invece contro ha le ragioni religiose [...] Se amate la Congregazione, se stimiate la nostra culla, non mi dite di no. Confido che ogni casa adempia il suo dovere*<sup>64</sup>. Il materiale raccolto evidentemente

<sup>60</sup> Circa la crisi costituzionale si veda J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, pp. 209-261; J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski...*, pp. 411-431, 465-521; B. Micewski, *Osobowy i terytorialny rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, in: *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i Narodu*, Katowice 1990, pp. 49-50.

<sup>61</sup> J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, pp. 204, 209.

<sup>62</sup> Cf. W. Orpizewski, *List do ks. Pawła Smolikowskiego CR*, Parigi, 5 V 1902, CRA-R, segnat. 26926.

<sup>63</sup> Cf. *Acta Consilii Generalis*, XII, 3, 27, 30 V 1902, CRA-R, segnat. 66489.

<sup>64</sup> W. Orpizewski, *List do List do ks. Franciszka Gordona*, Parigi, 27 VIII 1903, CRA-R,

dovette servire a far pressioni su Smolikowski e altri a desistere dall'idea di chiudere la Missione Parigina. Orpiszewski trovò una voce alleata di suo collaboratore padre Stefan Ofierzyński<sup>65</sup>, il quale accusava Smolikowski di cattivo governo della Congregazione. L'opposizione causò un putiferio nella Congregazione e negli ambienti legati a essa. Di mese in mese il diverbio crebbe. Orpiszewski continuò con lo scrivere delle lettere della protesta ai diversi esponenti della vita ecclesiale e sociale, *portandoli di conseguenza ad avere l'atteggiamento ostile verso Smolikowski e la sua politica*<sup>66</sup>.

Un valido argomento per Smolikowski fu il fatto di certo stile di vita secolare assunto dai religiosi in Missione. Questo tipo di denuncia, già nel passato, formularono alcuni resurrezionisti. Tra questi, citato in precedenza, padre Konstany Czorba. Per il Generale fu una questione amara, egli temette che, *con tale stile di vita si "devia", si spezza l'unione religiosa, perché smettiamo di amarci – scrisse – di comprenderci*<sup>67</sup>. Oltretutto, dal Capitolo Generale del 1901 furono diversi i resurrezionisti a dire di chiudere la Missione immediatamente. Uno di essi, padre Adolf Bakanowski suggerì a Smolikowski di decidere e basta<sup>68</sup>.

Nell'ottobre del 1902, il Superiore Generale, pronto a terminare la faccenda, sottopose di nuovo al voto del Consiglio la chiusura della Missione a Parigi. Quattro voti furono favorevoli alla chiusura e un voto contrario<sup>69</sup>. La comunità di Parigi, un'altra volta fu informata<sup>70</sup> che, la Missione Parigina è estinta e ogni religioso interessato ricevette corrispettiva lettera di obbedienza per la nuova destinazione. Purtroppo, anche sta volta neppure uno di loro, si adeguò alla disposizione del Superiore. A causa della sfacciata contestazione, Orpiszewski ricevette la seconda ammonizione canonica<sup>71</sup> e un rimprovero, per aver trattenuto i soldi dalla vendita della proprietà chiamata Villa Emmaus. Soltanto uno dei confratelli, all'inizio del 1903, ubbidì alla volontà dei superiori e lasciò Parigi. Invece Orpiszewski e Ofierzyński nella lettera a padre Smolikowski dichiararono di dover rimanere a Parigi a scopo di finire alcuni affari urgenti della Missione. Smolikowski, con i trasferimenti dei suoi oppositori intendeva *dare l'ultima possibilità alla Missione Parigina impegnata nel servizio dei lavoratori in città*, e mandò a Parigi padre Karol Szymon Kobrzyński come nuovo superiore<sup>72</sup>. Nel frattempo, Orpiszewski, si rivolse all'arcivescovo di Parigi con la

---

segnatura 31576/1.

<sup>65</sup> Stefan Ofierzyński, risurrezionista, nato il 1862 roku w Śremie, ordinato sacerdote nell'1892 roku.

<sup>66</sup> J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, p. 216; cf. J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski...*, p. 356.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>68</sup> A. Bakanowski, *List do ks. Pawła Smolikowskiego*, 12 VI 1902, CRA-R, segnatura 10051.

<sup>69</sup> Cf. *Acta Consilii Generalis*, 11, 12 X 1902, CRA-R, segnatura 66489.

<sup>70</sup> Nella comunità della missione parigina si trovavano allora P. Władysław Orpiszewski – superiore, P. Stefan Ofierzyński – collaboratore, fr. Franciszek Olszewski e fr. Antoni Furdzik; cf. J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski...*, p. 357.

<sup>71</sup> Cf. *Acta Diurna Congregationis a Resurrectione D.N.J.C., Decretum*, 7 I 1903, CRA-R, segnatura 66489.

<sup>72</sup> J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, p. 217.

richiesta di prolungamento del suo soggiorno per poter sistemare le ultime questioni della Missione Cattolica Polacca e organizzare la tranquilla consegna di essa. Questa volta, ingannò pure la curia arcivescovile, sostenendo che tutti i soldi dalla vendita della Villa Emmaus appartengono esclusivamente alla Missione e non alla Congregazione della Resurrezione, anche se furono raccolti come fondo per l'acquisto della proprietà e l'apertura della casa di Noviziato. Orpiszewski accusò inoltre il Superiore Generale di avere le pretese sui soldi non appartenenti alla Congregazione. Inizialmente, il Vicario Generale dell'Arcidiocesi di Parigi, credette alla versione di Orpiszewski, gli consigliò di non trasferire quei soldi alla Congregazione e difese La Missione. Questo meravigliò Smolikowski e i membri del Consiglio. Quando poi, in ottobre del 1903, la Curia Vescovile di Parigi scoprì la verità e seppe del vivo contrasto con i suoi superiori in cui fu Orpiszewski, intervenne con la decisione di sospensione. La rapida informazione da padre Smolikowski, che sacerdote Orpiszewski è ancora un membro della Congregazione e con il consenso dei superiori soggiorna a Parigi, allontanò la minaccia. Dinanzi alla situazione di molteplici maldicenze e di comportamenti scorretti padre Smolikowski e il suo Consiglio richiamarono padre Kobrzyński a Roma, e a Orpiszewski ha indirizzarono il decreto con la terza ammonizione canonica<sup>73</sup>.

Finalmente, dinanzi allo stato di fatti, padre Orpiszewski e padre Ofierzyński, si sottomisero all'obbedienza verso il Superiore Generale e il Consiglio. Un religioso, fratello, invece no, e fu espulso dalla Congregazione. Padre Smolikowski permise a Orpiszewski rimane ancora qualche mese a Parigi per terminare la chiusura della Missione Parigina e la consegna della Missione Cattolica Polacca nelle mani del suo nuovo amministratore. Tale ruolo assunse, il 18 dicembre 1903, don Leon Postawka, nominato dall'Arcivescovo di Parigi, responsabile. Padre Orpiszewski lasciò definitivamente Parigi, il 14 gennaio del 1904. Fu l'ultimo resurrezionista ad abbandonare la Missione Parigina dopo sessantotto anni dall'inizio della sua nascita<sup>74</sup>. Padre Ofierzyński spedì a Roma l'autorizzazione di Smolikowski a prelevare i soldi dalla vendita della Villa Emmaus depositati in una banca svizzera a Zurigo.

Si potrebbe pensare che la vicenda fu finita. Con la comparsa del nuovo Rettore della Missione Cattolica Polacca, davanti al padre Smolikowski si aprì un'altra difficile epoca.<sup>75</sup> *Bisogna aggiungere*, asserisce azzecatamente padre Jerzy Mrówczyński, *che la chiusura dell'attività dei Resurrezionisti a Parigi è una triste e amara pagina della storia della congregazione [...] ma purtroppo, non tutti conoscevano il retroscena degli avvenimenti. E per questo, per lunghi anni ancora, fu imputato a padre Paweł Smolikowski dai suoi oppositori di aver soppresso la missione parigina, inopportuna<sup>76</sup>.*

<sup>73</sup> Cf. *Acta Consilii Generalis*, VI, 15 II 1903, CRA-R, segnatura 66488/1; J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski...*, pp. 359-360.

<sup>74</sup> Cf. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, v. 2, p. 218.

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*

<sup>76</sup> J. Mrówczyński, *Paweł Smolikowski...*, p. 360.



### Infamia gratuita

Il nuovo rettore, don Leon Postawka iniziò la sua amministrazione da una serie di lettere inviate a padre Smolikowski con le pretese di restituzione dei soldi, secondo lui, rubati dalla Congregazione, e le ingiurie di aver guidato male la Missione. Le lettere contenevano pure le pretese della resa-riconsegna di alcuni oggetti dell'arredamento della chiesa: dei piviali, dei calici, degli ostensori, dei tappeti, spediti da padre Adolf Bakanowski, dopo la morte di padre Witkowski, a una delle nuove sedi della Congregazione a Cracovia, Via Łobzowska 10. Egli considerò queste cose di proprietà della Missione Cattolica Polacca. Padre Bakanowski invece, con l'inventario da lui fatto, dimostrò che furono parte delle donazioni fatte alla Congregazione o alla persona di padre Witkowski. Don Postawka s'impadronì di tutto quanto trovò nella Missione Parigina, i beni della Congregazione che a questa appartenevano: i mobili vari, le opere d'arte di gran valore e addirittura la biancheria. Insistette oltre di voler in dietro quasi 22 mila franchi, il valore della Villa Emmaus venduta. Le sue pretese fondò sulle dichiarazioni di Orpiszewski del rapporto all'Arcivescovo di Parigi. Nonostante un pronto chiarimento da parte di padre Smolikowski nelle sue lettere a don Postawka, questi denunciò la cosa alla Sacra Congregazione dei Vescovi e dei Religiosi. Medesima, per conservare la calma, dispose consegnare alla Missione Cattolica Polacca, entro l'anno 1905, la metà di questa somma. La Comunità immediatamente assolse l'ordine.

La faccenda della Missione Parigina provocò molteplici ferite in tanti membri della Congregazione. Notevolmente deturpò l'immagine e la reputazione della Comunità e della persona di padre Smolikowski. Le sue parole, alla luce dei fatti fin qui citati, riassumono bene l'accaduto, scrive: *Ah, quanto sino ad ora la Missione Parigina ci logorò. Demolì tutta la Congregazione. Ci rubò la faccia e non smette di turbare*<sup>77</sup>.

Queste vicissitudini furono, purtroppo, solo un preludio dell'imminente grande crisi costituzionale nelle Congregazione e dell'altro capitolo della storia.

## 9. Conclusioni

Riassumendo quanto esposto sopra, le cause trasversali e dirette dell'abbandono della Missione Parigina dai Resurrezionisti e della cessione della guida della Missione Cattolica Polacca a Parigi sono seguenti:

Non è stata una decisione affrettata, precipitosa. Più volte è stato postulato di lasciare la Missione a causa del calo numerico della Grande Emigrazione e della scarsa partecipazione alle funzioni religiose proposte. Bisogna ricordare pure, che a Parigi e nei suoi dintorni si trovavano altri sacerdoti polacchi che offrivano il servizio pastorale ai compatrioti.

Nell'anno 1850 i Resurrezionisti hanno formulato la Regola, e integrata nel 1857, che fu la prima Regola completa della comunità, con la chiara definizione delle priorità apostoliche. La Missione Parigina non offriva le dovute condizioni per la realizzazione dell'innovativa visione

<sup>77</sup> P. Smolikowski, *List do ks. Adolfa Bakanowskiego*, Rzym, 14 II 1904, CRA-R, sygnatura 31379.

del lavoro parrocchiale voluta dalla Regola. Oltre a questo, i resurrezionisti non avevano sufficienti riserve del personale per far fronte alle attese del campo di lavoro pastorale. E la Missione, anche se prima, non era unica.

I ripetuti tentativi di chiudere la Missione, con il carisma personale e la bravura pastorale, neutralizzava padre Aleksander Jełowicki. Dopo la sua morte, nessuno dei resurrezionisti ha avuto un così grande intuito pastorale.

Una causa, anche se non sufficientemente tenuta in considerazione, sono state le condizioni politiche nella III Repubblica Francese e il suo atteggiamento avverso verso la Chiesa Cattolica.

L'inadeguatezza, l'incompetenza, le omissioni nella vita religiosa e nella pastorale dell'Emigrazione, degli ultimi superiori, innanzitutto di padre Orpiszewski e dei collaboratori della Missione, hanno deturpato l'autorità dei resurrezionisti e portato alla diminuzione del numero dei fedeli presenti alle funzioni religiose.

Le decisioni dei Capitoli Generali del 1895 e del 1901, originate dalle priorità pastorali della Congregazione, dai precedenti dubbi sulla Missione e gli innumerevoli problemi in essa, e dalla situazione politica in Francia alle soglie del nuovo secolo.

## Abstract

### **The causes of the withdrawal from the "Paris Mission" by the Resurrectionists in 1904**

The Congregation of the Resurrection administered the Paris Mission, the oldest pastoral institution of the Congregation, from 1836 until 1904. In 1849 the Archbishop of Paris entrusted the Congregation with an official pastoral ministry among the Poles residing in Paris (the Church of the Assumption) and in all of France. A Polish Catholic Mission was officially established and its rector formally appointed.

The abandonment of the mission by the Resurrectionists at the beginning of the 20<sup>th</sup> Century was not a decision based on the realities (difficulties) of that time. Rather it was a process which gathered momentum beginning in the fifties of the previous century. Direct and indirect reasons were multiple: the decrease in numbers of the Great Emigration as well as the declining participation in religious functions being offered; new apostolic priorities of the Congregation defined in the Rule of 1850 (parochial and educational work); lack of sufficient personnel to satisfy the expectations in the pastoral situation in Paris, in view of the needs for work in Bulgaria and in North America; and finally, a difficult political situation in France at the close of the 19th Century (anticlericalism, laicization of social life).

Naturally the Paris Mission had its highs and lows, which in large measure depended on the pastors working there. The most outstanding among these

was Fr. Aleksander Jełowicki, who in the written history was seen as the icon of the mission. After his death none of his successors was capable of responding well to the expectations of the local Polish community. The last of them, Fr. Władysław Orpizewski, committed more errors than the rest; and it was these mistakes that led directly to the decision of the General Chapter and of the Superior General of the Congregation, Fr. Paul Smolikowski, to abandon the mission.

### **Przyczyny opuszczenia „Misji Paryskiej” przez Zmartwychwstańców w 1904 roku**

Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego (zmartwychwstańcy) zawiadywali „Misją Paryską”, najstarszą placówką Zgromadzenia, od 1836 do 1904 roku. W 1849 roku arcybiskup Paryża powierzył im oficjalne duszpasterstwo wśród Polaków zamieszkujących Paryż (kościół Wniebowzięcia Matki Bożej) i całą Francję. Została oficjalnie ustanowiona Polska Misja Katolicka z urzędem jej rektora.

Opuszczenie Misji przez zmartwychwstańców na początku XX wieku nie było decyzją wynikającą jedynie z realiów (kłopotów) ówczesnego czasu. Był to proces, który na różnych polach pracy duszpasterskiej nawarstwiał się od lat pięćdziesiątych XIX wieku. Powodów bezpośrednich i pośrednich było kilka: wymierająca Wielka Emigracja, niska frekwencja na stałych nabożeństwach w Paryżu (emigracja rotacyjna), inne priorytety duszpasterskie zmartwychwstańców po zredagowaniu Reguły w 1850 roku (praca edukacyjno-wychowawcza i stworzenie „nowoczesnej parafii”), brak wystarczającej liczby zakonników wobec silnie rozwijających się placówek w Bułgarii i Ameryce Północnej, w końcu bardzo trudna sytuacja polityczna we Francji na przełomie XIX i XX wieku (antyklerykalizm, laicyzacja życia społecznego).

Naturalnie „Misja Paryska” miała swoje wzloty i upadki, które w dużej mierze zależały od ich duszpasterzy. Najwybitniejszym z nich był ks. Aleksander Jełowicki – w historiografii stał się ikoną tej placówki! Po jego śmierci żaden z duszpasterzy nie potrafił już sprostać oczekiwaniom tamtejszej Polonii. Ostatni z nich – ks. Władysław Orpizewski popełnił najwięcej błędów, które bezpośrednio i ostatecznie wpłynęły na decyzje Kapituł Generalnych i przełożonego generalnego Zgromadzenia ks. Pawła Smolikowskiego, by zakończyć pracę duszpasterską w Paryżu i zrezygnować z kierowania Polską Misją Katolicką.

### **Słowa kluczowe:**

Zmartwychwstańcy, Wielka Emigracja, Misja Paryska, Polska Misja Katolicka, kościół Wniebowzięcia, duszpasterstwo emigracyjne, Paweł Smolikowski, Aleksander Jełowicki, Władysław Orpizewski

### **Key words:**

Resurrectionists; Great Emigration, Paris Mission, Polish Catholic Mission; Church of the Assumption; immigrant pastoral ministry, Paweł Smolikowski, Alexander Jełowicki, Władysław Orpizewski

### **Nota o autorze:**

Ks. dr Artur Kardaś CR – członek sekcji historycznych Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie oraz PAN Oddział Katowice, badacz historii zgromadzenia zmartwychwstańców oraz Wielkiej Emigracji.



EWA HOFFMANN-PIOTROWSKA  
Uniwersytet Warszawski

---

## ROMANTYCZNY ORGANICYZM BOGDANA JAŃSKIEGO. PRZYCZYNEK DO HISTORII DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH IDEI

W opublikowanym przed wielu laty zbiorze esejów o dziewiętnastowiecznych sylwetkach politycznych Marcin Król, w szkicu poświęconym księżom zmartwychwstańcom, zwracał uwagę, że powołanie pierwszego polskiego zakonu było „faktem społecznym i politycznym”<sup>1</sup>. Ta drobna uwaga wydaje się o tyle cenna, że wskazuje na pozareligijny wymiar religijnego przecież aktu fundacji zakonnej, którego metaforyczna, dwuznaczna nazwa nawiązująca do rezurekcyjnej teologii, odnosiła się także do romantycznej analogii między dziejami Mesjasza i historią Polski. Marcin Król w biograficznym dopowiedzeniu do szkicu pisał jednocześnie, że choć często w różnych okolicznościach wspomniano o pierwszych zmartwychwstańcach – głównie Hieronimie Kajsiewicz i Piotrze Semenence – „nigdy [jednak] w sposób wystarczający i godny ich roli w dziejach polskiej myśli”<sup>2</sup>, mimo że „wywierali trudny często do dostrzeżenia wpływ na ogromną część emigracji (...), a ich uczniami duchowymi byli liczni działacze krajowi” – dodajmy także, a może przede wszystkim Cyprian Norwid, Zygmunt Krasieński, wpływowe otoczenie jego żony – hrabiny Elizy Branickiej, czy peregrynujący do Ziemi Świętej z Semenenką Ignacy Domeyko. Nie byłoby jednak braci zmartwychwstańców, gdyby nie *idea fix* konwertyty i społecznika Bogdana Jańskiego, który przejął się na pewnym etapie swej duchowo-intelektualnej wędrówki koncepcją budowy zreformowanego Kościoła, będącego wspólnotą społecznie

<sup>1</sup> W. Karpiński, M. Król, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, przedmowę napisał H. Wereszycki, Kraków 1974, s. 70.

<sup>2</sup> Tamże, s. 138.

zaangażowaną i społecznie wrażliwą na miarę wyzwań dziewiętnastowiecznego człowieka. To jego i Mickiewicza pomysły budowy nowego świętego świata przy udziale garstki świeckich apostołów rekrutowanych spośród paryskich emigrantów zaowocowały fermentem ideowo-duchowym w drugiej połowie lat trzydziestych. A działo się to w czasie szczególnie, gdy Polaków na wychodźstwie dosięgnął ponury kryzys wiary i nadziei wobec utraty widoków na szybką wojnę powszechną. Moment przesilenia związany także z koniecznością „długiego trwania”<sup>3</sup> emigranckiego żywota domagał się szybkiej reakcji w postaci nowego paradygmatu istnienia – Mickiewicz, Jański i przyszli zmarłychwstańcy zaproponowali więc emigrantom nową formułę egzystencjalną, która miała pomóc Polakom odnaleźć się w niełatwej rzeczywistości, pokazać wzór innego, nie tylko insurekcyjnego patriotyzmu, uwidocznic ideę obecną przecież także czytelnie w Mickiewiczowskich *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, że gwarantem wolności jest odrodzenie moralne i solidarność wspólnotowa ponad podziałami. Idea ta co rusz ożywać będzie potem w polskiej historii – a w sposób najbardziej spektakularny chyba objawi się w latach osiemdziesiątych XX w. podczas tzw. „karnawału «Solidarności»”.

Źródła polskiej nowoczesnej myśli społeczno-religijnej, także szczególnych relacji między Kościołem, historią i państwem leżą więc w dużym stopniu w religijnych fermentach i awanturach, które miały miejsce w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. w emigracyjnym Paryżu i Rzymie. Pomysły odnowy chrześcijaństwa na gruzach rewolucyjnej Europy, wprowadzenie Ewangelii do polityki i spraw socjalnych, a nawet prekursorstwo wobec przemian dwudziestowiecznego Kościoła posoborowego (choćby kwestia udziału świeckich w Kościele, zaangażowanie Kościoła w sprawy socjalne, wolnościowe itp.) to rysy istotne jednego z modeli polskiej religijności wypracowywanego wówczas w emigracyjnym Paryżu. Wtedy to nasi romantycy formułowali nowatorsko brzmiące idee, że powszechność Kościoła łączyć musi się z respektowaniem tradycji narodowych, partykularnych, zaś realizacja idei ewangelicznych przez jednostkę, winna dokonywać się także przez udział w projektach zbiorowych, poprzez angażowanie się w sprawy tego świata. Dlatego też w koncepcjach społeczno-politycznych chrześcijański heroizm wyrażany wielokrotnie i w różnych tekstach, choćby przez Adama Mickiewicza, realizuje się właśnie przez czyn wspólnotowy. Romantycznej filozofii czynu poświęcono w wielu miejscach wiele uwagi, dość tylko przypomnieć, że u naszych filozofujących poetów nabiera on sankcji metafizycznej, religijnej. Koncepcja przebudowy świata, konieczność angażowania się w tę przemianę staje się nieomal nakazem ewangelicznym. „Porządek czasowy okazuje się jedną z masek wieczności”, zaś dojrzewający wówczas romantyczny mistycyzm był zawsze aktywny „nie poznawczy, lecz funkcjonalny”, umożliwiający pokonywać sprzeczności, „antynomie wynikające z przeciwstawienia faktu i ideału, terażniejszości i wieczności, wreszcie indywidualizmu

<sup>3</sup> Pisała o tym m.in. A. Witkowska w pracy *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997.

i uniwersalizmu"<sup>4</sup>. Kościół, wedle naszych romantyków, to wspólnota jednostek, które razem idą przez historię, są uczestnikami powołanych przez Stwórcę wspólnot narodowych, w których dokonuje się misja społeczno-religijna Chrystusa. I tak rozumiał tę ideę Bogdan Jański, a za nim jego uczniowie – pierwsi zmartwychwstańcy, którzy w swych pismach dopracowywali tę ważną ideę i zajęli się jej propagowaniem nie tylko na emigracyjnym Babilonie, ale także w kraju.

Dystrybucję tej idei najczęściej jednak przypisuje się Mickiewiczowi, jego działalności publicystycznej i politycznej, bo autor *Dziadów* rzeczywiście ustalił najtrwalszy i najbardziej płodny, żywy intelektualnie paradygmat polskiego myślenia polityczno-religijnego. Romantyzm, owo „piekło i niebo Polaków” w ogóle, o czym żywo przekonywał w swych pracach historyk idei Marcin Król<sup>5</sup>, funkcjonuje jako szczególne przesłanie duchowe i polityczne i warto uświadomić sobie, że niebagatelnym, choć niedocenianym ogniwem w kształtowaniu się romantycznej wizji wspólnoty narodowo-politycznej, były idee i różne „święte” reformatorskie pomysły socjalno-religijne wypracowywane i przedyskutowywane przez bliskiego przyjaciela Mickiewicza – Bogdana Jańskiego<sup>6</sup>.

I tak jak badacze chętnie analizują teksty Mickiewicza, tak właściwie myśl Jańskiego jest raczej mało znana, a tym samym ignorowana<sup>7</sup>. Tymczasem uważna lektura jego pism, a także listów i *Dziennika* przekonuje, że to właśnie pierwszy polski saintsimonista był pomysłodawcą i inspiratorem wielu konkretnych rozwiązań dotyczących spraw społecznych, politycznych i religijnych, które wyczytać można potem także w pismach Mickiewicza, zmartwychwstańców, a które złożyły się na trwały paradygmat religijno-społeczny, daleko wykraczający poza romantyzm, a które w sposób istotny wpłynęły na model polskiej „uspołecznionej” religijności.

Na wstępie, choć w największym skrócie, trzeba przypomnieć kilka faktów, które mocno wpłynęły na kształt (zmarłego w 1840 r. w Rzymie) myśli Jańskiego w latach trzydziestych. Wyjątkowo zdolny absolwent studiów filozoficznych, prawniczych i ekonomicznych na Uniwersytecie Warszawskim, w ramach stypendium dla przyszłego wykładowcy rodzącej się wówczas Politechniki Warszawskiej, wyjechał na Zachód do Niemiec, Francji, Anglii, by zbierać materiały do pracy naukowej. Wyposażony w bilety polecające i dług wdzięczności wobec profesora hr. Fryderyka Skarbka pełnił na Zachodzie także rolę jego naukowego sekretarza, donosząc mu systematycznie o wszystkich nowościach z dziedziny ekonomii, socjologii i nauk pokrewnych, ale też literatury

<sup>4</sup> B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, Warszawa 1979, s. 123. Powyższe uwagi autor podaje w odniesieniu do postawy Mickiewicza, ale charakteryzują one także np. myśl Krasińskiego.

<sup>5</sup> Myślę tu przede wszystkim o książce *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*, Warszawa 1998.

<sup>6</sup> Por. poświęconą m.in. tym zagadnieniom książkę mojego autorstwa *Święte awantury. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa 2014.

<sup>7</sup> Znamienne, że w artykule *Program polityczny „Pielgrzyma Polskiego”* Stanisław Pigoń w ogóle nie wymienia Jańskiego wśród autorów artykułów, przypisując mu czynności redakcyjne (wymienia natomiast Gaszyńskiego, Goreckiego, Kajsiewicza, Witwickiego); zob. tegoż, *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Warszawa 1998, s. 405. Pierwodruk tego tekstu ukazał się we „Wstępie” do tomu VI *Dzieł wszystkich poety* z roku 1933.

i sztuki. Wyjechał, co także wypada podkreślić, jako apostata, który pod wpływem nauk encyklopedystów, jak pisał, utracił wiarę, lecz jednocześnie szukał jej substytutu, wstępując jako pierwszy obcokrajowiec (!) w roku 1829 do kościoła saintsimonistów. Szukał tam tego, co będzie przewodnią osią jego eksploracji intelektualnych, tj. recept na uzdrowienie „towarzystwa”, jak zwał społeczeństwo. Podczas studiów londyńskich zaprzyjaźnił się z Robertem Owenem, poznał Fouriera, zaskarbił sobie sympatię Johna S. Milla – z dużą intensywnością przeżywał utopijny socjalizm – podówczas radykalną ideologię zachodnią. Działo się tak do czasu oczywiście, gdy zaczął w projektach Saint-Simona, a właściwie jego uczniów Barthelema Infantina i Armanda Bazarda, dostrzegać pęknięcia i potknięcia w realizacji szczytnych haseł. Nie miejsce tu ze względu na szczupłe ramy artykułu na dokładniejsze omówienie źródeł tych rozczarowań<sup>8</sup>. Gdy w 1831 r. drugi raz po wyjeździe z Polski przekroczył rogatki Paryża, miał już sporo przemyśleń na tematy społeczne, podbudowanych wnikliwą lekturą Ewangelii, którą czytał jednak nie jako dzieło religijne, ale społeczne zawierające ważne wskazówki praktyczne co do urządzenia prawego społeczeństwa, w dodatku zrealizowane czynem we wspólnotach pierwszych chrześcijan. Uważa lektura artykułów intelektualistów, skupionych wokół czasopisma „L’Avenir” a przede wszystkim: Jean’a B. Lacordaire, Hugues’a R. Felicita Lamennais, Philippe’a Gerbet, Charles’a Montalembert ugruntowała w Jańskim podstawowe przekonanie, że w Ewangelii szukać należy podstaw nowej doktryny społecznej. „Nowi filozofowie (...) jak Saint-Simone – pisze Stefan Meller – właśnie zakładali, że przemianie ekonomicznej winna nieodzownie towarzyszyć przemiana moralna, oparta na chrześcijańskiej miłości bliźniego”<sup>9</sup>. I, co trzeba podkreślić, Jański dokonał tego ważnego dla siebie odkrycia (bo przecież na tle różnych ruchów religijno-społecznych w wieku XIX nie tak znów oryginalnego) nie jako konwertyta, ale ambiwalentny religijnie intelektualista.

W takim usposobieniu Jański poznaje latem 1831 w Paryżu, co w jego intelektualno-duchowych poszukiwaniach było aktem znaczącym, Mickiewicza. Stało się to na pewno przed 28 lipca, z tego bowiem dnia pochodzi list Mickiewicza do Leonarda Chodźki pisany z Würzburga, w którym poeta prosi adresata, by odebrał od pani Elizabeth Marlay książkę zbierającą i tłumaczącą poglądy zwolenników Saint-Simona, z nakazem oddania go „szanownemu Jańskiemu”<sup>10</sup>. Potem drogi Jańskiego i Mickiewicza rozeszły się na jakiś czas, ale wkrótce, po klęsce listopadowej insurekcji, po przyjeździe Mickiewicza nad Sekwanę obaj emigranci razem zamieszkają latem 1832 r. Data ta jest arcyważna, bowiem jesienią i zimą 1832 r. Mickiewicz przystąpił do pisania

<sup>8</sup> Omawia je np. S. Meller w artykule *Zmiana za wszelką cenę. Bogdan Jański – pierwszy polski saint-simonista*, „Przegląd Historyczny”, t. 84, 1993, z. 4, s. 491 i dalej.

<sup>9</sup> Tamże, s. 491.

<sup>10</sup> Por. A. Mickiewicz, *Dzieła* (Wydanie Rocznikowe 1798–1998), t. 1–17, red. Z. J. Nowak, Z. Stefanowska, Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993–2005: t. 15 (*Listy*, cz. 2), oprac. M. Dernałowicz, E. Jaworska, M. Zielińska, s. 112. Wszystkie cytaty z utworów A. Mickiewicza podaję z tego wydania, które opatruję skrótem WR, podając dalej numer tomu i numer strony.



*Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, które kształtowały się już w trakcie ożywionej relacji intelektualnej z Bogdanem Jańskim.

Jański dochodzi w tym miej więcej czasie do wniosku, że jego misją dziejową jest służba na emigracji. Konstruuje program działania oparty na przekonaniu, że odrodzenie moralne Polaków jest warunkiem *sine qua non* odrodzenia politycznego<sup>11</sup>. Co więcej, mimo już wówczas nieco zachwianej wiary w kościół saintsimonistyczny, był przekonany, że „wiele idei (które przecież tworzyły) tę doktrynę będą nadal żywotne jako krytyka naszego społeczeństwa współczesnego, jako przygotowanie stowarzyszenia, które dopiero powstanie, a którego powodów i miejsca powinno się szukać gdzie indziej (...)”<sup>12</sup>.

Ważnym dokumentem ówczesnej intelektualnej kondycji Jańskiego (i relacji z Mickiewiczem) są artykuły publikowane w „Pielgrzymie Polskim” – jednym z pierwszych pism emigracyjnych dla uchodźców<sup>13</sup>. I tu na wstępie trzeba sprostować zadomowione wśród badaczy przekonanie o charakterze uczestnictwa Jańskiego w tym wydawniczym przedsięwzięciu. Zbigniew Przychodniak twierdzi, że Jański pomagał głównie Mickiewiczowi przy redagowaniu czasopisma, trudniąc się zwłaszcza korektą i opracowywaniem drobniejszych not<sup>14</sup>. Oczywiście Jański zajmował się pracami sekretarskimi, ale nie tylko do tego ograniczała się jego rola.

Jański oficjalnie wstąpił do redakcji 28 czerwca 1833 r. *Dziennik* dokumentuje<sup>15</sup> jego ogromne zaangażowanie w zbieranie tekstów, prenumeraty, kontakty z drukarnią Augusta Pinarda (w lokalu której zresztą wkrótce zamieszkał, żeby móc lepiej doglądać spraw wydawniczych). Ale był też autorem artykułów, tłumaczył (z dużym prawdopodobieństwem) publikowany w odcinkach artykuł Charlesa Montalemberta *Pociecha*. Zanim przejął redagowanie pisma, po wyjeździe Mickiewicza

<sup>11</sup> W *Dzienniku* pyta sam siebie: „Dlaczego powinienem się spolszczyć na nowo?” i odpowiada: „bo zrobiwszy coś między Polakami, będę mógł więcej robić między Francuzami, bo fałsz jest, żeby dziś działając we Francji, można być najpożyteczniejszym ludzkości”. Jański w związku z tym postanawia zająć się „statystyką i historią Polski” i tam szukać rozwiązań dla przyszłości; zob. B. Jański, *Dziennik 1830–1839*, odczytał z autografu i oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2000, s. 123. Dalej cytaty z tego dzieła podaję ze skrótem Dz.

<sup>12</sup> B. Jański, List do H. Burgaud des Marets z 2 grudnia 1832 r. i list do dr. Crellin z 27 czerwca 1832 r., [w:] B. Jański, *Listy 1828–1839*, oprac. B. Micewski CR (maszynopis).

<sup>13</sup> Pismo było redagowane przez Eustachego Januskiewicza od końca 1832 r. 1 kwietnia roku następnego redakcję przejął Adam Mickiewicz i prowadził pismo razem z Bogdanem Jańskim. Potem przez czas jakiś Jański prowadził pismo sam. Było ono ważnym organem budowy i dystrybucji romantycznej filozofii polityki. O koncepcjach programowych zawartych w „Pielgrzymie Polskim”; zob. S. Pigoń, *Program polityczny „Pielgrzymy Polskiego”*, [w:] Z. Przychodniak, *Walka o „rząd dusz”*. *Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001; por. także moją pracę, *Święte awantury...*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Z. Przychodniak, *Walka o „rząd dusz”*. *O strategii i stylu artykułów politycznych w „Pielgrzymie Polskim”*, [w:] *Księga Mickiewiczowska. Patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin (1798–1998)*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998, s. 135. Artykuł ten ukazał się także w zbiorze Z. Przychodniaka, *Walka o „rząd dusz”*. *Studia o literaturze...*, dz. cyt.

<sup>15</sup> Zob. „gęste” oddające zabieganie Jańskiego w sprawach „Pielgrzymy Polskiego” zapiski np. z roku 1833, które co prawda nie znalazły się w *Dzienniku*, ale w odrębnych notatkach włączonych przez wydawcę do *Dziennika* Jańskiego. Pozwalają one odtworzyć charakter jego obowiązków jako redaktora (Dz. s. 229–230).

do umierającego przyjaciela Stefana Garczyńskiego, wspierał poetę różnymi drobnymi tekstami (w rodzaju „odpowiedzi od redakcji”), ale pisał też merytoryczne artykuły, które dokumentują jego projekty społeczne i w dużej mierze są próbą adaptacji zachodnich idei społecznych do polskich potrzeb. Korpus tekstów powstałych pod piórem Jańskiego i zamieszczonych w „Pielgrzymie” próbował dość skrupulatnie ustalić Bolesław Micewski, rozstrzygając także niepewne autorstwo niektórych z nich<sup>16</sup>, choć być może raz jeszcze badacze powinni pokusić się o ich weryfikację.

Kłopot z jednoznacznym rozstrzygnięciem autorstwa pewnych tekstów wiąże się z tym, że Jański zinterioryzował wiele idei Mickiewiczowskich i posługiwał się nimi w swoich artykułach, Jańskiego ożywiała myśl Mickiewicza<sup>17</sup>, ale było również odwrotnie. W każdym razie w jego notatkach pojawiają się idee i sformułowania często bardzo bliskie wypowiedziom autora *Dziadów*. Odwołuje się do nich na przykład w artykule *Powołanie nasze tułacze*. Punktem wyjścia rozważań Jańskiego jest zaczerpnięta z *Ksiąg pielgrzymstwa...* idea o powołaniu emigrantów, którzy „nic wspólnego nie mają ze światem prócz cierpienia”, których „dom [jest] wszędzie, gdzie cierpią”. Ufundowane na doświadczeniu cierpienia przekonanie o braterstwie ludów nabiera jednak u Jańskiego zabarwienia nie tyle mesjańskiego, ile społecznego. Owo braterstwo w imię wolności, powołanie do równości ma wymiar socjalny: „Gdzie prosty rolnik w pocie czoła pracuje na drużynę swoją – pisze Jański – niechaj nasz brat ulży mu pługą, zaprobuj kosa, którą kiedyś nadstawiał moskiewskim bagnetom – a wróciwszy z pola, tułąc małe dzieci ubogiej rodziny, niech w nie przelewa nienawiść ku Moskwie i zemstę za męczarnie Polski. Gdzie dumny równością skrzywdzony wyrobnik, ledwo na wyżywienie sobie zapracować

<sup>16</sup> Zbigniew Przychodniak pisze zresztą, że „korpus tekstów Mickiewiczowskich w «Pielgrzymie Polskim» nie jest bezsporny ani definitywnie zamknięty” (Z. Przychodniak, *Walka o „rząd dusz”. O strategii i...*, dz. cyt., s. 135), choć Stanisław Pigoń w cytowanym wyżej artykule pisał odmiennie, że: „Co się zaś tyczy autorstwa artykułów Mickiewicza, to można je ustalić stosunkowo łatwo” i że „komplet ich został ustalony definitywnie” (S. Pigoń, *Program...*, dz. cyt., s. 404). W dziełach nastawionych na otwartość kwestii autorstwa niektórych tekstów z emigracyjnego czasopisma. Pomocne w ustaleniu dyskusyjnego autorstwa mogą być nie tylko badania twórczości Mickiewicza (jak to dotychczas robiono), ale właśnie pism Jańskiego i zawartych tam szkiców do tekstów, co robi Micewski. Według niego rozbieżności dotyczą trzech tekstów: *O posiadzeniu Towarzystwa Litewskiego i Ziemi Ruskich i o konstytucji powstańców* („Pielgrzym Polski”, r. 2, 1833, cz. 1, s. 3–4), *O obojętności politycznej ze względu na obecne położenie sprawy ojczystej i o naszych stronnictwach politycznych* (r. 2, 1833, cz. 1, s. 13–14) i *O dążeniu ludów ku nowemu systematowi podatowania tudzież o ekonomistach, kameralistach, statystykach, administratorach* (r. 2, 1833, cz. 1, s. 49–51). E. Callier autorstwo pierwszego z wymienionych tekstów przyznaje bezspornie Jańskiemu. Najważniejszym argumentem są notatki Jańskiego, do których Callier miał dostęp, a które pod względem treści pokrywają się w znacznej mierze z treścią artykułu z „Pielgrzymy”. Tekst ostatni Callier uznaje za artykuł Mickiewicza (zob. E. Callier, *Bogdan Jański, „pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji”*, Poznań 1876, s. 39–53). Natomiast według Micewskiego bezspornie wyszedł on spod pióra Jańskiego. Najnowsze Wydanie Rocznicowe *Dzieł A. Mickiewicza* wszystkie wymienione teksty kwalifikuje jako artykuły Mickiewicza.

<sup>17</sup> Wpływ ten widać dobitnie np. w artykule *O dążeniu ludów ku nowemu systematowi podatowania*; zob. WR, t. 6, s. 285 i dalej.

może, tam nie wstydzimy się używać sił naszych: przy pracy skorzej pójdzie apostołstwo"<sup>18</sup>.

Ówczesne koncepcje Jańskiego są wyrazem dość radykalnego demokratyzmu. Idee społeczne („wolności, równości, braterstwa”) rozumie on jednak nieco inaczej niż Mickiewicz lub je po prostu dopełnia o wymiar społeczny. Chrystus jawi się Jańskiemu przede wszystkim jako bohater promujący w Ewangelii egalitarny projekt braterstwa społecznego. Dlatego też powrót do ładu społecznego tożsamy jest dla Jańskiego z sankcjonowaniem porządku religijnego ustanowionego przez Chrystusa: „My tylko – pisze Jański – w całości zachowajmy nienaruszony spadek ojców, naszą religijną wiarę. Wrócą się do niej kiedyś zmordowane ludy, a wydarłszy królom oręż, którymi się oni świętokradzko za ołtarzem, jak za ostatnim szańcem bronią, jednocząc się z Bogiem, zjednoczą swe myśli usiłowania i położą koniec niewoli"<sup>19</sup>.

Jańskiemu, jak wielu romantykom, przyświeca idea o wyższym, ufundowanym odgórnie porządku i prawach dziejowej sprawiedliwości, którym podlegają ostatecznie paktujący ze złem władcy tego świata. Autor artykułu wierzy więc nie tylko w przyszłe zwycięstwo orężne Polaków, ale także w wiktoryę moralną, zgodnie z wyrażoną przez Mickiewicza naczelną ideą *Ksiąg pielgrzymstwa*: „O ile powiększycie i polepszycie duszę Waszą, o tyle polepszycie prawa Wasze i powiększycie granice"<sup>20</sup>. Tu warto na chwilę zatrzymać się nad kwestią stosunku Jańskiego do listopadowej insurekcji. Kiedy wybuchło powstanie, Jański przebywał na Zachodzie na naukowym stypendium. Przejął się wybuchem powstania zarówno z przyczyn patriotycznych, jak i rodzinnych (słusznie podejrzewał, że jego bracia wezmą udział w zrywie). Zapragnął jechać do Polski, ale... przede wszystkim jako głosiciel saintsimonistycznych idei, przekonany, że nie tyle orężna walka, ile głęboka mentalna, a co za tym idzie „towarzyska” przemiana Polaków winna uprzedzać jakkolwiek zryw niepodległościowy. Dlatego, do czego zresztą w końcu nie doszło, Jański projektował jechać do Polski z odczytami i nawracać rodaków na nową religię socjalną zaadoptowaną do potrzeb zniewolonego narodu.

Pisząc artykuły – jak choćby ten *O wolności i równości u nas* – Jański łączy zresztą myślenie romantycznego polityka z poglądami organicznikowskimi. „Zestarzała niegdyś Europę – pisze – odmłodził świeży, silny ród Normandów, w zamian za wiarę daną mu na zbawienie. Dziś odmłodniejemy nasz kraj pracowitością, prostotą, miłością rolnika, w zamian za ziemię, oświatę i szlachecką równość"<sup>21</sup>. Tu w słowach Jańskiego – gorliwego czytelnika Kołłątaja i Mochackiego – pobrzmiewa ton refleksji demokratów nad upadkiem Polski. Jański widzi je w grzechach zaniechania wobec chłopów, w braku reformy agrarnej. To właśnie, jak się wydaje, za sprawą Jańskiego Mickiewicz musiał zderzyć się z konkretnymi projektami rozwiązania sprawy chłopskiej,

<sup>18</sup> B. Jański, *Powołanie nasze tulacze*, „Pielgrzym Polski”, r. 2, 1833, cz. 2, półark. XXV, s. 99.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> WR, t. 5, s. 55.

<sup>21</sup> B. Jański, *O wolności i równości u nas*, „Pielgrzym Polski”, r. 2, 1833, cz. 2, półark. XXV, s.100.

a także interpretacją najnowszej historii Polski jako kary za grzechy szlacheckie wobec włościan: „W pokorze, ze skrucłą – pisał Jański – wychylmy kielich pokutny, gotując się do sroższej niżli przeszłe wojny, pomnijmy dzisiejsze męczarnie za grzechy przodków i za nasze własne, bośmy ciężko rolnikom naszym przewinili”<sup>22</sup>. Czyżby zatem pomysł uwłaszczenia chłopów przez Tadeusza i Zosię w epopei Mickiewicza narodził się także jako pokłosie dyskusji z Bogdanem Jańskim? Jako konieczny (choć wówczas, to znaczy zarówno w 1812, jak i 1834 r., mało realny), akt dopełniający Soplicowski ład świata i ład ten, sprawiedliwy społecznie, współkonstruujący?

Jański w każdym razie mocno przejęty grzechami z przeszłości, projektuje wizję odrodzenia społecznego (nie narodowego jeszcze) poprzez budowanie elity intelektualno-moralnej ponad partykularnymi, politycznymi podziałami. Tu właśnie w projektach budowy duchowo-intelektualnych elit można dopatrzeć się początków formowania „rodowodów niepokornych”, polskiej inteligencji, o czym zresztą przekonywująco pisała Ewa Jabłońska-Deptuła<sup>23</sup>. Rozważania Jańskiego (mocno, nieustannie powracające w listach i na łamach *Dziennika*) o sposobie obecności chrześcijan w świecie współczesnym, przemyslenia na temat moralnego aspektu zaangażowania Kościoła we współczesność, na temat wreszcie obecności laikatu w jego reformie (której nagłą potrzebę Jański widział) można traktować jako awangardowe jak na owe czasy forpocztę przemian dwudziestowiecznej eklezji<sup>24</sup>. Bóg bowiem, wedle społecznika Jańskiego, wciela się nieustannie w relacje społeczne, ludzkie, nawołując do postaw solidaryzmu. Wydaje się zresztą, że sytuacja wydziedziczonych materialnie, godnościowo emigrantów zdawała się, paradoksalnie, idealna do realizacji postulatów saintsimonistycznych. Zwolennicy „społecznego kościoła” przypomnijmy, jako jeden z ważnych postulatów ekonomicznych, głosili kwestię prawnego odrzucenia majątkowego dziedziczenia i casusu pochodzenia. Nobilitować każdego obywatela miała praca (hasło „dobrej roboty”) i wiedza. Przekonania o zbawiennej roli edukacji, samokształcenia, traktowanie kształcenia nie tylko w kategoriach pragmatycznych, ale jako wartości autotelicznej, było zresztą rysem trwałym poglądów Jańskiego, i nie tak bardzo jak by się mogło z perspektywy popularnego i stereotypowego ujęcia, sprzecznego wobec romantyzmu niesprawiedliwie traktowanego jako prądu znaczonego epistemicznym irracjonalizmem.

Artykuły Jańskiego w „Pielgrzymie Polskim” miały więc często zamysł edukacyjny (jak choćby ten tłumaczący zjawisko współczesnej demokracji, przedstawiający w skrócie idee owenistów, czy fourierystów<sup>25</sup>). Gdy Mickiewicz manifestował w tym czasie, przynajmniej

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy polskiej inteligencji katolickiej*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”, 2006, z. 4.

<sup>24</sup> O różnych projektach rozwijających projekty romantycznej religijności pisał np. M. Masłowski w książce *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa 1998; zob. zwłaszcza strony 309–315.

<sup>25</sup> Zob. artykuł *Demokracja*, „Pielgrzym Polski”, r. 2, 1833, cz. 2, s. 101–102.

deklaratywnie, nieufność wobec nauk książkowych<sup>26</sup>, Jański odwrotnie – przywiązywał wielką wagę do kształcenia i samokształcenia, do pracy intelektualnej, do wspierania rozumem wiary i uczuć<sup>27</sup>. W jego notatkach znajdują się niezrealizowane projekty kwartalnika naukowego, który miał być wydawany pod egidą „Pielgrzyma Polskiego” i omawiać zagadnienia z różnych dziedzin szczegółowych, a także przedstawiać wiadomości gospodarcze i przemysłowe („doniesienia o odkryciach, udoskonaleniach w przemyśle rolniczym, fabrycznym i handlowym, o bankach”). Jański snuł projekty artykułów traktujących „o koniecznej pilności w naukach praktycznych”, koncepcjach „gospodarstwa narodowego”, narodowej ekonomii politycznej<sup>28</sup>.

Rozważania z dziedziny ekonomii łączył z ideą „spirytualizacji społeczeństwa”, z krytyką przywar współczesnych czasów, czyli egoizmu oraz rozbuchanego indywidualizmu, z rozważaniami na temat emancypacji kobiet i instytucji małżeństwa<sup>29</sup>. Młodą umysłowość Jańskiego zaprzętały także problemy solidaryzmu narodowego. Zamieszczony w „Pielgrzymie” artykuł przypisywany przez badaczy Mickiewiczowi – kwalifikowany jednak przez Bolesława Micewskiego jako tekst Jańskiego - pod wymownym tytułem *O obojętności politycznej ze względu na obecne położenie sprawy ojczyznej i o naszych stronnictwach politycznych* podejmuje kwestię zgody narodowej ponad podziałami partyjnymi, zawiera rozważania na temat konieczności stworzenia nowego fundamentu ideowego, szczegółowych rozwiązań polityczno-socjalnych. Warto w tym miejscu tylko zasygnalizować ewolucje poglądów Jańskiego na temat roli polityki i kwestii zaangażowania politycznego. Dla Jańskiego nowe rozumienie polityki polegało na zaznaczeniu jej funkcji służebnej wobec narodu, i nadawaniu jej, jakkolwiek brzmi to utopijnie, funkcji jednoczącej. Polityka miała mieć wymiar praktyczny i racjonalny.

Jański wyprzedzał więc w organicznikowskich projektach społecznych swój czas, lub formułował jeszcze inną wersję romantycznej filozofii organicznikowskiej<sup>30</sup>. Jego koncepcje społeczne są argumentem

<sup>26</sup> Choć właściwie, biorąc pod uwagę zaangażowanie poety w działalność Towarzystwa Literackiego, które miało przeciw aspiracje naukowe, oraz wspieranie różnych innych działań o charakterze intelektualnym, tezę o awersji do intelektu i zatrudnień książkowych trzeba by rozpatrywać w kategoriach mitu romantycznego, który sam poeta starał się utwalić, szczególnie w okresie towianistycznym. Wówczas to ideałem stawał się Towiański – wystylizowany przez Mickiewicza na „człowieka nieksiążkowego”. Wcześniej, w *Panu Tadeuszu*, każąc Podkomorzemu potępić francuskie (!) książki, miał poeta na myśli, jak można sądzić, dyskredytację pewnego typu lektury oraz typu mądrości światowej.

<sup>27</sup> Także prywatnie, np. w listach do brata – przyszłego lekarza, Jański naciska na to, by się kształcił, poszerzał wiedzę, czerpiąc także z zagranicznych książek i artykułów.

<sup>28</sup> Dz, s. 81–82.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Przypomnijmy w tym miejscu, że formułą mesjanizmu „pracy organicznej” w opozycji do Mickiewiczowskiego „mesjanizmu irracjonalnego” posługiwał się A. Walicki w odniesieniu do poglądów A. Cieszkowskiego. Wiele kategorii określających mesjanizm autora *Ojczyzna nasz* („mesjanizm dnia powszedniego”, mesjanizm codziennej pracy, mesjanizm objawienia egzoterycznego (...) nie redukowały jednak do pozytywistycznej idei pracy organicznej), można by zastosować do myśli Jańskiego; zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s.77 i dalej. Być może dla wzbogacenia naszej wiedzy o historii romantycznych idei

na rzecz międzyepokowej płynności i ważnym dowodem, by romantyzm i tzw. pozytywizm przestać traktować w kategoriach antagonizmu, ideowego agonu, a raczej ideowego dialogu. Jański czytał z zainteresowaniem dzieła Balzaka i inne jeszcze modne powieści francuskie pisane w duchu estetycznego i ideowego realizmu, pisma filozoficzno-społeczne, które potem inspirowały naszych pozytywistów, „skatoliczał” i polonizował myśl Saint-Simona, ale także Owena i Fouriera. Chrześcijaństwo traktował zresztą w jakiejś mierze jako niedopełniony, otwarty projekt, który w określonych warunkach historycznych należy „dotwarzać”. Pisał o tym jeszcze jako gorliwy saintsimonista: „Wydaje mi się, iż celem St. Simona jest oddanie sprawy Chrystusa jego początkowej czystości i (głosić, doprowadzić, próbować w tym, gdzie Chrystusowi się udało) stworzyć zeń społeczny kodeks legislacyjny, powszechną i praktyczną religię, czego Chrystus nie mógł zrealizować. Z chwilą, gdy prawodawcy wzięli ją (w swoje) ręce (jego prawo), uczynili ją antyspołeczną (...)”<sup>31</sup>. Nie był jednak Jański z całą pewnością ideowym pozytywistą – widząc w gorliwej pracy, w społecznym zaangażowaniu inteligencji podstawę zachowania tożsamości narodowej, w konkretnych działaniach oświatowych, praktycznych model działalności patriotycznej, był jednak człowiekiem głęboko duchowym, metafizycznym. Zarówno on, jak i jego uczniowie – i późniejsi bracia zmartwychwstańcy jak i świeccy współpracownicy i kontynuatorzy jego działań – unikali błędu, który ostatecznie przesądził o ideowej klęsce pozytywizmu – braku wrażliwości na kwestie metafizyczne, religijne. Organicyzm Jańskiego miał mocne korzenie duchowe, dialog społeczny, a nawet polityczny, ze światem współczesnym był jednocześnie dla niego dialogiem religijnym. I to, podkreślmy, intelektualnym. Rzadko kiedy patrzymy na pisma romantyków jako miejsce intensywnego namysłu religijnego, poszukiwania dróg nowoczesnej religijności sprzężonej z problematyką społeczną i etyczną. To romantycy (nie tylko przecież przywoływany w takim kontekście najczęściej Norwid) pokazywali, na czym polega religijnie podbudowywany heroizm jednostkowego istnienia, w którym doświadczenie sacrum jest przeżyciem osobistym i głębokim, warunkującym poczucie odpowiedzialności za wspólnotę przejawiającą się przecież nie tylko w insurekcyjnych działaniach. Z niewiadomej do końca przyczyny gdzieś umyka obraz romantyzmu jako „trzeciej drogi” – nieokiełznanego szaleństwa, absolutyzacji Ojczyzny prowadzącej do immoralnych i groteskowych niekiedy gestów, działań przedwczesnych i politycznie absurdalnych, wręcz naiwnych, lecz racjonalności, swoistego pragmatyzmu, rozumu politycznego, który jednak wierzy w Opatrzność, w Prawdę, w realne działanie Słowa w dziejach jednostek i bytów zbiorowych.

Dlatego też „katoliczejący” Bogdan Jański, rozmyślając nad widowym zaangażowaniem Boga w świecie, tworzy artykuły, w których dopomina się o konkretne rozwiązania ekonomiczne i ustrojowe. W artykule *Demokracja* pisał: „Pomnieć na to trzeba, że jeżeli nasze rozprawy

---

należałyby w obręb badawczych rozważań wprowadzić także poglądy Jańskiego.

<sup>31</sup> B. Jański, List do (?) Boutum z 8 marca 1831 r., *Listy...*, dz. cyt.

nie mają być pustą gawędą, sprowadzić je należy do ściślejszego rozumowania, zając się nareszcie rozwinięciem zasad i następstw naszych opinii, wykazem i obroną sposobów akcji towarzyskiej [tj. społecznej], którą uważamy za najlepsze<sup>32</sup>, podnosił ideę zgody, solidaryzmu<sup>33</sup>, ale jednocześnie polemizował dyskretnie z Mickiewiczem na temat mesjanizmu indywidualnego, idei „przyszłego wielkiego człowieka”, którego poeta wypatrywał wytrwale w niedalekiej przyszłości, łącząc z nim odrodzenie narodu. Tymczasem Jański kładł nacisk na siłę organizmu zbiorowego przemienionego dzięki mediacji gruntownie wyedukowanej i podniesionej moralnie elity. Współredaktor „Pielgrzyma”, z inspiracji Adama Mickiewicza, współtworzy w latach trzydziestych nieformalne stowarzyszenie duchowo-intelektualne – Związek Braci Zjednoczonych – które miało stanowić nowoczesną wersją wspólnoty pierwszych wyznawców Chrystusa, „gdy Kościół był wspólnotą pokornych, kochających i ubogich, nie zaś pyszną instytucją purpuratów”<sup>34</sup>. Bracia zorganizowani w stowarzyszenie w ramach apostołskiej służby mieli zakładać biblioteki i czytelnie, drukarnie wydające pisma religijne, polityczne i artystyczne, organizować szkoły (także techniczne) i myśleć o nowoczesnej kuźni intelektualistów, którą miałyby się stać projektowany katolicki uniwersytet polski.

Boje Jańskiego koncentrowały się bowiem przede wszystkim wokół pomysłów na budowę nowoczesnego chrześcijaństwa, dlatego też z taką namiętnością organizował świecki apostołat, pozyskując często dla swoich działań różnej maści radykałów, masonów, apostatów. Do ścisłego grona jego współpracowników należeli „wywrotowcy i radykałowie”: Hieronim Kajsiewicz, Piotr Semenenko i Aleksander Jelowicki, na barkach których wyrosło potem pierwsze polskie zgromadzenie zakonne. Wraz z rzeszą świeckich współpracowników mieli oni budować nowe chrześcijaństwo czynnie zaangażowane społecznie, a nawet i politycznie. Co ciekawe, dobór współpracowników świadczy o szczególnie dialogicznym i otwartym umyśle „pierwszego pokutnika emigracji”, w czym widzieć można praktyczną realizację różnych dwudziestowiecznych wizji kościoła otwartego, dialogicznego.

