

ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ROK XXIV
NUMER 23-24(2017-2018)

KRAKÓW 2018

RADA NAUKOWA

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)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. dr Artur Kardaś CR (historia), ks. dr hab. Kazimierz Mikucki CR (filozofia),
ks. dr Wojciech Mleczek CR (nauki teologiczne)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

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

SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

Paweł Drach CR

PUNKTACJA MINISTERIALNA

Rok 2018: Lista B, Punkty 6. Kategoria: Nauki humanistyczne.

STRONA INTERNETOWA

<http://www.zeszyty.xcr.pl/>

ISSN 1732-0356

NAKLAD: 100 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

	FONTES	7
9	Papież Franciszek <i>Przemówienie do Kapituły Generalnej Zgromadzenia Zmartwychwstańców (24 czerwca 2017 r.)</i>	
13	Anna Pifko-Wadowska <i>Atanazy Siekierski, tłumacz Dantego, w Archiwum Zgroma- dzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie. Edycja źródeł</i>	
25	Piotr Semenenko CR <i>Skład Kościoła (kazanie miane w Paryżu, w lutym 1843 r.)</i>	
37	Paweł Smolikowski CR <i>Niektóre wypowiedzi udzielane siostron zmartwychwstan- kom w Kętach</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	43
45	Bolesław Micewski CR <i>Postać ojca Stefana Pawlickiego CR</i>	
73	Marcin Rebes <i>Antropologia filozoficzna ks. prof. Stefana Pawlickiego</i>	

- 109 Joanna Pyszna
*Powołanie zakonne w nauczaniu m. Teresy Kalkstein CR
na podstawie listów okólnych do zgromadzenia sióstr
Zmartwychwstania Pańskiego z lat 1938–1967*
- 123 Lilla Moroz-Grzelak
*Idea wspólnoty słowiańskiej w bułgarskiej misji
zmartwychwstańców*
- 141 Wojciech Mleczek CR
*Dorobek naukowy i działalność propagująca duchowość szkoły
zmartwychwstańczej ks. prof. Stanisława Urbańskiego*

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 181

- 183 Damian Stachowiak CR
*Czy rozmowa kleryka z rektorem musi boleć? Refleksja
o dialogu w seminarium*
- 197 Kazimierz Mikucki CR
*Tomistyczna metafizyka małżeństwa i rodziny a adhortacja
„Amoris laetitia”*

FONTES

PAPIEŻ FRANCISZEK
Watykan

PRZEMÓWIENIE DO KAPITUŁY GENERALNEJ ZGROMADZENIA ZMARTYCHWSTAŃCÓW (24 CZERWCA 2017 ROKU)¹

XXXIII Kapituła Generalna Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa odbyła się w Rzymie w dniach 11–25 czerwca 2017 roku. W sobotę, 24 czerwca 2017 roku, w uroczystość Narodzin św. Jana Chrzciciela, papież Franciszek przyjął na prywatnej audiencji uczestników Kapituły Generalnej. O. Paul Voisin CR, przełożony generalny, przedstawił Ojcu Świętemu naszą Wspólnotę i skierował słowa wdzięczności:

Drogi Ojciec Święty,

my, uczestnicy XXXIII Kapituły Generalnej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, jesteśmy wdzięczni, że Papież znalazł czas, by się spotkać z nami. Wasza Świętobliwość był obecny pośród nas także w czasie Kapituły, kiedy wsłuchiwalismy się w Twoje nauczanie, a zwłaszcza w słowa o „miłosierdziu” i „współczuciu”. Jesteśmy świadkami zmartwychwstania, duchowymi synami Bogdana Jańskiego. Chcemy iść do świata, aby głosić dobrą nowinę o zmartwychwstaniu Jezusa.

Kończąca się Kapituła Generalna była kolejną okazją, by przyrzeć się na nowo zobowiązaniom życia zakonnego, ślubom zakonnym, modlitwie i życiu braterskiemu we wspólnocie. Odnowieni w Chrystusie, możemy iść z przesłaniem nadziei, pracować na zmartwychwstaniem społeczeństwa na świecie.

Ojciec Święty, ufam, że każdego kapłana na świecie zainspirowały Twoje słowa, aby pachnieć jak owce. Wydaje mi się, że jako zmartwychwstańcy odkryliśmy,

¹ Tekst za: <http://www.resurrectionist.eu/pl/nowoci/pope-francis-addresses-general-chapter-33-pl-pl/>. Teksty w innych językach (francuskim, angielskim, włoskim, portugalskim, hiszpańskim, niemieckim) można znaleźć na oficjalnej stronie Watykanu: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june.index.html>.

iż w pierwszej kolejności musimy pachnieć jak nasi bracia. Ojciec Święty, po Twoim wyborze wyszedłeś na balkon bazyliki św. Piotra i prosiłeś o modlitwy za Ciebie. Dziś przyrzekamy, że będziemy się za Ciebie modlić. Ze swej strony proszę cię, Ojciec Święty, o modlitwę za zmarłych na całym świecie, abyśmy byli wierni naszemu powołaniu, głosili nadzieję i pracowali nad zmartwychwstaniem społeczeństw.

Z kolei Ojciec Święty skierował do uczestników Kapituły Generalnej następujące słowa:

Drodzy Bracia!

Cieszę się, że mogę was przyjąć z okazji waszej Kapituły Generalnej. Dziękuję Przełożonemu Generalnemu za jego uprzejme słowa i poprzez was pozdrawiam waszych współbraci obecnych w piętnastu krajach na czterech kontynentach. Jako duchowi synowie Bogdana Jańskiego, apostoła polskiej emigracji we Francji w XIX wieku, narodziliście się, aby dawać świadectwo, że zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest u podstaw chrześcijańskiego życia, aby głosić potrzebę osobistego zmartwychwstania i podtrzymywać wspólnotę w jej misji w służbie Królestwa Bożego. W ścisłej więzi z charyzmatem Zgromadzenia wybraliście jako temat niniejszej Kapituły „Świadkowie obecności Zmartwychwstałego: od wspólnoty do świata”. Chciałbym pochylić się z wami nad trzema sformułowaniami.

1. Świadkowie obecności zmartwychwstałego Pana

Innymi słowy misjonarze, apostołowie Tego, który żyje. W związku z tym proponuję wam jako ikonę Marię Magdalenę, apostołkę apostołów, która w wielkanocny poranek, sama spotkała zmartwychwstałego Jezusa, głosi go innym uczniom. Szukała Jezusa martwego, a znalazła Go żywego. To jest właśnie owa radosna Dobra Nowina, którą niesie innym: Chrystus jest żywy i ma moc zwyciężyć śmierć i dać nam życie wieczne.

Stąd wypływa nasza pierwsza refleksja: nostalgia za przeszłością, która mogła być bogata w powołania i w wielkie dzieła, nie może przeszkadzać w widzeniu życia, któremu Pan w obecnych czasach daje wzrost wokół was. Nie poddawajcie się nostalgii, ale bądźcie ludźmi, którzy, poruszeni wiarą w Boga historii i życia, głoszą nadejście poranka nawet w ciemnościach nocy (por. Iz 21, 11-12). Bądźcie ludźmi kontemplacyjnymi, którzy mając wzrok utkwiony w Panu, potrafią zobaczyć to, czego nie widzą inni, zaaferowani troskami tego świata; ludźmi, którzy potrafią głosić z odwagą pochodzącą od Ducha, że Chrystus żyje i jest Panem.

Druga refleksja jest następująca: Maria Magdalena i pozostałe kobiety idą do grobu (por. Łk 14, 1-8), są kobietami „wyjścia”: opuszczają swoje „gniazdo” i udają się w drogę, umieją podjąć ryzyko. Duch powołuje także was, Bracia Zmartwychwstania, abyście stali się ludźmi w drodze, instytutem „wyjścia”, który wychodzi w stronę ludzkich peryferii tam, gdzie trzeba zanieść światło Ewangelii. Duch powołuje was, abyście szukali oblicza Bożego tam, gdzie można je znaleźć: nie w grobach – „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” (w. 5) – ale tam, gdzie On żyje: we wspólnocie i w misji.

2. Od wspólnoty do świata

Pozwólcie, aby Zmartwychwstały, jak uczniom z Emaus, towarzyszył wam zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo, szczególnie na drogach rozczarowania i opuszczenia (por. Łk 24, 11nn). To spotkanie sprawi, iż pełni radości i bez zwłoki zaczniecie na nowo biec do wspólnoty, a od niej do całego świata, głosząc, iż „Pan prawdziwie zmartwychwstał!” (w. 34).

Wszyscy, którzy wierzą w Zmartwychwstałego, mają odwagę, by „wyjść” i głosić Dobrą Nowinę o zmartwychwstaniu, podejmując ryzyko świadectwa, podobnie jak uczynili to apostołowie. Tak wielu ludzi czeka na tę radośną nowinę! Nie mamy prawa im jej nie przynieść. Jeśli zmartwychwstanie Chrystusa jest naszą największą pewnością i naszym najcenniejszym skarbem, jakże nie rzucić się do biegu, by głosić je innym?

Jednym z konkretnych sposobów ukazywania zmartwychwstania jest życie braterskie we wspólnocie. Chodzi o to, by przyjąć braci, których Pan nam dał. Nie tych, których sami chcielibyśmy wybrać, lecz tych, których On nam dał. Odkąd Chrystus zmartwychwstał, nie wolno nam, jak mówi apostoł Paweł, patrzeć na innych z ludzkiego tylko punktu widzenia (por. 2 Kor 5, 16). Patrzymy na nich i akceptujemy ich jako dar od Pana. Ten inny jest darem, którym nie wolno manipulować i pogardzać; darem, który należy przyjąć z szacunkiem, ponieważ w nim, szczególnie wtedy, gdy jest słaby i kruchy, sam Chrystus wychodzi nam na spotkanie.

Zachęcam was, abyście byli twórcami ewangelicznych wspólnot, a nie tylko ich „konsumentami”; aby życie braterskie we wspólnocie było waszym pierwszym sposobem ewangelizacji. Niech wspólnoty będą otwarte na misję i niech stronią od czynienia siebie samych najważniejszym punktem odniesienia, bo to prowadzi do śmierci. Nie pozwólcie, aby problemy, które wciąż będą, pochłonięły was; starajcie się raczej pielegnować „mistykę spotkania” i poszukujcie wraz z braćmi, których wam Pan dał – oświeceni „relacją miłości, która istnieje między trzema Osobami Boskimi” – drogi i metody, by iść naprzód (por. List apostołski Świadkowie radości, 21 listopada 2014, I, 2). Niech nie zabraknie waszego świadectwa życia braterskiego we wspólnocie, w społeczeństwie, które chce wszystko ujednolicić i spłaszczyć, gdzie niesprawiedliwość dzieli i skłóca, w świecie poranionym i agresywnym.

3. Prorocy radości i wielkanocnej nadziei

Zmartwychwstały Pan udzielił swoim uczniom dwóch rodzajów pociechy (pocieszenia): wewnętrznej radości i światła tajemnicy paschalnej. Niech radość płynąca z rozpoznania obecności zmartwychwstałego Jezusa pociąga was ku Jego osobie i Jego woli, a przez to prowadzi do misji. Z drugiej strony, światło tajemnicy paschalnej niech odnawia nadzieję, „niezawodną nadzieję”, jak powiedział papież Benedykt XVI (Spe salvi, 2). Zmartwychwstali po to, aby pomagać zmartwychwstawać, wolni po to, aby nieść wolność innym, odrodzeni do nowego życia po to, aby budzić nowe życie we wszystkich, których spotykamy na naszych drogach. To jest powołanie i misji Braci Zmartwychwstania. „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” (Łk 24, 5). Niech te słowa ciągle brzmią w waszych sercach. Pomogą wam one przetrwać momenty smutku i otworzą na horyzonty radości i nadziei. Pozwolą wam odrzucać kamienie z grobów i dadzą siłę do głoszenia Dobrej Nowiny we współczesnej kulturze, która jest tak często naznaczona śmiercią. Jeśli będziemy mieć odwagę, by wejść do naszych osobistych i wspólnotowych grobów, dostrzeżemy, jak Jezus

jest w stanie z nich nas wskrzesić. A to sprawi, iż na nowo odkryjemy radość, szczęście i entuzjazm pierwszych chwil naszej konsekracji.

Drodzy bracia, kończę, przypominając to, co tyle razy powiedziałem osobom konsekrowanym, szczególnie w czasie Roku życia konsekrowanego: o przeszłości należy pamiętać z wdzięcznością, z pasją przeżywać czas obecny, a przyszłość przyjmować z nadzieją. Wdzięczna pamięć o przeszłości, a więc nie archeologia, bo charyzmat jest zawsze źródłem wody żywej, a nie butelką wody destylowanej. Pasja, aby utrzymywać zawsze żywą i młodą pierwszą miłość, którą jest Jezus. Nadzieja, bo wiemy, że Jezus jest z nami i kieruje naszymi krokami tak, jak kierował krokami naszych założycieli.

Maryja, która w szczególny sposób przeżywała i nadal przeżywa tajemnicę zmartwychwstania swego Syna, niech czuwa jak matka nad waszą drogą. Niech wam towarzyszy także moje błogosławieństwo. I bardzo proszę, abyście nie zapominali o modlitwie za mnie. Dziękuję!

ANNA PIFKO-WADOWSKA
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ATANAZY SIEKIERSKI, TŁUMACZ DANTEGO, W ARCHIWUM ZGROMADZENIA ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO W RZYMIE EDYCJA ŹRÓDEŁ¹

W 1966 roku na łamach „Kwartalnika neofilologicznego” Roman Pollak, historyk literatury i profesor UAM, informował o odnalezieniu w zbiorach biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (PTPN) rękopisu najstarszego polskiego przekładu *Vita nuova* Dantego Alighieri (rkp. 705), ukończonego w Rzymie w styczniu 1861 roku. Odkrycia dokonał w 1965 roku Bernard Olejniczak, ówczesny dyrektor biblioteki, który od kilku lat pracował nad systematycznym opracowaniem zbiorów rękopiśmiennych Towarzystwa². Na karcie tytułowej manuskryptu widnieje podpis tłumacza – Atanazego Siekierskiego, o którym w latach 60. trudno było cokolwiek więcej powiedzieć. Sam przekład, bardzo negatywnie oceniony przez Pollaka, w XX wieku nie wzbudził większego zainteresowania (w 1968 roku o znalezieniu rękopisu w krótkiej nocie informowały jeszcze „Nowe książki”³), nie podjęto też próby ustalenia życiorysu autora. Opracowanie i edycja krytyczna pracy Siekierskiego ukazały się drukiem w połowie 2017 roku⁴.

Punktem wyjścia do podjęcia próby odtworzenia kolei życia A. Siekierskiego i historii jego przekładu był dla autorki opracowania dostępny

¹ Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych w latach 2015–2019 jako projekt badawczy w ramach programu pod nazwą „Diamantowy Grant”.

² R. Pollak, *Przekład „Vita nuova” z 1861 r.*, „Kwartalnik neofilologiczny”, 1966 (XIII), s. 183–184.

³ *Kronika literacka i wydawnicza*, „Nowe książki”, 1968, nr 4, s. 302.

⁴ D. Alighieri, *Vita nuova · Życie nowe*, przeł. A. Siekierski, oprac. A. Pifko, Kraków 2017.

on-line *Katalog Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie* (wersja robocza, red. W. Mleczko, Rzym 2013), gdzie tłumacz figuruje w części III (*ex-sodales; episcopi orbis; episcopi poloniae; sacerdotes; laici; mulieres; sorores; res polonicae; res congregationis*) jako Siekierski Athanasius. W archiwum są przechowywane trzy listy pióra przyszłego tłumacza *Vita nuova* datowane na rok 1858, w których prosi on o przyjęcie do Zgromadzenia. Dokładna kwerenda pozwoliła ponadto odnaleźć liczne wzmianki na temat Siekierskiego w korespondencji ojców założycieli, członków i przyjaciół Zgromadzenia, które także wniosły kilka istotnych informacji odnośnie do tłumacza, okoliczności jego pobytu w Wiecznym Mieście i dziejów rękopisu 705⁵. Celem niniejszej publikacji jest oddanie tych źródeł do dyspozycji czytelnika, jak również stworzenie zachęty do prowadzenia w Archiwum zmartwychwstańców dalszych badań, gdyż mogą one niewątpliwie dostarczyć jeszcze wielu interesujących odkryć.

1. Zasady transkrypcji⁶

Niniejsza edycja podaje tekst źródeł w postaci w dużej mierze zmodernizowanej i ujednoliconej pod względem ortograficznym (w listach zastano niewielkie rozbieżności w pisowni w zależności od autora). Przy jej opracowaniu postępowano zgodnie z następującymi zasadami:

- zmodernizowano i ujednolicono interpunkcję;
- dźwięczność i bezdźwięczność głosek oddano według zasad dzisiejszej ortografii (np. *jeżli* → *jeśli*, *módz* → *móc*);
- zmodernizowano pisownię wyrazów z *é* (np. *jéj* → *jej*, *niczém* → *niczym*, *mojém* → *moim*);
- pisownię *o*, *ó*, *u* dostosowano do dzisiejszej normy (np. *ktory* → *który*, *moy* → *mój*, *wytlómaczyć* → *wytłumaczyć*);
- zmodernizowano pisownię małych i dużych liter (np. *Września* → *wrzesnia*);
- pisownię *x* w funkcji *ks* / *gz*, zmodernizowano (np. *Xięże* → *Księżę*, *examinu* → *egzaminu*);
- zastosowano dzisiejszą pisownię głosek *i*, *y*, *j*, także w słowach pochodzenia obcego (np. *nadzieji* → *nadziei*, *seminaryum* → *seminarium*, *Gwardyanowi* → *Gwardianowi*);
- usunięto podwajanie spółgłosek w wyrazach pochodzenia obcego (np. *missyonarzy* → *misjonarzy*);
- pisownię przymków *w(e)*, *z(e)* dostosowano do dzisiejszej normy (np. *ze siebie* → *z siebie*);
- w zakresie łącznej lub rozłącznej pisowni wyrazów dostosowano zapis do reguł obowiązującej obecnie ortografii (np. *nie dawnej* → *niedawnej*, *dla tego* → *dlatego*; *przezemnie* → *przeze mnie*);
- uwspółcześniono użycie końcówek fleksyjnych (np. *prywatnem* → *prywatnym*; *swoję* → *swoją*);

⁵ Zob. tamże, s. 40–68.

⁶ Poniższe zasady transkrypcji nie dotyczą przytoczonych fragmentów listów o. Hieronima Kajsiewicza, które przedrukowano z edycji H. Kajsiewicza, *Listy*, t. 7–8, Rzym 2008.

- osobliwe dla dzisiejszego czytelnika wybory leksykalne opatrzone przypisem na podstawie *SWil* = [Elektroniczna edycja *Słownika Wileńskiego*:] A. Zdanowicz i in., *Słownik języka polskiego, obejmujący oprócz zbioru właściwie polskich, znaczną liczbę wyrazów obcych języków polskiemu przyswojonych...*, t. I–II, staraniem i kosztem M. Orgelbranda, Wilno 1861.

Ingerencje wydawcy ujęto w nawias kwadratowy [].

Listy A. Siekierskiego przytacza się w całości. Pozostałe źródła, z których wybrano jedynie fragmenty bezpośrednio dotyczące A. Siekierskiego, oznaczono skrótem „fragm.”.

2. Edycja źródeł

[ACRR 50894, Siekierski do o. Kajsiewicza, Tuczo, 25 maja 1858]

Wielmożny Księżu Dobrodzieju!

Od pięciu lat prywatnym prowadzeniem dzieci po znaczniejszych domach księstwa zajęty, nie w chorobliwym napadzie przesytu ani z bojaźni przed trudami albo dla osobistych widoków, nie mogę opędzić się natarczywej chęci służenia Kościołowi na sposób apostołski. Dlatego z nadmienie[nie]m, że przysposobiony do wymaganego w Prusach egzaminu dojrzałości, w dwudziestym czwartym roku i wolny od wojskowości jestem, jak najuniżej Wielmożnego Księdza Dobrodzieja o łaskawe uwzględnienie mnie, jeśli być może, spieszną odpowiedzią proszę, pod jakimi warunkami do seminarium „Zmartwychwstańców” i Misjonarzy zagranicznych w Rzymie przyjąć być można, w takim razie, czy każdego czasu.

Adres mój: Siekierski w Tuczo pod Inowrocławiem – w Księstwie Poznańskim. –

Wielmożnego Księdza Dobrodzieja
uniżony
Atanazy Siekierski

Tuczo, 25 maja 1858

[ACRR 5937, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 19 czerwca 1858; fragm.]

Zgłasza się tu młody Polak z Warszawy do Zgromadzenia, czeka zezwolenia ojca, drugi poznańczyk z egzaminem maturitatis. Tak pisałem do ks. Janiszewskiego, żądając objaśnień.

[ACRR 5938, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 26 czerwca 1858; fragm.]

Wszedł już do nas młody warszawiak – malarz Juraczyński, zdaje się bardzo dobry chłopiec. Z Poznańskiego Siekierski się zgłasza.

[ACRR 42207, ks. Janiszewski do o. Kajsiewicza, 15 lipca 1858; fragm.]

O Siekierskim nie miałem tak zaraz sposobności pewnych zasięgnąć wiadomości, dlatego się z odpowiedzią opóźniłem. Później dopiero

przypomniałem sobie, że był kiedyś uczniem moim w gimnazjum trzemeszeńskim i o całym jego usposobieniu dowiedziałem się, co następuje. Pan Siekierski jest synem biednego nauczyciela z Pakości, który mimo ubóstwa starał się o to usilnie, aby synowi jak najlepsze dać wychowanie, syn jednak odwiedzał trzy gimnazja, a przecież szkół nie ukończył, nie jest to dla niego świadectwem dobrym. Potem utracił wiarę i rozpuścił, aż nareszcie czy łaska Pana Boga zakoiłała do serca jego, czy względ na własną swoją przyszłość skłoniły go do tego, iż się zgłosił do o.o. Reformatów do Wejrowa⁷ pod Gdańskiem. Jednakże i tu nie zagrzał miejsca, pobyl w nowicjacie miesiąc jeden i uszedł i jest teraz guwernerem w Tucznie. Jest to człowiek, który wszystkiego już kosztował, a nie mogąc się ani o krok posunąć w Prusach bez ukończenia szkół w żadnym prawie zawodzie, szuka zapewne u Was schronienia – takie jest moje zdanie o nim i nie myślę, aby to dla Was dobra była akwizycja. Zresztą o powołaniu trudno sądzić, ale po ludzku mówiąc, nie mogę nic innego i pomyślniejszego o nim powiedzieć.

Co do stopnia wykształcenia jego, mogę tylko powiedzieć, że doszedł do sekundy gimnazjalnej, tj. licząc od dołu do piątej klasy, a ile się sam później nauczył, trudno mi ocenić, bo nie mam z nim bliższych styczności żadnych. Guwernerem jest dla małych dzieci. Osądźcie sami z tych kilku faktów, czy Wam może być przydatny.

[ACRR 50895, Siekierski do o. Kajsiewicza, Tuczo, 15 września 1858; fragm.]

Wielmożny Księżu Rektorze Dobrodzieju!

Z najuniżeńszym podziękowaniem za łaskawą odpowiedź pozwalam sobie pod wpływem wyświadczonej mi łaski donieść Wielmożnemu Księdzu Rektorowi Dobrodziejowi, że już zaopatrzony w potrzebne dowody na początku przyszłego miesiąca mam zamiar w podróż wyruszyć, celem wstąpienia do seminarium zakonnego. Na nieszczęście, w skutek niedawnej ojca śmierci, który był nauczycielem elementarnym, pozostała matka i rodzeństwo, ile trzeba było, ze szczupłej mojej pensji wspierałem bez obliczenia się, czy nie zabraknie funduszu na podróż. Dlatego, jeżeli być może, proszę Wielmożnego Księdza Rektora Dobrodzieja jak najuniżeniej o łaskawą jeszcze odpowiedź tak zastosowaną, abym za jej okazaniem w razie natarczywej potrzeby mógł uzyskać nocleg u jakiego na trakcie księdza lub w klasztorze.

Wielmożnego Księdza Rektora Dobrodzieja
najuniżeńszy

Atanazy Siekierski

Tuczo pod Inowrocławiem

15go września 1858

⁷ Wejrowò (kaszb.) – Wejherowo.

[ACRR 5955, o. Kajsiewicz do o. Semeneni, Rzym, 18 września 1858; fragm.]

Ale, ale, gdybyś był w Księstwie, dowiedz się i rozpytaj u ks. Janiszewskiego o tym Siekierskim, co to był się do nas listownie zgłosił.

[ACRR 50896, Siekierski do o. Kajsiewicza, Tuczo, 11 października 1858]

Tuczo pod Inowrocławiem dnia 11go paźdz[iernika] 1858

Wielmożny Księżu Rektorze Dobrodzieju!

Za łaskawą odpowiedź ostatnią jak najuniżeniej Wielmożnemu Księdzu Rektorowi Dobrodziejowi dziękuję i czym prędzej pospieszam wyjaśnić zadane mi łaskawie pytania następującym wyznaniem:

Wywiązując się z długu ciążącego na mnie zabezpieczenia losu matki mej po śmierci śp. ojca mego, dołożyłem matce mojej, ile z szczupłych bardzo dochodów pracy mojej wydzielić mogłem, do zakupienia sobie małego domku z ogrodem w mieście, do którego długie lata pobytu i grób ojca mego ją wiązały i mam nadzieję, że przez to zabezpieczyłem tej, od której przez ciąg życia mego tyle dobrodziejstw odbierałem, życie wprawdzie skromne bardzo, jednakże wolne zawsze od nędzy. Tym zaś większą pokładam ufność w spokojną i szczęśliwą jej przyszłość, im więcej religijne jej naposobienie nie dozwala mi wątpić o szczerości radości, jaką z obranego przeze mnie zawodu objawiała. Równie i rodzeństwo moje znajduje się w położeniu wyrobienia sobie przez pracę niezależnego stanowiska i zarówno z matką na zawód mój z serdeczną zgodziło się radością; na dowód czego za przybyciem moim do Rzymu zaświadczenie od matki mojej dostawię.

W odpowiedzi na drugie zapytanie Wielmożnego Księdza Rektora Dobrodzieja dotyczące się wyjścia mego z Klasztoru podaję powody, które mię do tego wystąpienia skłoniły. Nie mając żadnej poprzednio sposobności przypatrzenia się urządzeniom klasztornym, wstąpiłem do zgromadzenia o.o. Reformatów w nadziei, że przynajmniej po wyświęceniu będę mógł kontynuować zaczęte studia. Nie skłaniała mię ku nim żadna ufność w zdobności ani nadzieja osiągnięcia jakichkolwiek ważniejszych rezultatów, jak raczej wrodzona chęć dalszego kształcenia się na rozpoczętej zaledwie drodze. Po krótkim pobycie w Klasztorze przekonałem się o niemożliwości zadośćuczynienia temu zamiarowi. Przyłączyła się do tego jeszcze jedna okoliczność, która wystąpienia mego z Klasztoru bezpośrednią stała się przyczyną: Magister O. Pichler w wykładach swoich objawiał przy każdej sposobności niechęć swą, jaką czuł ku narodowości mojej, którą o mazzinisto[w]skie dążności i innego rodzaju anarchie pomawiał lubił. W obronie jej może niewczesnej, zniechęcony po trzechmiesięcznym pobycie w klasztorze Ojcu Gwardianowi zamiar mój wystąpienia objawiłem, podając za przyczynę brak powołania. Z początku Ojciec Gwardian do życzenia mego przychylić się nie chciał, aż nareszcie za przybyciem Ojca Prowincjała po kilkutygodniowych prawie co dzień powtarzanych prośbach w ciągu odbywającej się próby od przyjętej reguły uwolniony zostałem.

W razie potrzeby mógłbym także, prócz zaświadczenia matki, świadectwa mego prowadzenia się od wiarogodnych księży znanych w mojej okolicy i właścicieli ziemskich dostawić. Na poparcie zaś tego, co o pobycie moim w Klasztorze powiedziałem, a mianowicie na dowód mego, jak mi się zdaje, wolnego od zarzutu zachowania się w Klasztorze, żadnego nie dostaje mi świadectwa, przy odejściu bowiem ze zgromadzenia o.o. Reformatów w Weih[e]rowie żadnego nikomu O. Prowincjał nie zwykł udzielać.

Kończę prośbę do Wielmożnego Księdza Rektora Dobrodzieja o łaskawą, gdyby można, spieszłą odpowiedź.

Wielmożnego Księdza Rektora Dobrodzieja
uniżony
Atanazy Siekierski

[ACRR 5961, o. Kajsiewicz do o. Semeneni, Aqua Traversa, 20 października 1858; fragm.]

Siekierski pisał znowu, prosząc o przyjęcie.

[ACRR 554, o. Semenenko do o. Kajsiewicza, Góra, 15 listopada. 1858; fragm.]

[...] muszę wrócić do Siekierskiego, o którym dotychczas nic nie napisałem, a który zapewne już jest w Rzymie. Widziałem Siekierskiego u ks. Janiszewskiego w Kościelcu, gdzie mi go sprowadzono. Wyegzaminowawszy go na wszystkie strony, poznałem: 1°, że nie ma żadnego życia wewnętrznego, duchownego; 2°, że powołanie jego jest bardzo wątpliwe, a ludzkim sądem sądząc, to jest zwykłą moralną pewnością, że jest żadne. W skutek tego powiedziałem mu, że moim zdaniem nie może być do nas przyjęty; a że mnie Ojciec przełożony powierzył wyegzaminowanie go, więc moje zdanie musi naturalnie przeważać wątpliwość przełożonego, a więc żeby już wcale nie myślał o wstąpieniu do nas. Lecz żeby to moje osądzenie zrozumiałym jemu samemu uczynić, a może i korzystnym dla niego, dałem mu powody, jakie mię do niego przyprowadziły:

1° że od Wielkiej Nocy nie był u Sakramentów, co dowodzi, że nie ma ducha pobożności i ani początków życia wewnętrznego;

2° że się nie modli, że co do swego powołania nigdy się z tą rzeczą do Pana Boga nie udał, że to zawsze sam z sobą tylko układał, jako rzecz najlepszą do zrobienia;

3° że powodem do jego kroku jest to, iż nie ma nic innego do uczynienia;

4° i jeszcze innym powodem: zniechęcenie i urażliwość do klasy wyższej (na co proszę Ojca uważać).

Moje osądzenie rzeczy bardzo go uderzyło i przybiło, że tak powiem. Jednak nie usprawiedliwiał się w niczym, tak jak przedtem nic na korzyść swoją nie udawał, owszem, uznał słuszość wszystkiego i to jedno mówił, że przecie może się poprawić i przemienić to wszystko. Z drugiej strony mówiło za nim, czego on sam nie wzywał, że gdzieś mógł się nauczyć życia wewnętrznego tu w Prusach, w gimnazjach. Chodziło więc o to, czy ma jasne poznanie niedostatków swoich i dobrą wolę. I to zdawało mi się w nim dobrze

widzieć. Więc powiedziałem mu, że to rzecz zmienia, kiedy widzę w nim szczerłość i chęć dobrą. Tylko powinien wiedzieć, że dotychczas zupełnie źle wziął się do rzeczy, że nie miał powołania itd. i że wszystko trzeba naprawić, wszystko na nowo zacząć. Więc możemy spróbować, czy mu się to uda. Tylko powinien wiedzieć, że to próba, i to bardziej z nim niż z kim innym, i że jak mu powiemy, żeby sobie odszedł, żeby się temu wcale nie dziwił.

Zresztą, co mię zdecydowało ostatecznie, to list Ojca, który mi pokazał. Tam Ojciec żądaś od niego sprawy⁸ z powodów, dla jakich opuścił Franciszkanów, i jeżeli te powody nie będą niekorzystne dla niego, przyrzekasz mu ostatecznie przyjęcie. Ten list twój, Ojcze, z początku mię zaambarasował, bo zdawała mi się rzecz za daleko posunięta; ale w końcu bardzo mi przyszedł na pomoc do ostatecznego zadecydowania w tej rzeczy. Bo te powody opuszczenia Franciszkanów wcale nie są niekorzystne. Naprzód widziałem w Pelplinie ojca Pacyfika i dzisiejszego ojca Prowincjała; dali mi korzystne świadectwo we wszystkim, a co do wystąpienia, to powiedzieli tylko, że nie wiedzą dlaczego, że po pewnym czasie sam przyszedł prosić o wypuszczenie. A ja z wyegzaminowania go te same powody postrzegłem, o których wyżej wzmiankowałem i dla których z początku odmówilem mu w moim zdaniu przyjęcia do nas, to jest brak czyli raczej nierozumienie powołania. Teraz, kiedy mu jasno kwestia postawiona i on ją tak przyjął, jak jest postawiona (a tego mu nie uczyniono, jak zmiarkowałem), więc jest nadzieja, a przynajmniej są warunki tego, aby móc mieć nadzieję, że rzecz się uda. Więc po tym wszystkim nie wahałem się go zaraz posłać do Rzymu, opierając się szczególnie na tym, co rozumiałem być twoją wolą, mój Ojcze; a jeszcze i ten mając powód do pośpiechu, że Siekierski wymówił tu miejsce, jakie posiadał, opierając się na tymże samym liście, i zostawał bez miejsca żadnego i bez nadziei dostania innego na tę chwilę.

Oto, mój Ojcze, co miałem do powiedzenia o Siekierskim, a proszę żebyś wybaczył, że nie zaraz to napisałem. Lecz myślę, że z samego czytania pokazuje się, iż mi potrzeba było wolniejszej chwili, żeby tę rzecz w szczegółach wystawić, tak jak to uczyniłem teraz, więc mogę być nieco wymówiony⁹.

[ACRR 5967, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 20 listopada 1858; fragm.]

Przybył on poznańczyk Siekierski, młody (lat dwudziestu kilku) i żwawy chłopak. Wyszedł z 6 lasy i bawił się w guwernerkę – zobaczymy, jak się uda. Wytrzymałem¹⁰ go 6 miesięcy i ks. Piotr na miejscu macał¹¹.

[ACRR 5968, o. Kajsiewicz do o. Semeneni, Rzym, 27 listopada 1858; fragm.]

Szkoda, żeś wcześniej mi Siekierskiego nie opisał.

⁸ Sprawa – sprawozdanie, raport (SWil).

⁹ Wymówiony – usprawiedliwiony (SWil).

¹⁰ Wytrzymywać – fig. kogo, co: trzymać na słowie, nie kończyć z nim rozpoczętej rzeczy (SWil).

¹¹ Macać – próbować (SWil), egzaminować.

[ACRR 8290, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 7 grudnia 1858; fragm.]

Siekierski bardzo dobrze się sprawuje dotychczas.

[ACRR 5984, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 5 marca 1859; fragm.]

Siekierski poznaćczyk wciąż dobrze się trzyma.

[ACRR 5987, o. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego, Rzym, 16 kwietnia 1859; fragm.]

Zawczoraj wziął sutannę Siekierski kleryk.

[ACRR 5998, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, Rzym, 11 czerwca 1859; fragm.]

Z Siekierskim grzecznieśmy się rozeszli. Nie było w nim funduszu na zakonnika, nawet na księdza. Będzie miał zapewne lekcijkę polskiego dla małej Rzewuskiej¹².

[ACRR 574, o. Semenenko do o. Kajsiewicza, 30 sierpnia 1859; fragm.]

Dopiero po wyprawieniu stąd listu do Ojca dnia 28 sierp[nia], tj. przedwczoraj, otrzymałem list twój, Ojcze, z Tivoli datowany 23 sierp[nia], a w nim ów list Roberta do Siekierskiego¹³. [...] Robert odkrył się zupełnie, nie przede mną, ale przed innymi [...], i grunt jego zdań i zamiarów jest taki, że żadną miarą między nami pozostać nie może.

[ACRR 575, o. Semenenko do o. Kajsiewicza, Mentorella, 1 września 1859; fragm.]

Z Robertem zawsze rzecz jest na tej samej stopie, owszem jeszcze jaśniej niż wprzód. Zawołałem go do siebie, chcąc zbadać czy doprawdy taka w nim nieszczerłość jasna się pokazuje. Nic mu tedy o jego liście do Siekierskiego nie mówiąc, zacząłem mu łagodnie mówić, po co udaje i gra komedię. [...] Trzeba mu jednak będzie ten jego list przeczytać i wszystkie grzechy w nim zawarte wytłumaczyć.

[ACRR 6093, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, Mentorella, 19 lipca 1860; fragm.]

Jeszcze co do osób, o które się pytasz, a nie wiem, czy ks. Piotr odpisał. [...] Siekierski wdzięczny, radzi z siebie z monsignorem¹⁴, który dla nas serdecznie łaskaw.

¹² Nie udało się ustalić, czy Atanazy podjął w Wiecznym Mieście pracę korepetytora ani zidentyfikować „małej Rzewuskiej”. Najmłodszą panną z Rzewuskich mieszkających na stałe w Rzymie była, jak się zdaje, Ersilia Caetani, córka Kaliksty Rzewuskiej i Michelangela Caetaniego (nb. jednego z najbardziej wówczas cenionych rzymskich znawców twórczości Dantego), jednak w 1859 r. miała ona już 19 lat i szykowała się do zamążpójścia.

¹³ W korespondencji przechowywanej w ACRR nie natrafiono na list Roberta (jednego z nowicjuszy Zgromadzenia) do Siekierskiego, o którym to liście mowa w ACRR 574 i ACRR 575.

¹⁴ Monsignore (*wł.*) – biskup.

[ACRR 6124, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, 20 września 1860; fragm.]

Ślązaki chcieliby ucałować nogi papieżowi. Niechby Siekierski prosił ode mnie monsignora Hohenlohe¹⁵, aby im to ułatwił.