Jako katolicki konwertyta odznaczał się Jański również znacznym radykalizmem w projektach reformowania Kościoła<sup>35</sup>. Zdecydowanie mniej pokornie niż Mickiewicz przeżył papieską bullę *Cum primum*

<sup>32</sup> „Pielgrzym Polski”, r. 2, 1833, cz. 2, półark. XXVI–XXVII, s. 102.

<sup>33</sup> W tym miejscu warto wrócić do problemu autorstwa artykułu *O obojętności politycznej ze względu na obecne położenie sprawy ojczystej i o naszych stronnictwach politycznych*. Początkowo, jak była mowa wyżej, przypisywano go Jańskiemu. Badania Micewskiego wskazują, że tekst wyszedł spod ręki założyciela zmartwychwstańców. Pigoń ustalił autorstwo Mickiewicza na podstawie podobieństw językowych i ideowych, choć w tym przypadku zbieżności ideowe nie są wystarczającym dowodem. Można bowiem przypuszczać, że artykuły Jańskiego także rodziły się z dyskusji z Mickiewiczem i mogły być inspirowane jego ideami (zob. S. Pigoń, *Program...*, dz. cyt.). Mickiewicz zamieścił potem w „Pielgrzymie” artykuł podobny w wymowie – *O bezpolitykowcach i polityce „Pielgrzyma”*.

<sup>34</sup> A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>35</sup> B. Jański w „*Projekcie «Pamiętnika naukowego polskiego»*” pisał: „Skąd początki złego w chrześcijaństwie od czasu, kiedy zaczęto apostołować przez politykę świata, przez miecz – już od Konstantyna”, cyt. za: E. Callier, *Bogdan...*, dz. cyt., s. 83.

potępiającą powstanie (sprowadziła na Jańskiego krótkotrwały kryzys wiary i zaniechanie na jakiś czas spowiedzi, a nawet myśli o przystaniu do jakiejś protestanckiej wspólnoty). Ostro i boleśnie odczuł także zawieszenie pod dyktando papieskim pisma „L’Avenir” i potępienie działań księdza Lamennais.

„Pierwszy pokutnik emigracji” był jednak, mimo różnych rozczarowań działaniami ludzi Kościoła, przekonany, że reforma świata musi mieć charakter religijny i zależy w dużej mierze od reformy eklezji. Był świadom, że ruin porewolucyjnych współczesny mu Kościół nie potrafił skutecznie odbudować. Okopując się w przestarzałych formach (także obrzędowych, językowych), nie nadążał za światem. Raziła Jańskiego także egzaltowana, nazbyt emocjonalna pobożność katolików (również polskich), nie przekładająca się na ogół na czyny. Widział, że od wiary odchodzą i „gnuśniejący” arystokraci, traktujący ją jako swoistą kulturową fasadę, i robotnicy, którzy w reprezentantach kościelnych instytucji nie znajdowali obrońców i sprzymierzeńców. Tymczasem sam Jański traktował siebie jako chrześcijańskiego proletariusza, dlatego też dobitnie w krótkim artykuliku, zatytułowanym *Nowoczesność*, wpisanym między notatki *Dziennika* z 1834 r., pisał: „Władza kościelna dzisiejsza nie ma uczucia dzisiejszego czasu, stąd niezręcznie, bezskutecznie wpływa na towarzystwo. Obowiązkiem przeto dobrego chrześcijanina, pomnego w swym życiu na odwieczne, niezmiennie powinności, pomnieć także na czasowość. Jeżeli dziś powszechnymi są przesady o katolicyzmie, należy rozsypać najprzód te przesady, nie zaś *ab ovo* przede wszystkim upierać się przy formach i słowach dawnego Kościoła”<sup>36</sup>.

W innym miejscu – notatce z 4 stycznia 1835 r. – uznawał wprost „potrzebę emancypacji rewolucyjnej Kościoła”<sup>37</sup>. Znamienny, nawet dla zrozumienia późniejszego stosunku Mickiewicza towiańczyka do Kościoła, jest dokonany przez Jańskiego podział na dawny i nowy Kościół, który należy zbudować także przez reorganizację jego struktur (form) i języka. Opowiadał się więc za potrzebą wielkiej reformy na podobieństwo tych, które już miały miejsce w różnych ważnych momentach dziejów Kościoła – a w sposób radykalny wybrzmiała podczas II Soboru Watykańskiego.

Jański, podobnie jak Mickiewicz, a także Zygmunt Krasiński, wszelkie kwestie doczesne, również polityczne, wprowadzał na wyższy poziom metafizyczny, w przestrzeń nieomalże kosmicznej walki dobra ze złem. Pisał więc: „Wszystkie dyskusje, wojny o drobne kwestie doczesne formy politycznej itd. skończyły się, a zbliża się chwila sądu jakby ostatecznego dwóch obozów, ale nie despotyzmu i wolności – wojna religii i irreligii, pobożności i bezpobożności, walka między złem i dobrem zstępuje do głębi, na pole religijne”<sup>38</sup>.

Nadawanie historii i wszelkim bieżącym wypadkom sankcji metafizycznej oczywiście jest pochodną romantycznej filozofii polityki, ale także rozumienia wiary jako zespalającej sprawy doczesne z wiecznością,

<sup>36</sup> Dz, s. 259.

<sup>37</sup> Tamże, s. 343.

<sup>38</sup> Tamże, s. 497.



wpisującej dziejowe „teraz” w wymiar transcendentálny. Tu dostrzec można awangardowość idei Jańskiego, nacisk na potrzebę reformatorskiej, społecznej działalności Kościoła, która ziści się wiele lat później w pierwszej papieskiej encyklice społecznej *Rerum Novarum*<sup>39</sup>.

Dynamiczna nowoczesność wymagała więc, według „pierwszego pokutnika emigracji”, zaangażowania społecznego czy politycznego Kościoła. Prawdziwy Kościół nie ucieka od historii, ale się w nią angażuje – to myślenie, tak bliskie przecież Mickiewiczowi, Krasińskiemu, czytelne jest u Jańskiego. Takie przesłanie stanowiło potem na różnych etapach polskiej historii specyficzny rys polskiego Kościoła zaangażowanego nie tylko społecznie, ale i politycznie.

Ważne z tej perspektywy są podejmowane przez Jańskiego próby redefiniowania pojęcia ojczyzny, która – inaczej niż u Mochnackiego i innych naszych romantyków – nie tyle jest summą tradycji narodowych, przywiązania (o cechach niekiedy nawet zwierzęcej, według Jańskiego, miłości) do kraju i rasy, ile „powszechnością chrześcijańską”<sup>40</sup>. Ojczyzna, wedle „apostola emigracji”, to wszystko, co wiąże społeczność w przyszłe Królestwo Boże na ziemi (widać w takim myśleniu jeszcze internacjonalne, czy może bezpieczniej uniwersalistyczne poglądy ex-sainsimonisty). Być może, gdyby szukać związków Mickiewiczowskiego myślenia z lat czterdziestych o „ojczyźnie, która jest w nas”<sup>41</sup> i która łączy się z „zawiązywaniem kraju i rasy w jedność powszechną, chrześcijańską, w przyszłe Królestwo Boże – tradycji pobożności, świętości apostołstwa religijnego”<sup>42</sup>, należało by wskazać na myśl Jańskiego. Ten formułuje bowiem także projekt ojczyzny duchowej, różnej od topograficznej, przestrzennej, a nawet historycznej („pogańskiej chwały zwycięstw, świetności ziemskiej, mocy ziemskiej”<sup>43</sup>), ojczyzny, która jest jednostką, można by tak rzec, wyższego rzędu i mającą przede wszystkim wymiar ideowy niezależny od topograficznej konkretyzacji.

Jański wiedział przy tym, że „niepodobna z Polakami żyć i nie przedsiębrać jakichś działań patriotycznych czy uczynkiem czy myślą”, ale rozumował też ponadpartykularnie, że człowiek pojmowany jako współtwórca, współtworzyiciel niedokończonego projektu stworzenia

39 Przypomnijmy jedynie, że istotnym wątkiem encykliki Leona XIII z roku 1891 było przekonanie o konieczności współpracy Kościoła i państwa, które bez wsparcia duchowego nie jest w stanie rozwiązać trudności społecznych – podobnie jak Kościół bez współpracy z instytucjami świeckimi nie może realizować swej misji społecznej. Przyjęta z entuzjazmem encyklika rozpoczyna dzieje nowożytnej nauki społecznej Kościoła, o którą żywo dopominali się nie tylko B. Jański, ale także A. Mickiewicz i pertraktujący z papieżem Piusem IX Ż. Krasiński (por. E. Hoffmann-Piotrowska, *Święte awantury...*, dz. cyt., s. 280–317. O problemach relacji między Kościołem – historią i sprawami społecznymi w ujęciu Mickiewicza i Krasińskiego pisał bardzo interesująco w różnych miejscach swojej książki J. Fiećko; zob. tegoż, *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> O koncepcji ojczyzny wewnętrznej Mickiewicza pisałam szerzej w rozdziale *Koncepcja ojczyzny Mickiewicza – towiańczyka* w pracy *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004, s. 179–195.

<sup>42</sup> Dz, s. 497.

<sup>43</sup> Tamże.

dostawał szansę od Boga realizacji ojczyzny także na obcej, francuskiej ziemi. Stąd projekty budowy przeróżnych urzędów i instytucji społecznych wspierających realizację ojczyzny na wygnaniu.

Mimo programowego dystansu do emigracyjnych klubów i koterii, Jański snuł ponadto plany zbudowania „partii katolickiej i nowochrześcijańskiej”<sup>44</sup>. Miał projekty życia politycznego w duchu ultramontańskim, który stał się mu bliski zapewne od czasu spotkań z intelektualistami skupionymi wokół pisma „L’ Avenir”.

Prace nad urzeczywistnieniem projektów, nazwijmy je, organicznikowskich i socjalnych, zdominowały w pewnym momencie działania Jańskiego, który coraz mniej zajmował się publicystyką, a coraz więcej przekuwaniem słowa w czyn. Saintsimonistyczny rodowód reformatora dyktował mu misję społeczną uszczęśliwienia socjalnego ludzkości i choć wydawać by się mogło, że rozpoczęte przez Jańskiego dzieło wpisywało się już w kolejną epokę, wyrastało z marzeń i wartości romantyzmu i do romantyzmu przynależało. Projekt Jańskiego był bowiem projektem duchowym, jego antropologia, koncepcja działania jednostki w świecie opierała się na idei wolności wewnętrznej, cała organizacja życia politycznego czy społecznego miała być terenem realizacji misji wolności, która „jest w nas”. Człowiek odkrywał swą godność i indywidualną wartość poprzez zaangażowanie w świat, którego z woli Absolutu był współtwórcą. Silne poczucie indywidualizmu, przy akcentowaniu wartości wspólnoty, wybrzmiewa zresztą nieustannie w pismach Jańskiego – zwłaszcza w jego bardzo intymnym *Dzienniku*, którego forma zapisu nosi znamiona chaotycznej, sylwicznej struktury charakterystycznej dla wielu romantycznych diariuszy, a która odzwierciedla dynamiczne, „rozedrgane” duchowo-romantyczne uposażenie autora.

Dzieło Jańskiego dowodzi, że wreszcie polski romantyzm winniśmy zobaczyć szerzej jako pluralistyczny światopoglądowo, dynamiczny prąd, daleki od potocznych wizji przeciwstawianych rozumowi „czucia i wiary”, jako projekt na swój sposób racjonalny, mocny intelektualnie, łączący „niebo z ziemią” – pomysł, jak się wydaje, nie przebrzmiały ideowo, polemiczny wobec wciąż popularnego przekonania o bezrefleksyjnym, żywiolowym jedynie obrazie polskiej religijności<sup>45</sup> i atrakcyjny także badawczo, domagający się systematycznego namysłu, pokazującego pulsowanie w myśli polskiej idei Jańskiego zgodnie z wciąż aktualnym postulatem Marcina Króla o potrzebie refleksji nad myślą pierwszych zmartwychwstańców, a także ich duchowego ojca Bogdana Jańskiego, „których rzeczywistego wpływu na kształtującą się w dziewiętnastym wieku polską inteligencję (...) nie sposób prześledzić i ocenić”<sup>46</sup> bez gruntownych, interdyscyplinarnych badań, dodajmy.

<sup>44</sup> Dz, s. 128

<sup>45</sup> O problemach – także dla badań nad myślą romantyczną – wynikających z tak pojmowanej religijności pisał przed wielu laty w drugoobiegowej książce *Podróż romantyczna* Marcin Król. Wydaje się, że wiele z formułowanych wówczas tez autora pozostaje jak najbardziej aktualnych; zob. M. Król, *Podróż romantyczna*, b.m.w. 1988 (przedruk za: Paryż 1986), rozdz. *Religijność romantyczna i religijność zbaraska*, s. 65–71.

<sup>46</sup> Por. W. Karpiński, M. Król, *Sylwetki...*, dz. cyt., s. 139.

## Bibliografia

Callier E., *Bogdan Jański, „pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji”*, Poznań 1876.

Fiećko J., *Kraśniński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011.

Hoffmann-Piotrowska E., *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004.

Hoffmann-Piotrowska E., *Święte awantury. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa 2014.

Jabłońska-Deptuła E., *Problem genezy polskiej inteligencji katolickiej, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”*, 2006, z. 4.

Jański B., *Dziennik 1830–1839*, odczytał z autografu i oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2000.

Jański B., *Listy 1828–1839*, oprac. B. Micewski CR (maszynopis).

Karpiński W., Król M., *Sylwetki polityczne XIX wieku*, przedmowę napisał H. Wereszycki, Kraków 1974.

Król M., *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków*, Warszawa 1998.

Masłowski M., *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Warszawa 1998.

Meller S. *Zmiana za wszelką cenę. Bogdan Jański – pierwszy polski saint-simonista*, [w:] „Przegląd Historyczny”, t. 84, 1993, z. 4.

Mickiewicz A., *Dzieła* (Wydanie Rocznicowe 1798–1998), red. Z. J. Nowak, Z. Stefanowska, Cz. Zgorzelski, t. 1–17, Warszawa 1993–2005.

Pigoń S., *Zawsze o Nim. Studia i odczyty o Mickiewiczu*, Warszawa 1998.

Przychodniak Z., *Walka o „rząd dusz”. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001.

Przychodniak Z., *Walka o „rząd dusz”. O strategii i stylu artykułów politycznych w „Pielgrzymie Polskim”*, [w:] *Księga Mickiewiczowska. Patronowi uczelni w dwusetną rocznicę urodzin (1798–1998)*, red. Z. Trojanowiczowa, Z. Przychodniak, Poznań 1998.

Urbanowski B., *Myśl romantyczna*, Warszawa 1979.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.

Witkowska A. *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997.

## Abstract

### **Bogdan Jański's romantic organicism. Contribution to the history of nineteenth-century ideas**

The origins of Polish modern social and religious thought as well as the unique relationship between the Church, history and the nation are grounded to a large extent in the events and disputes among Parisian and Roman emigration which took place in the 1830s and 1840s. The ideas to revive Christianity from the ruins of post-revolutionary Europe, to introduce the Gospel into politics and to join it with social issues or even a pioneering approach to the 20<sup>th</sup> century post-

conciliar Church are the crucial features of one of the Polish models of piety developed at that time among Parisian emigration. It was the time when our Romantics were formulating novel ideas proclaiming that the universality of the Church has to compound of respecting national, thus particularistic, traditions as opposed to putting into practice Gospel ideas by an individual, who is obliged to implement the ideas by means of partaking in collective projects and engaging in the mundane matters of the world. The notion of world reconstruction becomes nearly an evangelic command for both Adam Mickiewicz and Bogdan Jański – Mickiewicz's closest co-worker in the 1830s. Jański's concept is still an underestimated link which shaped the Romantic vision of an ethnic and political community. His social and religious ideas have been reflected upon in this article with a special attention to the ones published in *The Polish Pilgrim*. These concepts prove that Polish Romanticism ought to be viewed as pluralistic, in terms of world view, and dynamic movement which is distant from the popular visions juxtaposed with reason of 'feeling and faith'. It should be perceived as a project in its own way rational, intellectually strong, connecting 'heaven and earth' – an idea which does not appear to be past its time ideologically and what is more, disputable with a still widespread conviction of Polish religiousness being pictured merely as thoughtless and vehement one.

### **Romantyczny organicyzm Bogdana Jańskiego. Przyczynek do historii dziewiętnastowiecznych idei**

Źródła polskiej nowoczesnej myśli społeczno-religijnej, także szczególnych relacji między Kościołem, historią i państwem leżą w dużym stopniu w wydarzeniach i polemikach, które miały miejsce w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. w emigracyjnym Paryżu i Rzymie. Pomysły odnowy chrześcijaństwa na gruzach porewolucyjnej Europy, wprowadzenie Ewangelii do polityki i spraw socjalnych, a nawet prekursorstwo wobec przemian dwudziestowiecznego Kościoła posoborowego to rysy istotne jednego z modeli polskiej religijności wypracowywanego wówczas w emigracyjnym Paryżu. Wtedy to nasi romantycy formułowali nowatorsko brzmiące idee, że powszechność Kościoła łączyć musi się z respektowaniem tradycji narodowych, partykularnych, zaś realizacja idei ewangelicznych przez jednostkę, winna dokonywać się także przez udział w projektach zbiorowych, poprzez angażowanie się w sprawy tego świata. Koncepcja przebudowy świata staje się nieomal nakazem ewangelicznym zarówno dla Adama Mickiewicza, jak i dla jego najbliższego w latach trzydziestych współpracownika Bogdana Jańskiego, którego myśl w dalszym ciągu jest niedocenianym ogniwem w kształtowaniu się romantycznej wizji wspólnoty narodowo-politycznej. W artykule poddane zostały refleksji koncepcje społeczno-religijne Jańskiego, zwłaszcza te zamieszczone w artykułach „Pielgrzymka Polskiego”. Dowodzą one, że wreszcie polski romantyzm winniśmy zobaczyć jako pluralistyczny światopoglądowo, dynamiczny prąd, daleki od potocznych wizji przeciwstawianych rozumowi „czucia i wiary”, jako projekt na swój sposób racjonalny, mocny intelektualnie, łączący „niebo z ziemią” – pomysł, jak się wydaje nie przebrzmiały ideowo, polemiczny wobec wciąż popularnego przekonania o bezrefleksyjnym, żywiołowym jedynie obrazie polskiej religijności.

**Słowa kluczowe:**

Bogdan Jański, Adam Mickiewicz, historia idei XIX w., filozofia polska XIX w., romantyzm, historia kościoła.

**Keywords:**

Bogdan Jański, Adam Mickiewicz, religious and political ideas in XIX c., Polish Romanticism, history of Polish Church.

**Nota o autorze:**

dr hab. Ewa Hoffmann-Piotrowska – adiunkt w Zakładzie Literatury Romantyzmu Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół dojrzałej twórczości polskich romantyków, historii romantycznych idei, religijności w literaturze i kulturze romantycznej. Autorka książek: *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004, *W ustach jest otwór duszy... Szkice o romantykach i mistykach*, Warszawa 2012, *«Święte awantury»*. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza, Warszawa 2014. Opublikowała także korespondencję ks. J. Twardowskiego „Otulona dobrocią” 99 listów księdza Jana Twardowskiego do „wnuczki” Maryli i jej zapiski z dziennika, Warszawa 2007.



ARTUR KARDAŚ CR  
Prądnik Korzkiewski

---

## KARDYNAŁ WŁODZIMIERZ CZACKI<sup>1</sup>

*Zapomniany polski duchowny czasów zaborów,  
sekretarz i powiernik Piusa IX,  
jeden z najwybitniejszych dyplomatów watykańskich XIX wieku,  
członek kilku rzymskich kongregacji, niezwykły orędownik sprawy polskiej  
przy Stolicy Apostolskiej, „człowiek wielkiego ducha, który w jego słabym  
ciele był mocarnym, który nie pozwalał, aby w nim rządziła słabość czy  
zniechęcenie”, poeta, publicysta.*

Kardynał Włodzimierz Czacki (16 IV 1834 – 8 III 1888) jest jednym z najmniej znanych kardynałów polskich XIX wieku. Niewiele informacji znajdziemy na jego temat nawet w słownikach, encyklopediach i opracowaniach historii Kościoła, a odegrał tak niebagatelną rolę, chociażby w informowaniu Stolicy Apostolskiej o sytuacji Kościoła na ziemiach polskich pod zaborami. Był znakomitym dyplomatą watykańskim i angażował się we wszystkie polskie sprawy, aby podnieść godność umęczonej Ojczyzny oraz wierzył w jej rychłą niepodległość.

Przyszedł na świat na Wołyniu, w rodowej siedzibie Czackich w Porycku 16 kwietnia 1834 roku. Był wnukiem słynnego hrabiego Tadeusza Czackiego (1765–1813), działacza oświatowego i gospodarczego, historyka, który między innymi doprowadził do otwarcia niezwykłego Liceum Krzemienieckiego. Włodzimierz był tak wątłym niemowlęciem, że lekarze nie dawali mu żadnej szansy na przeżycie. Książę Baltazar Odescalchi wspominał, że *stawy jego kości wychodziły jedne z drugich same, bez innego powodu, jak ten, że były bardzo słabe i wiotkie. Dlatego musiał nosić zawsze żelazne maszynki na kolanach, bo bez tego nie*

---

<sup>1</sup> Tekst popularyzatorski. Pierwotnie ukazał się w pracy zbiorowej *Wielcy Polacy z Ziemi Rzeczpospolitej Obojga Narodów* pod redakcją Janiny Marciak-Kozłowskiej, Białystok 2016, s. 381-386.

*mógłby chodzić*. Zresztą wadliwość postury i częste choroby towarzyszyły mu przez całe życie. Niemniej jednak w słabym ciele był wielki duch. Naukę rozpoczął najpierw w Warszawie, potem w Paryżu. Ostatecznie, ze względu na słaby stan zdrowia już jako siedemnastoletni młodzieniec zamieszkał w Rzymie w pałacu książąt Odescalchich pod troskliwą opieką swojej cioci księżnej Zofii z Branickich (1821-1886). Była ona wielką patriotką, a jej salon gromadził najwybitniejszych ludzi epoki, był także agendą polskich spraw kościelnych. Zofia z Branickich Odescalchi była bardzo doceniana przez Kurię Rzymską i samego papieża Piusa IX. Sprawily to jej głęboka pobożność, wysokie stanowisko męża w rzymskiej arystokracji oraz jej bezgraniczne oddanie dla sprawy Kościoła i papieżstwa.

Kiedy siostrzeniec księżnej Zofii przybył do Rzymu, był bardzo szczupłym młodzieńcem, małym, w złotych okularkach i z długimi włosami, jak zrelacjonował we wspomnieniach książę Baltazar Odescalchi (1844-1909), syn Zofii i Liwiusza Władysława (1805-1885). W Rzymie Czacki zaprzyjaźnił się między innymi z Zygmuntem Krasińskim, który *zaszczepił na tym młodocianym umyśle swoje pojęcia i swoje patetyczne uniesienia* (B. Odescalchi). Stąd też młody Czacki próbował pisać wiersze i poematy, które Krasiński oceniał bardzo wysoko. Ulubiony siostrzeniec księżnej lubił spacerować po via del Corso w charakterystycznym szalu. Wiele osób z tamtych czasów tak go właśnie zapamiętała, dlatego warto i dziś podkreślić ten szczegół. W Rzymie mógł ukończyć rozpoczęte wcześniej studia. Posiadał wyjątkowe zdolności, przede wszystkim jednak zachwycał otoczenie swoją osobowością, wysoką inteligencją, taktem i kulturą. Jego umysł rozwijał się szybko, zawsze kosztem słabego zdrowia. *Nie wiem, jak długo Bóg przeznaczył mi żyć – pisał w liście do rodziny – chcę więc te dni wykorzystać owocnie i korzystać muszę z każdej chwili*.

Przełomowym momentem w życiu Czackiego było spotkanie z papieżem Piusem IX (1792-1878). Księżna Zofia Odescalchi przedstawiła mu swojego krewniaka na specjalnej audiencji. Papież już wcześniej słyszał o wyjątkowym młodzieńcu w kręgach arystokracji włoskiej i polskiej. Mówiło mu o nim też wielu wybitnych duchownych, którzy nawiedzali rzymski salon księżnej. Audiencje u papieża były coraz częstsze, ponieważ on sam zachęcał Włodzimierza do osobistych odwiedzin. Papież był urzeczony inteligencją młodego Polaka, jego głęboką wiarą, siłą przekonań i trafnością sądów. Pius IX podczas częstych już spotkań z Czackim postanowił przygotować go do studiów teologicznych i kapłaństwa. Stał się dla niego prawdziwym ojcem duchownym. Pewnego dnia powiedział do niego: *Mój Drogi, jeśli pragniesz kapłaństwa, to pozwalam ci na święcenia*. Dla młodego Włodzimierza, jak sam później napisał, był to najszcześniejszy dzień w życiu. Święcenia kapłańskie przyjął 30 listopada 1867 roku w wieku 33 lat, a sam papież w swojej prywatnej kaplicy towarzyszył mu podczas prymicji. Pius IX rychło mianował go swoim prałatem domowym. Znacznie wcześniej (jeszcze jako świeckiemu) powierzył mu obowiązki urzędu nieistniejącego dotąd w historii papieżstwa, to jest osobistego sekretarza (kto dziś o tym



pamięta?)! Odtąd młody Czacki załatwiał bieżące sprawy papieża, który darzył go całkowitym zaufaniem. Prowadził papieską korespondencję, w czym pomagała mu doskonała znajomość wielu języków obcych. Jako papieski doradca brał udział w Soborze Watykańskim I, uczestnicząc w pracach komisji kościelno-politycznej. Młody monsignore poczuł w sobie nowe życie i siły, nawet zdrowie mu się polepszyło. Hrabia Stanisław Tarnowski napisał: *Przy całym szlachetnym idealizmie uczuć pojęć i dążeń, miał Czacki w postępowaniu praktyczną roztropność, trzeźwość, zręczność, która dochodziła do wysokiego stopnia dyplomatycznej zdolności.* Papież dostrzegał te zdolności i postanowił je wykorzystać dla dobra Polski pod zaborami i dla dobra Stolicy Apostolskiej. Młody Czacki odegrał między innymi niebagatelną rolę w protegowaniu na arcybiskupstwo gnieźnieńsko-poznańskie nuncjusza apostolskiego z Brukseli, Mieczysława Halki-Ledóchowskiego.

Po powstaniu listopadowym uwaga Stolicy Apostolskiej była odwrócona od spraw polskich. Było to „zasługą” państw zaborczych, które kłamały w sprawach wolności i tolerancji religijnej na ziemiach polskich. Brylowała w tym ambasada rosyjska w Rzymie. Po 1837 roku jedną z najpoważniejszych tub informacyjnych, które przekazywały papieżowi wiadomości o rzeczywistej sytuacji Kościoła i ziemiach polskich pod zaborami, byli zmartwychwstańcy, szczególnie ksiądz Hieronim Kajsiewicz (1812–1873) i ksiądz Piotr Semenenko (1814–1886), których Ojciec Święty darzył zaufaniem. Kajsiewicz od końca lat czterdziestych XIX wieku posiadał nawet specjalne prerogatywy od papieża i decydował, kto i kiedy z Polaków przybywających do Rzymu mógł stanąć przed jego obliczem. Odtąd Polacy z ziem polskich dla uzyskania audiencji nie potrzebowali zgody i pośrednictwa ambasady rosyjskiej, a wystarczyło poręczenie Kajsiewicza. Zmartwychwstańcy w każdym z zaborów posiadali swoich informatorów i co jakiś czas składali papieżowi stosowne raporty (najczęściej ustne z racji bezpieczeństwa). Wielokrotnie przedstawiali opinie o kandydatach na biskupstwa (nie tylko na ziemiach polskich pod zaborami), czy raportowali o stanie unitów, choćby w Rosji. Włodzimierz Czacki poznał Hieronima Kajsiewicza i Piotra Semenenkę u księżnej Zofii Odescalchi, u której bywali stałymi gośćmi. Tam też szybko się zaprzyjaźnili. Wzajemne listy i bileciki oraz inne dokumenty świadczą o tym, jak bardzo współpracowali ze sobą dla dobra Kościoła na ziemiach polskich i dla sprawy polskiej. Spędzali u siebie długie wieczory, dyskutując podczas kolacji, jak podnieść sprawę polską na forum międzynarodowym. *Wieczorem długa przechadzka z mgr. Czackim. Rozmowa o Papieżu i stanie Kościoła. Toż o biskupach...* – zapisał w swoim *Dzienniku* 7 czerwca 1876 roku Semenenko. Musiały to być niezwykle pouczające i głębokie rozmowy biegłego dyplomaty Czackiego z uczonym teologiem Semenenką, także pracownikiem rzymskich kongregacji. Często się powtarzały w obecności innego wybitnego polskiego duchownego, kardynała Ledóchowskiego (1822–1902), którego Semenenko znał od młodości. O ich wzajemnej zażyłości świadczy chociażby dwutomowa publikacja

księdza Witolda Klimkiewicza o kardynale Ledóchowskim, wydana w 1988 roku w Poznaniu.

Kiedy w 1876 roku umarł Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, kardynał Giacomo Antonelli (1806–1876), Pius IX mianował Czackiego Sekretarzem do Spraw Nadzwyczajnych Kościoła. Odtąd zaczął się rzeczywisty i silny wpływ Czackiego na dyplomację watykańską. Śmierć Piusa IX w 1878 roku nie zmieniła w Watykanie stosunku do Czackiego. Wręcz przeciwnie, nowy papież Leon XIII również obdarzył go wielkim zaufaniem. Widział w nim jeden z najwybitniejszych umysłów epoki, dlatego w sierpniu 1879 roku wyświęcił go na arcybiskupa Salaminy i mianował nuncjuszem prestiżowej placówki dyplomatycznej w Paryżu. Była ona bardzo trudna dla ówczesnych stosunków Francji ze Stolicą Apostolską, istniało bowiem zagrożenie zerwania konkordatu między obu państwami. Na odjeźdźnym Leon XIII zdjął z głowy swoją piuskę i podarował ją Czackiemu, mówiąc: *Wzięłeś moje serce, weźże i głowę* (piuska ta znajduje się obecnie w Muzeum Czackich). Trzyletnia praca Czackiego w Paryżu została ukoronowana upragnionym przez Leona XIII zwycięstwem. Konkordatu nie zerwano, co było możliwe dzięki taktowi dyplomatycznemu nuncjusza. Udało mu się także pozyskać duchowieństwo francuskie dla programu duszpasterskiego papieża, obsadzić wieloma wybitnymi duchownymi stolice biskupie, a nawet wpłynąć na mniejsze restrykcje prawa oświatowego wobec Kościoła. Skutecznie też działał przeciwko kolejnej próbie likwidacji zakonów. Jednak paryskie powietrze nie sprzyjało jego słabemu zdrowiu. Kiedy na zakończenie misji dyplomatycznej odbierał wstęgę Legii Honorowej z rąk prezydenta Jules'a Grevy'ego (1813–1891), ledwo trzymał się na nogach.

Po powrocie z Paryża w 1882 roku arcybiskup Czacki został kardynałem z tytułem bazyliki św. Pudencjany w Rzymie. Ciągłe budował rozliczne znajomości z wybitnymi postaciami z całego świata, tak jeśli chodzi o duchownych, jak i świeckich. Jego znaczenie rosło, a jego osobowość przyciągała wszystkich. Obłudna polityka ówczesnych państw europejskich wobec papieża sprawiła, że Leon XIII często czuł się osamotniony. Brakowało mu zaufanych współpracowników. Do nielicznych z nich należał właśnie Czacki. Gdy papież nie mógł zasięgnąć jego rady, na przykład z powodu jego nieobecności w Rzymie, czekał do jego powrotu.

Kardynał Czacki pracował wówczas w kilku kongregacjach watykańskich, między innymi jako sekretarz Kongregacji Oświaty. Jego wpływ na myśl uczelni katolickich końca XIX wieku i na kierunek ich działań był nieoceniony. Nieustannie także troszczył się o sprawy Kościoła na ziemiach polskich. Miał w tym wszystkim wsparcie i powiernika w osobie kardynała Mieczysława Halki-Ledóchowskiego, późniejszego prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (od 1892 roku). To głównie dzięki Czackiemu zgromadzenia zakonne założone przez błogosławionego Honorata Koźmińskiego zawdzięczają swoje rychłe zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską. Czacki troszczył się także o założone przez zmartwychwstańców Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie, które

kształciło duchownych do pracy na ziemiach polskich i wydało wielu wybitnych kapłanów, hierarchów, choćby Adama Sapiechę, Edmunda Dalbora, Aleksandra Kakowskiego, świętych: Józefa Sebastiana Pelczara, Józefa Bilczewskiego i błogosławionych: Franciszka Rosłańca, Jana Balickiego, Władysława Goralą czy Zygmunta Sajnę. Trzeba przyznać, że nikt tak bardzo nie zasłużył się w pomocy zmartwychwstańcom przy założeniu Kolegium Polskiego w Rzymie, jak księżna Zofia z Branickich Odescalchi i jej siostrzeniec, hrabia Włodzimierz Czacki. Odważnie bronił on wszelkich spraw polskich przed różnymi prowokacjami, do jakich zawsze była zdolna agresywna ambasada rosyjska w Rzymie. Dziś już mało ludzi zdaje sobie sprawę z tego, jaką rolę w tej kwestii odegrał Kościół, a przede wszystkim polscy duchowni współpracujący ze Stolicą Apostolską. Nachalna propaganda lewicowa i dziś poprzez własną narrację historyczną skutecznie pomija tak ważne kwestie dla pełnego obrazu historii i Kościoła, i Polski.

Włodzimierz Czacki jest mało znany jako publicysta i poeta. Swój pierwszy utwór *Wiązanka* napisał, mając 24 lata. Ważne miejsce w jego twórczości zajmuje między innymi utwór *Trzy pieśni – Pokusa, Przejrzanie, Modlitwa*. W swej poezji, jak i w twórczości publicystycznej wyrażał wiarę w niepodległość Polski, usprawiedliwiał udział duchowieństwa w powstaniu styczniowym, a po Soborze Watykańskim I bronił władzy i nieomyślności papieskiej.

W styczniu 1888 roku rozpoczęła się w Rzymie ważna konferencja między Stolicą Apostolską a Rosją na temat życia i praw katolików w tym państwie. Delegacji rosyjskiej przewodniczył Aleksander Pietrowicz Izwołski (1856–1919), późniejszy minister spraw zagranicznych Rosji, natomiast papież w swoim imieniu do obrad wyznaczył kardynała Włodzimierza Czackiego. Obrady szły z wielkim trudem. Kardynał nieraz zapraszał nawet na tak zwane obiady dyplomatyczne do siebie w Palazzo Balestra. Niespodziewanie jednak 8 marca Rzym obiegła wiadomość, że dostojny i uwielbiany kardynał zmarł. Miał zaledwie 54 lata. Ówczesny generał zmartwychwstańców, ksiądz Walerian Przewłocki, był bardzo zmartwiony, gdyż doskonale zdawał sobie sprawę, że odszedł długoletni przyjaciel i opiekun zmartwychwstańców, ich powiernik oraz rzecznik wobec papieża i Stolicy Apostolskiej. W swoim *Dzienniku* zapisał: *Wielka szkoda dla Kościoła, zwłaszcza w chwili nowych układów z Rosją. Bóg sam opiekować się nami będzie – w Nim też zawsze nadzieja nasza.*

Pogrzeb odbył się bez udziału rodziny. Nikt nie spodziewał się tak rychłej śmierci kardynała. Historia szybko o nim zapomniała, szczególnie historia polska. Pochowano go na rzymskim cmentarzu Campo Verano. W 1982 roku, między innymi dzięki staraniom zmartwychwstańców, a szczególnie księdza Władysława Kosińskiego, doczesne szczątki Czackiego przeniesiono do tytularnej – jako kardynała – bazyliki św. Pudencjany w Rzymie. Z tej okazji odbyła się podniosła uroczystość, której przewodniczył ówczesny Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, kardynał Agostino Casaroli. Przypominano wtedy zasługi dla Kościoła arcybiskupa Czackiego, wybitnego polskiego duchownego. Papież Jan

Paweł II nadesłał specjalny telegram, w którym podkreślił jego wybitność: *W setną rocznicę wyniesienia do godności kardynalskiej arcybiskupa Włodzimierza Czackiego, wielce zasłużonego syna Kościoła i wybitnego rzecznika sprawy polskiej w latach niewoli, myślą i sercem uczestniczę w uroczystości przeniesienia jego zwłok...* Ksiądz Władysław Kosiński, przemawiając na powyższej uroczystości do licznie zgromadzonej rzymskiej polonii, powiedział między innymi: *Ten silny, wielki Duch, w słabym jego ciele, był w życiu Czackiego ustawicznym „sursum corda” i sprawił, że życie jego nie zostawiło śladów słabości, niedołęstwa, ale przeciwnie – stało się jakby jednym wieniec splecionym z wyjątkowych zasług, dzięki którym Kościół i Polska katolicka w ciężkich swoich doświadczeniach wychodziły zwycięsko.*

Podczas uroczystości podkreślono, że życie kardynała hrabiego Włodzimierza Czackiego potwierdziło maksymę: *Być Polakiem, to żyć bosko i szlachetnie.*

## Bibliografia

Ks. Władysław Kosiński CR, *Przemówienie wygłoszone 25 marca 1982 r. podczas uroczystości przeniesienia ciała Kard. Włodzimierza Czackiego do bazyliki św. Pudencjany w Rzymie*, Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie, sygn. 39809.4.

Baltazar Odescalchi, *Polacy w Rzymie. Wspomnienia z lat dziecińczych*, Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie, sygn. 39809.1.

Ks. Witold Klimkiewicz, *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki*, Poznań 1988.

Ks. Władysław Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1943.

DAMIAN KORCZ CR  
Mentorella

---

## OCZYSZCZAJĄCY WYMIAR MIŁOSIĘRDZIA BOŻEGO W CIERPIENIU WEDŁUG NAUK O. PIOTRA SEMENENKI CR

Według o. Semeneki cierpienie stanowi nieodłączny element słabej, kruchej natury ludzkiej skażonej grzechem pierworodnym. Doświadczenie cierpienia stanowi część odwiecznego planu Boga Stworzyciela i Jego zbawczej Woli. Miłosierdzie Boże w swej pedagogii doświadcza człowieka cierpieniem, chorobą, bólem, aby go oczyścić i oderwać od grzechu oraz doprowadzić do nawrócenia. W ujęciu Semeneki cierpienie jest całkowicie zgodne z wolą Boga, który w swej ojcowskiej miłości nawołuje grzesznego, zagubionego człowieka do powrotu, do nawrócenia, aby ocalić go przed totalnym upadkiem, uchronić od śmierci wiecznej. O. Piotr uważa, że ten oczyszczający, a zarazem karzący i prewencyjny wymiar Miłosierdzia Bożego, obecny w życiu duchowym cierpiącego chrześcijanina, stanowi część tzw. oczyszczeń biernych<sup>1</sup>.

### 1. Misterium Paschalne Chrystusa źródłem Miłosierdzia Bożego w jego oczyszczającym wymiarze

Autor zmartwychwstaniec uważa, że cierpienie zyskuje swój oczyszczający charakter w Misterium Paschalnym Chrystusa. Wcielony Syn Boży, który dobrowolnie przyjął na siebie cierpienie i ból jako wyraz

---

<sup>1</sup> Por. P. Semeneko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 261, 265; tenże, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907, s. 243, 253; tenże, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych Piotra Semeneki*, Kraków 1896, s. 280–281; *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923, s. 11; tenże, *Jak się zachować w chorobie by się z niej oczyścić*. Archiwum domowe Sióstr Wizytek, Kraków, [w:] *Kazania i konferencje duchowne*, s. 144–153, (mps), AZR, s. 144; tenże, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. 2, Lwów 1913, s. 56, 377; Konferencja, s. 144–145; por. D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy*, Kraków 2010, s. 226–227.

woli Bożej, stał się źródłem Miłosierdzia Bożego. Cierpienie Jezusa jest, według Autora, narzędziem Miłosierdzia Bożego w dziele odkupienia ludzkości. Rozważając szczegółowo tajemnicę męki Jezusa, Semenenko podkreśla Jego postawę pełną synowskiej miłości, która prowadzi Go do świadomej i dobrowolnej decyzji przyjęcia i wypełnienia woli Miłosiernego Ojca. Zbawiciel posłusznie przyjmuje nakaz Miłosierdzia Bożego, aby *spożyć owoc* męki i cierpienia. Cierpiąc w postawie miłości i synowskiego posłuszeństwa, poddaje się On działaniu Miłosierdzia, które staje się w Nim źródłem ognia posiadającego moc oczyszczania ludzkiej natury i wypalania wszelkiego egoizmu, pychy i wszelkich skutków grzechu. Jezus staje się źródłem Miłosierdzia Bożego w jego oczyszczającym wymiarze, gdy Bóg Ojciec przeprowadza Go przez śmierć mistyczną i rozpala ogniem Ducha Świętego. Zbawiciel, *sposy- wając owoc* woli Bożej, płonie na wieki oczyszczającym ogniem Bożego Miłosierdzia, którego symbolem jest Jego gorejące Serce<sup>2</sup>.

O. Piotr uważa, że wypływająca z miłości postawa posłuszeństwa Zbawiciela wobec Miłosiernego Ojca w trakcie agonii w Ogrójcu jest ideą-kluczem do interpretacji Misterium Paschalnego jako źródła Miłosierdzia Bożego w jego oczyszczającym wymiarze. Duchowe ofiarowanie Syna oddającego całego siebie Ojcu z pokorą i posłuszną miłością sprawia, że cierpienie nabiera oczyszczającej mocy i może uwalniać od zła i grzechu. Synowska postawa cierpiącego Syna porusza Ojcowskie, miłosierne Serce i owocuje wylaniem na Niego źródła Miłosierdzia Bożego, które posiada oczyszczającą moc. Według interpretacji o. Semeneki Jezus staje się źródłem oczyszczającego Miłosierdzia, ponieważ w Misterium Paschalnym cierpienie otwiera w Jego naturze i osobie przestrzeń spotkania z Miłosiernym Ojcem. Owocność oczyszczającego wymiaru cierpienia w życiu duchowym zależy więc od całkowitego oddania się Miłosierdziu Bożemu, od ofiarowania siebie kochającemu Bogu i Ojcu, ze świadomością, że jest On jedynym źródłem dobra, miłości i życia<sup>3</sup>.

Semenenko dostrzega w agonii Jezusa w Getsemani szczególne źródło Miłosierdzia Bożego w jego oczyszczającym wymiarze. Zbawiciel w Misterium Paschalnym zanurza się w oczyszczający wymiar Miłosierdzia Bożego w duchu wiary, przez rozumowe poznanie i zrozumienie woli Bożej, która stanowi wyraz miłości Boga do człowieka. Chrystus przyjmuje wolę Bożą świadomie i dobrowolnie, z miłością, odpowiadając w ten sposób Miłosiernemu Ojcu na Jego Bożą miłość w stosunku do Niego. Zgoda wyrażona przez Jezusa w Ogrójcu jest połączona z aktem wdzięczności Bogu za objawienie Bożej miłości i miłosierdzia w Nim i przez Niego. O. Piotr pisze, że Jezus pokornie prosi Ojca o łaskę i moc do wypełnienia Jego świętej woli podczas męki,

<sup>2</sup> Por. P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. 1, Lwów 1913, s. 338; *Ćwiczenia*, s. 261–265; *Męka*, s. 13–16, 24–25; ON, s. 74; Credo, s. 278, 282; *Kazania III*, s. 72; *Kazania IV*, s. 42–43.

<sup>3</sup> Por. P. Semenenko, *Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1903, s. 13–16; tenże, *Kazania przygodne*, t. 2, Kraków 1923, s. 33–36, 38–42; Credo, s. 240–241, 278; tenże, *Ojciec nasz*, Kraków 1896, s. 137–142; por. W. Hryniewicz, *Nad przepaściami wiary*, Lublin 1982, s. 82–84.

aby zdołał objawić Jego Miłosierdzie ludziom i w ten sposób oddać Bogu należną cześć i chwałę<sup>4</sup>. Pascha Chrystusa staje się więc źródłem Miłosierdzia Bożego w jego oczyszczającym wymiarze, gdy z Jego ust padają słowa modlitwy synowskiego ofiarowania w cierpieniu: *Ojczy nie moja wola, ale Twoja niech się stanie* (por. Łk 22, 42). Ten akt zawierzenia całego siebie Ojcu otwiera Go na nadprzyrodzoną moc Bożej miłości, która przebóstwiała miłość jego ludzkiej natury<sup>5</sup>.

Rozważania Semenienki na temat tajemnicy Paschy Chrystusa zamyka agonia Zbawiciela na krzyżu. Ukrzyżowany Jezus poddaje się działaniu Miłosierdzia Bożego w postawie głębokiego, wewnętrznego pokoju wypływającego z miłości, która zdaniem o. Piotra, odegrała decydującą rolę w Jego paschalnym przejściu przez cierpienie i śmierć do nowego życia. Misterium Paschalne staje się źródłem Miłosierdzia Bożego i ukazuje jego oczyszczający wymiar, gdy Ukrzyżowany Jezus dobrowolnie przyjmuje na siebie wszystkie konsekwencje grzechu: ból, cierpienie, konanie i śmierć. Wówczas łaska Miłosierdzia przemienia w Nim karę w przebaczenie, przekleństwo w błogosławieństwo, śmierć w życie. Krzyż Chrystusa staje się, według Semenienki, przejściem przez cierpienie i śmierć, zwycięską paschą, potrójnym źródłem Miłosierdzia Bożego<sup>6</sup>.

Pierwsze źródło miłosierdzia wypływa, gdy Wcielony Syn Boży, cierpiąc na krzyżu, pełen miłosiernej miłości Bożej, przyjmuje w milczeniu przekleństwa i szyderstwa ludzi, dokonując cudownej przemiany moralnej śmierci w źródło miłosierdzia i chwały. Momentem zwrotnym tej przemiany są, dla Autora, słowa wypowiedziane przez ukrzyżowanego Chrystusa: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (por. Łk 23, 34), które posiadają życiodajny charakter. Są to słowa „królestwa i panowania”, słowa – klucze, które otwierają na nowo przed ludźmi zamknięte dotąd bramy raju. Posiadają one moc Miłosierdzia Bożego, które wyprowadza ze stanu niewoli grzechu do wolności i królowania w jedności z Bogiem. Słowa przebaczenia stanowią więc ponowną inaugurację Bożego Królestwa na świecie i umożliwiają ludziom dostęp do źródła życia wiecznego. Semenienko zauważa, że to prawo Bożego Miłosierdzia osiąga natychmiastową skuteczność w stosunku do ludzkości. Pierwszym jej przedstawicielem, który doświadcza jego oczyszczającej mocy i przechodzi przez śmierć do nowego życia jest cierpiący i skruszony łotr, kryminalista, którego Chrystus osobiście wprowadza do raju<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por. P. Semenienko, *Męka*, s. 20.

<sup>5</sup> „...tak tę miłość swoją ludzką spotęgował i ostatecznie ubóstwił, że ta miłość Jego ludzka stała się miłością Syna Bożego i tym sposobem tam gdzieby miłość ludzka natury ludzkiej Jezusa nie dosięgła, tam dosięgła miłość ludzka Syna Bożego, nie siłą natury, ale siłą osoby, chociaż po ludzku działającej” – *Męka*, s. 18.

<sup>6</sup> Por. *Męka*, s. 190, 208–209; *Ćwiczenia*, s. 220, 241; *Kazania II*, s. 224–225, 296–297; *ON*, s. 241; *Kazania IV*, s. 290; por. P. Smolikowski, *Rozmyślania wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, t. 1, Kraków 1896, s. 129; tenże, *Rozmyślania dla alumnów Kolegium Polskiego w Rzymie*, t. 2, Kraków 1896, s. 343.

<sup>7</sup> Por. *Męka*, s. 194, 197, 204, 208; *Rozmyślania*, s. 104–105, 124; *Ćwiczenia*, s. 223; *Kazania II*, s. 301–303; *Kazania II*, s. 224–225; *Listy III*, s. 112; por. J. M. Popławski, *Tajemnica odkupienia w świetle nauczania ks. Piotra Semenienki*, „Roczniki Teologiczne”, 48(2001), 5, s. 125–137.

Drugie źródło Miłosierdzia Bożego w Misterium Paschalnym powstaje wskutek cierpienia i śmierci ciała Ukrzyżowanego Chrystusa, która oznacza totalne unicestwienie siły, mocy woli, będącej źródłem ludzkiej witalności. Dla zrozumienia tej tajemnicy kluczowe staje się dla o. Piotra słowo „pragnę” (por. J 19, 28) wypowiedziane przez cierpiącego i konającego na krzyżu Chrystusa<sup>8</sup>. Resztkami sił miłujący Syn kieruje ku Ojcu całe pragnienie Swego serca, w nadziei, że Boże Miłosierdzie napelni je i zaspokoi. To synowskie, serdeczne uczucie będące owocem cierpiącej miłości pożąda tylko obecności kochającego Ojca i dosięga Jego Bożego Serca. Bóg Ojciec w darze Swej miłosiernej miłości obdarza Umiłowanego Syna nowym nieśmiertelnym Ciałem. Staje się ono źródłem miłosierdzia, emanując nowym Bożym życiem, przynosząc wszystkim życiodajny owoc, pełen Boskiej mocy miłości. Odtąd Ciało Chrystusa staje się prawdziwym, życiodajnym *pokarmem i napojem* posiadającym moc oczyszczenia i zbawienia natury ludzkiej<sup>9</sup>.

Trzecie źródło Miłosierdzia Bożego o. Piotr upatruje w śmierci ducha, czyli w doświadczeniu obumierania Boskiej natury Ukrzyżowanego Zbawiciela. Wcielony Syn Boży doświadcza w duchu, w swej świadomości oraz we władzy woli opuszczenia od Boga, utraty obecności Bóstwa w Nim, całkowicie pogrążając się w otchłani nicestwa i rozpacz. W interpretacji Autora zstąpienie ducha Zbawiciela na dno otchłani jest konsekwencją grzechu, którym obarczył się dla naszego zbawienia. Ten stan duchowy wyraża rozpaczliwe wołanie gasnącej miłości konającego Jezusa: „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił?” (por. Ps 22, 28; Mt 27, 46; Mk 15, 34). Bóg Ojciec przeżywa cierpienie konającego Syna i poruszony do głębi Jego okrzykiem, w akcie Swego największego i nieskończonego Miłosierdzia ofiaruje Mu Samego siebie, swoje Boże Życie, całą swoją Miłość, swojego Ducha Świętego. W odpowiedzi Chrystus, doświadczywszy życiodajnego objęcia Miłosierdnego Ojca, wznosi ku Niemu Swego ducha i w postawie pełnej synowskiej miłości oddaje Bogu całą swoją wolę, wołając: „Ojczy w Twoje ręce oddaję ducha mego” (por. Ps 31, 6; Łk 23, 46). W tym akcie Autor upatruje trzecie źródło Miłosierdzia. Wcielony Syn Boży zwraca się do Ojca jako ten, który posiada pewność zmartwychwstania. W tym momencie dopełnia się oczyszczający wymiar Miłosierdzia Bożego. Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Syn Boży, dokonując przejścia przez cierpienie i śmierć, staje się niewyczerpanym źródłem Miłosierdzia i nowego życia dla każdego człowieka<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Por. Męka, s. 194, 203–205, 217–218; Rozmyślenia, s. 107–111; Ćwiczenia, s. 224–225; Kazania II, s. 303–304; Kazania IV, s. 38.

<sup>9</sup> Por. Męka, s. 203–204, 208; Rozmyślenia, s. 11–113; Ćwiczenia, s. 225; Kazania I, s. 11; Kazania II, s. 304; por. P. Smolikowski, *Rozmyślenia dla alumnów Kolegium Polskiego w Rzymie...*, dz. cyt., t. 1, s. 315.

<sup>10</sup> Por. Męka, s. 194, 205–209; Rozmyślenia, s. 115–122; Ćwiczenia, s. 220, 226–227; Credo, s. 241; Kazania I, s. 403; Kazania II, s. 101, 306–308; Kazania IV, s. 40; LD, s. 22; por. D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy...*, dz. cyt., s. 71–73.



## 2. Współdziałanie cierpiącego chrześcijanina z oczyszczającym Miłosierdziem Boga

Chrześcijanin, który doświadcza w swym życiu cierpienia i śmierci, według o. Semenienki, powinien przygotować się na tę próbę, aby umiejętnie współdziałać z oczyszczającym Miłosierdziem Boga. Duchowe przygotowanie do podjęcia współpracy z łaską w cierpieniu powinna poprzedzać medytacja życia Chrystusa, a zwłaszcza Jego Misterium Paschalnego, w którym hojnie i ochotnie przyjmował On ból i cierpienie. Analizując przykład cierpiącego Chrystusa, o. Piotr wyprowadza pierwszą ogólną zasadę skutecznego współdziałania z oczyszczającym Miłosierdziem Boga w cierpieniu, jaką jest świadome i dobrowolne przyjęcie cierpienia jako wyrazu woli Bożej. Synowska postawa wobec Miłosiernego Boga pozwala przyjąć cierpienie jako element odwiecznego planu Bożej miłości i dostrzec jego wymiar zbawczo-odkupieńczy. Ból i choroba wpisana w życie chrześcijanina jest w ręku Boga i Jego Miłosierdzia. Autor wyprowadza ten wniosek, powołując się na słowa Chrystusa, że człowiekowi nawet włos z głowy nie spadnie bez wiedzy Ojca Niebieskiego (por. Mt 10, 29–31). Cierpienie, choćby najmniejsze, nie jest więc wydarzeniem przypadkowym, lecz jest czasem miłosierdzia danym człowiekowi od Boga w celu jego oczyszczenia<sup>11</sup>.

Doświadczenie cierpienia posiada charakter nadprzyrodzony, dlatego współdziałanie chrześcijanina z oczyszczającym Miłosierdziem Boga dokonuje się przez triadę cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, zaszczeploną we władzach ludzkiej natury przez Ducha Świętego. Akt żywej wiary pozwala przekroczyć czysto ludzkie rozumowania, lęki i obawy oraz przyjąć cierpienie świadomie i dobrowolnie jako potencjalną przestrzeń spotkania z Bogiem. Człowiek, który przeżywa cierpienie w duchu wiary, widząc w nim dar Boga Jego miłosnej woli, doświadcza oczyszczającego Miłosierdzia Bożego. Cierpienie w duchu wiary z doświadczenia pustki i ciemności nonsensu przechodzi w żywą relację osobową z Miłosiernym Bogiem, który jak dobry lekarz oczyszcza i uzdrowia rany chrześcijanina, aby doprowadzić go do zdrowia. Nadprzyrodzona cnota wiary oświeca też rozum chorego człowieka, pozwalając mu poznać, zrozumieć i przyjąć powód otrzymanego cierpienia. Poznanie celów i skutków duchowych choroby jest, według o. Piotra, ważnym warunkiem owocnego współdziałania cierpiącego chrześcijanina z oczyszczającym Miłosierdziem Boga. Wiara połączona z cnotą nadziei, która kieruje uczuciami serca, prowadzi cierpiącego chrześcijanina do całkowitego zawierzenia siebie Bogu w chorobie i ochotnego współdziałania z Jego oczyszczającym Miłosierdziem w duchu posłusznego synowskiego poddania się najlepszemu Lekarzowi. O. Semenenko wyjaśnia, że ta postawa ufnej bierności wobec łaski Miłosierdzia nie wyklucza wcale podjęcia starań o wyleczenie choroby, lecz uzależnia rezultat procesu oczyszczenia i uzdrowienia od działania Bożego, a nie od czynnika ludzkiego. Współdziałanie z oczyszczającym Miłosierdziem Boga w duchu uległej,

<sup>11</sup> Por. P. Semenenko, *Reguła Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego zwana Regułą Ośmiu Błogosławieństw* (1882), Rzym 1967, s. 44; Konferencja, s. 144; Męka, s. 146.

posłusznej wiary i ufnej nadziei napełnia cierpiącego chrześcijanina głębokim pokojem i poczuciem bezpieczeństwa, niezależnie od rozwoju sytuacji. Pokora owocująca dziecięcą ufnością aktywuje w człowieku cnotę synowskiej miłości, która jest siłą napędową jego woli i narzędziem współpracy z Bogiem w procesie duchowego oczyszczenia. Miłość pozwala nie tylko biernie przyjąć, zaakceptować chorobę, ale pokochać ją i prosić o wytrwanie w niej. Cnota miłości poprzez synowską postawę wdzięczności wobec Miłosiernego Boga umożliwia aktywną partycypację chrześcijanina w procesie jego duchowego oczyszczenia. Nadprzyrodzone przeżywanie choroby pozwala oczyszczającemu Miłosierdziu Boga przeprowadzić chrześcijanina przez bolesną próbę i wycisnąć na nim pieczęć Bożej Miłości, wypełnić go nowym życiem Ducha Świętego. Wiara, nadzieja i miłość pozwalają zobaczyć ostateczny cel cierpienia i choroby, jakim jest uświęcenie, zbawienie i nowe, szczęśliwe życie w jedności z Bogiem<sup>12</sup>.