[ACRR 6195, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, Paryż, 25 lutego 1861; fragm.]

Dałem p.[anu] Andrzejowi¹⁶ on manuskrypt Siekierskiego („Vita Nuova” Danta) do przejrzenia. Mnie się wydaje tłumaczenie dość słabym, więc nie chciałbym Cię na próżno na koszt narażać.

[ACRR 6205, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, 29 marca 1861; fragm.]

Czy Ci pan Andrzej odesłał rękopis Siekierskiego, i czy możesz go zutylizować? Pisał do mnie Siekierius [?], że wyjeżdża do Collegio Brignole¹⁷ wyświęcić się i potem na misje. Prosi, by mu przysłać cenę jego pracy.

[ACRR 6229, o. Kajsiewicz do ks. Koźmiana, Rzym, 7 czerwca 1861; fragm.]

Czy Ci p.[an] Andrzej odesłał rękopis Siekierskiego? Co z nim robisz?

[ACRR 42977, ks. Koźmian do o. Kajsiewicza, Poznań, 9 sierpnia 1861; fragm.]

Żadnego rękopisu Siekierskiego nie odebrałem dotąd.

[ACRR 6256, o. Kajsiewicz do ks. Kaczanowskiego, Rzym, 3 września 1861; fragm.]

Proszę Ojca Karola odebrać od p.[ana] Andrzeja Koźmiana rękopis Siekierskiego (tłumaczenie Danta), który mu doręczyłem – i odesłać go pod naszym adresem.

3. Podsumowanie

Nie udało się ustalić, czy rękopis *Życia nowego* wrócił z Paryża do Rzymu, jak polecił przełożony generalny Zgromadzenia, ani też odnaleźć więcej wzmianek o Atanazym Siekierskim w korespondencji przechowywanej w ACRR – w połowie 1861 roku kontakt zmartwychwstańców z ich byłym podopiecznym najprawdopodobniej się urwał. Można przypuszczać, że w grudniu 1861 roku manuskrypt Siekierskiego dotarł wreszcie do

¹⁵ Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1826–1896) – członek niemieckiej rodziny książęcej Hohenlohe-Schillingsfürst, jałmużnik apostolski, tytularny arcybiskup Edessy i Asystent Tronu Papieskiego (a także, nb., szwagier księżniczki Marii Antoniny, córki księżnej Karoliny Sayn-Wittgenstein, której Siekierski poświęcił swoją pracę [na k. 2 rękopisu znajduje się dedykacja]).

¹⁶ Andrzej Edward Koźmian (1904–1864) – literat, poeta, bibliofil, publicysta i działacz polityczny, syn Kajetana Koźmiana, kuzyn ks. Jana Koźmiana, od 1858 r. przebywał w Paryżu.

¹⁷ Collegio Brignole Sale (Genoa), obecnie Casa della Missione. A. Siekierski nie figuruje w rejestrze członków Kolegium z lat 1855–1875, w archiwum nie odnaleziono też żadnych jego listów – być może nigdy nie dotarł do Ligurii lub też był wyłącznie słuchaczem kursów i rekolekcji otwartych organizowanych przez Kolegium.

Poznania do ks. J. Koźmiana¹⁸, zaś do zbiorów PTPN trafił być może w październiku roku 1880, wraz z okazałą i cenną biblioteką po księdzu prałacie.

Bibliografia

I. Źródła rękopiśmienne

- ACRR – Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, Rzym
554 – o. Semenenko do o. Kajsiewicza, Góra, 15.11.1858.
42207 – ks. Janiszewski do o. Kajsiewicza, Kościelec, 15.07.1858.
42907–42983 – J. Koźmian do o. Kajsiewicza, 1859–1861.
50894–50896 – A. Siekierski do o. Kajsiewicza, Tuczno, 1858.

II. Źródła drukowane

- Alighieri D., *Vita nuova* · *Życie nowe*, przeł. A. Siekierski, oprac. A. Pifko, Kraków 2017.
Baumgart J., *Zbiory naukowe Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w czasie okupacji i stan obecny*, „Przegląd wielkopolski”, 1946, nr 12, s. 524–551.
Kajsiewicz H., *Listy*, t. 7–8, Rzym 2008.
Kronika literacka i wydawnicza, „Nowe książki”, 1968, nr 4, s. 302.
Pollak R., *Przekład „Vita nuova” z 1861 r.*, „Kwartalnik neofilologiczny”, 1966 (XIII), s. 183–184.

Abstract

Dante's translator Atanazy Siekierski in the Roman Archive of the Congregation of the Resurrection. Source edition

Atanazy Siekierski, author of the first Polish translation of Dante's *Vita nuova*, was, until recently, an unknown figure for Polish literature. The negligible traces he left behind, like signature and date on the first pages of the manuscript, led to Rome, to the Archive of the Congregation of the Resurrection. Three Siekierski's letters and numerous references to him in letters written by founders, members and friends of the Congregation found during research in the Archive – which are now readable thanks

¹⁸ ACRR 42983, ks. J. Koźmian do o. H. Kajsiewicza, Poznań, „we Wiliję” [24 grudnia 1861]: „Rękopis, o który się mnie zapytujesz, jest u mnie. Mam ogólne wrażenie, że nieprzydatny, ale jeszcze za kilka dni w czasie świąt zajrzę doń”. Wzmiankę wyłączono z głównej części artykułu z powodu braku pewności, że mowa tu o manuskrypcie Siekierskiego.

to this edition – have allowed us to attempt to sketch the translator's biography and have also provided some important information about his translation.

Atanazy Siekierski, tłumacz Dantego, w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie. Edycja źródeł

Atanazy Siekierski, autor pierwszego polskiego przekładu (1861 r.) *Vita nuova* Dantego, był do niedawna postacią zupełnie nieznaną polskiemu piśmiennictwu. Znikome ślady, które po sobie pozostawił – jak podpis i data na pierwszych kartach rękopisu – prowadziły do Rzymu, do Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, gdzie znaleziono trzy listy A. Siekierskiego i liczne wzmianki na jego temat w korespondencji ojców założycieli, członków i przyjaciół Zgromadzenia. Źródła zebrane podczas kwerendy archiwalnej, których edycję udostępnia się teraz czytelnikom, pozwoliły podjąć próbę naszkicowania życiorysu tłumacza, dostarczyły też cennych informacji o samym przekładzie.

Słowa kluczowe:

Siekierski, Dante, archiwum, Rzym, zmartwychwstańcy, listy, edycja

Keywords:

Siekierski, Dante, archive, Rome, Congregation of the Resurrection, letters, edition

Nota o autorze:

Anna Pifko-Wadowska jest doktorantką na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, jako laureatka programu MNiSW „Diamentowy Grant” prowadzi projekt badawczy pt. „Nowe życie rękopiśmiennych przekładów dzieł Dantego Alighieri u progu jego polskiej recepcji”. Magisterium z filologii włoskiej uzyskała w 2016 roku, przygotowując opracowanie i edycję krytyczną *Życia nowego Dantego Alighieri* w przekładzie A. Siekierskiego (Kraków, Collegium Columbinum, 2017). Opublikowała w języku polskim i włoskim kilka artykułów dotyczących recepcji twórczości Dantego w Polsce, jest też autorką przypisów do pierwszej dwujęzycznej polsko-włoskiej edycji *Boskiej Komedii* (Kraków, Pasaże, 2015).

PIOTR SEMENENKO CR
(1812-1886)

SKŁAD KOŚCIOŁA (KAZANIE MIANE W PARYŻU, W LUTYM 1843 R.)¹

Bracia moi!

Nie masz najmniejszej wątpliwości, że, jeśli Bóg mieszka na ziemi, to tylko w Kościele, że Kościół jest dziełem naprawy, wzniesionym przez Boga, by uratować od zatracenia, które człowiek sam sobie zgotował; że Kościół, dając człowiekowi przedmiot wiary i czynności, jest tą gwiazdą jedyną, która go prowadzi do zbawienia; że w tym urzędzie swoim Kościół jest nieomylny, że poza nim jest tylko błąd i zatracenie; prawdy i zbawienia nie masz. To wszystko jest tak prawdziwe, jak Bóg sam, i kto to zaprzecza, zaprzecza Boga samego. Niech się nikt nie myli, niechaj sobie nie mówi, kiedy i poza Kościołem znajdzie prawdę jaką lub przykazanie jakie prawdziwe moralności: Oto i poza Kościołem jest prawda, i poza Kościołem jest dobro! Bracie mój, mylisz się, a twój błąd tym większej godzien jest litości, im więcej prawd widzisz, im więcej przykazań tego, co jest dobrem przyjmujesz, ale poza Kościołem. Bo tym dalszy jesteś od powrotu do Kościoła, w którym jednym jest tylko prawda cała i wszystko dobro. Jeśli oczu wcześniej nie otworzysz i do Kościoła nie wrócisz, będziesz musiał przebiec całe koło błędu, będziesz tracił jedną prawdę po drugiej, będziesz zwątpiewał o jednym dobrem po drugim, i wtedy chyba, kiedy już nic mieć nie będziesz, ta wielka próżnia popchnie cię na powrót do Kościoła. Kiedy Adam został wypędzony z raju, w jednym tylko zgrzeszył, otworzyły mu się oczy ciała, a zaćmiło oko ducha, ale to zaćmienie

¹ P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. 1, Kraków 1923 (*Kazania*, t. 3), s. 53-68. (Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

było raczej nasieniem tylko zaćmienia następnego. Widział on całą jeszcze prawdę Bożą, chociaż nie tak jasno; on i pierwsze po nim pokolenia posiadały jeszcze całą mądrość żywota, i dlatego właśnie, że ją w takiej pełni posiadały, ale poza rajem, musiało upłynąć lat 4000, nim ją człowiek zupełnie stracił, i wtedy przyszedł Chrystus i przyniósł z Sobą raj na ziemię, to jest Kościół, a ludzkość z tej samej próżni wszelkiej prawdy i dobrego uczuła w sobie popęd, pchnąwszy ją do Chrystusa i Jego Kościoła. Człowiek więc był wtedy najdalej od Chrystusa i zbawienia, jakie On przynosił, kiedy właśnie posiadał najwięcej prawdy i mądrości rajskiej, ale poza rajem. Kiedy Luter został wypędzony z Kościoła, w jednym zgrzeszył, w jednym się pomylił, wyniósł z sobą, za Kościół, wszystkie niemal dogmata kościelne, całą jego moralność; ale właśnie, że ją tak całą wyniósł, musiało upłynąć lat 300, przy tak przyspieszonym życiu ludzkości, jakie ona w tych ostatnich czasach odbywa, nim protestantyzm przyszedł ostatecznie do zaprzeczenia całej prawdy, do zaprzeczenia Objawienia Bożego, Boga samego i samegoż ludzkiego rozumu. I dlatego ta próżnia, która się dziś w protestantyzmie zrobiła, popycha tyłu do Kościoła. Tego zjawiska w początkach protestantyzmu nie było, i każdy protestant był wtedy najdalej od Kościoła i zbawienia, jakie w nim jest tylko, kiedy więcej prawdy poza Kościołem u siebie posiadał. Przetoż, kiedy widzimy człowieka poza Kościołem, który szuka prawdy, który goni za dobrem i trzyma już wiele i jednego i drugiego, ale do Kościoła nie wraca, żal nam go bardzo, i bardzo nam go żal, bo musimy powiedzieć, i to z wszelką pewnością, nie tą, którą daje własne widzenie, ale tą, którą daje prawda Boża, musimy powiedzieć: Człowieku, co trzymasz, to stracisz, musisz stracić. A potem można mu jeszcze powiedzieć: Co trzymasz, to jak gdybyś nie trzymał, jest to, jak gdyby nie było. – Poza Kościołem prawda wiary przestaje być prawdą wiary, a to dlatego, że nie pochodzi od Boga. Pan Bóg złożył całą prawdę w Kościele; skoro człowiek przyjdzie i jedną część prawdy, danej od Boga, nie przyjmie, a drugą przyjmuje, już ten wybór to sprawia, że ta część, którą przyjmuje, nie jest oparta na powadze Boskiej, boby musiał być przyjąć i tamtą, którą odrzucił, również opartą na powadze Boskiej; ale to tę część przyjął dlatego, że mu się podobała, odrzucił tamtą, bo w niej nie smakował i przez to sprawił, że tę część prawdy, którą przyjął, oparł na powadze swej własnej; już ona od Boga nie pochodzi, a przez to samo przestaje być prawdą wiary. Bo wszelka prawda wiary dlatego jest prawdą wiary, że ją Bóg zatwierdza, że od Boga pochodzi. I tak się dzieje, że poza Kościołem samaż prawda przestaje być prawdą wiary. Jużci materialnie biorąc, jest to ta sama rzecz, to samo twierdzenie; ale pod względem znaczenia, pod względem wagi jako przedmiotu wiary, jedna rzecz od drugiej różną jest, jak niebo od ziemi. O Boże! Daj, niech to dobrze poznają wszyscy, którzy są poza Kościołem! Wielu z nich, Panie, szuka prawdy, pragnie dobrego, myślą, że ją mają. Panie, Ty widzisz ich serca! Nie wiedzą, co mają; nie wiedzą, że nic nie mają. O, oświeć ich, i pokaż im raz już, że Twoja prawda jest tylko w Kościele, że Twoje zbawienie w Kościele jednym, że poza nim sama prawda przestaje być prawdą, i nic nie masz prócz błędu i zatracenia.

Więc, Bracia moi, jeśli tak ważną rzeczą jest być w Kościele, trzeba koniecznie wiedzieć, gdzie jest Kościół. To Wam dzisiaj chcemy pokazać za pomocą Bożą! Wystawimy Wam naprzód naturę Kościoła, jego ustawę, jego skład, jaki Bóg mu nadał; potem z tego same wypłyną znamiona zewnętrzne, jakimi się prawdziwy Kościół odznaczać od innych powinien. Samegoż Założyciela Kościoła błagajmy teraz, by nam dał Swoje dzieło albo poznać i kochać, albo poznawać coraz więcej i kochać coraz mocniej, i być uczestnikami tego zbawienia, które w nim tylko jest złożone; przez przyczynę Najświętszej Panny. *Zdrowaś Maryjo!*

I.

Kościół jest towarzystwem², ustanowionym przez Chrystusa. Że to towarzystwo Chrystus ustanowił, nie masz żadnej wątpliwości. Naprzód przez 18 wieków, które od Chrystusa Pana upłynęły, było zawsze towarzystwo, biorące od Niego swe imię i swój początek wyprowadzające od Niego. Tego faktu by nie było, gdyby Chrystus sam nie był ustanowił towarzystwa. Potem, cóż jaśniejszego w historii, jak to ustanowienie towarzystwa kościelnego przez samegoż Chrystusa? Jużemy to widzieli i powtarzać nie będziemy. Ale każde towarzystwo ludzkie musi na sobie odbić naturę ludzką. Jak człowiek jest złożony z duszy i ciała, połączonych wzajemnym węzłem, tak każde towarzystwo ludzkie ma swoją **duszę**, ma swoje **ciało** i **węzeł**, który jedno z drugim łączy. **Duszą** towarzystwa jest myśl, są zasady, jest duch, który to towarzystwo ożywia, prowadzi je i jest spólny wszystkim jego członkom. **Ciałem** jego są ci członkowie właśnie i ich zewnętrzne spólne działanie. **Węzłem**, łączącym duszę z ciałem, jest władza, przez nią to duch towarzystwa działa na ciało towarzystwa. Bez tych trzech rzeczy towarzystwa nie ma, mówię towarzystwa ludzkiego. Kto z niego **duszę** wyjmuje, czyni towarzystwo zwierzęce, i rzeczywiście wszelkie towarzystwo bez myśli, dla potrzeb ciała jedynie związane, jest towarzystwem zwierzęcym. Kto towarzystwo wywleka z **ciała**, ten chce zakładać towarzystwo Aniołów. Takie towarzystwo tu na ziemi będzie wiecznym urojeniem, rzeczywistością nigdy. A kto w towarzystwie nie przypuszcza owego **węzła**, którym jest władza, rozumie się, czy taka czy inna wedle natury duszy i ciała, rozprzega towarzystwo na wszystkie strony, ten nie przypuszcza towarzystwa samegoż. Otóż Bóg, który jest rzeczywistością samą, który stworzył człowieka z duszą i ciałem, i wiedział, dlaczego go tak stworzył, i widział, że tak było dobrze, Bóg więc i towarzystwo, które między ludźmi ustanowił, według tego ustanowił prawa. Kościół zatem Boży ma swoją **duszę**, ma swe **ciało** i **węzeł**, który je łączy.

Jakieże tedy natury jest ta **dusza** Kościoła, to **ciało** jego i ten ich **węzeł**? Spójrzmy na Chrystusa. Bo, chcąc poznać towarzystwo, trzeba patrzeć na tego, który je założył. Założyciel daje swemu towarzystwu, co sam ma, i taka jest ustawa wszystkich towarzystw. Czy się przypatrzymy dawnym szkołom religijnym i filozoficznym, czy zakonom z łona Kościoła urodzonym,

² Wówczas używano wyrazu „towarzystwo” zamiast dzisiejszego „społeczność”.

czy sektom, odszczepionym od tegoż drzewa Kościoła, nawet narodom, które nie noszą na sobie piętna tak wyłącznie moralnego i duchownego, zawsze na tę ustawę napotykaemy, że duch pierwszego założyciela, pierwszego ich rodzica, uwiecznił się w każdym z tych ciał, w nim się rozwijał i prowadził je do swoich następstw. Chrystus również uwiecznił się w Swoim Kościele, dał mu, co miał. Sam był Bogiem i człowiekiem: dał więc swemu Kościołowi za duszę Boga, o ile się udziela człowiekowi, Siebie samego, ducha Swego; za ciało zaś przyjął ludzkość całą i ustanowił władzę, której i Siebie jako duszę i człowieka jako Swe ciało w ręce oddał, aby zdziaływała ich wzajemne połączenie. Przypatrzmy się temu bliżej.

Człowiek, po grzechu pierworodnym nic nie może uczynić sam z siebie, co by go mogło zbliżyć do Boga. Przez ten grzech zerwany został stosunek człowieka z Bogiem, stosunek synowski; nastąpił stan nieprzyjaźni, i w tym stanie cokolwiek mógł człowiek uczynić, to wszystko nie mogło przebłagać Boga. Trzeba było, aby Chrystus Pan, Syn Boży, umarł za nas na krzyżu, „*oportuit pati Christum*”. Trzeba było, aby cierpiał Chrystus”, powiedział On sam o Sobie. Przywrócenie naszego stosunku do Boga jest więc dziełem Chrystusa. Ale potrzeba, aby każdy z nas przyswoił sobie to dzieło, inaczej będzie bez pożytku. To się dzieje przez wiarę. Każdy z nas, kto chce powstać z choroby śmiertelnej grzechu, musi podnieść oczy do krzyża, musi wierzyć w Chrystusa jako Pośrednika między nami a Ojcem. „Ten, kto wierzy we mnie”, powiada On sam, „ma żywot wieczny” (św. Jan VI, 47). Trzeba w Niego wierzyć, to jest, że On nam daje przystęp do Boga; że, jeśli nas Bóg przyjmuje, to przez wzgląd na Niego; że, jeśli nasze uczynki mają wartość i zasługę przed Bogiem, to wtenczas, kiedy On je za Swoje przyzna. Nasze życie wtedy tylko jest Bogu przyjemne, kiedy na tej wierze oparte. Oparłszy zaś, powinniśmy tak myśleć jak Chrystus, tak czuć jak Chrystus, tak działać jak Chrystus. Mamy do tego łaskę od Boga. Chrystus udziela się duszom naszym naprzód zewnętrznie przez urząd Kościoła i Sakramentu, potem, a raczej przy tamtym, wewnątrznie w sposób tajemny, ale rzeczywisty. I kiedy tak powtarzamy sobie myśli Chrystusa, sam Chrystus w nas myśli; kiedy się w nas wznawiają te same uczucia, Chrystus w nas czuje; kiedy działamy uczynki, jakie nam nakazał, Jego wola przez nas się wypełnia, Chrystus sam przez nas działa. I tak całe życie nasze przemienia się w życie Chrystusa w nas, i następuje ów szczęśliwy stan, kiedy człowiek wyrzec może jak św. Paweł: „*Żyję ja, o! już nie ja, żyje we mnie Chrystus. Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*”. Taki tylko człowiek, nie mówię, który już przyszedł do tej zupełnej przemiany, ale kto usunął do niej wszystkie przeszkody, to jest, grzechy, i jest w drodze ku niej, taki tylko jest prawdziwym Chrześcijaninem, prawdziwym synem Bożym, prawdziwym i żyjącym członkiem Kościoła. Nie ci tedy są sprawiedliwi, którzy dobrze postępują, cnotliwie żyją itd., ale ci tylko, którzy na wierze (*justus ex fide vivit*) przychodzą do tego stanu, że Chrystus w nich żyje (*vivit in me Christus*). Zbierzcie razem wszystkich takich, którzy tu są na ziemi, wszystkich, w których Chrystus żyje, a będziecie mieli **duszę** Kościoła. **Duszę** więc Kościoła stanowią wszyscy sprawiedliwi, i sami tylko sprawiedliwi. O! Nie możemy nie wybiec sercem do tego

mieszkania pokoju i szczęścia, do tego rajy Bożego, do tej najlepszej rzeczy-pospolitej z samych bogów złożonej, do których Bóg bogów wyrzekł: „Jam rzekł: Jesteście Bogowie i Synowie Najwyższego wszyscy!” (Psalm LXXXI, 6). Serce człowieka nie może gdzieindziej spocząć; podobne do gołębic, którą Noe z arki wypuścił, a która, nie mogąc nigdzie znaleźć wśród ogólnego wód zalewu, gdzie by jej noga spoczęła, wróciła na powrót do arki, niosącej w sobie rodzinę przez Boga wybraną, tak i serce człowieka nie może spocząć wśród potopu i w błocie tego świata; szczęśliwe, jeśli znajdzie drogę na powrót do arki Kościoła i tej rodziny Bożej, wewnątrz tego Kościoła ukrytej!

Ta więc jest **dusza** Kościoła. Jest ona niewidoma. Nikt o sobie ani o innym powiedzieć nie może, że sprawiedliwy. Ta cała piękność Kościoła jest ukryta jak w ciele ludzkim dusza, to, co mówi Duch Pański przez Psalmistę: „Cała chwała córki królewskiej z wewnątrz” (Psalm XLIV, 14). Często się oku nie podoba jakaś strona zewnętrzna Kościoła, jakaś część ciała jego. Prawda, gnije ono czasem po wierzchu i nieraz mu się przyrzuca dzikie mięso; ale niech to nas nie myli, to duszy Kościoła dosięgnąć nie może, chyba boleścią, jaką sprawia; i ta będzie wiecznie różnica między dziełem Bożym a dziełem jemu przeciwnym, między Kościołem a sektami wszystkimi, że pierwszy po wierzchu wydaje się niezdrów i jest nim często rzeczywiście mniej lub więcej, chociaż wewnątrz zawsze zdrów jest, zawsze czysty, zawsze święty; kiedy tymczasem sekta każda z wierzchu zda się zdrowiem błyszczeć, być odziana świętością, ale wewnątrz pełna jest kwasu, hipokryzji i udawania, pełna wrzodów dumy i drapieżności wilczej, jak Chrystus powiada: „Przyjdą do was w owczej skórze, ale wewnątrz są wilcy drapieżni”.

Ciałem tedy Kościoła są wszyscy ochrzczeni i wyznający prawdziwą wiarę Chrystusową. Do **duszy** Kościoła mogą należeć nieochrzczeni nawet, kiedy Chrztu pragną, ale dostąpić nie mogą lub o jego potrzebie nie wiedzą, a czynią, co im Bóg i sumienie każe; do duszy Kościoła jeszcze ci należą, którzy nie wyznają całej prawdziwej wiary Chrystusowej, bo żyją wśród sekt; ale jej nie wyznają całej bez własnej winy, bo im nigdy nie przyszła wątpliwość o nieprawdziwości tych punktów, które źle wierzą, sumienie ich w pokoju, myśl szczerze przed Bogiem, że ich sekta jest prawdziwym Kościołem i daje im od Boga prawdziwą wiarę. Ci wszyscy należą do duszy Kościoła, nie ową częścią swej wiary, którą źle wierzą, tę im Bóg przebacza dla ich niewiedomości; ale tą częścią, która jest zdrowa i ta sama z wiarą prawdziwego Kościoła, ale żywotem swoim czystym i niepokalanym według wiary Chrystusa. Chociaż cięży na nich zawsze obowiązek, skoro w nich pierwszą wątpliwość obudzi łaska Boża, nie przytłumiać jej, ale sumiennie użyć wszystkich środków przekonania się, jakie im Pan Bóg wtedy niezawodnie przysyła, bo Pan Bóg dobry wtedy sumienie budzi, kiedy przygotował środki do przekonania się. Chociaż, Bracia moi, dziś szczególnie, przy takim rozpowszechnieniu Kościoła Bożego, przy takim rozwinięciu się jawnym ostatecznych następstw wszystkich nauk poza Kościołem stawianych, gdzie ciemność z jednej strony a światło z drugiej tak ostro przeciwko sobie występują, dziś, zdaje mi się, bardzo trudno wymówić się niewiedomością, a gnuśnością i lenistwem nigdy wymówką nie będzie.

Ci wszyscy jednak do **ciała** Kościoła nie należą; to ciało składa się jedynie z ochrzczonych i wyznawających prawdziwą naukę Chrystusową. Nie chodzi tu jeszcze o to, która jest prawdziwa nauka, lecz, ponieważ musi z wielu być jedna prawdziwa, chodzi o to, że ci, którzy ją publicznie wyznają, należą do Kościoła Chrystusowego, czy oni są sprawiedliwymi czy grzesznikami i że to oni stanowią **ciało** Kościoła. To wyznanie ponieważ jest publiczne daje poznać członków tego towarzystwa, którym jest Kościół Boży. Bez tego wyznania wiary publicznego, czy to ono jest w ustach sprawiedliwego czy grzesznika, gdyby Kościół składał się z samych sprawiedliwych, o których by tylko Bóg wiedział, byłby niewidomy, nie miałby wtedy ciała zewnętrznego; a to jest przeciwne naturze samej towarzystwa. Kościół nie byłby towarzystwem. Te dwa wyrazy: kościół i niewidomy, wykluczają się wzajemnie; jest to twierdzenie równe temu drugiemu: Kościół niekościół. Oto sam Chrystus nas tego uczy, że Kościół jest widomy, rozumie się co do swego **ciała**, a następnie, że jest złożony z grzeszników i ze sprawiedliwych; lub też przeciwnie, uczy nas, że jest złożony z grzeszników i sprawiedliwych, a następnie, że jest widomy. Powiada On o Sobie, że posiał dobre nasienie, ale przyszedł nieprzyjaciół Jego i nasiał kłokół, a gdy wzrosła trawa i owoc uczyniła, tedy się pokazał i kłokół, sługom jednak, którzy go zebrać chcieli, rzekł: „Nie, byście snadź zbierając kłokół, nie wykorzenili razem z nim pszenicy” (św. Mat. XIII, 24). Zasię podobne jest królestwo niebieskie niewodowi, zapuszczonemu w morze, a ze wszelkiego rodzaju ryb zgromadzającemu, który, gdy się napełnił, wyciągnąwszy, a na brzegu usiadłszy, wybrali dobre w naczynia, a złe precz wyrzucili. Tak będzie w dokonaniu świata, ale tymczasem tu na świecie niewód wszystkie ciągnie (św. Mat. XIII, 47). Kościół Boży to są gody, które sprawił Król niebieski ludziom i posłał służebniki Swoje na rozstania dróg, i zebrali wszystkich, których znaleźli, złych i dobrych, i napełnione są gody siedzącymi. (św. Mat. XXII, 8). Podobny jest dziesięciu pannom, z których pięć było głupich, a pięć mądrych. (św. Mat. XXV, 1). Podobny jest owczarni, w której razem są owce i kozły; dopiero kiedy przyjdzie Syn człowieczy w majestacie Swoim, postawi jedne po prawicy, a drugie po lewicy. (św. Mat. XXV, 31). Tak więc Kościół Boży, według myśli Chrystusa Pana, tu na ziemi ma się składać i składa się ze złych i dobrych, a następnie jest widomy; jest rzeczywiście światłem, które się nie stawi pod korzec, ale na wyniosłym miejscu, aby wszystkim świeciło; jest miastem na górze położonym, które się ukryć nie może.

Ta **dusza** Kościoła i to jego **ciało** żyją życiem wspólnym. Temu wspólnemu życiu przewodniczy **władza**, ona je łączy, ona je zachowuje i rozwija. Albowiem spójność życia duszy z ciałem to sprawia, że dusza działa na ciało, ciało działa na duszę, wszakże to wspólne działanie nie miałoby miejsca bez tego węzła **władzy**. A naprzód, dusza działa na ciało, rządzi nim, pilnuje, aby po całym ciełe ten sam jeden duch był panem, aby w całym ciełe nic nie było przeciwnego jemu, różnorodnego, co by zabijało życie: do tego potrzeba, aby ta dusza mogła mówić, aby miała usta, ustami tymi nie może być całe ciało, albowiem, jak mówi św. Paweł: „Jeśliby całe ciało było okiem, gdzież słuch; a jeśliby całe było słuchem, gdzież powonienie?... Gdyby wszystkie

były jednym członkiem, gdzież ciało?" (I do Kor. XII, 17). Tymi ustami jest władza, przez którą duch Kościoła, którym jest Duch Chrystusa, przemawia i rozrządza. A potem ciało działa na duszę. Wszystkie Sakramenta są znakami zewnętrznymi, i, że tak rzekę, cielesnymi; ich rozdawnictwo jest zewnętrzne i również do ciała Kościoła należące, przez nie z zewnątrz idzie działanie na duszę; ale nie każdy ma prawo do tego, jedno posłani na to przez Chrystusa i Kościół, mający władzę. W końcu opowiadanie słowa Bożego, rodzenie przez nie synów Kościołowi, albo, raz już porodzonych, zachowywanie w zdrowiu, ze strony opowiadającego jest działaniem ducha Kościoła na ciało słuchające, dla słuchającego jest działaniem ciała, mówiącego na jego duszę. Ale czyż to opowiadanie słowa Bożego każdemu jest poruczone? „Azaliż wszyscy”, że się tu zapytam ze św. Pawłem, „azaliż wszyscy Apostołami, azaliż wszyscy prorokami, azaliż wszyscy nauczycielami?”. I dam Wam tę samą odpowiedź, którą w tym miejscu daje św. Paweł: „W jednym duchu wszyscy my w jedno ciało ochrzczeni jesteśmy... wszyscy jednym duchem napojeni” (I do Kor. XII, 13). „Jesteście ciało Chrystusa i członek ze członka” (w. 27), „a niektórych postawił Bóg w Kościele, naprzód Apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli itd.” (w. 28). Oto macie, Bracia moi, w tych słowach Apostoła całą naukę, którąśmy Wam dotychczas wyłożyli; macie **duszę** Kościoła; macie jego **ciało**, do którego należą wszyscy; i macie **węzeł** ich, **władzę**, na którą postawieni są niektórzy. A to wszystko na to, jak tamże powiada św. Paweł: „aby nie było rozerwania w ciele, *ut non sit schisma in corpore*” (XII, 25).

Ale kto jest właściwie tą **władzą** kościelną? I to nam już powiedział św. Paweł: „Naprzód Apostołowie”. Cokolwiek inni urzędnicy kościelni mają władzy, Apostołowie to wszystko w pełni posiadają. Zaś następcami Apostołów są Biskupi. Paweł zostawił po sobie w Efezie Tymoteusza, Tytusa w Krecie; Jan stanowił Biskupów po całej Azji; Piotr po całym zachodzie i w Rzymie po sobie. Długo by było wyliczać cały szereg i dzieje tego następstwa. To pewna, że Biskupi są następcami Apostołów z równą władzą i mocą. Bo zresztą Chrystus Pan nie na jeden dzień Swoją Kościół ustanowił, i jak Kościół jest wieczny, tak i Apostolstwo w nim jest wieczne. Otóż Chrystus tym Apostołom samym, z pośrodku innych uczniów wybranym, dał klucze Królestwa niebieskiego, tj. władzę związywania i rozwiązywania (św. Mat. XVIII), im samym przekazał moc sprawowania Sakramentu Ołtarza (św. Mat. XXVI), na nich tylko tchnął Duchem Swoim Świętym i, komu oni odpuszczają grzechy, będą odpuszczone, komu je zatrzymają, będą zatrzymane (św. Jan XX). Wolno im przybierać pomocników, kiedy sami wydołać nie mogą, i takimi są kapłani; ale tych cała władza od tamtych zależy. Następcą Piotra jest ich Głową, ich Przełożonym, który ma wszystkich umocowywać, *confirma fratres tuos*; jest ich Środkiem nieporuszonym, z którym wszyscy powinni się znosić – *tu es petra* – który każdego może sądzić – *pasce oves meas* – który wszystkimi rządzi, a to, aby nie było **rozerwania w ciele**, *ut non sit schisma*. W końcu, jednym tylko Apostołom dał Chrystus władzę nauczania wszystkich narodów i chrzczenia ich, tj. rodzenia synów Bożych; ale posłuchajcie, w jak uroczysty sposób: „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi, idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha

Świętego, nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał; a oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata". W tym „tedy” leży cała tajemnica mocy Kościoła. „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi, idąc tedy” itd. z tą samą władzą. To słowo, wyrzeczone do Apostołów, stworzyło w Kościele tę władzę niepożytą, która wszystko zwyciężyła. Ona ciągle rozradzała Kościół, ona go zawsze w jedności trzymała, ona jego wszystkie siły skupiała na każdy punkt zagrożony; bez niej Kościół byłby się rozprzął i rozleciał. Ona działa całą mocą duszy i ciała kościelnego i tak pogaństwo zmoęła, herezje wszystkie pokonała, wytrzymała tysiączne walki przeciw władzy świeckiej, bezorężna przeciw orężowi, wszystkie sidła zdrady ludzkiej potargała; ona idzie śmiało naprzód; wie, że ją czekają jeszcze straszliwsze wojny, jeszcze zdradliwsze zasadzki, ale wie także, że Ten, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi, powiedział do niej: „Idź, idź, a ja z tobą”, a pewno nie zatrzyma się: jeżeli czasem się cofnie, to zwątpienie Piotra, chodzącego po rozkołysanej wodzie; ale jest ręka, która go podtrzyma. O, pójdzie, pójdzie naprzód!

Kościele Boży, kiedy tak widzę całą budowę twoją, twoje wewnętrzne zdrowie, twoją chwałę zewnętrzną, sam mi się okrzyk z serca wydobywa: *O, jak piękne twoje przybytki Jakubie, twoje namioty Izraelu!* Pięknaś jest, świątynio przez Boga wystawiona, *pięknaś jako Jeruzalem*, ale co stanowi piękność twoją, to też stanowi moc twoją: *Strasliwaś, jak wojsk uszykowany hufiec, terribilis, ut castrorum acies ordinata* (Pieśń nad Pieśn. VI, 9). Ta moc twoja jest wieczna. Była dawniej i dziś jest ta sama. Kościele Boży, a więc zwyciężaj twoich nowych nieprzyjaciół, jakieś starych zwyciężył! Błogosławionyś, woła ci Duch Święty w Psalmach, jeśli weźmiesz synaczki babilońskie, wszystkie herezje, wszystkie błędy, wszystkie fałsze, wszystkie zdrady ludzkie; jeśli weźmiesz te synaczki babilońskie i strzaskasz głowę ich o skałę, błogosławionyś, – *beatus, qui tenebit et allidet paroulos tuos ad petram* (Psalm CXXXVI, 9). Błogosławionyś wtenczas, a sam rośnij i rozmnażaj się, szczep prawdę twoją, rozszerzaj twoje panowanie! Idź, Chrystus ci każe, idź naprzód: nic nie ma na ziemi, co by się tobie oparło!

II.

Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, wyrok jest Soboru powszechnego, zebranego w Konstantynopolu temu 15 wieków. A już przedtem Apostołowie w swoim Składzie wiary powiedzieli: *wierzę w... święty Kościół powszechny*; rozumie się *jeden*, nie dodali zaś wyrazu *apostołski*, bo jeszcze nie mieli następców. Pierwsze wyznanie powtarza Kościół, ile razy mówi *Credo* we Mszy świętej; drugie... każdy wierny, ile razy mówi: *wierzę w Boga*. Te cztery przymioty Kościoła, aby był **jeden, święty, powszechny i apostołski**, wypływają z samejże natury i budowy Kościoła, którąśmy dotychczas pod uwagę wzięli, i dlatego zewnątrz objawione stanowią tyleż znaków, po których prawdziwy Kościół od wszystkich innych rozpoznać można. Bo najlepszą miarą rozpoznania jest przymiot wewnętrzny

jakiej rzeczy, znajomy i pewny na zewnątrz objawiony. Staje się on wtedy znakiem nieomylnym.

Otóż Kościół Chrystusa z natury swojej, jako towarzystwo, jako osoba moralna, musi być i jest jeden, w swojej **duszy** musi być i jest święty, w swoim **ciele** powszechny, w swoim **rządzie** apostołski. To wszystko już samo wypływa z tego, cośmy dotychczas powiedzieli.

I rzeczywiście Kościół musi być i jest jeden. Duszę jego stanowią ci wszyscy, którzy żyją Duchem Bożym, a Duch Boży jest jeden. Ale i ciało niemniej jedno być musi. Wiąże się ono jednym wyznaniem wiary i społeczeństwem³ członków, jednością ich między sobą. Jednym słowem w ciele kościelnym musi być jedność wiary i jedność miłości. Że pierwsza być musi, woła św. Paweł: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest”. Że druga być powinna, mówi św. Jan, że na to właśnie przyszedł Chrystus, „aby synów Bożych rozproszonych zgromadził w jedno”. Ale któż nam lepiej potrzebę tej jedności wystawi, jak sam nasz Zbawiciel Chrystus Pan, który przed odejściem z tego świata o to właśnie prosił Ojca swego: „Ojcze święty, zachowaj ich w imieniu Twoim, którychś dał mi (Kościół mój), aby byli jedno jako i my”. I dodaje: „Nie tylko za nich się modłę, ale i za tych, którzy uwierzą przez słowo ich we mnie, aby wszyscy jedno byli, jako Ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli”. Wiem, czego chcesz, mój Zbawicielu! Tyś Syn Boga żywego, Tyś Bóg, Tyś prawda, Tyś dobro, Tyś piękność; prawda bez najmniejszego błędu, dobro bez najmniejszego złego, piękność bez żadnej skazy; prawda, dobro i piękność jedna i cała. Wiem, czego chcesz! Chcesz, aby i Kościół, Oblubienica Twoja, była jak Ty i Twój Ojciec, jedna i cała. Ale czy ludzie nie zepsują Twego dzieła? O, nie! Ty znajdziesz na to sposób. Otoś ustanowił Władzę, która czuwać będzie nad tą jednością; ona wszystko, co ją zrywa, z Kościoła wyłączy, i stanie się Kościół Twój, jakoś sam o nim przepowiedział: Królestwem, gdzie jedność – domem, gdzie zgoda – owczarnią jedną, w której jeden Pasterz. Inaczej Kościół nie byłby Twoim Kościołem.

Kościół więc jest **jeden** co do liczby, jak jeden Bóg, jeden Chrystus i jedna prawda; jest jeden co do życia swego, które się składa z wiary i z miłości, jak jedna też wiara i miłość. Kto przeciwko wierze wykracza, staje się heretykiem; kto opuszcza miłość i społeczeństwo wzajemne, staje się schizmatykiem; i jeden i drugi przestaje należeć do Kościoła. Kościół zaś zostaje jeden i cały.

W tej więc swojej jedności Kościół jest naprzód **święty** co do duszy. Chrystus na to przyszedł, jak powiada św. Paweł, „aby Kościół swój uświęcił”, wybrał nas, „abyście się stali święci i niepokalani” (do Efez. V, 26; I, 4) i tę świętość duszy Kościoła sprawia właśnie Duch Jego, Duch Święty, który w niej żyje. Ale jak poznać prawdziwą świętość i rozróżnić ją od fałszywej? Bo tu chodzi o świętość jako znak prawdziwego Kościoła; nie Kościół ma sądzić więc o świętości, ale świętość o Kościele. Jakże ją poznać, kiedy każda sekta przypisuje sobie świętość? Oto trzeba wziąć to, co świętość ma zewnętrzne: cuda; bo cuda są skutkiem żywej wiary; są łaską Bożą, przyrzeczoną tej

³ Jak „societas” tłumaczono „towarzystwo”, tak społeczność („communitas”): społeczeństwo.

wierze, i które mają być zawsze w Kościele na znamię jego świętości. „Kto wierzy we mnie, uczynki, jakie ja czynię i on czynić będzie, i większe nad te czynić będzie” (św. Jan XIV, 12). Cuda te jednak nie mamy przypuszczać według pogłosek i niepewnych powieści, ani też takiego rodzaju być mają, iżby z kuglarstwem graniczyły; powinny być prawdziwymi cudami, tj. zjawiskiem przeciwnym prawom natury, a potem dobrze dowiedzionymi. Takimi, jakimi są cuda, które Kościół do kanonizacji swoich Świętych wymaga – mówię ze znajomością rzeczy – mniej potrzeba nieraz dowodów na potępienie czyje na śmierć, aniżeli ich w Rzymie wymagają na przypuszczenie jednego cudu.

Ten Kościół, co do ciała swego, jest **powszechny**. Wypływa to już z tego samego, że Chrystus przyszedł dla wszystkich ludzi i umarł za wszystkich, a Kościół na Jego miejscu posłannictwo Jego odbywa, jest Jego przedłużeniem, jest Jego uwiecznieniem. Tę powszechność Kościoła, czyli Królestwa Chrystusowego, opowiada Stary i Nowy Testament. „Zażądam ode mnie, a dam ci narody za dziedzictwo twoje, a za posiadanie twoje kończyny świata”. Chrystus Pan przepowiada, że Jego Ewangelia, że Ewangelia Królestwa będzie opowiadana po całym świecie. Powiada, że kiedy będzie wywyższony na krzyż, wszystko pociągnie ku Sobie. I po Zmartwychwstaniu posyłając Swoje Apostoły, każe im nauczać wszystkie narody; i tak się stało, i już św. Paweł mógł o nich powiedzieć w rzeczywistości, co Psalmista widział w duchu: „Na całą ziemię rozszedł się dźwięk ich, i aż na krańce okręgu świata słowa ich”. Ale ta powszechność Kościoła na tym głównie polega, aby był wszędzie ten sam, aby był jeden w swej wierze i miłości, czyli społeczeństwie, to, co mówi św. Ireneusz: „Kościół po całym świecie ustanowiony, i cały świat okrążający, w którym jedna jest wiara, nauka i podanie, jedna dusza, jedno serce, jedno usta, jedno i to samo kazanie, ta sama rządu kościelnej forma”. Tak więc powszechność Kościoła tylko w jedności ma swoje znaczenie.

Nareszcie Kościół co do swego rządu jest **apostolski**. Apostolstwo jest to publiczne i nigdy nieprzerwane następstwo rządców Kościoła w tym urzędzie przemawiania w jego imieniu, opowiadania słowa Bożego, rządzenia Kościołem, w urzędzie zachowywania jedności wiary i jedności miłości, aby toż samo było w Kościele na końcu, co i na początku i we wszystkich chwilach jego istnienia; jest to jedność i tożsamość Kościoła, czas przerywnąca, jak powszechność jest to jedność i tożsamość Kościoła rozlana po przestrzeni.

To wszystko wypływa z natury samej Kościoła, te są więc znaki, po których go poznać można i poznanemu wierzyć, i możemy powtórzyć na nowo z drugim Soborem Powszechnym: „*Wierzę w jeden, święty, katolicki, tj. powszechny i apostolski Kościół*”.

Gdzież jest teraz ten Kościół? Długo go szukać nie potrzebujemy. Kościół prawdziwy jest rzeczywiście miastem, na górze położonym i które się ukryć nie może; dość do niego drogę wiedzieć, by go natychmiast znaleźć. I jakież inny może być tym jednym, świętym, katolickim, apostolskim Kościołem, jeśli nie Kościół Rzymski? Gdzież indziej jest Kościół jeden, mający szczególnie w sobie środek do tej jedności, tj. władzę; gdzież indziej jest Kościół, mający swoich Świętych i cuda; gdzież indziej jest Kościół powszechny jeden

i ten sam, rozlany po całej przestrzeni świata i rozszerzający się coraz więcej; gdzież wreszcie indziej Kościół apostolski, który szeregiem swoich urzędników, jak tajemniczą drabiną sięga nieba, sięga Apostołów i Chrystusa, i przeprowadza to następstwo aż do nich, zawsze jedno, zawsze to samo? Gdzież indziej taki Kościół?

Bracia moi! Oto macie przed sobą dzieło Boże i całą dowodność jego. Widzicie, jak mu nic nie brakuje, jak jest jedyne i całe. Widzicie, jak jest prawdziwe.

Bracia! Może nieraz pozwoliliście sobie nierozsądnych uwag przeciwko Kościołowi. Tak one są dzisiaj powszechne! Uwag przeciwko złemu, przeciwko temu, co gnije z zewnątrz w ciele kościelnym. Uczyniliście sobie wprzód sami to pytanie: czy i wy nie należycie do tego tylko ciała zgnilego? Pozwólcie, że my to zapytanie Wam uczynimy. I mamy prawo do tego. Bo nikt nie krzyczy na złe, które jest w Kościele, jak tylko albo heretycy albo źli katolicy, ci katolicy, którzy tylko do ciała należą, a którzy przez grzechy takie lub inne przestali należeć do duszy. Bo, gdyby należeli do duszy, tedyby im ta choroba ciała kościelnego, to jego gnienie sprawiało boleść, tak jak boleje dusza, kiedy ciało gnije lub kiedy je rzną. Ale to nie boleją, bo nie należą do duszy, sami należą do tej zgnilizny ciała, nie z tego to z tego końca, nie dlatego to dla tego grzechu, sami trzymają się po wierzchu Kościoła, jak robaki, wylęgle z zepsucia ciała, trawia je tylko tym bardziej i rozszerzają tę ranę, której boleści nie czują. Tak, tak, nie możemy znaleźć wyrazów dość dobitnych przeciwko niewdzięczności i zepsuciu tych, którzy nie szanują Kościoła, nie szanują dzieła Bożego, dzieła Jego miłosierdzia, tego Kościoła, Matki naszej a Oblubienicy Chrystusowej, która nas wszystkich Jemu porodziła przez chrzest, która nas karmiła mlekiem nauki i sakramentów swoich, która nas przez władzę swoją, przewodnika naszego, ma wychować na mężów dojrzałych i wrócić nas prawdziwych synów Bożych Oblubieńcowi swemu a Ojcu naszemu. Każdy z nas należy do tego Kościoła; ale czyż nie ma takich, którzy tylko do ciała należą? Nie słuchają nauki, nie przystępują do sakramentów, nie mają społeczeństwa z duszą, Chrystusem, i tylko gniją w ciele i tylko na to są w Kościele, aby mu boleść sprawiać. Bo oderwać się od niego nie mogą; raz ochrzczeni, w nim są na wieki, na boleść Kościoła, na boleść naszą tu na ziemi, na boleść ich własną tam, w tamtym życiu. Ktokolwiek jesteś, otwórz oczy! Niech cię wiara oświeci, że tak jest. I cóż ci za rozkosz tak być? Czyż nie lepiej wejść do duszy Kościoła, kiedy od ciała oderwać się nie możesz? Wejść, słuchając nauki, przystępując do sakramentów i żyjąc według woli Chrystusa, który jest duszą. Wejść i korzystać z tego dzieła miłosierdzia, jedyne go dzieła zbawienia, korzystać z tej szczęśliwej konieczności i uzdrowić ciało Kościoła, o ile w nas, i pocieszyć duszę, o ile w nas; a cała korzyść w tym nasza, bo sami odzyskujemy zdrowie i zyskujemy wszystko, znajdujemy pokój, znajdujemy życie; życie jedyne, prawdziwe, niewyczerpane, ukryte, wprawdzie, dziś dla nas, pókiśmy w ciele tylko, ale które się otworzy. Amen.

PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR
(1849–1926)

NIEKTÓRE WYPOWIEDZI UDZIELANE SIOSTROM ZMARTWYCHWSTANKOM W KĘTACH¹



Nigdzie znaleźć nie można tych głębin, co w duchu naszym. System Ojca Semenienki jest niezrównany. Gdyby nie on, dalej dreptałoby się dróżką utartej rutyny – a tu takie wspaniałe dzieło! Poznanie nędzy, ta ustawiczna walka z naturą, ile daje spokoju, szczęścia, zadowolenia.

Dlatego to dyrekcja w spowiedzi, w naszym duchu prowadzona, jednym duszom bardzo odpowiada, innym jest bardzo dotkliwa. Może są one zbyt pogrążone we własnym „ja”, chcą je zaoszczędzić i znieść nie mogą, że to „ja” jest wypłoszone z najskrytszych tajników, że temu „ja” nic się nie zostawia, że je się tak ściga do gruntu i śledzi bez litości. U takich dusz nie ma zrozumienia naszego ducha, bo nie chcą prawdy i szukają siebie, zamiast postawić Pana Boga na należytych miejscu.

Inne znów dusze biorą tę dyрекcję jeszcze bardzo zewnętrznie i powierzchownie. Zachwycają się naszym duchem, ale tylko po wierzchu. Może głębsze poznanie ascezy zmartwychwstańskiej będzie na to pomocą.

¹ Przepisano z maszynopisu znajdującego się w Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców (sygn. brak, zob. pudła z materiałami dotyczącymi o. Smolikowskiego) pt. *Niektóre wypowiedzi Sługi Bożego Ojca Pawła Smolikowskiego CR udzielane Siostrzom w Kętach, a notowane bezpośrednio po rozmowie ze Sługą Bożym* (zestawiła M. Teresa Kalkstein CR).



Chcąc mieć dużo czasu, trzeba:

1. być zawsze zajętą, mieć dużo do roboty, choćby w różnych kierunkach;
2. robić wszystko porządnie, ale niezbyt prędko, ze spokojem;
3. nie żałować czasu na modlitwę, owszem, kto się modli, ten ma najwięcej czasu, bo wszystko obmyśli z Panem Bogiem i z czystą intencją wykona;
4. nie być małostkową i o głupstwach nie rozmawiać, z drobiazgów nie robić kwestii całych.



Jeśli regulamin i przepisy krępują naszą indywidualność, to coś dopiero życie Chrystusa Pana w nas, które zupełnie musi tę indywidualność zniszczyć. Musimy zupełnie zmrzeć sobie, wyrzec się samych siebie, swego działania, ale to wszystko przez miłość.



Samaż asceza z tego stykania się i wgłębiania się w sprawy praktyczno-społeczne nabiera żywotności. Dlaczego o. Semenenko tak znakomicie stawia ascezę? Bo ją przejął od Jańskiego, który wciąż siedział w ekonomii politycznej, a i sam przebywał wciąż wśród marzycieli i desperatów politycznych. Wiedział wtedy, jak stosować ascezę do potrzeb dzisiejszego wieku. Bo asceza nie jest tylko dla osób pobożnych, powinna być dla wszystkich.



(Z listu do jednej siostry)

Nie zapomnę we Mszy św. o memento za Siostrę na godzinę śmierci sobie, na wyniszczenie się zupełnie dla Pana Jezusa. Mamy tu za życia umrzeć z Chrystusem Panem, wspólnie z Nim być pogrzebani, aby tu za życia współzmartwychwstawać, żyć życiem nowym, życiem Chrystusowym. O to też proszę i za mnie się modlić.



Główna rada o. Semenienki, którą nieustannie powtarzał przy spowiedzi i wobec wszystkich trudności wewnętrznych: „Módl się, módl się, módl się!”. Albo: „Panie Jezu, Twoja wola, Twoja wola, Twoja wola”.

Nieraz mówił do penitenta: „Jakiś ty głupi, jaki ty głupi, jakiś ty głupi!”. I Ojciec Smolikowski dodawał: „Człowiek wtedy czuł się nadzwyczaj dobrze”.

A czasem też ograniczał się o. Semenenko do jednej tylko rady, trzykrotnie powtórzonej: „Upokórz się, upokórz się, upokórz się!”.



Powiada św. Grzegorz, Papież: „Ars artium regimen animarum” (Sztuka nad sztukami rządzić duszami). Nie można jednego systemu zastosować do każdej duszy. Tu ponad wszystko potrzeba taktu, roztropności, znajomości dusz i wiele cierpliwości. Raz upomnieć, drugi raz pominąć, a zawsze miłość okazać, to jest miłość duszy, bardziej niż miłość reguły, przepisów, formy.



W prowadzeniu dusz lepiej rządzić się łagodnością niż surowością. Jeżeli się ostro postąpi lub rozgniewa, wynagrodzić to później dobrym słowem, miłością, żeby dusze odczuwały zawsze wielką miłość. Być przygotowaną na to, że się będzie robić głupstwa, lecz na złe one nie wyjdą, byle się tylko nie upierać przy swoim, lecz chętnie uznać winę. Pan Bóg daje łaskę i na Niego liczyć trzeba.



Przywiązania są plagą w zakonach. Nie należy zezwolić na to, by o nich dusza mówiła, należy krótko załatwić, przerwać i wykazać całą nieszlachetność szukania przyjemności w uczuciu i karmienia się tą najwykwintniejszą strawą, jaką jest serce ludzkie. Osoba przywiązana powinna być bardzo baczna, aby się nie dać podejść naturze, która jest bardzo chytra i umie oszukać. To także mizeria jak inne.



Gdyby u nas w zakonie dodawano jakieś przydomki do imienia, to ja bym się nazywał Paweł od nędzy, bo tyle nędz widzę sam w sobie i tak głęboko, dobrze znam wszystkie słabości ludzkie.



O. Semenenko zawsze tak mówił i tak pouczał: „Św. Teresa wołała: «Albo cierpieć, albo umrzeć!», św. Małgorzata de Pacis: «Nie umierać, ale cierpieć!», św. Katarzyna Sieneńska z dwóch koron sobie podanych wybrała cierniową, a św. Małgorzata Alacoque odpowiedziała: «Ty sam, Panie Jezu, daj, jaką chcesz!».

I to jest doskonała miłość: ukochanie woli Bożej i całkowite zdanie się na nią.

Więc i my tak mówić powinniśmy: „Panie Jezu, jeśli Ty chcesz ode mnie tej ofiary, oto gotowam, czyń, co chcesz. Daj życie i zdrowie czy też miłość, przyjmuję z wdzięcznością”. Pan Bóg żąda tej gotowości na wszystko.



Nie trzeba zaniedbywać uczuć i w pracy wewnętrznej opierać się tylko na rozumie i na woli, gdyż uczucia w służbie Bożej są nam wielką pomoc. Czasem rozum nas doprowadzi do pewnego kresu i dalej iść nie możemy. Trzeba wówczas przywołać uczucie w pomoc.



Miłość dla Zgromadzenia i radość z tego, że się słyszy te cudowne prawdy, jest zrozumiała. Nie możemy być obojętni na te wspaniałe rzeczy. Muszą nas porwać i zachwycać oraz pobudzać do wdzięczności. Dlatego Siostry powinny kochać nade wszystko swoje Zgromadzenie, ale nigdy nie porównywać się z innymi i nigdy się nie wynosić.



Skoro się w nocy nie śpi lub się przebudzi, trzeba to spokojnie znosić i łączyć się z Panem Jezusem modlącym się. On wie, że sił potrzeba, by dobrze pracować. Jeśli ich nie da, to Jego wola. Wszystko przyjąć od Niego, starać się o wielki spokój, bo to dla stanu fizycznego ma dobre skutki, a zwłaszcza dla duszy. Jest wtedy równowaga, działa się według woli Bożej.



W prowadzeniu dusz iść zawsze za własnym przekonaniem, postępując stosownie do światła Bożego i wskazówek Chrystusa Pana. Nade wszystko trzeba działać miłością, słodyczą, łagodnością. Widząc Siostry zasmucone albo w trudnościach i próbach, trzeba im pomagać, ułatwiać, łagodzić, tak iżby Siostry miały wielkie zaufanie, o wszystko się radziły, wywnętrzały.



Gdy dusza przejdzie wszelkiego rodzaju próby i trudności, oczyszcza się, pogłębia i dochodzi do całkowitego wyrobienia. Wtedy życie duchowe będzie pełne, nabierze siły, mocy. Dusza, przebywszy owe doświadczenia, staje się pokorną, cichą wyrozumiałą i pobłażliwą dla innych. Nabiera znajomości dróg Bożych, co jej się przydać może w pracy nad innymi, by im radzić, pomagać, dodawać odwagi. A we wszystkim jest miłość Boża i trzeba uszanować wolę Bożą, poddając się jej zupełnie.



To nasze „ja” jest ogromnie zmyślne, chytre, pełne podstępów miłości własnej, natury. Jak tu trzeba czuć, modlić się, mieć się na baczności!

Choć to nie grzech, bo nieraz jest to całkiem nieświadome, ale zawsze szkoda, bo się nie oczyszczamy, nie usuwamy tej nędzy, nie wprowadzamy tam Pana Jezusa.



Jak ktoś ma dobrą wolę, modli się, Pan Bóg nie zostawi go w złudzeniu, odkryje te zasadzki miłości własnej. Np. ktoś wywnętrza się, mówi o sobie, szuka niby to rady, pociechy, nawet upokorzenia – a zawsze jest w tym ukryta pokusa, podstęp miłości własnej: zając sobą innych, wywołać współczucie, zainteresowanie. Dlatego to kobiety, które żyją zazwyczaj uczuciem, szukają pociech nawet w rzeczach Bożych.

Codzienne noszenie krzyża z Chrystusem Panem to właśnie zwalczanie ustawiczne nędzy naszej. Za każdym razem, gdy pokonujemy naturę naszą, idziemy za Chrystusem Panem i odpłacamy za grzech pierworodny.



Trzeba kochać tę myśl Bożą w Zgromadzeniu i jego ducha i chcieć, by się rozszerzał. Bynajmniej nie jest to w nieporządku, trzeba tylko czuwać, aby pobudki były czyste i nic swego w tym się nie mieszało.



Gdy się zna siebie i swą nędzę, wszystko, co czynimy dla Pana Boga, wydaje się tak nic nie warte, tak nikłe, tak marne, że całe życie trzeba tylko przekreślać. Ale myśl o Miłosierdziu Bożym jest dla nas ratunkiem. Ta miłość Boża nas nie odrzuci. Stąd całe życie nasze niech będzie hymnem pochwalnym na cześć Boga, dziękczynieniem. Już tylko trzeba żyć miłością, a w tym jest wszystko: i wiara, i ufność, i pokora – jest to właściwie ukochanie woli Bożej.



Sługa Boży często wyrażał się żartobliwie sam o sobie. Gdy zakończył dłuższe, interesujące opowiadanie, mówił: „A co! Talencik jest, historyjkę zna się”. Ulubioną, często powtarzaną frazą przez Ojca po włosku, była następująca refleksja: „Eh be, che fare! Bisogna soffrire e poi morire!”.



Ojciec lubił przytaczać nam często następujące adagium św. Augustyna: „Ubi amatur, ibi laboratur. Aut si laboratur, labor amatur” – „Gdzie jest miłość, tam się trudu nie czuje. A jeśli nawet trud się czuje, to się ten trud miłuje”.

CONGREGATIONIS RADICES

BOLESŁAW MICEWSKI CR
Złocieniec

POSTAĆ STEFANA PAWLICKIEGO¹

Gdańszczanin z urodzenia przyszedł na świat 2 września 1839 roku jako syn kupca Józefa Grzegorza Pawlickiego i Wilhelminy z domu Denk.

Na chrzcie św. w kościele św. Mikołaja w Gdańsku (tzw. kościół polski) otrzymał imiona Stefan Zachariasz. Po trzech latach urodził się braciszek Korneliusz. Mały Stefan wcześniej zaczął się uczyć i w rodzinnym mieście rozpoczął ówczesne gimnazjum według systemu pruskiego od klasy VII. Ale skutkiem jakichś tajemniczych trudności i zamieszek nastąpiła przerwa – skończył się nagle pobyt w Gdańsku i rodzina Pawlickich przeniosła się do Księstwa Poznańskiego i osiadła w Pleszewie. Wszystko przemawia za tym, że powodem tych przenosin był patriotyzm ojca, który chciał uczyć swoje dzieci w polskiej szkole, a nawet wziąć udział w ruchu Wiosny Ludów. Ruch ten szybko jednak został stłumiony i trzeba znowu było zająć się handlem w prowincjonalnym Pleszewie. Tu Stefan dalej uczęszczał do miejscowej szkoły, która była niepełnym gimnazjum o trzech tylko klasach; ale szkołą polską.

Latem 1852 roku rozszalała się w miasteczku straszna epidemia cholery i pochłonęła setki ofiar. Pierwszego sierpnia przerażony wzrok dwunastoletniego Stefana i dziewięcioletniego Korneliusza widział straszne wicie się w bólach konania kochanej matki, a zaraz następnego dnia ojca. Niemiłknące od miesiąca pogrzebne dzwony z wież św. Jana i Floriana teraz były dla nich przez dwa dni z kolei i obwieszczały sierocą dolę... i nie umilkły – były do końca sierpnia!

¹ Tekst pierwotnie opublikowany pt. *Postać ojca Stefana Pawlickiego CR* w wewnętrznym piśmie Zgromadzenia Zmartwychwstańców „Vexillum Resurrectionis” (1971), nr 60, s. 1-37. Redakcja tekstu: Angelika Tes.

W Pleszewie kończył Stefan klasę VII, zaczęłą w Gdańsku, i przerobił następnie VI i V, która była już ostatnią w miejscowej szkole. Ukończył ją w 1853 roku już po śmierci rodziców. Kierownik szkoły, dobry pan A. Rother, którego sam Pawlicki nazwie „najlepszym człowiekiem, godnym wiecznej pamięci dla swej dobroci”, wystarał się o stypendium dla „utalentowanego i pilnego ucznia Stefana Pawlickiego” u Jana Działyńskiego z Gołuchowa, motywując prośbę nie tylko faktem utraty rodziców, ale i tym, że „żadnego majątku od nich nie odebrał”². Towarzystwo Dam Katolickich przy parafii św. Jana zobowiązało się przyodziewać sierotę, ks. proboszcz Basiński został prawnym opiekunem i na jego ręce przesyłał swój fundusz szkolny hrabia Jan Działyński. Tak więc bez przerwy w nauce mógł Stefan jesienią 1853 roku zapisać się do czwartej klasy Królewskiego Katolickiego Gimnazjum w Ostrowie Wielkopolskim, niespełna dziesięć lat temu otwartego z inicjatywy miejscowego opiekuna dziekana ks. Jana Kopallę. Dyrektorem tej nowej polskiej szkoły był już jednak Niemiec Robert Enger i stopniowo zaczęły się zacieśniać kleszcze germanizacji. Program był dość przeładowany – uczono trzech języków starożytnych (greka, łacina, hebrajski) i trzech nowożytnych (niemiecki, francuski i polski), oprócz reszty przedmiotów szkoły średniej.

Już 26 marca 1854 roku pisał pan Rother do Jana Działyńskiego, że Stefan Pawlicki, uczeń gimnazjum w Ostrowie, jest na drugim miejscu w swojej klasie. Przez wszystkie lata nauki w ostrowskim gimnazjum (a zachowała się księga ocen półrocznych i końcowych) bardzo rzadko zdarzyła się Stefanowi ocena dostateczna, a bardzo często najlepsza. Religii uczył ks. Gładysz, poprzestając na dostarczaniu uczniom przewidzianego zasobu wiadomości religijnych, bez wciągania do praktyk i wywoływania przeżyć religijnych.

Jako zupełny sierota, miał prawo Pawlicki korzystać ze stypendium ufundowanego przez księdza dziekana Kopallę i kapłanów dekanatu ostrowskiego dla ubogich i pracowitych uczniów gimnazjum. Również w rodzinie Morawskich z Jurkowa zachowało się opowiadanie o zdolnym chłopcu przypadkowo spotkanym na drodze i wziętym do powozu, i o roztoczeniu nad nim opieki, za co później się odwdzięczył, przygotowując do szkół dzieci już w czasie wakacji studenckich. Tak więc zdolny chłopak miał dość hojnych opiekunów i nie mógł zbyt narzekać na sierocą dolę. Gnębiły go natomiast akty germanizacji w ostrowskim gimnazjum – stopniowe usuwanie języka polskiego, zakazy używania ojczystej mowy i okrutne egzekwowanie nieludzkich zarządzeń. Np. w roku 1856 był świadkiem ośmiogodzinnego karceru kolegi Stanowskiego.

Pawlicki ukończył gimnazjum z wynikiem bardzo dobrym w 1858 roku. Jako jeden z najzdolniejszych, zwolniony był nawet od egzaminu ustnego. Miał tylko jeden stopień dostateczny – z języka francuskiego. Szczególnie się wyróżniał w znajomości języka łacińskiego i niemieckiego. Szczególnie też z przedmiotów ścisłych – miał oceny bardzo dobre.

Jesienią 1858 roku (2 listopada) zapisał się na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Wrocławskiego, chociaż dużo jego kolegów poszło na teologię

² *Philosophische Facultät. Acta über Promotionem des Jahres 1862/65, vol. VIII.*

do Poznania i sam miał za opiekuna proboszcza z Pleszewa. Studiował również filologię klasyczną. Lata 1858–1862 to okres bardzo ważny w życiu młodego Stefana. Nie tylko dlatego, że chłonał wiedzę, słuchając wybitnych profesorów uczelni, takich jak: K. J. Braniss, H. Haase, A. Rossbach, A. F. Stenzler, Goepfert, Roemer i Junkmann, Wojciech Cybulski itd., ale głównie dlatego, że już w tym okresie zaczyna się krystalizować jego potężna indywidualność wielkiego uczonego i gorącego patrioty – niezrównanego znawcy przeszłości, szczególnie starożytnej, oraz nowszych i najnowszych prądów filozoficznych i polityczno-społecznych. Obok filozofii studiuje też filologię klasyczną i uczęszcza na wykłady orientalistyki oraz wykłady literatury polskiej Wojciecha Cybulskiego. Jest sekretarzem, a nieco później i przewodniczącym Towarzystwa Literackiego Słowiańskiego, gdzie układa programy pracy, wygłasza referaty i odczyty oraz mowy inauguracyjne. Trudne, bo aż do granic tragizmu, dzieciństwo wciągnęło go do niezwykle pracowitości. I to jedynie może wyjaśnić fakt, że podołał tyłu dobrowolnie podjętym obowiązkom i ukończył dwa wydziały – filologię klasyczną i filozofię. Od 1861 roku zaczynają się ukazywać jego pierwsze publikacje, w których filozofii klasyk okazuje się głębokim znawcą również aktualnej sytuacji politycznej rozdartej ojczyzny, niemczonego Śląska. A przez to staje się wkrótce duchowym przywódcą polskiej młodzieży wrocławskiej tego czasu³. Ostrzegał kolegów przed bezmyślnym pochłanianiem literatury niemieckiej i zachęcał do samodzielnego myślenia i krytycyzmu; zachęcał też do pracowitości, „po laur sięgnąć godzien tylko ten, co przebył trudów hart” – pisał do kolegi. A przede wszystkim osobistym przykładem niesłychanej pracowitości porywał kolegów. Przyjaźnił się w tym czasie ze Stanisławem Bronikowskim, Zygmunt Stanowskim i Władysławem Łebińskim, później zaś ze Zbigniewem Morawskim. Koledzy mogli podziwiać jego pracowitość, patrząc jak wolny czas poświęcał orientalistyce – pogłębiał znajomość języka hebrajskiego, uczył się arabskiego i sanskrytu. W czasie studiów korzystał z tzw. poznańskiego funduszu stypendialnego przyznanego mu na lata 1859–66 (sto talarów rocznie).

Publikowane w „Czytelni dla Młodzieży” jego *Listy nadodrzańskie* świadczą o gorącym patriotyzmie, świadomości narodowej i dojrzałości umysłowej. Nawoływał młodzież polską z różnych ośrodków naukowych Europy do nawiązywania wzajemnych kontaktów, a nawet do urządzenia zjazdu młodzieży ze wszystkich trzech zaborów. Ostro też występował przeciwko germanizacji i niemieckiej bucie. W trzecim liście tak pisał o tym: „Pięknie nas istotnie zbawili – od rodzimego języka, ojczystej myśli, narodowej tradycji... Śląsk nam koniecznie potrzebny, żeby raz na zawsze zabezpieczyć się od zachcianek niemieckich... Garść młodzieży naszej bawiącej w Wrocławiu niech sobie przypomni, że stoi na krańcu oświaty polskiej, propagując ducha narodowego...”. Zachęcał, by „bronić tak krainy nadbałtyckiej, jak i tej na Zachód wysuniętej dziedziny niegdyś Piastów naszych”⁴.

³ Zob. H. Barycz, „Sobótka” 1947, s. 168.

⁴ Lwowskie czasopismo młodzieżowe, w którym Pawlicki ogłaszał swe prace od 1861 r.

A nie były to tylko puste wołania na innych i wielkie słowa. Kiedy nadarzała się okazja, młody Pawlicki pokazał kolegom, jak się to robi. Pewnego razu jeden z nadzwyczajnych profesorów uczelni, znany polakożerca Rudolf Westphal, pozwolił sobie podczas wykładu na pogardliwe wycieczki przeciw językom słowiańskim i Polakom. Wkrótce Pawlicki skierował doń list otwarty, który podpisali również jego polscy koledzy, a następnie ogłosił go w „Czytelni dla Młodzieży”, w którym to piśmie przeciwstawiał polską unię z Litwą i misję kulturalną na północ i wschód krzyżackim narodom Prusów; szlachecką demokrację polską i ducha tolerancji wolności w Polsce drylowi pruskiemu. I tak wymownie wykazał walory językowe mowy ojczystej, zaatakowanej przez profesora, że Westphal nie umiał odpowiedzieć. Doprowadził natomiast do awantur wśród studentów, które do reszty go skompromitowały i spowodowały usunięcie na zawsze z uczelni.

W swojej mowie inauguracyjnej Towarzystwa Literacko-Słowiańskiego z 9 listopada 1861 roku wołał do kolegów: „Każdy musi być żołnierzem... na stromej drodze narodowej tradycji”⁵.

Ale znów nie poprzestał na wołaniu, sam był pierwszym takim żołnierzem. W latach studiów wygłosił na posiedzeniu towarzystwa szereg odczytów z historii literatury polskiej, mitologii słowiańskiej i dziejów ojczystych.

Obmyślając szczegółowy plan roczny pracy towarzystwa, jako jego sekretarz lub przewodniczący, układał go ze szczególnym uwzględnieniem wszechstronnego wzbogacenia wiedzy o Polsce „przeciw umysłowym zamachom nieprzyjaciół naszych”. Nie żałował też trudu ani czasu na gromadzenie fachowych książek polskich i osobiste rewidowanie stanu biblioteki Towarzystwa. Wysiłki jego dotyczące założenia we Wrocławiu naukowego magazynu polskiego przerwały trudności materialne, które zmusiły go do przyjęcia obowiązków profesora domowego u Raczyńskich (1 sierpnia 1862) w Rogalinie i opuszczenia uczelni wrocławskiej. Ostatnie lata pobytu na uniwersytecie poświęcił bardziej filologii niż filozofii. W wyniku przyjęcia posady profesora domowego Edwarda Raczyńskiego, syna Rogera, został skreślony z listy studentów (14 lutego 1863).

Okres wrocławski, tak ważny dla formowania się osobowości młodego Stefana, był jednocześnie okresem jego oddalenia się od religii i Kościoła. „Przez długoletni pobyt w gimnazjum uczyłem się katechizmu, a nie wiedziałem, co to religia. Myślałem, że to zbiór dogmatów, których trzeba się uczyć na pamięć jak prawideł fizyki lub faktów historii. Katechizm wszedł do głowy i tam skostniał. Do serca nigdy się nie dostał. Cóż dziwnego, że niebawem i tak szczupły zapas nazbierany do głowy na uniwersytecie wyparty został innymi naukami – razem z algebrą i fizyką także katechizm gdzieś się ulotnił, aby ustąpić miejsca filologii... Z religii zostały... ramy próżne, niewygodne, które najczęściej odrzucamy... Tak ja uczyniłem na uniwersytecie”⁶ – zwierzał się później młody docent, już jako nowicjusz zmartwychwstańców, w liście do warszawskiego przyjaciela.

⁵ Biblioteka Jagiellońska, sygn. 8374, k. 119.

⁶ List Pawlickiego do Kazimierza Kaszewskiego z 7.01.1869 r. (kopia rkp. Dembego w Bib. Nar. sygn. 2967, k. 5-9).

A odzyskanie wiary nie było łatwe. Mądre dyskusje z Rogerem Raczyńskim, Morawskim, Cezarym Platerem, Chłapowskim i Janem Koźmianem nie nawróciły Pawlickiego; raczej przekonały tamtych, że mają do czynienia z wyjątkowo uzdolnionym młodym „wolterianinem”.

Nastąpiło jednak pewne zewnętrzne zbliżenie do Kościoła, tak że zgodził się nawet na odprawienie rekolekcji u jezuitów w Śremie. Udzielał ich sławny o. Michał Mycielski SJ. Ale nie było większego z nich rezultatu: „Przez kilka lat męczyłem się nad utkaniem hafty chrześcijańskiej, która by na pierśiach moich zawila w miejsce greckiej hafty, ale nie udało się”⁷ – pisał później do przyjaciela.

Wiosną 1863 roku wyruszył Pawlicki wraz ze swym uczniem Edwardem Raczyńskim w podróż po Europie – do Włoch, Szwajcarii, Francji i Niemiec. Podróż ta, podjęta dla kształcenia młodego Raczyńskiego, miała dłuższe postoje połączone z uczęszczaniem na wykłady we Florencji, Paryżu i Berlinie. Czas ten wykorzystał Pawlicki również dla siebie, przygotowując się do doktoratu z filozofii i zapoznając się dokładnie z pomnikami kultury europejskiej. Z zapalem też uczęszczał na wykłady botaniki i prawa naturalnego, szczególnie podczas pobytu w Berlinie. Bardzo cenne były również rozmowy z Rogerem Raczyńskim na tematy filozoficzne, które przyczyniły się do powrotu Pawlickiego – filologa do filozofii. Poważną zadumą napeliła Pawlickiego śmierć Rogera.

Po powrocie zapisał się znów na Wydział Filozoficzny (19 października 1864) we Wrocławiu, by wkrótce przedstawić pracę doktorską w języku łacińskim pt. *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, chlubnie ją obronił (18 sierpnia 1865) i otrzymał doktorat (19 sierpnia 1865), a pracę ogłosił drukiem również we Wrocławiu tegoż roku.

Na krótko powrócił do gościnnej Wielkopolski i w dalszym ciągu przebywał u Raczyńskich w Rogalinie, oddając się studiom przyrodniczym, których owocem były obszerne publikacje w „Dzienniku Literackim” i w „Gazecie Warszawskiej” (1866). Świadczą one o znacznym zbliżeniu się w poglądach do darwinizmu i materializmu (*Przemiana człowieka, Pierwsze myśli, Mowa*).