Autor zmartwychwstaniec, opisując proces współdziałania cierpiącego chrześcijanina z oczyszczającą łaską Miłosierdzia, wylicza i omawia osiem środków do owocnej współpracy z Bogiem. Są nimi: modlitwa, pokora, czysta intencja, wyrzeczenie, ufność, cierpliwa wytrwałość i wierność. Modlitwa, zdaniem o. Piotra, spełnia potrójną rolę we współdziałaniu z oczyszczającym Miłosierdziem Boga: ułatwia oddanie pierwszeństwa Bogu w działaniu, uprasza podjęcie przez Boga działania i zapewnia mu pełną swobodę. Poprzez modlitwę cierpiący chrześcijanin umacnia swą wolę oraz wzrasta w postawie dobrowolnego oddania siebie Bogu, w synowskim przywiązaniu do Niego i w pełnej akceptacji Jego działania w sobie<sup>13</sup>.

Z kolei wspomniana już wcześniej cnota pokory pomaga cierpiącemu chrześcijaninowi uśmiercić własne „ja” oraz uznać swą drugorzędną rolę w życiu duchowym. To z kolei prowadzi go do dobrowolnego oddania pierwszeństwa Miłosierdziu Boga w procesie oczyszczenia. Rozumowe poznanie i uznanie prawdy o własnym nicestwie, nędzy i złości, które przybiera formę wewnętrznego upokorzenia na modlitwie, wyzwala cierpiącego chrześcijanina z niewoli własnego egoistycznego „ja” i skłonności do czynności własnej. Prawda o osobistej słabości i niemocy ugruntowuje go w postawie czujności i otwiera na posłuszne współdziałanie z oczyszczającą łaską Miłosierdzia<sup>14</sup>.

Semenenko wymienia również czystą intencję jako środek skutecznego współdziałania z oczyszczającym Miłosierdziem Boga i wyjaśnia, że polega ona na uznaniu Boga za przyczynę oraz cel życia i działania.

<sup>12</sup> Por. Konferencja, s. 144–146; Reguła, s. 44–46; por. D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy...*, dz. cyt.

<sup>13</sup> Por. *Życie*, s. 45, 55, 151; Konferencje, s. 55; *Ćwiczenia*, s. 202–203; *Męka*, s. 140; *Kazania I*, s. 202, 386; *LD*, s. 59–60, 65; por. P. Smolikowski, *Rozmyślania wspólnie...*, dz. cyt., t. 1, s. 106–107; tenże, *Rozmyślania wspólnie...*, dz. cyt., t. 2, s. 96–103.

<sup>14</sup> Por. P. Semenenko, *Dziennik (1851–1886)*, t. 2, (mps), *AZR*, s. 80; tenże, *Listy Duchowne*, Kraków 1924, s. 59; *Rozmyślania nad życiem zakonnym*, [w:] *Veritate et Caritate*, Materiały Międzynarodowego Centrum Duchowości CR, 1, Rzym 1996, s. 19; *Życie*, s. 30–31, 56; *Męka*, s. 132, 134, 139; *Kazania I*, s. 386; *Ćwiczenia*, s. 187, 202–203; Konferencje, s. 55; *Listy IV*, s. 169.

Wzbudzenie czystej intencji sprawia, że dla cierpiącego chrześcijanina uzdrowienie z choroby staje się wyłącznie środkiem do właściwego celu, jakim jest jego nawrócenie oraz zjednoczenie z Bogiem w miłości<sup>15</sup>.

Wśród środków współdziałania z oczyszczającym Miłosierdziem Boga w cierpieniu Autor zaleca wyrzeczenie się siebie jako niezależnego początku i przyczyny podejmowanych aktów. Celem wyrzeczenia jest przyjęcie postawy bierności wobec oczyszczającej łaski, rezygnacja z własnych pragnień i projektów, powstrzymanie się od podejmowania samowolnych działań i uprzedzania działania Bożej łaski. Prowadzi ono do całkowitego poddania się pod kierownictwo Miłosierdzia Bożego<sup>16</sup>.

Kolejnym środkiem w procesie współdziałania z oczyszczającym cierpiącego chrześcijanina Miłosierdziem Boga jest, według Semeneni, ufność, która prowadzi do całkowitego zawierzenia siebie Bogu i Jego woli. Wypływa z niej poczucie pewności, że Bóg zrealizuje swe dzieło oczyszczenia w sposób najdoskonalszy, doprowadzając je do szczęśliwego końca. Postawa ufności we współpracy z łaską eliminuje wszelkie wątpliwości, obawy czy zawahania przed poddaniem swego życia pod wpływ oczyszczającego Miłosierdzia Boga<sup>17</sup>.

Następnym środkiem warunkującym owocne współdziałanie cierpiącego chrześcijanina z oczyszczającym Miłosierdziem Boga jest, zdaniem o. Piotra, postawa cierpliwej wytrwałości, która w chorobie nieustannie wznosi do Boga błaganie o łaskę, aż do bycia natrętną (por. Łk 11, 5–8). Wytrwałość połączona z nieufnością we własne siły, wyraża się w pełnym cierpliwości modlitewnym oczekiwaniu na Boże Miłosierdzie i powstrzymaniu się od podejmowania pochopnych, nerwowych i często błędnych działań<sup>18</sup>.

Ostatnim ze środków zalecanych przez Semenenkę w celu skutecznego współdziałania z oczyszczającym Miłosierdziem Boga jest wierność w cierpieniu. Wierność wypływająca z miłości owocuje totalnym zaangażowaniem człowieka we współpracę z łaską, pełną koncentracją na życiu nadprzyrodzonym. Chory chrześcijanin oddaje Bogu całą energię cierpienia w miłości, która staje się narzędziem Miłosierdzia Bożego. Pozwala to Bogu dokonać przełomu w życiu duchowym cierpiącego człowieka, poprzez przejście funkcji władz natury przez cnoty teologalne i panowaniu Miłosierdzia Bożego w nim<sup>19</sup>.

### **3. Proces oczyszczenia cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże**

O. Semenenko wyróżnia cztery zasadnicze etapy w procesie oczyszczenia cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże w zależności od Jego działania w poszczególnych władzach ludzkiej natury i w osobie. Autor rozpoczyna swe rozważania od władzy uczuciowej, twierdząc,

<sup>15</sup> Por. Życie, s. 56–58; Ćwiczenia, s. 201.

<sup>16</sup> Por. Życie, s. 16, 32, 45; Ćwiczenia, s. 186; LD, s. 59–60; Konferencje, s. 15, 85–86.

<sup>17</sup> Por. Życie, s. 65, 134–135; Ćwiczenia, s. 202, 369; Męka, s. 134–135, 139; LD, s. 59–60; Kazania, s. 383.

<sup>18</sup> Por. Życie, s. 39, 41–43; Ćwiczenia, s. 171, 202; Męka, s. 140; LD, s. 65.

<sup>19</sup> Por. Konferencje, s. 8–9; Życie, s. 61–63; LD, s. 65; Ćwiczenia, s. 202; Dziennik II, s. 80.

iż szczególnym zamiarem Miłosierdzia Bożego jest oczyszczenie serca przez oderwanie go oczyszczającą mocą cierpienia od pociechy i przyjemności, jakie znajduje ono w zewnętrznych rzeczach stworzonych. Nieczyste serce często dominuje nad rozumem, dlatego pragnienie, choć nierozumne, czy wręcz szkodliwe jest zaspokajane wbrew zakazom sumienia. Wobec tej niemocy duchowej i braku odwagi chrześcijanina do zerwania ze złym nawykiem lub nałogiem, Miłosierdzie Boże dotyka go cierpieniem, chorobą, aby go oczyścić z nieczystości serca. Proces oczyszczenia posiada wymiar pedagogiczny i prewencyjny, ponieważ Miłosierdzie Boga wspiera łaską cierpiącego chrześcijanina, a zarazem zapobiega całkowitemu pogrążeniu się serca w stanie niemocy, upadku, aż do rozpacz i śmierci. Zwłaszcza poprzez dolegliwość cielesną Bóg odrywa serce od rzeczy zewnętrznych, bo w chorobie dobre samopoczucie ustępuje miejsca niezadowoleniu, zmęczeniu, a to, co przedtem pobudzało apetyt, budzi niesmak, a nawet wstręt. Stąd też cierpiący chrześcijanin, który dotąd całym sercem szukał pociech zmysłowych, dostrzega ich odwrotną stronę, jaką jest ból, żal, cierpienie i stopniowo nabiera do nich odrazy. Proces oczyszczenia serca cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże osiąga cel, gdy znikają wybujałe uczucia i popędy oraz obumiera egoizm, miłość własna, czyli koncentracja na sobie i na własnej przyjemności<sup>20</sup>.

Semenenko podkreśla, że w procesie oczyszczania władzy uczuciowej przez Miłosierdzie Boże ważne jest świadome i dobrowolne współdziałanie cierpiącego chrześcijanina z łaską. Rozumne poddanie serca pod oczyszczające działanie Boże znacznie skraca proces fizycznego obumierania nieczystych uczuć. Pomocny jest tu zwłaszcza duch wyrzeczenia i umartwienia zapobiegający szukaniu tzw. pociech idealnych takich jak wygoda, współczucie czy rozrywka, które często zastępują sercu pociechy zmysłowe. Autor doradza zwłaszcza czuwanie modlitewne w celu rozeznania woli Bożej i zawierzenia serca Miłosierdziu Bożemu, aby z pomocą łaski kontrolować popędy władzy uczuciowej oraz prosić Boga o ducha umartwienia. Modlitwa rodzi w sercu cierpiącego chrześcijanina pokój i duchową pociechę, które płyną ze świadomości pełnienia woli kochającego Boga. Modlitewnemu współdziałaniu z oczyszczającym Miłosierdziem Boga towarzyszy również cierpliwość serca w oczekiwaniu na rychłe i pełne wyzwolenie z życia skupionego na szukaniu pociech. Modlitwa rozumu rozgrzana żarem cierpiącego serca prowadzi do uśmiercenia uczucia zmysłowego, którego miejsce zajmuje cnota nadziei. Według o. Semeneki proces oczyszczenia serca cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże osiąga pełnię, gdy serce cierpi z miłości. Wówczas następuje zjednoczenie cierpiącego człowieka z Bogiem cierpiącym z miłości do niego i do wszystkich ludzi. Miłość, która jednoczy wolę człowieka z Bogiem sprawia, że jego ludzkie cierpienie staje się doskonałym narzędziem Miłosierdzia Bożego operującego w jego sercu i przemieniającego je na podobieństwo Serca Bożego. Miłosna wola współcierpienia z Bogiem rodzi w sercu pragnienie

<sup>20</sup> Por. Konferencje, s. 146; Życie, s. 266–267; ON, s. 112; Mistyka, s. 264–265; por. P. Smolikowski, *Rozmyślenia dla alumnów Kolegium Polskiego...*, dz. cyt., t. 2, s. 265–266.

cierpienia i ofiarowania siebie Miłosierdziu Bożemu, aż do osiągnięcia pełnego uświęcenia. Doświadczenie Miłosierdzia rodzi również w cierpiącym sercu żal z powodu odwrócenia się od jedyne go, prawdziwego źródła Miłości, Boga, na rzecz szukania złudnych, fałszywych pociech zmysłowych. Ten szczerzy żal z miłości do Boga budzi w sercu wstręt wobec wszelkich pociech i całego życia zmysłowego. Wyrzeczenie się wszelkiej przyjemności połączone z pragnieniem Boga i Jego miłości całkowicie oczyszcza serce i poprzez dominującą w nim cnotę nadziei jednoczy je z Sercem Jezusa<sup>21</sup>.

Kolejną władzą, która przechodzi proces oczyszczenia Miłosierdziem Bożym w cierpieniu jest, według o. Piotra, rozum skażony pychą. Władza poznania wpada często w nieczystość duchową wyrażającą się w szukaniu wielkości jako przedmiotu życia, w celu osiągnięcia chwały i znaczenia. Miłosierdzie Boże oczyszcza rozum cierpiącego chrześcijanina z pychy poprzez upokorzenie spowodowane chorobą. W stanie cierpienia, niemocy i upadku fizycznego czy psychicznego rodzi się w umyśle pokorna świadomość osobistej słabości i bezsilności, która stopniowo wypiera i eliminuje pychę oraz poczucie siły i zrozumiałości. W pierwszej kolejności celem procesu oczyszczenia rozumu Miłosierdziem Boga jest eliminacja tzw. pierwszej wielkości, pierwotnej pychy spowodowanej grzechem pierworodnym. Często maskuje się ona pod pozorem dobra, jakim jest np. dążenie do piękności duchowej i choć pozornie wyklucza szukanie chwały, to zastępuje często pociechę ambicji pociechą pokory. W rezultacie dążenie do doskonałości duchowej zostaje zredukowane do zamknięcia w kręgu własnych uczuć. Pycha zanieczyszcza rozum i zaburza jego sąd i ocenę, przez co błędnie wartościuje on dobra, wybierając często fałszywe, w przekonaniu o ich prawdziwej wartości. Dlatego właśnie Miłosierdzie Boże uwalnia umysł od zniewolenia fałszywymi bogactwami oczyszczającą siłą cierpienia, które uwalnia go i opróżnia przez upokorzenie<sup>22</sup>.

Semenenko twierdzi, że podstawowym warunkiem oczyszczenia rozumu cierpiącego chrześcijanina z balastu fałszywego bogactwa nagromadzonego wskutek pychy jest świadome i dobrowolne wejście w stan upokorzenia. Postawa pokory jest owocem cierpliwiej, wytrwałej i wiernej modlitwy, która ufnie i bezwarunkowo poddaje się oczyszczającemu działaniu Miłosierdzia Bożego. Autor wzywa cierpiącego chrześcijanina do przyjęcia takiej postawy wobec Boga, powołując się na ewangeliczną radę: „Jeżeli nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego” (por. Mt 18, 3). Pokora dziecka pomaga przyjąć i uznać swą zależność od innych, a zarazem wyzwala z pysznego poczucia osobistej wielkości i niezależności, odsłaniając ukryte pokłady wielkich bogactw duchowych złożonych przez Boga w chrześcijaninie. Proces oczyszczenia umysłu z pychy przyspiesza też pokorne uznanie własnej bezsilności, połączone z aktem szczerzej, synowskiej czci i wdzięczności wobec Miłosierdzia Bożego<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. Konferencja, s. 147; Życie, s. 268–269; LD, s. 2; Mistyka, s. 266–268; Kazania I, s. 49; Kazania II, s. 142; ON, s. 83.

<sup>22</sup> Por. Konferencja, s. 148–149; Życie, s. 269–271; Mistyka, s. 268–269.

<sup>23</sup> Por. Konferencja, s. 149–150; Życie, s. 272–273; Credo, s. 282; Mistyka, s. 269–270.

Autor przestrzega, aby w procesie oczyszczenia rozumu cierpiący chrześcijanin unikał szkodliwej postawy stoickiej obojętności i pogardy wobec doświadczanej niemocy, która wynika z zakorzenionej w nim pychy i pragnienia odzyskania utraconej siły i wielkości. Odradza również pokładanie nadziei i opierania rozumu na sile zewnętrznej, na profesjonalizmie lekarzy, ponieważ taka postawa niweczy i opóźnia proces oczyszczenia przez Miłosierdzie Boże. Semenenko doradza raczej pokorne uznanie przed Bogiem własnego nicstwa i niemocy oraz całkowite i bezwarunkowe zaufanie i zawierzenie siebie oczyszczającej łasce Bożej. Proces oczyszczenia rozumu cierpiącego chrześcijanina z pychy dopełnia się w świadomym akcie wyrzeczenia się siebie, zniszczenia pysznego jestestwa z jego fałszywą wielkością i znaczeniem. Uwolniony i opróżniony przez pokorę rozum Miłosierdzie Boże napętnia darem wiary, która z kolei owocuje ubóstwem duchowym w umiłowaniu tego, co małe, niemocne. Cierpiący chrześcijanin miłuje własne nicstwo, ponieważ przemienia ono umysł w pustą i pojemną przestrzeń dla obecności Boga i Jego Miłosierdzia<sup>24</sup>.

Trzecią władzą, która, zdaniem Autora zmartwychwstańca, zostaje objęta przez Miłosierdzie Boże procesem oczyszczenia jest wola odpowiedzialna za ludzkie zamiary, intencje, postanowienia i czyny. Zasadniczą przyczyną zanieczyszczenia i dysfunkcji ludzkiej woli jest czynność własna, czyli samowola w działaniu. Wynika ona z uznania własnej woli za jedyne kryterium wyboru i podejmowania działań za pomocą własnych sił i środków. Samowola i nieposłuszeństwo w życiu duchowym polega na działaniu siłą przyrodzoną z jednoczesnym roszczeniem sobie prawa do samodzielnego dysponowania łaską nadprzyrodzoną. Podobnie jak ewangeliczni goście, którzy odrzucili zaproszenie na ucztę weselną (por. Mt 22, 1-14), zdrowy chrześcijanin opanowany czynnością własną zapomina o swoim powołaniu do świętości, spychając często Boga na margines i lekceważąc Jego wolę. Oczyszczająca łaska Miłosierdzia Bożego w chorobie operuje za pomocą cierpienia, które jest całkowicie sprzeczne z ludzką wolą, przez co hamuje zapędy cierpiącego chrześcijanina, ogranicza go w działaniu i blokuje jego skłonność do samowoli. Proces oczyszczenia woli Miłosierdziem Bożym prowadzi do nawrócenia, do powrotu człowieka do Miłującego Boga. Cierpienie więc wyrywa go z niemocy czynności własnej paraliżującej jego życie duchowe i staje się bodźcem do odnowienia żywej, synowskiej relacji z Bogiem<sup>25</sup>.

Powodzenie procesu oczyszczenia władzy działania cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże, zdaniem Autora, jest uzależnione od świadomego i dobrowolnego przyjęcia choroby w duchu wiary, jako daru od Boga. Pokorna wiara pozwala przeżywać cierpienie w duchu synowskiego, bezwarunkowego posłuszeństwa wobec woli Miłosiernego Boga, który oczyszcza swoją łaską oraz prowadzi do całkowitego wyrzeczenia się samowolnych działań. Zwłaszcza ciężko chory chrześcijanin przeżywa prawdę o swoim nicstwie ontologicznym

<sup>24</sup> Por. Konferencja, s. 150–151; Życie, s. 273–274; Credo, s. 282; Mistyka, s. 270–271.

<sup>25</sup> Por. Konferencja, s. 151; Credo, s. 244–245; Mistyka, s. 272–273; LD, s. 31–32.

i moralnym. Choroba niosąca ze sobą niebezpieczeństwo śmierci jest sytuacją graniczną stawiającą przed człowiekiem kwestię życia i konieczność wyrzeczenia się własnej egzystencji. Cierpiący chrześcijanin w obliczu śmiertelnej choroby zstępuje do głębi swego nicstwa, do samego pierwiastka życia i, doświadczając pustki niebytu, zawiera wszystko Bogu i Jego woli. Natomiast w wymiarze moralnym doświadczenie bezsilności i niemocy fizycznej, braku siły moralnej w czynie oczyszcza z czynności własnej, doprowadzając cierpiącego chrześcijanina do wyrzeczenia się własnej woli. Miłosierdzie Boże, oczyszczając wolę człowieka, odbiera mu kolejno: pragnienie czynu, siłę do działania, chęć podejmowania jakichkolwiek aktów. Proces oczyszczenia woli z czynności własnej prowadzi więc do wyrzeczenia się wszelkiej intencji działania, jakiegokolwiek aktu woli, aby ostatecznie zrezygnować z jakiegokolwiek działalności na własną rękę. W ten sposób oczyszczająca łaska Miłosierdzia Bożego w chorobie odbiera chrześcijaninowi wszelki powód do działania i ugruntowuje jego wolę w Bogu, który staje się jedynym sprawcą i wykonawcą kierującym ludzką wolą zgodnie z własną wolą<sup>26</sup>.

W ujęciu o. Semenienki doświadczenie cierpienia i choroby jest nie tylko wyrazem woli Bożej, ale stanowi cenny dar Miłosierdzia Bożego, które oczyszcza serce, rozum i wolę chrześcijanina. Poddanie się procesowi oczyszczenia w duchu wiary, nadziei i miłości stanowi ważny etap w rozwoju duchowym, ponieważ warunkuje przejście z życia przyrodzonego do nadprzyrodzonej relacji z Bogiem. Cierpiący chrześcijanin, współdziałając z Miłosierdziem Bożym w procesie oczyszczenia, całkowicie wyrzeka się wszelkich pragnień uczuciowych, umysłowych i wolitywnych, a wraz z nimi wyrzeka się siebie, własnego „ja”, stając się prawdziwym uczniem i naśladowcą Miłosiernego Zbawiciela (por. Łk 9, 23). Kulminacją procesu oczyszczenia cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże, a zarazem jego czwartym etapem, według Autora zmartwychwstańca, jest doświadczenie śmierci *mistycznej*, czyli uśmiercenie *starego człowieka*, żyjącego życiem naturalnym, ziemskim, światowym i przejście do nowego życia nadprzyrodzonego, duchowego, Bożego. W ten sposób proces oczyszczenia obejmuje całego człowieka w jego osobie i naturze. Jezus swobodnie działający w osobie i naturze współcierpiącego z Nim chrześcijanina przeprowadza go w Miłosierdziu swoim przez mistyczną śmierć do duchowego zmartwychwstania. Na tym etapie życia duchowego w cierpiącym z miłości chrześcijaninie, według o. Piotra, pozostaje już tylko jedno pragnienie: rychle przejście przez śmierć fizyczną do wiecznego zjednoczenia z Miłosiernym Bogiem<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Por. Konferencja, s. 152; Życie, s. 276–277; Credo, s. 283; Mistyka, s. 274–275.

<sup>27</sup> Por. Konferencja, s. 152–153; Życie, s. 277; Credo, s. 226, 283–284; Mistyka, s. 275–276; Reguła, s. 43.

**Wykaz skrótów**

- AZR – Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie.  
 Credo – P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907.  
 Ćwiczenia – P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.  
 DM – Jan Paweł II, *Dives in Misericordia*, [w:] Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1996.  
 Dziennik II – P. Semenenko, *Dziennik (1851–1886)*, t. 2, (mps), AZR.  
 Kazania I – P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. 1, Lwów 1913.  
 Kazania II – P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. 2, Lwów 1913.  
 Kazania III – P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923.  
 Kazania IV – P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. 2, Kraków 1923.  
 Konferencja – *Jak się zachować w chorobie by się z niej oczyścić*, Archiwum domowe Sióstr Wizytek, Kraków, [w:] *Kazania i konferencje duchowne*, s. 144–153, (mps), AZR.  
 Konferencje – P. Semenenko, *Konferencje duchowne miane w r. 1866 w Rzymie w klasztorze s. Egidio*, Kraków 1879.  
 LD – P. Semenenko, *Listy Duchowne*, Kraków 1924.  
 LG – *Lumen Gentium*, [w:] I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni, Milano 1995.  
 Listy II – P. Semenenko, *Listy*, t. 2, Rzym 1986.  
 Męka – P. Semenenko, *Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1903.  
 Mistyka – P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych Piotra Semeneki*, Kraków 1896.  
 Mowa – P. Semenenko, *Mowa pochwalna na cześć śś. Cyryla i Metodego, Apostołów Słowiańskich*, Kraków 1881.  
 ON – P. Semenenko, *Ojciec nasz*, Kraków 1896.  
 Rozmyślenia – P. Semenenko, *Rozmyślenia o Męce Chrystusa Pana*, red. P. Smolikowski, Kraków 1931.  
 RZ – P. Semenenko, *Rozmyślenia nad życiem zakonnym*, [w:] *Veritate et Caritate*, Materiały Międzynarodowego Centrum Duchowości CR, 1, Rzym 1996.  
 Życie – P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.  
 Reguła – *Reguła Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego zwana Regułą Ośmiu Błogosławieństw (1882)*, Rzym 1967.

**Bibliografia**

- Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907.  
*Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.  
*Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. 1–2, Lwów 1913.  
*Kazania przygodne*, t. 1–2, Kraków 1923.  
*Konferencje duchowne miane w r. 1866 w Rzymie w klasztorze s. Egidio*, Kraków 1879.



- Listy, t. 1, Rzym 1980.  
 Listy, t. 2, Rzym 1986.  
 Listy, t. 3, Rzym 1986.  
*Listy Duchowne*, Kraków 1924.  
*Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1903.  
*Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych Piotra Semenienki*, Kraków 1896.  
*Ojciec nasz*, Kraków 1896.  
*Reguła Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego zwana Regułą Ośmiu Błogosławieństw* (1882), Rzym 1967.  
*Rozmyślenia o Męce Chrystusa Pana*, red. P. Smolikowski, Kraków 1931.  
*Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.  
*Rozmyślenia nad życiem zakonnym*, [w:] *Veritate et Caritate*, Materiały Międzynarodowego Centrum Duchowości CR, 1, Rzym 1996.

### **Maszynopisy**

Semenenko P., *Dziennik (1851–1886)*, t. 1–4, (mps), AZR.

### **Opracowania i literatura pomocnicza**

- Smolikowski P., *Rozmyślenia wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, t. 1, Kraków 1896.  
 Smolikowski P., *Rozmyślenia dla alumnów Kolegium Polskiego w Rzymie*, t. 2, Kraków 1896.  
 Korcz D., *Życie w rytmie Paschy*, Kraków 2010.  
 Popławski J. M., *Tajemnica odkupienia w świetle nauczania ks. Piotra Semenienki*, „Roczniki Teologiczne”, 48(2001), s. 5.  
 Hryniewicz W., *Nad przepaściami wiary*, Lublin 1982.  
 Manzi F., *Compimento cristologico dei sacrifici anticotestamentari: la Lettera agli Ebrei*, „Parola, Spirito e Vita”, 54, Bologna 2006.

## **Abstract**

### **The purifying dimension of the Divine Mercy in the suffering accordance with the teaching of Fr Peter Semenenko, CR**

Fr Semenenko describes the purifying dimension of Divine Mercy in the spiritual life of a suffering Christian. He presents illness and suffering welcomed from God as a gift and as an important instrument for purification of the human person and human nature. The author presents Christ's Paschal Mystery, in particular his agony in the Garden of Olives and his Crucifixion, as a source of Divine Mercy and his purifying power. The suffering of the Son of God with patience and love is an obedient response to God the Father and his Mercy. Christ's Passover became a source of Divine Mercy that purifies everyone. Fr. Peter recommends the obedient and faithful cooperation of a suffering Christian with the purifying Divine Mercy. This cooperation can be achieved by imitating Jesus, by consciously and deliberately participating in His Paschal Mystery. Tools to support this cooperation with the Mercy of God in the spiritual life are: prayer, humility, purity of purpose, self-renunciation, confidence, patient perseverance and fidelity. The aim of the process of purification of the suffering

Christian by means of Divine Mercy is to fortify human nature by transforming and elevating it to the state of a divine supernatural life. The condition of such purification is one's growth in the theological virtues, that should dominate the respective faculties of human nature and thus transform the whole person. Then the suffering Christian is experiencing the essence of new life in the Resurrection, which is substantially the love of God.

### **Oczyszczający wymiar miłosierdzia Bożego w cierpieniu według nauk o. Piotra Semenkenki**

O. Semenenko opisuje oczyszczający wymiar Miłosierdzia Bożego w życiu duchowym cierpiącego chrześcijanina. Przedstawia on choroby i cierpienia jako dar zsyłany przez Boga oraz ważne narzędzie oczyszczenia ludzkiej natury i osoby. Autor przedstawia Misterium Paschalne Chrystusa, a szczególnie Jego agonię w Ogrodzie Oliwnym i Ukrzyżowanie jako źródło Miłosierdzia Bożego i jego oczyszczającej mocy. Cierpiący Syn Boży pełen cierpliwości i miłości posłusznie odpowiada Bogu Ojcu na Jego Miłosierdzie. Pascha Chrystusa staje się źródłem Miłosierdzia dla każdego człowieka. O. Piotr zaleca cierpiącemu chrześcijaninowi posłuszne i wierne współdziałanie z oczyszczającym Miłosierdziem Boga. To współdziałanie wypływa z naśladowania Jezusa i jest świadomym oraz dobrowolnym uczestnictwem w Jego Misterium Paschalnym. Narzędziami, które pomagają we współpracy z miłosierdziem Bożym w życiu duchowym są: modlitwa, pokora, czysta intencja, wyrzeczenie się siebie, ufność, cierpliwa wytrwałość i wierność. Celem procesu oczyszczenia cierpiącego chrześcijanina przez Miłosierdzie Boże jest umocnienie ludzkiej natury przez przemienienie i podniesienie do stanu życia nadprzyrodzonego. Oczyszczenie to warunkuje rozwój i wzrost cnót teologicznych, które powinny zdominować władze ludzkiej natury: serce, rozum, wolę i w konsekwencji przemienić osobę człowieka. Tak oto cierpiący chrześcijanin doświadcza nowego istnienia i życia w zmartwychwstaniu, którego treścią i wypełnieniem jest Boża Miłość.

#### **Słowa kluczowe:**

oczyszczenie, Boże Miłosierdzie, cierpienie, życie duchowe, Misterium Paschalne, współdziałanie z łaską, cnoty teologiczne, natura ludzka.

#### **Keywords:**

purification, Divine Mercy, suffering, spiritual life, Paschal Mystery, cooperation, theological virtues, human nature.

#### **Nota o autorze:**

Ks. Damian Korcz, zmartwychwstańiec, doktor nauk teologicznych, posługuje w Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej na Mentorelli, we Włoszech, interesuje się teologią duchowości, a zwłaszcza duchowością zmartwychwstańczą, którą bada i propaguje m.in. poprzez artykuły naukowe i rekolekcje.

TOMASZ MRÓZ  
Uniwersytet Zielonogórski

---

## STEFANA PAWLICKIEGO OBRONA KSANTYPY

Słowniki i encyklopedie już od stuleci traktują imię Ksantypy jako seponim oznaczający kobietę najczęściej już zamężną, która dla swego otoczenia, ze szczególnym uwzględnieniem męża i jego przyjaciół, delikatnie mówiąc, jest nieprzyjemna. We współczesnej Stefanowi Pawlickiemu (1839-1916) *Encyklopedyi Powszechnej*, a więc w dziele popularnym, kształtującym wiedzę szerszej publiczności, można przeczytać, że była to „kapryśna, gniewliwa i swarliwa połowica Sokratesa, której imię dlatego tylko przeszło do potomności, że była żoną wielkiego tego mędrca. Istotnie, taki tylko człowiek zdolnym był znieść jej dąsy, fumi i zrządzenia”<sup>1</sup>. Po wymienieniu kilku przykładów jej niegodnych zachowań i stonowanych nań reakcji Sokratesa, wziętych z Ksenofonta i innych późniejszych pisarzy, autor oddawał jej przynajmniej trochę sprawiedliwości, pisząc, że nie kryła podziwu dla swego męża. Sam autor hasła miał pewne wątpliwości co do prawdziwości wizerunku Ksantypy, który sam był właśnie zarysował, i jego źródła opisał następująco: „charakter Xantypy umyślnie przez dziejopisarzy przesadzony został w szpetności, aby obok niego w tem jaśniejszem świetle zabłyły cnoty jej męża”<sup>2</sup>. Pawlicki w swojej twórczości podjął apologetyczną nutę w recepcji postaci żony Sokratesa i temu właśnie aspektowi jego dzieła poświęcony jest niniejszy tekst.

### 1. Źródła starożytne o Ksantypie

Przystępując do napisania artykułu nt. Ksantypy, otoczonej złą sławą żony Sokratesa, Pawlicki jako wytrawny filolog i znawca dzieł dawnych Greków z pewnością czerpał źródłową o niej wiedzę z pisarzy starożytnych, których dzieła cieszą się największym uznaniem z różnych

---

<sup>1</sup> *Encyklopedyja Powszechna*, t. XXVIII, Warszawa 1868, s. 122.

<sup>2</sup> *Encyklopedyja Powszechna*, t. XXVIII, s. 122.

względów, jako wiarygodne źródła wiedzy o Sokratesie. Najważniejszy z filozoficznego punktu widzenia jest Platon. W dialogach Ksantypa występuje właściwie tylko raz. W *Fedonie*, w dialogu przedstawiającym ostatni dzień Sokratesa, w którym żegna się on z przyjaciółmi, dyskutuje z nimi nt. istoty filozofii, nieśmiertelności duszy i jej pośmiertnych losów, które przestawały już być dlań niewiadomą, przez krótką chwilę pojawia się jego żona z synami. W prologu, w którym świadek ostatnich chwil Sokratesa, Fedon z Elidy, opowiada Echekratesowi we Fliuncie o śmierci swego mistrza, wzmiankowana jest Ksantypa. Fedon wspomina: „Weszliśmy więc i zastali Sokratesa już bez kajdan, a Ksantypa, ty ją znasz, miała dziecko jego na ręku i siedziała przy nim. Kiedy nas zobaczyła Ksantypa, zaczęła głośno lamentować i tak jakoś mówiła, jak to zwykle kobiety, że oto, Sokratesie, dzisiaj już ostatni raz będą do Ciebie mówili znajomi i ty do nich. Sokrates spojrzął na Kritona i powiada: Kritonie, niech ją kto odprowadzi do domu. Więc ją kilku odprowadziło ze służby Kritona, a ona płakała głośno i biła się w piersi”<sup>3</sup>. Pod koniec dnia zaś, Sokrates prawdopodobnie rozmawiał z Ksantypą<sup>4</sup>, widział się z synami w towarzystwie starego przyjaciela Kritona, a następnie jego losy zbliżały się do nieuchronnego końca. Platon nie przekazuje więc nic, co mogłoby stać się fundamentem dla negatywnego wizerunku żony Sokratesa. Krótko mówiąc, rozpacziała z powodu wyroku śmierci wydanego na jej męża, który nie zamierzał unikać kary i ze spokojem przyjmował swój los<sup>5</sup>.

O ile w Platónskim *Fedonie* Ksantypa została wymieniona z imienia, to w *Memorabiliach* Ksenofonta pojawia się jako bezimienna matka Lamproklesa, najstarszego syna Sokratesa, który przeprowadza z nim rozmowę nt. szacunku należnego matce i rodzicom w ogólności, niezależnie od ich usposobienia. Punktem wyjścia rozmowy jest temat niewdzięczności, która charakteryzuje tych z ludzi, którzy doznając od innych dobrodziejstw, nie zamierzają się odwdziżyć. Niewdzięczność zostaje przez obu uznana za niesprawiedliwość. Im większe zaś udzielone dobrodziejstwa – tym większa niewdzięczność. Za największych dobrodziejów w stosunku do każdego człowieka uznał Sokrates rodziców, a zwłaszcza matkę, znoszącą niewygody ciąży, trudy porodu i karmienia. Na marginesie mówiąc, zdaje się, że nie można zupełnie poważnie traktować stwierdzenia Sokratesa, że „mężczyzna zapewnia utrzymanie niewieście, z którą zamierza mieć

<sup>3</sup> Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Lwów-Warszawa 1925, 60 a-b. Być może następujące później uwagi Sokratesa o związku przyjemności z przykrością odnoszą się nie tylko do zdjęcia kajdan, ale też do wyjścia Ksantypy, jak sugeruje Witwicki. Platon odmalowuje Ksantypę, na co warto zwrócić uwagę, beznamiętnie i bez cienia współczucia. I. F. Stone przeciwstawia to pełnemu emocji i głębokiemu uczuciu pożegnaniu Sokratesa z uczniami. Zob. I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, London 1988, s. 192-193.

<sup>4</sup> Dokładniej rzecz ujmując, rozmawiał z „kobietami ze swojego domu” (αἱ ὀκεῖται γυναικες), ze swojej rodziny (116 b), ale kwestia ewentualnej bigamii Sokratesa nie będzie w niniejszym tekście rozstrzygana, gdyż interesująca jest tutaj jedna, a najprawdopodobniej jedyna z jego żon. Por. Pseudo-Platon, *Zimorodek*, [w:] tegoż, *Zimorodek i inne dialogi*, tłum. L. Regner, Warszawa 1985, s. 7-8; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 91 (II, 26), ks. II przełożyła Irena Krońska.

<sup>5</sup> A. Krokiewicz, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 55-56.

potomstwo”<sup>6</sup>. Wracając do Lamproklesa, to po ojcowskim napomnieniu o bogactwie dobrodziejstw, które od matki otrzymywał, nie zaprzecza jego wywodowi, ale stwierdza: „nawet jeśli moja matka rzeczywiście czyniła to wszystko i jeszcze więcej, niepodobna jednak znieść jej uprzykrzonej natury”<sup>7</sup>. Następnie Lamprokles odpowiada na niekorzyść matki na pytanie ojca o to, czy łatwiej znieść gwałtowność jej czy dzikiego zwierzęcia, uzasadniając to stwierdzeniem, że ona „wciąż mówi o rzeczach, których nikt nie chciałby słuchać nawet za cenę życia”<sup>8</sup>. Sokrates skłania go do zmiany zdania, odsłaniając matczyne motywy: największą ze wszystkich ludzi miłość i pragnienie dobra dla dziecka, czego przecież dowodzi swoimi czynami, jak np. opiekując się dziećmi podczas ich choroby. Postawa syna jawi się więc jako niemożność zniesienia największego dobra i miłości, a za nie należy się rodzicom szacunek. Dodatkowo Sokrates wspiera swoje zdanie autorytetem państwa, dla którego osoba nieoddająca rodzicom należnego szacunku, niespełniająca obowiązków wobec nich, nie mogła ubiegać się o urzędy państwowe. Swoje argumenty Sokrates kończy: „jeśli tylko zaczną ludzie podejrzewać, że jesteś niewdzięczny dla rodziców, nikt nie uwierzy, że w zamian za dobrodziejstwa otrzyma od ciebie podziękowanie”<sup>9</sup>.

Nie ma powodów, aby w tym względzie nie zaufać Ksenofontowi, z którego wspomnień wyłania się relacja między Sokratesem a Ksantypą jako parą rodziców kochających własne dzieci i wzajemnie się wspierających w trudach wychowania. Ksantypa nie jest bez wad, musiała przejawiać pewne upodobanie do gderliwości, swarliwości (żeby nie ująć tego w bardziej młodzieżowych słowach), ale nie wynika z tego zaniedbanie matczynych obowiązków.

Innym razem, podczas uczty, po spożyciu posiłków, kiedy uczestnicy przyjęcia podziwiali fletnistki i akrobacje tancerek, Sokrates rzekł, że „płeć niewieścia pod żadnym względem nie jest mniej uzdolniona niż męska, z tą chyba różnicą, że brak jej tylko takiej stateczności rozumu i siły, jaką mają mężczyźni”<sup>10</sup>. Z tego miał wynikać wniosek, że żona może być mądrą towarzyszką życia mężczyzny, a ten z kolei nie powinien ustawać w edukowaniu jej we wszystkich potrzebnych umiejętnościach. Dla cynika Antystenesa przemowa ta stała w jawnej sprzeczności z życiem Sokratesa, który żył „w najlepsze z niewiastą, jakie tylko są, były i będą, najbardziej nieznośną”<sup>11</sup>, nie wychowując jej. Riposta Sokratesa zyskała nieśmiertelną sławę: „widzę, iż podobnie czynią ci, którzy chcą zostać najznakomitszymi jeźdźcami – nabywają konie nie takie, które są najłatwiejsze do ujeżdżenia, ale najbardziej nieujarzmione i dzikie. Sądzą bowiem, że jeśli takie rumaki potrafią ujeździć, z łatwością będą się posługiwali innymi. Ja także, chcąc żyć i utrzymywać

<sup>6</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] tegoż, *Pisma Sokratyczne. Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 83 (II, 2, 5).

<sup>7</sup> Tamże, s. 84 (II, 2, 7).

<sup>8</sup> Tamże, s. 85 (II, 2, 8).

<sup>9</sup> Tamże, s. 87 (II, 2, 14). Por. piękną parafrazę tej rozmowy [w:] A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 51-52.

<sup>10</sup> Ksenofont, *Uczta*, [w:] Tenże, *Pisma Sokratyczne*, s. 248 (2, 9).

<sup>11</sup> Tamże, s. 248 (2, 10).

z ludźmi towarzyskie stosunki, taką właśnie niewiastę pojąłem za żonę, bo dobrze wiedziałem, że jeśli z nią potrafię wytrzymać, zdobędę taką wprawę, że z łatwością będę mógł współżyć ze wszystkimi innymi ludźmi<sup>12</sup>. Ksantypa była więc niejako szczepionką, która uodporniła Sokratesa na ludzkie wady. Ksenofont skomentował tę wymianę zdań krótko: „I jak się zdaje, całkiem trafną uwagę wypowiedział w tych słowach Sokrates”<sup>13</sup>.

Zasadniczo więc, dwaj najbardziej wiarygodni pisarze sokratycy nie przekazali żadnych świadectw domniemanego złego charakteru małżonki Sokratesa. Jasną jest rzeczą, że nie była bez wad, ale któż był? Jednak to nie Sokrates się na nią skarżył, a jego bezzenni towarzysze. Platon potraktował ją beznamyślnie, Ksenofont w ogóle zajął się nią o tyle, o ile potrzebne to było do ukazania Sokratesa jako sprawiedliwego męża i ojca, a zrelacjonowane przezeń w *Uczcie* zdanie Antystenesa wynikało, być może, z jego upodobania do ciętej polemiki i wytykania niekonsekwencji i absurdów filozofom sobie współczesnym, zwłaszcza Platonowi.

Antystenes Ksantypę znał i mimo kilku niepochlebnych uwag nt. kobiet, które wypowiadał w związku z koniecznością zaspokajania potrzeb cielesnych („Gdybym mógł schwycić Afrodytę, to zabiłbym ją z łuku”<sup>14</sup>) i w związku z instytucją małżeństwa („Jeśli weźmiesz piękną [żonę], będziesz miał innych do spółki, jeśli weźmiesz brzydką, będziesz miał za swoje”<sup>15</sup>), uważał zasadniczo, że „cnota jest ta sama u mężczyzny i u kobiety”<sup>16</sup>. Wyrażał w ten sposób antyhedonistyczną postawę filozofii cynickiej, a także idee *autarkii* i *anaidei*.

Złą sławę Ksantypy stworzyli więc głównie późniejsi pisarze, których opinie zostały zebrane np. w dziele Diogenesa Laertiosa, niezwykle popularnym, choć filozoficznie niezbyt głębokim. Trudno rozstrzygnąć, na ile wiarygodne są powtarzane, a nawet w późniejszych czasach ilustrowane, opowieści o Ksantypie wylewającej na męża wiadro wody, nawymyślawszy mu wcześniej, co ten skwitował stwierdzeniem o ulewie jako następstwie burzy. Jej nieustające wymysły, które przeszkadzały Alkibiadesowi, Sokrates porównał do warkotu kołowrotka, do którego pracy przecież można łatwo przywyknąć, podobnie jak do gęganía gęsi, które dają jaja i pisklęta, a Ksantypa przecież obdarzyła filozofa synami. Jako absurdalne uznawał również Sokrates sugestie uczniów, aby żonę uderzył, skoro ta odważyła się publicznie w akcie wściekłości zedrzeć z niego płaszcz<sup>17</sup>. Z drugiej jednak strony znajdujemy w tym dziele również i oblicze Ksantypy jako żony starającej się spełniać

<sup>12</sup> Tamże, s. 248-249 (2, 10). Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, s. 52-5.

<sup>13</sup> Tamże, s. 249 (2, 10). Ta sama historia [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 98 (II, 37).

<sup>14</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1 *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Zieliński, Lublin 1994, s. 410.

<sup>15</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 312 (VI, 3), ks. VI przełożył W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa.

<sup>16</sup> Tamże, s. 316 (VI, 12). Por. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 80-81.

<sup>17</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, s. 97-98 (II, 36-37).

obowiązki gospodyni, która troszczy się o przyjęcie gości i wstydy z powodu skromności oferowanej im stawy, co oczywiście nie stanowi przedmiotu troski jej męża, lekceważącego podobne drobiazgi<sup>18</sup>.

## 2. Obrona Ksantypy pióra Stefana Pawlickiego

Długa historia recepcji postaci Ksantypy, utrwalonej już na dobre w historiografii i kulturze, nie może być przedmiotem tego studium<sup>19</sup>, którego celem zasadniczym jest przypomnienie roli odegranej w tym względzie przez niewielkie dzieło Pawlickiego. Bronił on Ksantypy podczas krótkiego okresu pracy w Szkole Głównej Warszawskiej. Dwa lata spędzone w Warszawie (1866-1868) upłynęły Pawlickiemu na przygotowywaniu wykładów z historii filozofii, na publicystyce filozoficznej, nie unikał on także życia towarzyskiego. Stał się członkiem redakcji „Biblioteki Warszawskiej”, w której wiele publikował m.in. recenzji teatralnych. Szczególnie zaś ważne ze względów towarzyskich były dla niego wygłoszenie wykładu o miłości Heloizy i Abelarda oraz późniejsza publikacja humoreski pt. *Obrona Xantippy*, która była dowodem na wartość i zasadność zajmowania się antykiem i na jego aktualność. Ta popularyzacja treści antycznych przysporzyła ubocznie popularności samemu autorowi, zwłaszcza u kobiet: „Mnie się dostało - napisze nie bez utajonej satysfakcji - od kobiet więcej komplementów niżeli sobie życzyłem”<sup>20</sup>. Nie bez znaczenia jest także fakt, że czasopismo, w którym *Obrona Xantippy* się ukazała, tj. „Kronika Rodzinna”, redagowane było przez przedstawicielki płci pięknej i do nich adresowane<sup>21</sup>.

Krótką, humorystyczna i pouczająca praca pt. *Obrona Xantippy* miała na celu próbę odpowiedzi na pytanie „czy Xantippa była w istocie tak złą kobietą, jak rozgłosili późniejsi zbieracze anegdotek, i jak dzisiaj wierzą wszyscy?”<sup>22</sup>. Gdyby zaś nie udało się jej uwolnić od tego zarzutu „grzeczność jeszcze wymaga, abyśmy bronili ją i starali się uniewinnić. I w tym to celu stałem się adwokatem biednej Xantippy, o której źle mówią przeszło dwa tysiące i kilkaset lat”<sup>23</sup>. Za sukces autor poczytywał sobie ewentualne uwolnienie jej od zarzutu bądź przynajmniej znalezienie okoliczności łagodzących. Przystępował zatem do dzieła niemal jak Gorgiasz do *Pochwały Heleny*.

Tekst Pawlickiego rozpoczyna się od wspomnienia lat dziecińczych, kiedy uczył się języka niemieckiego z ilustrowanego elementarza,

<sup>18</sup> Tamże, s. 96 (II, 34).

<sup>19</sup> We względzie recepcji postaci Ksantypy pewne rozeznanie dają m.in. następujące prace: M. Weithmann, *Ksantypa i Sokrates. Eros, małżeństwo, seks i pleć w antycznych Atenach*, tłum. M. Dutkiewicz, Warszawa 2005, s. 215-252; R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 30-34; K. Szoka, *Kobiety wśród cyników, cynicy o kobietach – obecność kobiet w filozofii cynickiej*, [w:] *Kobieta w starożytności. Materiały pokonferencyjne z I Studenckiej Konferencji Naukowej Historii Starożytnej w Krakowie*, red. M. Kumięga, Kraków 2011, s. 33-43.

<sup>20</sup> H. Barycz, *Stefan Pawlicki. Studia i docentura warszawska*, „Życie i Myśl” 7/9 R. III (1952), s. 327.

<sup>21</sup> F. German, *Ks. Stefan Pawlicki. W 50-tą rocznicę zgonu*, „Życie i Myśl” nr 9 (147), R. XVI, 1966, s. 44; Tenże, *Stefan Pawlicki w Warszawie*, „Stolica” nr 39 (981), R. XXI, 1966, s. 12.

<sup>22</sup> S. Pawlicki, *Obrona Xantippy*, „Kronika Rodzinna” R. I, nr 10, 1868, s. 147.

<sup>23</sup> Tamże, s. 147.

którego rymowanki i ilustracje na dobre utkwily mu w pamieci, ale jeden w szczegolnosc. Oddajmy glós jego wspomnieniu: „Obok litery X, brzydka jakaś baba, z miotłą w rękú i peruką w nieładzie, uśmiechała się złośliwie, zagadkową zaś postać objaśniał dwuwiersz, którego przekład mniej więcej taki: Xantippa gorsza od biesa, / Gryzła męża Sokratesa”<sup>24</sup>. Jeśli więc Niemcy odbierali wykształcenie na tym elementarzu, to nic dziwnego, że każdy zapamiętał Ksantypę dzięki negatywnemu skojarzeniu z dzieciństwa i stała się dzięki temu najpopularniejszą kobietą ze starożytnej Grecji. Podczas gdy małżonki wielu innych słynnych mężczyzn pozostają ogółowi nieznane, o Ksantypie wie każdy. Dodatkowym czynnikiem podnoszącym jaskrawość obrazu Ksantypy był wizerunek Sokratesa, człowieka spokojnego i uczciwego, prawego filozofa, ogłoszonego przez Apollina najmądrzejszym człowiekiem w Grecji, nauczyciela, mędrca, bohatera ze spokojem znoszącego nawet śmierć, na którą został skazany niesłusznie. Czy mogło więc dziwić, że człowiek takich cnót nie skarżył się na żonę? Małżeństwo zawarł, aby pozostać w zgodzie z prawem i obyczajem, ale czy trafnie wybrał kandydatkę na żonę? Pawlicki, folgując nieco fantazji, pisał: „wkrótce upodobał sobie młodą osobę, biedną i niewykształconą, jak większość ówczesnych Greczynek, niekoniecznie ładną i niemającą przed sobą żadnej przyszłości. Lecz czyż pojęła ogrom szczęścia, jakim było zaiste połączenie się z najslawniejszym z helleńskich mędrców, i czy oceniła należycie ofiarę, którą zrobił mąż wielkoduszny, przykuwając los swój do istoty nieznannej, pozbawionej wyższych zdolności, byleby uczynić zadość wymaganiom prawa? Przecież była powinna przyjąć ofiarę z niesłychaną wdzięcznością, posiadłszy niespodzianie skarb mądrości, o który dobijały się całe Ateny. Czyż [d]oceniła skarb ten? Czyż wynagrodziła męża za tę wielką ofiarę?”<sup>25</sup> Krótko mówiąc, nagrodą Sokratesa był nieustający codzienny „ogień języczny złośliwej niewiasty”<sup>26</sup>. Kontrast między łagodnością Sokratesa a złośliwością Ksantypy pogłębiony został przez zestawienie jej stosunku do filozofa z relacją jego uczniów: „Za domem poszukiwany i wszędzie uwielbiany, w domu u siebie miał piekło, którego okropność trudno nam dzisiaj wyobrazić sobie dostatecznie”<sup>27</sup>.

Pawlicki adresatem swego tekstu czynił kobiety, ale między wierszami wiele rad mogli wyczytać także mężczyźni, jeśli wzorem Sokratesa zdarzyło im się poślubić nowożytną ksantypę. Rady te ukazują stałą, a z wiekiem coraz bardziej uwydatniającą się cechę filozofowania Pawlickiego, które dokonywało się na materiale historycznym. Otóż zwracał on szczególną uwagę i podkreślał wszelkie zbieżności między myślą, kulturą i etyką chrześcijańską a światem greckiego antyku. Podkreślały one wartość tego ostatniego, ale i wskazywały,

<sup>24</sup> Tamże, s. 146-147. Odwołujący się również do elementarza Eduard Zeller przytacza rymowankę w następującym brzmieniu: „Xanthippe war ein böses Weib, der Zank war ihr ein Zeitvertreib” (*Zur Ehrenrettung der Xanthippe*, [w:] Tenze, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865, s. 52).

<sup>25</sup> S. Pawlicki, *Obrona Xantippy*, s. 147.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 148.



że chrześcijaństwo w dużej mierze wyrasta z greckiego geniuszu. Wiele takich podobieństw odnajdywał u Platońskiego Sokratesa czy Platona. Do dygresji na ten temat przydatne okazało się nawet małżeństwo Sokratesa: „choć prawo krajowe nie stawiało żadnych przeszkód rozwodom; wolał on jednak dźwigać krzyż cierpliwie, zesłany mu przez Opatrzność, niż dawać z siebie przykład zrywania związków małżeńskich, których ważność i świętość uznawał. Twierdził owszem: »że znosząc złą żonę, uczy się znosić innych, a przez to stawać się lepszym i doskonalszym«. Czyż to nie chrześcijańska prawdziwie odpowiedź? I któżby drugi w ówczesnym społeczeństwie pogańskim zdobyć się mógł na podobną? To też i w tym jest dowód, jak dalece mędrzec Ateński wiek swój i społeczną ludzkość wyprzedzał”<sup>28</sup>. Jeżeli więc Ksantypa należała do zbioru ziemskich trosk filozofa, to śmierć ostatecznie go od niej wyzwoliła. Jest jednak wątpliwe, że Sokrates był zwolennikiem nierozzerwalności, a tym bardziej świętości małżeństwa, ale prawdą jest, że zawarte małżeństwo uznawał za rodzaj umowy, z której nie powinien się wycofywać. Wierność umowie, jaką jako obywatel zawarł z prawami ateńskimi, a którą przedyskutował w dialogu *Kriton* ze swym starym przyjacielem, była więc argumentem za koniecznością poddania się karze śmierci (49 e i n.).

Obronca Ksantypy postawił więc sobie trudne zadanie, którego wykonanie powierzył niejako samej zainteresowanej. Sokrates w sądzie bronił się sam, jego mowa obrończa spisana z drugiej ręki, zapewne też ubarwiona przez Platona, stała się klasycznym tekstem filozoficznym, bez którego edukacja filozoficzna byłaby niepełna. Pawlicki zastosował metodę podobną. Postawił Ksantypę przed gronem sędziowskim: „Stanie ona przed nami z wychudłą twarzą, z zagasłym wzrokiem, z czołem pooranym przedwcześnie troskami; w ruchach resztki dawnej żywości, mowa jej niewykwintna, ale krótka i jasna”<sup>29</sup>. O ile napisana przez Pawlickiego przemowa jest zamierzoną i oczywistą fikcją, to warto zwrócić uwagę na wiarygodność realiów, kontekstu obyczajowego, na tle którego Pawlicki odmalował niezwykle małżeństwo Ksantypy i Sokratesa.

Ksantypa zarysowała, jak można się słusznie spodziewać, odmienny obraz szczęścia wynikającego z wyjścia za mąż za filozofa. Ksantypa nie zaprzeczała swojemu brakowi wykształcenia i niezrozumieniu filozofii, była bowiem przeciętną z urody i intelektu ateńską dziewczyną, nie uważała za szczęście tego, że ku niej zwrócił się Sokrates, aby uczynić zadość wymogom prawa i obyczaju. Gdyby jej sędziami były kobiety – wówczas sąd nad nią wypadłby zapewne inaczej, albowiem „kobieta szuka w mężczyźnie przede wszystkim męża, i bardzo słusznie. Jeżeli sławny który pragnie zawrzeć związku małżeńskie, to niech będzie mężem całą duszą i w całym znaczeniu tego słowa; jeżeli zaś obowiązki sławy nie pozwalają mu tego, to niech się zgoła nie żeni”<sup>30</sup>. Po tej w wielu względach trafnej radzie następuje koniec prologu

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

przemowy Ksantypy, w której nie zamierza się ona odnosić do talentów filozoficznych Sokratesa, ale zda raczej sprawę z jego mężowskich zaniedbań: „Że nieboszczyk mój Sokrates był wielkim metafizykiem, temu przeczyć nie myślę, tem mniej, że zgoła nie wiem, co to metafizyka; ale wiem z doświadczenia i łatwo przekonam każdego, co słuchać zechce, że metafizyk nie był dobrym mężem”<sup>31</sup>.

Postać Sokratesa, słynna w Atenach, nie była młodej Ksantypie nieznana. Krążyły plotki o nim, o jego dziwactwach, nie był również tajemnicą jego karykaturalny wygląd czy wiek. Sprawiedliwie jednak Ksantypa przyznała, że była w nim pewna dobroć i zagadkowa wyższość. Zamiary małżeńskie nie zostały przez Sokratesa przedstawione samej zainteresowanej, ale zgodnie z obyczajem – jej ojcu, który postanowił przekonać córkę do tej partii, podnosząc zalety kandydata. Były nimi łagodność i potulność, a także sława oraz przynależność do elitarnego grona nauczycieli-sofistów, o których zarobkach i majątkach powszechnie wiedziano. Wszystko to, zwłaszcza przy braku majątku i oszłamiającej urody Ksantypy, czyniło z Sokratesa atrakcyjną partię. Warto zwrócić uwagę na zaliczenie Sokratesa do grona sofistów. Pawlicki w swoich pracach historycznofilozoficznych, idąc za autorytetem Platona, przeciwstawiał działalność sofistów Sokratesowi, który był ich krytykiem. Jednak, aby wyłączyć Sokratesa z grona sofistów, koniecznym było poznanie jego poglądów filozoficznych, a te znali co najwyżej jego uczniowie i przyjaciele, a nie ateńska ulica, której poglądy na Sokratesa kształtował w najlepszym razie Arystofanes.