Czas jednak było rozejrzeć się za jakimś poważniejszym i godnym stanowiskiem. Tym bardziej, że dalszy pobyt u Raczyńskich stał się nieznośny, a nawet bezcelowy, po niespostrzeżonej ucieczce ucznia do Włoch (który później odniósł ciężką ranę w walce z wrogami papieżstwa). Tymczasem nadarzyła się odpowiednia posada w Warszawie, gdzie profesor Szkoły Głównej Henryk Struwe zażądał pomocnika, docenta filozofii. Oczywiście Pawlicki skorzystał z nadarzającej się okazji i zgłosił swoją kandydaturę. Nową jego pracę *Szkola Eleatów* uznano za godną docentury filozofii w Szkole Głównej Warszawskiej. Zachował się z tego czasu list Pawlickiego do rektora uczelni Józefa Mianowskiego⁸, w którym podejmuje się wykladać trzy godziny tygodniowo historię filozofii i dwie godziny tygodniowo filozofię prawa.

⁷ List Pawlickiego do Kazimierza Kaszewskiego z 7.01 1869 r. (kopia rkp. Dembego w Bib. Nar. sygn. 2967, k. 5-9).

⁸ Bib. Nar. sygn. 2674, k. 253/4 – List z 13.06.1866 r.

Jesienią 1866 roku przeniósł się Pawlicki do Warszawy i rozpoczął wykłady w Szkole Głównej Warszawskiej jako docent filozofii i pomocnik profesora Struwe. Urzędowa nominacja nosi jednak datę dopiero 27 października 1866 roku. W Warszawie mieszkał od dawna stryj Pawlickiego – Andrzej, urzędnik, ojciec trzech synów: Piotra, Walentego i Teodora oraz córki Marii. Walenty i Teodor studiowali później w Krakowie – pierwszy najpierw prawo, później filozofię (nie dokończył), drugi medycynę i został lekarzem, Maria była później ochmistrzą w ochronce, a Piotr nauczycielem domowym u Radziwiłłów, następnie urzędnikiem na kolei. Nie mógł jednak młody docent liczyć na żadną pomoc ze strony swego stryja – w tym czasie sam miał wielkie wydatki na kształcenie wyżej wymienionych dzieci. Niezbyt często nawet u niego bywał, zmuszony sam sobie radzić w nowej sytuacji. Świeżo mianowany wykładowca wyższej uczelni musiał pozaciągać sporo długów, aby jako tako na poziomie urządzić się w Warszawie – mieszkać, ubrać się i utrzymać koniecznie stosunki towarzyskie z kolegami z uczelni, zgromadzić podręczną biblioteczkę. Niezwykła pracowitość i zdolności nieszybko przełamały trudności finansowe, tak że dopiero po wstąpieniu do Zmartwychwstańców zostały ostatecznie uregulowane przez krewnych i Zgromadzenie jego długi warszawskie.

Szybko jednak pozyskał sławę świetnego wykładowcy, prelegenta i autora przystępnych artykułów. Wszedł też do grona redakcyjnego „Biblioteki Warszawskiej”, gdzie objął dział recenzji teatralnych. Wielką pomoc okazał mu w tym czasie sekretarz Szkoły Głównej i profesor psychologii, znany też jako klasyk, Kazimierz Kaszewski oraz serdeczny przyjaciel A. E. Odyniec, który oddziaływał nań w kierunku zbliżenia do Kościoła.

W okresie warszawskim ukazały się drukiem następujące prace Pawlickiego: wspomniana już *Szkoła Eleatów* (w „Bibliotece Warszawskiej” – 1866), *O metodzie w filozofii*, Wiktor Cousin, *Współczesna Abisynia* (tamże), *Obrona Ksantypy* (w „Kronice Rodzinnej” – 1870), *Abelard i Helioza* (w „Bibliotece Warszawskiej” – 1867), *Wyprawa filozofów* (Wykaz Szkoły Głównej Warszawskiej – 1867). Publikacje naukowe, recenzje teatralne, prelekcje dla inteligencji i dla pań szybko rozśławiły młodego docenta w stolicy.

Niedługo jednak cieszyła się Warszawa swoim ulubieńcem: „Nagle rozchodzi się po mieście wiadomość – Pawlicki opuszcza nas, wyjeżdża do Rzymu, wstępuje do seminarium duchownego! Ludzie starsi, którzy owe lata dobrze pamiętali, opowiadali, że życiu towarzyskiemu Warszawy od dawna nie przydarzyła się taka sensacja. Tak to było niespodziewane, tak nigdy przedtem nie zapowiadał w niczym podobnej wokacji [...] Co go mogło skłonić do wejścia w stan duchowny? [...] Wstępuje Pawlicki do Zgromadzenia Ojców Zmartwychwstańców! – Co go skierowało do reguły klasztornej?” – tak opisuje drugi tydzień czerwca 1868 roku w Warszawie Adam Grzymała-Siedlecki⁹.

Ponieważ żaden z dotychczasowych biografów Pawlickiego nie dał odpowiedzi na powyższe pytania ani też sam Siedlecki, należy to wreszcie uczynić

⁹ Adam Grzymała-Siedlecki, *Ludzie niepospolici w dniu swoim powszednim*, Kraków 1961 (1962 i 1965), rozdział *Dottissimo Padre Pavlisch*.

na tym miejscu. Słusznie twierdzi autor *Ludzi niepospolitych* [...], że przyczyną wstąpienia do zmartwychwstańców nie mogła być zapowiedziana na rok akademicki 1868/69 rusyfikacja Szkoły Głównej Warszawskiej i pozbawienie katedr profesorów nieznających języka rosyjskiego: „Przy tej popularności, jaką sobie zdołał zdobyć, przy pozycji współredaktora «Biblioteki Warszawskiej» i przy swojej już wówczas niepospolitej wiedzy – bez wielkich trudów mógł istnieć literacko w Warszawie i bez profesorskiej togi”¹⁰. A więc dlaczego Pawlicki wstąpił do zmartwychwstańców? Odpowiedź czcigodnego autora wspomnień jest niewyczerpująca i bardzo mało przekonująca, że była to mianowicie ucieczka przed trudnościami życia praktycznego, decyzja podyktowana instynktem samozachowawczym filozofa, jak się wyraził Grzymała, nie uwzględnia bowiem ta odpowiedź jednego faktu z życia Pawlickiego, któremu on sam przypisywał decydującą rolę w tej przełomowej decyzji.

Dlaczego właśnie na początku czerwca 1868 roku ten instynkt zachowawczy filozofa zaczął działać? Może wpłynęła na to wizyta rosyjskiego ministra Tołstoja, który groził usunięciem z uczelni ludzi, którzy od roku przyszłego nie podejmą się wykładów w języku rosyjskim? Owszem, zupełnie słuszne były jego obawy i bardzo realna była perspektywa rychłego pozbawienia katedry lub też współpracy z zaborcą w niechlubnym dziele rusyfikacji, do czego czuł zrozumiałą odrazę. Ale dlaczego nie przeszedł do Lwowa również na docenta filozofii przy starym profesorze Lipińskim, gdzie go przecież zapraszał Antoni Małecki¹¹? Dlaczego więc Rzym i zmartwychwstańcy?

Aby dać możliwie najbardziej wyczerpującą i przekonującą odpowiedź na wyżej postawione pytanie oddaję głos samemu Pawlickiemu:

„Wykładałem filozofię w Szkole Głównej Warszawskiej czwarty już semestr, kiedy zaszedł wypadek, który życiu mojemu nadał nowy kierunek [...] Gdy nadeszły Zielone Świątki¹², udałem się do Góry w Poznańskim, aby tydzień jaki odpocząć u hrabstwa Cezarostwa Platerów, z którymi od kilku lat pozostawałem w bardzo przyjaznych stosunkach. Po kilku dniach doszedł mnie wtorkowy¹³ numer „Czasu”¹⁴ z felietonem Dębickiego o kazaniu o. Semenienki, mianym w niedzielę świąteczną u Panny Maryi w Krakowie¹⁵ [...]. Zacząłem przeglądać felieton i byłem zdumiony szczytnymi myślami. Zaczęła się zatem rozmowa o zmartwychwstańcach, a gdy hr. Plater zaręczał, że to człowiek niepospolity i stary jego przyjaciel, uległem prośbie i przedłużyłem mój pobyt na wsi, aby się go doczekać. Byłem pod niezwykłym wrażeniem, gdy się wreszcie zjawiała ta postać ogromna, z głową wielką, o nieregularnych rysach twarzy, posuwająca się powoli [...], mówiąca głosem o różnych intonacjach, z pewnym zmęczeniem... Patrzył dookoła siebie z pewnym chłodem, nawet obojętnie jak gdyby cały zatopiony w sobie. Ale od razu zmieniał się,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Bib. Jag. sygn. 8697, t. 4 – List z 6.11. 1867 r.

¹² 31.05.1868 r.

¹³ Pomyłka – był to niedzielny numer z Zielonych Świątek.

¹⁴ „Dziennik Krakowski”.

¹⁵ Wspomniany artykuł omawiał cykl kazań ks. Semenienki.

gdy zaczynał rozmowę z ludźmi mającymi należyte wykształcenie i ogładę. Wtedy rzucał wspaniałe pojęcia [...] o najgłębszych prawdach teologicznych i filozoficznych [...], a niewyczerpany był w opowiadaniu [...] obdzielał nas zachwycającymi anegdotami. Mnie jednak spotkało szczęście innego rodzaju: służąc mu codziennie do Mszy św.¹⁶, prosiłem, aby w zamian mógł co dzień znaleźć dla mnie choćby godzinę do rozmów filozoficznych. Na co chętnie się zgodził, dowiedziawszy się, że wykładam filozofię w Warszawie”¹⁷.

Podczas tych rozmów ks. Semenenko wiele mówił o potrzebie „nowego systemu filozoficznego” dla przeciwstawienia się w Polsce niemieckiemu materializmowi; mówił o różnych nowych systemach włoskich, o pożytku ze studium Platona Arystotelesa, że „nie można filozofii uprawiać bez teologii i bez wprowadzenia jej we własne życie” przez praktykę etyki. „Te rozmowy – kończył swoje wspomnienia Pawlicki – tak mnie ujęły, że przyrzekłem 15 lipca przybyć do Rzymu i pod dyktando o. Semenenci oddać się nowym studiom filozoficznym. Bóg dozwolił, że tak się stało; i cieszę się, że pierwsze moje spotkanie się z o. Semenenką pociągnęło za sobą tak zbawienne dla mnie następstwa”¹⁸.

Pierwszym następstwem tego spotkania była zmiana poglądów i ożywienie uczuć religijnych – „utkanie hafty chrześcijańskiej”, i zawieszenie jej nad sercem, następnie decyzja zostania księdzem – wyjazd z Warszawy do Rzymu (8 sierpnia 1868), przyodzianie sutanny 15 sierpnia 1868 roku, wreszcie włożenie pasa zakonnego (8 grudnia 1868) i rozpoczęcia nowicjatu u zmarłychwstańców z ascetyczno-mistycznymi rekolekcjami księdza Semenenci, które go umocniły w powołaniu kapłańskim i zakonnym. Wykłady zaś księdza Semenenci własnego systemu filozoficznego i liczne dyskusje z Pawlickim na tematy filozoficzno-teologiczne przekonały młodego docenta, że naprawdę spotkał „niepospolitego mędrca” – jak się po latach wyraził.

Okazuje się więc, a świadczy o tym sam Pawlicki, że w decyzji zostania księdzem, poza wewnętrznym wezwaniem łaski Bożej, główną rolę odegrał ks. Semenenko, spotkanie z nim w Górze k. Śremu, a nie jakiś lęk przed trudnościami życia praktycznego. Mimo wątłego zdrowia i licznych długów zaciągniętych przy osiedlaniu się w Warszawie w roli wykładowcy wyższej uczelni przy swoich zdolnościach dałby sobie radę. I dlatego właśnie nie docentura we Lwowie, ale sutanna w Rzymie i pas zmarłychwstańca – zakonu bez żadnej placówki w gnębnym kraju (w tym czasie).

Sama decyzja zostania duchownym i wyjazd z Warszawy nie były jednak łatwe dla docenta filozofii. Było przecież to ponure przyjęcie pożegnalne i zawzięte odradzanie przyjaciół, długie wahania wśród bezsensownych nocy w Warszawie i w czasie podróży... To zatrzymanie się w Częstochowie, modlitwa przed Świętym Obrazem, słaba decyzja niedoszłej spowiedzi... To stanie dniem i nocą przy oknie wagonu wśród szamotań i wahań... Te długie postoje w Wiedniu i Treście z chęcią powrotu do kraju. Wreszcie te wstrząsające dogłębne przeobrażenia wewnętrzne pod wpływem rekolekcji księdza

¹⁶ Musiał być w dzieciństwie ministrantem (Gdańsk? Pleszew?).

¹⁷ Patrz „Prąd”, Warszawa, grudzień 1913, s. 315–317.

¹⁸ „Prąd”, grudzień 1913. Ks. Pawlicki, *Moje pierwsze spotkanie się z o. Semenenką*.

Semenenki, które zmieniły zupełnie jego spojrzenie na świat i na swoje życiowe zadanie, które ożywiły w nim obumarłe życie religijne i zawiesiły upragnioną „haftę chrześcijańską” na piersiach pełnych pokoju i niebiańskiego szczęścia – oto duchowa droga docenta z Warszawy do Rzymu.

Jak już wspominałem, Pawlicki początkowo miał zamiar studiować filozofię chrześcijańską w Rzymie i zostać księdzem; rekolekcje udzielone przez księdza Semenenkę w czasie wakacji w Genzano wpłynęły na zmianę decyzji – już w Rzymie, i to po kilku miesiącach pobytu, zdecydował się zostać zmarłychwstańcem. Dopiero 8 grudnia 1868 roku zapisał ks. Semenenko w swoim *Dzienniku*: „Brat Stefan Pawlicki odbierał pasek zakonny. Rozpoczął się rok nowicjatu. W czasie jego trwania 26 maja 1869 r[oku] odbyło się bierzmowanie Brata Stefana Pawlickiego przez mons. Castelacci” (tamże); wreszcie śluby zakonne (listopad 1869).

Studia teologiczne Pawlickiego w Collegium Romanum były skrócone – bez filozofii, trwały trzy lata, zostały uwieńczone doktoratem z dogmatyki. Pracę swoją o Trójcy Świętej pisał u sławnego Franzelina, a bronił przed Palmierim dnia 18 sierpnia 1872 roku. Trzy lata studiów upłynęły Pawlickiemu wśród wytężonej pracy – nie tylko uczęszczał na wykłady, studiował w domu i zdawał egzaminy, lecz również wiele czytał i pisywał recenzje; przygotowywał też własne większe publikacje, które od razu spotkały się z wielkim z uznaniem w kraju i za granicą. Ogłosił w tym czasie między innymi: *Materializm wobec nauki* („Przegląd Polski” 1870), *Antropologie przedhistoryczne i chronologia Mojżesza* (Poznań 1871), *Człowiek i małpa*, *Ostatnie słowo Darwina* (Lwów 1872), *Mózg i dusza* („Przegląd Lwowski” 1873), *Studia na darwinizmem* („Przegląd Lwowski” 1873). Pomocą w tych pracach był ksiądz Semenenko, który bardzo często odnotowywał w swym *Dzienniku* długie rozmowy z bratem Stefanem o filozofii.

W trakcie trwania studium teologii otrzymywał brat Pawlicki święcenia – 23 grudnia 1871 roku. Po odprawieniu rekolekcji u księży misjonarzy na Monte Citorino otrzymał subdiakoniat, a 30 marca 1872 roku, wraz z Leonem Zbyszewskim, otrzymał święcenia kapłańskie. Dnia następnego na Wielkanoc odprawił pierwszą Mszę św. Radość tego dnia dzieliła z nim cała rodzina zakonna w Rzymie, krewni i znajomi w Warszawie oraz przyjaciele z Wielkopolski.

Po nagłej śmierci księdza Kajsiewicza, który oddał swoje ostatnie tchnienie na łóżku księdza Pawlickiego, przyniesiony z ulicy, nastąpiły bardzo poważne zmiany w Zgromadzeniu, a szczególnie w domu jego rzymskim: ks. Piotr Semenenko został przełożonym głównym i chociaż zatrzymał tytuł rektora Kolegium Polskiego w Rzymie, to jednak jego obowiązki musiał przejąć Pawlicki już dnia 17 marca 1873 roku z tytułem prorektora. Jesienią tego roku, 19 września 1873, na dobre przeniósł się ksiądz Pawlicki do gmachu Kolegium przy Via Salaria Vecchia 50, by spędzić tam blisko 10 lat życia. Tak to do obowiązków kapłańskich i pracy naukowej doszła praca pedagogiczna, której Pawlicki najbardziej się lękał ze względu na odpowiedzialność za wychowanków.

W różnych trudnościach z młodzieżą duchowną chętnie więc i często odwoływał się do autorytetu założyciela Kolegium i pierwszego rektora ks. dr. Semenienki; w pracach zaś gospodarczych pomagał mu ks. Karol Grabowski CR, sobie więc zostawił sprawę nauki w Kolegium.

Z woli przełożonych uczęszczał też sam ks. Pawlicki na wykłady obojga praw, o czym pisał do Teofila Lenartowicza¹⁹ i w swoim dzienniczku. Był to więc już czwarty wydział, jeżeli nie będziemy liczyć wykładów literatury polskiej i orientalistyki na Uniwersytecie Wrocławskim. A wypadały też w tym czasie egzaminy na spowiednika, ćwiczenia z kolegiastami z filozofii, lektury naukowe z pisanem recenzji, przygotowywanie do druku nowych cennych artykułów i mądrych kazań do kolegiastów gromadzących się w kaplicy św. Jana Kantego. Nic dziwnego, że w dzienniczku Pawlickiego często spotyka się wzmianki: „wstałem przed czwartą”, „dobrze, że tak wczesne wstawanie nie odbija się na zdrowiu”.

Czas wolny, przeznaczony na odpoczynek, wykorzystywał ksiądz Pawlicki na bardzo dokładne zwiedzanie Rzymu – jego kościołów, muzeów, sławnych ruin, zabytkowych budowli i podziemnych cmentarzy starochrześcijańskich, czyli katakumb. Towarzyszył mu zwykle któryś z kolegiastów lub nawet cała grupa. W tym czasie przyjaźnił się ks. Pawlicki szczególnie z ks. Walerianem Kalinką CR – sławnym historykiem, a po jego wyjeździe z ks. Walerianem Przewłockim CR – byłym kapitanem w wojnie krymskiej, później generałem zakonu. Wakacje natomiast spędzał przeważnie z kolegiastami w Subiaco, urządzając też z nimi długie górskie wycieczki i zwiedzając sławniejsze zabytki Italii dla zaznajomienia wychowanków z odwiecznymi pomnikami kultury antycznej. Bardzo mile wspominał wakacje z Villa Catena, jeszcze kleryckie 1871 roku, spędzone z Józefem Popielem, Bronisławem Zalewskim i ks. Kalinką – były to bowiem prawdziwe biesiady filozoficzno-historyczne. Również mile wspominał wakacje z roku 1876 spędzone z Borzęckimi w Castellamare. Innym razem spędził wakacje w Sorento nad Adriatykiem, gdzie przeprowadził liczne dyskusje z filozofami włoskimi.

Tymczasem ksiądz Semenenko, który często miewał z księdzem Pawlickim rozmowy filozoficzne u św. Klaudiusza, w Kolegium i w winnicy „o swoim układzie filozofii”, miał wobec niego wielkie plany: „12 sierpnia 1875 r. – z rana narada z Ojcem Felińskim o projekcie, aby O. Stefan był profesorem filozofii przy Uniwersytecie Krakowskim”.

Natomiast 4 września 1875 roku zapisał ksiądz Semenenko o tejże ważnej sprawie: „Wczoraj wieczorem długa rozmowa z Ojcem Stefanem o projekcie agitującym się w Krakowie, aby go zrobić profesorem w uniwersytecie katedry pozostałej po zmarłym Kremerze. Dzisiaj z rana dalsza rozmowa, szczególnie o samej filozofii i sposobie jej wykładania. Dałem mu cały zarys antropologii podług moich zasad”.

Wyraźnie chodziło księdzu Semenence o zajęcie katedry na świeckim wydziale filozoficznym, aby nie dopuścić do szerzenia się wśród polskiej młodzieży materialistycznej filozofii niemieckiej. Plan ten udało się zrealizować

¹⁹ Bib. PAN, Kraków, sygn. 2028, t. 5. k. 173/6.

dopiero po śmierci księdza Semeneni po wielu zabiegach i przełamaniu uprzedzeń rządu austriackiego (1894).

Zjawiły się też nowe trudności z Kolegium Polskim: rząd włoski w ramach unowocześnienia miasta przeznaczył stary klasztor merdecariuszy, w którym mieściło się Kolegium, na rozbiórkę. Ksiądz Semenenko, ks. Leon Zbyszewski i ks. Karol Grabowski dla ratowania tej pożytecznej polskiej instytucji wyjechali z kwestą po Europie, aby zdobyć fundusz na zakupienie nowego domu. Ksiądz Pawlicki musiał więc pozostać w Rzymie przy kolegiastach. Gościł w tym czasie, w starym jeszcze Kolegium, zwolnionego świeżo z więzienia prymasa Polski kard. M. Ledóchowskiego i z niecierpliwością czekał powrotu kwestarzy.

Zarazem po ich powrocie, nie czekając na przeniesienie się Kolegium na nowe miejsce, w 1877 roku udaje się do Krakowa, gdzie zaprzyjaźnił się z rodziną Górskich, a szczególnie z młodzieńcem Konstantym, późniejszym profesorem, do którego pisywał później listy, rozwiązywał różne młodzieńcze trudności gimnazjasty w rodzaju spraw Galileusza i zapewniał o modlitwie, „aby z każdym rokiem był bliżej i serdeczniej z Panem Bogiem”, „pozostał wiernym synem Kościoła i ojczyzny” i „rósł w miłości Boga i Kościoła”. Ponieważ jednak, jak przystało na prawdziwego filozofa, mało miał zmysłu praktycznego, szybko powrócił z niczym, odwiedził tylko okolice Grybowa i kochaną Wielkopolskę, srogo uciskaną w tym czasie „walką kulturalną” Bismarcka i cieszył się szczerze naukowymi sukcesami swego najserdeczniejszego przyjaciela Kazimierza Morawskiego w Krakowie. Powrócił więc ks. Pawlicki z niczym do Rzymu, bo niełatwo było zmartwychwstańcowi przekonać rząd zaborczy o swych pokojowych zamiarach pracy naukowej na wydziale filozoficznym starego uniwersytetu polskiego.

Tak więc po dłuższej przejażdżce powrócił ks. Pawlicki do obowiązków rektora Kolegium Polskiego w Rzymie. Jeszcze przed wakacjami 1878 roku kierował przeprowadzką kolegiastów i sam się przeniósł do świeżo nabytego gmachu kolegium przy via Maroniti 22. I życie popłynęło starym trybem: praca pedagogiczna i naukowa, i życie zakonne. Trzyletni kurs prawa rzymskiego i kościelnego musiał ukończyć jeszcze przed wyjazdem do Krakowa.

Ukazała się w tym czasie encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* wydana zresztą po rozmowach papieża w ogrodach watykańskich z księdzem Semenenką, zachęcająca do studium filozofii św. Tomasza i tworzenia osobistych katedr filozofii chrześcijańskiej przy wydziałach teologicznych. A tymczasem wytworzyła się nowa pomyślniejsza sytuacja do osiągnięcia tej nowej katedry w Krakowie. Oczywiście ks. Pawlicki ponowił swoje starania, podejmując się tym razem trudnego zadania zorganizowania tej nowej Katedry Filozofii Chrześcijańskiej przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Po długich staraniach i pertraktacjach Zgromadzenia i wyższego duchowieństwa krakowskiego z władzami austriackimi przełamano sprzeciw rządu, który w każdym zmartwychwstańcu widział zarzewie powstania, i ksiądz Pawlicki został przyjęty na uczelnię.

Jednakże profesorowie Wydziału Teologicznego, szczególnie ówczesny dziekan tego Wydziału ks. Józef Pelczar, wystarali się jedynie o docenturę. Tego rodzaju perspektywa nie wydała się księdzu Pawlickiemu czymś pociągającym, od kilkunastu bowiem lat był już docentem filozofii i mógł się poszczycić ukończeniem dwóch nowych wydziałów, doktoratem z dogmatyki oraz niemałym dorobkiem naukowym.

W okresie rzymskim, oprócz wspomnianych już wyżej prac, ukazał się też szereg nowych, dosyć obszernych, publikacji naukowych, jak: *Lasalle i przyszłość socjalizmu* („Przegląd Polski” 1874), *Studia nad pozytywizmem* (Kraków 1875), *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* (dla Wydziału Teologicznego w Krakowie) i długi szereg recenzji większych prac autorów obcych z dziedziny filozofii i teologii, ogłaszanych również w czasopismach naukowych niemieckich i włoskich.

Nic więc dziwnego, że przyszły organizator nowej katedry nie przyjął proponowanej docentury. Tym bardziej, że wczesną wiosną 1881 roku otrzymał nominację na członka Papieskiej Akademii Religii Katolickiej. „Poniedziałek 7 marca 1871 r. – wizyta z o. Stefanem Pawlickim u kard. Bartolini, aby mu podziękować za nominację tegoż na członka Papieskiej Akademii Religii Katolickiej” – zapisał ksiądz Semenenko w swoim *Dzienniku*. Rozpoczął też wkrótce ksiądz Pawlicki cykl odczytów na tej Akademii o początku chrześcijaństwa, które bardzo wysoko oceniano. Ksiądz Semenenko tak upamiętnił w swoim *Dzienniku* rozpoczęcie tego cyklu: „27 kwietnia 1882 r. – otworenie kursu o początku chrześcijaństwa w sali Papieskiej Akademii Religii Katolickiej przez naszego Ojca Stefana Pawlickiego z bardzo pomyślnym skutkiem”. A przecież już znacznie wcześniej był Pawlicki członkiem Papieskiej Akademii Niepokalanego Poczęcia NMP oraz Towarzystwa Archeologicznego.

Wiadomości prasowe, krajowe i zagraniczne, o rzymskich sukcesach ks. Pawlickiego, wieści o osobistej przyjaźni z papieżem i perspektywie rychłego otrzymania kapelusza kardynalskiego zrobiły w Krakowie wielkie wrażenie. Zrozumiano, że docentura filozofii chrześcijańskiej to tytuł za skromny dla tego człowieka i przyznano ze wszech miar zasłużoną godność profesora – najpierw tytularnego (16 czerwca 1882), następnie nadzwyczajnego (9 marca 1883), a dopiero 16 sierpnia 1886 roku godność profesora zwyczajnego filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym.

Zanim jednak doszło do tego przyjazdu, ksiądz Pawlicki nadesłał do Wydziału Teologicznego w Krakowie pracę *O zadaniu filozofii*, która zrobiła swoje i przyczyniła się do złamania pewnego oporu szczupłej opozycji na Wydziale przed przyjmowaniem nowego człowieka.

Rok przed wyjazdem brał jeszcze ksiądz Pawlicki udział w organizowaniu uroczystości rzymskich ku czci św. Cyryla i Metodego i pisał do czasopism włoskich przeciw Bismarckowi i prześladowaniom w Wielkopolsce. Uczestniczył też w przyjęciu urządzonym przez Zgromadzenie na cześć Jana Matejki.

Ostatnie wakacje spędził z wychowankami Kolegium Polskiego, jak zwykle, w Subiaco, o którym mówił żartobliwie, że powinno mu już przyznać obywatelstwo. Przy końcu lata 1882 roku wyruszył na dobre do Galicji, aby

podjąć się niełatwej pracy „przeciw umysłowym zamachom nieprzyjaciół naszych”. A był to krok połączony z pewną ofiarą – wyrzeczenie się wspaniałego Rzymu dla Krakowa, bliskich wielkich zaszczytów i godności dla ciężkiej i pionierskiej pracy, tryumfu dla dalszej walki.

Był to ten czyn patriotyczny, najbardziej zgodny z jego postawą z czasów wrocławskich oraz warszawskich i postawą wobec „walki kulturalnej”. Teraz sam postąpił według rad dawanych w listach do przyjaciół w kraju. Np. usilnie nakłaniał swego przyjaciela Kazimierza Morawskiego, aby nie wyjeżdżał do Berlina, ale raczej podjął się pracy na polskiej uczelni w Krakowie. Przyjaciółom w Wielkopolsce radził w czasie „walki kulturalnej” Bismarcka, aby wzmacniali oświatę i starali się bogacić własny kraj przez rozwijanie przemysłu; samo rolnictwo bowiem nie wytrzyma konkurencji obcego przemysłu połączonego z nowoczesnym rolnictwem. Radził też nie wypuszczać zdolnych ludzi do Ameryki. A teraz sam wracał do kraju, aby wzmocnić polską myśl „przeciw zamachom nieprzyjaciół”. Realizował również w ten sposób dawne projekty księdza Semenki i wolę wielkiego papieża Leona XIII wyrażoną w encyklice *Aeterni Patris*. Był drugim po księdzu Walerianie Kalince CR (od 1880) zmartwychwstańcem pracującym w kraju dla kraju; i to w Krakowie, gdzie nie było jeszcze własnego domu zakonnego.

Wśród krakowskich przyjaciół, którzy ułatwili mu uzyskanie katedry, oprócz księdza J. Pelczara i Kazimierza Morawskiego, należy wymienić również prof. Stanisława Tarnowskiego, którego w liście z 2 kwietnia 1882 roku namawiał jeszcze na krakowskiego korespondenta „Journal de Rome”. Co do swego przyjazdu do Krakowa pisał w tym liście, że sprawa w Wiedniu wolno idzie mimo bardzo życzliwej petycji Wydziału Teologicznego krakowskiego. A „tutaj tyle nowych ciągle mi przybywa zajęć i ofert, że grozi mi zupełna absorbcja na pracę niemająca dla naszego kraju prawie żadnej użyteczności, a przecież nie jesteśmy dosyć bogaci, aby pracować dla obcych [...]”. Chęć pracy na polskiej uczelni była więc świadomym czynem patriotyzmu nawiązującym do tradycji akademickich wrocławskich.

Prosił więc Tarnowskiego, by uspokoił księdza Pelczara, że nie podjął się stałych wykładów w Rzymie, a wygłasza jedynie odczyty o początku chrześcijaństwa na Akademii Papieskiej.

Zachował się list księdza Pawlickiego pisany do Morawskich z Jurkowa, a wysłany z Wadowa k. Krakowa, majątku młodych Morawskich, w którym jest mowa o szukaniu mieszkania w Krakowie; zmartwychwstańcy bowiem dopiero cztery lata później założyli swój pierwszy dom w Krakowie. Przez te lata mieszkał ks. Pawlicki u franciszkanów, gdzie miał też mieszkanie ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego w Krakowie ks. Józef Pelczar, później biskup przemyski i założyciel zgromadzenia żeńskiego – sióstr sercanek. Dopiero we wrześniu 1886 roku nastąpiły przenosiny do nowego domu, tj. na Łobzowską 10, gdzie miał spędzić resztę pracowitego życia – blisko trzydzieści lat pracy naukowej.

Jesienią 1882 roku rozpoczął ks. Pawlicki wykłady filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a od 1883 również apologetyki, czyli teologii fundamentalnej. W czasie ferii

zimowych raz jeszcze odwiedza Rzym i księdza Semenenkę. Od 1884 roku wykładał również ks. Pawlicki etykę łącznie z etyką społeczną (po raz pierwszy) dla słuchaczy teologii i prawa łącznie. W latach 1888/89 i 1892/93 jest dziekanem Wydziału Teologicznego. W roku 1889 zaczyna również wykładać na Wydziale Filozoficznym, a w 1893 przenosi się na ten Wydział. Nieco później, 1 kwietnia 1894, otrzymuje urzędową nominację na profesora zwyczajnego filozofii i kierownika seminarium tego Wydziału. W ten sposób dopiero po 19 latach zdołał ks. Pawlicki zrealizować wielką myśl księdza Piotra Semeneki i przez szereg lat chronił umysły polskiej młodzieży przed materializmem niemieckim, prowadząc jednocześnie swój Wydział na najwyższym europejskim poziomie.

Młodzież Wydziału Filozoficznego w uznaniu jego zasług wystarała mu się o honorowy doktorat uczelni, a grono profesorskie Wydziału Filozoficznego w roku akademickim 1905/06 wybrało go na rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, chociaż był tam jedynym duchownym.

Pierwsze lata pracy w Krakowie nie były łatwe – trzeba było tworzyć nową katedrę, przygotować nowy kurs wykładów, organizować coś nowego, niemającego przeszłości, tradycji. Wymagało to prekursorstwa i odrabiania wielkich niekiedy zaległości w polskiej myśli filozoficzno-teologicznej. Bardzo były pomocne dla księdza Pawlickiego wskazówki i rady ks. Piotra Semeneki z długich i częstych dyskusji rzymskich. Właśnie od jego antropologii rozpoczyna swój kurs na Wydziale Teologicznym. Szybko jednak pokonał wszystkie trudności i, podobnie jak w Warszawie, zasłynął jako świetny wykładowca i autor nowych cennych i licznych publikacji naukowych.

Ferie świąteczne spędzał zwykle u przyjaciół – nawet w Wielkopolsce, odwiedzając Jurkowo i Turwie, jak pisał o tym do Kazimierza Górskiego 26 lutego 1884 roku, ale cały czas upływał na przygotowaniu wykładów i wykładach. Niekiedy uczestniczył w festynie senatorów i profesorów „Pod Baranami” i wygłaszał odczyty, np. *O pozytywizmie w Polsce i za granicą* (1884), urządził filozoficzne przechadzki z młodzieńcami, np. Idzim Jaroszyńskim.

Od pierwszych niemal lat ścigał na swoje wykłady liczne rzesze słuchaczy, a od chwili otwarcia gmachu Collegium Novum do największej sali wykładowej. Jak już wspominałem, wykłady były prowadzone na najwyższym poziomie europejskim, a jednocześnie odznaczały się wielką jasnością i przystępnością. Słusznie twierdzi w swoich wspomnieniach Szwarzenberg-Czerny, że „jego katedra uniwersytecka była ekspozyturą wielkiej myśli europejskiej [...], a pokolenia uczniów pogłębiały jeszcze znaczenie jego wpływu. Nieliczni dotąd żyjący czy świeżo zmarli jego uczniowie często z zachwytem wspominali swego profesora i sposób jego wykładania. Te np. kapitalne rozpoczęcia wykładu: «Proszę sobie wyobrazić, że ten pan Cycero» itd. albo otwarcie kursu metafizyki: «metafizyka jest to nauka... pozorna. Jej pojęcia są puste, a twierdzenia mają tylko pozór naukowości». A kiedy zaciekawieni słuchacze patrzyli ze zdumieniem na księdza wygłaszającego tego rodzaju zdania, dodawał wówczas z uśmiechem, że tak określają metafizykę nieprzychylni dla niej uczeni. Dotąd pamiętają niektórzy uczniowie te świetne, pełne szacunku dla autorów, a nawet pewnego podziwu dla ich geniuszu,

referowanie poglądów filozofów najbardziej wrogich Kościołowi; do tego stopnia, że przez pierwszą część wykładu wszyscy słuchacze byli zdecydowanymi zwolennikami Spinozy, francuskich encyklopedystów, Kanta, Hegla, pozytywistów; a nawet Darwina i Marksa.

Ale później następowało jeszcze bardziej świetne właśnie to, co zaczynało się zwykle od tego niewinnego «ale». Że mianowicie ten czy ów genialny filozof nie wziął pod uwagę tego i owego... I wówczas dowiadawali się słuchacze, że np. jedyną trwałą wartością dla ludzkości marksizmu jest «stawianie przerażającego obrazu nędzy przed oczy klas zamożnych» itd”.

Okres krakowski, przeszło 30 lat pracy naukowej i pedagogicznej, był bardzo owocny. W tym czasie ukazały się jego największe i najcenniejsze prace. Wprawdzie niektóre z nich prawie w całości zostały opracowane już w okresie rzymskim, jak np. *O początkach chrześcijaństwa* (Kraków 1884) było prawie wiernym powtórzeniem wersji włoskiej z 1882 roku, jak i późniejsza nieco poszerzona wersja niemiecka z roku 1885. Było to bowiem książkowe wydanie wykładów wygłoszonych w Rzymie na Papieskiej Akademii Religii Katolickiej, które, jak widzieliśmy, spotkały się z najwyższą oceną w kraju i za granicą. Rozsławiły jego imię w Europie.

W okresie krakowskim ukazała się jego dwutomowa *Historia filozofii greckiej* oraz *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, który doczekał się trzech wydań jeszcze za życia autora. Ukazał się też szereg obszernych artykułów, szczególnie w „Przeglądzie Poznańskim”, wiele cennych i aktualnych recenzji dzieł obcych, wiele też wygłosił odczytów na uniwersytecie, w Akademii Umiejętności, której był członkiem, na kursach Baranieckiego dla pań oraz w różnych miastach Europy. Pawlicki bowiem odpoczywał krótko – dwa, trzy tygodnie, i to wśród serdecznych przyjaciół – w Jurkowie (np. 1883) lub w Wadowie u Morawskich, w Wiśniowej k. Stryżowa u Mycielskich, w Krasiczynie u Sapiehów, niekiedy w Zakopanem; najczęściej jednak w Krzeszowicach u Potockich i u serdecznych przyjaciół Badenich w Busku; rzadziej w Gumniskach u Sanguszków lub w Dzikowie u Tarnowskich. Niekiedy towarzyszyli mu niektórzy profesorowie, koledzy z uczelni: Sokołowski, Tomkiewicz, K. Morawski, Leon Marielowski lub któryś z przyjaciół spoza uniwersytetu.

Po tych krótkich wypoczynkach wyruszał zwykle ks. Pawlicki, często w gronie zdolniejszych uczniów, na zwiedzanie wspaniałych pomników kultury, szczególnie włoskiej, antycznej, renesansowej. Wykorzystywał też okres wakacyjny na udział w zjazdach towarzystw naukowych europejskich, najczęściej w Austrii i we Włoszech, gdzie wygłaszał bardzo wysoko cenione odczyty, niekiedy nawet cykl wykładów. Np. w roku 1884 ks. Pawlicki spędził odpoczynek w Zakopanem, by następnie wziąć udział w zjeździe Görresverein we Fryburgu Badeńskim, odwiedzić przyjaciół Zagórskich w Heidebergu. Załatwił z uczonymi w Moguncji druk *Początków chrześcijaństwa* w języku niemieckim i przez Frankfurt, Lipsk i Drezno, zwiedzając zbiory, wracał do kraju. Brał udział prawie systematycznie w dorocznych zjazdach görresowskich, które odbywały się w różnych ośrodkach naukowych Europy, np. w 1886 roku w Gdańsku, w 1889 w Kolonii, w 1896

w Konstancji, a w 1907 nawet w Petersburgu. W roku 1885 brał udział ksiądz Pawlicki w dyspucie teologicznej w seminarium duchowym we Wrocławiu, w roku 1891 brał udział w kongresie uczonych w Paryżu; zatrzymał się nieco w Lannes, w 1892 miał odczyt w Lintzu, w 1893 i 1896 – odczyty w Wiedniu, a w 1908 wygłosił rewelacyjny odczyt w Monachium o Witelonie zwanym Erazmem Ciołkiem. W 1900 roku zasiadł w prezydium zjazdu filozoficznego w Monachium i brał udział w oksfordzkich uroczystościach jubileuszowych, gdzie miał zachwycić Anglików iście szekspirowskim językiem; w roku 1905 miał sześć wykładów nieczytanych w Salzburgu, godzinnych, które nagrodzono owacjami; w roku następnym prawdopodobnie brał udział w Kongresie Katolickim w Paryżu, a w 1910 jeździł wraz z profesorem Tomkiewiczem na wystawę wschodnią do Monachium. Jak już wspomniałem, ksiądz Pawlicki był członkiem wielu Towarzystw naukowych włoskich (Academia di religione Cattolica, Academia dell'immacolata Concezione, Academia Tiberina Arcadia, Società dei cultori di Christiana archeologia), niemieckich (Kant-Gesellschaft, Schopenhauer-Gesellschaft, Görres-Gesellschaft, Leo-Gesellschaft) i polskich (Akademii Umiejętności – po ogłoszeniu *Historii filozofii greckiej*, Krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie).

Oprócz wyżej wspomnianych prac drukowanych i wygłoszonych odczytów pozostawił też ks. Pawlicki wielką ilość rękopisów i wykładów, częściowo wydanych jako litografie obejmujące całość dziejów myśli ludzkiej oraz poszczególne działy filozofii. Dzieje filozofii greckiej do Platona włącznie ukazały się drukiem w trzech tomach. Zachowała się też litografia i rękopis jego *Filozofii Ojców K-ła*, *Filozofii średniowiecznej* i osobno *Filozofii św. Tomasza z Akwinu* (Litografia z 1885, ss. 325), *Życie i filozofia Spinozy*, *Filozofia od Kanta*, *Studia nad pozytywizmem*, *Historia socjalizmu niemieckiego*, *Filozofia dziejów K. Marksa*, *Studia nad darwinizmem* i *Historia filozofii polskiej (do roku 1863)*.

Zachowały się też opracowania poszczególnych dziejów filozofii, jak: *Logika i dialektyka* (litografia z 1895, s. 550), *Metafizyka* (powielacz), *Ontologia* i *De materia prima* (rękopisy), *Etyka socjalna*, *Socjologia i psychologia narodów*, *Psychologia*, *Kosmologia*, *Filozofia religii*, *Antropologia*, *Estetyka*, *Filozofia mowy ludzkiej*, *Filozofia państwa* – wszystko w rękopisach, często i w litografiach.

Jak już zostało wspomniane, od jesieni 1886 roku stale mieszkał ksiądz Pawlicki na piętrze małego domku przy ulicy Łobzowskiej pod nr. 10, gdzie ks. Leon Zbyszewski CR założył dom zakonny już jako drugi dom zmarłychwstańców na polskiej ziemi. Zajmował ksiądz Pawlicki trzy pokoje, a ściślej mówiąc, zajmowała jego biblioteka. W jednym z tych pokoi, najmniejszym, przyjmował z wielką bezpośredniością studentów na seminaria i egzaminy. Jego wszechstronna i głęboka wiedza i oryginalność postaci budziła szerokie zainteresowanie i czyniła go wyrocznią we wszystkich ludzkich sprawach. Nie tylko studenci, jego uczniowie, lecz cały ówczesny Kraków dobrze znał i kochał jego skromną postać: „Pawlicki w sutannie zakonnej, mały, mocno zbudowany, o czole ogromnie wysokim, o oczach łagodnych

i wielkich, twarzy ogromnie inteligentnej o rysach powolnych, wymowie równej i dobitnej²⁰ – dotąd stoi żywy w pamięci niejednego starszego krakowianina, szczególnie tego, który miał szczęście być jego uczniem. Młodzież ceniła go i kochała, bo wykladał świetnie, „pytał delikatnie i po ojcowsku, a sprawiedliwie”²¹, i wynosiła nad innych profesorów uczelni, „królował im wszystkim rozmiarami i powszechnością wiedzy – wielki, wszystko umiejący O. Pawlicki”²². Jego nazwą po śmierci „najuczeńszym z ludzi”²³.

Te wielkie słowa zostały wypowiedziane przez jednego z uczniów ks. Pawlickiego już po jego śmierci, ale też i za życia otaczał go nimb legendy, nawet długi pobyt w Krakowie i na uczelni nie zdołał wzbudzić zobojętnienia dla jego osoby, wprost przeciwnie – poszerzał krąg wielbicieli. Henryk Sienkiewicz bardzo sobie cenił zdanie Pawlickiego o swoich dziełach, a dyskusje księdza Pawlickiego z krakowskich salonów uwiecznił w swoim *Quo vadis*. Nowakowski nie zapomni swej spowiedzi u ks. Pawlickiego na Łobzowskiej (*Rubikon*); ksiądz dr T. Misicki, Szwancerberg-Czerny, Grzymała-Siedlecki i wielu innych uczniów nie zapomną do śmierci jego niezrównanych wykładów, jego ojcowskich egzaminów i seminariów z herbatą przygotowaną osobście przez księdza Pawlickiego oraz tych ciastek regularnie przynoszonych dla nich z „Maurcji”.

Ludzie mający uraz do sutanny mieli za złe Sienkiewiczowi, że z entuzjazmem rozповідаł, iż nawet ksiądz Pawlicki pochwalił taki czy inny jego opis. Nie należy jednak zapominać o tym, jaką powagą w sprawach starożytności był Pawlicki, nie należy przeoczać faktu, że Sienkiewicz był jego uczniem w Szkole Głównej Warszawskiej. Inni znowu mieli za złe samemu księdzu Pawlickiemu, że przy całej swej mądrości i rozległej wiedzy jest księdzem, i to zakonnym, ale będąc już w końcu zmuszeni liczyć się z tym faktem, lubili się dopatrywać w nim objawów zeświecczenia i pocieszać rzekomymi faktami, które miały potwierdzić ich niepobożne życzenia. Między innymi za taki fakt uznano jego przeniesienie się z wydziału teologicznego na filozoficzny; oczywiście nic nie wiedząc o woli jego przełożonych i brzemiennych w skutkach zamysłach księdza Semenienki, który właśnie na świecki wydział filozoficzny wysłał księdza Pawlickiego do Krakowa. A czynił to, jak już wspomniałem, by osłaniać młodzież polską przed wpływami materializmu niemieckiego. A zadanie to spełnił ks. Pawlicki wprost wspaniale. Niektórzy słuchacze jego wykładów z filozofii starożytnej odnosili wrażenie, że ten ksiądz-wykładowca jest bardzo rozmiłowany w starożytności przedchrześcijańskiej i że wyżej ją stawia od chrześcijaństwa; dorobiono nawet rzekomy fakt mający to potwierdzać – o wymianie płótna z Matką Boską na Wenuskę, a nie domyślali się nawet tego, że słuchacze teologii, słuchając jego wykładów, odnosili wrażenie zupełnie odmienne, że mianowicie chrześcijaństwo jest dla księdza Pawlickiego umiłowaną treścią życia, a pogańska starożytność ze wszystkim swymi urokami tylko „odległą przeszłością umarłą na zawsze”

²⁰ T. Misicki, *Najuczeńszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. dra. Stefana Pawlickiego*, Chicago 1916.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

– według własnych słów. Po prostu nie zdawali sobie sprawy, że wszystkie wykłady księdza Pawlickiego były wspaniałe, wygłaszane z jakimś ciepłem i rozmiłowaniem w temacie.

Kapłańską postawę wewnętrzną księdza Pawlickiego i jego kult do Matki Boskiej potwierdzają jego listy, np. p. Leonowi Mańkowskiemu posłał obrazek Matki Boskiej Karmelickiej „świeżo koronowanej”, podziękował za zaproszenie na wesele Ludwika Michałowskiego z panną Rempicką z zapewnieniem, że odprawi w ich intencji Msze św., aby „Bóg najlepszy jak najobfitsze na nich zesłał błogosławieństwo”, co będzie więcej znaczyć niż obecność na weselu. Listy swoje często kończył życzeniem wzrastania w miłości Boga i Kościoła. Inni znowu opowiadają w różnych wersjach fakt zasłabnięcia w jego obecności pewnej osoby – jedni, że był to student na wykładzie, inni, że profesor na posiedzeniu, ale jedni i drudzy ze zdziwieniem podkreślają fakt, że ksiądz Pawlicki kazał wezwać księdza, zapominając rzekomo, że sam jest księdzem. Fakt ten, o ile w ogóle prawdziwy, świadczy raczej o słabym uświadomieniu religijnym radośnie zdziwionych opowiadaczy tego zdarzenia. Wiadomo bowiem, że generalna absolucja jest na zewnątrz zwykłym znakiem krzyża i w zamieszaniu łatwo uchodzi uwagi, trwając tylko sekundę; wiadomo też, że nieprzytomnym udziela się namaszczenia do czego potrzeba olejów świętych, których żaden kapłan nie nosi przy sobie. A więc ksiądz Pawlicki, wołając o księdza do chorego, a nie o lekarza, okazał się nie tylko gorliwym kapłanem, ale też znacznie roztropniejszym człowiekiem od pozostałych, którzy nie rozumieli, że prędzej student wezwie księdza z olejami, np. od św. Anny, niż by mógł je przynieść ksiądz Pawlicki z Łobzowskiej.

Natomiast inny fakt, opowiadany jako anegdota, że młody Pawlicki, zagrzebany po uszy w książkach, nie zauważył nieobecności swego ucznia Edwarda Raczyńskiego przez całe tygodnie, a może i miesiące – spostrzegł to dopiero po powrocie matki, która zapytała go o syna – ma wszelkie walory prawdopodobieństwa. Edward Raczyński rzeczywiście nielegalnie opuścił Rogalin, a nawet kraj, i udał się do Italii, gdzie wziął udział w walkach z garibaldczykami, a nawet został bardzo ciężko ranny. Fakt ten przyczynił się do tego, że Pawlicki musiał się rozejrzeć za nowym miejscem i zachował do końca życia pewien uraz do pracy czysto pedagogicznej – lękał się odpowiedzialności za wychowanków.

Inne fakty o charakterze anegdotycznym, np. o tym że ksiądz Pawlicki karmił za używanie dzwonek loretańskich w czasie burzy lub realistycznie wyrażał się o postaciach ewangelicznych, wymownie świadczą, że ksiądz Pawlicki dążył do wykorzenienia różnych przesądów naiwnej pobożności, a zbyt mgiełkowe pojęcia o apostołach chciał osadzić na solidnej wiedzy o dawnych czasach.

Niektórzy zacieklejsi przeciwnicy księdza Pawlickiego, ci w stylu Boya, nie wahali się dla poniżenia nazwać go „gastronomem”, a nawet „leniem”. Tym odpowiadam: nie przynosi ujmy dla człowieka znającego się na wszystkim, znającego dawne epoki do najdrobniejszych szczegółów życia codziennego życia, że potrafił dawać rady różnym osobom o usposobieniu snobistycznym, jak należy urządzić ucztę w stylu greckim, rzymskim, starochrześcijańskim

czy renesansowym. Natomiast zarzut lenistwa nie wymaga odpierania, wielki czyn życiowy księdza Pawlickiego, jego ogromna spuścizna, w większej części niestety w rękopisach, oraz zdanie naocznych świadków jego ciężkiej i systematycznej pracy, jego cierpienie, bezsenności z przemęczenia, jego ciężkich westchnień przed śmiercią, że „jeszcze mam tyle do zrobienia” jest zbyt wymowny, aby wymagał komentarzy.

Ksiądz Pawlicki był też świetnym spowiednikiem, jak o tym świadczą siostry nazaretanki z Krakowa, ks. dr Misicki i pisarz Nowakowski. Jego postawę kapłańską, głęboką więź z duchem Kościoła i Zgromadzenia, jego osobistą, głęboką więź z Bogiem potwierdza jego korespondencja i notatki, streszcza zaś najwymowniej list z ostatnich miesięcy życia wielkiego uczonego pisany do kurii krakowskiej z prośbą o pozwolenie odprawiania Mszy św. z podtrzymywaniem: „[...] byłoby to dla mnie wielkim pokrzepieniem i pociechą” – pisał bardzo już słabą i drżącą dłonią kapłańską, w którą to dłoń niektórzy niefortunni biografowie według własnych życzeń na siłę wciskają jeszcze, nawet na ostatnią chwilę życia, tom Platona. Był wątłego zdrowia i często zapadał na zdrowiu, głównie z przepracowania. Od wielu lat stałą opiekę lekarską otaczał go doktor Buzdygan. Wiosną 1916 roku zupełnie osłabł i szybko zbliżał się koniec pracowitego życia.

Zaopatrzony świętymi sakramentami przez przełożonego domu księdza Wilemskiego CR, zmarł bardzo przytomnie 28 kwietnia 1916 roku w domu, w którym spędził ostatni, najowocniejszy okres swego pracowitego życia – na piętrze w domu przy Łobzowskiej 10. Pogrzeb jego był prawdziwą manifestacją ku jego czci: cały Kraków, i nie tylko Kraków, składał hołd uczonemu na europejską, a nawet światową skalę. Na pogrzebie obecni byli: sam książę arcybiskup Adam Stefan Sapieha i ks. biskup Nowak, a ówczesny rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego Kostanecki pożegnał wielkiego kolegę. Spoczywa w grobowcu Zgromadzenia, którego był członkiem i które zapewniło mu dobre warunki pracy naukowej – w grobowcu księży zmarłych-wstańców na cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

Tuż przed śmiercią przekazał swe książki Bibliotece Jagiellońskiej, ponieważ otrzymywał na nie specjalny fundusz od uczelni. Przy okazji zabrano jednak całą jego rękopiśmienną spuściznę. I tak prawie 50 lat przeleżała nie-
tknięta z wielką szkodą dla sławy polskiej nauki i wielkiego polskiego uczonego, dla Kościoła i Zgromadzenia. Fakt ten spowodował też pewien żal do księdza Pawlickiego niektórych współczesnych mu członków zakonnego domu krakowskiego.

Z pewną goryczą stwierdza Grzymała-Siedlecki w swoich wspomnieniach, że dzisiaj niewiele już o nim pamięta, a ludzie młodzi stanowczo za mało o nim wiedzą. Jest to, niestety, prawda. Przy tym ubolewaniu obwiniają niekiedy samego Pawlickiego, że nie wychował, nie pozostawił ucznia-kontynuatora. Ale czy zarzut taki jest słuszny? Nie mógł przecież zostawić ucznia-zmartwychwstańca, bo nie miał młodzieży zakonnej przy sobie – klerycy Zgromadzenia studiowali w dalekim Rzymie! A dom krakowski składał się zwykle ze starszych zmartwychwstańców. Zaczątki alumnatu krakowskiego datują się dopiero na lata ostatniej wojny. Nie zostawił jednak,

niestety, ks. Pawlicki ucznia-kontynuatora i spośród ogromnej rzeszy młodzieży uniwersyteckiej, która słuchała i zachwycała się jego wykładami, tak z duchownej, jak i świeckiej. Można nad tym szczerze ubolewać, ale trudno się dziwić, a tym bardziej obwiniać o to księdza Pawlickiego, po prostu wszyscy go podziwiali, ale nikt nie ośmielił się, nie czuł na siłach naśladować. Ludzie zbyt wybitni – geniusze – zostawiają po sobie raczej ogólny podziw i legendę, a nie uczniów.

Do zacierania pamięci o księdzu Pawlickim niewątpliwie przyczynił się fakt, że śmierć jego nastąpiła w czasie I wojny światowej, strasznego kataklizmu dziejowego. Westchnienia agonii księdza Pawlickiego zlewały się dosłownie z jękami rannych żołnierzy w zabranej i zamienionej na szpital wojskowy części klasztoru. Faktem jest bardzo wymownym, że głównie wojna przyczyniła się do przyćmienia pośmiertnej sławy wielkiego uczonego – jedna i druga wojna światowa, ale w większym stopniu pierwsza.

Po odzyskaniu niepodległości jakoś zapomniano o człowieku, który zrezygnował z rzymskiej chwały i zaszczytów dla galicyjskiej nędzy, który w drżących dłoniach często trzymał zdjęcia polskich żołnierzy z „pierwszej kadrowej”, a który wszystkie swe siły sterał dla przygotowania polskiej młodzieży do umysłowego i duchowego zmartwychwstania! Owszem, pisali o nim niektórzy: Witold Rubczyński, Tomasz Misicki; profesorowie: F. Gabryl, S. Tarnowski, W. Tatarkiewicz, Sinko; a ostatnio pisali o nim: Henryk Barycz, Alicja Kadler, F. German i A. Grzymała-Siedlecki, ale to bardzo mało jak na taką postać i na tak długi okres – pół wieku.

W poważnym dziele profesora Tatarkiewicza znajduje się tylko bardzo szczupła wzmianka o księdzu Pawlickim, że „był człowiekiem wszechstronnej kultury, erudytą, smakoszem filozoficznym; ale bez chęci czy zdolności do pracy pisarskiej i wychowawczej. Pozytywizm z filozofią katolicką nie doszedł w nim do jedności: to było zapewne przyczyną jego naukowej bezpłodności”²⁴.

Owszem, był człowiekiem wszechstronnej kultury, erudytą i smakoszem filozoficznym, ale jeżeli chodzi o zdolności i chęć do pracy pisarskiej i wychowawczej, to była ona niewątpliwie, i to nieprzeciętna; wystarczy przejrzeć bardziej kompletny spis jego dzieł, publikacji w prasie naukowej, a przede wszystkim wielką spuściznę rękopiśmienną; wystarczy przypomnieć sobie wyżej wspomniane uwielbienia uczniów jego wyrażające najwyższy podziw dla jego wykładów. Najtrudniej jednak zgodzić się z ostatnim zdaniem profesora Tatarkiewicza o jakiejś „bezpłodności naukowej” i jej przyczynie. Należałoby mu nadać odwrotny sens, by było prawdziwe: nie tylko pozytywizm, ale całe dzieje myśli ludzkiej doszły w nim do pewnej jedności z filozofią katolicką i tłumaczą niezwykłą owocność umysłową jego pracowitego życia.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że ksiądz Pawlicki był tylko historykiem; wprawdzie świetnym historykiem, ale nie mniej referentem cudzych poglądów, niekiedy również wnikliwym krytykiem, wymownym

²⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1958, s. 234.

polemistą słynącym z niezwykłego taktu i szacunku dla przeciwnika – ale nie miał własnego systemu, a tym samym nie spełnił do końca woli księdza Semeneni z rozmowy w Górze k. Śremu i z Rzymu. Zdanie to zdaje się podtrzymywać nawet S. Tarnowski: „Całkowitego systemu filozofii ks. Pawlicki nie budował, nawet w najogólniejszych zarysach, nawet nie zaczynał”²⁵.

Ale właśnie to pozorne bezsystemie stanowiło system księdza Pawlickiego. Sądził bowiem, że każdy prawdziwy mędrzec i sumienny badacz świata, prawdziwy uczony, jakiś promień prawdy uchwycił. Należy go tylko dobrze rozpoznać i umiejętnie dołączyć do skarbcza trwałych zdobyczy myśli ludzkiej. Ten właśnie skarbiec jest najprawdziwszym systemem filozoficznym, bo jest dziełem nie tylko jednego człowieka, lecz dziełem całej ludzkości. Ks. Pawlicki w wykładach swoich taki supersystem budował, podsumowując dla słuchaczy trwały dorobek myśli ludzkiej przez podkreślenie, co trwalego wniósł dla dobra ludzkości poszczególny filozof. Dokonywał tego tzw. metodą osobistą. Probierzem dla Pawlickiego trwałej wartości myśli filozofa był człowiek, ale człowiek pełny i integralny, jaki wyszedł z rąk z Stwórcy jako istota psychofizyczna, społeczna i religijna, człowiek ze wszystkimi swymi aspiracjami doczesnymi i wiecznymi. Bardzo ważnym momentem w budowaniu tego swego systemu było dla księdza Pawlickiego wykorzystywanie możliwie wszystkich najnowszych zdobyczy nauk szczegółowych, przyrodniczych i ujmowanie ich wyników w logiczną całość przez odkrywanie najgłębszych przyczyn i najdalszych skutków. A więc filozofia księdza Pawlickiego to pewnego rodzaju antropocentryzm katolicki i personalizizm socjalny aprobujący wszystkie trwałe zdobycze i wartości człowieka i uwzględniający wszystkie jego aspiracje, z silnym podkreśleniem instynktu społecznego i dążności do Bożej pełni człowieczeństwa. Jest to więc po prostu nowoczesny, katolicki humanizm oparty solidnie na najnowszych zdobyczach wiedzy.

Nic więc dziwnego, że jego potężna umysłowość wywarła wielki wpływ na studiującą młodzież tych czasów, na wielu współczesnych mu uczonych w kraju i zagranicą przez wykłady, odczyty, dyskusje i publikacje naukowe. Wszyscy go znali. Jedni uwielbiali i chcieli, by rozstrzygał wszystkie ich trudności, aż do zmartwień kulinarnych włącznie; stale czekali na jego artykuły i dopominali się, aby częściej drukował. Inni znowu nie mogli mu darować, że tak umiejętnie odzierał z togi naukowości zdania różnych pseudouczonych – krzykliwych i zdeklarowanych wrogów Kościoła, i nie szczędzili mu przy tym jadowitych epitetów. Jedni uwielbiali, drudzy nienawidzili; jedni budowali się, inni gorszyli – ale wszyscy go znali, wiele o nim mówili i w duszy głęboko podziwiali. Jak wspominałem, dotąd krąży jeszcze po Krakowie legenda o księdzu Pawlickim, „wszechstronnym mędrцу w sutannie zmarłychwstańca”, „najuczeńszym z ludzi” podobno wielokrotnym kandydacie na stolicę arcybiskupią i do kardynalskiej purpury, „Doctissime Pater vale”.

²⁵ S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, t. 6, cz. 2, Kraków 1906, s. 280.

Do pracy wykorzystano archiwalia:

Bib. Jag. spuścizna po Pawlickim; PAN Kraków, sygn. 1990, 2028, 2210; Wawel, sygn. P.t.D. 263, A.Dz.T. 553; A.R.S. 7795: Pot.D.71; Bib. Nar. Warszawa, sygn. 2674, 2967, 7126, 7260, 6455; Kórnik, sygn. 7358; Arch. Gim. Ostrowskiego, Arch. Par. św. Jana w Pleszewie oraz listy z Arch. prywatnego K. Morawskiego z Warszawy.

PRACE KS. STEFANA PAWLICKIEGO CR OGŁOSZONE DRUKIEM

1. *Listy nadodrzańskie* (6 listów), „Czytelnia dla Młodzieży”, Lwów 1861.
2. *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, Wrocław 1865.
3. *Pierwsze myśli, mowa*, „Gazeta Warszawska” 1866.
4. *Przemiana człowieka*, „Dziennik Literacki”, Lwów 1866.
5. *Szkola Eleatów*, „Biblioteka Warszawska” 1866.
6. *O metodzie w filozofii*, „Gazeta Warszawska” 1867.
7. *Wiktor Cousin*, „Biblioteka Warszawska” 1867.
8. *Współczesna Abisydia*, „Biblioteka Warszawska” 1868.
9. *Obrona Ksantypy*, „Kronika Rodzinna” 1867.
10. *Aberald i Helioza*, „Biblioteka Warszawska” 1867.
11. *Wyprawa filozofów*, „Wykaz Szkoły Głównej Warszawskiej” 1867.
12. *Przyjęcie O. Gratry do Akademii Francuskiej*, „Przegląd Katolicki”, Warszawa 1868.
13. *Recenzje teatralne*, „Biblioteka Warszawska” 1867.
14. *Recenzje dzieł*, „Biblioteka Warszawska” 1868.
15. *Materializm wobec nauki*, „Przegląd Polski”, Kraków 1870.
16. *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*, „Tygodnik Katolicki”, Poznań 1870, s. 35.
17. *Mózg i dusza*, Kraków 1872, 1874.
18. *Człowiek i małpa. Ostatnie słowo Darwina*, Lwów 1872.
19. *Człowieka miejsce w zoologii*, „Przegląd Lwowski”, Lwów 1873.
20. *Korespondencje rzymskie do „Kuriera Poznańskiego”* (26 korespondencji), 1875.
21. *Studia nad darwinizmem*, „Przegląd Lwowski” 1873/74, Kraków 1875.
22. *Lasalle i przyszłość socjalizmu*, Kraków 1874.
23. *O masonerii Trentowskiego*, „Przegląd Polski” 1873.
24. *Dusza, mózg i myślenie*, „Przegląd Lwowski” 1873.
25. *Recenzje książek z „Przeglądu Polskiego”* 1875–79.
26. *Filozofia i krytyka Karola Libelta*, „Przegląd Polski” 1875.
27. *Filozofia Leibniza ks. dr W. Deisenberga*, „Przegląd Polski” 1875.
28. *Trentowski Bronisław, Panteon wiedzy ludzkiej*, „Przegląd Polski” 1875.
29. *Jan Śniadecki. Jego stanowisko – Maurycego Straszewskiego*, „Przegląd Polski” 1876.
30. *Studia nad pozytywizmem*, „Przegląd Polski”, Kraków 1875–76.
31. *O podręcznych psychologiach*, „Przegląd Polski” 1877.
32. *Tajemnica wielkiej piramidy*, „Kronika Rodzinna” 1877.
33. *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* (rękopis po niemiecku), Kraków 1877.
34. *Wycieczka do świętej Petronilii*, „Przegląd Polski” 1878.
35. *Ks. Mariana Morawskiego...*, „Przegląd Polski” 1878.
36. *Leon XIII i prasa katolicka*, „Przegląd Polski” 1879, Kraków 1879.
37. *Najnowsze odkrycia na Marsie*, „Przegląd Polski” 1878.
38. *O. Angelo Secchi – przekład włoskiego*, „Przegląd Polski” 1878.
39. *Arystoteles, Encyklopedia Wychowawcza*, t. 1, Warszawa 1881.

40. O męczennikach scyllitańskich, „Przegląd Lwowski” 1882.
41. Polityka kościelna Marka Aureliusza, „Przegląd Lwowski” 1882.
42. *Le testimonianze de pagani e negli eretici nei secolo II*, Roma 1882.
43. *I vageli e la tradizione publica de la Chiesa*, Roma 1882.
44. *I vageli cosiderat in se stessi e in origine al sopranaturale*, Roma 1883.
45. *Le origini del christianesimo*, Roma 1882.
46. *L'Apocalisse e il IV Vangelo*, Roma 1883.
47. *Il paulinismo ed il petrinismo*, Roma 1883.
48. *O początkach chrześcijaństwa*, Kraków 1884.
49. *O Kościele i państwie*, Kraków 1884.
50. *Der Ursprung der Christenthums*, Mainz 1886.
51. E. Renan, *Kapłan z Nemi*, Kraków 1886.
52. *Kongres Katolicki w Trewirze*, „Przegląd Polski” 1888.
53. *Psychologia dziecka w pierwszych trzech latach jego życia*, „Przegląd Polski” 1888 i „Niwa”.
54. *Renana historia narodu żydowskiego*, „Przegląd Polski” 1888.
55. *Forum*, „Przegląd Polski” 1888 i Kraków 1888.
56. *Giordano Bruno*, „Przegląd Polski” 1888 i Kraków 1888.
57. *Filozofia Fouilleesa*, „Przegląd Polski” 1888.
58. *Filozofia na dworze Medyceuszów*, „Przegląd Polski” 1889.
59. *Cola Rienzi*, „Przegląd Polski”, Kraków 1889.
60. *Historia della philisophie grequ*, Kraków 1890.
61. *Historia filozofii greckiej od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1890, t. 1; 1903, t. 2, cz. 1; 1917, t. 2, cz. 2.
62. *O znaczeniu dziejowym filozofii greckiej*, Kraków 1890.
63. *Pamiętniki Józefa Drzewieckiego (przedmowa i opracowanie)*, Kraków 1891.
64. *Toast – pamiątka uczty składowej*, Kraków 1891.
65. *Krytyka Lutosławskiego* (Wydział Hist. Fil. t. 27, Kraków 1891).
66. *Ułamki z greckich autorów*, 1891.
67. *Kronika literacka*, „Przegląd Polski” 1896.
68. *Alfred Fouilles neue Theorie der Ideenkräfte*, „Jahrbuch der Leo – Gesellschaft”, Wiedeń 1893.
69. *Renan*, „Czas” Kraków 1892.
70. *The Jerish Encyklopedie*, Kraków 1902 (recenzja dla Akademii Umiejętności).
71. *Młodość Platona*, Warszawa 1892 (z „Biblioteki Warszawskiej”).
72. *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, Kraków 1893, 1896, 1906.
73. *Leon XIII a socjalizm*, „Czas”, Kraków 1903.
74. *E. Renan, Leben und Schriften*, Wiedeń 1893.
75. *Leon XIII i kwestia socjalna*, „Czas” Kraków 1902, nr 51; „Słowo” 1903, nr 63.
76. *Arystoteles (Podręczna encyklopedia kościelna)*, t. 1.
77. *Współczesne ideały społeczno-polityczne*, „Wiek ilustrowany” 1902, nr 76 i „Czas” z 25. II. 1906) – odczyty z 13.03 i 18.04.1902 w Collegium Novum.
78. *Otwarcie Uniwersytetu*, „Czas” Kraków 1906, nr 232.
79. *O najnowszych badaniach nad Witelonem*, Kraków 1903.
80. *Jubileusz Szkoły Głównej*, „Głos Narodu”, Kraków 1912.
81. *Spinoza i dzisiejszy monizm*, Kraków 1912 (w 1913 we Fryburgu w języku niemieckim).
82. *Moje pierwsze spotkanie z o. Semenemką*, „Prąd” 12. 1913.
83. *Estetyka dramatu greckiego*, Kraków 1913.
84. *Mowa na otwarcie akademii w Starym Teatrze w 1913 r.*

85. *Marksa filozofia dziejów*, Kraków 1903.

LITOGRAFIE WYKŁADÓW KS. STEFANA PAWLICKIEGO CR

1. *Historia filozofii greckiej*, 3 tomy (wykłady 1882/85).
2. *Antropologia*, Kraków 1883.
3. *Filozofia chrześcijańska*, ss. 697, 1885.
4. *Filozofia fundamentalna*, Kraków 1882.
5. *Historia filozofii średniowiecznej (od Boecjusza do Odrodzenia)*, 1889.
6. *O filozofii św. Tomasza*, 1885/86.
7. *O Kościele i państwie*, Kraków 1885.
8. *Historia filozofii nowożytnej*, 1886.
9. *Socjologia i psychologia narodów*, 1886.
10. *Historia pozytywizmu i szkół pokrewnych*, 1888/89.
11. *Kosmologia*, 1889.
12. *Teologia naturalna*, Kraków 1890.
13. *Historia filozofii w epoce Odrodzenia*, 1890.
14. *Filozofia Ojców Kościoła*, 1891.
15. *Logika i dialektyka*, ss. 441 (1890/91), ss. 550 (1895), ss. 111 (1909).
16. *Psychologia*, ss. 168 (1887), ss. 417 (1892).
17. *Etyka przyrodzona* (1891/92).
18. *O początkach mowy ludzkiej i cywilizacji*, 1894.
19. *Historia filozofii nowszej od Kanta*, s. 288 (1895), s. 439 (1907).
20. *Socjologia*, s. 326 (1904).
21. *Historia psychologii*, 1904.
22. *Filozofia państwa*, 1907.
23. *Etyka socjalna*, 1908.
24. *Metafizyka*, 1906, 1908.
25. *Początek mowy ludzkiej wg darwinistów i materialistów*, 1893/94.

RĘKOPISY WYKŁADÓW I PRAC KS. STEFANA PAWLICKIEGO CR

1. Odczyty o Kochanowskim i Górnickim, k. 20 (1859).
2. *Znicz* – prace historyczne k. 53 (pradzieje Słowian z 1860 r.).
3. *Nales i Damaganti*, k. 22 (przykład z sanskrytu frag. *Mahabharaty*).
4. *Ofiary Słowiańskie*, s. 23 (1862).
5. *Rzecz o starostach polskich*, s. 10 (1862).
6. *Aischylo i Eumenidy*, k. 37. (865).
7. *Trzy rozprawy*, k. 56 (1864–66).
8. *Georgiasz*, k. 41, (przekł. z objaśnieniami z roku ok. 1868).
9. *Wykłady historii filozofii*, k. 98. k. 141, k. 150.
10. *Trzy słowniczki terminów filozoficznych*, k. 98, k. 141, k. 150.
11. *Tłumaczenie Kartezjusza*, k. 46 (1866/67).
12. *Abrege de la doctrina philosophique de Benoit de Spinoza*, k. 16 (1866).
13. *Oliera proboszcza św. Suplicjusza katechizm życia wewnętrznego*, ss. 96 (1868)
14. *Osservazione sulla filosofia di Bacone*, ss. 31 (b.d.).
15. *Dysputa katolicka kapłanów z protestanckimi ministrami*, k. 7 (1872).
16. *Dwanaście dłuższych kazań do kolegiastów*, k. 63 (1873/74).
17. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, ss. 78 (b.d.).
18. *Sprawozdanie z polemiki: H.E. Manning i J.H. Newman*, k. 12 (b.d.).
19. *Kant*, k. 82 (1886/87).
20. *Historia teorii etyczno-politycznej*, k. 77 (1901/08).

21. *Historia filozofii polskiej*, k. 28 (1893).
22. *Filozofia socjalna*, k. 84 (1986), k. 68 (1902), k. 130 (1903), k. 72 (1906).
23. *Filozofia Schellinga*, k. 40 (1902).
24. *Historia anarchizmu nowożytnego*, k. 12 (1888).
25. *O filozofii Hegla*, k. 69 (b.d.).
26. *Polityka społeczna*, k. 107 (1899), k. 57 (b.d.).
27. *O filozofii Nietschego*, k. 33 (1899).
28. *O filozofii Herberta Spencera*, k. 44 (b.d.).
29. *Historia demokracji socjalnej*, k. 44 (1899).
30. *Żywot i filozofia A. Schopenhauera*, k. 37 (1900?).
31. *Historia socjalizmu niemieckiego*, k. 23 (1907).
32. *Historia pozytywizmu i szkół pokrewnych*, k. 107 (1888).
33. *O prawdziwej i fałszywej demokracji*, k. 15 (1907).
34. *Filozofia mowy ludzkiej*, k. 91 (1901/02).
35. *Filozofia państwa*, k. 123 (1901/02).
36. *Wstęp do filozofii* (w języku niemieckim), k. 127 (b.d.).
37. *Psychologia i historia psychologii*, k. 145 (b.d.).
38. *Eurypides*, k. 31 (1913–14).
39. *Historia sztuki*, k. 105 (1893, 1887, 1888).
40. *Początki mowy ludzkiej i cywilizacji*, k. 61 (1893/94).
41. *Estetyka*, k. 25, (1897/98), k. 131 (1899/90), k. 71 (1904/05), k. 91 (1909/10).
42. *Estetyka dramatu greckiego*, k. 24 (1912/13).
43. *Filozofia religii*, k. 125 (1883/84).
44. *Filozofia Arystotelesa*, k. 104 (1900?), k. 33 (b.d.).
45. *O filozofii Augusta Comte'a*, k. 13 (1900/01).
46. *Filozofia Marka Tulliusza Cicerona*, k. 74 + 46, t. 2 (1913/14).
47. *Odczyt o Ciceronie*, k. 19 (1891).
48. *Socjologia* (po niemiecku), k. 57 (b.d.).
49. *Filozofia*, k. 57 (wstęp do filozofii z 1881 r.).
50. *Wykłady w Salzburgu*, k. 66 (jesień 1905, po niemiecku)
51. *Odczyty w języku niemieckim na posiedzeniu Towarzystwa Görresowskiego i Leonijskiego w latach 1884–1910*, k. 200.
52. *Przemówienia okolicznościowe*, k. 130 (1893–1914).
53. *Znaczenie Aten dla ludzkości* (odczyty z dnia 10 i 11 IV. 1911 r.).
54. *O niektórych sprawach filozofii*, k. 14 (b.d.).
55. *Historia filozofii grecko-rzymskiej*, k. 80 (1910?).
56. *Historia filozofii nowożytnej od Kanta*, k. 158 (1903), oraz k. 78 (1907).
57. *Poglądy estetyczne Platona*, k. 22 (1895).
58. *Proces Galileusza*, k. 26 (1876).
59. *Współczesny katolicyzm...*, k. 11 (1880?).
60. *Sprawozdania z posiedzeń Instytutu Archeologicznego w Rzymie* (1875–81).
61. *Recenzja socjologii H. Spencera*, k. 12 (1888).
62. *Filozofia w epoce Odrodzenia*, k. 23 (1902/03).
63. *De materia prima*, k. 40 (b.d.).
64. *Metafizyka*, k. 81 (b.d.), k. 63 (1905/06).
65. *O filozofii św. Tomasza*, k. 100 (z nich 93 w litografii z 1885/86, z dodaniem karty 9 i 10, których brak w litografii).
66. *Etyka socjalna w pięciu częściach*, k. 117 (1901).
67. *O początkach kultu w socjologii*, k. 21 (1894).
68. *Logika*, k. 56 (1904/05), k. 28 (1909).