Pierwsze rozczarowania przyszły szybko: domem domniemanego majątnego sofisty okazała się biedna chata, niemal pozbawiona sprzętów, o które trzeba było prosić rodziców. Dom okazał się również pozbawiony jego głowy, gdyż Sokrates najchętniej spędzał czas gdzie indziej, wracając niekiedy na kolację. Monotonia życia i samotność Ksantypy urozmaicane były przyprowadzanymi przez Sokratesa „gośćmi”, oddajmy jej na chwilę głos: „mąż mój na wieczór przyprowadził ze sobą jakiegoś obdartusa, który podobno dawniej był niewolnikiem, a teraz filozofował”<sup>32</sup>, zajęci rozmową, zjedli przyniesione ze sobą rybki, opróżnili spiżarnię, nie zostawiwszy dla Ksantypy nawet czosnku, „prawie noc całą rozprawiali o jakichś rzeczach, których zgoła nie rozumiałam, a ledwo świtać poczęło, wynieśli się z pośpiechem, aby dostać dobre miejsce w teatrze”<sup>33</sup>.

Kiedy na świat przyszli synowie Sokratesa, w jego obyczajach nie nastąpiła zmiana, Ksantypa kontynuowała więc swoją obronę, a właściwie skargę: „Nędza nie jest podniętą do miodowych uczuć, a moja nędza nie była jedną z najmniejszych. [...] To też kłopoty domowe rosły z dniem każdym, a ubywało humoru i serca. [...] Nie było bowiem ani w co je [=dzieci] ubierać, ani czem do syta nakarmić. On zaś był zawsze również obojętnym; wychodząc rano, wracał wieczorem. Powiedzcie więc sumiennie, czy mogłam być w dobrym humorze i cieszyć się

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 149.

z gości, których sprowadzał często na wieczerzę, kiedy nic nie było w domu? Odtąd też zaczęły się owe swary i kłótnie, które mi zjednały tak smutną pamięć. Osławiono mnie, nie pytając się wcale o powód rozdrażnienia mego; ale ci, którzy patrzą nie tylko na rzecz samą, lecz także na jej powód i intencją, ufam, że osądzą mnie inaczej. Intencja moja była zawsze jak najlepszą, gdyż chciałam z męża mego zrobić porządnego człowieka”<sup>34</sup>. To ostatnie zdanie samej Ksantypie wydało się zarozumiałe, któż bowiem w Atenach mógł prześcignąć Sokratesa pod względem prawości i uczciwości, ale jej celem okazało się odbrązowienie wizerunku męża, który był oparty na lekturze Platońskich dialogów, przez ich pryzmat bowiem całe stulecia oglądały Sokratesa i kształtowały jego obraz. Platon według Ksantypy okazywał się bardzo stronnikiem i niewiarygodnym świadkiem: „byłam niemało zdziwiona, znalazłszy tam portret męża do tego stopnia wyidealizowany, że tylko z daleka i w głównych rysach przypominał rzeczywistość. Klęę się bowiem na wszystkich bogów Hellady, że nieboszczyk mąż mój był w domu dosyć nudnym pedantem, który uchwyciwszy się nieraz drobnej i błahej myśli, obracał ją przez kilka godzin, dopóki nie stała się wątlą i długą, jak kilkunasto łokciowy drucik, wysnuty z małej sztabki żelaza, a który właśnie dla tej swojej cienkości, nie mógł już przydać się na nic. Ale mniejsza o tę mądrość jego, nie wtrącałam się do niej nigdy, jedynym zaś moim zamiarem było nauczyć go praktyczności życia i porządku. Przyznacie bowiem sami, że mężczyzna, mający w domu żonę i troje małych dzieci, bez sposobów utrzymania, nie powinien włóczyć się po ulicach od rana do wieczora, rozprawiając o wszystkim i o niczem”<sup>35</sup>.

Pawlicki trafnie i soczyście przeciwstawiał filozofowanie praktycznemu życiu. Piękne słowa, że Sokrates poświęcał czas nauczaniu współobywateli, stały w jawnym kontraście z zaniedbaniem nauki synów, zwłaszcza, że nie przynosiło to żadnych dochodów. Słynną zaś tezę o niepobieraniu przez filozofa pieniędzy z powodu braku własnej mądrości Ksantypa oceniła następująco: „Piękna to może teoria, ale my kobiety cenimy wyżej praktykę; ta zaś okazała się arcyzgubną, gdyż skończyło się na tem, że nie miałam ani co jeść, ani w co się ubierać, bo jedyny płaszcz, jaki posiadaliśmy, mąż zwykle zabierał ze sobą”<sup>36</sup>.

Winnym więc jej wad nie był zły charakter wyniesiony z domu, ale raczej trudy małżeńskiego pożycia z Sokratesem, brak zapewnienia żonie i dzieciom środków do życia, których nie mogły im zastąpić idee i intelektualna pożywka. Ksantypa nie wypierała się więc oskarżenia, ale wszystko, co jej zarzucono, nie było wynikiem jej złej woli, a tylko reakcją na jawne zaniedbania obowiązków małżeńskich przez Sokratesa. Krótko mówiąc, to nie Ksantypa była taka, ale Sokrates ją taką stworzył swoim postępowaniem. Jak mogła reagować inaczej na to, że kiedy wracał „zaczynał znów rozprawiać szeroko o korzyściach ubóstwa,

---

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

o marnościach światowych i o cierpliwości<sup>37</sup>. Braków materialnych nie łagodziło uczucie męża, który swą uwagę kierował ku bogom, bez zwracania uwagi na żonę i synów, których tylko jednostajnie łagodnie napominał. Jako dowód braku uczuć Ksantypa przytoczyła na koniec znaną scenę z *Fedona*, kiedy gotujący się do śmierci filozof każe żonę oddalić, a dzień cały spędza na dyspucie z uczniami. Dla obrońców Sokratesa, jego niewzruszoności wobec losu i bliskich, Ksantypa miała również odpowiedź: „nie o to sprawa się toczy, czy Sokrates był doskonałym mędrcem, lecz czy był dobrym małżonkiem<sup>38</sup>. Ksantypa bowiem nie szukała filozofa, ale męża, dostała jednak za męża filozofa, który nie znalazł z nią nici porozumienia. W końcowych słowach Ksantypa stwierdza nie bez słuszności: „Gdyby był czynił, jak ja mu radziłam, byłby dostatek i wygoda w domu, byłaby cisza i spokój; i dożyłby do dni swych kresu, pijąc lesbijskie wino, nie cykuteę; i mnie by nie szargano dziś po elementarzach, malując jak straszdyłło na dzieci<sup>39</sup>”.

Obrona Ksantypy była więc w istocie rzeczą oskarżeniem Sokratesa. Ksantypa dołącza więc do grona trzech oskarżycieli Sokratesa znanych z *Apologii*. Do polityka, rzemieślnika oraz poety dołączyła i żona oskarżonego. Dodać jednak trzeba, że spośród nich miała najwięcej racji i przed jej zarzutami byłoby Sokratesowi bronić się najtrudniej.

Stwierdzić trzeba, że krótki tekst Pawlickiego trafnie rozprawiał się z popularnym wizerunkiem Ksantypy jako uciążliwej żony Sokratesa nie tyle za pomocą historycznych wywodów, ale właśnie w popularnej formie, by trafić argumentacją i humorem do szerokiego audytorium, które zawsze interesuje się sprawami damsko-męskimi i alkowami wielkich i znanych. Owszem, nie uwolnił Ksantypy od zarzutów uprzykrzania życia jednemu z największych ludzi w historii, ale – zgodnie ze swym zamierzeniem – podał szereg okoliczności łagodzących, o których zazwyczaj się milczy, gdyż łatwiej skupić się na jej spektakularnych ekscesach, które są barwniejsze i żywiej przemawiają do wyobraźni niż monotonne zaniedbanie i mało intrygujący brak zainteresowania rodziną ze strony Sokratesa. Uwadze audytorium też nie mogła zapewne umknąć i ta refleksja, że postępowanie żon w dużej mierze wynika ze starań mężów i być może niejeden z nich po lekturze *Obrony Xantippy* musiał uderzyć się w pierś. Krótko mówiąc, wydaje się, że Pawlicki osiągnął założony cel.

### 3. Inspiracja tekstem Eduarda Zellera

*Historia filozofii greckiej* Pawlickiego nie przedstawia większej wartości ze względu na wizerunek Ksantypy i jego obronę. Nic dziwnego, była to bowiem książka, której przedmiot stanowiły poglądy filozoficzne – a o Ksantypie w tym względzie nie wiadomo wiele. W pierwszym tomie *Historji filozofii greckiej* małżonka Sokratesa raz została wymieniona z imienia: „prawom posłuszny, ożenił się z nie złą kobietą, tak niesłusznie osławioną Xantypą, z której doczekał się trzech synów<sup>40</sup>”.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 150.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej. Od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. 1, Kraków

Bezimiennie została wspomniana także przy omawianiu na podstawie *Fedona* ostatniego dnia filozofa: „Nad wieczorem wziął kąpiel i pożegnał się z żoną i dziećmi”<sup>41</sup>. Co jednak ważniejsze, Pawlicki w *Historii filozofii greckiej*, w przypisie do wspomnienia Ksantypy, odsyłał czytelnika do dwóch publikacji. Jako druga została wskazana jego własna *Obrona Xantippy*, określona nieadekwatnym mianem „rozprawki”, a jako pierwsza: praca Eduarda Zellera (1814-1908) pt. *Zur Ehrenrettung der Xanthippe*.

Wśród autorów zajmujących się historią filozofii Pawlicki szczególnie cenił kilku badaczy niemieckich, których przygotowanie warsztatowe i źródłowo dokumentowane dzieła zdobyły jego szacunek i z którymi w wielu kwestiach się zgadzał, jakkolwiek dyskutował niekiedy z ich rozumieniem samej filozofii, jej wartości czy praw jej rozwoju. Do grona tych historyków filozofii należał również Zeller, na którego Pawlicki często się powoływał. Zdarzało się nawet, że w polemice, np. ze zwolennikami poglądu o przynależności dialogu *Teajtet* do dojrzałego okresu twórczości Platona, Pawlicki wymieniał uczonych, których zdanie podzielał i dodawał, że zgadzając się z ich rozważaniami „znajdujemy się w bardzo szanownem towarzystwie”<sup>42</sup>. Argument z autorytetu – jak wiadomo – jest jednym z najsłabszych, co jednak ważne dla obecnych rozważań, jednym z owych autorytetów był Zeller.

Tekst o Ksantypie Pawlickiego i Zellera (ten wydany w jego zebranych artykułach pt. *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*), dzielił okres trzech lat, choć biorąc pod uwagę jego pierwodruk – było to lat aż osiemnaście<sup>43</sup>. Skoro więc prace tego niemieckiego uczonego Pawlicki cenił, a cechą jego warsztatu naukowego było zapoznawanie się z publikacjami poprzedników, istnieje duże prawdopodobieństwo, że znał również jego tekst nt. ratowania honoru Ksantypy i że zapoznał się z nim pisząc własną apologię żony Sokratesa.

Zeller porównywał sławę Ksantypy z tą Aleksandra Wielkiego, ale o ile ten drugi przeszedł do historii dzięki czynom, to Ksantypa rozgłos zawdzięczała swojemu sławnemu mężowi, którego cnotom przeciwstawiano, prawem kontrastu, jej wady. Nie bez znaczenia były też właściwości języków germańskich, barbarzyńców północy – jak dodawał Zeller, w których brakowało słów rozpoczynających się literą „X”, stąd w elementarzach przy tej literze jako ilustracja pojawiała się Ksantypa i król Kserkses<sup>44</sup>.

Niemieckiego badacza interesowały kwestie wieku zamążpójścia Ksantypy czy też różnica lat między nią a Sokratesem. Ta ostatnia musiała być bowiem duża. Zastanawiając się zaś nad tym niezwykłym małżeństwem, pochylał się nad historiami przekazywanymi przez antycznych plotkarzy, w których błyszczał spokój ducha filozofa

---

1890, s. 360.

<sup>41</sup> Tamże, s. 386.

<sup>42</sup> Tamże, t. 2, Kraków 1903-1917, s. 528.

<sup>43</sup> E. Zeller, *Vorwort*, [w:] Tenże, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865, s. IV.

<sup>44</sup> E. Zeller, *Zur Ehrenrettung der Xanthippe*, [w:] Tenże, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865, s. 51-52.

w kontraście do jego nieznośnej żony. Najgorsze jednak plotki o niej, pochodząc z czasów późniejszych, nie były wiarygodne. Pozostawały zatem skąpe świadectwa współczesnych: Ksenofonta i Platona, nie były one tak przejaskrawione, ale i z nich jednak nie wynikał obraz Ksantypy jako żony marzeń<sup>45</sup>.

Sprawiedliwie jednak Zeller zauważał, że inne kobiety także nie byłyby zupełnie zadowolone z męża formatu Sokratesa, którego wielkość, głębokość myśli, niezrównana cnotliwość, bogactwo ducha, czystość, szlachetność i bezinteresowność charakteru, surowa i niezłomna prawość, oddanie dla prawdy i cnota jego uczniów nie mogły być wystarczająco wychwalane. Wszystkie te zalety niekoniecznie jednak czyniły z niego pożądaną partię małżeńską. Co więcej zalety charakteru filozofa ukryte były pod cielesną maską sylena i trudno je było odkryć zarówno duchowo zaniedbanym kobietom, jak i mężczyznom w większości pozbawionym wyczucia prawdziwej wielkości. Także w czasach współczesnych, dodawał Zeller, zapewne niejedna kobieta, mając za męża takiego Sokratesa, musiałaby w nim widzieć przynajmniej suchego pedanta lub ekscentrycznego dziwaka<sup>46</sup>.

Zeller przeniósł więc problem Sokratesa jako męża do współczesności i zadał pytanie o to, jak oceniano by go, gdyby osobowość tego typu pojawiła się dzisiaj. Widziano by w nim zapewne człowieka zaniedbującego sprawy domowe, nieszukającego stanowisk ani niezajmującego się rzemiosłem, przekonanego natomiast o konieczności własnej służby bożej wobec innych. Włóczyłby się bowiem całymi dniami po ulicach i placach, przepytując napotkanych przechodniów. Krótko mówiąc: byłby to filozof, dla którego dialektyka stała się namiętnością i który bez wyjątku każdego brał do swojej szkoły. Jeszcze dziwniej wypadłby współcześnie wygląd Sokratesa i niezmienny niezależnie od pory roku płaszcz. Któż jednak bardziej cierpiałby z powodu tych osobliwości filozofa jeżeli nie jego żona i dzieci? Jemu samemu bowiem nie przeszkadzał niedostatek, z którym w domu musiała zmagać się jego rodzina. Tak więc mając męża Sokratesa, niedbającego o rodzinę, wracającego zaś nad ranem z uczy do domu, niejedna kobieta rzucałaby gromami i nie musiałaby do tego być Ksantypą. Zeller poruszył także kwestię ewentualnej zazdrości Ksantypy z powodu – przekazanej przez bardzo wątpliwe źródła – domniemanej bigamii Sokratesa i istnienia jego drugiej żony imieniem Myrto. Biorąc jednak pod uwagę luźniejsze greckie obyczaje i zaświadczoną wstrzeźliwość Sokratesa, Ksantypa nie miała chyba zbyt wiele powodów do nieufności wobec męża w tym względzie. Na koniec Zeller wspomniał jeszcze zagadnienie braku czułości ze strony Sokratesa, ale – usprawiedliwiał go – nie powinno to dziwić u człowieka, który o innych nie dbał bardziej niż o siebie. Ostatecznie niemiecki uczoney wyraził nadzieję, że udało mu się nieco zetrzeć hańbę doklejoną przez wieki do imienia Ksantypy<sup>47</sup>.

Widoczne jest, że Pawlicki mógł zaczerpnąć z artykułu Zellera wiele argumentów na obronę Ksantypy przed jej niesprawiedliwą legendą,

<sup>45</sup> Tamże, s. 53-56.

<sup>46</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>47</sup> Tamże, s. 57-61.

wśród nich znalazły się pedanteria i oschłość męża-filozofa, bieda i niedostatek domu itd. Przesłanki do tych argumentów Pawlicki mógł jednak znaleźć w znanych mu źródłach starożytnych. Możliwe więc, że Pawlicki częściowo za Zellerem wyliczał wady Sokratesa jako męża. Co ważne, zarówno Zeller, jak i Pawlicki, będąc historykami filozofii, nie ograniczali perspektywy swej refleksji nad Ksantypą do starożytności, ale podjęli namysł, być może niezbyt głęboki, nad współczesnym odniesieniem do tego niecodziennego ateńskiego małżeństwa. Niemiecki uczony jednak nie zastosował jednego środka, który stał się kluczem do powodzenia tekstu Pawlickiego: nie oddał głosu samej Ksantypie, a dziełko Pawlickiego, zręczne, a nawet beletrystyczne, musiało oddziaływać szerzej ze względu na formę dostosowaną do publiczności.

#### 4. Zakończenie

Po wskazaniu na źródła tekstu Pawlickiego warto byłoby jeszcze przestudiować jego dalsze oddziaływanie. W przeciwieństwie bowiem do prac autora z dziedziny filozofii i historii filozofii, które były znane tylko wąskiemu gronu zainteresowanych tymi problemami i – jak wiele opracowań w tych dziedzinach – po kilku dekadach bywały uznawane za przestarzałe i nieaktualne, *Obrona Xantypy* oddziaływała pośrednio dalej i szerzej.

Jakkolwiek historycy literatury nie zwracali uwagi na ten wątek, to nie byłoby komedii *Obrona Ksantypy* autorstwa Ludwika Hieronima Morstina (1886-1966) bez wcześniejszej o równo siedem dekad *Obrony Ksantypy* pióra Pawlickiego<sup>48</sup>. Pierwszym tropem naprowadzającym na tę zależność jest znajomość obu autorów. Morstin, młodszy o Pawlickiego o niemal pół wieku, miał sposobność poznania dojrzałego już, żeby nie powiedzieć starego Pawlickiego, postaci anegdotycznej, ale i autorytetu, poważnego badacza niestroniącego w razie potrzeby od krotchwili. Morstin w skrócie opisał go tak: „przedmiot licznych anegdot, wielki uczony, człowiek dobry, mądry i sprawiedliwy, a przede wszystkim czarujący”<sup>49</sup>.

Premiera sztuki Morstina miała miejsce już w lutym 1939 r.<sup>50</sup> *Obrona Ksantypy* jest prawdopodobnie najlepszym utworem scenicznym Morstina, a Juliusz Kleiner w 1948 r. ocenił ją jako najlepszą polską komedię XX w. obok *Moralności pani Dulskiej*<sup>51</sup>. Sztuka Morstina cieszyła się dużym powodzeniem w kraju, wystawiana była również wielokrotnie za granicą. Kiedy ekranizowano *Obronę Ksantypy* w Teatrze Telewizji,

<sup>48</sup> Jedynie mimochodem wzmiankuje o tym F. German, pisząc: „po latach, niedawno zmarły L. H. Morstin, napisał kapitalną sztukę sceniczną pt. »Obrona Ksantypy«, a zachętą w podjęciu tematu przez tegoż ucznia Pawlickiego była sympatia jego profesora dla pocziwej Ksantypy”. Zob. F. German, *Stefan Pawlicki w Warszawie*, „Stolica” nr 39 (981), R. XXI, 1966, s. 12. Por. Tenże, *Ks. Stefan Pawlicki. W 50-tą rocznicę zgonu*, „Życie i Myśl” nr 9 (147), R. XVI, 1966, s. 44.

<sup>49</sup> L. H. Morstin, *Opowieści o ludziach i zdarzeniach*, Warszawa 1964, s. 119.

<sup>50</sup> Okoliczności premiery Morstin przedstawił w książce *Moje przygody teatralne*. Zob. L.H. Morstin, *Moje przygody teatralne*, Warszawa 1961, s. 157-159.

<sup>51</sup> J. Popiel, *Wstęp*, [w:] L. H. Morstin, *Dramaty wybrane*, t. 1: *Lilije, Rzeczpospolita poetów*, Kraków 1987, s. 25, przyp. 19.

tytułową rolę powierzono Magdalenie Zawadzkiej, która po latach snuła refleksje nt. własnego małżeństwa z Gustawem Holoubkiem: „We wszystkich poczynaniach przyświeca nam filozoficzna maksyma Sokratesa »Nic ponad miarę«. Z postacią Sokratesa zetknęłam się bliżej, grając jego żonę w telewizyjnej sztuce *Obrona Ksantypy*. Trudno było jej żyć u boku tego wielkiego filozofa, za to mój »wielki człowiek« jest bardzo łatwy w pożyciu”<sup>52</sup>.

Analiza relacji między Pawlickim a Morstinem i ewentualnych zależności między ich obronami Ksantypy wykracza poza ramy niniejszej pracy. Dość powiedzieć, że takie związki z pewnością istniały i nie pozostały bez wpływu na ukształtowanie Morstina wrażliwości na antyk i na samą komedię o losach Sokratesa i Ksantypy. Zarówno Pawlicki, jak i Morstin, świetnie zdawali sobie sprawę z niemożliwości jednoznacznie pozytywnej oceny Sokratesa jako męża i negatywnej – Ksantypy jako żony. Mając na względzie niesprawiedliwy wyrok, jaki wydała na żonę Sokratesa potomność, obaj dokonali prób przewartościowania tej oceny, obaj również na różnych płaszczyznach odnieśli w swych apologicznych zamierzeniach sukces, a powodzenie sztuki Morstina pośrednio wynikało z jego inspiracji osobowością Pawlickiego i jego *Obroną Xantippy*.

## Bibliografia

- Encyklopedia Powszechna*, t. XXVIII, Warszawa 1868, hasło: *Xantypa*.  
 Barycz H., Stefan Pawlicki. *Studia i docentura warszawska*, „Życie i Myśl” 7/9 R. III (1952).  
 German F., Ks. Stefan Pawlicki. *W 50-tą rocznicę zgonu*, „Życie i Myśl” nr 9 (147), R. XVI, 1966.  
 German F., *Stefan Pawlicki w Warszawie*, „Stolica” nr 39 (981), R. XXI, 1966.  
 Guthrie W. K. C., *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.  
 Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958.  
 Ksenofont, *Pisma Sokratyczne. Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.  
 Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.  
 Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.  
 Morstin L. H., *Moje przygody teatralne*, Warszawa 1961.  
 Morstin L. H., *Opowieści o ludziach i zdarzeniach*, Warszawa 1964.  
 Pawlicki S., *Historia filozofii greckiej. Od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. 1, Kraków 1890.  
 Pawlicki S., *Historia filozofii greckiej*, t. 2, Kraków 1903-1917.  
 Pawlicki S., *Obrona Xantippy*, „Kronika Rodzinna” R. I, nr 10, 1868.  
 Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, wiele wydań (wyd. I: Lwów-Warszawa 1925).

<sup>52</sup> M. Zawadzka, *Gustaw i ja*, op. lit. Z. Turowska, Warszawa 2011, s. 265.



- Popiel J., *Wstęp*, w: L. H. Morstin, *Dramaty wybrane*, t. 1, Kraków 1987.
- Pseudo-Platon, *Zimorodek*, [w:] Tenże, *Zimorodek i inne dialogi*, tłum. L. Regner, Warszawa 1985.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994.
- Stone I. F., *The Trial of Socrates*, London 1988.
- Szoka K. I., *Kobiety wśród cyników, cynicy o kobietach – obecność kobiet w filozofii cynickiej*, [w:] *Kobieta w starożytności. Materiały pokonferencyjne z I Studenckiej Konferencji Naukowej Historii Starożytnej w Krakowie*, red. M. Kumięga, Kraków 2011.
- Weithmann M., *Ksantypa i Sokrates. Eros, małżeństwo, seks i płęć w antycznych Atenach*, tłum. M. Dutkiewicz, Warszawa 2005.
- Zawadzka M., *Gustaw i ja*, op. lit. Z. Turowska, Warszawa 2011.
- Zeller. E., *Vorwort* oraz *Zur Ehrenrettung der Xanthippe*, w: Tenże, *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865.

## Abstract

### Stefan Pawlicki's Apology of Xanthippe

The paper aims towards pointing the sources of S. Pawlicki's *Apology of Xanthippe*. Pawlicki intended to search for a justification of Xanthippe's unfair legend as a spiteful and unbearable wife. His argument was based on ancient records contemporary to Socrates and Xanthippe, and on a paper by E. Zeller. In spite of Zeller, Pawlicki allowed Xanthippe to take the floor and she defended herself as did her husband in Plato's *Apology of Socrates*. Xanthippe concluded her speech with an accusation of Socrates' negligence and she blamed him for her character and behaviour. This conclusion was acknowledged by female audience for whom Pawlicki's paper was intended.

### Stefana Pawlickiego obrona Ksantypy

Celem artykułu jest wskazanie źródeł S. Pawlickiego *Obrony Xantippy*. Pawlicki zamierzał znaleźć usprawiedliwienie dla krzywdzącej legendy mówiącej o Ksantypie jako złośliwej i nieznośnej żonie. Jego argumentacja była oparta na przekazach antycznych, współczesnych Sokratesowi i Ksantypie, a także na artykule E. Zellera. W przeciwieństwie do Zellera Pawlicki oddał głos samej Ksantypie, która broni się przed sądem jak jej mąż w *Obronie Sokratesa* Platona. Ksantypa w swojej mowie doszła do wniosku, że jej charakter i zachowanie nie były skutkiem jej natury, ale zaniedbań ze strony Sokratesa. Wniosek ten znalazł uznanie wśród żeńskiej publiczności, dla której artykuł Pawlickiego był przeznaczony.

### Słowa kluczowe:

S. Pawlicki, Ksantypa, Sokrates, E. Zeller, małżeństwo, recepcja antyku

### Keywords:

S. Pawlicki, Xanthippe, Socrates, E. Zeller, marriage, reception of antiquity

**Nota o autorze:**

Dr hab. Tomasz Mróz, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Ostatnio wydane książki autorskie: *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*, „Erasmus Lectures at Vilnius University”, ed. N. Radavičienė, Vilnius 2016; *Platon w Polsce 1800-1950. Typy recepcji – autorzy – problemy*, „Fundamenta. Studia z Historii Filozofii” t. LXXIV, Kęty 2012; *Wincenty Lutosławski (1863-1954). Jestem obywatelem utopii*, „Komisja Historii Nauki PAU. Monografie” t. 15, Kraków 2008. Redaktor naukowy książek: S. Pawlicki, *Platonica. Wybór ze skryptów, przekładów i wystąpień zagranicznych*, „Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych” 4, Kraków 2013; *Platon w Polsce 1800-1950. Antologia*, Zielona Góra 2010.

DAMIAN STACHOWIAK CR  
WSD Zmartwychwstańców w Krakowie

---

## SŁUGA BOŻY BOGDAN JAŃSKI: DOŚWIADCZENIE DUCHOWE I PROJEKT SPOŁECZNY (SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM)

XII Ogólnopolska Konferencja Naukowa z serii: *Duchowość klasztorów polskich: Przekaz i Komunikacja* zorganizowana została 22 października 2015 roku w Krakowie przez Zgromadzenie Zmartwychwstańców i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Temat podjęty przez zaproszonych gości w murach Centrum Resurrectionis brzmiał: *Sługa Boży Bogdan Jański: doświadczenie duchowe i projekt społeczny (z okazji 175. rocznicy śmierci)*. Mszy św. na rozpoczęcie sympozjum przewodniczył Kardynał Stanisław Dziwisz. Eucharystię koncelebrował także ks. bp Wiesław Śpiewak, ordynariusz Diecezji Hamilton na Bermudach. W swojej homilii Metropolita Krakowski podkreślił, że Bogdan Jański odbył długą pielgrzymkę wiary, by w ostateczności stać się świadkiem Jezusa Zmartwychwstałego dla wielu środowisk. Kaznodzieja, we wspomnienie św. Jana Pawła II, mówiąc o świętości Wielkiego Papieża, wskazał, że tym, co łączy go z Założycielem Zmartwychwstańców, jest mistycyzm służby, bowiem obaj niez mordowanie służyli szczególnie tym, którzy poszukiwali nadziei i sensu życia.

Otwarcia konferencji dokonał ks. Krzysztof Swół CR – prowincjał Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, który powitał przybyłych gości, a następnie głos zabrał ks. Bernard Hylla CR – Przełożony Generalny Zgromadzenia Zmartwychwstańców, który zaznaczył, że choć spuścizna archiwalna Bogdana Jańskiego nie jest zbyt wielka, to jednak wielki jest jego duch, bogata jego historia życia i niezwykła osobowość, a to stale zachęca do refleksji nad tą wybitną postacią. Sesję przedpołudniową poprowadził ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR. Jako pierwszy swój

referat zatytułowany *Życie mistyczne Bogdana Jańskiego* wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Na podstawie *Dziennika Sługi Bożego* wykazał, że Jański był mistykiem i nie można jego duchowego doświadczenia sprowadzać jedynie do momentu nawrócenia. Pani dr hab. Ewa Hoffmann-Piotrowska z Uniwersytetu Warszawskiego w swojej prelekcji pt. *Adam Mickiewicz i Bogdan Jański – koincydencje nie tylko duchowe* odsłoniła bliskie, braterskie i przyjacielskie więzi, jakie łączyły tych dwóch ważnych przedstawicieli Wielkiej Emigracji i jak wpłynęło to później na twórczość i życie Wieszcza Narodowego oraz na zaangażowanie społeczno-religijne Założyciela Zmartwychwstańców. Ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oddał się refleksji nad *Inspiracjami Ewangelią w życiu człowieka świeckiego w Dzienniku Bogdana Jańskiego*, uwypuklając chrześcijańskie motywy w duchowości i myśli Apostoła Wielkiej Emigracji. Natomiast ks. dr hab. Robert Nęcek z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, specjalista z zakresu nauk społecznych, zajął się zagadnieniem *Komunikacji prawdy jako przejawu świętości życia Sługi Bożego Bogdana Jańskiego*. Nawiązując do nauczania współczesnych papieży, prelegent ukazał aktualność doświadczeń i postaw życiowych Założyciela Zmartwychwstańców.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. dr hab. Dariusz Tabor CR, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Tak, jak pierwsza część konferencji skupiła się na życiu wewnętrznym Bogdana Jańskiego oraz na tym, co kształtowało jego życiowe postawy, tak w drugiej części oddano głos przede wszystkim projektom Sługi Bożego, które urzeczywistniły się w większości po jego przedwczesnej śmierci. Jako pierwsza głos zabrała pani dr Agnieszka Guzik z Uniwersytetu Jagiellońskiego, wprowadzając słuchaczy w *Założenia wychowawcze Bogdana Jańskiego i pierwszych zmartwychwstańców na tle wybranych koncepcji pedagogicznych przelomu XIX i XX wieku*. Mocno wybrzmiał w tym wykładzie antropocentryzm wynikający z podejścia Jańskiego do człowieka a później także jego uczniów, co owocowało wieloma pionierskimi pomysłami pedagogicznymi wprowadzanymi w ośrodkach wychowawczych zmartwychwstańców. Ks. dr Andrzej Sosnowski CR z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II przyglądał się w swoim referacie *Prawnej możliwości stwierdzenia nieważności małżeństwa Bogdana Jańskiego i Aleksandry Zawadzkiej*, odpowiadając jednocześnie na pytanie, czy może to stanowić problem w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego i czy należałoby wszcząć proces o stwierdzenie nieważności wspomnianego małżeństwa. Ostatni z prelegentów ks. dr Wojciech Mleczo CR z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II podjął temat: *Bogdana Jańskiego wizja i praktyka formacji kapłańskiej*. Jednym z wielkich pragnień Założyciela Zmartwychwstańców było kształcenie kapłanów. Sam zdążył położyć podwaliny pod kapłaństwo kontynuatorów swojego dzieła – ks. Piotra Semenienki CR i ks. Hieronima Kajsiewicza CR, którzy następnie mieli duży wpływ na formację duchowieństwa polskiego nie tylko wewnątrz Zgromadzenia, ale i w Kolegium Polskim w Rzymie. Niezwykle cennym dopowiedzeniem do całości symposium

było wystąpienie ks. dra Bolesława Micewskiego CR, nestora badaczy życia Bogdana Jańskiego.

Słowo na zakończenie konferencji skierował do wszystkich ks. bp Wiesław Śpiewak CR, ordynariusz diecezji Hamilton na Bermudach, postulator w procesie kanonizacyjnym Sługi Bożego Bogdana Jańskiego. W swoim przemówieniu wskazał na bogatą osobowość Jańskiego oraz jego wszechstronne zaangażowanie i zainteresowanie różnymi kwestiami – właściwie wszystkim co miało wówczas wpływ na życie człowieka, na jakość jego życia zarówno w wymiarze społecznym, jak i duchowym. Ks. Biskup przestrzegł jednak, aby nie patrzeć na Założyciela Zmartwychwstańców jedynie przez pryzmat wielkich dzieł, które zapoczątkował, lecz pozwolić mu być blisko w tym, co najbardziej ludzkie i codzienne.



# QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

---





ROBERT GOCZAŁ

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

---

## OPERA OMNIA SUÁREZIANA - TWÓRCZOŚĆ FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNA FRANCISZKA SUÁREZA SJ

### I

Franciszek Suárez (zm. 1617) był przedstawicielem scholastyki odrodzeniowej, niemniej człowiekiem przełomu, który nie tylko z pełną znajomością rzeczy troszczył się o zachowanie najistotniejszych stanowisk jezuickiej szkoły arystotelesowsko-tomistycznej, ale nade wszystko czynnie włączył się do spornych dyskusji filozoficznych epoki oraz twórczego życia inteligencji nowożytnej z przełomu XVI i XVII wieku. F. Suárez jest przykładem chrześcijańskiego myśliciela i humanisty, człowieka wielkiej kultury, inteligencji, biegłym znawcą scholastycznej literatury filozoficzno-teologicznej. W sposób wyjątkowy korzysta z tradycji scholastycznej minionych wieków, licznie powstałych traktatów i komentarzy, które zna bardzo wnikliwie i cytuje w swoich dziełach. Cechuje go imponująca swoboda i lekkość w operowaniu bogatym materiałem egzemplarycznym oraz niezafałszowana, pozbawiona interpolacji wykładnia autentycznych poglądów filozofów.

Niewątpliwie twórczość F. Suáreza okazuje się wskazywać na myśliciela dwóch paradygmatów. Zgodnie bowiem z wizerunkiem znanym od dłuższego czasu, lecz nadal dość zaskakującym, Suáreza cechuje pewien szczególny typ umysłowości człowieka dwóch epok - scholastycznej *christianitas* i *humanitas* renesansu. Podejmując bowiem rozważania iście scholastyczne i posługując się warsztatem terminologicznym klasycznej scholastyki, proponuje odmienne rozwiązania doktryn i teorii filozoficznych, których dotychczasowe rozumienie było wynikiem

„niewolniczego trzymania się *Metafizyki* Arystotelesa”<sup>1</sup> i schematycznych komentarzy, które powstawały w średniowieczu na przestrzeni XII-XIV wieku (Piotr Lombard zm. ok. 1160-64, św. Tomasz zm. 1274). Tym samym Suárez przekracza tradycyjne wzorce uprawiania zwłaszcza filozofii głównie w zakresie koncepcji metafizycznych, rozumienia roli poznania intelektualnego, interpretacji procesu abstrakcji czy procesu formowania pojęć powszechnych. Aczkolwiek nie laicyzuje on poznania, a więc nie odrzuca istotnej roli poznania filozoficznego na gruncie teologii. Stąd jest równie uzasadnionym twierdzenie, zgodne z którym jest on człowiekiem już „nowych czasów”, podobnie jak to, że jest on człowiekiem tradycji. Dzięki krytycznej i naukowej analizie podstawowych pojęć jego twórczości dowiadujemy się, jak ów stosunek zależności oraz rozbieżności realizuje się w jego systemie filozoficznym. Z jednej strony subtelność filozoficznych wywodów połączonych z głębią prawd teologicznych, z drugiej pod pewnym względem odmiennosc sposobów rozumienia koncepcji filozoficznych w stosunku do tradycji scholastycznej sprawia, że w wypadku twórczości Suáreza spotykamy się z ideą nauki o charakterze zależności przyczynowej, która faktycznie się realizuje (teologia/filozofia, scholastyka/nowożytność).

Filozofia bowiem dla Suáreza uzupełnia w porządku naturalnym wiedzę nadprzyrodzoną, co wszakże nie prowadzi do jej wypaczenia. Natomiast nowa interpretacja terminologii filozoficznej, precyzowanie jej jak napisze E. Gilson: „z dokładnością i jasnością nie spotykana w tym stopniu u poprzedników”<sup>2</sup> oraz nowe mechanizmy uzasadniania twierdzeń filozoficznych dają obraz wyjątkowego systemu filozoficznego z pogranicza „starej scholastyki” i nowożytności. Ponadto przez wzgląd na rolę jaką F. Suárez przyznaje przedmiotowej płaszczyźnie poznania (*ordo obiectivus*), jego filozofia może stanowić antycypację przyszłych systemów R. Descartesa (zm. 1650), epistemologii Ch. Wolffa (zm. 1754), G. W. Leibniza (zm. 1716) czy A. Baumgartena (zm. 1762), jak również konfigurację mechanizmów filozoficzno-teologicznych poszukujących fundamentów intersubiektywnej obiektywności, przede wszystkim zaś prawdy w poznaniu. Innymi słowy, okres „drugiej scholastyki” z przełomu XVI i XVII wieku, tzw. „scholastyki odrodzeniowej”, w której powstaje twórczość F. Suáreza (zm. 1617), sprzyja zarówno rozwojowi eklektyzmu filozoficznego, w którym przeważa scholastyczna synteza arystotelesowsko-tomistyczna, jak i krytycyzmu filozoficznemu, który stanowi podstawę nowożytnego racjonalizmu.

Franciszek Suárez był bardzo oryginalnym myślicielem, autorem wielu bezcennych koncepcji filozoficznych, typem człowieka o charakterystycznej żarliwości religijnej<sup>3</sup>. W jego pismach brak pokrętnej

<sup>1</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 124.

<sup>2</sup> Tamże, s. 125.

<sup>3</sup> Biografia Suáreza została bogato przedstawiona przez o. Raoula De Scorraille SJ. Zob. R. De Scorraille, *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, Paris: P. Lethielleux 1911, t. 1-2. Istnieje także wyd. hiszp.: Raúl De Scorraille, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. P. Hernández, Reimp. de la edcn. de Barcelona: Subirana 1917, 1009 ss. Zob. Także inne źródła:

kazuistyki, treści przypadkowych, wyrażających lekceważenie danego problemu. Autor nie uchyla się od najzawilszych problemów tak filozoficznych, jak teologicznych. Ten charakterystyczny aspekt wnikliwości jednego z najsławniejszych przedstawicieli „drugiej scholastyki” przedstawia zarówno Alfred J. Freddoso, współczesny badacz filozofii F. Suáreza, który uważa go za drugiego po św. Tomaszu scholastyka chrześcijańskiego<sup>4</sup>, jak i F. Copleston: „Wyłania się obraz myśliciela o zdolnościach analitycznych, w tym sensie, że nie zadowalają go szerokie uogólnienia, nierozważane uwagi czy ogólne wnioski oparte na pobieżnym przebadaniu różnych aspektów omawianych problemów. Suárez jest dokładny, staranny i gruntowny... widać, iż daleki był od powierzchowności”<sup>5</sup>. Natomiast Karl Werner stwierdza, że jeśli F. Suárez nie był pierwszym teologiem i metafizykiem swoich czasów, to bez wątpienia był jednym z najznakomitszych<sup>6</sup>. Ostatecznym celem wnikliwych badań, jakie prowadził w obszarze teologii i filozofii, było przybliżenie Boga w aspekcie poznania odbywającego się na drodze rozumu naturalnego oświecanego prawdami wiary.

Wpływ XVII-wiecznej scholastyki na filozofię renesansu i nowożytności za sprawą twórczości Suáreza jest rzeczą bezdyskusyjną i wprost nieprzecenioną. Na niemieckich, protestanckich uniwersytetach XVII i XVIII wieku *Disputationes metaphysicae* stanowiły podstawę wykładów z metafizyki, cieszyły się dużym zainteresowaniem zwłaszcza środowisk akademickich opowiadających się w sprawach filozofii raczej za liberalnym stanowiskiem Filipa Melanchtona (zm. 1560) niżeli Marcina Lutra (zm. 1546)<sup>7</sup>. Było to środowisko zdecydowanie dystansujące się wobec

---

B. Llorca, *Biografía de F. Suárez, obra del P. Raoul de Scorraille*, [w:] „Estudios Eclesiasticos” (1948):22, s. 593-600; J. Fichter, *Man of Spain, Francis Suárez*, New York 1940; P. Monnot, *Suárez, François. I. Vie et oeuvres*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, 2e partie, Paris 1941, kol. 2638-2649; José de Dueñas, *Los Suárez de Toledo*, [w:] „Razón y Fe”, número extraordinario, Madrid 1948, s. 91-110; Jorge E. Gracia, *Francisco Suárez: The Man in History*, „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65, s. 259-266; Carlos Noreña, *Suárez and the Jesuits*, „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65, s. 267-286; F. Werner, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, t. 1-2, Regensburg 1861; C. Giacón, *Suárez*, Brescia: La Suola 1945; M. Calvillo, *Francisco Suárez*, Madrid 1945; A. Xavier, *Francisco Suárez*, [w:] *Aproximación a la Historia de España en grandes Biografías*, Barcelona: Editorial Casals 1994, s. 410-416; E. Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S.I.*, Granada: Universidad de Granada 1946; J. Gómez Caffarena, *Suárez filósofo*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 137-156; F. E. Almuzara, *El P. F. Suárez en Coimbra*, [w:] „Miscellanea Comillas” (1948):9, s. 247-259; M. Solana, *Los grandes escolásticos de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, Madrid 1928, s. 129-141; J. Carreras Artau, J. Tusquets Terrats, *Apports Hispaniques a la Philosophie Chrétienne de l'occident*, Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1962, s. 79-90; S. Ziemiański SJ, *Franciszek Suárez*, Wyd. WAM, Kraków 2004; J. Rosiak, *Suárez 1548-1617*, [w:] „Przegląd Powszechny” (1948):65, t. 225, s. 353-367.

<sup>4</sup> „Suárez is a brilliant, technically proficient, and profound metaphysician; to my mind, among the medieval Christian scholastics he ranks second only to Aquinas” (A. J. Freddoso, *A Suárezian Model of Efficient Causality*, University of Notre Dame 1990, s. 6).

<sup>5</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 2001, s. 401-402.

<sup>6</sup> K. Werner, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, t. 1, Regensburg 1861, s. 90.

<sup>7</sup> F. Copleston, *dz. cyt.*, s. 405.

luterkańskiego krytycyzmu rozumienia filozofii. Prawdopodobnie wynikało to z radykalnego sprzeciwu M. Lutra wobec mieszania teologii nadprzyrodzonej z teologią racjonalną, tzw. teodyceą, która mieściła się ówczasie w obrębie metafizyki szczegółowej.

Obok traktatów poświęconych metafizyce i teologii F. Suárez podejmował również zagadnienia z zakresu teorii praw<sup>8</sup>. Do jego koncepcji nawiązywał między innymi niemiecki teoretyk prawa Samuel Pufendorf (zm. 1694)<sup>9</sup>. Z kolei jeden z czołowych przedstawicieli francuskiej myśli prawniczej, Jean Bodin (zm. 1596), którego metodologia nawiązywała do założeń Niccolò Machiavellego (zm. 1527), również zdawał się pozostać pod wpływem myśli F. Suáreza<sup>10</sup>. Suárez stał się także jedną z centralnych postaci w holenderskiej myśli politycznej XVII wieku, zwłaszcza w skutek licznych kontrowersji wokół dzieła *Defensio fidei catholicae et apostolicae*, w którym zaprzecza, że cesarzowi przysługuje bezwzględna doczesna jurysdykcja nad wszystkimi chrześcijanami<sup>11</sup>. W dziele tym, podobnie jak w traktacie o prawie i Bogu jako ustawodawcy *De legibus ac Deo legislatore* (1612), Suárez podtrzymuje stanowisko XIV-wiecznych papalistów występujących przeciwko rojalistom, którzy nie uznawali doczesnej zwierzchności papieskiej, a prawo naturalne pojmowali nie w kontekście prawa wiecznego, lecz z perspektywy samowystarczalnych interesów społecznych. Holenderski prawodawca Hugon Grocjusz (zm. 1645), którego zainteresowały zwłaszcza rozważania Suáreza poświęcone zagadnieniom prawa międzynarodowego i prawa natury jako przejawu prawa Boskiego<sup>12</sup>, pisał o Suárezie jako *omnium metaphysicorum princeps ac papa*, jak również *caput huius saeculi in scholasticis*. Cenił sobie wielce jego osobę i twierdził, że „był on doktorem filozofii i teologii o niespotykanej przenikliwości umysłu, któremu wprost trudno było dorównać”<sup>13</sup>. W swoich pracach pozostawał nawet pod wyraźnym wpływem aparatury pojęciowej hiszpańskiego jezuita<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Zagadnienie prawa międzynarodowego u F. Suáreza. Zob. J. Brown Scott, *El origen español del derecho internacional moderno; prólogo de Camilo Barcia Trelles*, Valladolid: Talleres Tipográficos Cuesta 1928 (XXV); J. Larequi, *El P. Suárez creador del concepto de Derecho Internacional*, [w:] „Razón y Fe” (1928):83, s. 225-240; C. Barcia Trelles, *Internacionalistas españoles del siglo XVI, Francisco Suárez: (1546-1617)*, Valladolid: Talleres Tipográficos Cuesta 1934; J. Viñas, *El arbitraje internacional en los escolásticos españoles*, [w:] „La Ciencia tomista” (1942):62, s. 259-273; 63, s. 44-66; (1943):65, s. 145-174.

<sup>9</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988, s. 212.

<sup>10</sup> Zob. M. Siebert, *Parallèle entre F. Suárez et J. Bodin*, Paris 1949.

<sup>11</sup> F. Copleston, *dz. cyt.*, s. 426.

<sup>12</sup> R. Tokarczyk, *dz. cyt.*, s. 178.

<sup>13</sup> R. De Scorraile, *dz. cyt.*, t. 2, s. 437. Zob. również W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, s. 35. Więcej na temat wpływu Suáreza na Grocjusza zob. J. Larequi SJ, *Influencia suáreciana en la filosofía de Grocio*, [w:] „Razón y fe” (1929):88, s. 525-538. Na temat wpływu scholastycznej teorii prawa naturalnego na myśl Grocjusza zob. A. H. Chroust, *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, [w:] „The New Scholasticism” (1943):17, s. 101-133; P. Merêa, *Suárez, Grocio, Hobbes. Lições de historia das doutrinas políticas feitas na Universidade de Coimbra*, Coimbra: Editor Arménio Amado 1941.

<sup>14</sup> R. Tokarczyk, *dz. cyt.*, s. 177. Idea obiektywizmu prawnego Grocjusza jest bardzo bliska koncepcji hiszpańskiego scholastyka Gabriela Vásqueza SJ (zm. 1604), na którym najwidoczniej opierał swoją teorię. Źródła jego myśli odnajdujemy również u Franciszka de Vitorii (zm. 1546) i Grzegorza z Rimini (zm. 1358), naczelnego przełożonego zakonu augustianów.

## II

Twórczość pisarska Franciszka Suáreza została poświęcona rozlicznym problemom teologiczno-filozoficznym. W utworach o charakterze teologicznym przedstawia on zawiłe kwestie duchowości, wprowadzając precyzyjne wyjaśnienia co do trudniejszych zagadnień, jak również pisze homilie, komentarze, egzegezy, rozważania z zakresu liturgiki<sup>15</sup>, utwory o charakterze katechetycznym, które zawierają prawdy wiary formułowane w łatwych i zrozumiałych formułach, a także ułatwiających nauczanie<sup>16</sup>. Jego twórczość była z jednej strony odpowiedzią na potrzeby duszpasterskie czy kontrowersyjne spory epoki (zob. *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata*), z drugiej dotyczyła ważnych kwestii teologiczno-filozoficznych. Doktrynalna specyfika jego prac zaznaczyła się dzięki częstym i gorącym sporom teologiczno-filozoficznym. Ponadto była widocznym znakiem przetrwania nurtu filozofii chrześcijańskiej w epoce, w której większość uniwersytetów i środowisk intelektualnych pozostawała pod widocznym wpływem humanizmu renesansowego nawiązującego do najrozmaitszych orientacji intelektualnych o zabarwieniu laickim. W tym kontekście twórczość F. Suáreza okazuje się być wspólnym obszarem spotkania i dialogu świata chrześcijańskiego, tak bardzo podzielonego w okresie reformacji i łaknącego ponownej jedności duchowo-intelektualnej, z bardziej zaktualizowaną doktryną, która mogłaby sprostać nowym prądom nowożytności<sup>17</sup>. Myśl F. Suáreza może być uznana za jeden z najskuteczniejszych środków zachowania owej jedności chrześcijaństwa, poważnie zagrożonej przez niebezpieczeństwa i ideologie płynące z zewnątrz. Suárezjanizm bowiem tworzy głęboko ugruntowaną w wierze podstawę procesu, w którym linię problemową w europejskiej myśli filozoficznej zaczyna wyznaczać dychotomia między filozofią przedstawianą *more scholastico* a konwencją uprawiania filozofii z wyraźnym zerwaniem z myślą metafizyczną łacińskiego średniowiecza. Czynniki ten miał szalenie

<sup>15</sup> Zob. J. Vilar, *La teologia liturgica del „Doctor Eximio” Francisco Suárez S.I.*, [w:] „Razon y fe” (1919):55, s. 37-43.

<sup>16</sup> Twórczość F. Suáreza obejmuje również wiele listów i manuskryptów, które nie zostały jeszcze opracowane i wydane. Ojciec Raúl De Scorraile, biograf F. Suáreza, twierdził, że sam jeden posiadał ich ok. 75 (*Études*, t. 64, s. 151-175). Na temat manuskryptów zob. A. Zulueta, *Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal*, [w:] „Revista Portuguesa de Filosofia” (1947):3, s. 390-399; D. Martins, *Un manuscrito bracarense do Doutor Eximio*, [w:] „Revista Portuguesa de Filosofia” (1948):4, s. 395-408; R. De Scorraile, *Les écrits inédits de Suárez*, [w:] „Études Religieuses” (1894):64, s. 151-176; F. Stegmüller, *Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen*, [w:] „Theological Review” (1931):30, s. 361-365. Na temat niewydanego manuskryptu o „przeznaczeniu człowieka” zob. J. Solano, *Un manuscrito inédito sobre la predestinacion*, [w:] *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Madrid: Dirección General de Propaganda 1948, t. 2, s. 177-196.

<sup>17</sup> F. Suárez przywołuje m.in. postać Marcina Lutra (zm. 1546) i Jana Kalwina (zm. 1564) poprzez odwołanie się do św. Roberta Bellarmino (zm. 1621). Por. F. Suárez, *De fide*, [w:] Tenże, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866, t. 12, disp. IV, sek. 4, art. 15. F. Suárez odnosi się także do prekursorów protestantyzmu, ang. filozofa i teologa Jana Wyclifa (zm. 1384) i Piotra Waldensa (zm. 1197) w sprawie pochodzenia „istoty” i „realnej natury” stworzeń. Por. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 25, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866, disp. XXXI, sek. 2, art. 1.

istotne znaczenie dla zmiany paradygmatów filozofowania na przełomie XVI i XVII wieku, również w aspekcie esencjalizacji metafizyki przez F. Suáreza. Najbardziej jednak istotne dla XVII i pierwszej połowy XVIII stulecia jest to, że wszelkie przełomy i nurty filozoficzne noszą piętno jego myśli. Autorytet F. Suáreza był przez autorów XVII i XVIII-wiecznych powszechnie uznawany i często się nań powoływano. Niepodobna wyliczyć autorów w takich czy innych okolicznościach odwołujących się do hiszpańskiego jezuitę zarówno w kwestiach filozoficznych, jak i teologicznych. U większości ówczesnych autorów odnajdujemy cytaty z Doktora Wybitnego. Wraz z Arystotelesem, Janem Dunsem Szkotem, Piotrem da Fonseką, Dominikiem Bąñezem, Franciszkiem de Vittorią, Franciszek Suárez znajduje się wśród najczęściej wymienianych autorów. Jego twórczość potraktowana w całej swej rozpiętości to zatem zjawisko złożone i trudne do ostatecznego zdefiniowania. Odcisnęło się bowiem na różnych etapach kształtowania nowych filozofii, a także innych aspektach życia epoki, od politycznych, prawnych, duchowych aż po tendencje społeczno-kulturowe.

Zdumiewa rozmiar jego twórczości opublikowanej w zbiorze *Opera Omnia* po roku 1617, wydawanej jako pojedyncze prace tom za tomem już za życia autora bądź pozostawionej do wydania pośmiertnego przez wiernego przyjaciela F. Suáreza Baltazara Alvaręza (zm. 1630)<sup>18</sup>. Uchodzącym za powszechnie dostępny zbiór jest kompleksowe wydanie jego prac przez oficynę Ludwika Vivęsa (zwane wydaniem Vivecjusza). Stanowi ono podstawę większości cytatów w literaturze przedmiotu. Obejmuje 26 tomów (plus 2 tomy indeksów, czyli *de facto* 28), z czego każdy zawiera około 1000 stron tekstu w formacie *in quarto*<sup>19</sup>. J. Fichter napisze, iż było to przedsięwzięcie olbrzymich rozmiarów, najobszerniejsze dzieło epoki, prawdziwe *magnum opus*, „o łącznej liczbie porównywanej ze spisaniem 290 ksiąg, z których każda zawierałaby

<sup>18</sup> „Suárez laissait un certain nombre d'ouvrages tout préparés pour l'impression; mais l'apparition de tel d'entre eux se trouvait différée *sine die* par l'interdiction de rien publier sur le sujet des controverses *de auxiliis*. Les autres, pendant les dix ans qui suivirent la mort de Suárez, furent presque tous édités par le P. Balthazar Alvarès, son collègue et son ami, qui éditait aussi les cours que Suárez avait laissés sans pouvoir lui-même en faire la revision” (P. Monnot, *Suárez, François. I. Vie et oeuvres*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, 2e partie, Paris 1941, kol. 2640-2641). Więcej informacji dotyczących B. Alvaręza zob. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brussels-Paris 1890, t. 1, kol. 221-222.

<sup>19</sup> Zob. F. Suárez SJ, *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 1-28, Parisii: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1856-1866(1878). Więcej na temat wydań dzieł F. Suáreza zob. Jesús Iturrioz SJ, *Bibliografía suáreziana*, [w:] „Pensamiento” (1948):4, número extraordinario, s. 603-638; Tenze, *Bibliografía suáreziana*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 479-497. Bibliografie: C. Santos-Escudero, *Bibliografía suáreziana de 1948 a 1980*, [w:] „Cuadernos Salamantinos de Filosofía” (1980):7, s. 337-75; M. Solana, *Historia de la filosofía española, época del Renacimiento*, Madrid 1941, t. 3, 455ff; J. F. McCormick, *A Suárezian Bibliography*, [w:] *The Jesuit Education Association Proceeding of the Tenth Anniversary Conv. 1931*, s. 212-214; S. Ritter, *Bibliographia suáreziana*, [w:] „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (1918):10, s. 141-143; P. Múgica Berrondo, *Bibliografía suáreziana/Plácido Múgica; con una introducción sobre el estado actual de los estudios suárezianos por Eleuterio Elorduy*, Granada: Universidad de Granada 1948; F. de P. Sola, *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica, con ocasión del IV Centenario de su nacimiento 1548-1948*, Barcelona: Editorial Atlantida 1948; M. Borzyszkowski ks., *Suárez a św. Tomasz – przegląd literatury filozoficznej*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” (1964):12, z. 1, s. 113-119.

75 tysięcy słów. Prawdziwie gigantycznych rozmiarów praca dla każdego autora. Kiedy jednak rozważymy, że wszystkie dzieła F. Suáreza zostały napisane z największą dbałością o precyzję w obszarze teologii, filozofii i prawa, wówczas każde zestawienie go ze współczesnym pisarzem wypada słabo. „Płodny” wydaje się nad wyraz słabym przymiotnikiem na opisanie jego osoby<sup>20</sup>. Rozmiar tej twórczości oraz jej jakość uprawniające do nazwania F. Suáreza „Doktorem Wybitnym” są wyrazem rzadko obserwowanej przenikliwości umysłu i twórczego polotu. Wszystkie rozprawy odznaczają się ścisłością filologiczną i poprawnością językową, ujednoczonym nazewnictwem metafizyki. Prawdziwie jednak nadzwyczajną wartością tego przedsięwzięcia nie był rozmiar pracy, jakkolwiek wkład autorski zasługuje na najwyższe słowa uznania, ale wyraźnie obecny w tych dziełach duch średniowiecznej i odrodzeniowej scholastyki.

Do najwcześniejszych dzieł F. Suáreza zalicza się prace „pierwszego etapu” o charakterze komentarza. Zostały one wydane w Alcali w 1590 roku przez Pedro Madrigala pod wspólną nazwą *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tomus Primus* (Pierwszy tom komentarzy i dysputacji do trzeciej części św. Tomasza)<sup>21</sup>. W zamiarze autora dzieło stanowiło komentarz do pierwszych dwudziestu sześciu kwestii dyskutowanych III części (IIIa) *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu, zatytułowany przez F. Suáreza *De Verbo Incarnato* (O Wcielonym Słowie)<sup>22</sup>. Dwa lata po wydaniu *Commentarium* została opublikowana kolejna część komentarza zatytułowana *De mysteriis vitae Christi* (O tajemnicach życia Chrystusa)<sup>23</sup>. Oryginał manuskryptu zachował się do dziś i jest przechowywany w Salamance.

Niezwykle bogata tematycznie twórczość teologiczna F. Suáreza należy do tych znamienitych prac scholastycznych, w których autor z pełną znajomością rzeczy i dbałością o zachowanie najistotniejszych zasad wiary chrześcijańskiej przenikliwie omawia poszczególne elementy rzeczywistości religijnej, przy czym nie umniejsza to ich wartości filozoficznej. Wśród licznych koncepcji teologicznych przybliżył on znaczenie Eucharystii, sakramentów jako podstawowych pojęć dogmatyki chrześcijańskiej<sup>24</sup>. W owym dziele znacząco ponadto charakterystyczne dla kompendiów teologicznych spisanych w duchu tomistycznym esencjalistyczne rozważania o naturze Boga, istocie Trójcy Osób Bożych – symbolu wiary, tajemnicy wcielenia Bożego czy możliwości istnienia bytów anielskich. Nie brak również aksjologicznych specyfikacji działania ludzkiego w świetle etyki chrześcijańskiej, wykładów o godziwym postępowaniu i cnotach człowieka, jak i o zasadności wyrażania

<sup>20</sup> J. Fichter, *Man of Spain, Francis Suárez*, New York 1940, s. 327.

<sup>21</sup> R. de Scorraille, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. P. Hernández, Reimp. de la edcn. De Barcelona: Subirana 1917, t. 1, s. 251. Istnieje wyd. franc. R. de Scorraille, *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits* in édits et un grand nombre de documents nouveaux, Paris: P. Lethielleux 1911.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Więcej na ten temat zob. R. Masi, *La teoria suáreziana della presenza eucaristica*, Roma: Azienda Libreria Cattolica Italiana 1942.

skruchy i konieczności żałowania za grzechy. Dla większości prac poświęconych tematyce religijnej zagadnieniem przewodnim staje się wyjaśnianie głównie poglądów teologicznych św. Tomasza, jakkolwiek z przyjętą pośród jezuitów swobodą interpretowania jego myśli.

Formalna dogmatyczność stanowiska F. Suáreza wynikająca z traktowania św. Tomasza jako autorytetu Świętej Teologii (*Divinarum Theologia*), a jednocześnie częsta nadinterpretacja poglądów Doktora Anielskiego mogły przyczynić się do obecnej w środowiskach duchowieństwa, zwłaszcza dominikanów, rezerwy w podejściu do jego osoby oraz spadku zainteresowania jego dziełami. Należy wspomnieć Jana od św. Tomasza (zm. 1644), profesora filozofii i teologii w kolegium zakonnym w Alcali, spowiednika króla Hiszpanii Filipa IV i doradcę korony królewskiej Habsburgów<sup>25</sup>. Wystąpił on z krytyką poglądów F. Suáreza. Niemniej Jan, obok Suáreza, był ówczesnie postacią wielkiego formatu. Obznajomiony z *sacrae doctrinae* uzyskał rangę wybitnego pośród najbardziej uczonych tego czasu. Między rokiem 1630 a 1640 piastował stanowisko opiekuna dwóch priorytetowych katedr teologii na uniwersytecie tego miasta. Studiował w Coimbrze (Colegii Coimbricensis Societatis Jesu), Salamance i Louvain. Od 1625 sprawował urząd głównego przełożonego w Kolegium Św. Tomasza na uniwersytecie w Alcali. Uznany za rzeczoznawcę w sprawach doktryny wiary w roku 1627 został wyznaczony na stanowisko doradcy Świętego Oficjum, Rady Najwyższej i Generalnej Inkwizycji Hiszpanii (*Consejo de la Suprema y General Inquisición*), instytucji powstałej w 1483 roku<sup>26</sup> i cenzora trybunału w Coimbrze<sup>27</sup>. Jednocześnie, co jest bardzo

<sup>25</sup> Zob. V. Beltrán de Heredia, *El mtro. Juan de Santo Tomás y la „Historia profética” del carmelita p. Francisco de sta. María*, [w:] „El Monte Carmelo” (1945):46, s. 5-35; L. A. Getino, *Dominicos Españoles Confesores de Reyes*, [w:] „La Ciencia Tomista” (1916):14, s. 374-451. Biografie encyklopedyczne: A. Hoffmann, *Johannes a sancto Thoma*, [w:] *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg: Herder 1960, kol. 1978-1979; J. M. Ramírez, *Jean de saint-Thomas*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, Paris: Letouzey et Ane 1924, kol. 803-808.

<sup>26</sup> Na Półwyspie Iberyjskim już w wieku XII i XIII funkcjonowała inkwizycja biskupia i papieska. W tym to bowiem czasie Królestwo Aragonu było jednym z najprężniejszych ośrodków katarysty, dlatego też papież Grzegorz IX w roku 1238 powołał inkwizytorów w Katalonii. Natomiast w Kastylii i Portugalii inkwizycja pojawiła się dopiero na przełomie czasów nowożytnych. Warto wspomnieć, że inkwizycja poza ekskomuniką posiadała nadzwyczajne uprawnienia. Miała prawo uchylić przywileje szlacheckie bądź lokalne protekcje, chroniące niektórych wysoko urodzonych i zamożnych heretyków, na czas przebiegu dochodzenia inkwizycyjnego (*inquisitio*) lub doprowadzić do ich całkowitej utraty. Nierzadko korzystała z pomocy władzy świeckiej. Por. J. P. Dedieu, *Inkwizycja*, w: *Inkwizycja*, pr. zb. pod red. T. Rosca, Wrocław 1993, s. 26; S. Bylina, *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*, Wrocław 1991, s. 13-14; J. Edwards, *Inkwizycja hiszpańska*, przeł. M. Urbański, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2002. W sprawie ruchów heretyckich zob. A. Holl, *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, przeł. E. Ptaszyńska-Dudkiewicz, Gdynia 1997; F. Niel, *Albigensi i Katarzy*, przeł. M. Żerańska, Warszawa 1995; Chas S. Clifton, *Encyklopedia Herezji i Heretyków*, przeł. R. Bartłód, Poznań 1996.

<sup>27</sup> Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici prima pars tomus primus*, ed. Solesmes, Paris 1931, ix, 2-4. W zaznaczonym miejscu wspomina się również, że Jan od św. Tomasza był wyznaczony do opracowania szóstej (1632) lub siódmej (1640) edycji *Indeksu* dzieł zakazanych. Uczestniczył między innymi w postępowaniu inkwizycyjnym (*inquisitio*) prowadzonym przeciwko Antoniemu de Rojas. Zob. E. Pacho, *San Juan de la Cruz y Juan de santo Tomas, o. p. en el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas*, [w:] „Ephemerides Carmeliticae” (1971):22, s.



prawdopodobne, zrezygnował z objęcia urzędu przełożonego wydziału teologii studiów wieczorowych na uniwersytecie w Salamance<sup>28</sup>. Jego sława przywiodła licznych stypendystów i uczonych, którzy słuchali jego wykładów na fakultecie teologicznym. Żaden człowiek nie cieszył się w tym okresie większą reputacją w Hiszpanii albo też był o wiele częściej proszony o rzeczoznawczą konsultację w sprawach doktryny wiary i kwestiach dotyczących struktury oraz działalności Kościoła<sup>29</sup>.

Postać Jana wydaje się być istotna przy omawianiu filozofii F. Suáreza, albowiem jego analiza bytu myślnego, a także semiotyka, tj. teoria oznaczania (*doctrina signorum*), wyłożona w drugiej części *Ars Logica*, która wykazuje szczególne podobieństwo z pracą Suáreza, jest w istocie skierowana przeciwko oddziaływaniu jego myśli<sup>30</sup>. Jak wykazują badania nad życiem i twórczością Jana przeprowadzone przez benedyktyków z Solesmes, co prawda widywał on Suáreza w Coimbrze, jednakże w całym okresie swoich studiów nigdy nie uczestniczył w jego wykładach. Mimo tego żywo włączył się do krytyki jego doktryny teologicznej, jak i filozoficznej<sup>31</sup>.

Pomimo wspomnianych kontrowersji, wymagających wszakże odrębnych badań, twórczość teologiczna F. Suáreza mieści się pośród najlepszych wykładów teologicznych kultury scholastycznej. W zamyśle autora stanowiła rodzaj „sumy” poszczególnych zagadnień

---

349-390. Więcej na temat jego inkwizycyjnej praktyki i roli, jaką odegrała Inkwizycja w procesie Galileusza zob. J. Maritain, *De l'Église du Christ*, Paris: Desclée 1970, s. 257-361 (szczególnie *Que penser de l'Inquisition*, s. 303 i *La condamnation de Galilée*, s. 345) lub J. Maritain, *On the Church of Christ*, transl. Joseph W. Evans, Notre Dame 1973, s. 176-199, 200-211.

<sup>28</sup> Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici prima pars tomus primus*, ed. Solesmes, Paris 1931, s. xiv. Zob. również *Excerpta ex Historia Atochensi Gabrielis de Cepeda, O.P.*, [w:] *Appendix VI*, s. lxj. *Notabene* na stronie tytułowej edycji *Cursus philosophicus* z 1668 r. (Kolonia, wyd. Tomasz z Sarii) zamieszczona jest informacja, jakoby Jan przyjął tę nominację.

<sup>29</sup> V. J. Bourke, *John of St. Thomas*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, ed. P. Edwards, New York: Macmillan 1967, s. 284.

<sup>30</sup> „Quibus omnibus diligentissime observatis Ioannes discipulus S. Thomae maxime egregius manifestatur, et cum Cajetanus doctrinam Angelici Doctoris commentariis profundis illustraret, Capreolus contra Scotum, Bañez contra Molinam defenderet, Ioannes a Sancto Thoma eam evolvit disputans contra Vazquez et praesertim Suárez, sine ulla tamen violentia aut acerbitate. In qua concertatione virum nobilem et superiorem se prae buit ad unguem perficiens, quae veritatis defensorem perficere in fine praenominati tractatus expostulavit” (Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I, *Ars Logica*, Taurini: P. B. Reiser 1930, s. xi). Por. „Au contraire Suárez a mis à bas résolument le vieil édifice, il tente de le reconstruire à neuf, sur de nouveaux plans, en fonction du nouveau décor. Cette formule plus logique et plus simple devait nécessairement l'emporter. Avec Suárez le traité de philosophie, genre dans lequel s'illustreront un Leibnitz, un Spinoza et un Kant, est entré de façon définitive dans les mœurs nouvelles; ce procédé n'est évidemment possible qu'avec le triomphe du préjugé moderne selon lequel chaque philosophe doit nécessairement construire sa vue personnelle du monde et concevoir son système propre. Les Anciens, plus modestes, mais faisant preuve d'une mentalité peut-être plus scientifique, préféraient demeurer à l'abri de l'ancienne cathédrale dont l'ombre leur était familière et propice” (H. D. Simonin, *Review of the 1930 Reiser edition of Poinso's Ars Logica of 1631-1632*, [w:] „Bulletin Thomiste” (1930):9, s. 145). Por. również F. Guil Blanes, *Les raíces de la doctrina de Juan de santo Tomás acerca del universal lógico*, [w:] „Estudios Filosóficos” (1956):5, s. 216.

<sup>31</sup> Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici prima pars*, t. 1, Paris: Solesmes 1931, s. vij. Zob. również Lavaud M. Benoît, *Jean de Saint-Thomas, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1928, s. 424-435.

teologicznych, kompleksowe, a przynajmniej znaczące, opracowanie koncepcji św. Tomasza. Można powiedzieć, iż jest to kwintesencja owego scholastycznego *credo*, które ukazuje możliwą współpracę *fides* i *ratio* (wiary i rozumu).

Twórczość teologiczna F. Suáreza miała także swoje pośmiertne wydania w formie syntetycznych kompendiów zawierających zarys podstawowych wykładów z zakresu egzegetycznej interpretacji myśli teologicznej. Streszczenie najważniejszych rozpraw teologicznych zostało wydane w Lizbonie przez Portugalczyka o. Franciszka Soáreza SJ. Natomiast w 1732 roku o. Noel SJ wydał prace teologiczne F. Suáreza w Madrycie jako dzieło podręczne w formie krótkich rozważań teologicznych.

Do najważniejszego zbioru traktatów teologicznych wydanych za życia F. Suáreza w Coimbrze w roku 1606 pod wspólnym tytułem *De Deo uno et trino (O Bogu Jednym i w Trzech Osobach)* należą: *De divina substantia ejusque attributis (O Boskiej substancji i jej atrybutach)*, *De divina praedestinatione (O Boskim przeznaczeniu)*, *De SS. Trinitatis mysterio (O tajemnicy Przenajświętszej Trójcy Świętej)*. Kolejną grupę traktatów teologiczno-filozoficznych stanowi zbiór wydany w Lyonie na przełomie roku 1620 i 1621 pod nazwą *De Deo effectore creaturarum omnium (O Bogu, stwórcy wszystkich stworzeń)*. W jego obrębie mieszczą się następujące dzieła: *De angelis (O aniołach)*, *De opere sex dierum (O dziele sześciu dni stworzenia)*<sup>32</sup> oraz traktat *De Anima (O duszy)*<sup>33</sup>.

Poza najbardziej znanymi dziełami F. Suáreza jego twórczość filozoficzno-teologiczna obejmuje pomniejszych traktaty ascetyczne,

<sup>32</sup> Autorem rozprawy o tym samym tytule jest flamandzki teolog i filozof Jan od św. Tomasza (zm. 1644), jeden z ostatnich scholastycznych umysłów zakonu dominikanów. Benedyktyni z Solesmes wspominają o tajemniczym incydencie jednego z wykładów teologicznych Jana, mianowicie o traktacie o *Stworzeniu świata w sześć dni (Tractatus de opere sex dierum)*. Sugerują, że ta krótka rozprawa teologiczna nie została dopuszczona do druku na polecenie samego autora. Dementują zarazem, jakoby traktat ten zaginął, stwierdzając natomiast, że został wydany pośmiertnie w 1667 roku przez Père'a Combefis'a jako ostatnia rozprawa tomu 6 *Cursus theologicus thomisticus*, co według benedyktynów z Solesmes naruszyło strukturę teoretyczną całego dzieła (Por. Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici prima pars tomus primus*, ed. Solesmes, Paris 1931, xxj-xxiv, art. 3, i *Appendix XVII*, s. xc-xciiij). W końcu pod kierownictwem mnicha z Solesmes (Dom Boissard'a) benedyktyni dokonali przeniesienia traktatu w miejsce właściwsze (umieściwszy go po rozprawie o aniołach), które nie naruszało układu prezentowanej przez Jana doktryny teologii tomistycznej. W celu odnalezienia traktatu zob. *tomus quartus*, [w:] Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologicus thomisticus tomus tertius et tomus quartus*, Paris: Solesmes 1946). Co ciekawe, benedyktyni z Solesmes wyrażają podejrzenie w sprawie zaginięcia traktatu Jana (*Tractatus de opere sex dierum*), stwierdziwszy, że odpowiedzialność za zafalszowane losy tej rozprawy ponoszą chciwi i pozbawieni skrupułów handlarze książek (*ab his suspectae fidei bibliopolis*), w których interesie zapewne leżało celowe manipulowanie odbiorcą. Por. *Solesmensium editorum praefatio in tomum quartum*, [w:] Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici tomus tertius et tomus quartus*, ed. Solesmes, Paris: Desclée 1946, s. iv-vj, zwłaszcza s. v.

<sup>33</sup> De Scorraille, *dz. cyt.*, t. 2, s. 402-403. Zob. również F. Suárez, *De anima*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 2-3, Parisii: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1851. W sprawie pierwszej edycji traktatu F. Suáreza *De anima* zob. 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. xxxix-xli (*La edición del De Anima del P. Alvares*). W sprawie poszczególnych wydań traktatu *De anima* zob. s. xli-xliii (*La redacción de los manuscritos De Anima*) i lxviii-lxxii (*La edición de París*).

jak również inne prace zarówno natury religijnej, poświęcone pochwalę chrześcijaństwa i refleksji nad podstawami teologii, jak i zagadnieniom związanym z teorią prawa. Należy wymienić wydaną w Lyonie w 1628 roku serię rozpraw stanowiących komentarz do I sekcji II części (Ia IIae) *Summy teologicznej* św. Tomasza: *De ultimo fine hominis* (O ostatecznym końcu człowieka), *De voluntario et involuntario* (O dobrowolności i bezwolności), *De bonitate et malitia actuum humanorum* (O dobroci i złej naturze ludzkich działań), *De vitiis atque peccatis* (O występku i grzechach) oraz *De vera intelligentia auxilii efficacis* (O prawdziwym zrozumieniu łaski skutecznej) – odrębną rozprawę wydaną w Lyonie w 1655.

Kolejnym dziełem F. Suáreza jest wydany w Coimbrze w roku 1612 słynny traktat o prawach zatytułowany *De legibus seu de Deo legislatore* (O prawach, tj. Bogu jako ustawodawcy)<sup>34</sup>. Dzieło *De legibus* stanowiące owoc wykładów, które F. Suárez prowadził w Coimbrze w latach 1601-1603, ukazuje istotę prawa (jego niezmiennosc) z perspektywy najbardziej właściwej, z perspektywy zjawiska powszechności „prawa naturalnego”, a więc niejako w kontekście całościowej wizji rzeczywistości i życia ludzkiego. Wyznacza to pewien horyzont definicji właściwego życia moralnego człowieka i zasad etycznych mających zastosowanie powszechne i prawdziwościorne<sup>35</sup>. Rozumienie wartości i praw F. Suárez osadza w naturze człowieka i wszelkich praw naturalnych mających odzwierciedlenie w „prawie wiecznym”, „prawie Bożym” (*legibus Divinarum*), w prawie sprawiedliwym<sup>36</sup>, a zatem w afirmacji realnej moralności, a nie jedynie utartego zwyczaju społecznego. Chodzi

<sup>34</sup> Tamże, t. 1, s. xx; t. 2, s. 156. Traktat *De legibus* mieści się w tomie 5 i 6 *Dziel wszystkich* wydanych na przełomie lat 1856-1866. Więcej na temat teorii praw oraz związanego z tą teorią „prawa naturalnego” u F. Suáreza zob. G. Ambrosetti, *Il diritto naturale della riforma cattolica: una giustificazione storica del sistema di Suárez/Giovanni Ambrosetti*, Milano: Giuffrè 1951 (Colección: Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma); A. De Angelis, *La „ratio” teologica nel pensiero giuridico-politico del Suárez*, Milano: Giuffrè 1965 (Colección: Libera Università Abruzzese degli Studi „G.D' Annunzio”. Facoltà di Giurisprudenza); F. Cuevas Cancino, *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural: doctrina de Suárez sobre lo permanente y lo variable en el derecho natural, sus precedentes en la escuela española y su influencia en el pensamiento jurídico moderno*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 1952; T. A. Catapano Copia, *La esencia de la ley en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y en el de Francisco Suárez*, Mendoza: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 1986; J. Leslie Brierly, *Comunidad internacional en Suárez*, [w:] *Acta del IV Centenario del nacimiento de Suárez, 1548-1948*, t. 2, Madrid 1948, s. 250-267.

<sup>35</sup> Obszerne ujęcie problematyki ustanawiania zasad moralnych w oparciu o rozumienie „prawa naturalnego” w kontekście problematyki dzieła *De legibus* zostało przedstawione w następujących pracach: J. Costa-Rossetti, *Synopsis philosophiae moralis seu institutiones ethicae et juris naturae: secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suárez et De Lugo...*, Oeniponte: Rauch 1886; Tenże, *Synopsis philosophiae moralis seu Institutiones ethicae et juris naturae: secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suárez et De Lugo.../ elucidatae a Julio Costa-Rossetti...*, Oeniponte: Rauch 1883. Ponadto zob. E. Elorduy, *La moral suáreçiana*, [w:] „Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria”, (1943-1945):6, s. 97-188; Ramón Ceñal Llorente, *Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez*, „Revista Filosofía” (1948):7, s. 721-735; T. V. Mullaney, *The Basis of the Suárezian Teaching on Human Freedom*, [w:] „The Thomist” (1948):11, s. 1-17, s. 330-69, s. 448-502; (1948):12, s. 59-94, s. 155-206.

<sup>36</sup> Zagadnienie sprawiedliwości Bożej omawia E. Elorduy. Zob. E. Elorduy, *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*, Granada: Universidad de Granada (Cátedra Francisco Suárez) 1942.

bowiem o definicję wartości fundowanych w oparciu o naturę człowieka, o „prawo naturalne”, które nie jest sztucznie narzucane przez zmienną rzeczywistość społeczno-kulturową, a tym samym o odwołanie się do istoty prawa w ogóle. Chodzi o wyeliminowanie idei relatywizmu oraz zdefiniowanie moralności i prawa w kontekście poznania definicyjno-istotowego, a jednocześnie w kontekście poznania wyjaśniającego. Dzieło to stanowi fundamentalny obraz systemu filozoficzno-teologicznego, w którym podstaw praw nie szuka się w nieustannym procesie przemian historycznych, w porządku społeczno-prawnym, ale w samej istocie opartej o definicję „prawa naturalnego”. „Prawo naturalne” stanowi dla F. Suáreza niejako najbardziej niepowątpiewalny fundament dla ustanawiania systemu etycznego.

„Prawo naturalne”, którego teoria została wyłożona w traktacie *De legibus ac Deo legislatore*, wiąże człowieka „istotowo”, jest prawem analogicznym zgodnie ze strukturą bytu. F. Suárez przyjmuje metafizyczną koncepcję „prawa naturalnego”, pod pewnymi względami bliską koncepcji Jana Dunsza Szkota (zm. 1308), jakkolwiek uzupełnia ją o teorię państwa. Jednocześnie obok „prawa naturalnego” przyjmuje on koncepcję „prawa odwiecznego” (*lex aeterna*). „Prawo boskie” jest podstawą prawa, na którym opiera się struktura Kościoła, niemniej jednak „prawo naturalne” wynika z „prawa odwiecznego” Boga, pojętego jako ustawodawca (*legislator*). Wynika z „prawa boskiego”, stanowiąc normy tetyczne, których moc obowiązująca wynika z mocy autorytetu Boga. Tak więc „prawo naturalne” w koncepcji F. Suáreza oparte jest o przedwieczne prawo Boże, które jest prawem na mocy swojej istoty. Wszelkie inne przejawy prawa (np. prawa pozytywnego) są tylko prawami „przez uczestniczenie”, „naśladownictwo”, znajdując swe ostateczne uzasadnienie w prawie wiecznym. Podobną koncepcję prawa Bożego (*participatio in ratione aeterna*) obserwujemy już u św. Augustyna (zm. 430). Później została ona przyjęta i pogłębiona przez św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274).

Ów przykład odbicia czy też przeniesienia „prawa odwiecznego” na porządek życia ludzkiego nie jest niczym innym jak znaną w historii filozofii teorią idei Bożych, czyli odwiecznych idei-wzorów mających swoje odbicie w bytach skończonych. F. Suárez teorię „Boskiego odbicia” definiuje poprzez szereg skrupulatnych analiz jako „odwieczne prawo Boże” (*ordo divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*). Ostateczną zatem racją racjonalności świata i wszelkich jego części jest boski intelekt Absolutu-Boga. Zasadniczym celem, jaki stawia sobie F. Suárez w *De legibus*, jest wykazanie, iż wszelkie prawa, które stoją w sprzeczności z odwiecznym planem Bożym, przeczą jednocześnie prawom natury. W istocie są unieważnieniem ludzkiej wolności, która może być realizowana w ramach wolności duchowej z uwzględnieniem mądrości Bożej, nigdy zaś w ramach dowolności i samowoli człowieka<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Por. William N. Clarke, *The Notion of Human Liberty in Suárez*, [w:] „The Modern Schoolman” (1942):19, s. 32-35. Zob. także T. V. Mullaney, *De fundamentis doctrinae Suárezianae de libertate humana*, Washington 1950 (Dissertatio ad lauream in Fac. S. Theo. apud

Kolejną serię traktatów stanowi trzypiętomowy zbiór krótszych rozpraw poświęconych problematyce „łaski”, noszących wspólną nazwę *De Gratia (O łasce)*. Tom 1 i 3 został wydany w Coimbrze w roku 1619, natomiast tom 2 ukazał się w Lyonie w roku 1651.

Ponadto należy wymienić liczne traktaty stanowiące komentarz do II sekcji II części (IIa IIae) *Summy teologicznej: De fide, spe et caritate (O wierze, nadziei i miłości)* – wydane w Lyonie i Coimbrze w 1621<sup>38</sup>. Kolejno ukazały się cztery tomy pod wspólnym tytułem *De virtute et statu religionis (O wartości i statusie religii)*. Ich edycja przypada na lata 1608-1609 (Coimbra) i 1624-1625 (Lyon)<sup>39</sup>.

Do wykładu filozofii tomistycznej należy również zaliczyć grupę rozpraw stanowiących komentarz do III części (IIIa) *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu: wspomniane traktaty *De verbo incarnato* i *De mysteriis vitae Christi* oraz traktat *De sacramentis (O sakramentach)* wydany w dwóch tomach – t. 1 (Alcalá 1592) i t. 2 (Coimbra 1602). Ponadto w zbiorze mieści się rozprawa zatytułowana *De censuris (O cenzurze)* opublikowana w Coimbrze w roku 1603<sup>40</sup>.

F. Suárez jest także autorem dwóch kontrowersyjnych dzieł o wydźwięku polityczno-społecznym: wspomnianego *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata* i *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Angliae Regis (W obronie wiary katolickiej przeciwko błędom sekty anglikańskiej, z odpowiedzią na apologię „Przysięga wierności” i „Ostrzegawczą przedmowę” Jakuba, Wielce Czcigodnego Króla Anglii)*. Dzieło to, w którym F. Suárez odmawia autorytetowi króla autonomicznej władzy oraz uzasadnia opór obywateli wobec rządów tyranu-monarchy, ukazało się w Coimbrze w roku 1613<sup>41</sup>. W tym samym roku zostało ono potępione przez króla Anglii Jakuba I i w sposób ostentacyjny publicznie spalone w Londynie<sup>42</sup>.

Pont. Inst. „Angelicum” de Urbe); P. M. Abellán, *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable*, w: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmés*, Madrid: Instituto „Luis Vivés” de Filosofía 1949, s. 33-59. Zob. również P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris 1936.

<sup>38</sup> De Scorraille, *dz. cyt.*, t. 1, s. 251. Zob. również F. Suárez, *Lectiones de Fide, anno 1583 in Collegio Romano habitas, ad fidem codicum manuscriptorum edidit Carolus Deuringer*, [w:] „Archivo Teológico Granadiano” (1969):32, s. 79-232; (1970):33, s. 191-305. Wydanie krytyczne traktatu *De fide* miało miejsce w edycji C. Berton’a *Opera Omnia*. Traktat obejmuje t. 12.

<sup>39</sup> De Scorraille, *dz. cyt.*, t. 2, s. 403. Zob. także P. Monnot, *Suárez, François. I. Vie et oeuvres*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14, 2e partie, Paris 1941, kol. 2644-2649.

<sup>40</sup> De Scorraille, *dz. cyt.*, t. 2, s. 402-403; P. Monnot, *dz. cyt.*, kol. 2642-2643.

<sup>41</sup> Dzieło obejmuje tom 24 (Vivès 1859). Wydanie krytyczne niniejszego dzieła zob. F. Suárez, *Defensio Fidei III. Principatus Politicus a la Soberiana popular*, introducción y edición bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid 1965; F. Suárez, *De juramento fidelitatis*, edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Bariero y la colaboración de A. Garcia y C. Villanueva, [w:] *Corpus Hispanorum de Pace*, t. 19, Madrid 1978. Zob. też F. Suárez e Societate Jesu, *Defensio fidei catholicae et apostolicae, adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro iuramento fidelitatis & Praefationem monitoriam, Serenissimi Jacobi Angliae Regis, Conimbricae 1613*. Na temat stanowiska F. Suáreza zob. Antonio del Pino, *La Defensio Fidei de Suárez*, [w:] „Revista Nacional de Educación” (1943):3, s. 79-96.

<sup>42</sup> De Scorraille, *dz. cyt.*, t. 2, s. 165-221, zwł. 193; J. Fichter, *dz. cyt.*, s. 290-303. Więcej na temat kontrowersji między F. Suárezem a Jakubem I zob. F. Elias de Tejada, *Suárez y el*

Podobny los spotkał traktat hiszpańskiego jezuitę Mariany (zm. 1624) zatytułowany *De rege et regis institutione*, w którym podnosi on słuszność dopuszczania tyranobójstwa. Traktat został spalony w roku 1599 przez francuski parlament po tym, jak uznano, że niektóre z twierdzeń jezuitę uzasadniają zabójstwo króla Francji Henryka III<sup>43</sup>.

### III

W świetle powyższej prezentacji uwidacznia się także pewien rys podstawowego znaczenia twórczości filozoficzno-teologicznej Franciszka Suáreza jako myśli mającej wpływ na kształtowanie się nowożytnej teorii poznania, metafizyki, filozofii podmiotu, filozofii prawa. Pośród badaczy jego myśli dominuje przeświadczenie o nowożytnej wartości jego fundamentalnego dzieła *Disputationes metaphysicae*, które z jednej strony ukazuje historyczną ewolucję rozumienia problemów tradycyjnej metafizyki, z drugiej wskazuje na fakt, iż wszystkie analizy logiczno-ontologiczne podstawowych pojęć filozoficznych mogą stanowić antycypację przyszłych systemów filozofii nowożytnej (mentalizm, subiektywizm, transcendentalizm) i okresu „rewolucji kopernikańskiej” I. Kanta. Nie pozostaje bez znaczenia fakt, iż świat nowożytności studiował tradycyjną metafizykę głównie poprzez lekturę F. Suáreza. Stąd jego twórczość filozoficzną można nazwać systemem przełomowym na tle tradycyjnej filozofii łacińskiego arystotelizmu uprawianej dotychczas w duchu metafizyki św. Tomasza z Akwinu, a jednocześnie należy uznać ją za rozwinięcie tej tradycji. Choć więc jego filozoficzna twórczość pod wieloma względami przekracza założenia klasycznej filozofii, to jednak czyni to tak, aby dokonać nowej, rozwiniętej konceptualizacji problemów, nie ujmując przy tym niczego, co jest wpisane w „starą” tradycję.

Twórczość Suáreza wpisuje się więc w scholastyczny nurt filozofii chrześcijańskiej, która uzasadnia zawartość znaczeniową dogmatów od strony filozoficznej i traktuje filozofię jako naukę pomocniczą zdolną przybliżyć poznanie Boga w wymiarze metafizycznym<sup>44</sup>. Wydaje się być nauką pozwalającą przewyciężyć niewiedzę bądź nieufność wątpiących oraz odpowiedzieć filozoficznie na wszelkie racje kwestionujące przedmiot wiary. Wszelako nie ogranicza to filozofii, lecz w szczególności poszerza jej zakres merytoryczny o treści Objawienia, o wiedzę nadprzyrodzoną i świętą (*Sacra Doctrina*)<sup>45</sup>. Takiemu podejściu ze strony Suáreza towarzyszy świadomość poszanowania tradycji,

---

*pensamiento inglés contemporáneo*, [w:] *Homenaje al Dr Eximio P. Suárez, S.J., en el IV Centenario de su Nacimiento, 1548-1948 (Acta salmanticensia. Derecho, 1/2)*, Salamanca 1948, s. 27-43.

<sup>43</sup> F. Copleston, *dz. cyt.*, t. 3, s. 372.

<sup>44</sup> „Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrant” (F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, [w:] *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 25, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1866, *prooemium*).

<sup>45</sup> „Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari” (Tamże).

w tym tradycji „scholastyki uniwersyteckiej”, i potrzeba świadomego zachowania jej dorobku. Bynajmniej nie ze względu na wypracowaną systemowość pojęciową języka łacińskiego ani tym bardziej na instrumentalne wykorzystanie metod i narzędzi dyskursu filozoficznego w wykładzie metafizyki (*lectio, disputatio, questiones disputatae, sophismata, ordinatio, questiones quodlibetales, reportata, abbreviationes, questiones pronuntiatæ*), lecz przez wzgląd na zdecydowanie większe założenia przekraczające formalny akcent scjentystyczny. Możliwość wykorzystania dorobku poprzedników, rekonstrukcja i reinterpretacja ich poglądów oraz uzgadnianie poznania racjonalistycznego z prawdami teologii jest bowiem przysposobieniem intelektu do poszukiwania prawdy i obrony wielu bezcennych stanowisk filozoficznych niepozostających w sprzeczności z prawdami wiary. Oznacza to również, iż tak specyficzna umiejętność pojęciowego ujmowania zagadnień filozoficznych, jak i kwestia doktrynalna obecna w twórczości Suáreza, mogą mieć istotne znaczenie dla współczesnych prób interpretowania jego twórczości zarówno filozoficznej, jak i teologicznej.

## Aneks 1

### Chronologia dzieł wszystkich

Francisco Suárez SJ,  
*Opera Omnia*, Editio nova, a Caroli Berton / A. D. André, t. 1-28,  
 Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1856-1878

- Tom 1
  - Vita Patris Francisci Soarii
  - Index Tractatum, Librorum, et Capitem
  - Index Locorum D. Thomae
  - De Deo Uno et Trino
- Tom 2
  - Enconium Soarii
  - Index Elenchus Librorum et Capitem
  - De Angelis
- Tom 3
  - Elenchus Tractatum, Librorum, et Capitem
  - De Opere Sex Dierum
  - De Anima
- Tom 4
  - Elenchus Tractatum, Disputationum ac Sectionum
  - De Fine Hominis
  - De Voluntario et Involuntario
  - De Bonitate et Malitia Humanorum Actuum
  - De Actibus Qui Vocantur Passiones Tum Etiam de Habitibus
  - De Vitiis et Peccatis
- Tom 5
  - Index Librorum et Capitem
  - De Legibus, seu de Deo Legislatore, prooemium

- De Legibus, lib. I
- De Legibus, lib. II
- De Legibus, lib. III
- De Legibus, lib. IV
- De Legibus, lib. V
- Tom 6
  - Index Librorum et Capitum
  - De Legibus, lib. VI
  - De Legibus, lib. VII
  - De Legibus, lib. VIII
  - De Legibus, lib. IX
  - De Legibus, lib. X
- Tom 7
  - Cardinalis Burghesius ad Patrem Franciscum Soarium Suae Sanctitatis Nomine
  - De Gratia seu de Deo Salvatore: Prooemium
  - Index Librorum et Capitum
  - De Gratia seu de Deo Salvatore (prolegomena, lib. I-II)
- Tom 8
  - Index Capitum
  - De Gratia (lib. III-V)
- Tom 9
  - Index Librorum et Capitum
  - De Gratia (lib. VI-XI)
- Tom 10
  - Index Librorum et Capitum
  - De Gratia (lib. XII)
  - Appendix: Tractatus de Vera Intelligentia Auxilii Efficacis
  - Appendix: Dissertatio pro Francisco Suare de Gratia Aegro Oppresso Collata
- Tom 11
  - Index Opusculorum
  - Oposculum I: De Concursu, Motione et Auxilio Dei
  - Oposculum II: De Scientia Dei Futurorum Contingentium
  - Oposculum III: De Auxilio Efficaci
  - Oposculum IV: De Libertate Divinae Voluntatis
  - Oposculum V: De Meritis Mortificatis, et per Poenitentiam Reparatis
  - Oposculum VI: De Justitia Qua Deus Reddit Praemia Meritis, et Poenas pro Peccatis
- Tom 12
  - Index Tractatum, Disputationum et Lectionum
  - De Fide Theologica
  - De Spe
  - De Charitate
- Tom 13
  - Opus de Virtute et Statu Religionis: Prooemium
  - Tractatus Primus: De Natura et Essentia Virtutis Religionis



- Tractatus Secundus: De Praeceptis Affirmativis Religionis ad Dei Cultum et Adorationem
- Tractatus Tertius: De Vitiis Religioni Contrariis et Negativis Praeceptis, Quibus a Prohibentur
- Index Librorum Sacrae Scripturae
- Index Capitulum Juris Canonici
- Index Rerum
- Tom 14
  - Index Tractatum, Librorum et Capitem
  - Index Quaestionum et Articulorum D. Thomae in 2. 2. Qui in Hoc Volumine Explicantur
  - Tractatus Quartus: De Oratione, Devotione, et Horis Canonici
  - Tractatus Quintus: De Juramento et Adjuratione
  - Tractatus Sextus: De Voto
- Tom 15
  - Index Librorum et Capitem
  - Tractatus Septimus: De Statu Perfectionis et Religionis
  - Index Librorum Sacrae Scripturae
  - Index Conciliorum et Constitutionum
  - Index Locorum Juris Canonici et Caesarei
  - Index Rerum Notabilium
- Tom 16
  - Index Tractatum, Librorum et Capitem
  - Tractatus Octavus: De Obligationibus Religionum ex Regula, Praelatione, et Subjectione Regulari Provenientibus
  - Tractatus Nonus: De Varietate Religionum, tam in Genere quam in Specie
  - Tractatus Decimus: De Religione Societatis Jesu in Particulari (lib. I-II)
- Tom 17
  - Tractatus Decimus: De Religione Societatis Jesu in Particulari (lib. III-XI)
  - Index Librorum Sacrae Scripturae
  - Index Conciliorum, Constitutionum, Motuum Propriorum, etc.
  - Loca Juris Canonici et Caesarei
  - Index Rerum
- Tom 18
  - Index Quaestionum et Articulorum Divi Thomae
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Incarnatione (disp. I-XXV)
- Tom 19
  - Index Quaestionum et Articulorum Divi Thomae
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Incarnatione (disp. XXVI-LVI)
  - Index Locorum Sacrae Scripturae
  - Index Rerum

- Tom 20
  - Index Quaestionum et Articulorum Divi Thomae
  - Index Disputationum et Sectionum
  - Mystera Vitae Christi
- Tom 21
  - Index Quaestionum et Articulorum
  - Index Disputationum ac Sectionum
  - De Sacramentis (disp. I-XLV)
- Tom 22
  - Index Quaestionum et Articulorum D. Thomae
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Sacramentis (disp. XLVI-LXXXVIII)
  - Index Locorum Sacrae Scripturae
  - Index Rerum
- Tom 23
  - Index Quaestionum et Articulorum Divi Thomae
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Poenitentia, De Sacramentis Confessionis et Extremae Unctionis, De Purgatorio, Suffragis, et Indulgentiis (disp. I-LVII)
  - Index Locorum Sacrae Scripturae
  - Index Capitum Juris Canonici
  - Index Locorum Concilii Tridentini
  - Index Rerum
- Tom 24
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Censuris in Communis, Excommunicatione, Suspensione et Interdicto, itemque de Irregularitate (disp. I-XXIV)
- Tom 25
  - Index Disputationum et Sectionum
  - De Censuris in Communis, Excommunicatione, Suspensione et Interdicto, itemque de Irregularitate (disp. XXV-LI)
  - Index Capitulum Juris Canonici
  - Index Rerum
- Tom 26
  - Index Librorum et Capitum
  - Defensio Fidei Catholicae aduersus Anglicanae Sectae Errores
  - Index Quorundam e Praecipuis Sacrae Scripturae Locis
  - Index Rerum
- Tom 27
  - Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis
  - Index Disputationum et Sectionum
  - Disputationes Metaphysicae (disp. I-XXVII)
- Tom 28
  - Disputationes Metaphysicae (disp. XXVIII-LIV)
  - Index Rerum Praecipuarum
  - Index Philosophicus
  - Index Theologicus

- Tom 29
  - Justification de la revision du texte des anciennes editions et observations critiques
  - Index Omnium Operum prout in Singulis Tomorum XXVI Dispensantur
  - Index Locorum Scripturae Sacrae
- Tom 30
  - Index Rerum

## Aneks 2

### Wczesne wydania niektórych dzieł

*Commentariorum, ac disputationum in Tertiam partem Divi Thomae*, ed. J. & A. Renaut, Salamanca 1595

*Disputationes Metaphysicae*, ed. J. & A. Renaut, Salamanca 1597, t. I-II.

*Disputationes Metaphysicae, tomus posterior*, ed. Balthasar Lippius, Mainz 1600

*Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione & interdicto, itemque de irregularitate tomus quintus additus ad tertiam partem D. Thomae*, Coimbra 1602

*De Deo Uno et Trino*, ed. Horatius Cardon, Lyon 1607

*De virtute et statu religionis*, Mainz 1608, t. I-II

*Varia opuscula theologica*, ed. Horatius Cardon, Lyon 1611

*Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, ed. Didacum Gomez de Loureyro, Coimbra 1613

*De legibus ac Deo legislatore*, Antwerp 1614

*Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus secundus*, ed. Balthasar Lippius, Mainz 1616

*Commentariorum ac disputationum in tertiam partem diui Thomae tomi quinque primus*, ed. Balthasar Lippius, Mainz 1617

*Commentariorum ac disputationum in tertiam partem diui Thomae, tomus tertius qui est primus De sacramentis*, ed. Balthasar Lippius, Mainz 1619

*De legibus ac Deo Legislatore*, ed. Horatius Cardon, Lyon 1619

*Operis de Divina Gratia*, ed. J. Cardon & P. Cavellat, Lyon 1620

*Varia opuscula theologica*, ed. J. Cardon & P. Cavellat, Lyon 1620

*Partis secundae summae theologiae tomus alter; complectens tractatum secundum De opere sex dierum, ac tertium De anima*, ed. J. Cardon & P. Cavellat, Lyon 1621

*De Virtute et Statu Religionis, tomus secundus*, ed. Hermann Meresius, Mainz 1623

*De virtute et statu religionis*, Mainz 1624

*De virtute et statu religionis, tomus tertius de obligationibus quae religiosum constituunt*, ed. Hermann Meresius, Mainz 1625

*Ad Primam Secundae D. Thomae Tractatus Quinque Theologici*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1628

*Operis de religione tomus primus*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1630

- Operis de religione tomus secundus*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1630  
*Pars Secunda Summae Theologiae de Deo rerum omnium creatore; in tres praecipuos tractatus distributa: quorum primus De Angelis hoc volumine continentur*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1630  
*Operis de religione pars secunda; quae est De statu religionis ac tomus tertius in ordine complectens tractatum septimum...*, in *decem libros distributum*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1632  
*Operis de religione tomus quartus et ultimus; continens tractatus tres; quibus totum opus completur et absolvitur*, ed. Jacob Cardon, Lyon 1634  
*Opuscula Sex Inedita*, in aedibus Alphonsi Greuse, Bruxellis 1859  
*Opuscula Sex Inedita*, apud P. Lethielleux, Parisiis 1861

## Bibliografia

- Abellán P. M., *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable*, [w:] *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmès*, Madrid: Instituto „Luis Vivés” de Filosofía 1949, s. 33-59.
- Almuzara F. E., *El P. F. Suárez en Coimbra*, [w:] „Miscellanea Comillas” (1948):9, s. 247-259.
- Ambrosetti G., *Il diritto naturale della riforma cattolica: una giustificazione storica del sistema di Suárez/Giovanni Ambrosetti*, Colección: *Publicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma*, Milano: Giuffrè 1951.
- Angelis A. de, *La „ratio” teologica nel pensiero giuridico-politico del Suárez*, Colección: *Libera Universitatis Abruzeze degli Studi „G.D'Annunzio”*. Facoltà di Giurisprudenza, Milano: Giuffrè 1965.
- Arboleya E. Gómez, *Francisco Suárez, S.I.*, Granada: Universidad de Granada 1946.
- Artau J. Carreras, Terrats J. Tusquets, *Apports Hispaniques a la Philosophie Chrétienne de l'Occident*, Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1962.
- Benoît L. M., *Jean de Saint-Thomas, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1928.
- Berrondo P. Múgica, *Bibliografía suáreciana/Plácido Múgica; con una introducción sobre el estado actual de los estudios suárecianos por Eleuterio Elorduy*, Granada: Universidad de Granada 1948.
- Blanes F. Guil, *Les raíces de la doctrina de Juan de santo Tomás acerca del universal lógico*, [w:] „Estudios Filosóficos” (1956):5, s. 215-232.
- Borzyszkowski M. ks., *Suárez a św. Tomasz – przegląd literatury filozoficznej*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” (1964):12, z. 1, s. 113-119.
- Brierly J. Leslie, *Comunidad internacional en Suárez*, [w:] *Acta del IV Centenario del nacimiento de Suárez, 1548-1948*, t. 2, Madrid 1948, s. 250-267.
- Brown S., *El origen español del derecho internacional moderno; prólogo de Camilo Barcia Trelles*, Valladolid: Talleres Tipográficos Cuesta 1928.
- Bylina S., *Ruchy heretyckie w średniowieczu. Studia*, Wrocław 1991.
- Cancino F. Cuevas, *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural: doctrina de Suárez sobre lo permanente y lo variable en el derecho natural, sus precedentes en*

*la escuela española y su influencia en el pensamiento jurídico moderno*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 1952.

Caffarena J. Gómez, *Suárez filósofo*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 137-156.

Calvillo M., *Francisco Suárez*, Madrid 1945.

Chroust A. H., *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, [w:] „The New Scholasticism” (1943):17, s. 101-133.

Clarke W. N., *The Notion of Human Liberty in Suárez*, [w:] „The Modern Schoolman” (1942):19, s. 32-35.

Clifton C. S., *Encyklopedia Herezji i Heretyków*, przeł. R. Bartłód, Poznań 1996.

Copia T. A. Catapano, *La esencia de la ley en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y en el de Francisco Suárez*, Mendoza: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 1986.

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

Costa-Rossetti J., *Synopsis philosophiae moralis seu institutiones ethicae et juris naturae: secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suárez et De Lugo.../ elucidatae a Julio Costa-Rossetti...*, Oeniponte: Rauch 1883.

Dedieu J. P., *Inkwizycja*, w: *Inkwizycja*, pr. zb. pod red. T. Rosca, Wrocław 1993.

Dueñas J. de, *Los Suárez de Toledo*, [w:] „Razón y Fe”, número extraordinario, Madrid 1948, s. 91-110.

Dumont P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris 1936.

Edwards J., *Inkwizycja hiszpańska*, przeł. M. Urbański, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2002.

Elorduy E., *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*, Granada: Universidad de Granada (Cátedra Francisco Suárez) 1942.

Elorduy E., *La moral suáreciana*, [w:] „Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria”, (1943-1945):6, s. 97-188.

Fichter J., *Man of Spain, Francis Suárez*, New York 1940.

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

Getino L. A., *Dominicos Españoles Confesores de Reyes*, [w:] „La Ciencia Tomista” (1916):14, s. 374-451.

Giacón C., *Suárez*, Brescia: La Suola 1945.

Gilson E., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.

Gracia J. E., *Francisco Suárez: The Man in History*, „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65, s. 259-266.

Heredia V. Beltrán de, *El mtro. Juan de Santo Tomás y la „Historia profética” del carmelita p. Francisco de sta. María*, w: „El Monte Carmelo” (1945):46, s. 5-35.

Hoffmann A., *Johannes a sancto Thoma*, [w:] *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg: Herder 1960, kol. 1978-1979.

Holl A., *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*, przeł. E. Ptaszyńska-Dudkiewicz, Gdynia 1997.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici prima pars tomus primus*, ed. Solesmes, Paris 1931.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I, *Ars Logica*, Taurini: P. B. Reiser 1930.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus theologici tomus tertius et tomus quartus*, ed. Solesmes, Paris: Desclée 1946.

Iturrioz J., *Bibliografía suáreciana*, [w:] „Pensamiento” (1948):4, número extraordinario, s. 603-638.

Iturrioz J., *Bibliografía suáreciana*, [w:] „Razón y Fe” (1948):138, s. 479-497.

- Larequi J., *El P. Suárez creador del concepto de Derecho Internacional*, [w:] „Razón y Fe” (1928):83, s. 225-240.
- Larequi J., *Influencia suáreziana en la filosofía de Grocio*, [w:] „Razón y fe” (1929):88, s. 525-538.
- Llorca B., *Biografía de F. Suárez, obra del P. Raoul de Scorraile*, [w:] „Estudios Eclesiásticos” (1948):22, s. 593-600.
- Llorente R. C., *Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez*, „Revista Filosofía” (1948):7, s. 721-735.
- Maritain J., *De l'Église du Christ*, Paris: Desclée 1970.
- Maritain J., *On the Church of Christ*, transl. Joseph W. Evans, Notre Dame 1973.
- Martins D., *Un manuscrito bracarense do Doutor Eximio*, w: „Revista Portuguesa de Filosofia” (1948):4, s. 395-408.
- Masi R., *La teoria suáreziana della presenza eucaristica*, Roma: Azienda Libreria Cattolica Italiana 1942.
- McCormick J. F., *A Suárezian Bibliography*, [w:] *The Jesuit Education Association Proceeding of the Tenth Anniversary Conv.* 1931, s. 212-214.
- Merêa P., *Suárez, Grocio, Hobbes. Lições de historia das doutrinas politicas feitas Universidade de Coimbra*, Coimbra: Editor Arménio Amado 1941.
- Monnot P., *Suárez, François. I. Vie et oeuvres*, w: *Dictionnaire de Théologie*, t. 14, 2e partie, Paris 1941, kol. 2638-2649/kol. 2640-2641.
- Mullaney T. V., *The Basis of the Suárezian Teaching on Human Freedom*, [w:] „The Thomist” (1948):11, s. 1-17, s. 330-69, s. 448-502; (1948):12, s. 59-94, s. 155-206.
- Mullaney T. V., *De fundamentis doctrinae Suárezianae de libertate humana*, Washington 1950 (Dissertatio ad lauream in Fac. S. Theo. apud Pont. Inst. „Angelicum” de Urbe).
- Niel F., *Albigensi i Katarzy*, przeł. M. Żerańska, Warszawa 1995.
- Noreña C., *Suárez and the Jesuits*, „The American Catholic Philosophical Quarterly” (1991):65, s. 267-286.
- Pacho E., *San Juan de la Cruz y Juan de santo Tomas, o. p. en el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas*, [w:] „Ephemerides Carmeliticæ” (1971):22, s. 349-390.
- Pino A. del, *La Defensio Fidei de Suárez*, [w:] „Revista Nacional de Educación” (1943):3, s. 79-96.
- Ramírez J. M., *Jean de saint-Thomas*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, Paris: Letouzey et Ane 1924, kol. 803-808.
- Ritter S., *Bibliographia suáreziana*, [w:] „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” (1918):10, s. 141-143.
- Rosiak J., *Suárez 1548-1617*, [w:] „Przegląd Powszechny” (1948):65, t. 225, s. 353-367
- Santos-Escudero C., *Bibliografía suáreziana de 1948 a 1980*, [w:] „Cuadernos Salamantinos de Filosofía” (1980):7, s. 337-75.
- Scorraile R. de, *Les écrits inédits de Suárez*, [w:] „Études Religieuses” (1894):64, s. 151-176.
- Scorraile R. de, *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, t. 1-2, Paris: P. Lethielleux 1911.
- Scorraile R. de, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. P. Hernández, Reimp. de la edcn. de Barcelona: Subirana 1917.
- Siebert M., *Paralléle entre F. Suárez et J. Bodin*, Paris 1949.
- Simonin H. D., *Review of the 1930 Reiser edition of Poinsot's Ars Logica of 1631-*

1632, [w:] „Bulletin Thomiste” (1930):9, s. 140-148.

Sola F. de P., *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica, con ocasión del IV Centenario de su nacimiento 1548-1948*, Barcelona: Editorial Atlántida 1948.

Solana M., *Los grandes escolásticos de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, Madrid 1928.

Solana M., *Historia de la filosofía española, época del Renacimiento*, Madrid 1941, t. 3, 455ff.

Solano J., *Un manuscrito inédito sobre la predestinación*, [w:] *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Madrid: Dirección General de Propaganda 1948, t. 2, s. 177-196.

Sommervogel C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brussels-Paris 1890, t. 1, kol. 221-222.

Stegmüller F., *Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen*, [w:] „Theological Review” (1931):30, s. 361-365.

Suário e Societate Jesu F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae, adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro iuramento fidelitatis & Praefationem monitoriam, Serenissimi Jacobi Angliae Regis, Conimbricae* 1613.

Suárez F., *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, t. 1-28, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem 1856-1866(1878).

Suárez F., *Defensio Fidei III. Principatus Politicus a la Soberiana popular*, Introducción y edición bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid 1965.

Suárez F., *De juramento fidelitatis*, Edición crítica bilingüe por L. Pereña, V. Abril y C. Bariero y la colaboración de A. García y C. Villanueva, [w:] *Corpus Hispanorum de Pace*, t. 19, Madrid 1978.

Suárez F., *Lectiones de Fide, anno 1583 in Collegio Romano habitas, ad fidem codicum manuscriptorum edidit Carolus Deuringer*, [w:] „Archivo Teológico Granadiano” (1969):32, s. 79-232, (1970):33, s. 191-305.

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

Tejada F. Elias de, *Suárez y el pensamiento inglés contemporáneo*, w: *Homenaje al Dr Eximio P. Suárez, S.J., en el IV Centenario de su Nacimiento, 1548-1948 (Acta salmanticensia. Derecho, I/2)*, Salamanca 1948, s. 27-43.

*The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, ed. P. Edwards, New York: Macmillan 1967.

Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Lublin 1988.

Trelles C. Barcia, *Internacionalistas españoles del siglo XVI, Francisco Suárez: (1546-1617)*, Valladolid: Talleres Tipográficos Cuesta 1934.

Werner K., *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, t. 1-2, Regensburg 1861.

Vilar J., *La teología litúrgica del „Doctor Eximio” Francisco Suárez S.I.*, [w:] „Razon y fe” (1919):55, s. 37-43.

Viñas J., *El arbitraje internacional en los escolásticos españoles*, [w:] „La Ciencia tomista” (1942):62, s. 259-273; 63, s. 44-66; (1943):65, s. 145-174.

Xavier A., *Francisco Suárez*, w: *Aproximación a la Historia de España en grandes Biografías*, Barcelona: Editorial Casals 1994, s. 410-416.

Ziemiański S. SJ, *Franciszek Suárez*, Wyd. WAM, Kraków 2004.

Zulueta A., *Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal*, [w:] „Revista Portuguesa de Filosofía” (1947):3, s. 390-399.

## Abstract

### *Opera Omnia Suáreziana - philosophical and theological works by Francis Suárez SJ*

Suárez' works are among the best philosophical and theological lectures within the scholastic culture. Suárez was the authority widely recognized by the seventeenth and eighteenth-century thinkers who often invoked him in their main works. It is impossible to calculate how many authors were referring to the Spanish Jesuit. Along with Aristotle, John Duns Scotus, Peter Fonseca, Dominic Banez, Francis de Vittoria, Francis Suárez is among the most frequently cited authors. Suárez' creativity - treated in all its extension - is thus a complex phenomenon and difficult to define in the problematic range. In fact, it has a various stages of development and significantly affected the new philosophies, including trends of modern rationalism, as well as other aspects of the era from the political, legal, spiritual, to the socio-cultural trends.

### **Opera Omnia Suáreziana - twórczość filozoficzno-teologiczna Franciszka Suáreza SJ**

Twórczość Suáreza mieści się pośród najlepszych wykładów filozoficzno-teologicznych kultury scholastycznej. Autorytet Suáreza był przez autorów XVII i XVIII-wiecznych powszechnie uznawany i często się nań powoływano. Niepodobna wyliczyć autorów odwołujących się do hiszpańskiego jezuitę. Wraz z Arystotelesem, Janem Dunsem Szkotem, Piotrem da Fonseką, Dominikiem Báñezem, Franciszkiem de Vittorią, Suárez znajduje się wśród najczęściej wymienianych autorów. Twórczość Suáreza potraktowana w całej swej rozpiętości to zatem zjawisko złożone i trudne do ostatecznego zdefiniowania. Odcisnęło się bowiem na różnych etapach kształtowania nowych filozofii, w tym nurtów nowożytnego racjonalizmu, a także innych aspektach życia epoki, od politycznych, prawnych, duchowych, aż po tendencje społeczno-kulturowe.

#### **Słowa kluczowe:**

Francisco Suárez, teolog, filozof, twórczość, disputationes metaphysicae, metafizyka, esencjalizacja metafizyki, scholastyka odrodzeniowa, arystotelizm nowożytny.

#### **Keywords:**

Francisco Suárez, theologian, philosopher, creativity, works, Disputationes metaphysicae, metaphysics, scholasticism revival, modern Aristotelism.