69. *Niedola piekarczyków*, k. 20 (b.d.).
70. *Ontologia*, s. 264 (b.d.).
71. *O pewności*, k. 19 (b.d.).
72. *Żywot i filozofia Spinozy*, k. 47 (1911/12).
73. *Historia nowożytna monizmu*, k. 20 (1902).
74. *Historia teorii etyczno-politycznych w XIX stuleciu*, k. 77 (b.d.).
75. *Kosmologia*, k. 58 (1889/90).
76. *Psychologia i historia psychologii*, k. 97 (1891).
77. *Definicja sztuki*, k. 24 (b.d.).
78. *Bemerkungen uber das Grundprinzip...*, k. 117 (b.d.).
79. *Bacon*, k. 20 (b.d.).
80. *Rozprawy pedagogiczne*, k. 26 (b.d.).
81. *Wspomnienie pośmiertne ks. J.M. Jager*, s. 11 (b.d.).
82. Recenzje prac Quatrefages de Brau Jean, k. 9. (b.d.).
83. *Wyzwanie p. doktora Traussa*, k. 10 (Porto d'Anzio 1875).
84. *Biskup Dupanloup*, k. 17 (b.d.).
85. *O filozofii prawa*, k. 33 (1866).
86. *De Ecclesia autoritate*, k. 8 (b.d.).
87. *O życiu*, k. 14 (b.d.).
88. *Watykanizm*, k. 24 (1875).
89. *Alumnaty*, k. 45 (b.d.).
90. *Pomniki paryskie*, k. s. 78 (b.d.).
91. *Malarze włoscy*, s. 70 (b.d.).
92. *Rzeźba grecka*, s. 78 (b.d.).
93. *Wiadomości o Kosmatach*, k. 6 (b.d.).
94. *Księżęta świeccy i Stolica Święta*, k. 11 (b.d.).
95. *De Trinitate* (praca doktorska z dogmatyki), (1873).
96. *Relatio de statu Congregationis ...*, k. 11 (1887).
97. *Antropologia*, k. 38 (1882/83) (może ks. Semenienki?)
98. *Kursy baranieckie dla pań o filozofii*.
99. *Komentarz do Fedrosa Platona*.
100. *Zgoda między świętym Tomaszem a chemią*.
101. *Dzienniczek biograficzny (1868–82)*, z licznymi, wielkimi lukami.
102. *Bardzo obszerna korespondencja prywatna i naukowa*.

Abstract

The Person of Stefan Pawlicki

The article describes the person of Stefan Pawlicki (1839-1916), a philosopher, historian of philosophy, professor and rector of Kraków's Jagiellonian University, a Polish Catholic priest (since 1872) and member of the Congregation of the Resurrection. The text was enriched with an accurate list of works by S. Pawlicki: published in print, lithographs of his lectures, as well as manuscripts of his lectures and other works.

Postać Stefana Pawlickiego

Artykuł opisuje postać Stefana Pawlickiego (1839-1916), filozofa i historyka filozofii, profesora i rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, od 1872 r. księdza katolickiego i członka Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Tekst wzbogacono o dokładny wykaz prac ks. Pawlickiego: opublikowanych drukiem, litografowanych zapisów jego wykładów oraz zachowanych rękopisów jego wykładów i innych prac.

Słowa kluczowe:

Stefan Pawlicki, zmartwychwstańcy, filozofia

Keywords:

Stefan Pawlicki, Resurrectionists, philosophy

Nota o autorze:

Ks. dr Bolesław Micewski CR (ur. 1931 r.) – kapłan w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców, autor licznych publikacji (książek, artykułów, haseł encyklopedycznych, poezji) dotyczących historii swojego zakonu, a szczególnie postaci założyciela, Sługi Bożego Bogdana Jańskiego.

MARCIN REBES
Uniwersytet Jagielloński

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA KS. PROF. STEFANA PAWLICKIEGO

Pytanie o człowieka i jego miejsce w świecie pojawia się stosunkowo wcześnie, bo już w filozofii greckiej¹. W dialogu Platona zatytułowanym *Teajtet*² Protagoras stwierdza, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek. Sokrates i Platon dostrzegają świat zmysłowy i świat psyche, który sprawia, że człowiek może kierować się wiecznymi ideami niezależnymi od pobudek wrażeńiowych. Chrześcijaństwo natomiast koncentruje się na człowieku jako istocie obdarzonej duszą i ciałem, którą stworzył Bóg. Czyni to św. Paweł z Tarsu³, który wprowadza pojęcie duszy, czy św. Augustyn, ukazując mizerność człowieka wobec swojego Stwórcy, czy św. Tomasz pisząc o człowieku, który posiada w sobie naturę cielesną i duchową. W nowożytności kwestia człowieka staje się kluczowym problemem podejmowanym w myśli europejskiej. Nie tylko stawiane jest pytanie o człowieka, lecz również powstaje nauka o nim. Pojęcie „antropologia” pojawia się po raz pierwszy w XVI wieku w dziele Magnusa Hundta zatytułowanym *Anthropologicum de hominis dignitate, natura et proprietatibus* (1501)⁴, Nieco później pisze również o nim Otto Casmann

¹ W filozofii greckiej o człowieka pyta się Platon, Arystoteles, ale także Pitagorejczycy, którzy wnoszą do filozofii pojęcie psyche.

² O słowach Protagorasa, że „miarą wszelkich rzeczy jest człowiek”, wspomina Platon w *Teajecie*. Gdy Sokrates pyta Teajteta o to, czym jest wiedza, ten stwierdza, że jest spostrzeżeniem, wówczas Platon powołuje się na Protagorasa i jego stwierdzenie; por. Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 344.

³ Św. Paweł koncentruje się na człowieku, przedstawiając go przez pryzmat duszy nieśmiertelnej jak i tego, że człowiek jest stworzony do wolności. Nie jesteśmy już niewolnikami, lecz ludźmi wolnymi. Człowiek jest obdarzony duszą i ciałem (RZ 7, 24).

⁴ M. Hundt, *Anthropologicum de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, Lipsk 1501.

w *Psychologia anthropologica* (1596)⁵, na którego powołuje się także Stefan Pawlicki w swoich wykładach z *Psychologii*. Pawlicki zauważa, że problem człowieka, mimo iż intensywnie pojawia się w nowożytności, to jednak oparty jest na chrześcijaństwie, które od początku podkreśla, że człowiek jest istotą składającą się z duszy i ciała.

Wpływ na rozwój antropologii wywarli: Kartezjusz, który swoim stwierdzeniem *cogito ergo sum* zwraca uwagę na problem świadomości, jak i John Locke, Hume, którzy wprowadzają wątek sensualistyczny do badań filozoficznych, jak również Gottfried Wilhelm Leibniz i Christian Wolff. Leibniz posługiwał się różnymi rodzajami wrażeń, jak *apperception*, *perception*, czy *appetition*, natomiast Wolff przyczynił się do podziału psychologii na opartą na tym, co empiryczne, jak i na ty tym, co teoretyczne. To ważne rozróżnienie, po które sięgnie Fries i Herbart, twórcy psychologizmu, czy w końcu Kant ze swoim pytaniem „kim jest człowiek” zawartym we wprowadzeniu do wykładów z *Logiki*⁶. Kant analizę antropologiczną poprzedza refleksją nad fizjologicznym oraz praktycznym wymiarem antropologii. Pierwszą zajmują się nauki przyrodnicze, a drugą nauki moralne, u podstawy których leży wolność. Filozofie wszystkich wymienionych myślicieli są przedmiotem badań Stefana Pawlickiego⁷, a także Friesa i Herbarta. Od czasów Kanta rozwinęła się antropologia, szczególnie w XX wieku za sprawą odczytywania na nowo jego dorobku. Antropologia u Kanta jest rozumiana zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. Analiza filozofii Kanta i jego odczytywanie metafizyki transcendentalnej przyczyniło się do postawienia pytania o źródło i granice poznania człowieka, a także związku jej z rozumem praktycznym. Antropologię, która odrzucała metafizykę, rozwija Artur Schopenhauer, jak i Fryderyk Nietzsche⁸. Ukazują oni człowieka z perspektywy wolnej woli. Dla nich człowiek nie kieruje się rozumem, ale wolą mocy. Odrzucenie metafizyki iindywidualizowanie etyki u Nietzschego sprawia, że mówi się o kryzysie wartości. Dzięki Nietzschemu i krytyce skierowanej pod jego adresem wzmacnia się tendencja do skoncentrowania badań nad człowiekiem jako jednostką. Subiektywizm oraz relatywizm sprawił, że filozofia ponownie stawia pytanie, kim jest człowiek i w jaki sposób może on poznawać siebie i świat. W XX wieku pytanie o źródło wiedzy, poznania spowodowało, że filozofia odrzuca rozumienie człowieka przez pryzmat jego aktywności i próbuje opisać go w jego źródłowym przedstawieniu. Tym źródłowym ujęciem może być przeżycie i życie, a także relacja z drugim człowiekiem, jak w przypadku Bubera czy Levinasa.

Stefan Pawlicki, często utożsamiany z wykładami z historii filozofii i badaniami nad pogodzeniem ewolucjonizmu z teologią chrześcijańską, koncentruje się także na człowieku i jego miejscu w świecie. Przy głębszym

⁵ O. Casmann, *Psychologia anthropologica*, Hanau 1596.

⁶ I. Kant, *Werke*, t. 8, Berlin 1912–1913, s. 343.

⁷ Pawlicki prowadzi wykłady na temat filozofii Kanta, sięgając także do Leibniza i Wolffa; por. S. Pawlicki, *Historia filozofii nowożytnej od Kanta*, 1886/87. Rękopisy BJ: sygn.: 8414 III.

⁸ Do obu filozofów odwołuje się Pawlicki także w swojej późniejszej twórczości, m.in. *Żywot i filozofia Artura Schopenhauera*, 1911/12, rękopisy BJ: sygn.: 8418 I; *O filozofii Nietzschego*, 1989/99, rękopisy BJ: sygn.: 8419 I.

spojrzeniu na jego dzieła i rękopisy prowadzonych wykładów można zauważyć, że człowiek oraz jego relacja z Bogiem jest kluczową dla Pawlickiego. To ona ugruntowuje i spaja poglądy Stefana Pawlickiego. W swoim artykule nie chcę przekonywać do tego, że Pawlicki jest przedstawicielem nurtu antropologii filozoficznej, ale do tego, że jego poglądy mają podstawę w przyjętej antropologii, która pojawia się *expressis verbis* w jego dziełach.

Kluczowym problemem staje się dla Pawlickiego człowiek, którego rozumie jako Ja osobowe. Ukazuje go tak w okresie, w którym wyklada filozofię św. Tomasza, jak i z perspektywy Kanta czy Schopenhauera. Rozważa on problem człowieka nie przez pryzmat subiektywizmu czy obiektywizmu, lecz z perspektywy celu, jaki stawia sobie człowiek. Tym celem jest osiągnięcie szczęścia poprzez dojście do Boga.

Badania antropologiczne mogą opierać się zarówno na naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych. Te pierwsze ujmują człowieka z perspektywy przyrody i jego miejsca w świecie, te drugie zaś z perspektywy rozumowej człowieka i jego wyobrażenia siebie i świata. Pawlicki umieszcza człowieka na obu tych płaszczyznach. Przedstawia człowieka przez pryzmat nauk przyrodniczych – rozwiniętych w dobie myśli pozytywistycznej, z którą pozostaje w sporze – jak i przez pryzmat nauk humanistycznych.

Na przyjęte stanowisko przez Pawlickiego wobec człowieka wpływają osoby, które spotyka w swoim życiu, a także lektura książek naukowych czy odbyte studia. Pawlicki podejmuje polemikę z wieloma poglądami, które nie były jeszcze wówczas znane szerszemu gremium. Mam tu na myśli filozofię Nietzscheańską czy Schopenhauera oraz poglądy Darwina. Jest też jednym z prekursorów komparatystyki w Polsce, chociaż się o tym nie mówi. Właśnie dlatego jest bardzo ważne przedstawienie myśli antropologicznej w zestawieniu z jego drogą życiową i intelektualną.

Pawlicki pobierał nauki w Gdańsku, a potem w wyniku przeprowadzki rodziców w Pleszewie w Wielkopolsce. Tam też ukończył progimnazjum, później uczęszczał do Królewskiego Katolickiego Gimnazjum w Ostrowie (1853–1858), które było jednym z pierwszych gimnazjów w Wielkopolsce z językiem polskim jako językiem wykładowym. Uczono w nim języka polskiego, niemieckiego, łacińskiego i hebrajskiego. Z czasem określano go potocznie jako Polskie Ateny czy też Wielkopolska Szkoła Edukacji Narodowej. W niej otrzymał Pawlicki przygotowanie do późniejszych studiów filologicznych, przyrodniczych, humanistycznych, w tym problemów społecznych. Później w swoich dziełach będzie się na nie powoływał.

Stefan Pawlicki studiował filologię klasyczną na Uniwersytecie we Wrocławiu (1858–1862), później psychologię i logikę (1864) na Wydziale Filozoficznym tegoż uniwersytetu. Właśnie jego studia zaowocują w przyszłości bardzo potrzebną publikacją przybliżającą problemy filozofii starożytnej w Polsce. Będzie on w niej uwzględniał nie tylko historię filozofii, czy potrzebę ponownego odkrycia kultury antycznej, lecz przedstawia także rozumienie człowieka w kontekście kulturowym i społecznym.

Rok później, w 1865, broni doktorat z filozofii na podstawie rozprawy zatytułowanej *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*⁹. Właśnie Schopenhauer i jego próba zmierzenia się z racjonalizmem stanie się inspiracją dla filozofii Nietzscheańskiej. Także filozofia Schopenhauera i jego początkowe zachłyśnięcie się Kantem, a potem krytyka Kanta odbije się echem, gdy Pawlicki zajmie się przedstawieniem filozofii Kanta – w pewnym sensie twórcy nowożytnej antropologii. Schopenhauer, podobnie jak Kant, twierdzi, że nie sposób poznać prawdę w całej okazałości, i zauważa, że ważnym w percepcji człowieka jest przedstawienie, wyobrażenie. Istnieją tylko przesłanki oparte na zasadzie przyczynowości. Te poglądy wraz ze sceptycyzmem Schopenhauera towarzyszą Stefanowi Pawlickiemu dalej, do czasu spotkania ks. Piotra Semenienki, który sprawi, że jego poglądy zostaną ugruntowane na teologii chrześcijańskiej. Stefan Pawlicki powróci do problematyki przedstawienia i wyobrażenia podczas wykładów o Kancie. W roku 1865 otrzymuje docenturę w Szkole Głównej w Warszawie za rozprawę *Szkoła Eleatów*¹⁰, w której zajął się Ksenofanese, Parmenidesem, Zenonem z Elei oraz Melissosem. Właśnie ta droga badania, refleksji równoczesnej nad filozofią antyczną i filozofią współczesną, i dwa lata później nad filozofią średniowieczną, będzie mu towarzyszyć przez cały czas. W rozprawie na temat Szkoły Eleatów podejmuje problem charakterystyczny dla jego myślenia, tj. oparty na przyrodzie i na tym, co duchowe. W *Szkole Eleatów* wspomina, że pozostawała ona częściowo pod wpływem szkoły jońskiej i doryckiej. Jonowie szukali siebie w naturze, a Dorowie natury w człowieku¹¹. Te rozważania oraz próba przekładu Kartezjusza zaowocują powstaniem jego własnej filozofii.

Właśnie w czasie przygotowania rozprawy doktorskiej, tj. od sierpnia do września 1865 roku, rozpoczyna przekład *Medytacji Kartezjańskich* na język polski, a rok później *Rozprawy o prawdziwej metodzie*¹². Wpisuje się w ten sposób w ducha epoki. Wcześniej, tj. w roku 1824, Victor Cousin wydaje 11 tomowe dzieła zebrane Kartezjusza. Pawlicki nawiązuje do tego wydarzenia, podejmując problem pierwszej, najważniejszej zasady filozoficznej. Nie tylko wydanie dzieł Kartezjusza, ale także sama postać Cousina stanie się przedmiotem refleksji Pawlickiego. Pawlicki w dziele zatytułowanym *Victor Cousin* krytykuje jego stanowisko, które łączy w sobie dwie przeciwstawne tendencje¹³. Przedstawia postać Victora Cousina, którego sława polegała na ciągłej zmianie poglądów od sensualistycznych po spirytualistyczne. Przedstawi on pewną sprzeczność, że Victor Cousin jest znany, lecz nie są znane jego prawdziwe poglądy¹⁴. Pawlicki, odwołując się do Kartezjusza, ale również

⁹ S. Pawlicki, *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, BJ sygn.: 306456 II. Recenzentami byli: Philippus Bloch, Felix Nawrocki, Zbigniewus Morawski. Publiczna obrona odbyła się w auli Leopoldina na Uniwersytecie Wrocławskim 19 sierpnia 1865 r.

¹⁰ S. Pawlicki, *Szkoła Eleatów*, Warszawa 1867.

¹¹ S. Pawlicki, *Szkoła Eleatów...*, dz. cyt., s. 10.

¹² S. Pawlicki, *Rozprawa o prawdziwej metodzie*, Materiały archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, 8375 IV.

¹³ S. Pawlicki, *Victor Cousin*, t. 3, „Biblioteka Warszawska” 1867, UJ 8578 II.

¹⁴ S. Pawlicki, *Victor Cousin...*, dz. cyt., t. 3, s. 2n.

do Victora Cousina, który nie tylko zajmował się Kartezjuszem, ale przede wszystkim Kantem, zastanawia się nad miejscem sentymentalizmu i racjonalizmu człowieka.

W roku 1866 Pawlicki zajmie się problemem metodologii historii filozofii. W *Lekcji Wstępnej dra Stefana Pawlickiego, powołanego wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej* zamieszczonej w „Gazecie Warszawskiej”¹⁵ Pawlicki ustosunkowuje się, podobnie jak później Witold Lutosławski, do metody oraz celów badania historii filozofii. Stwierdza, że trzeba być filozofem, jeżeli chce się zajmować historią filozofii. Zwraca uwagę na monografię jako najlepszy sposób przedstawienia zagadnień filozofii. Dopiero na jej gruncie można przygotowywać syntezę poglądów. Tak też zrobi później, gdy będzie przygotowywał *Historię filozofii starożytnej*. Szukanie właściwej metody ma przyświecać zadaniu, jakim jest stawianie pytania o cele filozofii i jej naukowy charakter. Historia filozofii ma na celu nie tylko odsłonić prawdę o kształtowaniu się filozofii, ale ma także cel ważniejszy, jakim jest pomagać w udoskonaleniu człowieka i ludzkości. Już na wczesnym etapie zarysowuje się u Pawlickiego ważny wątek, jakim jest uwzględnianie w poznawaniu poglądów filozofów kontekstu historycznego, kulturowego, obyczajowego i społecznego. Ten rys metodologii wiąże Pawlickiego z panującym wówczas poglądem, który nazwany został historyzmem. Jednak w odróżnieniu od przedstawicieli historyzmu będzie coraz silniej dostrzegał potrzebę wartości wiążących poglądy jednostki. Dlatego poświęci się problemom społecznym widzianym z perspektywy Kościoła. To zadanie propedeutyczne historii filozofii, która ma prowadzić do udoskonalenia człowieka, jest zaczątkiem zwrotu antropologicznego w filozofii Pawlickiego.

W *Przemianie człowieka* (1866)¹⁶ Pawlicki opisuje historię człowieka przez pryzmat rozwoju fizycznego i duchowego. Przedstawia rozwój człowieka i powstanie cywilizacji. Kluczowym problemem jest pokazanie, że antropologia ma dwa oblicza, tj. antropologia w sensie rozwoju fizycznego i w sensie rozwoju duchowego, psychicznego, co pokrywa się z rozgraniczaniem w samej antropologii, która może być rozważana w oparciu o dwa aspekty, czyli fizyczny i duchowy. Pawlicki wskazuje, że do powiązania duszy i ciała potrzebny jest byt osobowy (Spinoza i dzisiejszy monizm)¹⁷. To jego dzieło wpłynie w znaczący sposób na studia nad człowiekiem.

W roku 1866/67 prowadzi wykłady z *Filozofii średniowiecznej*¹⁸, a rok później wygłasza prelekcję o historii filozofii¹⁹. Wykłady te są wprowadzeniem w problematykę człowieka w filozofii św. Augustyna i św. Tomasza. Ten

¹⁵ S. Pawlicki, *Lekcja Wstępna dra Stefana Pawlickiego, powołanego wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej*, „Gazeta Warszawska” (1866), nr 274.

¹⁶ S. Pawlicki, *Przemiana człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, z. 34, s. 535–537, z. 35, s. 552–555, z. 36, s. 568–570, z. 38, s. 600–602, z. 39, s. 617–619.

¹⁷ Por. W. Rubczyński, *Stanowisko filozoficzne X. St. Pawlickiego*, Kraków 1918.

¹⁸ Wykłady z filozofii średniowiecznej w Szkole Głównej Warszawskiej, które ukazały się w trzech zeszytach: 1. Ojcowie Kościoła aż do św. Augustyna, 2. Czasy od św. Augustyna aż do Szkota Eriugeny, 3. Czasy od Szkota Eriugeny do św. Tomasza z Akwinu, 1866/67, Rękopisy wykładów S. Pawlickiego znajdują się w Bibliotece Jagiellońskiej o sygnaturze: BJ 8253 II.

¹⁹ S. Pawlicki, *Koncepta do pierwszych prelekcji o historii filozofii*, 1867/68, BJ sygn.: 8254 IV.

ostatni w swoim traktacie o człowieku rozważa problem człowieka na gruncie powiązania duszy i ciała, Augustyn natomiast na gruncie relacji człowieka z Bogiem.

Od roku 1868 Pawlicki publikuje recenzje teatralne i literackie, które będą pomocne w późniejszym okresie, gdy zajmie się pod koniec swojego życia problemem estetyki dramatu. W tymże roku za sprawą ks. Piotra Semenienki, dokonuje się w Stefanie Pawlickim przemiana duchowa, która sprawia, że wyjeżdża do Rzymu, gdzie wstępuje do zgromadzenia księży zmartwychwstańców. Wydaje się, że przygotowaniem drogi do przemiany są także wspomniane wykłady, które przygotował Pawlicki w Szkole Głównej Warszawskiej. W 1869 studiuje w *Collegium Romanum* filozofię i teologię chrześcijańską. W roku 1872 przyjmuje święcenia kapłańskie w bazylice św. Jana na Lateranie. Rok później broni doktorat z teologii na podstawie pracy *Tajemnica Trójcy Świętej* oraz wyklada na *Accademia di Religione Cattolica*²⁰. Te badania, jak i poprzednie o Kartezjuszu i Eleatach, sprawiają, że zacznie się krystalizować pogląd Pawlickiego na kwestie człowieka i jego miejsca w filozofii. Pawlicki wiąże ze sobą wcześniejsze zainteresowania cywilizacją i kulturą europejską z zagrożeniem dla chrześcijaństwa ze strony materializmu i relatywizmu moralnego. Próbuje przedstawić problem człowieka w powiązaniu z pytaniem o początki cywilizacji.

W roku 1871 (25 marca) Pawlicki wydał książkę zatytułowaną *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*²¹, która była odpowiedzią na rozprawę Libelta *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*²². Pawlicki krytykuje stanowisko Libelta potwierdzające słuszność tezy materialistów, którzy wywodzą powstanie człowieka na miliony lat wcześniej, co nie zgadza się z wiarą chrześcijańską. Pawlicki udowadnia, że nawet odkrycia archeologiczne, np. w Danii, nie mogą potwierdzić, że powstały one wcześniej niż Mojżesz. Krytykując Libelta, posługuje się pojęciem przedhistorycznej antropologii. Rozumie on ją w sensie negatywnym, jako teorię, która bez żadnych podstaw datuje powstanie człowieka na lata, które są nam bliżej nieznane. Kluczem dyskusji jest jednak niezgodność z wiarą w stworzenie człowieka przez Boga. Pawlicki stwierdza, że Libelt przywołuje teorie materializmu, o których Pawlicki pisał rok wcześniej na łamach „Tygodnika Poznańskiego” w artykule zatytułowanym *Materializm wobec nauki*. Pawlicki zarzuca Libeltowi, że przez te poglądy odrzuca swój pierwotny heglizm. Mimo to Pawlickiego i Libelta będzie łączyła próba pokazania człowieka wykraczającego poza sferę racjonalną. Z czasem tę drugą kwestię Pawlicki odrzuci.

²⁰ W czasie swoich wykładów na *Accademia di Religione Cattolica* porusza między innymi kwestie źródeł chrześcijaństwa. Zajmuje się wówczas ważnym problemem, jakim jest historyczna polemika ze współczesnymi przedstawicielami historii filozofii na temat źródeł chrześcijaństwa. W tym czasie poznaje się z przyszłym papieżem, który poprosi go wówczas o pomoc w napisaniu encykliki.

²¹ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta: Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, Poznań 1871, przedruk z „Tygodnika Katolickiego”, BJ 4270 II.

²² K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” (1870), nr 71.

Spór Karola Libelta ze Stefanem Pawlickim dotyczy pochodzenia człowieka i jego miejsca w kulturze. Pawlicki nie ogranicza swoich zainteresowań do nauk przyrodniczych, lecz także poświęca uwagę kulturze, cywilizacji²³. W jaki sposób oscyluje ku człowiekowi w obu aspektach, można się przekonać podczas lektury jego prac i wykładów. Poglądy antropologiczne Pawlickiego w dziele *Antropologia przedhistoryczna* zredukowane są do problemu genezy kultury i cywilizacji ludzkiej. W niej nie ma miejsca na jednostkę. To zbliżenie się do antropologii rozumianej przez pryzmat cywilizacji i pochodzenia człowieka przejdzie w problem naczelnej zasady filozoficznej, dla której podstawą jest istnienie człowieka.

W roku 1878 Pawlicki publikuje *Kilka uwag*, w których poddaje analizie problem filozofii i jej naukowości. Podkreśla, że problemem filozofii jest jej wielorodność zasad. Ta mnogość zasad powoduje, że próbuje się wyrugować filozofię z nauk. Filozofia staje się przedmiotem nienaukowym. Jest to wynik dominacji nauk przyrodniczych, które stały się popularne przez rozpowszechnianie się myśli pozytywistycznej. Nacisk kładą one na to, co empiryczne, co daje się poznać. Tymczasem filozofia i jej metafizyka oparte są jedynie na idei. Pawlicki, konstatuując taki stan rzeczy, stwierdza, że podstawową zasadą filozofii jest to, że jestem. Wiedza, samoświadomość wyprowadza wszelkie poznanie rzeczy zewnętrznych. Ten pogląd Pawlickiego zbliża go do stanowiska Kartezyusza, ale także do fenomenologii Husserla. Husserl bowiem także w *Ideach I* chce dotrzeć do pierwotnej wiedzy i dlatego ukazuje ją przez pryzmat Ja transcendentalnego. Pawlicki, podobnie jak Husserl w *Kryzysie*, zwraca uwagę na powiązanie, bądź też jego brak, między nauką i filozofią i zauważa kryzys tego powiązania. Wyprowadza zasadę, która będzie dla niego istotna przez cały okres jego twórczości – pojawia się problem Ja. Dla Pawlickiego samowiedza indywiduum jest wiedzą bezpośrednią. W *Kilku uwagach* widoczne są podobieństwa do Husserla, ale i Levinasa, który, podobnie jak Pawlicki, przekłada *Medytacje kartezjańskie* na język francuski. Podobieństwo jednak dotyczy kwestii drugiego Ja, które spostrzegam. Odnosi się do wiedzy drugiego człowieka o mnie. Wiedza ta nie jest bezpośrednia, jak w przypadku relacji między „Ja” (mną) i moją wiedzą o sobie samym, lecz pośrednią. Między mną a drugim istnieje pewna przepaść. Podobnie twierdzi Husserl, jednak w późniejszych dziełach, jak np. *Idee II*, drugi jest coraz bardziej wyróżniony i wiąże go ze mną aksjologia.

W *Kilku uwagach* Pawlicki podkreśla znaczenie metafizyki, która obejmuje w całości to, co zawierają poszczególne dziedziny filozoficzne. Ale także i metafizyka jako filozofia pierwsza zawiera sporo niejasności i różnych opinii²⁴. Naukowcy uważają metafizykę za naukę bez treści rzeczywistej w odróżnieniu od nauk opartych na doświadczeniu. Metafizyka nie podlega ograniczeniu ani podziałowi na wydzielone obszary pracy jak nauka. Od czasów Kanta filozofia obejmuje bardzo szeroki obszar, ponieważ koncentruje się na odniesieniu wiedzy do celów ludzkiego rozumu. Podobnie u Fichtego,

²³ Problematykę tę rozwinie w późniejszym okresie, kiedy zajmie się zagadnieniem cywilizacji i mowy ludzkiej.

²⁴ S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 4.

u którego filozofia zajmuje się „wiedzą ludzkiej wiedzy”²⁵, czy u Hegla, który rozpatruje ją przez pryzmat dialektyki rozwoju. Filozofia jest więc w sporze między wyznaczonym, wytyczonym przedmiotem, który nie obejmuje jej rozległości, a nieograniczonością przedmiotu, który jest w sprzeczności do współczesnego paradygmatu naukowego. Pawlicki zamierza dlatego przyjąć nową metodę, która prowadzi do wytłumaczenia rzeczy nieznanej przez znaną. Szuka zatem tego, co jest znane, by doprowadzić do tego, że poznamy także obszar nieznany. Między tymi rzeczami musi istnieć związek istotny i konieczny. Szuka zatem Pawlicki pewnika, który leży u podstawy filozofii jako nauki. Zasada dla filozofii musi być realna, ale i jasna i oczywista, przylegająca do kategorii bytu i myślenia. Pawlicki nie podąża w kierunku Hegla, ale dokonuje, podobnie jak Kartezjusza, odkrycia, że tym, co leży u podstawy, jest doświadczenie człowieka, że „jest”. Każdy człowiek już jest. Nie sposób mówić o człowieku bez tego, że uważamy, że jesteśmy. Pawlicki mówi dlatego o ludzkim Ja, o pojęciu ludzkiej osoby. Właśnie na tym zasadza się antropologia Pawlickiego, dla której podstawą jest doświadczenie Ja. Ono zawiera cały obszar filozofii. Ten fragment uwag Pawlickiego stawia nas w nowym położeniu, porządkując wcześniejszą wiedzę. Nie sposób uprawiać filozofii bez doświadczenia Ja. Plasuje się on więc koło myśli Kartezjusza, w której wyartykułowana jest wiedza, tzn. myślenie, czy obok Feuerbacha, który utrzymuje, że człowiek „jest”. W tym ludzkim istnieniu jest, jak twierdzi Herbart, gwałtowna sprzeczność, *acerrima conditio*²⁶. Te sprzeczności, jak twierdzi Pawlicki, nie deprecjonują jej zasadniczego, źródłowego charakteru. To w niej może pojawić się zadanie metafizyki, która te sprzeczności będzie się starała sproblematyzować i wyjaśnić. Pawlicki nie tylko ujmuje problem z perspektywy Tomasza z Akwinu i jego ukazania stosunku duszy i ciała, ale także z perspektywy wiedzy o samym sobie, którą to rozwija w XVIII-XIX wieku Kant. Wiedza o sobie nie sprowadza się jedynie do samowiedzy, tzn. do łączenia się jej z wszelkimi cechami i przedmiotami, które ulegają fluktuacji. Pewnikiem poprzedzającym samoświadomość jest przekonanie osoby, która wie, że jest. To pewnik najpewniejszy. „Myślenie ma zawsze za treść swoją jakąś wiedzę, a wiedzieć coś ten tylko może, kto wie o sobie samym, że jest. Potem jest to pewnik najbardziej zrozumiały, bo bezpośrednio każdemu tak trafia do przekonania i tak wydaje się jasnym, że nie potrzebuje żadnych dowodów. Jest to, co więcej, pewnik fundamentalny, bo wszystkie inne pewniki jakiegokolwiek porządku, mają w nim naturalną i niezbędną podstawę”²⁷. Pawlicki do doświadczenia wiedzy o Ja dołącza także doświadczenie zewnętrzne, które wywołuje w nas odczucia, wrażenia. Jak twierdzi Pawlicki, Ja nie tylko myśli, ale też jest „żywym podmiotem stanów i odmian”²⁸.

Pawlicki skupia się na myśleniu i istnieniu. Stwierdza: „Dopiero przeświadczenie, że niezależnie od myślenia mego odbieram wrażenia, pragnę, chcę i działam, że to moje «ja» nie tylko myśli, lecz prócz tego jest żywym

²⁵ Tamże, s. 5.

²⁶ Tamże, s. 9.

²⁷ Tamże, s. 10.

²⁸ Tamże, s. 10.

podmiotem rozmaitych stanów i odmian, które myśleniem nie są, a nawet jemu narzucają treść swoją, dopiero to przeświadczenie, mówię, pod myśli moje podsuwa grunt twardy, na którym spocząć mogą bezpiecznie, wiedząc, że ich ład nie jest jedyny, że równolegle z nim idzie ład drugi, ontologiczny, również ważny a więcej rzeczywisty. I tu odróżnić wypada treść myślenia od aktów jego. To, o czym myślę, może nie być poza myśleniem mojem, ale sam akt myślenia zapuszcza się głęboko w rzeczywistość mej osoby. Myśl każda moja będąc czynem moim, musi, skoro jestem, uczestniczyć w rzeczywistości mojej. Tak więc pewnik: «wiem, że jestem», łącząc byt i myślenie moje w jedną pierwotną syntezę, staje się prawdziwym fundamentem poznania, będąc i głównym aktem jego a zarazem najbliższą rzeczywistością, od której wychodzi i do której wraca”²⁹.

Pawlicki koncentruje się na ukazaniu metody, pozwalającej uniknąć błędu, którego dopuścił się Kant oddzielając czysty rozum praktyczny od czystego rozumu teoretycznego. Kant przeciwstawił kategorie rozumu prawu moralnemu. Podkreśla znaczenie filozofii Fichtego, który twierdzi, że Ja jest rzeczą samą w sobie, a umysłem obejmuje to, co czuje, nazywając je rzeczami w sobie. Treścią Ja jest nasza wola. Obok Fichtego jest też Schopenhauer, który poprzez pojęcie woli chce doprowadzić do jedności to, co teoretyczne i praktyczne. Wola ta nie jest jednostkowa, lecz ogólna. Schopenhauer dowodzi, że umysł jest tylko władzą, ma więc charakter drugorzędny³⁰.

Dostrzegając ułomność poprzednich metod wywodzenia, czym jest człowiek, Pawlicki proponuje metodę, która odróżnia znajomość siebie i czynów swoich od bytów i czynów obcych, które znam tylko pośrednio. Wyływają one jednak ze stwierdzenia: wiem, że jestem. Spoiwem tego myślenia jest Stwórca. To początek, ale i punkt kulminacyjny antropologii Pawlickiego.

Pawlicki nie tylko widzi Ja jako najważniejszą zasadę filozofii, którą przedstawia w *Kilku uwagach*, a której fundamentem jest odczucie własnego istnienia, ale także jako przestrzeń społeczną, w której pojawia się jednostka, ale również wspólnota. Dlatego widzi dla Kościoła specjalną rolę, jaką jest nie tylko zbawienie człowieka jako jednostki, ale i zatroszczenie się o dobro wspólnoty, która realizuje ten pierwszy cel.

Myśl Stefana Pawlickiego wywarła wpływ na powstanie papieskiej encykliki *Rerum Novarum*³¹, która podejmowała problem powstającej wówczas „nauki społecznej Kościoła”. Także jego wykłady z antycznej i nowożytnej historii filozofii, jak i podjęta polemika z ewolucjonizmem są przedmiotem analizy teologów i filozofów. Pawlicki wskazuje na powiązanie duszy i ciała, zarzuca psychologom, że zapominają o duszy, poświęcając się temu, co empiryczne. Jest on też prekursorem socjologii w Polsce, którą widzi jako naukę praktyczną. Właśnie zainteresowanie naukami społecznymi i problemem religii sprawiło, że Pawlicki poddaje analizie naukę społeczną Kościoła.

²⁹ Tamże, s. 10n.

³⁰ Tamże, s. 34.

³¹ Papież Leon XIII w 1879 opublikował encyklikę *Aeterni Patris* podnoszącą sprawę kwestii społecznych. Papież Leon XIII zaprasza do pracy nad encykliką *Rerum Novarum* Stefana Pawlickiego.

Nauka ta ma wymiar praktyczny. Jak powiedzieliśmy, Pawlicki nie skupia się na relacji międzyludzkiej, ale problemach etycznych, które w zasadniczy sposób przedstawiają relację człowieka do człowieka. Jednak nauka społeczna jest tym, co można nazwać nauką o relacjach społecznych człowieka, o polityce społecznej Kościoła.

Później, tj. w roku 1882, Pawlicki udaje się do Krakowa, gdzie otrzymuje godność profesora tytularnego filozofii chrześcijańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Będzie on początkowo prowadził zajęcia na Wydziale Teologicznym, w latach 1891–1895, a później już tylko na Wydziale Filozoficznym. To właśnie w tym okresie Pawlicki prowadzi wiele wykładów, które ujawniają jego antropologiczne inklinacje. Problem antropologii pojawia się szczególnie z perspektywy psychologii, ale również sporu wokół antropologii, o którym wspominaliśmy na początku, powołując się na psychologię empiryczną i teoretyczną.

Na Wydziale Teologicznym prowadzi zajęcia z filozofii chrześcijańskiej. Rozpoczyna od *Filozofii fundamentalnej* (1882/83)³², w której próbuje przedstawić pryncypium wszelkich nauk. Nauka ta analizuje wszelkie pojęcia, bez których inne nauki nie są w stanie sobie poradzić. Bez poznania zasadniczego pryncypium wszelkiej nauki nie sposób zajmować się jakąkolwiek nauką. Pryncypium tym jest metafizyka. To refleksja w jej obrębie pozwala wyjaśnić inne nauki. Zazwyczaj mówiło się o fizyce, etyce i dialektyce, tymczasem najważniejsze jest poznanie metafizyki. Opierając się na tych czterech dziedzinach, Pawlicki sugeruje, że wszelkie dzieła Arystotelesa także dzielą się na cztery kategorie: pierwsza to przyroda, drugą jest polityka, ekonomia i etyka, w skład trzeciej, nazwanej organon, wchodzi logika i dialektyka, oraz czwarta, tj. metafizyka, inaczej nazwana filozofią pierwszą lub fundamentalną. Wykładając podstawy filozofii fundamentalnej, zauważa, że podział ten uległ zmianie szczególnie w XIX wieku. Z fizyki wyłoniła się kosmologia, która wyjaśnia problem stworzenia świata oraz tego, z czego składa się świat ciał, a z dawnej antropologii, należącej wtedy do fizyki, wyłania się dziedzina naukowa, która zajmuje się problemem życia i duszy. Jedną jest psychologią empiryczną, a drugą psychologią spekulatywną³³. Nauka specjalna natomiast należała albo do metafizyki, albo do logiki. Ich połączenia dokonał dopiero Kant w swoich krytykach.

Wprowadzenie do *Filozofii fundamentalnej* rzuca światło na drugą część filozofii chrześcijańskiej zatytułowanej *Antropologia*.

Pawlicki rozwija problem filozofii chrześcijańskiej w swoich kolejnych wykładach, które zatytułował *Filozofii chrześcijańskiej część spekulatywna* (część druga): *Antropologia*³⁴. Umieszcza w nich problem człowieka w samym

³² S. Pawlicki, *Filozofia fundamentalna według wykładów ks. Stefana Pawlickiego, dra teologii i filozofii, z półrocza zimowego w roku szkolnym 1882/83*. Rękopisy znajdują się w BJ sygn.: 71338 II.

³³ S. Pawlicki, *Filozofia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 7n.

³⁴ S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska, część spekulatywna* (część druga): *Antropologia*, Wykład wygłoszony w roku 1882/83 na Wydziale Teologicznym. Sam skrypt pochodzi z roku 1883. BJ sygn.: 71332 II, s. 3.

centrum chrześcijaństwa, nazywając go antropologią. Pojęcie antropologii pojawia się *expressis verbis* w tytule tego dzieła.

Pawlicki zastanawia się, czym jest antropologia? Jest ona dla współczesnych nauką traktującą o pochodzeniu człowieka, tymczasem Pawlicki widzi antropologię w związku duszy i ciała. Zwraca się w tym sensie do antropologii nowożytnej, tak chrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej, do Herbarta, Spencera, którzy posługują się nazwą psychologii. Właśnie w tym wykładzie stwierdza Pawlicki, że jego antropologia będzie poświęcona kwestii duszy i ciała³⁵. Wskazuje na ewolucję pojęcia duszy i jej związek z ciałem. Zwraca uwagę na poglądy takich filozofów jak Arystoteles czy Platon, ale także tych, którzy utrzymują, że dusza nie jest nieśmiertelna (materialiści). Przedstawia rozwój myślenia także w chrześcijaństwie. Zastanawia się, w jaki sposób łączy się dusza z ciałem i w jaki sposób działanie duszy wpływa na poruszanie ciała. Rozważa problem wrażeń, uczuć, pamięci i stawia pytanie, czy są one procesem materialnym oraz czy samowiedza jest funkcją mózgu. Koncentruje się na problemie duszy, początkach zainteresowania się duszą.

W wykładach z *Antropologii* Pawlicki stwierdza: „Będziemy zatem w antropologii badali człowieka, o ile on jest substancją złożoną z duszy i ciała, o ile jest osobą i jednostką nie pytając się o atmosferę społeczną, w której żyje. W psychologii zaś będziemy mówili o objawach życia w człowieku nie tylko najwyższych, jak myśleniu i woli, lecz także niższych, jak wyobrażenia i uczucia, a nawet o życiu wegetacyjnym, nie pytając się wcale, do jakiej to substancji należą wszystkie te objawy. Oczywiście antropologia, czyli metafizyka duszy jest niezbędną podstawą do psychologii, która z natury swojej jest nauką empiryczną [...]”³⁶. Dlatego Pawlicki zauważa, że aby uprawiać psychologię, poznawać tajniki duszy, trzeba najpierw dokonać analizy stosunku duszy do ciała.

Pawlicki zauważa, że: „Chrześcijanie zawsze byli zmuszeni zajmować się kwestią pochodzenia duszy, nie tylko dla interesu antropologicznego, jaki ona przedstawiała, lecz także dla ważnych problemów teologicznych, zwłaszcza dla dogmatu o grzechu pierworodnym”³⁷. Podejmuje też wątek nieśmiertelności duszy.

W wykładach przeprowadzonych w roku 1903/04 zatytułowanych *Psychologia* Pawlicki koncentruje się na wyjaśnieniu, czym jest psychologia. Zauważa, że powstała ona w XVI wieku dla pokazania nauki o duszy. Użył terminu psychologia w swojej książce zatytułowanej *Commentarius de anima* Melanchton. W tytule książki pojawia się ona dopiero u Gocleniusa i jego ucznia Casmana. Casman w roku 1594 wydaje traktat zatytułowany *Psychologia anthropologica*³⁸. Jak zauważa słusznie Pawlicki, później pojawiają się już takie tytuły, jak *Psychologia physica* czy *Pneumatologia*. Pawlicki podkreśla, że do czasów Kartezjusza duszę rozumie się jako pierwiastek życia. Psychologia zajmuje się duszą i wszystkim, co do niej przynależy. Zauważa,

³⁵ Tamże, s. 3.

³⁶ Tamże, s. 4n.

³⁷ Tamże, s. 137.

³⁸ S. Pawlicki, *Psychologia*, UJ 1903/04, sygn.: BJ 665452 II, s. 3.

że jedni psychologowie uważają, że nie sposób mówić o psychologii bez utrzymywania, że istnieje dusza samodzielna, która jest celem psychologii, drudzy twierdzą, że można uprawiać psychologię, pozostawiając na ubo-
czu pojęcie duszy. Pawlicki opowiada się za pogodzeniem tych stanowisk, podążając za Wolffem i jego poglądami³⁹. Polega to na tym, że pierwsza część wywodów jest poświęcona opisowi zjawisk. Dzięki niej można oba te stanowiska powiązać ze sobą. W drugiej części zwanej psychologią racjonalną, opierając się na części pierwszej, psychologii empirycznej, próbuje się wyciągnąć wnioski na temat duszy i jej władzy. To nakreślenie umożliwia skoncentrowanie się na duszy i jej odniesieniu do świata zewnętrznego.

Nawiązując do Wundta, Pawlicki pochyla się nad problemem poznania, które prezentuje Kant w swoich krytykach, szczególnie w *Krytyce czystego rozumu*. Wundt koncentruje się na psychologii eksperymentalnej, w której Pawlicki dostrzeże możliwość pogodzenia ze sobą sprzeczności występującej w filozofii Kanta. Dlatego sięgając do doświadczenia empirycznego, Pawlicki skupia się na problemie powstawania uczuć, wyobrażeń, a także na samym procesie poznawania za pomocą zmysłów takich jak słuch czy wzrok.

W roku 1883/84 Pawlicki w ramach filozofii chrześcijańskiej wyklada teologię naturalną⁴⁰. Jak zauważa Pawlicki we wstępie, problem religii jest problemem bardzo starym, zajmują się nim między innymi starożytni Grecy, mimo iż sama nazwa „filozofia religii” jest stosunkowo nowa. Pawlicki, podobnie jak później Werner Jaeger, przedstawia, jak powstawała teologia w starożytności⁴¹, w jaki sposób ujmowali filozofowie greccy stosunek stworzenia do Stwórcy. Pawlicki zauważa, że przedhistoryczni poeci byli nazywani teologami⁴². Problem religii nie budził zastrzeżeń do okresu reformacji, kiedy to poddano refleksji konieczność istnienia religii. W wieku XVIII zaczęto się zastanawiać, czy nie można oprzeć religii na innej podstawie niż religia chrześcijańska. Encyklopedyści – zdaniem Pawlickiego – poddają w wątpliwość konieczność istnienia religii. Dlatego rozpoczyna się czas, gdy filozofowie szukają podstawy człowieka nie w jego potrzebie religii, lecz w jego zwierzęcej naturze. To stwierdzenie Pawlickiego wyjaśnia, dlaczego podejmuje się polemiki z Darwinem, czy Libeitem, którego posądza o materializm. Odrzuca poglądy o dowodach archeologicznych na istnienie człowieka przed milionami lat, którymi posługują się ci, którzy rozumieją antropologię z perspektywy pochodzenia człowieka. Tej tematyce poświęci Pawlicki sporo czasu. Zauważa, że czas encyklopedystów minął, ale tacy filozofowie jak Kant, Schelling, Fichte, Schleiermacher czy Schlegel podejmują ten problem, przedstawiając go w kontekście własnych poglądów. Właśnie dlatego powstaje filozofia religii. W teologii naturalnej Pawlicki przedstawia argumenty za tym, że Bóg istnieje i że możemy go poznać. Ukazuje znaczenie dowodów na istnienie Boga. Włącza do tego także kwestie stosunku człowieka do Boga i jego sposób ekspresji, wyrażania. Tak przygotowuje grunt do dyskusji na temat

³⁹ Tamże, s. 5.

⁴⁰ S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska. Teologia naturalna*, BJ sygn.: 71336 II, t. 3.

⁴¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007, s. 25nn.

⁴² S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska. Teologia naturalna...*, dz. cyt., s. 3.

historycznego ujęcia różnych religii w świecie, co pozwoli potem dojść do konkluzji na temat tego, w jaki sposób wyraża się religia i która z nich jest prawdziwą⁴³.

W *Teologii naturalnej* Pawlicki przedstawia dążenia człowieka do poznania tajemnicy objawienia. Czyni ją celem swoich wykładów, które mają przedstawić nie tylko argumenty za istnieniem Boga, ale także relację człowieka z Bogiem, jej sposoby ekspresji. Pawlicki przedstawia krytycznie różne argumenty za istnieniem Boga, także i te, którymi posługują się św. Tomasz, Duns Szkot czy Kant, który opiera je na moralności. Konkluzją wykładów Pawlickiego jest stwierdzenie o naturze Boga, że Bóg jest istotą prawdziwie niezależną. „Wszystko, co dotąd mówiłem o naturze Boga, da się wyprowadzić z jednego pojęcia, że P. Bóg jest istotą prawdziwie niezależną. Jeżeli człowiek będzie miał tę definicję przed oczyma, to na wszystkie pytania potrafi sobie odpowiedzieć”⁴⁴. Wykład z teologii religii jest podstawą do kolejnego z zakresu filozofii religii. Jest on uzupełnieniem tego, czym zajmował się dotychczas Pawlicki, to jest kwestią Boga i naszego jego poznania. W następnym wykładzie skupi się już na polemice z filozofią religii, która powstaje w XVIII wieku.

W roku 1883/84, wygłasza wykłady zatytułowane *Filozofia chrześcijańska, część czwarta, Filozofia religii*. Zajmuje się on nie tylko filozofią chrześcijańską, ale także skupia się na przedstawieniu problemu teologii naturalnej i filozofii religii. Zaczyna on od przedstawienia problemu religii przez pryzmat jej definicji. Powołuje się wówczas na Quatrefagesa, jednego z najśłynniejszych w tym czasie antropologów, którzy utrzymują, że „człowiek jest istotą obdarzoną moralnością i religią”⁴⁵. Chodzi o przedstawienie znaczenia i celu w życiu, czyli istnienie Boga. Pawlicki chce zbadać sferę duchową, którą zajmuje się nauka taka jak psychologia i socjologia. Pawlicki, przedstawiając, czym jest religia, sięga nie tylko po Kanta czy Schellinga, ale po teologa Sacka, który stwierdza, że religia „jest to odzywająca się w sercu szczególna działalność Boga, żeby połączyć ze sobą samym”⁴⁶. Pawlicki powołuje się na Müllera i jego teorię powstania języka do wyrażania treści w pojęciach abstrakcyjnych. Człowiek ma chęć wypowiedziania treści wewnętrznych na zewnątrz. Pawlicki zgadza się z tą częścią teorii, widząc w niej obraz wiary w istnienie duszy nieśmiertelnej⁴⁷. Widzi jednak zagrożenie ze strony Müllera, deisty z przekonania. Pawlicki stwierdza, że „głównym błędem Müllera jest to, że powstanie uczuć religijnych tłumaczy jedynie przez wpływ zewnętrznego świata, zapominając o tym, że człowiek zastanawiając się nad sobą, zapomniawszy nawet o świecie

⁴³ Pawlicki dzieli swoje wykłady na trzy części: w pierwszej – zajmuje się Bogiem i tym, czym jest teologia naturalna w metafizyce; w drugiej – porównaniem systemów i praktyk religijnych, w trzeciej – przedstawieniem kontrargumentów dla tych, którzy odrzucają objawienie. Tamże, s. 13.

⁴⁴ Tamże, s. 279.

⁴⁵ S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska. Część czwarta. Filozofia religii*, 1883/84, sygn.: BJ 71336 II, s. 3.

⁴⁶ Tamże, s. 7.

⁴⁷ Tamże, s. 21.

zewnątrznym, może wznieść się do pojęcia Boga osobistego⁴⁸. Człowiek nie tylko potrzebuje zewnętrżności, ale także refleksji nad sobą, którą zachowuje w swoim osobistym przeżyciu Boga.

W *Teologii fundamentalnej* Pawlicki zauważa, że nasze spostrzegania Boga przez pryzmat świata zewnętrznego ogranicza nasze poznanie jedynie do przymiotów relatywnych, takich jak np. potęga stwórcza, opatrność. Przymioty Boga są jednak absolutne⁴⁹, niezależne od tego, jak przedstawia go sobie człowiek.

Pawlicki przez pryzmat duszy i potrzeby religii włącza do problemu człowieka nie tylko psychologię, ale również kwestię etyczną, dążenia człowieka do dobra. Dlatego poświęca etyce swoje wykłady przeprowadzone w roku akademickim 1884/85, które stanowiły piątą część *Filozofii chrześcijańskiej*⁵⁰.

Ukazując sens zainteresowania się etyką, Pawlicki stwierdza, że wszyscy filozofowie, tak starożytni, jak i nowożytni są przekonani, że etyka jest bardzo ważna, ponieważ nie opiera się na abstrakcji („obłokach metafizycznych”), lecz „zajmuje się tem, co nas najbliższej obchodzi. Zajmuje się bowiem naszym życiem, celem naszego życia i środkami, któremi mamy dojść do tegoż celu”⁵¹. Pawlicki podkreśla, że chrześcijaństwo „stawia na ołtarzach ludzi, to zawsze tylko ludzi wielkiej cnoty, nigdy atoli wielkich uczonych, artystów lub wojowników”⁵². Stwierdza, że celem moralności jest dojście do dobra, które daje nam szczęście. Zauważa jednak, że szczęście dla chrześcijan nie ma wymiaru ziemskiego. Ciekawym jest też, że pokazuje relację między doświadczeniem etycznym i estetycznym. Właśnie w tym kontekście omawia problem dramatyczności, którym zajmie się już później tuż przed śmiercią⁵³. „Obrazem moralnej wartości są również sztuki piękne przez innych stworzone. Z jakimże bowiem najwyższym interesem przystępujemy do utworów sztuki, jeżeli nie z moralnymi? W sztukach pięknych interesuje nas najwięcej idea moralna. Utwory pozbawione owej idei, albo czynią nas obojętnymi lub mogą zabawić chwilowo; jeżeli natomiast obrażają ideę moralną, przejmują nas wstrętem”⁵⁴. Pawlicki dostrzega, że nawet w kontekście estetycznym pierwszym najważniejszym problemem jest kwestia dobra. Pawlicki zdaje sobie sprawę, że w starożytności, oprócz filozofów, którzy poświęcają się sprawie psyche, nie mówi się o dobru w obecnym tego słowa znaczeniu, lecz przez pryzmat piękna. Chrześcijaństwo wnosi nową jakość w myślenie europejskie. Stwierdza Pawlicki: „W każdym dramacie góruje jedna idea, która koniecznie jest ideą moralną. W starożytnych dramatach, w dramacie Szekspira lub w *Komedii boskiej* Dantego wszędzie uderza nas szereg wypadków moralnych i niemoralnych. Przebija tam najwyższy interes, gdyż rozchodzi się o samą treść człowieka, o jego doskonalenie albo odrzucenie moralności, a z tym

⁴⁸ Tamże, s. 95.

⁴⁹ S. Pawlicki, *Filozofia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 279.

⁵⁰ S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska. Część piąta. Etyka*, Wyd. Teologiczny UJ 1884/85, sygn.: BJ 71336 II oraz 71337 II.

⁵¹ Tamże, s. 3.

⁵² Tamże, s. 6.

⁵³ Tamże, s. 9.

⁵⁴ Tamże, s. 9.

zarazem o jego śmierć lub życie. Stąd też ludzie nadzwyczaj nad tę zawsze czuwali, ażeby poezja lub jakakolwiek inna wyższa sztuka nie stała się nie moralna; czuli oni, że i najwyższe zasady moralne mogą być bardzo łatwo zagrożone i zwichnięte, jeżeli apostołowie sztuki mogą pod zmysłową formą rozszerzyć ideę niemoralną⁵⁵. Pawlicki próbuje przez pryzmat filozofii starożytnej pokazać, czym jest dobro, które jest przedmiotem analizy etyki. Człowiek poszukuje dobra najwyższego.

W prezentacji podziału etyki Pawlicki przedstawia etymologię pojęcia moralności, wywodząc ją od *mos*, podobnie jak Ciceron. Etykę natomiast wyprowadza z pojęcia *ethos* jako miejsce przebywania. I moralność i etyka odwołują się nie tylko do ludzi, ale i do stałego sposobu zachowywania się zwierząt. Obyczajowi, zwyczajowi towarzyszy wiedza bądź też nie. Pawlicki zauważa, że etyka nie może zajmować się zwyczajem zwierząt, ponieważ to jest przedmiotem badań zoologii, natomiast zwyczajami ludzi powinna zajmować się socjologia, ekonomia lub antropologia. Etyka obejmuje bowiem tylko te czyny i działania, które możemy uznać za dobre lub złe. Pawlicki, wskazując na znaczenie etyki wśród innych nauk, opiera się na podziale filozofii na teoretyczną i praktyczną⁵⁶. Filozofię teoretyczną dzieli się na: filozofię fizyczną i metafizyczną, która w ujęciu Arystotelesa nazywa się teologiczną, oraz dialektykę. Filozofię praktyczną dzielono natomiast na: etykę, ekonomię i politykę. Filozofia praktyczna zajmuje się ludzkim działaniem, ludzkimi czynami⁵⁷.

Jak zauważa Pawlicki, etyka nie zajmuje się problemem bycia dobrym mówcą, rzeźbiarzem, lecz dobrym człowiekiem. Filozofia praktyczna, w tym etyka, ma wymiar antropologiczny, nie w tym znaczeniu, że zajmuje się obyczajami, zwyczajami (tym zajmuje się antropologia, która bada pochodzenie człowieka), lecz byciem dobrym, czyli spełnianiem celu, jaki wytycza każdemu człowiekowi, ale i wszystkim ludziom Bóg. Pawlicki podkreśla, że człowiek nie jest odseparowaną monadą, lecz żyje w społeczeństwie. Dobro i zło muszą być ujęte właśnie w tym kontekście.

Pawlicki dzieli etykę, opierając się na rozróżnieniu pięciu przyczyn podanych przez Arystotelesa: celowa (*finalis*), materialna (*materialis*), formalna (*formalis*), działająca (*efficiens*) oraz oznaczająca wzór (*exemplaris*).

Ponieważ etyka ma zajmować się ludzkimi czynami, pytaniem wynikającym z wprowadzenia podziału w etyce jest pytanie o cel, do jakiego zmierzają ludzie. Pawlicki dodaje, że skoro podmiotem pytania jest człowiek, chodzi o przeznaczenie i cel, jaki jest postawiony człowiekowi. Właśnie odpowiedź na to pytanie jest problemem poruszonym w pierwszym dziale.

Pawlicki zastanawia się, czy każdy wytyczony przez człowieka cel zmierza do jakiegoś końcowego celu oraz czy człowiek zmierza do celu wspólnego dla wszystkich? Te dwa określenia celu są podstawowym pytaniem, na które szuka odpowiedzi Pawlicki. Pawlicki dzieli cele na pośrednie i ostatni. Ostatni może być względnie ostatnim i bezwzględnie ostatnim. Celem ostatecznym

⁵⁵ Tamże, s. 9.

⁵⁶ Tamże, s. 13.

⁵⁷ Tamże, s. 14.

bezwzględny jest szczęśliwość naszej woli. Przyczyną tej szczęśliwości jest dobro. Dlatego Pawlicki skupia się na przedstawieniu, czym było dobro dla poszczególnych filozofów. Powołuje się w tym celu na Platona, który nie chciał analizować, czym jest dobro, a także na św. Tomasza, który je definiuje: „*Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile*”⁵⁸. Zauważa, że dobro nie może być zredukowane do tego, co rozumne, ale do tego, co instynktowne. Dobro jest dla nas tym, co wynika z naszej natury. Pawlicki rozważa także różnice między dobrem w sobie a dobrem dla innych.

Przez Pawlickiego omawiane są też kwestie ludzkiej wolności. Wolność ta umożliwia dojście do dobrego celu. Wola jest treścią naszego życia, ponieważ daje impuls do działania. Przy każdym działaniu potrzebna jest wola. Sama wola nie jest dobra ani zła, ponieważ potrzebuje materii, aby stać się działaniem.

Pawlicki w pierwszej części opowiada o celu człowieka oraz o wolności woli, w kolejnej o zasadach moralności. Nie każdy wolny czyn człowieka jest moralny.

Bóg jest pierwszą zasadą moralności. „Moralność jest pierwszą pewną cechą ludzkich czynów, ale to odnoszą się zawsze do czegoś, a zatem albo do rzeczy, albo do osób. Stąd moralność jest to samo, co pewna prawidłowość, która istnieje w naszych stosunkach do rzeczy i osób tego świata. Gdzie zaś istnieje prawidłowość, musi być oczywiście jakaś norma i dlatego nawet ludzie proszą kiedy mówią postępować etycznie albo nieetycznie, wyrażają przez to stosowanie się do jakiejś normy tak, jak ten, który chce linią prostą poprowadzić używa do tego linijki drewnianej, i ta jest jego normą”⁵⁹. Zasady te są od nas niezależne i dlatego mówi się, że zasadą moralności jest Bóg.

U Kanta natomiast etyka opiera się na autonomii rozumu⁶⁰. Tym, który prawa ustanawia, jest rozum. Dlatego wolność według Kanta nie będzie się odnosiła do woli Boga, lecz do subiektywnego rozumu, który staje się prawodawcą. Tymczasem u Pawlickiego to dopiero Bóg jest gwarantem wyboru dobra, jest prawodawcą. Tym, co stymuluje nasze działanie, musi być coś wiecznego, *aeternum quiddam* jak mówi Cicero. Gdyby nie przekonanie ludzi o istnieniu czegoś wiecznego stracilibyśmy podstawę dla moralności⁶¹.

Oprócz *Etyki* Pawlicki prowadzi w roku 1891/92 także wykłady zatytułowane *Etyka przyrodzona*⁶². Już w *Etyce* z roku 1883/84 pisze, że „wola nasza jest władzą przyrodzoną. Otóż każda z naszych władz, czy zmysłowych, czy duchowych zdąża zawsze do jednego celu”⁶³. Czym jest zatem etyka przyrodzona?

Pawlicki stwierdza, że etyka ma dla nas kolosalne znaczenie, ponieważ zajmuje się „czynami dobrymi i złymi. Czyny te mają dla każdego z nas i dla całego społeczeństwa bezpośredni praktyczny interes, bo a) zwiększa

⁵⁸ Tamże, s. 22.

⁵⁹ Tamże, s. 192.

⁶⁰ Tamże, s. 212.

⁶¹ Tamże, s. 219.

⁶² S. Pawlicki, *Etyka przyrodzona*, sygn.: BJ 71333 II.

⁶³ Tamże, s. 35.

sumę naszego szczęścia albo ją zmniejsza, b) wpływa często w sposób bardzo delikatny na własną naszą duchową istotę, robiąc nas dobrymi lub złymi”⁶⁴. Pawlicki stwierdza: „Každy człowiek tyle wart, ile warta jego moralność”⁶⁵.

Pawlicki wyprowadza etymologię pojęcia etyki od miejsca pobytu⁶⁶, podobnie jak w wykładach z 1885/86. Tym razem jednak nie zajmuje się zasadami moralnymi, celem ostatecznym człowieka. W wykładach z 1886 także mówi o możliwości szukania szczęścia przez pryzmat hedonizmu, epikureizmu, ale i pesymizmu. Podobnie jak w *Etyce przyrodzonej*, jednak tu omawia je bardziej szczegółowo, zwłaszcza rodzaje posiadanych dóbr.

Shczęście ma nie tylko wymiar jednostkowy, ale również wymiar społeczny. Pawlicki uwzględnia także poglądy Milla. Wskazuje, że najwyższym szczęściem jest bycie w posiadaniu Boga. Także człowiek korzysta z wolności. Pawlicki wskazuje na wolność przez pryzmat wolnej woli, która manifestuje się w działaniu. Skupia się na ludzkim działaniu. Pawlicki podtrzymuje poglądy o konieczności wolnej woli, lecz ukazuje ją przez pryzmat objawienia Boga i planu zbawienia człowieka. Wskazuje na to, że istnieją pewne czynniki, które ograniczają ludzkie działanie. Pierwotną i główną zasadą moralności jest Bóg. Podstawa moralności u Pawlickiego jest zdecydowanie inna niż Kanta.

Podnosi kwestię różnych znaczeń wolności wyboru. Zasadniczym problemem jest problem wolnej woli. Podkreśla, że wolna wola jest przynależna tylko człowiekowi. Zauważa, że istnieją różne rodzaje czynów, które ukazują wolną wolę.

Doprecyzowuje, czym jest przeszkoda i jakie są jej rodzaje, które powodują zniesienie wolnego działania, takie jak ignorancja czy bojaźń i pożądlivość. Poprzez ukazanie wolnej woli i zakłóceń działania człowieka Pawlicki próbuje zdefiniować pojęcie wolności. Zauważa, że istnieją różne zjawiska, które przeczą istnieniu wolnej woli. Skupia się na filozofii nowożytnej, która odrzuca wolność jako *liberum arbitrium*.

Oprócz wolności, którą Pawlicki widzi nie tylko w filozofii nowożytnej, ale także w filozofii średniowiecznej, ukazuje problem stosunku do drugiego człowieka.

Ważnym wątkiem jest problem urzeczywistnienia idei moralnych w człowieku, który wchodzi w relację z bliźnim. Pawlicki nie rozważa jednak problemu wzajemnych relacji, ale miłości bliźniego przez pryzmat moralności. Podkreśla znaczenie prawa miłości bliźniego. Prawo to musi towarzyszyć jednostce i społeczeństwu⁶⁷. To bardzo ważna refleksja u Pawlickiego. Nie koncentruje się on na spotkaniu człowieka, jak to robi prawie wiek później Józef Tischner, ale wskazuje w pewnym sensie dialogiczny charakter moralności. Moja postawa wobec drugiego ma swoją podstawę w prawach i zasadach moralnych. Moje postępowanie wpływa na innych.

W jednym i drugim wykładzie chodzi o przedstawienie człowieka z jego najwyższym celem, jakim jest zbliżenie się do Boga.

⁶⁴ Tamże, s. 4.

⁶⁵ Tamże, s. 5.

⁶⁶ Tamże, s. 8.

⁶⁷ Tamże, s. 343.

W roku 1884/85 Pawlicki wygłasza wykłady *O kościele i państwie*, pokazuje w nich ważność relacji Kościoła i państwa. Widząc konieczność oddzielenia tych dwóch sfer, zauważa nakładanie się celów państwa i Kościoła. Rozważa wówczas problem religijności przez pryzmat nauk społecznych i socjologii⁶⁸.

Pawlicki w okresie spotkań z ks. Piotrem Semenenko i zainteresowania się teologią skupia się na człowieku z perspektywy duszy i ciała, czyli opierając się na głównym wątku refleksji nad człowiekiem u Św. Tomasza, którą później rozwinie przez pryzmat filozofii nowożytnej. Pawlicki przedstawia pojęcie duszy i ciała w filozofii św. Tomasza w trakcie swoich wykładów zatytułowanych *O Filozofii św. Tomasza*⁶⁹ które wygłosi w roku 1885/86.

Pokazuje w nich, że niesłusznie mówi się, iż Kościół przejął naukę Arystotelesa⁷⁰. Wskazuje na biografię św. Tomasza i jego główne dzieła, takie jak *Summa adversus gentes*⁷¹ oraz *Summa theologiae*⁷². Jak zauważa Pawlicki, różnica w nich polega na tym, że pierwsza skierowana jest do wszystkich, dlatego posługuje się argumentami filozoficznymi, natomiast druga teologicznymi. Pawlicki podejmuje problem *Summa theologiae*, przedstawiając jej strukturę i ważne problemy, które sprawiają, że trzeba docenić szczególnie wkład św. Tomasza do interpretacji filozofii Arystotelesa. *Summa theologiae* składa się z trzech części. W pierwszej Św. Tomasz skupia się na pojęciu teologii, istoty i przymiotów Boga, ale i na stwarzaniu, w drugiej na zagadnieniu objawienia (traktuje człowieka i o czynach ludzkich i wolnej woli, pisaliśmy o tym wcześniej). W Trzeciej części traktuje o Zbawicielu, o życiu wiecznym i o środkach, które do niego prowadzą. Pawlicki w swoich wykładach mówi nie tylko o Św. Tomaszu i jego filozofii czy teologii, ale i m.in. św. Anzelmie i jego dowodzie na istnienie Boga. Jest w nich ważna lekcja dotycząca stworzenia, objawienia i zbawienia. Te części *Summa theologiae* zawierają bardzo ważny wątek, który przyjdzie później analizować także Tischnerowi w *Sporze o istnienie człowieka*. De facto odnajdzie w nich tę samą część, którą przedkłada św. Tomasz w *Summa theologiae*. Tischner nawiąże do fenomenologii, hermeneutyki, do koncepcji objawienia i zabawienia u Kierkegaarda. Pawlicki odrzuci myśl Kanta z jego zlaicyzowanym pojęciem wolnej woli. Wykłady z filozofii św. Tomasza pomagają Pawlickiemu w podjęciu analizy myśli Arystotelesa i Kanta w kolejnych wykładach.

Także w tekstach Pawlickiego, w których analizuje dialogi Platońskie, pojawia się koncepcja człowieka widziana przez pryzmat wzajemnej relacji między duszą i ciałem. W starożytności filozofowie pytają o człowieka i podkreślają nadmaterialny charakter duszy. Głównym wątkiem, który sprawi, że pytanie to nabiera na sile, jest uwypuklenie zagadnienia duszy oraz jej związku z ciałem. Św. Tomasz podkreśla w swoim *Traktacie o człowieku*, że człowiek to dusza i ciało. Pawlicki dostrzega problem człowieka przez pryzmat filozofii św. Tomasza i jego poglądu na temat człowieka, który ma naturę

⁶⁸ S. Pawlicki, *O kościele i państwie*, sygn.: BJ 71337 II, s. 5.

⁶⁹ S. Pawlicki, *O filozofii św. Tomasza*, Wydż. Teologiczny UJ 1885/86, sygn.: BJ 71344 II.

⁷⁰ Tamże, s. 352.

⁷¹ Tamże, s. 10.

⁷² Tamże, s. 89.

cielesną i duchową stanowiącą jedną całość. W średniowieczu antropologia wskazuje na konieczność powiązania ciała i duszy. Człowiek jest substancją.

Pawlicki porusza nie tylko kwestię powiązania duszy i ciała, ale także metafizyki zaczerpniętej od św. Tomasza, która stanie się dla niego kluczowym elementem jego filozofii.

Wykłady z metafizyki (1885/86) systematyzują filozoficzne ujęcie problemu człowieka i jego podstawowego odniesienia do nauki. Ten problem naukowości i poznania człowieka będzie obecny w większości wykładów, m.in. na temat myśli pozytywistycznej.

W roku 1905/06 Pawlicki uzupełnia pierwotny wykład o *Metafizyce* i przygotowuje na podstawie materiałów wcześniejszych wykład, który zostanie opublikowany w roku 1906.

Kant w swoich pracach pochodzących z czasu, kiedy powstają jego główne dzieła jak *Krytyka czystego rozumu*, czy *Krytyka praktycznego rozumu*, odrzuca metafizykę w klasycznym tego słowa znaczeniu. Właśnie w tym kontekście pojawia się problem antropologii w filozofii współczesnej. Pawlicki broni metafizyki i pokazuje, że współczesna nauka odrzuca metafizykę, która jednak może sprawić, że nauka ma swoją podstawę. Dostrzec można ten wątek nie tylko w wykładach i pracach na temat Kanta i filozofów współczesnych, ale i w przedstawionej przez nas wcześniej *Filozofii chrześcijańskiej*. Pawlicki pokazuje, że filozofia nowożytna nie docenia filozofii średniowiecznej i jej dziedzictwa.

Pawlicki opublikował książkę *Historia filozofii nowożytnej od Kanta* (1885/86)⁷³, która powstała na gruncie przeprowadzonych wykładów w roku 1886/87. Przedstawia w niej zagadnienie filozofii Kanta, ale i prekursorów, którzy sprawili, że Kant podejmuje tak ważny problem, jakim jest krytyka metafizyki i skoncentrowanie się na filozofii transcendentalnej i filozofii moralnej. Przedstawia w niej nie tylko życiorys Kanta, ale także sposób, w jaki dochodzi do wykrystalizowania się filozofii Kanta, sięga w tym celu po Leibniza, Wolffa, Locke'a, Berkeley'a, Hume'a. Pawlicki przedstawia problem poznania i jego granic, a także problem moralności. Czyni to, rekonstruując *Krytykę czystego rozumu* oraz konfrontując w niej problem wolności transcendentalnej i wolności w sensie moralnym. Pawlicki odrzuca stwierdzenie, że problem wolności powstaje dopiero w filozofii Kanta, ponieważ wolność jest doświadczeniem, które pojawia się już dzięki chrześcijaństwu⁷⁴, na gruncie antropologii w sensie praktycznym, moralnym. Oprócz *Krytyki czystego rozumu* Pawlicki analizuje także *Krytykę praktycznego rozumu*.

Kontynuując rozważania o Kancie (1886/87), Pawlicki poświęca w roku 1897/99 swoje kolejne, zatytułowane *O filozofii Nietzschego*, myśli Fryderyka Nietzschego i jego filozofii skoncentrowanej na pojęciu woli (problem ten pojawia się u Pawlickiego wcześniej w kontekście filozofii Schopenhauera). Pawlicki poprzez krytykę filozofii Nietzscheańskiej broni moralności. Ukazuje jej obiektywny charakter, mimo iż dotyczy ona myślenia i postępowania jednostki.

⁷³ S. Pawlicki, *Historia filozofii nowożytnej*, Warszawa 2000.

⁷⁴ Tamże, s. 170n.

W roku 1901/1902 natomiast w wykładach *Filozofia Schellinga* odnosi się ponownie do Kanta i jego filozofii, a także do Schellinga, który jako pierwszy poświęca swój traktat wolności, kluczowemu problemowi dla etyki pojmowanej przez filozofa z Królewca. W tym samym roku prowadzi wykład na temat filozofii Hegla, zatytułowany *O filozofii Hegla*. Co godne odnotowania, Pawlicki nie tylko wyprzedza epokę, wchodząc w polemikę z przedstawicielami ewolucjonizmu, ale także jako jeden z nielicznych podejmuje problem filozofii Nietzschego, która stanie się popularna dopiero w latach 20. XX wieku. Filozofia Nietzschego nawiązuje do filozofii Schopenhauera i jego koncepcji woli, którą zajął się w swojej rozprawie doktorskiej Stefan Pawlicki.

Antropologia filozoficzna przechodzi poważne zmiany na przełomie XIX i XX wieku za sprawą z jednej strony powstającego ruchu neokantowskiego, z drugiej na gruncie sporu wokół historyzmu, który skoncentruje się na ujęciu historii z perspektywy indywidualnego środowiska i jego wpływu na rozumienie historii. Poprzez filozofię niemiecką z jednej strony dokonuje się zmiana polegająca na tym, że analiza osoby przejdzie w określenie Ja jako podmiot, z drugiej dokonuje się proces sekularyzacji.