#### **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.



BEATA STUDZIŻBA-KUBALSKA  
Muzeum Narodowe w Krakowie

---

## KWESTIA REALIZACJI MEHOFFEROWSKICH PROJEKTÓW DEKORACJI MALARSKIEJ KAPLICY JANA III SOBIESKIEGO W KOŚCIELE NA KAHLENBERGU, 1911–1914, W ŚWIETLE ZACHOWANYCH ARCHIWALIÓW<sup>1</sup>

Projekt Józefa Mehoffera dekoracji malarskiej kaplicy Sobieskiego w kościele na Kahlenbergu w opracowaniach twórczości tego artysty jest wspominany marginalnie. W monograficznym artykule z roku 1935, poświęconym twórczości Mehoffera, Władysław Kozicki krótko opisuje jego koncepcję dekoracji, podając tytuły współtworzących ją projektów malowideł<sup>2</sup>. Tadeusz Adamowicz w biogramie Mehoffera jedynie wspomina kwestię projektów realizowanych przez niego do wybuchu I wojny światowej<sup>3</sup>. Ponadto związałą informację o niezrealizowanym zamyśle dekoracyjnym Mehoffera znajdujemy w katalogu jego ostatniej wystawy w roku 2000 w Muzeum Narodowym w Krakowie<sup>4</sup>.

O podjęciu przez artystę zadania realizacji malarskiej dekoracji kaplicy Sobieskiego wspomina lapidarnie Roman Taborski w opracowaniu *Polacy w Wiedniu*<sup>5</sup>, Anastazy Nadolny zaś, w publikacji *Polskie duszpasterstwo w Austrii*<sup>6</sup>, opisuje syntetycznie dzieje dekoracji wnętrza

<sup>1</sup> Ks. Krzysztofowi Kasperkowi CR, Rektorowi Polskiej Misji Katolickiej w Austrii, pragnę serdecznie podziękować za umożliwienie mi kwerendy w wiedeńskim archiwum zmartwychwstańców, a także za życzliwość i pomoc.

<sup>2</sup> W. Kozicki, *Józef Mehoffer*, „Sztuki Piękne”, 3(1926–1927), s. 402–403.

<sup>3</sup> T. Adamowicz, *Mehoffer Józef (1869–1946), malarz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 20, red. E. Rostworowski, Wrocław 1975, s. 382.

<sup>4</sup> E. Waligóra, *Kalendarium życia i twórczości Józefa Mehoffera*, [w:] *Józef Mehoffer. Opus magnum*, katalog wystawy w MNK, Kraków 2000, s. 76.

<sup>5</sup> R. Taborski, *Polacy w Wiedniu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 66–67, il. 21.

<sup>6</sup> A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo w Austrii: 1801–1945*, Lublin 1994, s. 168, 170, il. 169.

w oparciu o niektóre źródłowe publikacje z epoki. Z kolei sprawę konkursu na projekt mozaiki dla kaplicy Sobieskiego w 1909 r. i udziału w nim Karola Frycza nadmieniam w monografii tegoż artysty Lidia Kuchtówna<sup>7</sup>.

Mehofferowski projekt dekoracji kaplicy Sobieskiego i jego historia dotychczas nie stały się tematem monograficznej publikacji<sup>8</sup>.

Kaplica Sobieskiego, zwana pierwotnie kaplicą Aniołów Stróżów, przylega wraz z zakrystią od południa do części wschodniej – ołtarzowej kościoła pw. św. Józefa na Kahlenbergu, wzniesionego dla kamedułów w roku 1639<sup>9</sup>.

W czasie oblężenia Wiednia w lipcu 1683 r. Tatarzy spalili budynki eremu na Kahlenbergu, zniszczeniu uległ też wówczas kościół. 11 września oddziały pod dowództwem księcia Karola Lotaryńskiego odbiły wzgórze z rąk tureckich<sup>10</sup>. Sobieski uczynił wówczas spaloną świątynię główną kwaterą. Nazajutrz książę Karol Lotaryński podjął decyzję o rozpoczęciu natarcia przez lewe skrzydło, o czym poinformował króla w obecności innych dowódców sprzymierzonych. Następnie w kaplicy Aniołów Stróżów na Kahlenbergu Sobieski uczestniczył we mszy św., odprawionej przez kapucyna Marca d'Aviano, według tradycji służąc do niej jako ministrant; miał też wtedy pasować na rycerza swego syna<sup>11</sup>.

W roku 1782, w związku z dekretem cesarza Józefa II o kasacie wszystkich zakonów kontemplacyjnych w państwie habsburskim, kameduli opuścili wzgórze. W 1849 r. kościół wraz z przyległościami nabyli na własność mieszczańscy Wiedeńscy Józefina i Jan Finsterle, świątynię odrestaurowali i doprowadzili do jej poświęcenia w 169. rocznicę odsieczy wiedeńskiej, 12 września 1852 r.

W dwusetną rocznicę odsieczy nad wejściem głównym do kościoła św. Józefa na Kahlenbergu wmurowano pokaźną, okolicznościową tablicę z następującym napisem:

Z tego wzgórza, dnia 12 września 1683 roku Jan Sobieski, król polski, książę Karol Lotaryński, cesarski porucznik generalny, księżęta Jan Jerzy III saski, Maksymilian Bawarski i Jerzy Fryderyk von Valdeck, margrabiowie bawarscy Hermann i Ludwik Wilhelm i inni dowódcy wojsk cesarza Leopolda I, wyruszyli do walki z potęgą turecką dla oswobodzenia ciężko zagrożonego przez 61 dni miasta Wiednia. Z wdzięcznym wspomnieniem tego sławetnego zwycięstwa miasto Wiedeń dnia 12 września 1883 r.<sup>12</sup>.

W tymże 1883 r. rocznicę odsieczy obchodziła uroczystość po raz pierwszy wiedeńska Polonia. W 1893 r., z inicjatywy Piusa

<sup>7</sup> Zob. L. Kuchtówna, *Karol Frycz*, Warszawa 2004, s. 127–128, 453 (przypis 69).

<sup>8</sup> Jego analizę ikonograficzną autorka podejmuje w odrębnym artykule.

<sup>9</sup> Realizację kompleksu architektonicznego – eremu i kościoła – na Kahlenbergu nadzorował o. Sylwian Boselli z Bergamo; zob. A. Miłobędzki, *Architektura polska XVII wieku*, [w:] *Dzieje sztuki polskiej*, t. 4, Warszawa 1980, s. 166.

<sup>10</sup> Wzgórze zwano wówczas również Josefsbergiem, Schweinsbergiem, a także Leopoldsbergiem; zob. J. Wimmer, *Wiedeń 1683. Dzieje kampanii i bitwy*, Warszawa 1983, s. 303.

<sup>11</sup> Tamże, s. 317.

<sup>12</sup> Tamże.

Twardowskiego, ks. Józefa Hembergera i ks. Franciszka Salezego Neumayera powstało Stowarzyszenie Kahlenberskie, które jako jedno z zadań wyznaczyło sobie utworzenie w kościele na Kahlenbergu kaplicy poświęconej zwycięstwu wiedeńskiemu<sup>13</sup>.

W 1904 r., staraniem organizacji polonijnych w Wiedniu, odnowiono kaplicę Aniołów Stróżów i przemianowano na kaplicę króla Sobieskiego. W listopadzie tegoż roku odbyło się tu uroczyste odsłonięcie marmurowej tablicy, wykonanej przez Józefa Kuleszę z Krakowa, z dwujęzyczną inskrypcją, upamiętniającą mszę św. przed bitwą w kaplicy na Kahlenbergu<sup>14</sup>. Spadkobiercy małżeństwa Finsterle, dr Gustaw Benischko i jego żona Anna, po śmierci ks. Hembergera (1905), postanowili świątynię przekazać zgromadzeniu zmartwychwstańców, którzy działalność duszpasterską wśród Polaków w Wiedniu podjęli w roku 1897, pozyskując w tym celu kościół św. Krzyża na Rennwegu – akt darowizny dokonał się 4 kwietnia 1906 r.<sup>15</sup> Kahlenberg, ze względu na swą historyczną rolę i związaną z nią patriotyczno-religijną symbolikę, był zmartwychwstańcom szczególnie bliski.

Pierwszym rektorem kościoła św. Józefa z ramienia zakonu został ks. Jakub Kukliński<sup>16</sup>, który postawił sobie za cel jego odnowienie i uczynienie z niego swoistego muzeum, pomnika wiedeńskiego zwycięstwa. W 1907 r. Pius X przekazał świątyni na Kahlenbergu kopię obrazu Imienia Maryi z kościoła w Rzymie pod tymże wezwaniem<sup>17</sup>, która została umieszczona w ołtarzu głównym i stała się znana jako wizerunek Matki Kahlenbergu, czy też Madonny z Kahlenbergu.

W 1906 r. rektor kościoła św. Józefa rozpoczął renowację świątyni, przygotowując ją tym samym do uroczystości zakończenia XXIII Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w roku 1912; w czerwcu 1906 r. skierował do wiernych odezwę o wsparcie tej idei, koszty restauracji szacując na sumę większą niż 60 000 koron<sup>18</sup>. Projekt restauracji kaplicy Sobieskiego Kukliński zaanonsował w opublikowanej w roku 1909 *Odezwie w sprawie kaplicy króla Sobieskiego*, podając też do powszechnej wiadomości zamiysł ozdobienia jej mozaikową dekoracją; zamieścił tu również informację o dobiegających końca pracach nad odnowieniem kościoła św. Józefa<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 118–122.

<sup>14</sup> Jest ona pierwszą częścią tekstu z mszalnego kielicha, ofiarowanego kościołowi św. Józefa w 1852 r. przez nuncjusza papieskiego w Wiedniu, kardynała Viale-Prelà; zob. J. Smoliński, *Kahlenberg – Kościół św. Józefa*, Wiedeń 1998, s. 14.

<sup>15</sup> Zob. A. Nadolny, *Polskie duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>16</sup> Ks. Jakub Kukliński (1871–1946), w latach 1908–1920 pełnił też funkcję przełożonego domu wiedeńskiego i rektora kościoła św. Krzyża.

<sup>17</sup> Papież Innocenty XI po zwycięstwie pod Wiedniem ustanowił dzień 12 września świętem Najświętszego Imienia Maryi, we wzniesionym zaś w XVIII w. kościele Santissimo Nome di Maria al Foro Traiano nad ołtarzem w glorii zawieszono ikonę Madonny, która swą nazwę zawdzięcza wezwaniu świątyni.

<sup>18</sup> Odezwa dotycząca odnowienia kościoła św. Józefa, z adnotacją: „Kahlenberg, w czerwcu 1906” oraz: „Ks. Jakub Kukliński C. R. / Rektor kościoła św. Józefa”, zespół dokumentów dotyczących renowacji kościoła św. Józefa na Kahlenbergu i wykonania dekoracji kaplicy Sobieskiego, dotychczas nieznany i niepublikowany, Archiwum Ojców Zmartwychwstańców przy Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu (dalej Arch. Zm.).

<sup>19</sup> Pod tekstem *Odezwy* adnotacja: „Kahlenberg pod Wiedniem w roku 1909”,

W lipcu 1908 r. rektor świątyni na Kahlenbergu zwrócił się do prezesa Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana Jerzego Warchałowskiego z inicjatywą zorganizowania konkursu na dekorację malarską kaplicy Sobieskiego – została ona przyjęta<sup>20</sup>. W pisany niemal rok później liście Warchałowski zachęcał ks. Kuklińskiego, by wymogi prac konkursowych zarysować ogólnie, zostawiając uczestnikom konkursu pole dla ich własnej, nieskrępowanej inwencji<sup>21</sup>. Z początkiem czerwca 1909 r. prezes Towarzystwa przesłał ks. Kuklińskiemu projekt tekstu ogłoszenia o konkursie, wskazując 1 listopada 1909 r. jako termin nadsyłania prac<sup>22</sup>. W jego zorganizowaniu pośredniczył Krakowski Zakład Witrażów i Mozaiki S. G. Żeleńskiego<sup>23</sup>; Żeleński nie został jednakże zaproszony do udziału w sądzie konkursowym, pomimo iż takie intencje przejawiał rektor kościoła na Kahlenbergu<sup>24</sup>.

Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana na łamach czasopisma „Architekt” w lecie 1909 r. ogłosiło „Konkurs na urządzenie i dekorację kaplicy Sobieskiego przy kościele na Kahlenbergu pod Wiedniem”<sup>25</sup>. Istotnie, wymagania odnoszące się do kształtu dekoracji i tematu prac sformułowano tu ogólnie – zostały one w zasadzie zawarte w tytule anonsu, uzupełnionym o informację, iż chodzi o projekt mozaiki na ściany i sklepienie, witraż, ołtarz i ławkę<sup>26</sup>. Jako ostateczny termin nadsyłania prac został wyznaczony 1 listopada 1909 r.; wysokość pierwszej nagrody określono na 600 koron, drugiej na 400. Do prac sądu konkursowego, w których uczestniczył reprezentant Centralnej Komisji Sztuki w Wiedniu prof. Julius Deininger (pełniący funkcję przewodniczącego jury) oraz ks. Jakub Kukliński, zaproszono kilkunastu cenionych artystów<sup>27</sup>.

---

Arch. Zm. W niniejszym artykule w cytowanych fragmentach archiwaliów zachowano oryginalną pisownię.

<sup>20</sup> 06.07.1908 r. Warchałowski, w odpowiedzi na wcześniejszy list, pisał do ks. Kuklińskiego: „Otrzymałem fotografię, kartki i list z 4 b.m. (...). Zajmę się tą sprawą (...), ale aż w jesieni, bo obecnie (...) artyści się nasi rozjeżdżają, i Wydział trudno zebrać”, Arch. Zm.

<sup>21</sup> List Warchałowskiego do ks. Kuklińskiego, 24.05.1909 r., Arch. Zm.

<sup>22</sup> Posiedzenie sądu konkursowego miało się zaś, według niego, odbyć ok. 10 listopada; list Warchałowskiego do ks. Kuklińskiego, 02.06.1909 r., Arch. Zm.

<sup>23</sup> Zob. NN, *Krakowski Zakład Witrażów i Mozaiki*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1910/I (nr 12), s. 245. Zachowały się dwa listy Krakowskiego Zakładu Witrażów do ks. Kuklińskiego, dotyczące organizowanego konkursu, z 23.03.1909 r. oraz z 15.10.1909 r.; w pierwszym z nich Żeleński zaprasza ks. Kuklińskiego do złożenia wizyty, celem poczynienia ustaleń dotyczących wykonania dekoracji, w drugim liście Żeleński prosi rektora kościoła na Kahlenbergu o interwencję w sprawie przesunięcia terminu nadsyłania prac konkursowych na 15 listopada – ten postulat nie został uwzględniony, jak wynika z treści ogłoszenia o konkursie (zob. przypis 25), Arch. Zm.

<sup>24</sup> Zob. skład jury konkursu z roku 1909 (przypis 25), a także fragment listu Warchałowskiego do ks. Kuklińskiego z 24.05.1909 r.: „Co się tyczy pp: Tomkowicza i Żeleńskiego, to uważamy ich należenie do sądu za zbyt duże, a to dlatego, że niepodobna nam dla poszczególnych wypadków znacznie powiększać i zmieniać składu naszej komisji (...). Mówiłem już o tym osobiście z p. Żeleńskim, który co do swej osoby wcale nie nalega”, Arch. Zm.

<sup>25</sup> „Architekt”, 10(1909), z. 7, s. 134. Ogłoszenie o rozpisaniu konkursu powtórzono w czterech kolejnych zeszytach „Architekta”.

<sup>26</sup> „Bliższe warunki konkursu” miały być udostępniane w siedzibie Towarzystwa; tamże.

<sup>27</sup> Tamże.

Konkurs rozstrzygnięto 23 listopada 1909 r.; „Architekt” o jego wynikach poinformował w grudniowym numerze roku 1909<sup>28</sup>. Nadesłano siedem prac; zdobywcą I nagrody (jednogłośnie) został Karol Frycz, nagrodę zaś II otrzymał Antoni Dzierzbicki, „malarz z Monachium”<sup>29</sup>, przy czym, „przy głosowaniu na II nagrodę 5 głosów oddano na pracę oznaczoną godłem *Jesienią 1683*”<sup>30</sup>. Po ogłoszeniu wyników konkursu Frycz skierował do ks. Kuklińskiego list z podziękowaniami za nagrodę<sup>31</sup>, w kolejnym zaś liście przeprosił go za zwłokę w przesłaniu do Wiednia projektów konkursowych, tłumacząc, iż rezultaty swej pracy pragnął skonsultować u kilku osób ze środowiska artystycznego<sup>32</sup>. Projekt ten nie jest znany, nie wiemy nic o jego programie ikonograficznym i stylistyce<sup>33</sup>.

Istotnym wątkiem, przewijającym się w całej sprawie, jest kwestia przedstawień herbów rodzin, których przodkowie brali udział w obronie Wiednia. W roku 1909 powstał pomysł realizacji tej partii dekoracji kaplicy w mozaice; Kukliński we wspomnianej już odezwie z tegoż roku zwrócił się do przedstawicieli rodów rycerzy o nadsyłanie rysunków herbów oraz datków na ten cel<sup>34</sup>. W wydanym w Wiedniu w 1910 r. *Spisie Rycerstwa Polskiego z wyprawy Wiedeńskiej 1683*<sup>35</sup> zamieścił on nazwiska wyższych rangą uczestników bitwy wraz z nazwami ich herbów.

Wyniki pierwszego konkursu na dekorację kaplicy Sobieskiego zostały jednakże unieważnione i w roku 1911 ogłoszono nowy, co wywołało oburzenie w polskim środowisku artystycznym. Odnosząc się do sprawy konkursu z 1909 r., ks. Kukliński w drugiej edycji *Spisu Rycerstwa* stwierdził zwięźle, iż „C. K. Centralna Komisya dla zachowania zabytków historycznych nieuznała żadnej z prac nadesłanych za odpowiednią i poleciła w roku 1911 rozpisać nowy konkurs”<sup>36</sup>. Funkcje jury powierzono komitetowi organizacyjnemu wystawy sztuki kościelnej w Wiedniu w 1912 r.<sup>37</sup>. Warunki i temat konkursu w roku 1911 zostały dokładnie omówione w drukowanym ogłoszeniu *Wystawa Sztuki Kościelnej we Wiedniu 1912. Konkurs ogólny Nr. 14. Wewnętrzna dekoracja kaplicy króla Sobieskiego na Kahlenbergu pod Wiedniem*<sup>38</sup>. W stosunku do pierwszej edycji konkursu wymogi dotyczące tematyki planowanych kompozycji znacząco uściślono, zaznaczając równocześnie, iż par-

<sup>28</sup> „Architekt”, 10(1909), z. 12, s. 220.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> List z 27.11.1909 r., Arch. Zm.

<sup>32</sup> K. Frycz, jako konsultantów swego projektu, wymienia prof. J. Mycielskiego, prof. Jana Bołoz Antoniewicza i Leona hr. Pinińskiego; list Frycza do ks. Kuklińskiego z 07.12.1909 r., Arch. Zm.

<sup>33</sup> Zob. L. Kuchtówna, *Karol Frycz*, Warszawa 2004, s. 127.

<sup>34</sup> *Odezwą w sprawie kaplicy...*, dz. cyt. (zob. wyżej i przypis 19).

<sup>35</sup> Wyd. II, zmienione – Wiedeń 1912.

<sup>36</sup> J. Kukliński, *Spis Rycerstwa Polskiego...*, dz. cyt., II, s. 3–4. Nie został odnaleziony żaden źródłowy dokument wyjaśniający powody unieważnienia wyników konkursu z roku 1909.

<sup>37</sup> Do liczącego 21 członków komitetu wystawy należeli m.in. Teodor Axentowicz, dr Moritz Dreger, ks. Jakub Kukliński, Othmar Schimkowitz; pełny skład; tamże.

<sup>38</sup> Egzemplarz ulotki w Arch. Zm.

tia figuralna dekoracji ma być mozaikowa, pozostałe zaś jej partie mogą być ceramiczne<sup>39</sup>. Ustalono, iż zostanie wzniesiony nowy marmurowy ołtarz bez tabernakulum, w którym nadal będzie widnieć kopia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej. Centralna ideowo kompozycja, w myśl założeń konkursowych, powinna być usytuowana na ścianie *vis à vis* okna, jej zaś temat to komunია św., którą Marco d'Aviano rozdał wodom podczas sprawowanej przez siebie mszy św.; miałby tu być wyobrażony król Sobieski wraz z synem Jakubem, Karol V książę Lotaryński, Maksymilian Emanuel kurfirst bawarski, „książę Jerzy Fryderyk v. Waldeck w postaci klęczącej, a Jan Jerzy III kurfirst Saski stojący – z boku”<sup>40</sup>. W anonsie konkursu czytamy ponadto:

Na ścianie wchodowej naprzeciw ołtarza ma być przedstawione wręczenie zdobytego sztandaru Proroka papieżowi Innocentemu XI. (...). Sklepienie i wyższe części ścian wypełnione być mają ornamentyką. Na suficie we środku umieszczony być ma zwycięski krzyż – wokół niego cztery większe herby. Ponad okładziną ściany z oknem i w częściach przeznaczonych na ornamentykę umieszczonych być ma około 100 pól herbowych<sup>41</sup>.

Uczestnicy konkursu byli zobowiązani przedstawić do 30 września 1911 r. ogólne kolorowe szkice, w skali 1:20, ścian, sufitu i okna, a także szkic malowidła z mszą Marca d'Aviano, w skali 1:5<sup>42</sup>.

W *Spisie Rycerstwa* z 1912 r. Kukliński zamieścił informację, iż sąd konkursowy przyznał pierwszą nagrodę w wysokości 2000 koron Mehofferowi i że powierzył mu zadanie wykonania dekoracji kaplicy<sup>43</sup>. Rektor kościoła na Kahlenbergu zamieścił też ogólny opis planowanych kompozycji, zarazem informując, iż zostały już wykonane szkice trzech figuralnych kompozycji oraz projekt części dekoracji ze stu tarcz herbowych<sup>44</sup>. Temat kompozycji zaprojektowanej przez Mehoffera na ścianę ołtarzową określa on jako modlitwę Innocentego XI do św. Józefa „o pomyślność oręża wojsk chrześcijańskich nad nieprzyjacielem kościoła Chrystusowego”<sup>45</sup>, kompozycji zaś na ścianie naprzeciw ołtarza jako alegorię „zwycięstwa krzyża nad półksiężycem”<sup>46</sup>; Mehoffer zatem, malując powyższe szkice, wymogi konkursowe potraktował dość swobodnie. Pierwsza z dwóch zachowanych akwarelowych prac, przeznaczona na ścianę ołtarzową, jest tytułowana jako *Innocenty XI pod symbolicznym drzewem*, druga to *Archanioł Michał nad pobojowiskiem* (fot. 1-2)<sup>47</sup>. W kompozycji zaś sceny głównej Mehoffer w znacznie

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Wspomina się ponadto, że wszystkie ściany do wysokości 1,14 m mają być obłożone marmurową okładziną; tamże.

<sup>42</sup> Pierwsza nagroda – 700 koron „lub wykonanie pracy”. Druga nagroda – 500 koron; tamże.

<sup>43</sup> J. Kukliński, *Spis Rycerstwa Polskiego...*, dz. cyt., II, s. 4.

<sup>44</sup> Tamże, s. 4-5.

<sup>45</sup> Tamże, s. 5.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Obydwie prace: 1912-1913, 40 x 24 cm, wł. pryw., depozyty ND8566 i ND8565 w MNK; zob. *Józef Mehoffer. Katalog wystawy zbiorowej*, oprac. Z. Tobiaszowa, Z. Kucińska, H. Blum,

większym stopniu uwzględnił zalecenia organizatorów konkursu<sup>48</sup> – ten konkursowy projekt nie został zlokalizowany i jego wygląd można odtworzyć dzięki opisowi artysty, który przytaczamy poniżej.

Okolicznościom ogłoszenia drugiej edycji konkursu na dekorację kaplicy na Kahlenbergu wiele uwagi poświęciła Jadwiga Mehofferowa<sup>49</sup>. Zwróciła ona uwagę na fakt pominięcia w polskiej wersji ogłoszenia konkursowego niektórych fragmentów jego edycji niemieckiej<sup>50</sup>, przypominając też decyzję Mehoffera o wystąpieniu z komisji konkursowej, do udziału w której został wcześniej zaproszony; w liście z sierpnia 1911 r. do prezydenta wystawy sztuki religijnej w Wiedniu Othmara Schimkowitza artysta wyjaśniał, iż chciał w ten sposób wyrazić swój sprzeciw wobec decyzji o poddaniu kwestii dekoracji polskiego kościoła niemieckiemu jury<sup>51</sup>. Wyjaśnienia w tej sprawie przesłał zarówno do Mehoffera, jak i do Axentowicza zastępcy Schimkowitza Moritz Dreger<sup>52</sup>. Zapewne musiało jeszcze dojść do dalszej wymiany korespondencji między Mehofferem i prezydium wystawy, ostatecznie zaś do poprawy wzajemnych relacji, skoro artysta przyjął propozycję Schimkowitza udziału w konkursie.

Do pracy nad centralnym konkursowym malarskim szkicem *Msza polowa Marca d'Aviano przed rozstrzygającą bitwą odsieczy Wiednia* Mehoffer przystąpił w listopadzie 1911<sup>53</sup>. Do tej pierwotnej koncepcji projektu odnosi się, cytowany poniżej opis, który artysta zamieścił w liście przesłanym Kuklińskiemu w grudniu 1911 r.:

Cała ściana kaplicy naprzeciw okna traktowana jest jako jednolita kompozycja, od posadzki po sklepienie. Część środkowa przedstawia króla Sobieskiego i wodzów przyjmujących Komunię św. przed bitwą. Ponad głowami figur aureola wypełniająca górę Kaplicy, otoczona anielskimi skrzydłami. W aureoli tej widnieją słowa: „Johannes vinces”. Kompozycję koronuje Matka Boska z Dzieciątkiem, tronująca.

Po obu bokach obrazu dwie figury zbrojnych archaniołów ze skrzydłami ukształtowanymi na podobieństwo husarskich symbolizujące Moc niebieską wspierającą chrześcijańskich rycerzy. Na pierwszym planie obrazu z lewej strony Potomność w postaci Kobiety z dziećmi trzymającymi kwiaty. Po obu stronach obrazu wazony z różami, tworzącymi dekoracyjne obramienie kompozycji.

Podstawę tworzyć będzie bogata dekoracja złożona z herbu Polski w otoczeniu gałęzi palmowych; po obu stronach skute łańcuchami postaci zwyciężonych Turków<sup>54</sup>.

---

MNK, listopad – grudzień 1964, Kraków 1964, poz. 357, 358. Zachował się też autorski opis kompozycji z Archaniołem; zob. J. Mehofferowa, *Rozwój myśli twórczej Józefa Mehoffera, rkps 14039/II ZN im. Oss.*, s. 463.

<sup>48</sup> Zob. J. Kukliński, *Spis Rycerstwa Polskiego...*, dz. cyt., II, s. 5.

<sup>49</sup> Zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 431–433.

<sup>50</sup> Tamże, s. 431.

<sup>51</sup> W świetle tego komentarza Mehoffera przyczyny unieważnienia wyników pierwszego konkursu zdają się być bardziej zrozumiałe; były one zapewne pozaartystyczne (por. przypis 36); tamże, s. 433.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 433.

<sup>54</sup> List Mehoffera do ks. Kuklińskiego z 21.12.1911 r., odszukany w Arch. Zm., tekst przepisany; tamże (dopisek na osobnej kartce do s. 433).

Wielki obraz w technice tempery na płótnie *Joannes Vinces*<sup>55</sup> (fot. 3), malowany nieco później z przeznaczeniem na wystawę sztuki religijnej w Wiedniu, różni się w pewnej mierze od powyższej, konkursowej wersji projektu.

Na przełomie lat 1911 i 1912 Kukliński przekazywał Mehofferowi rozliczne uwagi odnoszące się do szczegółów projektu. W jego liście do artysty z 27 grudnia pojawia się wątek, który powróci w wielu kolejnych listach, mianowicie kwestia kompozycji herbów i ich właściwego wyeksponowania, na czym szczególnie zależało fundatorom<sup>56</sup>. Kilka dni później rektor kościoła polskiego na Kahlenbergu dziękuje Mehofferowi za przesłane szkice<sup>57</sup>, z początkiem zaś stycznia 1912 r. relacjonuje opinie komitetu konkursowego i Komisji Centralnej na ich temat<sup>58</sup>. Pisze o pozytywnym przyjęciu przez Komisję koncepcji projektu *Msza polowa Marca d'Aviano*<sup>59</sup> i o jej zaleceniach, by główną scenę figuralną umieścić bardziej w centrum, wyżej<sup>60</sup>, by ołtarz polowy był przedstawiony bez stopnia oraz by Jerzego kurfirsta saskiego wyobrazić w postawie stojącej<sup>61</sup>. W tymże liście Kukliński informuje też Mehoffera, iż Komisja wyraziła życzenie, by przygotował on szkic pod kątem realizacji w technice *al fresco* i prosi, by Matka Boża z wyobrażenia mszy św. Marco d'Aviano miała rysy Madonny Kahlenberskiej<sup>62</sup>. W ocenie wartości całego projektu ważny zatem był wymóg zgodności z ikonograficzną tradycją, interpretowaną niekiedy naiwnie.

Najistotniejszym z kolei kryterium oceny partii dekoracji z herbami, oprócz właściwego ich uwidocznienia, było spełnienie zasad doktrynalnie rozumianej heraldyki. Zakwestionowany zatem został pomysł Mehoffera, by nad szeregiem tarcz herbowych wieńczących tę partię dekoracji umieścić ciągły pas pióropuszy<sup>63</sup>. W odpowiedzi na powtarzające się zastrzeżenia, artysta wyjaśnił swą ideę następująco:

Fryz z hełmów z pióropuszcami będzie dekoracyjnie trzymany osobno – będzie miał więc niejako znaczenie symboliczne (a nie czysto heraldyczne) i będzie wyrażał te szeregi rycerzy, które w walce udział wzięły – będzie więc koronował cały ten ogromny dywan, utkany z herbów (...). Uniknie się bardzo nieprzyjemnej dla oka siekaniny, któraby powstała gdyby zmieszać herby jedne z pióropuszcami i inne zaś bez nich<sup>64</sup>.

<sup>55</sup> J. Mehoffer, *Joannes Vinces*, 1912; tempera, płótno; 630x365 cm, wł. pryw., depozyt ND 11282 w MNK.

<sup>56</sup> *Korespondencja Józefa Mehoffera. Listy do J. Mehoffera od...*, Biblioteka Narodowa, rkps IV 7374, t. 8, „ks. Jakub Kukliński”, k. 11.

<sup>57</sup> Tamże, k. 13, list z 27.12.1911 r.

<sup>58</sup> Tamże, k. 15–18, list z 04.01.1912 r.

<sup>59</sup> Tamże, k. 15.

<sup>60</sup> Tamże. W odpowiedzi na tę sugestię Mehoffer w liście do ks. Kuklińskiego z 14.01.1912 r. usytuowanie sceny w projekcie uzasadniał niewielkimi rozmiarami kaplicy, tłumaczył, iż umieścił ją na takiej wysokości, „aby można było na nią patrzeć bez zadzierania zbytnej głowy do góry”, Arch. Zm.

<sup>61</sup> Tamże, k. 16.

<sup>62</sup> Tamże, k. 18.

<sup>63</sup> Zob. list ks. Kuklińskiego do Mehoffera z 13.05.1912 r.; tamże, k. 25.

<sup>64</sup> List o nieustalonym datowaniu, zapewne z 1913 r., Arch. Zm.



12 lipca 1912 r. Centralna Komisja zatwierdziła szkic Mehoffera do realizacji<sup>65</sup>. Kongres Eucharystyczny i otwarcie ekspozycji sztuki religijnej zaplanowano na wrzesień tegoż roku. W sierpniu zatem artysta bardzo intensywnie pracował nad kompozycją z Sobieskim przyjmującym komunię św. od Marca d'Aviano, przewidzianą na wystawę<sup>66</sup>. Mehofferowa wspomina, że „malarz miał w pracowni w Jankówce zaczęty duży, sześciometrowy obraz do dekoracji kaplicy na Kahlenbergu”<sup>67</sup> oraz że nadał mu tytuł *Joannes vinces*<sup>68</sup>. W jednym z listów z początku sierpnia artysta relacjonuje żonie postępy w pracy nad fragmentem górnej partii tej kompozycji:

Matka Boska ma płaszcz szaro zielonkawy, suknię niebiesko popielatą (...) i podszewkę płaszczka pod prawą ręką, koloru ciepło różowego. Dzisiaj zabrałem się do róż ponad nią<sup>69</sup>.

28 sierpnia zaś pisze do niej:

Obraz mój postępuje. Dzisiaj już do królewicza Jakóba doszedłem, chciałbym go skończyć do wieczora. Jutro, we czwartek była by kolej na Sobieskiego. (...). Kurfürst bawarski dostał szarfę jasno niebieską na ukos na pancerzu, a pas szafirowo fioletowy na poprzek i także rewery kaftana. Tylko nie dosyć udało mi się przetłumaczyć te rysy ciekawe, które ma na portrecie, młode, trochę kapryśne, a dobroduszne; nie wiadomo zresztą, czy był taki<sup>70</sup>.

Z początkiem września obraz *Joannes Vinces* został wysłany na wystawę sztuki religijnej do Wiednia<sup>71</sup>. Po przejściowych problemach finansowych, wynikających z opóźnienia subwencji na wykonanie herbów, 21 stycznia 1913 r., Mehoffer podpisał w Krakowie z ks. Kuklińskim umowę<sup>72</sup>. Artysta zobowiązał się w niej do wykonania dekoracji kaplicy króla Sobieskiego *al fresco*, według szkiców, które zostały zatwierdzone przez C. K. Komisję Centralną. Pracę nad nią miał według umowy podjąć w maju 1913 r. i kontynuować przez czerwiec i lipiec 1913 lub – o ile nie otrzymałby urlopu w Akademii – w roku 1914<sup>73</sup>.

<sup>65</sup> Zob. list ks. Kuklińskiego do artysty z 15.07.1912 r., *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 26–27.

<sup>66</sup> Zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 437.

<sup>67</sup> J. Mehofferowa, *Biografia*, ZN im. Oss., rkps 14041/ II, s. 242.

<sup>68</sup> Zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 443 (dopisek na odwrocie s. 442).

<sup>69</sup> Tamże, s. 437.

<sup>70</sup> Tamże, s. 437, 439.

<sup>71</sup> Tamże, s. 437 (list z 28.08.1912 r.); zob. katalog tejże wystawy *Ausstellung für Kirchliche Kunst*. Katalog. Wien 1912, September – Dezember, K. K. Österreichisches Museum für Kunst und Industrie.

<sup>72</sup> Zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 461; zob. też list ks. Kuklińskiego do Mehoffera z 21.11.1912 r. oraz z 31.12.1912 r., w którym informuje on artystę o możliwości rozpoczęcia prac, *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 28 i 29.

<sup>73</sup> Umowa precyzuje też, że „Rektorat oo Zmartwychwstańców przygotowuje ściany pod malowanie, wystawi swoim kosztem rusztowanie i będzie dawał siłę roboczą (...)” i że za wykonanie malowania Mehoffer otrzyma od Rektoratu Zmartwychwstańców sumę „1/ za obraz *Komunia Jana Sobieskiego* – 20 000 K, 2/ za 2 obrazy w ścianie ołtarzowej i wchodowej po 6000 K, 3/ za sklepienie i wnęki okienne – 1000K, 4/ za herby mające być

Z początkiem roku 1913 artysta wykonał projekty herbów i szkic kompozycji z archaniołem Michałem na ścianę z wejściem do kaplicy. W marcu 1913 r. ks. Kukliński do fundatorów dekoracji kaplicy rozesłał pomniejszone reprodukcje zaprojektowanego przez niego fragmentu partii z herbami<sup>74</sup>.

Restaurację kaplicy Sobieskiego rozpoczęto w pierwszych miesiącach 1913<sup>75</sup>. W trakcie prac wykryto znaczne nawilgocenie murów i powstała konieczność wprowadzenia pewnych modyfikacji architektonicznych; jak wspomina Mehofferowa, artystę proszono wówczas w związku z tym wielokrotnie o korygowanie projektów<sup>76</sup>. W kwietniu tegoż roku architekt Fabiani poinformował go, iż przewiduje podwyższenie łuku bramy w ścianie wejściowej, ponad którym miała być usytuowana kompozycja z archaniołem Michałem; jej wymiary Mehoffer musiałby zatem zredukować. Już w lipcu Fabiani wprowadził w tej koncepcji kolejne zmiany<sup>77</sup>. Jeszcze pod koniec czerwca ks. Kukliński prosił artystę o przesłanie „szkicu poprawionego na herby, które planowano wykonać w technice sztukaterii”<sup>78</sup>, ok. połowy zaś lipca natomiast powiadomił go listownie, iż prace wykonawcze, ze względu na deszczową aurę i narastającą wilgoć w kaplicy, zostały odłożone aż do roku 1914<sup>79</sup>. O usunięciu technicznych przeszkód uniemożliwiających realizację polichromii Fabiani poinformował Mehoffera w liście z 12 grudnia 1913 r.<sup>80</sup>. Nie mogąc zatem przystąpić w drugiej połowie 1913 r. do wykonania dekoracji malarskiej, artysta projektował elementy dopełniające wystrój wnętrza, m.in. ozdobną kratę do bramy wejściowej<sup>81</sup>.

W jesieni 1913 r., wkrótce po pokazie w Wiedniu, projekt *Joannes Vinctes* był eksponowany na wielkiej wystawie twórczości Mehoffera w „Zachęcie”; korespondent „Gazety Lwowskiej” pisał w swej relacji z wystawy:

---

wykonane w marmurze sztucznym – 3000; razem 36 000 K”; zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 461–462 (tamże całość tekstu umowy); w liście do Mehoffera z 11.01.1913 r. jako datę podpisania umowy rektor kościoła św. Józefa wskazuje 22 stycznia; zob. *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 33.

<sup>74</sup> W załączonej drukowanej odezwie ks. Kukliński poinformował fundatorów m.in. o tym, że: projekt został zatwierdzony przez C. K. Centralną komisję, wysokość herbów będzie wynosić 38 cm, imię i nazwisko uczestników bitwy podane będzie po łacinie, kwota realizacji herbów wyniesie 500 koron, roboty zaś rozpoczną się w maju 1913 r.; odezwa podpisana przez ks. Kuklińskiego, dat. „Wiedeń w marcu 1913”, Arch. Zm.

<sup>75</sup> J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 465.

<sup>76</sup> Tamże; 26.03.1913 r. ks. Kukliński poinformował Mehoffera, że praca osuszenia ścian będzie trwać ok. dwóch miesięcy i że najwcześniej w lipcu będzie mógł rozpocząć swoją pracę; zob. *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 37.

<sup>77</sup> Tamże, s. 466–467, *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 48 (list ks. Kuklińskiego do artysty z 02.07.1913 r.).

<sup>78</sup> Tamże, k. 46 (list z 25.06.1913 r.).

<sup>79</sup> List ks. Kuklińskiego do Mehoffera z 18.07.1913 r., tamże, k. 50.

<sup>80</sup> J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., „wkładka do strony 489”.

<sup>81</sup> 01.07.1913 r. artysta przesłał ks. Kuklińskiemu list ze szkicem okiennej ramy, zaznaczając, że powinna być ona żelazna. W liście zaś z 12.08.1913 r. poinformował go, iż dzień wcześniej przesłał rysunek „na wycięcie muru kaplicy” i szkic na kratę, w których wysokość „wyłamania otworu” oznaczona została na 2 m 40 cm, obydwa listy Arch. Zm.

Jakby w świątynię zamieniła się główna świetlica Pałacu Sztuki, której dwie dłuższe ściany okryły od góry do dołu witraże katedry fryburskiej, podczas gdy z dwóch pozostałych patrzą na siebie: projekt fresku do kaplicy Jana III na Kahlenbergu *Joannes Vincens* i olbrzymia polichromia kopuły naszej katedry ormiańskiej, przedstawiająca Trójcę Świętą<sup>82</sup>.

W miesiącach letnich 1913 r., obok przeszkód natury technicznej, pojawiły się też inne. 25 sierpnia ks. Kukliński zawiadomił Mehoffera, że Rada Główna zakonu nie zaakceptowała warunków umowy zawartej przez niego z artystą i prosi, by obniżył on cenę o 6000 koron, pokrył kosztą zatrudnienia pomocnika i odstąpił wszystkie swoje szkice<sup>83</sup>. Z początkiem marca 1914 r. z kolei ks. Kukliński otrzymał z Rzymu, od prokuratora zakonu ks. Augusta Mossera, inne, raz jeszcze zmienione zalecenia<sup>84</sup>, ostatecznie bowiem generał zakonu ojciec Jan Kasprzycki odstąpił od stawianego wcześniej Mehofferowi wymogu, by obniżył on cenę wykonania dekoracji<sup>85</sup>. Nieco później jednak postawił mu nowy, budzący wątpliwości warunek – podpisania pięcioletniej gwarancji na trwałość malowideł wykonanych w technice *al fresco*; ks. Mosser poinformował o tym rektora kościoła na Kahlenbergu w liście z 22 maja 1914 r.<sup>86</sup> – powyższe pisma prokuratora zakonu ks. Kukliński przekazał artyście, prosząc go równocześnie o podpisanie gwarancji<sup>87</sup>. Dodajmy, że w ostatnim z wymienionych listów Mosser zasugerował też ewentualność rozpisania nowego konkursu, tak, by wyłonić do realizacji nowy, znacznie tańszy projekt<sup>88</sup>.

Postulat udzielenia gwarancji na trwałość dekoracji freskowej w kaplicy był dla Mehoffera nie do przyjęcia, zważywszy czynniki dodatkowe, wynikające ze specyfiki miejsca; żywiąc zatem obawy co do efektów zastosowania techniki *al fresco* na silnie zawilgoconych ścianach kaplicy, artysta zaproponował „nałożenie na mury sposobem używanym we Francji obrazów dekoracyjnych malowanych na płótnie”<sup>89</sup>.

Po długotrwałej dyskusji propozycja osadzenia na ścianach wnętrza obrazów na płótnie zyskała akceptację członków Komisji Centralnej, o czym Mehoffera poinformował ks. Kukliński w liście z 8 grudnia 1914

<sup>82</sup> Cyt. za: J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 475–476.

<sup>83</sup> Zob. *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 51–52.

<sup>84</sup> Zob. list Mossera do ks. Kuklińskiego z 05.03.1914 r., przez rektora kościoła na Kahlenbergu dołączony do korespondencji z artystą; tamże, k. 65–66.

<sup>85</sup> „Najprzew. Ojciec Jenerał żądał podobno skreślenia 6000 Kr. (...) Później zredukował, jak mi donosi Ojciec Czorba, swoje postulaty do przyjęcia pomocnika i do kartonu”, pisał do ks. Kuklińskiego Mosser w powyższym liście; tamże, k. 65.

<sup>86</sup> Tamże, k. 67.

<sup>87</sup> Zob. list ks. Kuklińskiego do Mehoffera z 24.05.1914 r.; tamże, k. 63.

<sup>88</sup> „Paru panów z Poznańskiego opowiadało nam o malarzach bardzo dobrych a niezbyt drogich w Poznaniu i zapewniali nas, że wymalowali by kaplice króla Sobieskiego za 10–15.000 koron. Tę ewentualność zostawiamy jednak osądzeniu kochanego Ojca i naszych przyjaciół we Wiedniu. Niech kochany Ojciec zapyta się o radę hrabiego Lanckorońskiego i do jego wskazówek się dostosuje”, pisał w liście z 22 maja do ks. Kuklińskiego Mosser; tamże, k. 67.

<sup>89</sup> J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., k. 491. Dodajmy, że w czerwcu 1914 r. artysta ukończył prace nad modelem korony zdobiącej kratę przy wejściu do kaplicy – jego odbiór potwierdził w kartce pocztowej z 17.06.1914 r., *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz. cyt., k. 68.

r.<sup>90</sup>. Zważywszy cały, jakże skomplikowany, przebieg sprawy, był to moment doprawdy wyjątkowy – realizacja Mehofferowskich projektów do kaplicy na Kahlenbergu zdawała się być wówczas bliska konkretyzacji. Tym razem jednak podjęcie prac wykonawczych nad dekoracją kaplicy Sobieskiego uniemożliwiła wojna.

Kwestia realizacji malarskiej dekoracji kaplicy Sobieskiego odżyła ponownie po przeszło dziesięciu latach, jak świadczy nieznaną dotychczas, pisany w Rzymie, list artysty z 23 sierpnia 1925 r., w którym zwraca się on do ks. Kuklińskiego:

(...) pomyślałem, że może dobrze by było skorzystać z jazdy mojej do Paryża – aby tam zbadać kwestję techniki dekoracyjnej – którą miał być wykonany obraz Sobieskiego na Kahlenbergu (...). Projektowałem mianowicie, aby obraz wykonać na płótnie i następnie specjalną techniką w której celują Francuzi nalepić go na ścianę. W ten sposób wykonano te tzw. freski we wszystkich monumentalnych budowlach Paryża (...). Nie wiem jakie w tej chwili są zamiary wielce szanownego Ojca Rektora – proszę o słowo odpowiedzi<sup>91</sup>.

Kolejnym zachowanym dokumentem informującym o przebiegu zdarzeń jest list ks. Kuklińskiego do Mehoffera z 24 stycznia 1930 r.<sup>92</sup>. Ks. Kukliński przeniesiony został wcześniej do Poznania, funkcję zaś rektora kościoła św. Józefa i kościoła polskiego w Wiedniu objął po nim ks. Wojciech Niemier. Z treści listu wynika, iż jego autor podjął próbę pośredniczenia w sprawie dekoracji między artystą i nowym rektorem świątyni kahlenberskiej oraz że zdołał go przekonać, by ściany kaplicy Sobieskiego ozdobić trzema kompozycjami olejnymi na płótnie<sup>93</sup>, które zostałyby nalepione, bądź umieszczone w ramach – projekt ten był znacznie mniej kosztowny, niż realizacja w technice *al fresco*. W oparciu o wytyczne ks. Niemiera Kukliński zaproponował artyście zapłatę 15000 koron z uwzględnieniem sumy 5000 koron, zapłaconych mu przed wojną<sup>94</sup>. Były rektor kościoła św. Józefa wyjaśniał też w liście kontekst podjętych z artystą rozmów:

Dowiedziawszy się, że obecny Ks. Rektor ma zamiar dać w kaplicy na Kahlenbergu polichromię, którą wykonać miał albo Pan Wróblewski, który malował kościół na Jeżycach, albo Pan Kaźmierczyk, który malował nasz kościół w Wildze, pragnę temu zapobiec i sprawą tą tak pokierować, by nie kto inny, ale Pan Profesor kaplicę na Kahlenbergu wykończył<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Tamże, k. 75.

<sup>91</sup> Arch. Zm.

<sup>92</sup> *Korespondencja Józefa Mehoffera...*, dz.. cyt., k. 77–78.

<sup>93</sup> Ks. Kukliński wspomina w liście o trzech wykonanych przez Mehoffera „szkicach na płótnie”, „naturalnej wielkości”, które artysta proponował nalepić na ściany, nie zaś tylko o kompozycji przedstawiającej mszę św. z udziałem Sobieskiego; tamże, k. 78.

<sup>94</sup> W razie jednak rezygnacji z wykonania malowideł Mehoffer miałby ową zaliczkę, 5000 koron, zwrócić; tamże, k. 78.

<sup>95</sup> Tamże, k. 77.

Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Jadwigi Mehofferowej, z reguły niezmiernie krytycznej wobec zleceniodawców męża, o rektorze kościoła na Kahlenbergu:

Kukliński, nie poczuwając się do fachowości w sztuce, zasięgał w każdej wątpliwości rady znawców, nie stawiał wymagań *sine qua non* poza umową, nie uchylał się od wynagradzania wykonanych obstalunków (...). Jak przeważnie wszyscy ideowcy cierpiał na brak pieniędzy i brak społecznego poparcia, nie mniej nie wyglądał od pracowników na rzecz idei ofiary z zarobku (...)<sup>96</sup>.

Pozytywny ton tych słów nie może dziwić, zważywszy całokształt współpracy artysty z zakonikiem, który wielokrotnie dawał dowody dużego zaangażowania w sprawę realizacji Mehofferowskiego projektu dekoracji.

Całą kwestię zamyka niejako list ks. Niemiera do artysty z 28 lipca 1930 r., w którym następca ks. Kuklińskiego pisze:

Główny przełożony nasz i rodziny, które już przed wojną wpłaciły pieniądze na umieszczenie herbów swoich przodków w kaplicy na Kahlenbergu, nalegają, by tę kaplicę już raz wykończyć. Dla braku sumy pieniężnej, której Pan Profesor żąda jako honorarium, pracy tej nie jesteśmy w możności powierzyć Panu Profesorowi. Odmalowanie kaplicy Króla Jana III oddaliśmy P. Profesorowi Rosenowi już dlatego, że obowiązał się wykończyć całą kaplicę za mniej niż za połowę tej sumy, którą żąda Pan Profesor, a nadto, że dwóch [!] sympatyków jego kierunku ofiarowuje 10 000 zł. pod tym jednak warunkiem, że nie kto inny, ale Prof. Rosen wymaluje. Zawiadamiając o tym Pana Profesora, równocześnie komunikujemy, że Zgromadzenie nasze ma zamiar zakupić wykończony obraz (Król Sobieski przyjmuje Komunię św.) i umieścić takowy w głównym kościele, skoro się zbierze odpowiednią sumę pieniędzy<sup>97</sup>.

Nie można zatem wykluczyć, iż Mehoffer zaproponował zleceniodawcom warunki finansowe realizacji malowideł odmienne od tych, które w przytaczanym wyżej liście ze stycznia 1930 r. sugerował mu ks. Kukliński, brak zaś porozumienia w tej sprawie zaważył znacząco na decyzjach nowego rektora kościoła na Kahlenbergu.

Ks. Jakub Kukliński w swej *Krótkiej historii kościoła św. Józefa i kaplicy króla Sobieskiego na Kahlenbergu* wspomina jedynie, iż wojna światowa przeszkodziła realizacji projektów Mehoffera i że dzięki inicjatywie nowo mianowanego rektora kościoła św. Józefa, ks. Niemiera, a także dzięki „szlachetnym ofiarodawcom (...) udało się zebrać taką sumę, że można było przystąpić do ozdobienia kaplicy według szkiców Prof. Jana Henryka Rosena ze Lwowa”<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 495–496 (zamieszcza tu jednak ona również pewne krytyczne uwagi o ks. Kuklińskim).

<sup>97</sup> Kopia listu (maszynopis), pisanego w Wiedniu, Arch. Zm. Pomysł umieszczenia malowidła *Joannes Vinces* w kościele na Kahlenbergu nie doszedł do skutku (zob. przypis 55).

<sup>98</sup> J. Kukliński, *Krótką historia kościoła św. Józefa i kaplicy Sobieskiego na Kahlenbergu*,

Jan Henryk Rosen rozpoczął pracę nad dekoracją malarską kaplicy Sobieskiego na Kahlenbergu w lecie 1930 r., zakończył ją zaś z początkiem roku 1931<sup>99</sup>. Według Mehofferowej zlecenie mu tego zadania miało związek z kwestią dekoracji katedry ormiańskiej we Lwowie, do realizacji której przystąpił w roku 1925, kilkanaście lat po zakończeniu przez zarządzających tą świątynią współpracy z Józefem Mehofferem<sup>100</sup>.

Jedynym zrealizowanym fragmentem Mehofferowskiego zamysłu dekoracji kaplicy Sobieskiego jest kuta w żelazie brama o formie kraty z królewską koroną i wielkimi inicjałami „JS”.

Zachowane archiwalia, które stały się bazą źródłową dla powyższego opracowania, pozwalają odtworzyć zawile losy mało znanego projektu Mehoffera.

## Bibliografia

### 1. Źródła archiwalne

Zespół archiwaliów (rękopisy, broszury, ogłoszenia – odezwy, fotografie) dotyczący sprawy wykonania dekoracji malarskiej kaplicy Sobieskiego w kościele św. Józefa na Kahlenbergu; Archiwum Ojców Zmartwychwstańców przy Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu.

*Korespondencja Józefa Mehoffera. Listy do J. Mehoffera od...*, Biblioteka Narodowa, rkps IV 7374, t. 8, „ks. Jakub Kukliński”, k. 11–78.

Mehofferowa J., *Rozwój myśli twórczej Józefa Mehoffera*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 14039/II, k. 431–502 (passim).

Mehofferowa J., *Biografia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 14041/ II, k. 242.

### 2. Literatura źródłowa

Kukliński J., *Kahlenberg. Die Belagerung und sehr Entsatz Wiens 1683*, Wiedeń 1907.

Kukliński J., *Spis Rycerstwa Polskiego z wyprawy Wiedeńskiej 1683*, Wiedeń 1910; wydanie II (zmienione), Wiedeń 1912.

Kukliński J., *Krótką historia kościoła św. Józefa i Kaplicy króla Sobieskiego na Kahlenbergu*, Wiedeń 1931, s. 11–12.

Kłos J., *Pamiętnik eucharystyczny*, Poznań 1913, s. 272–273.

*XXIII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny*, Wiedeń 1912. Sekcja Polska, Poznań 1913, s. 272–273.

### Artykuły i ogłoszenia w czasopismach:

NN, *Krakowski Zakład Witrażów i Mozaiki*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1910/I (nr12), s. 245.

---

Wiedeń 1931, s. 11–12.

<sup>99</sup> W drukowanej odezwie – prośbie o finansowe wsparcie, datowanej „styczeń 1931” księży Kukliński i Niemier informują, iż dekoracja kaplicy „ma być w tych dniach przez Prof. Jana Henryka Rosena ze Lwowa wykończona”, Arch. Zm.

<sup>100</sup> Zob. J. Mehofferowa, *Rozwój...*, dz. cyt., s. 502.

*Konkurs na urządzenie i dekorację kaplicy Sobieskiego przy kościele na Kahlenbergu pod Wiedniem*, „Architekt”, 10(1909), z. 7, s. 134; z. 8, s. 152; z. 9, s. 172; z. 10, s. 190; z. 11, s. 204.

Piątkowski H., *Wystawa Józefa Mehoffera w Towarzystwie Zachęty*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1913/ II (nr 43), s. 851 (il. s. 901, nr 46).

„A. B.”, *Z TZSP. Wystawa zbiorowa prof. J. Mehoffera*, „Świat”, 45(1913), s. 4.

Kaden J., *Z malarstwa. Wystawa Jubileuszowa w Towarzystwie Sztuk Pięknych w Krakowie*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1914/I (nr 23), s. 448.

### **Katalogi wystaw (wybór):**

*Ausstellung für Kirchliche Kunst*, katalog, september–dezember, Wien 1912, KK Österreichisches Museum für Kunst und Industrie.

*Józef Mehoffer. Katalog wystawy w Towarzystwie „Zachęty” Sztuk Pięknych w Warszawie*, czerwiec–lipiec–sierpień 1935, poz. 70, 439–442.

*Józef Mehoffer. Katalog wystawy zbiorowej* (oprac. Z. Tobiaszowa, Z. Kucielska, H. Blum), Muzeum Narodowe w Krakowie, listopad–grudzień 1964, Kraków 1964, poz. 357, 358.

### **3. Opracowania o szerszej problematyce, związanej z tematem artykułu:**

Nadolny A., *Polskie duszpasterstwo w Austrii: 1801–1945*, Lublin 1994, s. 118–122, 164–165, 168–170 (il. s. 169).

Taborski R., *Polacy w Wiedniu*, Wrocław 1992, s. 66–67.

Smoliński J., *Kahlenberg – Kościół św. Józefa*, Wiedeń 1998, s. 6–21.

Kuchtówna L., *Karol Frycz*, Warszawa 2004, s. 127.

### **Spis ilustracji**

1. Józef Mehoffer, *Innocenty XI pod symbolicznym drzewem*, 1912–1913, wł. pryw., depozyt w MNK. Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.

2. Józef Mehoffer, *Archanioł Michał nad pobojojewiskiem*, 1912–1913, wł. pryw., depozyt w MNK. Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.

3. Józef Mehoffer, *Joannes Vinctus*, 1912, wł. pryw., depozyt w MNK. Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.

### **Abstract**

#### **The issue of implementation of Mehoffer's projects of paintings in John III Sobieski's Chapel in the church on the Kahlenberg, 1911–1914, in the light of the preserved archives**

St. Joseph's Church on Kahlenberg, built for Camaldolese monks in 1639, was devastated in July 1683 during the Turkish siege of Vienna. On 12 September, just before the battle, Jan III Sobieski and his son Jacob took part in the Mass celebrated by Marco d'Aviano in the Angels' Chapel next to the presbytery of the burnt church. In 1905 the church became the property of the Convent of Resurrection. Its first rector, Jakub Kukliński, decided to redecorate the church as the monument of Sobieski's Victory. The historical Angels' Chapel was renamed Sobieski's Chapel. In 1909 Kukliński announced the idea of restoration of the chapel and the Polish Applied Arts Association announced the competition for the mosaics. In July 1909 the contest was announced by the

magazine "Architect" and won by Karol Frycz. In 1911 another competition was organised. This time Józef Mehoffer took part, after explaining the controversy related to the circumstances of the competition announcement. Finally, his project "The Mass of Marco d'Aviano" was approved in July 1912. However, there were several financial and technical obstacles. Moreover, because of the outbreak of World War I, Mehoffer's project hasn't been completed. In 1930 authorities of the Order asked Jan Henryk Rosen to create the chapel's decoration. They explained in the letter to Mehoffer that the cost of his project was too high. Between 1911 and 1914 Mehoffer has performed several works for the chapel: a monumental tempera painting *Joannes Vinctes*, the image of *Archangel Michael over the battlefield* and the project of the painting *Vision of Innocenti XI before the Battle of Vienna*. He has also designed some parts of the chapel's furnishing.

(tłum. Agata Reichert-Zaczek)

### **Kwestia realizacji Mehofferowskich projektów dekoracji malarskiej kaplicy Jana III Sobieskiego w kościele na Kahlenbergu, 1911-1914, w świetle zachowanych archiwaliów**

Kościół św. Józefa na Kahlenbergu, wzniesiony w roku 1639 dla kamedułów, został zniszczony w czasie tureckiego oblężenia Wiednia, w lipcu 1683 r. 12 września, przed bitwą, w kaplicy Aniołów Stróżów, przyległej do prezbiterium spalonej świątyni, król Jan III Sobieski uczestniczył wraz z synem Jakubem w historycznej mszy św., odprawionej przez kapucyna Marca d'Aviano. W roku 1905 kościół św. Józefa na Kahlenbergu stał się własnością zakonu Zmartwychwstańców. Jego pierwszy rektor ks. Jakub Kukliński postanowił świątynię odnowić i uczynić z niej, przede wszystkim zaś z historycznej kaplicy Aniołów Stróżów, przemianowanej na kaplicę Sobieskiego, swoisty pomnik, dedykowany wiedeńskiemu zwycięstwu. W 1909 r. ks. Kukliński ogłosił pomysł restauracji kaplicy i ozdobienia jej mozaikową dekoracją, Zyskał on akceptację Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana, które w lutym 1909 r. ogłosiło na łamach czasopisma „Architekt” konkurs na dekorację kaplicy; wzięli w nim udział wyłącznie artyści polscy, jego zaś zwycięzcą został Karol Frycz. W 1911 r. rozpisano konkurs kolejny; po wyjaśnieniu kontrowersji związanych z okolicznościami jego ogłoszenia, wzięli w nim udział Józef Mehoffer. W lipcu 1912 r., do realizacji został zatwierdzony jego projekt *Msza polowa Marca d'Aviano*. Pojawiające się przeszkody techniczne i finansowe, następnie zaś wybuch I wojny światowej uniemożliwiły ustawicznie realizację projektu. W 1930 r. władze zakonu wykonanie dekoracji zleciły ostatecznie Janowi Henrykowi Rosenowi; w liście do Mehoffera koszty wykonania jego projektu określiły jako za wysokie. W ramach prac związanych z tym przedsięwzięciem, w latach 1911-1914, Mehoffer wykonał monumentalny obraz w technice tempery *Joannes Vinctes*, projekt kompozycji przedstawiającej wizję Innocentego XI przed bitwą pod Wiedniem i kompozycji z archaniołem Michałem nad pobojowiskiem. Zaprojektował też niektóre elementy wyposażenia kaplicy.

#### **Słowa kluczowe:**

Kahlenberg, Mehoffer, Kukliński, dekoracja, projekt, Sobieski.

#### **Keywords:**

Kahlenberg, Mehoffer, Kukliński, decoration, project, Sobieski.



**Nota o autorze:**

Beata Studzińska-Kubalska – kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie  
– Dom Józefa Mehoffera, autorka prac z zakresu sztuki polskiej XIX w.  
i twórczości Józefa Mehoffera.



1. Józef Mehoffer, *Innocenty XI pod symbolicznym drzewem*, 1912–1913, wł. prywatne, depozyt w MNK. Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.



2. Józef Mehoffer, Archanioł Michał nad pobojuwiskiem, 1912-1913, wł. prywatny, depozyt w MNK. Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.



3. Józef Mehoffer, *Joannes Vinces*, 1912, wł. prywatne, depozyt w MNK.  
Fot. Pracownia Fotograficzna MNK.

MAGDALENA WOŹNIEWSKA-DZIAŁAK  
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

---

## RZYM - STOLICA DZIEJÓW. WIECZNE MIASTO W NORWIDOWSKIEJ REFLEKSJI O NARODZIE

*Bo cóż Chrystusa byłoby Koturnem  
Ziemią - jeśli nie - Rzym!*<sup>1</sup>

Ranga Rzymu w pismach Norwida jest szczególna. Nie może równać się z nią nawet ranga Paryża - „dżungli cywilizacji”<sup>2</sup>, w którym poeta spędził większą część swego życia. Pod wieloma względami bowiem to Rzym jest najważniejszym miejscem na mapie poetyckiej wyobraźni Norwida, jednym z najistotniejszych wątków jego rozważań o cywilizacji, chrześcijaństwie, dziejach świata oraz jednym z najważniejszych motywów w wielowątkowej Norwidowskiej refleksji o narodzie i Polsce<sup>3</sup>. O Rzymie Norwida można mówić na wiele sposobów. Jest bowiem stolica Włoch kluczowym kontekstem biografii poety. Jego wielokrotne pobyty w Wiecznym Mieście mają charakter

<sup>1</sup> C. Norwid, *Do władcy Rzymu*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki, t. 1, Warszawa 1971, s. 343. Wszystkie utwory Cypriana Norwida w tekście przywoływane są według tego wydania, odsyła do niego zastosowany skrót Pwsz.

<sup>2</sup> Zob. Z. Dambek, *Tajemnice Rzymu*, [w:] „*Quidam*”. *Studia o poemacie*, red. P. Chlebowski, Lublin 2011, s. 550.

<sup>3</sup> Niniejszy artykuł stanowi próbę przybliżenia jednego z wątków w Norwidowskiej refleksji o narodzie. Norwidowskie rozumienie pojęcia „naród” oraz zagadnienie posłannictwa narodowego ma w piśmiennictwie Norwida charakter wielowymiarowy i złożony. Wielokrotnie o tym pisano - wskazując na ten fakt zarówno w tekście głównym artykułu, jak i w przypisach. (Do druku został złożony także artykuł mojego autorstwa *Ontyczność narodu w myśli Norwida*, stanowiący kontynuację badań wskazanej tu problematyki). Osobną sprawą pozostaje również wnikliwe zgłębienie zależności i relacji myśli poszczególnych braci zgromadzenia (zwłaszcza Semenienki i Kajsiewiczza) i Norwida, których niniejszy artykuł jest zaledwie przyczynkiem.

inicjacji w szeroko pojętą kulturę europejską, a ich pokłosiem są nie tylko poetyckie wybory Rzymu jako tła lub przestrzeni, w której rozgrywają się sceny utworów Norwida *Quidam*<sup>4</sup>, jedna z części cyklu *Pięć zarysów – Ruiny, Szczęsna*<sup>5</sup> – lecz także objaśnienia historiozoficzne, w których Rzym jako „środek świata” staje się najważniejszym miejscem na ziemi. W rzymski kontekst biograficzny wpisuje się również bardzo mocno kwestia papieska, która wybrzmiewa w twórczości poety kilkakrotnie, po raz pierwszy w końcu lat 40.<sup>6</sup> (*Zarysy z Rzymu, Psalm wigilii*), następnie w latach 60. i 70. (*Do władcy Rzymu i Encyklika – obłąkanego. Oda, Na smętne wieści z Watykanu*<sup>7</sup>). Jak sądzę, te dwie sprawy – pobyty w Rzymie, doświadczenie miasta z perspektywy podróżnika, turysty i pielgrzyma, a potem udział Norwida w „wielkiej polityce”, czyli emigranta doświadczenie Rzymu jako sceny ważnych politycznych wydarzeń wiążą się z Norwidowską refleksją o narodzie intensywniej niż z jakąkolwiek inną. Innymi słowy mówiąc, bez fizycznego doświadczenia Rzymu i bez idącego w ślad za tym wtajemniczenia w historię i w Kościół, wymiar Norwidowego namysłu nad narodem, Polską i polskością byłby uboższy. Ów namysł i krystalizację pojęcia narodu, polskości, ojczyzny można prześledzić, mając na uwadze trzy etapy twórczości poety. W niniejszej analizie wyznaczone zostaną one poprzez wskazanie trzech ważnych dla Norwidowskiej wizji narodu tekstów czy też zespołu tekstów, jak ma to miejsce w odniesieniu do lat 40. i 50. Udział Norwida w życiu społeczno-politycznym ma wszak wówczas zdecydowanie większy zasięg niż u schyłku życia poety, dlatego też należy dokonać oglądu nie jednej, lecz kilku wypowiedzi takich jak: *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty, Zarysy z Rzymu, Listy o Emigracji i Odpowiedź krytykom „Listów o Emigracji”, Słowo i litera, Memoriał o młodej emigracji oraz Zmartwychwstanie historyczne*. Dojrzała publicystyka Norwida z lat 60. wskazuje na centralne miejsce odczytów *O Juliuszu Słowackim*, zwłaszcza lekcji IV, która w przywołanym okresie twórczości poety nie znajduje sobie równych głębią analiz pojęcia narodu i ojczyzny. W korespondencji z tą częścią odczytów pozostają listy i „liryka zaangażowana” w postaci wierszy potwierdzających centralną rolę Rzymu i papieżstwa w dziejach ludzkości (zwłaszcza wiersz *Co robić?*). Z ostatniego etapu twórczości najbardziej interesujący wydaje się zaś list Norwida do Bronisława Zaleskiego

<sup>4</sup> Zob. P. Chlebowski, „Rzym – jest to miasto ogromne”. *Szkic z poetyki przestrzeni w „Quidamie” Norwida*, [w:] *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu*, red. D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn, Lublin 2008, s. 309–331; R. Fieguth, *Zaproszenie do „Quidama”. Portret poematu Cypriana Norwida*, Kraków 2014; E. Chlebowska, *Dyskretny urok rzymskiego wnętrza. O przestrzeniach mieszkalnych w „Quidamie” Cypriana Norwida*, [w:] „*Quidam*”. *Studia o poemacie...*, dz. cyt., s. 577–614.

<sup>5</sup> Zob. Z. Dambek, *List ze świata („Szczęsna”)*, [w:] teże, *Cyprian Norwid a tradycje szlacheckie*, Poznań 2012, s. 100–117; M. Woźniewska-Działak, „*Szczęsna. Powieść*”. „*Jasna jak piorun powiastka*” – *liryczna*, [w:] teże, *Poematy narracyjne Cypriana Norwida. Konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl*, Kraków 2014, s. 45–70.

<sup>6</sup> Szerzej pisał o tym Ryszard Zajączkowski w swej książce: „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998, s. 52–92.

<sup>7</sup> Zob. J. Fert, *Cypriana Norwida „Na smętne wieści z Watykanu” (Próba ustalenia tekstu)*, „*Studia Norwidiana*”, 27–28(2009–2010), s. 130–141.

z 1874 r., w którym skojarzenie Rzymu z Jeruzalem stanowi symboliczną puentę Norwidowej refleksji o narodzie i jednocześnie, jak sądzę, uzasadnia tezę o rozwijającej się stopniowo (właśnie w trzech etapach) tej kluczowej dla myśli Norwida koncepcji. Nie są to oczywiście etapy, które udaje się zawsze i ściśle odnieść do konkretnych wydarzeń i dat, ani etapy wyznaczające jakieś specjalne kryteria lektury poety, bynajmniej. Mają one raczej charakter porządkujący, a udaje się je dostrzec, dokonując lektury pism Norwida niejako z „lotu ptaka”, z perspektywy oglądu całości. Norwidowski namysł nad statusem ontycznym narodu jest bowiem stale obecny w pismach poety, zwłaszcza w publicystyce, prozie i korespondencji i ma charakter ciągły. Ulega on redefinicjom z uwagi na zmieniający się kontekst historyczny, cywilizacyjny, społeczny<sup>8</sup>. Wystarczy sięgnąć po tom siódmy *Pism wszystkich* poety, a Norwidowska determinacja w działaniu na rzecz sprawy polskiej odsłoni się z całą intensywnością. Jest wszechobecna. Sam katalog tytułów (*Walka-Polska, Filozofia historii polskiej, Memoriał o młodej emigracji*), choć niejednokrotnie nadanych przez wydawcę (*Znicestwienie narodu, Co to jest ojczyzna*), zmusza do potraktowania pism poety bardzo serio – jako ważnego głosu człowieka zanurzonego w sporach ideowych, religijnych, moralnych, które od lat prowadzili – i w Rzymie i w Paryżu – „najwięksi z największych poplątanego życia emigracyjnego”<sup>9</sup>.

## 1. Rzym – „głowa świata”

Od pierwszych wystąpień Norwid łączy Polskę z Kościołem, Chrystusem i Rzymem. Wpisuje się tym niejako w nurt dziewiętnastowiecznych dysput, ideowych sporów i rozważań na temat biegu dziejów i historii. Wchodzi w dialog z romantykami, z Mickiewiczem, z Krasińskim. Nawijuje relacje z braćmi ze zgromadzenia zmartwychwstańców. Jest w centrum dyskusji, z której wychodzi według własnego mniemania zwycięsko. Ostatecznie, omijając szerokim łukiem towianizm<sup>10</sup> i nie uginając się pod naporem dziewiętnastowiecznych reinterpretacji Ewangelii, definiuje naród jako byt nieustannie formujący się i doskonalący; poprzez pracę, modlitwę, wierność określającym go wartościom. Nazywając naród „prostym człowiekiem”, „najstarszym po Kościele obywatelem na świecie” i „zbiorową osobą”, powołaną do działania dla dobra ogółu, wyrobienia ojczyściej harmonii, jedności, zgody i prawdy kładzie nacisk na wspólnotowy etos, trafnie ujęty w zdaniu: „[...] każde prawe serce polskie jest jednym pulsu uderzeniem tej zbiorowej osoby” (VII, s. 7). Sens istnienia narodu wpisuje Norwid w dążenie ludzkości ku pełni, którą jest Królestwo Boże.

<sup>8</sup> Norwid nie jest także bezkrytycznym obserwatorem Kościoła i stanu duchownego; zob. list do Bronisława Zaleskiego z 1875 r., Pwsz, t. 10, s. 59–61.

<sup>9</sup> E. Hoffman-Piotrowska, *Święte awantury. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa 2014, s. 11.

<sup>10</sup> Zob. J. Fert, *Norwid wobec towianizmu*, [w:] „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, r. 6, 6(2000), s. 45–79. Warto podkreślić następującą diagnozę badacza: „Dla samego poety towianizm miał znaczenie naprawdę poważne. Stał się katalizatorem jednego z najgłębszych przełomów na drodze do pełnej dojrzałości intelektualnej i od pewnego momentu objawiał się jako jeden z ważniejszych kontrapunktów ideowych jego świata myśli” (s. 48).

Wpisuje więc w dociekania o istocie narodu perspektywę eschatologiczną. Przeznaczenie jednostki i przeznaczenie ludzkości i rzeczywistości stworzonej odsłania w myśli Norwida swój sens oglądane tylko i wyłącznie przez pryzmat ewangelicznych obietnic. W przypisach czwartego *Listu o Emigracji* czytamy:

Co to jest naród? – Historycy i filozofowie polscy nie określili albo nie opracowali dostatecznie tego, tyle ważnego – osobiwie dla Polski, i w dzisiejszym jej stanie do Europy – zapytania.[...] Owóż naród jest wewnętrznym powinowatych ras sojuszem – tak jak państwo jest zewnętrznym blisko siebie będących ras s-kupieniem, z-traktowaniem, z-niewolaniem. Naród tedy z ducha, a więc z woli i z wolności jest [...] a państwo jest z ciała albo raczej z zewnątrz, z tego świata – z niewoli. Pracowanie tedy na Królestwo Boże nie przez naród, to jest nie przez wnętrze – to jest nie przez ducha-Bożego w człowieku, a w następstwie nie przez człowieka w dziejach (czyli naród) – jest robotą omylną, jest robotą wsteczną, jest eksploataowaniem tylko Królestwa Bożego. Mówię o tym, bo kwestia jest dzisiejsza (VII, 27–28).

Zarówno w powyższej wypowiedzi, jak w wielu tekstach wczesnego Norwida (*Głos niedawno do wychodźstwa przybyłego artysty, Listy o emigracji, Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”*) pobrzmiewają echa intelektualnego pojedynku poety, w którym dusza narodu była niejako najwyższą stawką. W podobnym tonie, wokół zagadnień nas tu interesujących, utrzymana zostaje refleksja księży zmartwychwstańców, zwłaszcza ks. Piotra Semeneni. Ten kontekst biograficzny wydaje się wart podkreślenia, choćby dlatego, że wpływ braci na myśl Norwida nie został chyba oświetlony do tej pory w sposób pełny<sup>11</sup>. Książeczka ojca Józefa Jarzębowskiego wydana w Londynie w 1960 r. o związkach Norwida ze zmartwychwstańcami za wyczerpujące źródło uchodzić nie może, podobnie jak komentarze Franciszka Germana do opublikowanych w tym samym roku w „Znaku” listów Norwida do zmartwychwstańców. Podkreślić jednak wypada, że jeszcze przed publikacją *Pism wszystkich*, dysponując ograniczoną liczbą źródeł, Jarzębowski zwracał uwagę na szczególny charakter relacji pomiędzy poetą a księżmi Semeneni, Kajsiewiczem i Jełowickim i sugerował, iż „należałoby więcej zwrócić uwagi, czy i jakie są echa z filozofii ks. Semeneni na filozofię Norwida”<sup>12</sup>. Wspierają tę uwagę wnioski z lektury mało znanej książki ks. Kazimierza Machety podejmującej temat teologii narodu według założycieli zmartwychwstańców. Czytamy tam między innymi:

Twierdzenie Semeneni, że naród jest urzeczywistnieniem myśli Bożej, ma bardzo ważne znaczenie i ogromne konsekwencje. [...] naród jako rzeczywistość historyczna ma swoją odrębność bytową, różną od składających się na niego jednostek i od innych bytów narodowych. Dlatego też autor – [Semeneni] – uważa naród za pewne „indywiduum

<sup>11</sup> Zob. A. Dunajski, „Najstarszy po Kościele obywatel”, czyli naród w historiozoficznej myśli Norwida, [w:] *Polska teologia narodu*, red. C. Bartnik, Lublin 1988, s. 143–182.

<sup>12</sup> O. J. Jarzębowski, M.I.C., *Norwid i Zmartwychwstańcy*, Londyn 1960, s. 22; zob. też: C. Norwid, *Listy (do zmartwychwstańców)*, oprac. F. German, „Znak”, 7–8(1960), s. 873–910.



zbiorowe”, ukształtowane na wzór człowieka, mające ciało i duszę narodową, następnie umysł, serce, wolę i sumienie. Naród jest nie tylko jednostką, ale i „osobą” zbiorową. Osobowość narodu Semenenko wyraża różnymi określeniami: naród przez chrzest staje się „Żywym członkiem Chrystusa”, „dzieckiem chrześcijańskim”, naród żyje i rozwija się podobnie jako człowiek: „dziecko-naród”, „mąż-naród”, następnie umiera i zmartwychwstaje<sup>13</sup>.

Kontekst propagowanej i dobrze znanej w środowisku emigracji myśli narodowej zgromadzenia zmartwychwstańców może tu pełnić jeszcze jedną rolę. Mianowicie uwypuklać szczególną rolę Rzymu w Norwidowskiej refleksji o narodzie. Jarzębowski przed kilkadziesiąt laty stawiał tezę, że „zawsze u Norwida Polska zlewa się z Rzymem: patriotyzm z chrześcijaństwem”<sup>14</sup>. Potwierdzał to Ryszard Zajączkowski w cenionej w norwidologii książce „*Głos prawdy i sumienie*” – *Kościół w pismach Cypriana Norwida*. Wnioski na temat teologicznej roli Rzymu i jego sakralnym wymiarze, czy też – jak wolałby autor wskazanej powyżej publikacji – sakralnej specyfice, pozostają niesprzeczne z poglądami zmartwychwstańców<sup>15</sup>. Zauważmy również, że w wydanej w 1988 r. *Polskiej teologii narodu* pod redakcją ks. Czesława Bartnika<sup>16</sup>, wśród pięciu obszernych tekstów podejmujących tytułową problematykę, znajdują się omówienia poświęcone zarówno zmartwychwstańcom, jak i Norwidowi (w sąsiedztwie także ks. Piotrowi Skardze, kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu i Janowi Pawłowi II). To skłania do namysłu nad zbieżnościami<sup>17</sup>. Przesłanką ku temu, by sądzić, że Norwid ulegał perswazji zmartwychwstańców jest przede wszystkim fakt obcowania z braćmi zgromadzenia, dedykowane im przez Norwida teksty i pisane do nich listy. Od roku 1842 i pamiętnego ukonstytuowania się Zgromadzenia w rzymskich katakumbach trudno nie zauważyć ich stałej obecności w środowisku orędującym sprawie polskiej<sup>18</sup>. Współczesne źródła potwierdzają, że program odrodzenia religijnego i narodowego, który bracia głosili, był w wielu kręgach polskiej emigracji znany i akceptowany. Źródła te wskazują również na fakt, że w wielu przypadkach zażyłe znajomości z romantykami, przekładały się na kierownictwo duchowe. Zarówno Semenenko, jak i Jełowicki czy Kajsiewicz uchodzą zaś do dziś za osobowości nieprzeciętne. Norwidowskie inspiracje myślał ks. Semenenko sugerował kilkakrotnie również ks. Antoni Dunajski (*Chrześcijańska*

<sup>13</sup> K. Macheta, *Teologia narodu według założycieli Zmartwychwstańców*, Rzym 1985, s. 140.

<sup>14</sup> O. J. Jarzębowski, M.I.C., *Norwid i...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>15</sup> Zob. R. Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”..., dz. cyt., s. 57.

<sup>16</sup> *Polska teologia narodu...*, dz. cyt.

<sup>17</sup> Zauważał to również ks. Antoni Dunajski, pisząc: „Konieczne będzie [...] pełniejsze uwzględnienie kontekstu historycznego, w którym kształtowały się poglądy pisarza. Czytelnikowi pozostawiamy ocenę stopnia oryginalności Norwidowskiej teologii narodu, zwłaszcza na tle myśli Piotra Skargi i czołowych przedstawicieli zmartwychwstańców. Aktualność przemyśleń Norwida narzuca się sama”; tegoż, *Naród w historyzoficznej myśli Norwida*, [w:] *Polska teologia narodu...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>18</sup> W ostatnim czasie fenomen zmartwychwstańców omówiła szeroko Ewa Hoffmann-Piotrowska w swej książce *Święte awantury...*, dz. cyt.

*interpretacja dziejów w pismach Norwida, Naród-ojczyzna – społeczeństwo w myśli Cypriana Norwida*<sup>19</sup>. To pozwala sądzić, iż zmartwychwstańcy i Rzym wtajemniczają Norwida w Kościół, w doktrynę katolicką<sup>20</sup>. Rzutują na Norwidowską wizję dziejów i wyznaczają w niej centralne miejsce nie historiozoficznym spekulacjom, lecz powinnościom, przez które należy rozumieć naśladowanie Chrystusa i jego cnót. W obliczu sporu z towiańczykami, przeciwko którym zmartwychwstańcy prowadzili „namiętną batalię” i „niekiedy nadmiernie bezwzględna walkę”<sup>21</sup>, słowa Norwida nie brzmią zaskakująco: „Mistrz jest jeden i Pan jeden, Chrystus Pan” (VII, 33) – mówi poeta, wskazując drogowskaz, który może sprowadzić zbłądzony naród polski na ścieżki Boże – jest nim oczywiście krzyż, ten, który wszystko odmienia – tak jak niegdyś odmienił Rzym:

My nie mamy placu Męczenników ani dotykającego monumentu wielkiej naszej Ojczyzny, jak mieszkańcy tej ziemi – ale Panom wiadomo, że i Koloseum w starym Rzymie, krwią przesiąknięte męczeńską, nie wywołało mu pomników, jedno prosty krzyż z drzewa. (VII, 9).

Krzyż i ludzkość dążąca do zbawienia poprzez narody „coraz więcej wiecznym zachwycone” stają się pierwiastkami łączącymi w Norwidowskiej historiozofii chrystologię z eschatologią<sup>22</sup>. A jaką rolę pełni tu Rzym? Rzym staje się centrum świata. Święty pejzaż Rzymu – jak ujął to Krzysztof Trybuś<sup>23</sup> – staje się stałym punktem odniesienia. Swoistą duchową z jednej strony, materialną z drugiej egzemplifikacją środka. W *Zarysach z Rzymu* z końca 1848 r., pisanych do Lucjana Siemieńskiego, czytamy:

[...] Rzym to środek, punkt prawie w matematycznym rozumieniu – Rzym to owa kolumna na starożytnym forum, na której były zapisane odległości miast państwa, czyli świata... I tak już było przed Chrystusem, ale było przez kilka sił człowieka: przez praktyczność rozumu, przez militarną dzielność i dyscyplinę, i miecz krótki – przez ziemskiego człowieka, jednym słowem. A potem stało się podobnie, ale przez człowieka

<sup>19</sup> Zob. A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Norwida*, Lublin 1985; tegoż, *Naród – ojczyzna – społeczeństwo w myśli Cypriana Norwida*, Lublin 2002.

<sup>20</sup> K. Macheta pisze: „Zmartwychwstańcy wysuwają ideę duchowego centrum i ośrodka jedności świata i narodów, którą ma być Stolica Apostolska. Następca św. Piotra ma być fundamentem wszystkich dążeń do jedności całego świata i tęsknot za najwyższym autorytetem moralnym. Dlatego tak bardzo ubolewają nad rozluźnieniem więzi między narodem polskim i Stolicą Apostolską i uważają ten fakt za wielką winę i grzech Polski”; tegoż, „*Misterium paschalne Polski*” według zmartwychwstańców, [w:] *Polska teologia narodu...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>21</sup> J. Fert, *Norwid wobec towianizmu...*, dz. cyt., s. 53. O nadgorliwości zmartwychwstańców przekonany był również J. W. Gomulicki, określając ich działalność „propagandą”.

<sup>22</sup> Irena Sławińska pisała: „Znowu naturalnie sama częstotliwość takich słów, jak B ó g, k r z y ż, c h r z e ś c i j a n ś t w o, nie ma jeszcze wagi dowodowej. Decyduje znaczenie tych słów i wyrażen w kontekście, intencja semantyczna. Analiza hasła słownikowego „krzyż” odkryła, jak wiele spraw i problemów ogląda Norwid poprzez krzyż lub na tle krzyża, jak bardzo zanurzona jest jego poezja w tajemnicę Męki i Odkupienia”; zob. tejeż, „*Ci gñ l'artiste religieux...*”, „Znak”, (7–8), 73–74(1960), s. 919.

<sup>23</sup> K. Trybuś, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2011, s. 220.

niebiańskiego, przez Krzyż, prawdę, męczeństwo; przez takie świętej krwi wylanie, że pomniki w niej wszystkie starego świata się ochrzciły i kościołem został amfiteatr, także bursa i łaźnie – i starego Rzymu wszystka żądza, wszystek sławy monument (VII, 11).

Zwracała uwagę na ten tekst Grażyna Halkiewicz-Sojak, pisząc, że „wątku narodowego u Norwida nie można oddzielić od chrześcijańskiego uniwersalizmu, tak jak nie można wyobrazić sobie koła pozbawionego środka”<sup>24</sup>. Rzym stał się dla Norwida – jak zauważał Ryszard Zajączkowski – „szczególnym symbolem Kościoła, poniekąd Kościołem w miniaturze”<sup>25</sup>, w którym skupiały się dzieje chrześcijaństwa. Ciekawy jest fragment rozprawy *Słowo i litera*, w którym Rzym nazwany zostaje „głową świata”. Warto przytoczyć dłuższy fragment tej wypowiedzi, bowiem koresponduje ona z ewangelicznym kontekstem i mocno akcentowanym przez zmartwychwstańców, tak ważnym w myśli Norwida, chrystologicznym rozumieniem historii. Kazimierz Macheta, podsumowując główne wątki teologii narodu zmartwychwstańców, podkreślał, że Chrystus-Zbawiciel, który szczepi cnoty społeczne, zwłaszcza miłość jest „Głową ludzkości”<sup>26</sup>. Tymczasem autor *Quidama* pisał:

Rzym – jeżeli od Romulusa począć mamy – rozpoczyna się już przez organizatora tłumu z indywidualuów złożonego; organizuje on m a ł z e n i s t w o z porwanymi kobiety, senatory wybiera, lud rozdziela na klasy... Jeśli zaś od Numy Pompiliusza – Sabin ten b e z p o ś r e d n i z przyjazną mu nimfą ma stosunek, jak królowie późniejsi w chrześcijaństwie z uczonymi damy czasów swoich. Wyroczenie tu jeśli występują, jak np. Quirinus konający, TO ODWROTNIĘ, od k o Ń c a d z i e j ó w państwa rzymskiego poczynając – że R z y m b ę d z i e g ł o w ą ś w i a t a.

Podobnież kobieta nieznajoma Tarkwiniuszowi Pysznemu zarys cały przyszłych państwa tego trudów wręcza, i to nawet LITERĄ już pisany. Można by powiedzieć, że profetyczny duch odwiewał ku WIELKIEMU końcowi rozpoczynającej się budowy (VI, s. 321–322).

Rzym, który będzie „głową świata” i profetyczny duch, który „odwiewa ku wielkiemu końcowi rozpoczynającej się budowy”, tzn. zwiastujący nową epokę (w dzieje wkracza Chrystus) świadczą według Norwida o pewnej komplementarności faktów. To, co staje się udziałem Wiecznego Miasta – bycie „głową świata”, antycypowane przez szereg wydarzeń poprzedzających wejście Chrystusa w ludzkość, układa się w spójną całość. Kluczową rolę Rzymu i chrześcijaństwa w Norwidowej refleksji o narodzie umacnia casus św. Pawła. W znanym wierszu *Dwa męczeństwa* z 1850 r. św. Paweł nazywa siebie Rzymianinem i żąda, aby Cesarz rozprawiał z nim jako obywatelem rzymskim. Obywatelstwo rzymskie staje się później, jak wiemy,

<sup>24</sup> G. Halkiewicz-Sojak, *Norwidowskie motywy „Piasta-kolodzieja” i „Rzymu” jako argument w sporze o uniwersalizm pisarza*, [w:] tejsze, *Nawiązane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 202.

<sup>25</sup> R. Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie”*..., dz. cyt., s. 57.

<sup>26</sup> K. Macheta, *„Misterium paschalne Polski”*..., dz. cyt., s. 389.

metaforą „obywatelstwa chrześcijańskiego”, czego dowodzi wiersz *Moja ojczyzna*. Męczeństwo i katakumby nadają Rzymowi rangę jedy- nego miejsca na ziemi, w którym chrześcijaństwo poprzez Kościół „zna- lazło swą dziejową transmisję”<sup>27</sup>. Katakumbowy wymiar Rzymu odsła- niał Norwid na przykład w *Czarnych kwiatach*:

[...] to ogromne podziemne miasto z napisami i rysunkami swymi oka- zało mi, jako przez całe akta dramatu tego seraficznie-krwawego nie była prawie jedna kropelka krwi wylana bez uszanowania jej i omodle- nia braterskiego współwyznawców (VI, 176).

W ważnym także dla tej wypowiedzi tekście Józefa Ferta *Norwid wobec towianizmu* pada zdanie: „Rzymska wiosna przemieniła Norwida”<sup>28</sup>. To prawda. Przemieniła w jakiś nadzwyczajny sposób. Rozstrzygnęła w dużym stopniu jego moralne dylematy. W dużym stopniu, jak sądzę, przygotowała również do udziału w dyskusji na temat determinizmu historii i fatalizmu dziejów, która toczyła się z impetem „na oczach” poety we Francji II połowy XIX w.<sup>29</sup>. Doświadczenia wyniesione z poby- tu w Rzymie w 1848 r., przełożyły się na intelektualną sprawność poety, który wobec heroistycznych interpretacji historii, filozoficznych utopii, pozytywistycznych analiz długo nie pozostawał bezradny<sup>30</sup>. Do koń- ca życia tęsknił za Rzymem. Jeszcze w 1877 r., pisząc do Ludwika Nabelaka, wyznawał: „Miałem dziwny sen, kiedy d o R z y m u c h c i a ł e m p o r a z p i ą t y j e c h a ć” (X, 94)<sup>31</sup>.

## 2. Rzym – źródłisko cywilizacji

W niedużym, lecz późniejszym o wiele lat niż traktat *Słowo i lite- ra* tekście poświęconym Józefowi Bogdanowi Dziekońskiemu Norwid nazywa Rzym jeszcze inaczej. Snując wspomnienie o Dziekońskim, Norwid mówi: „myślę, że nawet nigdy w tej Stolicy-Dziejów on nie był” (VII, 256). Tym samym utrzymuje *status quo*. Rzym nie traci swej rangi. Jednak Norwidowski namysł nad narodem w tym czasie nieco odmie- nia swój charakter. Norwid uwypukla te miejsca, które w myśleniu o narodzie, nie pozwalają tracić z oczu jego rzeczywistości historycznej i faktu, że „historia też pracuje człowieczymi ramionami”<sup>32</sup>. W korespon- dencji z lat 60. i początku lat 70. wątki te są mocno artykułowane, tak- że w postulatach obowiązku zapoznania się z historią swojego narodu, która poetę od lat wyraźnie inspiruje. „Tymczasem – pisze Norwid – na 25 rodaków jest jeden znający historię swego narodu – nie wyjmując głów i wąsów siwizną poważnych”<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> B. Biliński, *Norwid w Rzymie*, cyt. za. R. Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”..., dz. cyt., s. 57.

<sup>28</sup> J. Fert, *Norwid wobec towianizmu*..., dz. cyt., s. 66.

<sup>29</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.

<sup>30</sup> Zob. np. A. van Nieukerken, *Norwid a pozytywistyczna koncepcja dziejów*, „*Studia Norwidiana*”, 29, Lublin 2011, s. 33–55.

<sup>31</sup> W liście tym Norwid opisuje sen, w którym spotyka się z papieżem.

<sup>32</sup> C. Norwid, *Odpowiedź krytykom „Listów o Emigracji”*, Pwsh, t. 7, s. 35.

<sup>33</sup> Zob. list do Władysława Czartoryskiego z połowy kwietnia 1870 r., Pwsh, t. 9, s. 449; zob. list do Karola Ruprechtta z 2 stycznia 1871 r., Pwsh, t. 9, s. 470–471.

W odczytach *O Juliuszu Słowackim* myśl Norwida kulminuje się. Poeta zwraca tu uwagę na ojczyznę pozbawioną politycznego bytu i uczuła przed rozgadaniem i „ucodziennieniem” tych świętych pojęć. Perspektywa Norwidowego oglądu, czy raczej namysłu nad procesem cywilizacyjnym jest tu nadrzędna, podobnie jak postulaty przytomności i troski o kulturę, stopień ucywilizowania, o oświecony patriotyzm, o pracę u podstaw w odniesieniu do wszystkich nieukształconych obywateli.

[...] czyliż tylko przez gruntów łany, i to sznurem karbowych, pomierzać mamy obszar ojczyzny naszej? [...] trzeba przecie z tej cywilizacji zdać sobie sprawę i od rana do wieczora plany jej mieć przytomne. Boć tym tylko sposobem, realności własnej nie mając, trzeźwość obywatelska zyskuje się. Znamy to niby rzeczy cudze, słuszna więc już postarać się o poznanie i epopei własnej [...] (VI, 438).

Ta szeroka perspektywa wynika ze świadomości poety uwikłania w rozmaite procesy zmian toczących się w Europie. Norwid dostrzega wzmagającą się destrukcję wspólnotowego narodowego istnienia, wywołaną nieporadnością i nieumiejętnością – także w sensie wzbięcia się na wyżyny duchowego wzrostu – stawiania oporu postępującej zaborczej inwazji. Klęska powstania styczniowego wzmoże pesymizm poety w tym zakresie. I w zasadzie pozbawi złudzeń odnośnie szans na dotrzymanie kroku coraz bardziej „rozpędzającej się” Europie. W lekcjach *O Juliuszu Słowackim* także zespała Norwid Polskę z Rzymem i powtarza, że od momentu, gdy to „na krańcach państwa rzymskiego przechadzało się Słowo Wcielone” wkroczył on na drogę nawrócenia. W *Słowie i literze* poeta mówił, że Rzym odebrał wielkie powołanie. Nie mogąc niegdyś nawet kusić się o zrozumienie słowa ojczyzna, stał się ojczyzną świata. Wielki stary Rzym – Quidamowe „miasto ogromne” – który człowieka zbiorowego, zatem naród, ubrał w pancerz i mieczem nakazał zdobywać ziemię, odrzucił tę zniewalającą skorupę, zrodził się na nowo. Stał się źródłem siły dla tych narodów, które poprzez chrzest włączone zostały do wspólnoty chrześcijańskiej. „[...] samorodności [...] żaden naród mieć nie może pod karą zeschnięcia”<sup>34</sup> – pisał poeta. Mimo iż „szlachectwo polskie zaowocowało w prawdy większe i piękniejsze niżeli kiedykolwiek jakikolwiek naród miał”<sup>35</sup>, Polacy muszą pamiętać, że niejako wszczępieni w Rzym, zatem również w Kościół, i „wyrodzeni” z niego zyskali także swój historyczny realny i zobowiązujący ich do działania na rzecz wspólnoty ludzkiej byt. Znamienny jest fragment IV lekcji, w którym Norwid, zgłębiając sens poematu Juliusza Słowackiego *Anhelli*, objaśnia pojęcie początku i kresu każdej cywilizacji, także polskiej<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> C. Norwid, *O Juliuszu Słowackim*, Pwsz, t. 6, s. 430.

<sup>35</sup> Tamże, s. 431.

<sup>36</sup> A. Lisiecka zauważa, że między innymi ten fragment świadczy o tym, iż Norwid rozumiał dialektykę przemian społecznych i historycznych oraz prawa, które rządzą rodzeniem się „nowego” porządku; zob. tejsze, *Romantyczna „filozofia przyszłości” Cypriana Norwida*, [w:] *Nowe studia o Norwidzie*, red. J. W. Gomulicki, J. Z. Jakubowski, Warszawa 1961, s. 200–201.

[...] Nam idzie tu o to, skąd byli ci pierwsi ludzie, którzy ziarno cywilizacji ludzkiej przynieśli, boć cywilizacji takiej nie ma, która by jak grzyb wyrastała, wyjąwszy wierzące w ten mineralizm Chiny. My zaś nie ogników błędnych szukamy, ale mówimy raczej o słońcu prawdy. Tym przeto punktem wyjścia, tym źródłem dla nas – jest Rzym. Słońcem rzymskim są katakumby rzymskie, przemienione w noc Nerona na świeczniki, albowiem on to zatkniętych na słupach, materiami palnymi okręconych i zażęgniętych, w kagańce zamienił Chrześcijan pierwszych i po raz pierwszy. To zaś, nie aby C h r z e ś c i j a n prześladował, ale aby C h r y s t u s a palił, albowiem dlatego jedynie, aby zakryć rozpustę swą przed ludem, i z trwogi. Stąd to, mówię, promień chrześcijaństwa popłynął na świat, i tutaj też cywilizacji polskiej źródło jest ( VI, 437).

Źródłem cywilizacji polskiej jest Rzym, zmierzchem Syberia. Pojmowana dosłownie jako kraina geograficzna, kraina niedoli i cierpienia, przesiąknięta krwią polskich męczenników. Ale może również i ta, o której Norwid pisze w jednym z wierszy cyklu *Vade-mecum*<sup>37</sup>: druga Syberia – Syberia pieniędzy i pracy – zatem współczesny świat rozpadającego się kapitalizmu.

Kontekst Rzymu wprowadza Norwid szczególnie mocno, zestawiając – jak pamiętamy – *Anhellego* z *Legendą* Zygmunta Krasińskiego. Norwid uznawał, że Krasiński był szczególnie predestynowany do tego, by zabierać głos „ponad-wiednie-patriotycznie” i odwoływać się właśnie do Rzymu, gdy chodziło o utrzymanie – jak się wyraził – „ducha historycznego w społeczeństwie polskim, które przez niebyt państwowy bliskie było zgminnienia”<sup>38</sup>. Dzieło Krasińskiego według poety, wraz z *Anhellim*, uczyło oświeconego patriotyzmu.

Jeden z tych dwóch tak dalece przeważnych poematów idzie od Syberii, gdzie są dzieje serca pojedynczego człowieka, bo tam dzieje narodu kończą się, a drugi z Rzymu, gdzie są dzieje narodu, bo tam ogólność właśnie indywidualium chłonie ( VI, s. 438).

Indywidualium polskiego narodu w tę ogólność zostało wpisane. I nie straciło, ale zyskało własne „Ja”, własną konkretność. W Norwidowym streszczeniu partii poematu Krasińskiego znajduje się fragment, w którym wędrujące resztki szlachty polskiej zapytują o drogę. Pada tam pytanie, które zyskuje wymiar symboliczny: Kędy droga do Rzymu? A według Norwida pytać o Rzym, to pytać o Chrystusa. Pytać o Rzym i znajdować Rzym (środek, centrum świata, stolicę dziejów) to jest rodzić się na nowo, zmartwychpowstawać. Iść lub powracać (zawracać jak św. Paweł) do Rzymu to powracać do źródła, do początku,

<sup>37</sup> C. Norwid, *Syberie*, Pwsz, t. 2, s. 58.

<sup>38</sup> W tym kontekście warto mieć na uwadze późny list Norwida do Bronisława Zaleskiego z 1875 r., w którym poeta jest już dużo bardziej surowy w ocenie. Pisze: „Polacy (o d k ą d n i e s ą n a r o d e m, a l e k a s t ą t ę p y c h s e n s ó w) – nawet gdy Rosjanin, nie chcąc strzelać do ludu polskiego, jak ś.p. Korff, w łeb sobie strzelił przed szeregiem – tyle najwięcej powie-dzą: *Pocziwy Moskal!* Bezbyt polityczny uczynił ich zarówno niewdzięcznymi dla swoich i dla obcych”, Pwsz, t. 10, s. 57.

do sensu<sup>39</sup>. Prowidencjalizm Krasieńskiego budził zainteresowanie Norwida od początków ich znajomości. Szedł on zresztą w pewnej mierze w parze z głównym nurtem myśli zmartwychwstańców, którzy – jeśli przyjmiemy za Jerzym Fiecką – i autora *Legendy* uchronili przed porwaniem w szeregi towiańczyków. Choć po latach Zygmunt Krasieński niepochlebnie wyrażał się w listach o ks. Jełowickim, nazywając go „miernostką złośliwą i małą”<sup>40</sup>, i choć z perspektywy badań nad pisarstwem księży zgromadzenia, więcej dałoby się wskazać różnic niż podobieństw między nimi, sądzę, iż warto mieć ten kontekst na względzie.

### 3. Rzym – druga Jerozolima

Jeden z najważniejszych, z perspektywy poruszanego zagadnienia, listów Norwid skierował do Bronisława Zaleskiego, autora książki *Rzym jako stolica Państwa Włoskiego*. Do Bronisława Zaleskiego Norwid pisywał w latach 70. często. Często także powracał do problematyki związanej z tożsamością narodu i społeczeństwa polskiego. Jednakże ton wypowiedzi późnego Norwida, zyskujący w przemożnej mierze charakter krytyki zjawisk<sup>41</sup>, zdarzeń i osób przysłania nieco ich wymiar symboliczny. Norwid piszący o Polsce wpisanej w szeroki proces cywilizacyjnych przemian dostrzega jej wewnętrzne spluralizowanie, niejednorodność, rozproszenie i rozdrobnienie – zarówno mentalne, jak i społeczne. Ma świadomość okoliczności, w jakich społeczeństwo polskie funkcjonuje i od jakich jest uzależnione. Ale konsekwentnie stawia nacisk na moralne odrodzenie, można powiedzieć wprost – nawrócenie (*conversio*), w takim sensie jak rozumie je dziś teologia chrześcijańska – czyli jako przemianę duchową i intelektualną, narodzenie w Chrystusie. W *Zniczeniu narodu* (1871) wypowiada się, stylizując wywód na biblijne prorocstwo. Pobrzmiwają tu również echa *Anhellego*. Widać wyraźnie jak narracja jego późnych wypowiedzi ulega presji czasu i jak staje się wyrazem wewnętrznej niezgody na formę narodowego istnienia poza wspólnotą<sup>42</sup>. W przywołanym liście do Zaleskiego czytamy:

<sup>39</sup> W korespondencji z Norwidową rolą Rzymu pozostaje na płaszczyźnie poetyckiej *Tryptyk rzymski* Jana Pawła II, w szczególności fragment zatytułowany *Źródło*; zob. tegoż, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.

<sup>40</sup> J. Fiecko, *Krasieński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyczny*, Poznań 2011, s. 223. Sam Norwid Krasieńskiego bardzo cenił – dał temu wyraz m.in. w wykładach *O Juliuszu Słowackim*.

<sup>41</sup> B. Dopart, *Cypriana Norwida sprawa o Polskę*, [w:] *Historia ma konsekwencje. Mickiewicz, Mochacki, Norwid, Witkacy o dziejach Polski*, red. A. Rzegocki, Kraków–Warszawa 2012, s. 87–88.

<sup>42</sup> W liście do Ludwika Nabelak z 1882 r. Norwid pisze: „[...]gdyby jaki naród czekał, aby powstać przez odrodzenie wszystkich indywidualów składających go, to czekałby chwili, od której nie będzie już naródów! Albowiem narodowości są to nie moce, lecz słabości, które raczej trzeba nauczyć się znosić w Miłosierdziu, nie zaś odnosić do Sprawiedliwości...”, Pwsz, t. 10, s. 167; por. K. Macheta, „*Misterium paschalne Polski*”..., dz. cyt.: „Grzech narodu to nie tylko odpowiedzialność zbiorowa, wina wobec sprawiedliwego Boga, ale to także pewna rzeczywistość obiektywna, albo – posługując się terminologią współczesną – to po prostu zła struktura społeczna i narodowa, która niszczy sam byt narodu w sposób naturalny i konieczny. Ten grzech nie tylko osłabia żywotność i twórczość, poprzez którą naród urzeczywistnia się,

Rzym jest – transcendentalnie – tenże sam, co był, gdy Zbawiciel (za Nerona) Piotrowi się na *via Appia* pokazał [...] Rzym tak pojmowany jest ludom świata tego obiecaną Jerozalem, albowiem jest kartą historii u-transcendentnioną. Inaczej jakóż byłyby SZATY JEGO też same, które w Nazarecie nosił, ale białe i jasnością promienne?? [...] [...] trzeba, aby ludy katolickie (Francja) legalnie dopomogły – aby, mówię, dopomagały tylko objawowi myśli swobodnie wydojrzałej, a ta leży w pojęciu, iż historia (chrześcijańska, bo innej nie ma w Europie) OGLĄDA SIĘ NA SIEBIE SAMĄ W RZYMIE, i tam transcendentalni się i potęguje w Syjon – (X, 19–20).

Norwid utrzymuje więc centralną i spajającą tym samym rolę Rzymu – Miasta Świętego<sup>43</sup>. Czyni to poprzez nawiązania biblijne, zwłaszcza konteksty starotestamentalne. Syjon bowiem to „Święta Góra, na której łączy się Niebo z Ziemią (Iz 2,2). To ojczyzna i przestrzeń azylu dla wszystkich narodów (Iz 21, 1n)”<sup>44</sup>. Jednoznacznie identyfikuje Rzym z centrum, bowiem pozbawienie Rzymu roli miejsca świętego wiązałoby się z utratą ostatniego bastionu ocalającego narodową i ludzką wspólnotę<sup>45</sup>. Wiazać by się mogło również ze sprzeniewierzeniem się Bożej Opatrzności, która z Rzymu – jak ze świętej góry Syjon czuwa nad światem. Nie ma wątpliwości co do tego, że „duchowy wymiar Rzymu”<sup>46</sup>, widzianego jako „przyszła Jeruzalem Niebieska” (w myśl tradycji augustiańskiej<sup>47</sup>), wzmocniony autorytetem papieża był dla poety ważnym argumentem w formułowanej pośrednio teologii narodu<sup>48</sup>. To, co polskie bowiem, roztopiało się w tym, co rzymskie; ojczyzna duchowa pochłaniała ziemską ojczyznę wypowiedzianych słów i deklarowanych czynów, dawała nadzieję na współobcowanie człowieka z Bogiem – wbrew fatalistycznym wizjom końca dziejów i wbrew degradacji polskiego społeczeństwa<sup>49</sup>.

---

realizuje i utrwała w swoim istnieniu, ale także niszczy elementy strukturalne narodu. Przede wszystkim zostaje osłabiony, a nawet zniszczony duch narodu, a  *kiedy ten duch zbiorowy ludu – pisze Kajstewicz – zepsuje się, naród rozpada się wewnątrz na składowe swe pierwiastki, które cierpieniem jak ogniem przeczyszczone w nową się wzrastają całość*” (s. 115).

<sup>43</sup> Tak nazywa Norwid Rzym, zapytując o ks. Jełowickiego w liście do Bronisława Zaleskiego z ok. 8 kwietnia 1875 r., Pwsz, t. X, s. 46.

<sup>44</sup> R. Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”..., dz. cyt., s. 60.

<sup>45</sup> „Europa jest ciałem moralnym, nie kosmicznym i geografijnym. [...] Zrobić Polskę tym, czym jest – tj. jednym z organów tej światnej całości, jest to DAĆ JEJ W RĘKĘ WIĘKSZOŚĆ!”, Pwsz, t. X, s. 103.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zob. Z. Dambek, *Tajemnice Rzymu...*, dz. cyt., s. 551.

<sup>48</sup> Ks. Antoni Dunajski zauważał: „[...] można powiedzieć, że w pismach Cypriana Norwida naród jest kategorią historiozawczą, ta zaś może być w pełni zrozumiała tylko w ramach soteriologii chrześcijańskiej. W tym sensie Norwidowa refleksja nad narodem jest w swej istocie teologią narodu”; tegoż, *Naród w historiozoficznej myśli Norwida*, [w:] *Polska teologia narodu...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>49</sup> W liście do Bronisława Zaleskiego z listopada 1876 r. Norwid pisał: „Gdyby te głupie społeczeństwo wiedziało, co się robi!! – a mianowicie, co mógłby mi być by mi, i powinien był zrobić!!? Ale NIE MA Z KIM GADAĆ – Przedwieczny czyni wszystko dla tego biednego narodu, ale ludzie są żadni...[...] Przypomina mi się słowo Matki Mieczysławskiej, k t ó r a m i e k o c h a ł a i m ó w i ł a m i : Z o b a c z y s z , j a k P o l s k ę z a b a j o k a s p r e d a d z ą”, (Pwsz, t. 10, s. 85).



Ten „inny Rzym w Rzymie”<sup>50</sup> był odpowiedzią Norwida na narodową rozpacz, na skutki i konsekwencje wiary w teorie woluntarystyczne, kryzysy polityczne. Stąd znane słowa z wiersza *Co robić?*:

Pojrzeć ku górze – pod ołtarz narodów,  
Gdzie z całej armii został strażnik schodów,  
Z korony blaski odleciały święte,  
Berła nie widać, chorągwie zwinięte  
I usunięta kraina pod stopy.

[...]

Jeżeli przeto ta ojczyzna Twoja  
Jest historyczna... (a nie jest, jak Troja)  
Niech jak Rzym będzie i Mszy-dziejów słuca,  
Tak jak on, perląc różaniec łańcucha,  
Milcząc, jak milczą, trwając, jak tam trwają,  
Pokąd się harfy nie ponastrajają...  
(II, 214–215)

Wyostrenie pewnych cech stylu Norwida i nowa terminologia poświadczają, że Rzym w narracji późnego Norwida w pewnym sensie wytraca swój przestrzenny, geograficzny, po prostu ziemski wymiar, i staje się synonimem świątyni świata, w której perli się nieustannie, w milczeniu łańcuch różańca. Norwidowski słownik „wielkich słów”, toposów i symboli, abstrahowanych z realiów na rzecz nadrzędnych sensów, wywodzonych z archetypowych obrazów (np. świątyni jako symbolu jedności Boga i człowieka, Wiecznego Miasta jako drugiej Jeruzalem) świadczy zarówno o trwającej wciąż pod piórem Norwida próbie poszukiwania formuł języka zgodnych z duchem czasu, jak i o toczącej się batalii o ocalenie chrześcijańskiego źródła etosu i „eposu” polskiego<sup>51</sup>.

## Bibliografia

Biliński B., *Norwid w Rzymie*, [w:] *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s.151–195.

*Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, red. D. Dąbrowska, Szczecin 2006.

Cyprian Norwid, *Listy (do zmarłychwstańców)*, oprac. F. German, „Znak”, 7–8(1960), s. 873–910.

<sup>50</sup> Z. Dambek, *Tajemnice Rzymu...*, dz. cyt., s. 553–554.

<sup>51</sup> „[...] daleko jeszcze do syntezy między historią rzeczy świata i biografią człowieka”; zob. List do Seweryna Gałęzowskiego z 25 listopada 1875 r., Pwsz, t. 10, s. 62–63.

Dambek Z., *Tajemnice Rzymu*, [w:] „*Quidam*”. *Studia o poemacie*, red. P. Chlebowski, Lublin 2011, s. 549–576.

Dopart B., *Cypriana Norwida sprawa o Polskę*, [w:] *Historia ma konsekwencje. Mickiewicz, Mochnicki, Norwid, Witkacy o dziejach Polski*, red. A. Rzegocki, Kraków–Warszawa 2012, s. 51–96.

Gomori G., *Norwid wobec wczesnego chrześcijaństwa. Kilka luźnych uwag*, [w:] *Norwid a chrześcijaństwo*, red. J. Fert, P. Chlebowski, Lublin 2002, s. 211–220.

Halkiewicz-Sojak G., *Norwidowskie motywy „Piasta-kołodzieja” i „Rzymu” jako argument w sporze o uniwersalizm pisarza*, [w:] *tejże, Nawiazane ogniwo. Studia o poezji Cypriana Norwida i jej kontekstach*, Toruń 2010, s. 193–204.

Nieukerken van A., *Norwid a pozytywistyczna koncepcja dziejów (Henry Thomas Buckle)*, [w:] „*Studia Norwidiana*”, 29, Lublin 2011, s. 33–56.

Fiećko J., *Kraśniński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyczny*, Poznań 2011.

Hoffman-Piotrowska E., *Święte awantury. Orto- i heterodoksje Adama Mickiewicza*, Warszawa 2014.

Jarzębowski O. J., *Norwid i Zmartwychwstańcy*, Londyn 1960, s. 37.

Macheta K., *Teologia narodu według założycieli Zmartwychwstańców*, Rzym 1985.

Sławińska I., „*Ci gît l'artiste religieux...*”, [w:] „*Znak*”, (7–8), 73–74(1960).

Trybuś K., *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2011.

Zajączkowski R., „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998.

## Abstract

### **Rome – the capital of history. The Eternal City in Norwid’s reflection on a nation**

The article tries to synthesise the role of Rome, which emerges from the writings of Cyprian Norwid. The author, in reference to the literature, argues that for Norwid Rome is one of the most important places on the world map and one of the most important themes of his considerations about civilization, Christianity, the course of history as well as one of the most important themes in multithreaded reflection of the poet on the nation and Poland. An attempt to give bird’s-eye view of the works of Norwid allows to perceive the changing perspective of poet’s viewing, conditioned by political events (the Spring of Nations, the defeat of the January Uprising), and also the intellectual environment close to Norwid at the moment. The author points out Norwid’s intimate ties with Resurrectionists and Zygmunt Krasinski, emphasizing the likely links in their thoughts.

### **Rzym – stolica dziejów. Wieczne miasto w norwidowskiej refleksji o narodzie**

Artykuł podejmuje próbę syntetycznego ujęcia roli Rzymu, jaka wyłania się z pism Cypriana Norwida. Autorka, w nawiązaniu do literatury przedmiotu, stawia tezę, iż Rzym jest jednym z najważniejszych dla Norwida miejsc na mapie świata i jednym z najistotniejszych wątków jego rozważań o cywilizacji,

chrześcijaństwie, biegu dziejów, a także jednym z najważniejszych motywów w wielowątkowej refleksji poety o narodzie i Polsce. Próba spojrzenia na twórczość Norwida niejako z lotu ptaka pozwala tu dostrzec zmieniającą się perspektywę oglądu poety, warunkowaną wydarzeniami politycznymi (Wiosna Ludów, klęska powstania styczniowego), ale i środowiskiem intelektualnym bliskim w danym momencie Norwidowi. Autorka wskazuje zwłaszcza na zażyłe więzi Norwida ze zmartwychwstańcami i Zygmuntem Krasieńskim, akcentując prawdopodobne związki ich myśli.

**Słowa kluczowe:**

Rzym, Cyprian Norwid, chrześcijaństwo, naród, cywilizacja, ojczyzna.

**Keywords:**

Rome, Cyprian Norwid, christianity, nation, civilization, country (homeland).

**Nota o autorze:**

Magdalena Woźniewska-Działak – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Teorii Kultury i Międzykulturowości WNH UKSW w Warszawie. Autorka książki *Poematy narracyjne Cypriana Norwida. Konteksty literacko kulturalne, estetyka, myśl* (2014). Zastępczyni redaktor naczelnej kwartalnika „Kultura Współczesna”.



Ks. SŁAWOMIR ZALEWSKI  
WSD w Płocku

---

## METODY AKTYWNOŚCI UWODZICIELSKIEJ ZŁYCH DUCHÓW W PISMACH ŚW. JANA OD KRZYŻA

Człowiek, który został stworzony z miłości, jest powołany do miłosego zjednoczenia ze swoim Stwórcą. Jego duchowa dynamika domaga się relacji z Transcendencją, która potrafi nadać jego życiu i poszukiwaniom sens duchowy. W chrześcijaństwie pełnię szczęścia i radości w życiu ziemskim stanowi relacja zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem. Wierzący może osiągnąć tak wysoki stopień bycia z Bogiem, ponieważ Syn Boży przyjął ludzką naturę i posłał Ducha Świętego, który prowadzi dzieło jednoczenia człowieka z Bogiem i jedności międzyludzkiej.

Na drodze zjednoczenia stają różne przeszkody i wrogowie, którzy usiłują nie dopuścić do mistycznej relacji z Bogiem. Tradycja chrześcijańska mianem wrogów określa ciało<sup>1</sup>, świat<sup>2</sup> i złe duchy. Do najbardziej niebezpiecznych nieprzyjaciół zalicza złe duchy z racji na ich wysoką naturalną inteligencję i związaną z nią przebiegłość oraz umiejętność kamuflażu.

Mistrzowie życia duchowego opisują metody działania złych duchów w celu uniknięcia ich „sidel”. Jest to ważny obszar, ponieważ chroni człowieka przed duchową ułudą i związanymi z nią błędami. Przebiegłą i zarazem subtelną aktywność złych duchów demaskuje w swojej mistycznej doktrynie św. Jan od Krzyża. Jego nauka stanowi fundament dla weryfikacji właściwego rozwoju życia duchowego w tym aspekcie.

---

<sup>1</sup> Pojęcie „ciała” nie odnosi się do konstytutywnego składnika ludzkiego bytu, lecz do tendencji i pragnień zranionej natury ludzkiej, która przeciwstawia się prawdziwym wartościom.

<sup>2</sup> Pojęcia „świata” nie można utożsamiać ze światem zewnętrznym powołanym do istnienia przez Boga (sens metafizyczny), lecz chodzi o złe tendencje etyczne, które zaciemniają rozeznanie człowieka, skłaniając go do popełniania zła.

Mistyk Karmelu przedstawia różnorakie demoniczne zabiegi, których celem jest skierowanie człowieka na błędne drogi. Ponieważ czyni to w sposób kompetentny i przejrzysty, metody działania duchowych wrogów staną się przedmiotem niniejszego artykułu. Aktywność demoniczną można podzielić na dwa podstawowe obszary ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkujące. Do tych obszarów można zaliczyć obszar przedmiotowy i obszar podmiotowy. W obszarze przedmiotowym Szatan oddziałuje na człowieka poprzez różnego rodzaju przedmioty z pewnym zamierzonym skutkiem. Pojęcie „przedmioty” odnosi się do zbioru, którego desygnaty stanowią różnorodne formy nadnaturalnego oddziaływania na zmysły człowieka zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Obszar podmiotowy odnosi się do człowieka jako podmiotu doświadczającego różnych treści poznawczych, wobec których musi zająć postawę. Szatan i demony będą próbować wywołać w człowieku zamierzoną reakcję w celu jego uwiedzenia. W obszarze przedmiotowym zostaną wyróżnione metody działania demonów, które charakteryzują się podobieństwem do działania Boga i przyjmowaniem pozorów dobra. W obszarze podmiotowym zostaną ukazane metody demoniczne, których celem jest wywołanie w człowieku zamieszania oraz pobudzenia do pragnienia doświadczenia przyjemności na poziomie zmysłowym. Złe duchy chcą doprowadzić do przyjemnościowego związania się człowieka z doświadczanymi przedmiotami oraz pożądaną większą ich liczbą.

## 1. Obszar przedmiotowy

Złe duchy tworzą dla percepcji zmysłów człowieka przedmioty im odpowiadające. Ponieważ są one na wyższym poziomie doskonałości, wytworzone przez nich treści poznawcze noszą w sobie cechę wyższego piękna aniżeli przedmiotów naturalnych. Dla uwiarygodnienia fałszywych przedmiotów stosują metodę działania na podobieństwo Boga oraz metodę ukrywania się pod pozorami dobra.

### 1.1. Działanie na podobieństwo Boga

Mistyk Karmelu demaskuje podstępną metodę działania Szatana, która z jednej strony ukazuje jego kunszt uwodzicielski, z drugiej zaś – poziom jego inteligencji. Zły tworzy obiekty nadnaturalne<sup>3</sup>, które posiadają duże podobieństwo do pochodzących od Boga. Św. Jan od Krzyża dla podkreślenia podobieństwa tych obiektów używa wyrażenia *tan verosímil*, które tłumaczy się jako *tak podobne*. Oznacza ono subtelne i wyrafinowane w skutkach demoniczne działania, na które postępujący w rozwoju duchowym winien być szczególnie wyczulony, ponieważ obiekty demoniczne z trudem poddają się właściwemu rozeznaniu<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Pojęcie „nadnaturalne” będzie używane w stosunku do Szatana i demonów, zaś pojęcie „nadprzyrodzone” – do aktywności Boskiej.

<sup>4</sup> „porque comúnmente anda en el alma en aquel traje que anda Dios con ella, poniéndole cosa tan verosímil a las que Dios le comunica [...] que apenas se puede entender”. S II, 21, 7; por. *Aprende a discernir y defenderte del demonio*, <http://es.catholic.net/op/articulos/57074/cat/24/aprende-a-discernir-y-defenderte-del-demonio.html> (30.06.2016). Współczesny teolog określa Szatana jako „małpę Boga”, która ma zdolności naśladowcze działania Stwórcy; por. M.

Dowodzi to jego niezwykłych zdolności naturalnych, których nie utracił po upadku.

Bóg, wchodząc w bliski kontakt z człowiekiem, może przekazywać mu objawienia za pośrednictwem dobrych aniołów. Złe duchy mają tę samą naturę, co anioły dobre, lecz nie posiadają chwały Bożej w swym bycie. Mogą zatem złe duchy przedstawiać podobne obrazy i wizje, które eksponują anioły dobre. Dzieje się tak z racji Boskiego przyzwolenia na działanie Szatana i demonów. Charakteryzując działania Szatana, które noszą cechę podobieństwa do działań Boskich, św. Jan zapisał ważne zdanie, mówiące o tym, że wizje szatańskie mogą być udzielane w ten sam sposób [*en aquel mismo género*], w jaki Bóg udziela treści poznawczych za pośrednictwem dobrego anioła. Jeśli zachodzi duże podobieństwo, choć nie tożsamość, to człowiek łatwo [*fácilmente*] może ulec uwiedzeniu, jeśli nie jest ostrożny<sup>5</sup>. W obliczu poważnego duchowego niebezpieczeństwa Święty formułuje zasadę, którą wierzący winien kierować się w odniesieniu do wszelkich objawień zmysłowych. Jest ona podana przy okazji objawień udzielających poznania prawd dotyczących samego Boga albo prawd odnoszących się do Boskiego działania w całym dziele stwórczym. Można ją jednak odnieść do wszystkich objawień: „Uważam za niemożliwą rzecz, by ten, kto nie stara się ich odrzucać nie został oszukany, jako że szatan potrafi ustroić je w wielkie prawdopodobieństwo i pewność”<sup>6</sup>. Wyraźnie św. Jan od Krzyża kładzie nacisk na niebezpieczeństwo uwiedzenia przez demony, które posługują się obiektami nadnaturalnymi, przybierającymi wysoki stopień pewności i prawdopodobieństwa.

Analizując pułapki pojawiające się ze strony wrogów, którymi są ciało, świat i Szatan, Doktor Mistyczny stwierdził, że największym nieprzyjacielem jest ten ostatni. Może on kamuflować w sposób perfekcyjny swoją obecność. Mistyk określa go mianem przebiegłego, chytrego i podstępnego [*astuto*]<sup>7</sup>, ponieważ jego styl działania jest ukryty i z tej racji bardzo skuteczny. Zły chętnie stosuje w swojej taktyce przebiegłość, chytrość i podstęp, które prowadzą do osiągnięcia przez niego niemoralnych celów. Św. Jan od Krzyża nazywa go najsilniejszym i najbardziej niebezpiecznym wrogiem<sup>8</sup>.

Z osobistych przeżyć oraz doświadczenia kierownictwa duchowego św. Jan wyprowadza ważne twierdzenie dla prawidłowego rozwoju życia duchowego [por. S II, 22, 16]. Wysunął tezę, że sam człowiek nie jest w stanie rozpoznać wszystkich podstępów i zasadzek Szatana. Jedynie wspomagany światłem Bożym może zidentyfikować jego przebiegłą działalność<sup>9</sup>. Ta konstatacja stanowi ważną regułę dla osób

---

Ballarini, *Lucyfer – fałszywa jutrzienka*, [w:] *Kościół wobec opętań i demonów*, red. P. Caspani, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2009, s. 130.

<sup>5</sup> N II, 23, 7.

<sup>6</sup> S II, 27, 6.

<sup>7</sup> S III, 37, 1; por. *Aprende a discernir y defenderte del demonio*, <http://es.catholic.net/op/articulos/57074/cat/24/aprende-a-discernir-y-defenderte-del-demonio.html> (30.06.2016).

<sup>8</sup> „más fuerte y astuto enemigo”. N II, 21, 3.

<sup>9</sup> „[...] y así sólo el poder divino basta para poderle vencer y sola la luz divina para poder entender sus ardides”. C 3, 9.

podążających drogą rozwoju duchowego, a także dla kierowników duchowych, których pomoc ma na celu m.in. identyfikację zwodniczej działalności demonicznej<sup>10</sup>.

Ta implikacja dla życia duchowego jest uzasadniona faktem posiadania przez Szatana naturalnej mocy, wynikającej z jego czysto duchowej natury. Wcześniej zostało stwierdzone, że w swej działalności nadnaturalnej stara się podać formy przedmiotów podobnych do Boskich. Rodzi się uzasadnione pytanie dotyczące zdolności poznania form Boskich przez Szatana oraz otrzymanego przez niego przyzwolenia do ich wykorzystania w walce duchowej przeciw człowiekowi<sup>11</sup>. Odpowiedź na pierwsze pytanie pozostaje w polu epistemologicznym. Szatan jako byt duchowy ma dostęp do wiedzy o człowieku, którą zdobywa poprzez poznanie bezpośrednie i pośrednie. To pierwsze odnosi się do zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, drugie zaś – do sfery duchowej człowieka. Nie posiada zatem bezpośredniego dostępu do wymiaru duchowego człowieka<sup>12</sup>. Jeśli człowiek otrzymuje od Boga objawienia skierowane do zmysłów zewnętrznych lub wewnętrznych, to Szatan może je poznać swymi naturalnymi mocami.

Odpowiedź na drugie pytanie dotyczące tego, dlaczego Bóg pozwala na zdobycie tej wiedzy wiąże się z kwestią, czy może Bóg udzielać się w taki sposób zmysłom zewnętrznym i wewnętrznym, że Szatan nie byłby w stanie mieć do nich dostępu. Ponieważ Bóg jest wszechmogący, to może dokonać objawienia treści poza zasięgiem mocy poznawczych Szatana. Wówczas jednak musiałby działać w sposób nadzwyczajny, poza porządkiem naturalnym dla bytów duchowych, które z racji na swoją doskonałość posiadają dostęp do sfery fizycznej i psychicznej człowieka. Taką aktywność Bóg dopuszcza w sytuacjach wyjątkowych. Zatem udzielanie się Boga tej sferze w porządku naturalnym może być dostępne dla bytów duchowych z racji na ich przenikliwość umysłową. Pozostaje druga możliwość, która zakładałaby brak objawień w sferze zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych dla uniknięcia popełnienia błędów przez człowieka. Mielibyśmy wówczas do czynienia z pewnym zerwaniem i brakiem kontynuacji w rozwoju duchowym, który zakładałby pominięcie sfery psychofizycznej i specjalną ingerencję ze strony Boga już w pierwszych etapach rozwojowych tylko w sferze duchowej.

---

<sup>10</sup> Niezbędne jest wsparcie kierownika duchowego, który w oparciu o wiedzę, doświadczenie i analizę natury nadzwyczajnych fenomenów pomoże dokonać duchowej orientacji człowieka; por. S II, 22, 16–19.

<sup>11</sup> Św. Jan od Krzyża postawi to pytanie w następujący sposób: „Jeśli w tych widzeniach nadprzyrodzonych kryje się tyle niebezpieczeństw i przeszkód do postępu [...], dlaczego więc najmędrszy Bóg, skłonny do usuwania od dusz przeszkód i więzów, ofiaruje je i ich udziela?”. DGK II, 17, 1.

<sup>12</sup> Por. S. Zalewski, *Istnienie i natura osobowego zła w doktrynie św. Jana od Krzyża, „Itinera spiritualia”*, 8(2015), s. 119; tenże, *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcysty, tłum. F. Gołębiowski, Częstochowa 2015*, s. 79–82; G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, tłum. F. Gołębiowski, Częstochowa 2002, s. 30; J. Rivera, J. M. Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica*, 3ª Parte, *La lucha contra el pecado*, [http://www.msccperu.org/espirtit/obras\\_espirtit/sintesis\\_espirtit/sint\\_espirtit3c\\_demonio.htm](http://www.msccperu.org/espirtit/obras_espirtit/sintesis_espirtit/sint_espirtit3c_demonio.htm) (30.06.2016); *Aprende a discernir y defenderte del demonio*, <http://es.catholic.net/op/articulos/57074/cat/24/aprende-a-discernir-y-defender-te-del-demonio.html> (30.06.2016).



Na te trudności Mistyk Karmelu dał odpowiedź, odwołując się do następujących zasad: – antropologii filozoficznej, która mówi o tym, że rozwój następuje od najniższego punktu bytu człowieka i zmierza do osiągnięcia maksymalnego; – teologicznej, której istotę stanowi fakt, że Bóg zarządza i kieruje wszystkim, zniżając się odpowiednio do poziomu bytu w celu podniesienia go do najwyższych możliwości; – pedagogicznej, która stwierdza, że rozwój człowieka następuje ewolucyjnie i należy uwzględnić wszystkie jego etapy<sup>13</sup>. Mistyk Karmelu nazywa je stopniami (*grados*) albo mieszkaniami (*mansiones*), przez które człowiek musi przejść, poczynawszy od pierwszego aż do siódmego, tj. ostatniego. W każdym z nich musi być bardzo uważny i stoczyć walkę z wrogami procesu zjednoczenia z Bogiem<sup>14</sup>.

Ten kierunek myślenia św. Jana obrazuje istotny fragment księgi *Droga na Górę Karmel*:

Według tych zasad widać, że Bóg dla podniesienia duszy z głębi jej niskości do drugiego ostatecznego kresu, tj. do wzniosłości zjednoczenia z Sobą, czyni to stopniowo, łagodnie i odpowiednio do właściwości duszy. Wiadomo bowiem, że właściwy duszy porządek poznawania polega na formach i obrazach rzeczonych, a sposób jej poznawania i nabywania wiedzy odbywa się przez zmysły. Bóg więc, by duszę podnieść do najwyższego poznania, musi w delikatny sposób zacząć od sięgnięcia najniżej, od krańca zmysłów duszy, aby odpowiednio do jej właściwości zaprowadzić ją do drugiego krańca – swojej mądrości duchowej, nie podpadającej pod zmysły. Dlatego najpierw, odpowiednio do jej właściwości poznawania, naucza ją przez formy, obrazy i drogi zmysłowe – raz naturalne to znowu nadprzyrodzone – oraz przez rozumowania, podnosząc ją w ten sposób do najwyższego ducha Bożego<sup>15</sup>.

A zatem Bóg, nie łamiąc porządku naturalnego, dostosowuje się do potencjalności bytowych człowieka w celu podniesienia go na wyższy poziom aktywności. Ze znizeniem się Boga do poziomu człowieka związane jest ryzyko naśladowania przez Szatana Boskiej aktywności.

## 1.2. Działanie pod pozorem dobra

Św. Jan od Krzyża opisuje metodę działania Szatana metaforą wilka przebranego w owczą skórę [*como el lobo entre el ganado con pellejo de oveja* (Mt. 7, 15)]<sup>16</sup>. Wilk w stosunku do owiec jest drapieżnikiem, który pragnie wejść niepostrzeżony do ich stada. Prowadzi go instynkt zabijania, aby zaspokoić swoje pragnienia. Jest bezwzględny wrogiem owiec, które nie przedstawiają dla niego większej wartości bytowej, z wyjątkiem zaspokojenia jego potrzeb. Przybranie owczej skóry oznacza zmianę zewnętrzną w celu upodobnienia się do swoich ofiar, ażeby nierozpoznany mógł tym większego dokonać spustoszenia. Potrafi przyjąć zewnętrzną formę, ażeby uśpić czujność owiec, które stają się bezbronne wobec śmiertelnego wroga.

<sup>13</sup> Por. DGK II, 17, 1.

<sup>14</sup> Por. S II, 11, 9.

<sup>15</sup> DGK II, 17, 2.

<sup>16</sup> DGK II, 21, 7.

Uzupełnieniem przedstawionej metafory jest metafora anioła światłości [*se transfigura en ángel de la luz*]<sup>17</sup>. Anioł światłości, czyli anioł dobry opowiedział się za Bogiem i jest blisko Niego. Pragnie on, ażeby Bóg był chwalony i wielbiony w każdym stworzeniu, ponieważ natura tego anioła jest pełna dziękczynienia i światła Bożego. Będąc blisko Boga, przeżywa pełne i permanentne szczęście. Utwierdzony w dobrem, usiłuje pomagać człowiekowi, wskazując drogę światła. Dlatego nie stanowi dla człowieka zagrożenia, lecz jawi się jako jego wierny przyjaciel. W jego naturze nie istnieje podstęp i kłamstwo, ponieważ przenika go miłość i prawda Boża. Człowiek może mu w pełni zaufać bez obawy uwiedzenia czy wprowadzenia w błąd<sup>18</sup>. Anioł światła odrzucił bowiem na wieki wszelkie zło, a wybrał Najwyższe Dobro, Boga. Tę postać światłości próbuje przybierać wobec człowieka demon, który w swoim wnętrzu posiada ciemność i złośliwość. Ponieważ wierzący nie chce słuchać jego rad i wskazówek, ani tym bardziej iść za nim, Szatan musi upodobnić się do bytu rozumnego, który człowiek ufnie przyjmuje i poddaje się jego kierownictwu<sup>19</sup>.

Zły duch potrafi w sposób subtelny i wyrafinowany działać, tak że człowiek nie jest w stanie odróżnić jego metody uwodzicielskiej. Mistyk Karmelu pisał o ludziach, którzy pragnęli nadnaturalnych wizji i objawień, jako o osobach łatwo ulegających uwiedzeniu. Wizje demoniczne, jak zostało to wcześniej wykazane, są podobne do tych, których udziela Bóg. Św. Jan napisał, że podszywając się pod anioła światłości, Szatan potrafi symulować i maskować swoje rzeczy w taki sposób, że wydają się dobre<sup>20</sup>. A zatem postępujący może uznać je za dobro i pomoc w rozwoju duchowym. Dla demonów jest to prosty sposób, ażeby człowieka pociągnąć na drogę fałszu za pomocą nadnaturalnych form zmysłowych. Chrześcijanin uważa, że to dobry anioł oddziałuje w sposób nadnaturalny na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne<sup>21</sup>.

Święty zaleca badać wizje, które człowiek otrzymuje. Stosuje on kryterium skrypturystyczne – zgodność z Pismem św. i antropologiczne – zgodność z zasadami rozumu<sup>22</sup>. Wynika z tego, że nie można przyjmować bezkrytycznie objawień, nawet gdyby nosiły cechy piękna i poruszały sferę uczuciową. Należy podkreślić, że ta duchowa diagnoza musi być prowadzona przez osobę doświadczoną i mądrą, ponieważ ryzyko pomyłki jest wysokie. Św. Jan od Krzyża wyróżnia jako przykładowe wizje dotyczące przyszłości człowieka, wspólnot czy wydarzeń. Wydawać by się mogło, że jeśli zapowiedziana wizja się spełni, oznacza to, że pochodzi ze źródła Boskiego. Jeśli nadto okaże się zgodna

<sup>17</sup> DGK III, 10, 1; por. S. Zalewski, *Walka z osobowym złem...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>18</sup> Por. S. Zalewski, *Istnienie i natura...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>19</sup> Por. R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1997, s. 173.

<sup>20</sup> „[la alma] abre puerta al demonio para que le enagañe en otras semejantes, las cuales sabe él muy bien disimular y disfrazar, de manera que parezcan a las buenas” S II, 11, 7.

<sup>21</sup> „Y puede y se sale con ello el demonio, creyéndole ellos y teniéndole por buen espíritu. Tanto, que, aunque sean muy persuadidos que no lo es, no hay remedio de desengañarse [...]”. S II, 21, 12.

<sup>22</sup> Por. DGK II, 21, 4.

z zasadami logicznego rozumowania, to wydaje się, że wszelkie wątpliwości powinny ustąpić. Tymczasem Szatan może osobom duchowym objawiać „wiele rzeczy prawdziwych, pewnych i zgodnych z rozumem, przez które one łatwo dadzą się uwieść. Sądzą bowiem, że skoro się rzeczywiście spełniają, pochodzą od Boga”<sup>23</sup>. Ponieważ Szatan jest bytem inteligentnym, to doskonale poznaje świat i prawa nim rządzące, a także zachowania ludzi, których aktywność i wyobrażenia analizuje<sup>24</sup>. Na podstawie analizy zaobserwowanych danych może wyprowadzać trafne i jednoznaczne wnioski dotyczące materii nieożywionej i bytów nierozumnych. Jedynie w stosunku do postępowania człowieka może podać wnioski o ograniczonym stopniu pewności, ponieważ nie posiada dostępu do władz duchowych: woli i rozumu.

Podobną działalność prowadzi Szatan u wierzącego, który znajduje się na wyższym poziomie duchowym, tj. na poziomie aktów zjednoczenia z Bogiem. Kiedy władze duchowe i zmysłowe zostają podniesione do wyższego kontaktu w akcie kontemplacji, wówczas wymykają się negatywnemu wpływowi złych duchów. Używając nomenklatury Doktora Mistycznego, zostały „wyciszone” albo „uśpione”, co oznacza, że ich naturalna aktywność została przeniknięta boskim działaniem i wyniesiona na poziom działania nadprzyrodzonego na sposób boski. Nie mając dostępu do duszy, próbuje człowieka wyprowadzić z tego boskiego skupienia. W tym celu posługuje się formami poznawczymi dostosowanymi do zmysłów zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, ażeby wzbudzić zainteresowanie człowieka. Św. Jan podaje ważną uwagę dla analizowanego zagadnienia, że te formy są „czasami dobre” (*a veces buenas*)<sup>25</sup>. Jeżeli są dobre, to muszą być przedstawiane zgodnie z prawdą, chociaż cel będzie zawsze zły. Okazuje się więc, że złe duchy mogą posługiwać się dobrem i prawdą w początkowych etapach działalności dla wykorzystania ich ostatecznie w złych celach. Dokonują zatem manipulacji wartościami, ażeby doprowadzić człowieka do zejścia z drogi zjednoczenia z Bogiem.

Przeanalizowana metoda działania demonicznego ma na celu doprowadzić w sposób przebiegły do popełnienia błędu przez człowieka. To stanowi istotę jego metody. Najczęściej używanym terminem na określenie aktywności demonicznej nie jest, jak można byłoby oczekiwać, kłamstwo (*mentira*), pojęcie w formie rzeczownikowej, czy kłamać (*mentir*) w formie czasownikowej. Wymienione pojęcie w formie czasownikowej nie pojawia się w ogóle w pismach mistyka, zaś w formie rzeczownikowej tylko osiem razy w *Drodze na Górę Karmel*. Nie jest to zatem podstawowa metoda Szatana i demonów wobec postępującego na drodze osobowego jednoczenia się z Bogiem. Fundamentalną metodę opisuje pojęcie *engañar*, które w formie czasownikowej zostało użyte dziewięćdziesiąt pięć razy, a w formie rzeczownikowej *engaño* – trzydzieści jeden razy. Już frekwencja tego określenia wskazuje

<sup>23</sup> „Porque como dice muchas cosas verdaderas, puédense engañar fácilmente pensando que, pues sale verdad y cierta en lo que está por venir, que no será sino Dios”. S II, 21, 7.

<sup>24</sup> Por. S. Zalewski, *Istnienie i natura...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>25</sup> LI 3, 63.

na doniosłość tej metody. Termin *engañar* oznacza oszukiwać, okpić, okłamywać, zmylić, zdradzić i odpowiednio tłumaczenie rzeczownikowe *engaño* oznacza oszustwo, zmylenie, zdrada. Dominującym znaczeniem jest zmylenie i zdrada, które można określić także jako uwodzenie. Chodzi o to, że Szatan może, jak to zostało wcześniej wykazane, ukazywać prawdziwe wizje i przewidywania przyszłości zgodne z rozumem. Tymczasem zmylenie, które jest zdradą prawdziwego celu, pozwala demonowi osiągnąć jego zamiary. Zmylenie czy uwiedzenie nie musi w początkowym etapie zakładać kłamstwa, dlatego nie jest ono ujmowane jako główna metoda Szatana. Takie zachowanie stanowi o jego wyrafinowanym sposobie zwodzenia, ponieważ kłamstwo szybko i łatwo mogłoby go zdemaskować.

Mystyk Karmelu podaje ogólną zasadę działania w taktyce demonicznego uwodzenia. Ażeby człowieka uwieść – jakby doprowadzić go do zdrady samego siebie, ponieważ jest wezwany zgodnie ze swą naturą do zjednoczenia z Bogiem – Szatan najpierw ukazuje mu objawienia prawdziwe oraz przedmioty poznania o dużym prawdopodobieństwie prawdziwości. Dla wyrażenia czynności demonicznych Święty używa czasownika „karmić” (*cebar*), który oprócz tego znaczenia przybiera także inne: tuczyć, zasypywać, podsycać. Oznaczają one intensywną aktywność demoniczną co do udzielania zmysłom różnego rodzaju fenomenów, czyli różnorodnego i bogatego materiału poznawczego właściwego dla zmysłów. Najważniejszym i najbliższym celem tej działalności staje się uzyskanie przez Szatana zabezpieczenia oraz pewności (*para asegurar*), że dana osoba zaufała wystarczająco głęboko przedmiotom przez niego ukazywanym, nie mając świadomości ich prawdziwej przyczyny sprawczej. Zdobyć ufności staje się dla Szatana ważne, ponieważ usypia czujność na swoje ataki, otwierając wewnętrzne władze człowieka na wszelkiego rodzaju uwiedzenie<sup>26</sup>.

Szatan wykorzystuje także metodę kłamstwa, ażeby wyprowadzić człowieka na bezdroża duchowości. Wydaje się, że ona zakresowo jest węższa aniżeli metoda zmylenia czy uwiedzenia, ponieważ ta ostatnia nie zakłada w sposób konieczny w początkowych etapach kłamstwa, a wręcz przeciwnie ukazuje prawdziwe obiekty czy przepowiednie dla uwiarygodnienia działającego. Kłamstwo zaś zostaje zastosowane dopiero w ostatniej fazie przebiegłej aktywności, choć od początku jest zakładane. Wcześniej jednak Szatan musi zdobyć zaufanie wierzącego, ażeby mógł zastosować ten ostatni „akord” uwiedzenia, czyli kłamstwo. Bez osiągnięcia ufności nie dokona tego ataku, ponieważ zostałby zidentyfikowany i odrzucony. Doktor Mistyczny przywołuje biblijny przykład króla Achaba i jego proroków, którzy mieli objawiać wolę Boga wobec rządcy. Na pytanie króla, czy ma wyruszać na wojnę przeciw Syrii, Szatan ukazał prorokom wizję rogów, które zgodnie z ich interpretacją miały być symbolem pokonania Asyryjczyków<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> „Porque el demonio, para ir engañando e ingiriendo nentiras, pricero ceba con verdades y cosas verisímiles para asegurar y luego ir engañando”. S II, 27, 4. Nieco dalej św. Jan potwierdza wielką sugestywność przekazywanych treści przez Szatana, stwierdzając, że wyglądają one na prawdziwe i mądre (*según la apariencia de verdad y asiento*). S II, 27, 6.

<sup>27</sup> Por. S II, 16, 3.

Okazało się, że wizja oznaczała zupełnie coś przeciwnego: król został śmiertelnie raniony i pokonany. Prorocy zaufali swoim wizjom, król zaś ufał prorokom.

## 2. Obszar podmiotowy

Drugi ważny obszar aktywności złych duchów został określony jako podmiotowy. Chodzi w tym przypadku o człowieka, w którym Szatan stara się wywołać pożądane przez niego uczucia oraz oddziaływać na wyobraźnię w taki sposób, ażeby ten poszedł zamierzonym przez złego ducha tokiem myślenia i działania. Podsuwane różnego rodzaju nadnaturalne przedmioty mają na celu ukształtowanie w człowieku postawy, która ostatecznie kolidować będzie z nauką Jezusa Chrystusa i zaprowadzi na duchowe bezdroża. Szatan nie ma bezpośredniego dostępu do sfery duchowej człowieka, a zatem nie może wpływać bezpośrednio na władzę duchową woli, prowadząc ją do zamierzonego przez siebie celu. Musi dobrać odpowiednie środki, ażeby wola skierowała się do przedstawionych przez niego przedmiotów albo odwróciła się od prawdziwego dobra, wybierając dobro złudne. Te dwa obszary, chociaż dotyczą tego samego podmiotu, różnią się w zasadniczy sposób, ponieważ w tym drugim człowiek jest wolny i nie musi ulec wpływom Szatana.

Jedną z metod, którą Zły posługuje się, jest zamieszanie. Jego zamiarem jest wywołanie we władzach duchowych człowieka zamieszania, które polega na braku właściwej identyfikacji wartości przedstawianych zmysłom przedmiotów i doprowadzenie do pójścia za niewłaściwymi. Św. Jan od Krzyża opisuje wewnętrzne zamieszanie słowem w formie rzeczownikowej *alboroto* albo czasownikowej *alborotar*, które posiada odpowiednio następujące znaczenia: hałas, wrzawa, zamęt, tumult, bunt oraz burzyć, mącić, niepokoić, trwożyć, wicherzyć. To pojęcie oddaje z jednej strony nieporządek i zupełny brak orientacji podczas tego doświadczenia, z drugiej zaś – jego intensywność. Nie tyle chodzi o zewnętrzne zjawiska, charakteryzujące się wysokim poziomem głośności czy przerażających obrazów, ile – o wewnętrzne przerażenie, które dezorganizuje proces duchowego poznania prawdy i duchowego pożądania dobra. Stosując metaforę drogi duchowej, można powiedzieć, że jeśli człowiek traci ją ze swoich oczu, to pójdzie każdą inną, zasugerowaną przez przeciwnika.

Zamieszanie duchowe można analizować w aspekcie braku właściwej oceny przez podmiot doświadczanych przedmiotów. Mówiąc o prawidłowej ocenie, bierzemy pod uwagę ich walor moralny, który obejmuje obszar dobra i zła. Ten poziom, chociaż podstawowy, jest niewystarczający do oceny, ponieważ mogą być eksponowane nadnaturalne przedmioty, które w obszarze oceny moralnej zachowują wartość pozytywną, czyli są dobre, ale już w obszarze duchowym tak być nie musi. Stąd drugi ważny aspekt stanowi rozeznanie duchowe. Nieraz bowiem zdarza się, że doświadczane nadnaturalne przedmioty wywołują w człowieku pozytywne reakcje moralne w postaci np. dziękczynienia za niezwykle dary. Treści nadnaturalne zawierają pewne piękno,

które wprowadza człowieka w zdumienie i uczuciowy zachwyt. Kiedy człowiek przeżywa w wizjach wielkość i piękno Boga, wydaje się być to wystarczającym argumentem za pójściem w kierunku doświadczalnych objawień. Z racji na powstające w podmiocie pozytywne uczucia, ten aspekt doświadczenia zostanie nazwany pozytywnym.

Bardzo czytelnym przykładem jednego z rodzajów zamieszania jest pragnienie posiadania pewnego rodzaju poznania danego drogą nadprzyrodzoną zmysłom zewnętrznym. Do tego rodzaju doświadczenia należą np. wizje świętych czy piękne zapachy. Źródłem takiego doświadczenia zmysłowego może być Bóg, który udziela tych darów w celu wzmocnienia człowieka na drodze rozwoju duchowego. Jednak do tych darów może wmieszać się aktywność demoniczna. Zły duch potrafi przedstawiać zmysłowi wzroku postaci świętych, a zmysłowi powonienia dostarczać pięknych zapachów<sup>28</sup>. W podobny sposób usiłuje zwodzić pozostałe zmysły. Wytworzone przez niego w sposób nadnaturalny przedmioty nie różnią w ocenie człowieka od udzielanych przez Boga, ponieważ zewnętrznym są bardzo podobne. Kiedy człowiek przywiąże się do nich, pragnie doznawać ich nieustannie i z coraz większą intensywnością. Permanentne pragnienie ich doznawania powoduje otwarcie się na zwodnicze działania demoniczne. W pewnym momencie powstaje w sercu wierzącego zamieszanie, które owocuje brakiem rozeznania ich źródła. Efekt końcowy jest taki, że Szatan udziela zmysłom coraz więcej przedmiotów, które wypierają te pochodzące od Boga. Św. Jan od Krzyża stwierdza, że w końcu pozostają tylko przedmioty demoniczne, nad którymi człowiek medytuje i którymi się syci. Tego rodzaju zamieszania doświadczyło wiele osób, którym później było bardzo trudno wrócić na drogę wyrzeczenia się, aby ponownie otworzyć swoje serce na działającego Boga. Dla niektórych taki powrót okazał się niemożliwy, ponieważ tak dalece pozwoliły się uwieść<sup>29</sup>.

Powrót na drogę wyzucia się albo uwolnienia od szczegółowych nadnaturalnych przedmiotów jest trudny z racji na doświadczenia podmiotu. Chodzi w tym przypadku o przeżycie przyjemności, których człowiek doświadcza na płaszczyźnie uczuciowej. Przedstawiane zmysłom, zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym, przedmioty sprawiają w człowieku radość zmysłową i uczuciową. Sfera fizyczna otrzymuje adekwatny do swoich oczekiwań przedmiot, który wyzwała w niej wysoki poziom przyjemności. Ponieważ ten poziom ciągle potrzebuje zaspokojenia z racji na nieustannie wzrastające zapotrzebowanie, dlatego Szatan ukazuje nowe przedmioty. Św. Jan od Krzyża określił to nadnaturalne działanie demoniczne jako „tuczenie” przedmiotami, które zaspokajają chwilowo przyjemnościową „otchłań” człowieka. Na etapie czynnego oczyszczenia ducha zmysły są otwarte na subtelniejsze przedmioty, ponieważ przeszły etap czynnego oczyszczenia tej sfery. Szatan, przedstawiając im nadnaturalne przedmioty, sprawia, że większej doznają przyjemności przy ich recepcji, która ciągle jest jednak zmysłowa. Mistyk Karmelu stwierdza, że rozkosz, jaką człowiek

<sup>28</sup> Por. S II, 11, 5.

<sup>29</sup> Por. S II, 11, 8.

przeżywa w zmysłach np. w dotyku, wydaje się obejmować całe ciało, które jakby w niej rozkwita i całkowicie się zanurza<sup>30</sup>. Z racji na takie totalne doświadczenie przyjemnościowe człowiek sądzi, że poznawane przedmioty są środkiem do zjednoczenia z Bogiem i poddaje się ich zgubnemu wpływowi<sup>31</sup>.

Koncentrując się na percepcji przedmiotów poznania otrzymywanych drogą nadnaturalną, człowiek nie chce zrezygnować z doznawanej przyjemności. Wraz z przyjemnościowym stanem jego sfery zmysłowej, która pośrednio pociąga i udziela się sferze duchowej, pożąda intensywniejszego materiału poznawczego. Kryterium przyjemności decyduje o niechęci do wstrzemięźliwości i do dystansu wobec takich doznań. Postępujący musiałby bowiem wejść na drogę zaprzeczenia im i oczyszczenia w celu uczynienia pustki, czyli „miejsca” dla samodarującego się Boga, który nieskończenie przerasta ludzkie doznania. Wybierając kierunek „sycenia się” przedmiotami zmysłowymi, człowiek wpada w pułapkę jednej z wad głównych, którą jest łakomstwo duchowe<sup>32</sup>. Taki rodzaj postępowania zostanie przez Świętego określony jako szukanie siebie w Bogu<sup>33</sup>. W rzeczywistości zatem w hierarchii celów doświadczenie przyjemności staje się ważniejsze aniżeli dążenie do Boga.

Odczuwając przyjemność w sferze cielesnej i psychicznej<sup>34</sup>, człowiek przeżywa satysfakcję i samozadowolenie. Te dwie cechy świadczą o jego postawie, której istotę stanowi prawie niezauważalny zwrot ku samemu sobie, który polega na zadowolonym byciu przed Bogiem. Zwrot ku sobie sprawia, że koncentruje się na swoich psychicznych doznaniach, które stanowią kryterium jego rozeznania duchowego i poziomu rozwoju duchowego<sup>35</sup>. Doznaje satysfakcji, ponieważ udzielane fenomeny nadnaturalne świadczyć mają o wysokim poziomie zaangażowania duchowego. Ich duża liczba oraz wyjątkowa jakość uwiarygodniają subiektywny osąd. Powstaje zwrotna zależność, której istotą jest fakt, że człowiek ocenia poziom swego rozwoju duchowego na podstawie jakości i liczby otrzymywanych fenomenów, które chętnie i z łatwością kreuje także zły duch w sferze zmysłów. Im więcej człowiek ich doświadcza, tym bardziej zamyka się w poczuciu satysfakcji<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Por. S. II, 11, 1. Innym zmysłem Szatan udziela następujących form poznawczych, które wywołują wysoki stopień przyjemności: „słuchowi łudzące słowa; powonieniu zapachy miłe i słodkości ustom [...]”. S II, 11, 5.

<sup>31</sup> Św. Jan przestrzega przed niebezpieczeństwem pozostania na poziomie przyjemności zmysłowych udzielanych drogą nadnaturalną: „Jako bowiem uchwytnie i materialne, pobudzają wielce zmysły i zdają się duszy czymś wielkim (jako bardziej zmysłowe) tak, że idzie [dusza – S. Z.] za nimi a opuszcza wiarę [...]”. S II, 11, 4.

<sup>32</sup> Por. S II, 7, 5.

<sup>33</sup> „Porque busarse a sí en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios”. S II, 7, 5.

<sup>34</sup> Sfera psychiczna w tym artykule obejmuje szeroko rozumianą sferę cielesną z jej uczuciami. Granicą jest sfera duchowa, obejmująca duchowe władze człowieka.

<sup>35</sup> Por. R. Burrows, *Ocean duszy. Przewodnik po modlitwie mistycznej*, tłum. S. Pełechta, Poznań 2009, s. 106.

<sup>36</sup> Por. S II, 11, 5. Autentyczny mistyk doświadcza satysfakcji wtedy, kiedy paradoksalnie jej nie szuka. Stanowi ona „duchowy rezonans” zjednoczenia z Bogiem; por. S. Urbański, *Mistyka przeżyciowa kobiet*, Warszawa 2015, s. 29; R. Burrows, *Ocean duszy...*, dz. cyt., s. 74.

Taka postawa prezentuje pewnego rodzaju hedonizm duchowy, który oparty jest na pragnieniu doświadczania przyjemności z udzielanych nadzwyczajnych fenomenów<sup>37</sup>. Doktor Mistyczny określa takich ludzi mianem „nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego”, ponieważ prawdziwy czciciel Jezusa wybiera nie to, co jest miłsze i łatwiejsze, lecz rzeczy trudne i przykre<sup>38</sup>. W tym kontekście nie chodzi o wybór cierpienia dla niego samego, co byłoby postawą samoudręczenia niezgodnego z wolą Bożą, lecz o rezygnację z tego, co sprowadza na fałszywe ścieżki rozwoju duchowego. Jego kierunek i dynamizm winny być zorientowane na najwyższy cel – Boga, który przewyższa wszelkie doznania.

Doświadczane nadnaturalne fenomeny mogą sprawić w człowieku pewien rodzaj poczucia wyjątkowości, którą Mistrz określi mianem zarozumiałości<sup>39</sup>. Nie chodzi w tym przypadku, ażeby doświadczający miał deprecjonować swoją wartość, lecz o przyjęcie właściwej wobec tych fenomenów postawy. Fałszywa postawa polega na tym, że w oparciu o ich recepcję, człowiek ma poczucie wypełnienia swego zadania i podniesienia na wysoki poziom kontaktu z Bogiem. Sądzi bowiem, że doznaje wyjątkowych darów z racji na duchową bliskość z Bogiem. Jest to pewnego rodzaju poczucie ekskluzywizmu duchowego, który zamyka na Boga i na człowieka. Można w takim zachowaniu rozpoznać postawę faryzeusza, który gardził celnikiem, przypisując swemu postępowaniu doniosłe walory ludzkie i religijne (por. Łk 18, 11-12). Doktor Mistyczny poddaje krytyce taką postawę i stwierdza, że wierzącego winno charakteryzować działanie, „w którym szuka się i zdobywa tylko Boga i Jego tylko szukać i zdobywać wolno (*en que sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear*)”<sup>40</sup>. Odbiegające od normy, tj. totalnej koncentracji na Bogu i dążeniu tylko do Niego, postępowanie nie tylko nie powoduje rozwoju potencjalności człowieka, lecz zamyka go w immanencji i pozbawia światła Bożego. Poczucie wyjątkowości sprawia, że nie dynamizuje swego życia duchowego, dążąc do przewyższającego jego naturę ostatecznego celu, lecz zamyka się w ograniczoności swego bytu.

Kiedy postępujący wchodzi w bliższą relację z Bogiem, który podnosi jego władze na poziom nadprzyrodzony do działania biernego, Zły stosuje inną metodę. Z pozytywnych efektów w sferze psychicznej

<sup>37</sup> Św. Jan od Krzyża na etapie biernego oczyszczenia zmysłów taką postawę określił obżarstwem duchowym (*la gula espiritual*). N. I, 6, 1; por. S. Zalewski, *Bóg a pełnia człowieka. Rozwój życia mistycznego chrześcijanina w dynamicznym procesie oczyszczeń według św. Jana od Krzyża*, Płock 2015, s. 141; J. Pierzchalski, *Obżarstwo*, <http://pierzchalski.ecclesia.org.pl/index.php?page=10&id=10-01&pyt=374> (22.06.2016). Kongregacja ds. Nauki Wiary zidentyfikowała taką postawę w doktrynie charyzmatycznej grupy messalian, których poglądy zostały przez Kościół odrzucone. Twierdzili oni, że miernikiem rozwoju duchowego jest psychologiczne doświadczenie Ducha Świętego w duszy; zob. *List do biskupów Kościoła partykularnego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, Rzym 1989, nr 9. Współcześnie teologowie mówią o tzw. zagrożeniu „zwierzęcego obżarstwa”, które polega na pragnieniu nieustannego doświadczania nadzwyczajnych fenomenów i wiążących się z nimi miłych doznań psychicznych; por. S. Fausti, *Okazja czy pokusa? Sztuka rozeznania i podejmowania decyzji*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2000, s. 90; W. Giertych, *Rozważania Pawłowe*, Warszawa 2008, s. 63.

<sup>38</sup> Por. S II, 7, 5.

<sup>39</sup> Por. S II, 11, 4.6.

<sup>40</sup> S II, 7, 3.



i fizycznej domyśla się bliskiej więzi z Bogiem, którą stara się zniszczyć, podejmując odpowiednie środki. Na tym etapie usiłuje wzbudzić w sferze psychicznej pozytywne odczucia i przyjemności, przedstawiając zmysłom tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym różne przedmioty poznawcze. Zamiarem jego jest wyprowadzenie władz duchowych z biernego stanu recepcji światła i miłości Boga, a podjęcie ich naturalnej działalności, która w zetknięciu z przedstawianymi przez demony przedmiotami przynosi zadowolenie<sup>41</sup>. Człowiek może zostać zwiedziony przyjemnościami w sferze psychicznej i fizycznej, które nie posiadają istotowego podobieństwa z otrzymywaną biernie wiedzą i miłością Boską. Mamy tu do czynienia z problemem epistemologicznym podmiotu, który polega na preferencji percepcji światła nadnaturalnego w opozycji do nadprzyrodzonego (Boskiego), co powoduje utratę dóbr udzielanych przez Boga. Szatan może działać w taki sposób, ponieważ korzysta z podstawowej prawdy antropologicznej, która mówi o ścisłym i istotowym związku pomiędzy sferą duchową a zmysłową (por. Ll 3, 64). Umysł może łatwo zostać pociągnięty do działalności naturalnej, zwracając się do zmysłów, co skutkuje opuszczeniem stanu przebywania podczas biernego zjednoczenia z Bogiem. Św. Jan od Krzyża opisuje taki efekt, nie kryjąc rozczarowania: „Wielka szkoda, że dusza nie rozumie tego i dla małego kąska poznawania szczegółowego, czy smaku, nie pozwala, by ją Bóg całą pochłonął [...]”<sup>42</sup>.

Jeśli Złemu nie powiedzie się metoda przyjemnościowego uwiedzenia, posługuje się inną metodą, która polega na wzbudzaniu przerażenia, lęku, cierpienia fizycznych czy zewnętrznej wrzawy (*horrores, temores, dolores corporales, sentidos y ruidos exteriores*) (por. Ll 3, 64). Kiedy Szatan, posługując się bystrą obserwacją, wie, że człowiek wszedł w głęboką relację z Bogiem i jego władze poddały się nadprzyrodzonemu działaniu Boga, to próbuje ten wewnętrzny pokój i ciszę zburzyć. Aby osiągnąć skutek musi użyć takich środków, które spowodują, że intelekt wyjdzie z tego głębokiego skupienia, jak je określa Mistyk, i skieruje się do zmysłów i ich treści. Ponieważ władze duchowe człowieka trwają w Bogu, zdystansowane do świata i jego treści otrzymywanych przez zmysły, Szatan usiłuje dokonać wstrząsu w sferze fizycznej i psychicznej w celu ponownego uaktywnienia przez człowieka naturalnego sposobu aktywności<sup>43</sup>. Kiedy postępujący ulegnie tej pokusie, wtedy zły duch aktywizuje pierwszą metodę, polegającą na podawaniu treści budzących zainteresowanie i przyjemność uczuciową<sup>44</sup>.

Celem demonicznego działania w obszarze podmiotowym jest doprowadzenie człowieka do skoncentrowania się na fenomenach nadnaturalnych i na ich pragnieniu. Aktywność ludzka skierowana na pozyskiwanie takich przedmiotów powoduje odwracanie się od Boga, co jest ostatecznym celem działań demonicznych<sup>45</sup>. W takim stanie człowiek

<sup>41</sup> Por. Ll 3, 63; zob. J. Rivera, J. M. Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica...*, dz. cyt.

<sup>42</sup> Ll 3, 63.

<sup>43</sup> Por. C 20 i 21, 9.

<sup>44</sup> „[el demonio – S. Z.] trabaja por poderla hacer advertir al sentido, para sacarla fuera y divertirla del interior espíritu [...]”. Ll 3, 64.

<sup>45</sup> Por. Ll 3, 63.

staje się, jak to określa św. Jan od Krzyża, nieczuły na wiarę i doświadczająca różnorodnych pokus<sup>46</sup>. Dlatego Mistyk zaleca, ażeby nie tylko nie pragnąć takich treści poznawanych zmysłowo, lecz podejmować czynny wysiłek dystansowania się wobec nich. Treści te porównane są do wielkich pokus, które człowiek winien przewyciężyć<sup>47</sup>.

### 3. Podsumowanie

Podsumowując, należy stwierdzić, że aktywność demoniczna wobec osób, pragnących bliskiej relacji z Bogiem, jest inteligentna, wyrafinowana i przebiegła. Obejmuje ona dwa obszary ze sobą ściśle powiązane. Pierwszy dotyczy obszaru przedmiotowego, obejmującego wszelkie treści poznawcze udzielone w sposób nadnaturalny zmysłom zewnętrznym i wewnętrznym człowieka. Fenomen ten polega na dostarczaniu przez złe duchy podobnych treści, których udziela miłujący Bóg. Treści te bywają prawdziwe i fascynujące, np. wizje, zapachy, lecz ostatecznie prowadzą na fałszywe drogi duchowe. Z racji na intencję ich udzielania zawsze stanowią niebezpieczeństwo dla rozwoju duchowego. Gdy chodzi o obszar podmiotowy, to odnosi się on do reakcji wierzącego na otrzymywane treści poznawcze. Szatan i demony będą starały się wywołać w człowieku satysfakcję i zadowolenie, ażeby związał się z nimi, czerpiąc z nich radość na poziomie uczuciowym (hedonizm duchowy). Ten sposób działania w konsekwencji sprawi, że odwróci się od Boga, który przekracza wszelkie wizje i doznania uczuciowe, a zwróci do przedmiotów dających satysfakcję uczuciową. Błąd polegać będzie na zmianie hierarchii wartości i zagubieniu celu, którym jest Bóg. W przypadku osoby, która doświadczająca biernego działania władz duchowych, złe duchy będą starały się wyprowadzić osobę z tego zjednoczenia z Bogiem. Stosują środki w postaci wywołania lęku i wstrząsu w sferze fizycznej i psychicznej po to, ażeby ludzkie „ja” skierowało się do zmysłów, tracąc w ten sposób stan biernego działania. Następnym krokiem będzie próba dostarczenia przyjemności w sferze psychicznej w celu związania się ludzkiego umysłu z dostarczającymi zmysłowymi treściami. Analizując te zagrożenia, św. Jan od Krzyża zaleca dystans i relatywizację wszelkich treści zmysłowych w drodze do zjednoczenia z Bogiem.

#### Wykaz skrótów dzieł św. Jana od Krzyża:

Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* [dalej DGK], [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 123–398.

San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* [dalej S], [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 150–528.

Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna. Noc bierna zmysłów* [dalej NC], [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 401–443.

San Juan de la Cruz, *Noche oscura. Libro primero* [dalej N], [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 535–589.

<sup>46</sup> Por. S II, 11, 12.

<sup>47</sup> Mistyk zalecał regułę: „Dusza czysta, prosta, ostrożna i pokorna powinna opierać się tym objawieniom i widzeniom tak usilnie, jak to czyni z wielkimi pokusami [*las muy pelogrosas tentaciones*]”. S II, 27, 6.

Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna. Noc bierna ducha* [dalej NC], [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 444–519.

San Juan de la Cruz, *Noche oscura. Libro segundo* [dalej N], [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 589–683.

Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [dalej PD], [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 521–714.

San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual (segunda redacción B)* [dalej C], [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 691–938.

Św. Jan od Krzyża, *Zywy płomień miłości* [dalej ŻPM], [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 715–808.

San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* [dalej LI], [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 945–1128.

## Bibliografia

Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 123–398.

San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 150–528.

Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna. Noc bierna zmysłów*, [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 401–443.

San Juan de la Cruz, *Noche oscura. Libro primero*, [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 535–589.

Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna. Noc bierna ducha*, [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 444–519.

San Juan de la Cruz, *Noche oscura. Libro segundo*, [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 589–683.

Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 521–714.

San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual (segunda redacción B)*, [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 691–938.

Św. Jan od Krzyża, *Zywy płomień miłości*, [w:] tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 715–808.

San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, [w:] *Obras completas*, Burgos 1993, s. 945–1128.

Kongregacja ds. Nauki Wiary, *List od biskupów Kościoła partykularnego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, Rzym 1989.

*Aprende a discernir y defenderte del demonio*, <http://es.catholic.net/op/articulos/57074/cat/24/aprende-a-discernir-y-defenderte-del-demonio.html> (30.06.2016).

Amorth G., *Wyznania egzorcysty*, tłum. F. Gołębiowski, Częstochowa 2002.

Ballarini M., *Lucyfer – fałszywa jutrzeńka*, [w:] *Kościół wobec opętań i demonów*, red. P. Caspani, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2009, s. 125–144.

Burrows R., *Ocean duszy. Przewodnik po modlitwie mistycznej*, tłum. S. Pelechta, Poznań 2009.

Fausti S., *Okazja czy pokusa? Sztuka rozeznania i podejmowania decyzji*, tłum.

B. A. Gancarz, Kraków 2000.

Giertych W., *Rozważania Pawłowe*, Warszawa 2008.

Laurentin R., *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1997.

Pierzchalski J., *Obżarstwo*, <http://pierzchalski.ecclesia.org.pl/index.php?page=10&id=1001&pyt=374> (22.06.2016).

Rivera J., Iraburu J. M., *Síntesis de espiritualidad católica*, 3ª Parte, *La lucha contra el pecado*, [http://www.msccperu.org/espirt/obras\\_espirt/sintesis\\_espiritual/sint\\_espiritual3c\\_demonio.htm](http://www.msccperu.org/espirt/obras_espirt/sintesis_espiritual/sint_espiritual3c_demonio.htm) (30.06.2016).

Zalewski S., *Istnienie i natura osobowego zła w doktrynie św. Jana od Krzyża*, „Itinera spiritualia”, 8(2015), s. 107-127.

Zalewski S., *Walka z osobowym złem. Studium o postudze egzorcyzmowania w Kościele Katolickim*, Płock 2015.

Zalewski S., *Bóg a pełnia człowieka. Rozwój życia mistycznego chrześcijanina w dynamicznym procesie oczyszczeń według św. Jana od Krzyża*, Płock 2015.

## Abstract

### Seductive activity methods of evil spirits in the writings of St. John of the Cross

In the writings of St. John of the Cross is important contents describing demonic activity. Evil spirits aim to seduce a man, so he can not go the way of purification and enlightenment, whose aim is to unite with God. Demonic activity covers the objective and subjective areas. To objective area designates belong all content of cognition, which is granted by supernatural way to external and internal senses of the man. Because they are created and transferred to man by higher beings, their beauty and attraction are much higher rank than natural. Their characteristic feature is also a way of granting them, which is based on the similarity to the action of God and good angels. They try to imitate such actions, because under the guise of the good want to give credence to false source of these extraordinary objects. In the subjective area their action involves an attempt to induce the desired effect in man. Their purpose is to bind a man with pleasure, stemming from the perceived objects, both on the physical as well as mental levels. Second intended effect is to provoke fear, through which fit the progression in turmoil, to take him out of the passive acts of union with God. Due to these threats Mystic recommend keep a distance to the cognitive contents registered by the senses through the supernatural way, even if was to prove that its source comes from God.

### Metody aktywności uwodzicielskiej złych duchów w pismach św. Jana od Krzyża

W pismach św. Jana od Krzyża znajdują się ważne treści opisujące działania demoniczne. Złe duchy stawiają sobie za cel uwiedzenie człowieka, ażeby nie mógł przejść drogi oczyszczenia i oświecenia, której celem jest zjednoczenie z Bogiem. Aktywność demoniczna obejmuje swoim zakresem obszar przedmiotowy i podmiotowy. Do desygnatów obszaru przedmiotowego należą wszystkie treści poznawcze, które udzielane są drogą nadnaturalną

zmysłom tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym człowieka. Ponieważ tworzone i przekazywane są człowiekowi przez byty wyższe, ich piękno i przyciąganie są o wiele wyższej rangi aniżeli naturalnych. Cechą charakterystyczną jest także sposób ich udzielania, który polega na podobieństwie do działania Boskiego oraz działania dobrych aniołów. Próbują imitować takie działania, ponieważ pod pozorem dobra chcą uwiarygodnić fałszywe źródło tych nadzwyczajnych przedmiotów. W obszarze podmiotowym ich działanie obejmuje usiłowanie wywołania zamierzonego skutku w człowieku. Ich celem jest związanie człowieka z przyjemnościami, płynącymi z percypowanych przedmiotów, zarówno na poziomie fizycznym, jak i psychicznym. Drugim zamierzonym skutkiem jest wywołanie lęku, poprzez który wprawiają postępującego w zamieszanie, ażeby wyprowadzić go z aktów biernego zjednoczenia z Bogiem. Z racji na te zagrożenia Mistyk zaleca dystans do wszystkich treści poznawczych, rejestrowanych przez zmysły drogą nadnaturalną, choćby miało się okazać, że ich źródłem jest Bóg.

**Słowa kluczowe:**

demony, uwiedzenie, podstęp, kłamstwo, przyjemność, lęk, zmysły.

**Keywords:**

demons, seduction, deception, lie, pleasure, fear, senses.

**Nota o autorze:**

Ks. dr hab. Sławomir Zalewski – wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku; odpowiedzialny za formację księży diecezji płockiej; pełnił posługę egzorcysty; autor książki *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcyzmowania w Kościele Katolickim* (Płock 2013) i współautor książki *Elementy destrukcyjne w „Biblii Szatana” Antona Szandora LaVeya* (Płock 2014); autor artykułów z teologii duchowości.



## 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),
- dr. hab. Małgorzata Biernacka, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
- 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. prof. dr hab. Stefan Koperek CR,
- ks. dr Damian Korcz CR,
- 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),
- dr hab. Tomasz Mróz (Uniwersytet Zielonogórski),
- 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 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 Warchoł OFMConv. (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
- ks. dr Marcin Wolczko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).