Nie chodzi już o człowieka w ogóle, ale o problem tożsamości człowieka i jego odniesienia do siebie i świata zewnętrznego. Przedstawiciele szkół neokantowskich wskazują na konieczność oparcia się na filozofii Kanta. Pawlicki zauważa w swoich wykładach *Historia filozofii nowożytnej*, że trudno mówić o filozofii polskiej bez odniesienia do filozofii niemieckiej, ponieważ filozofia polska powstaje na gruncie polemiki z niemiecką, a ta dokonała przewrotu w myśleniu o człowieku. Jedną z kluczowych kwestii będzie z jednej strony problem filozofii transcendentnej (teorii poznania), z drugiej zaś etyki (włączenie problematyki etycznej). Neokantyści poświęcają swoje analizy problemowi czystego rozumu teoretycznego i praktycznego. Pawlicki już w trakcie pisania rozprawy doktorskiej z teologii, ale także podczas wykładów w latach 80. XIX wieku, porusza problem filozofii Kanta. Na gruncie recepcji Kanta powstaje filozofia, której punktem centralnym jest przeżycie, życie. Ten nurt powstaje ze sporu wokół paradygmatu naukowego i odróżnienia nauk przyrodniczych i humanistycznych. Spór ten zbiega się z Nietzscheańską krytyką wartości. Pawlicki jako jeden z nielicznych polemizuje z przedstawicielami ewolucjonizmu i filozofii Nietzscheańskiej, która wówczas była mało znana. Zainteresowanie Fryderykiem Nietzsche zawdzięcza filozofii Schopenhauera, do której odwołuje się także Nietzsche ze swoimi poglądami na temat woli mocy.

Pawlicki jest człowiekiem swojej epoki. W Niemczech powstaje nowy sposób odczytania Kanta, próba pokonania dualizmu obserwowanego u Kartezjusza i Kanta. W oparciu o filozofię Kanta powstaje podział świata na świat poznawany i świat moralny. Husserl próbuje się ustosunkować do nowego odczytywania filozofii Kanta. Stawia pytanie o podstawę filozofii, jej źródła. W twórczości Husserla mówi się o okresie idealistycznym i realizmu. W czasie tym studiuje u Husserla Roman Ingarden, który próbuje pogodzić realizm z idealizmem. Filozofia Husserla próbuje znaleźć jednak możliwą formę pokonania psychologizmu. Na tym gruncie powstaje

filozofia, np. Heideggera, która próbuje pokazać przedteoretyczny charakter filozofii. Metoda fenomenologiczno-hermeneutyczna jest próbą odpowiedzi na pytanie o kryzys nauki i filozofii Husserla. Heidegger pokonuje w ten sposób dualizm między idealizmem a realizmem. Pawlicki także szuka możliwości znalezienia rozwiązania odwiecznego dylematu między idealizmem a realizmem, który przejmując po Schopenhauerze. Zamierzał on stworzyć nowy system oparty na nowej metodzie, której punktem centralnym „miał być człowiek”. Metoda ta nosiłaby znamiona metody psychologicznej, która uzupełniłaby i pogłębiła refleksję filozoficzną nad człowiekiem występującą w myśli Kartezjusza i Kanta. Pawlicki ujmuje człowieka w historii⁷⁵. Wspomina o tym w książce *Cele i zasady polityki społecznej*, w której stwierdza, że filozofia chrześcijańska nie rozpoczyna się od przedstawienia człowieka przez pryzmat abstrakcji, lecz od przedstawienia go w historii⁷⁶. Myślenie jego ugruntowane jest na tym, co realne, co jest przez człowieka poznawane.

Właśnie ta filozofia transcendentna staje się ważnym wątkiem w filozofii Pawlickiego. W niej ujawnia się problem człowieka z perspektywy natury i z perspektywy jego psychologii. Pawlicki, w odróżnieniu od niektórych neokantystów i fenomenologów, dostrzega człowieka na gruncie psychologii. Neokantyzm, dla przykładu, będzie chciał pokazać filozofię Kanta przez pryzmat ontologii. Pawlicki zmierza ku epistemologii i etyce. Na tym gruncie ujawnia się jego antropologia. Można powiedzieć, że posługuje się psychologią jako antropologią. Dostrzec to można już w skrypcie antropologii, w którym jest adnotacja, że *de facto* mowa jest tu o psychologii⁷⁷. Jego poglądy wyrastają z jednej strony z czasów pracy nad doktoratem poświęconym Schopenhauerowi, z drugiej z momentu skoncentrowania się po roku 1864 na sprawach religijnych.

Nie tylko wspomina o etyce w kontekście Kanta i jej przeciwstawieniu się filozofii transcendentnej, ale także w konfrontacji do pozytywizmu, który odrzuca etykę ze względu na brak możliwości praktycznego zastosowania.

Etyka dotyczy życia człowieka i nosi znamiona antropologiczne. Jednak antropologia, jak powie w *Filozofii socjalnej*, obok nauk przyrodniczych i socjologii zajmuje się opisem i tłumaczeniem faktów⁷⁸. Etyka jest nauką normatywną. Pawlicki z jednej strony odwołuje się do człowieka w scholastyce, która widzi w człowieku powiązanie duszy i ciała, z drugiej zaś redukuje antropologię do tego, co psychiczne. Mimo to Pawlicki rozwija antropologię także w odniesieniu do nauk normatywnych. Dlatego antropologia u Pawlickiego jest oparta na tym, co empiryczne w powiązaniu z metafizyką. W odróżnieniu od Kanta Pawlicki opiera swoje poglądy na metafizyce klasycznie rozumianej i na niej przedstawia dopiero etykę.

Ciekawymi są argumenty wskazujące na praktyczny charakter etyki. W ten sposób Pawlicki wpisuje się w polemikę europejską odnoszącą się

⁷⁵ Cz. Głombik, *Człowiek i historia*, Warszawa 1973, s. 267nn.

⁷⁶ S. Pawlicki, *Cele i zasady polityki społecznej*, 1897, sygn.: BJ 596522 II, s. 2.

⁷⁷ Pawlicki posługuje się antropologią zamiennie z psychologią. Pawlicki w 1882/83 posługuje się pojęciem antropologii, w skryptach z roku 1887/88 i 1903/04 pojęciem psychologii.

⁷⁸ S. Pawlicki, *Ogólna filozofia socjalna*, 1902, rękopisy BJ: sygn.: 8436 II, s. 10.

do kwestii antropologicznych, filozofii człowieka. Silnie oddziałuje filozofia życia poruszająca problem bycia i powinności. Pawlicki w swoich wykładach precyzuje, czym jest etyka, dobro i zło, i dochodzi do wniosku, że mimo zmieniającego się znaczenia etyka ma charakter praktyczny. Stając w ten sposób w opozycji do myśli pozytywistycznej, która utrzymuje, że etyka oderwana jest od tego, co praktyczne, jest bowiem nauką opartą na pewnych ideach. Myśl pozytywistyczna oparta jest na naukach szczegółowych, Pawlicki natomiast wskazuje na praktyczny charakter etyki, który dopełnia przyjęte prawdy wiary. Nie antyk czy średniowiecze, ale właśnie nowożytność oddzieliła to, co praktyczne od tego, co teoretyczne. Metodologia sprawia, że w dobie kryzysu wynikającego z oddzielenia wpływu myśli pozytywistycznej, z rozwoju nauk szczegółowych, Pawlicki domaga się rozwinięcia etyki jako nauki praktycznej.

Jednym z pierwszych wskazanych elementów dotyczących etyki jest etymologia pojęcia etyki. Pawlicki stoi na stanowisku, że etyka jest nauką praktyczną. Przedstawia to na gruncie analizy zła i dobra oraz samego pojęcia etyka. Co ważne, Pawlicki dostrzega pojęcie etyki na gruncie pojęć *oikos* i *ethos*. Patrzy na etykę jako miejsce zadomowienia, zanim filozofowie tacy jak Heidegger czy Levinas będą mówić o etyce jako domostwie⁷⁹. Co ważne, Heidegger powołuje się na Dielsa i jego opracowania. Powstają one później niż twórczość Pawlickiego, który poświęca się przygotowaniu podręcznika do filozofii starożytnej.

Pawlicki podkreśla, że etyka dotyka ludzkiego życia, ponieważ odnosi się do naszych czynów i ich ocen (coś jest złe, coś jest dobre). Właśnie dlatego sprawia ona, że jesteśmy zdolni do odczuwania szczęścia i możemy postrzegać siebie jako ludzi dobrych lub złych. Historia uczy nas, że podziwiamy i szanujemy tych, którzy żyją zgodnie z zasadami moralnymi. W odpowiedzi na pozytywizm w Niemczech powstaje filozofia neokantowska, która poddaje analizie myślenie pozytywistyczne, nakierowane na nauki matematyczne i przyrodnicze. Przyglądanie się temu procesowi przez Pawlickiego jest bardzo ważne. Pojawia się wówczas filozofia egzystencjalna Kierkegaarda i Bergsona. Powracano wówczas także do filozofii klasycznej. Filozofia Kanta, jak utrzymuje Pawlicki, nie potrafiła sprawić, że etyka ma wymiar praktyczny, ponieważ zatrzymała się na etapie intencji i determinacji woli. Tymczasem etyka musi być przedstawiona w działaniu.

Pawlicki zauważa z jednej strony konieczność pogłębienia refleksji, którą przynosi pozytywizm, z drugiej poświęca uwagę naukom humanistycznym. Skupia się na tym, co ugruntowane jest w naturze człowieka, ale także na tym, co dotyczy kultury, czyli tego, co jest wytworem człowieka. Właśnie antropologia filozoficzna podejmuje ten wątek. Wskazuje na kulturę jako środowisko człowieka, w którym on się formuje, kształtuje. Plessner później skoncentruje się na problemie historyczności i uwarunkowań, pytając dlaczego człowiek jest zwierzęciem politycznym. Pawlicki dostrzega problem historyczności i tego, jaki ona ma wpływ na nasze myślenie. Odrzuca on

⁷⁹ M. Mylik, *Stefan Pawlicki jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, s. 152.

ostatecznie historyzm, który prowadził do relatywizmu, skoncentrowania się na uwarunkowaniach takich jak społeczne, polityczne, kulturowe, które determinują świadomość jednostki. Pawlicki skłania się ku jednostce, która kształtuje społeczeństwo, grupę, naród, ale nie jest determinowana przez uwarunkowania epoki. Dla niego sens ma charakter obiektywny.

W latach 1866–86 Pawlicki skupia się na filozofii chrześcijańskiej, i z jej perspektywy patrzy na psychologię i etykę. Począwszy od metafizyki, koncentruje się na historii filozofii greckiej, odrodzenia i oświecenia, a później filozofii niemieckiej. W roku 1887/88 wygłasza na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego wykłady: *Historia filozofii greckiej*, później w roku 1896/97, już na Wydziale Filozoficznym, poświęci się objaśnieniu dialogów Platónskich: *Objaśnienie Fedrosa*, *Objaśnienie Fedona*.

W kolejnych latach Pawlicki kontynuuje wykłady na temat historii filozofii w okresie odrodzenia, oświecenia i pozytywizmu. W roku 1888/89 koncentruje się na wykładach podejmujących *Historię pozytywizmu i szkół pokrewnych*. W kolejnych latach skupia się na odrodzeniu i oświeceniu. Poniekąd są one uzupełnieniem problematyki zawartej w wykładzie o pozytywizmie i powstających w tym okresie szkołach. Dla Pawlickiego polski pozytywizm przedstawia się z perspektywy konfrontacji biologicznych teorii darwinizmu, ekonomicznych Milla i deterministycznej teorii cywilizacyjnej Burckle'a. W Polsce mówiło się o pragmatyzmie, bergsonizmie, psychoanalizie Freuda, antypsychologizmie Husserla, szkole marburskiej, czy też metodologii nauk humanistycznych Rickerta⁸⁰. Pawlicki odwołuje się do nich, poddając je ostrej krytyce.

W roku 1889/90 wyklada *Historię filozofii średniowiecznej od Boecjusza do czasów Odrodzenia*, a pół roku później *Historię filozofii w epoce oświecenia*, którą zajmie się także w roku 1902/03⁸¹.

W pracy *Historia filozofii średniowiecznej, od Boecjusza do czasów Odrodzenia*⁸², oprócz ciekawej analizy filozofii św. Tomasza (przedstawia problem natury teologicznej, czy metafizycznej), Pawlicki porusza także problem życia społecznego w państwie i społeczeństwie⁸³. Nauki te mają wymiar praktyczny. Opatrzność sprawiła, że człowiek żyje w społeczeństwie⁸⁴. Wśród dowodów na życie społeczne jest posługiwanie się przez człowieka mową. Skoro mówi, w odróżnieniu od innych istot, jest mu mowa dana, by żył w społeczeństwie. Ponieważ społeczeństwo nie może żyć bez rządów, potrzebna jest mu także sfera polityczna. Powodem ustanowienia rządów jest dobro powszechne, pomyślność społeczeństwa. Społeczeństwo i polityka są powiązane jak dusza i ciało⁸⁵. Pawlicki pokazuje rozejście się dróg między franciszkanami i dominikanami. Myśl franciszkańska rozdzieliła się na trzy części⁸⁶: kierunek

⁸⁰ Tamże, s. 110.

⁸¹ S. Pawlicki, *Historia filozofii w epoce odrodzenia*, 1890, 71352 II.

⁸² S. Pawlicki, *Historia filozofii średniowiecznej, od Boecjusza do czasów Odrodzenia*, Kraków 1889, BJ sygn.: 71349 II.

⁸³ Por. Tamże, s. 213.

⁸⁴ Por. Tamże, s. 235.

⁸⁵ Por. Tamże, s. 235.

⁸⁶ Por. tamże, s. 243.

mistyczny (Bonawentury), naukowy (dochodzący do filozofii Rogera Becona), kierunek teologiczny (Duns Szkota). Właśnie na gruncie tego rozdzielenia kierunków w szkole franciszkańskiej Pawlicki przedstawia wyższość szkoły teologii mistycznej nad spekulatywną teologią, ponieważ teologia mistyczna łączy uczucie z rozumem, sprawiając, że człowiek bardziej niż na abstrakcyjnym myśleniu opiera swoje myślenie na doświadczeniu, które mu przekazuje Bóg. Nie potrzeba do tego mądrości mędrca, lecz dobroci, czyli bycia dobrym. Doskonałość zdobywa się nie przez lekturę tekstów, lecz przez życie. Dlatego teologia spekulatywna musi być ugruntowana na intuicji mistycznej.

Równoległe do wykładów z zakresu historii filozofii poświęca swoją uwagę problematyce kosmologii. W roku akademickim 1889/90 prowadzi wykłady zatytułowane *Kosmologia ze szczególnym uwzględnieniem teorii różnych o stworzeniu świata*.

Głównym punktem jego filozofii jest historia filozofii oraz jej stosunek do nauk szczegółowych. To poprzez nią można zauważyć antropologiczne elementy filozofii Pawlickiego. Jednak silnie zarysowuje się także jego odnośnienie się do problemu człowieka przez pryzmat filozofii Kanta, czy problemu psychologii i socjologii, które porusza w swoich wykładach. Psychologię nazywa Pawlicki antropologią, która sięga swoimi korzeniami św. Tomasza (ciało i dusza) i jego nawiązania do filozofii antycznej oraz do problemu racjonalizmu i irracjonalizmu. Rozwija antropologię opierając się na myśli Kanta i jego rozróżnieniem na czysty rozum praktyczny i teoretyczny. Pawlicki dostrzega konieczność powiązania obu, lecz jednak preferuje praktyczny rozum, który obejmuje zagadnienia etyczne. Co ważne, w filozofii Pawlickiego pojawia się problem społeczny i problem cywilizacji człowieka. Wskazuje na człowieka na gruncie klasycznej metafizyki uzupełnionej przez współczesną filozofię. Pawlicki dokonuje poważnego wkładu w filozofię poprzez ustosunkowanie się do Nietzschego i ewolucji.

Dostrzega możliwość dochodzenia do prawdy przy pomocy różnych metod. Można powiedzieć, że jego stanowisko jest na wskroś liberalne. Stanowisko to rozszerzy Józef Tischner, wskazując, że metoda scholastyczna nie jest wystarczająca do wyjaśnienia prawd o człowieku. Dostrzega, że potrzebny jest pluralizm metodologiczny. Pawlicki wyprzedza w tym sensie epokę. Jednak w odróżnieniu od metody pluralistycznej antropologia Pawlickiego opiera się na scholastycznym powiązaniu duszy i ciała.

Pawlicki utrzymuje, że metoda scholastyczna doprowadziła do kryzysu nauki, także filozofii i teologii. Nie odróżniała filozofii od teologii. Pawlicki nie odrzuca scholastyki, ale zauważa, że problemu kryzysu nauki i filozofii nie sposób pokonać przy pomocy metod scholastycznych. Dlatego szuka nowej metody.

Wychodzi jednak i poza ten krąg i uwzględnia osiągnięcia badań współczesnej filozofii Kantowskiej i jej interpretacji zaproponowanej przez neokantyzm. Widoczne to jest w jego wykładach o Kancie, szczególnie w rękopisach wykładów z roku 1886, jak i później z roku 1907. Oprócz prezentacji biografii i stanowiska Kanta, jego krytyki czystego teoretycznego i praktycznego rozumu, skupia się na władzy sądenia, która ma powiązać czystym

rozum teoretyczny i praktyczny. Przedstawia problem zdeterminowanej natury i wolnej woli człowieka. Ten załazek oparty na wolnej woli podejmuje nie tylko w wykładach o Kancie, ale również w wykładach o Schellingu czy Fichtem⁸⁷. Problem woli natomiast pojawił się już wcześniej w trakcie analizy filozofii Schopenhauera w pracy doktorskiej. W wykładach o Kancie Pawlicki podkreśla, że problem wolnej woli nie powstaje u Kanta, lecz Kant jedynie dokonuje zmian w myśleniu o wolnej woli. Sprawia, że traci ona znaczenie religijne, teologiczne i staje się pojęciem równoznacznym z samowolą. Pawlicki podkreśla, że problem wolnej woli pojawia się w chrześcijaństwie już u św. Pawła.

Kluczowym problemem, który wskazuje na przywiązanie Pawlickiego do filozofii współczesnej, jest podkreślenie wartości wolności jednostki. Wiąże ją z miłością. To dwie podstawowe wartości. Każda z nich może prowadzić do ich zaprzeczenia, jednak kluczem jest wolność i miłość. Bogactwo i nędza są czynnikami, które wpływają na społeczeństwa⁸⁸, które domagają się od polityki społecznej nowego przemyślenia w oparciu o patologię relacji między jednostką i społeczeństwem. Jak twierdzi Pawlicki, nie można powrócić do stanu poprzedniego, dlatego trzeba krytycznie wypracować wspólny model, który pozwoli pokonać problemy.

Na Wydziale Teologicznym podejmuje jeszcze jeden ważny temat, jakim jest problem cywilizacji i problematyka narodów. W roku 1888/89 prowadzi wykłady *Socjologia i psychologia narodów*⁸⁹, a także w 1893/94 *O początkach mowy ludzkiej i cywilizacji*⁹⁰. Tematykę tego ostatniego cyklu wykładów podejmuje Pawlicki już na Wydziale Filozoficznym w roku 1901/02 i zatytułuje *Filozofia mowy ludzkiej*. Studia te są kontynuacją zagadnień, którymi zajmuje się w latach 60., kiedy odwołuje się do Libelta w *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*.

W pracy *Socjologia i psychologia narodów* (1888/89) Pawlicki wskazuje na etymologię pojęcia socjologii i dlatego odwołuje się do Comte'a. Twierdzi, że Comte zamierzał zająć się nauką, która traktowałaby o wszystkich możliwych prawach fundamentalnych, występujących w zjawiskach społecznych. Nazywał ją także fizyką społeczną. Pawlicki, przedstawiając metodę historyczną, która powinna być u podstawy uprawianej socjologii, uwzględnia również problem języka i mowy. Oprócz badania języka i mitologii w prehistorycznej archeologii jest kwestia prawd objawionych. Pawlicki pyta o początki rodzaju ludzkiego i próbuje pokazać, w jaki sposób kształtowało się społeczeństwo. Jedną z kluczowych kwestii jest próba odpowiedzi, jak wyglądał pierwszy człowiek. Wywodzi z niej początki powstawania form takich jak życie poligamiczne i monogamiczne, czy w końcu powstanie rodziny. Pokazuje, na czym polegał rozwój cywilizacyjny.

⁸⁷ Pawlicki w swoim doktoracie zajmuje się Schopenhauerem, prowadzi także wykłady na temat Schellinga, Hegla, Nietzschego czy Marksa. Niestety nie zostały one opublikowane; por. M. Mylik, *Stefan Pawlicki jeden z prekursorów...*, dz. cyt., s. 121.

⁸⁸ S. Pawlicki, *Cele i zasady polityki społecznej...*, dz. cyt., s. 2.

⁸⁹ S. Pawlicki, *Socjologia i psychologia narodów*, BJ sygn.: 72183.

⁹⁰ S. Pawlicki, *O początkach mowy ludzkiej i cywilizacji*. (1893/94), BJ sygn.: 71373 II.

Wykład *O początkach mowy ludzkiej i cywilizacji* (1893/94) jest kontynuacją, zapoczątkowanych w wykładach z socjologii, dywagacji o problemach człowieka i zjawiskach społecznych. Pawlicki w pierwszej części ukazuje kwestię filozofii mowy ludzkiej. Podkreśla znaczenie mowy ludzkiej dla rozwoju społeczeństwa, życia społecznego. Nadzwyczajnym jest fragment, w którym Pawlicki przedstawia badania nad językiem, a także analizę porównawczą różnych języków. To swoiste novum w kulturze europejskiej. Badania archeologiczne sprawiły, że zaczęto sięgać do możliwie najdawniejszych form wyrazu człowieka, do jego pierwotnego języka i jego wpływu na dzieje. Zajmuje się klasyfikacją języków i ich podobieństw, sięgając także sanskrytów, jak również morfologią języków, zjawiskiem przechodzenia słów do innych języków.

W roku 1882 Pawlicki uzyskał profesurę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W roku 1884 został członkiem korespondencyjnym, a 7 lat później członkiem czynnym Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności. W latach 1888–1889, a także ponownie w latach 1892–1893 był dziekanem Wydziału Teologicznego. W roku 1894 przeszedł z Wydziału Teologicznego na Wydział Filozoficzny UJ.

Tam Pawlicki wygłasza wykład zatytułowany *Historia Nowszej filozofii od Kanta do czasów współczesnych* (1894/95)⁹¹ Wykład ten poświęcony jest w całości Kantowi i jego filozofii. Ciekawy jest w nim fragment, gdy Pawlicki dostrzega znaczenie władzy sądenia, która wiąże umysł teoretyczny z praktycznym⁹². Przedstawia także pierwszą recenzję Kanta, której dokonują Herder, Fichte.

Pawlicki podkreśla znaczenie wolności w filozofii niemieckiej. W odróżnieniu od wielu filozofów zauważa, że wolność była kluczowym problemem od wieków. Filozofia starożytna podstawę i normę ludzkiego działania dostrzegała w prawach przyrodzonych, w średniowieczu w „zakonie Bożym”, od czasów Kanta powiązana została z wolnością. W starożytności nie posługiwano się wolą człowieka, a w średniowieczu koncentrowano się na woli Boskiej, od Kanta pojawia się wola, która jest wolna. Pawlicki krytykuje stanowisko, które rozważając wolność ogranicza się jedynie do filozofii Kanta, ponieważ myśl starożytna m. in. filozofią Sokratesa, Platona, czy Arystotelesa, ale przede wszystkim chrześcijaństwo czyni wolność kluczowym problemem. Kant dokonał nawet destrukcji, która polegała na odrzuceniu wolności na gruncie działania. Została ona bowiem sprowadzona do intencji. Stwierdza Pawlicki: „Wolność bowiem duchowa za punkt wyjścia musi mieć łaskę Bożą, za cel ostateczny zależność od zakonu Bożego, przeciwnie autonomia Kanta zaczyna od własnych sił, a ma za cel niezależność od woli Bożej; zamiast do harmonii duchów musi ona doprowadzić do anarchii egoistycznych zachcianek”⁹³.

Pawlicki, przedstawiając krytyki Kantowskie, pochyla się również nad trzecią, tj. *Krytyką władzy sądenia*. Pierwsza krytyka, *Krytyka czystego rozumu*,

⁹¹ S. Pawlicki, *Historia Nowszej filozofii od Kanta do czasów współczesnych* (1894/95), BJ sygn.: BJ 71355 II.

⁹² Tamże, s. 291.

⁹³ Tamże, s. 248.

ukazywała ideę Boga, wolnej woli i nieśmiertelności duszy jako pojęcia porządkujące poznanie rozumowe. Problemem ich jest jednak to, że nie możemy zidentyfikować, jaką mają one rzeczywistość, dopiero druga część, czyli *Krytyka praktycznego rozumu*, przedstawia je jako normy naszego działania i kluczowe idee. Natomiast *Krytyka władzy sądzenia* znajduje się pośrodku. W *Krytyce czystego rozumu* Kant poddaje refleksji poznanie, w *Krytyce praktycznego rozumu* pragnienie, wolę, w trzeciej natomiast uczucia przyjemności i przykrości.

Pawlicki wskazuje u Kanta na problemy z prawami czynów zewnętrznych oraz z tym, co jest prawem wewnętrznym, co sprawia, że chcemy przejść od zasad do ich wypełnienia. Pawlicki przedstawia problem prawa rzeczowego oraz prawa osobowego. W tym kontekście ukazuje się stosunek Kanta do państwa i do Kościoła. Państwo dla Kanta oznacza możliwość zawarcia kontraktu, w wyniku którego przenosi się prawa jednostki, wolność jednostki na państwo. Jednak jednostka nie może później tych praw odebrać. W kontekście traktatu *O wiecznym pokoju* Kant ukazywał ideę republikańską, federacji i zasadę gościnności. Idee te u Pawlickiego przedstawione są w ciągłym procesie, który ma doprowadzić do szczęścia i moralności. W tym kontekście pojawia się u Pawlickiego pojęcie „historii narodu ludzkiego”⁹⁴.

Pawlicki zajmuje się problematyką socjalną w wykładach pt. *System filozofii socjalnej*⁹⁵ w roku 1897/98 oraz *Polityka socjalna*⁹⁶ w roku 1901/02. Pomiędzy nimi, tj. w roku 1898/99 prowadzi *Historię socjalizmu i anarchizmu w XX-stuleciu*⁹⁷, a rok później *Historię demokracji socjalnej*⁹⁸ oraz *Polityka społeczna*⁹⁹.

Pawlicki podejmuje problem filozofii starożytnej, a także filozofii nowożytnej, szczególnie niemieckiej, jak Schellinga czy Hegla, oraz filozofii socjalnej, polityki społecznej.

Pawlicki wykładał na Wydziale Teologicznym, tu też został dziekanem, jednak od samego początku chciał pracować na Wydziale Filozoficznym, co też się stało później. Dlaczego było to dla niego takie ważne? Nie chodzi o deprecjonowanie teologii, ale o powiązanie jej z filozofią. To zwrócenie się ku filozofii daje mu możliwość podjęcia problemów, które rozwijają się w obrębie filozofii, jak psychologia i socjologia, i przedstawienia ich na gruncie teologicznym. Pawlicki jest prekursorem badań socjologicznych i psychologicznych. Te kierunki wyłonią się później z filozofii. Nie tylko widoczny jest jego wkład w dziedzinę socjologii i psychologii, ale także próba przedstawienia filozofii Kanta wraz z jego późniejszą recepcją. W tym czasie rodzi

⁹⁴ Tamże, s. 262.

⁹⁵ S. Pawlicki, *System filozofii socjalnej*, 1897/98, Rękopisy BJ: sygn.: 8441 II.

⁹⁶ S. Pawlicki, *Polityka socjalna*, wykład wygłoszony w roku 1901/1902 na Wydz. Filozoficznym UJ, Rękopisy BJ: sygn.: 8440 I.

⁹⁷ S. Pawlicki, *Historię socjalizmu i anarchizmu w XX-stuleciu*, 1898/99, Rękopisy BJ: sygn.: 8437 II.

⁹⁸ S. Pawlicki, *Polityka społeczna*, wykłady wygłoszone na Wydz. Filozoficznym UJ w roku 1899/1900, Rękopisy BJ: sygn.: 8438 I, podobnie jak *Historia demokracji socjalnych*. 1899/1900. Znajdują się one w Rękopisach BJ sygn.: 8439 II.

⁹⁹ S. Pawlicki, *Polityka społeczna*, 1899/1900, Rękopisy BJ: sygn.: 8438 I.

się neokantyzm, który będzie podejmował zagadnienie bycia i powinności w filozofii Kanta. Ta polemika z Kantem przyczyni się do powstania filozofii życia i antropologii filozoficznej. Właśnie analiza filozofii Kanta, filozofii, która pyta o dobro i zło, a także oto, kim jest człowiek, wpływa na postawę Pawlickiego wobec podziału na to, co teoretyczne i to, co praktyczne. W podziale nauk widzi konieczność przedstawienia komplementarności tego, co teoretyczne i tego, co praktyczne, z akcentem postawionym na to, co praktyczne. Dostrzega konieczność budowania etyki na tym, co praktyczne, poprzez ukazanie jej na tle życia człowieka. To właśnie odwołanie się do życia sprawia, że Pawlicki dostrzega praktyczny charakter etyki. W pewnym sensie wpisuje się w polemikę z naukami przyrodniczymi i matematycznymi co do miejsca etyki i innych nauk humanistycznych. Nie podejmuje się analizy hermeneutycznej opartej na Biblii, jak Schleiermacher czy Dilthey, ale na historii.

Z analizy spuścizny Pawlickiego wyłania się istotny problem, jakim jest pytanie o człowieka i jego relację z Bogiem. Swoje poglądy teologiczne próbuje wyrazić przy pomocy dyskusji filozoficznej. Pawlicki przedstawia swoją filozofię z perspektywy podmiotu. Ciekawe poglądy głosi w odniesieniu do tego, co praktyczne, i tego, co teoretyczne. Odwołując się do antycznej Grecji, dostrzega jedność tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne. Pawlicki zajmuje się człowiekiem z perspektywy antropologii, psychologii, etyki czy socjologii. Używa do tego celu metody językowo-historycznej.

Powróćmy obecnie do problemu psychologii, która dla Pawlickiego staje się synonimem antropologii. Psychologia u Pawlickiego w tamtym okresie jawi się przez pryzmat filozofii niemieckiej, szczególnie Kanta z jego *Krytyki czystego rozumu*. Jak pokazują rękopisy wykładów o Kancie, Pawlicki dobrze rozpoznaje problem metafizyki filozofii Kanta, a także jej interpretację według Schellinga i Fichtego, czy współczesnych Pawlickiemu przedstawicieli neokantyzmu, którzy postulują powrót bezpośrednio do myśli Kanta.

Pawlicki rozszerza zagadnienie psychologii do problemów ducha, będącego załączkiem późniejszej psychologii, która sięga po nauki przyrodnicze. Pawlicki prowadzi wykłady w 1903/04 zatytułowane *Psychologia i Historia psychologii*.

W *Psychologii* widoczna jest metamorfoza w poglądach Pawlickiego w porównaniu z latami 80. XIX wieku. Koncentrował się on wówczas na tym, w jaki sposób człowiek poznaje i odczuwa. Wpisał się w ten sposób w badania Kanta i jego następców, którzy chcą pokazać, w jaki sposób człowiek może poznawać siebie i świat.

W *Historii psychologii* Pawlicki uzupełnia zajęcia z *Psychologii*. Przedstawia psychologię z perspektywy jej rozwoju. Ukazuje filozoficzne podstawy psychologii. Pawlicki podkreśla znaczenie innych filozofii jak indyjska czy chińska, lecz tak naprawdę interesuje go filozofia europejska, która do połowy XIX wieku wyrosła z tradycji grecko-rzymskiej. Pawlicki koncentruje się na filozofii europejskiej i jej wpływie na psychologię. Skupia się na Sokratesie czy Arystotelesie. Po śmierci Arystotelesa nastąpiła stagnacja w psychologii. Na rozwój psychologii będą mieć wpływ św. Augustyn, Kartezjusz, czy Dunst Szkot, który będzie utrzymywał, że dusza jest wolą. Jak stwierdza Pawlicki,

pierwsza epoka kończy się platonizmem, druga rozpoczyna się od Augustyna, nową epokę zaczyna Kant, który „w człowieku usiłuje odkryć psychologiczną organizację, na podstawie której świat zewnętrzny poznajemy”¹⁰⁰.

Uzupełnieniem problematyki poruszanej wcześniej jest na pewno estetyka. Dopelnia ona wizję człowieka jako Ja osobowego, który ukazany jest z perspektywy nauk przyrodniczych próbujących wyrugować problem duszy i moralności. Estetyka uzupełnia poglądy Pawlickiego. Wcześniej pojawiała się z perspektywy Kanta i jego krytyki. Pawlicki ukazywał problem możliwości poznania świata, w którym ważną rolę odgrywała wyobraźnia. Poprzez zajęcie się zagadnieniem dramatu Pawlicki ukazuje człowieka i jego doznania estetyczne. Rozważa on jednak dramat na gruncie sztuki.

W odniesieniu do tragedii greckiej Pawlicki szkicuje, czym się ona różni od współczesnego dramatu. Nawiązuje on wówczas do lat 60., gdy pisał recenzje literackie i teatralne. Od roku 1868 Pawlicki – jak wspominaliśmy – publikuje recenzje teatralne i literackie, które staną się przyczynkiem do przygotowania wykładów z estetyki dramatu. Pawlicki wygłasza w 1902/03 *Estetykę dramatu*, w 1904/1905 *Estetykę*, w 1909/10 *Estetykę na podstawie socjologii*, a 1912/13 *Estetykę dramatu greckiego*¹⁰¹. W *Filozofii chrześcijańskiej*, część piąta, *etyka*¹⁰² podkreśla, że wszelki dramat antyczny, średniowieczny, czy nowożytny nawet, gdy dotyka kwestii estetycznej, ma u swojej podstawy problem natury etycznej.

Właśnie w wykładach *Estetyka dramatu greckiego* z semestru letniego 1912/13 Pawlicki zauważa, że „tragedia nowożytna powinna się trzymać tej samej rzeczy. Ona także każe bohaterom swoim walczyć i ginąć lub zwyciężać w imię porządku moralnego i własnej odpowiedzialności. Jednakże kręgi nowożytnej (tragedii) wzbogaca o nowe wątki”¹⁰³. Motywacja, dla czego Pawlicki zajmuje się zagadnieniem tragedii, jest podwójna: po pierwsze – chce przemyśleć doznania estetyczne przez pryzmat myśli Arystotelesa, po drugie – dostrzega brak dostatecznego wyjaśnienia tragedii klasycznej. „Dramat jest rodzajem początku, a początek znowu jest rodzajem sztuki”¹⁰⁴, dlatego Pawlicki zajmuje się kształtowaniem tragedii z perspektywy estetycznej w teatrze greckim i wątkiem etycznym w nowożytności. Wątek estetyczny dramatu na swój sposób wiąże Pawlickiego z filozofią Nietzscheańską, która opiera się na estetyce w odróżnieniu od problemu dobra, etyce. To bardzo ważny wątek w próbie rekonstrukcji antropologii u Pawlickiego. W przeważającej mierze Pawlicki skupia się na człowieku z perspektywy sporu z naukami przyrodniczymi, poprzez estetykę i etykę pokazuje człowieka nie tylko jako istotę duchowo-cieleśną, ale i przeżywającą problemy moralne, estetyczne. Problemy etyczne i moralne Pawlicki wiąże ze sobą na gruncie prawa miłości, w którym ukazuje się drugi człowiek. W przestrzeni miłości

¹⁰⁰ S. Pawlicki, *Psychologia* (zawiera także *Historię psychologii*), sygn.: BJ 665452 II, s. 40.

¹⁰¹ S. Pawlicki, *Estetyka dramatu greckiego*, 1912/13, rękopisy BJ: sygn.: 8463 I. Pawlicki włącza do nich m.in. wykłady z roku 1902/1903 zatytułowane *Estetyka dramatu*.

¹⁰² S. Pawlicki, *Filozofia chrześcijańska. Etyka*, Wydział Teologiczny UJ 1884/85, BJ sygn.: 71336 II, 71337 II.

¹⁰³ S. Pawlicki, *Estetyka dramatu greckiego...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁴ Tamże, s. 1.

pojawia się dramat. Pawlicki sięga po niego inaczej niż Józef Tischner w swojej *Filozofii dramatu*. Nie dostrzeże kwestii spotkania człowieka z człowiekiem, czy wzajemności w relacji, ale problem moralności, wyboru dobra i zła oraz doznania estetycznego.

Obok poglądów na etykę także poglądy na problemy społeczne wyróżniają Pawlickiego. W dużej mierze dotyczy to sprawy przezwyciężenia pozytywizmu, ale także powrotu do filozofii starożytnej. Pawlicki opiera swoją filozofię na metafizyce, która łączy ze sobą w jedną całość różne aspekty. Dla Pawlickiego logika, etyka, polityka i filozofia społeczna są normatywne, zaś nauki przyrodnicze i nauki historyczne tłumaczą świat rzeczy. Logika i etyka wpływają na wyrażanie sądów. Ta metafizyka wiążąca wszelkie zainteresowania jest modyfikacją metafizyki klasycznej, którą wielokrotnie wykląda Pawlicki. Antropologia wyłania się z podejmowanej przez Pawlickiego polemiki z poglądami na temat człowieka i jego miejsca w świecie.

Reasumując filozofia Stefana Pawlickiego jest silnie zakorzeniona w antropologii. Pawlicki jako jeden z nielicznych polemizuje z poglądami myślicieli, którzy dostrzegają antropologię z perspektywy pochodzenia człowieka oraz pytania, skąd wywodzi się język, cywilizacja. Pawlicki wstępuje w spór z materialistami, ale i Libeltem. Jego poglądy na temat człowieka krystalizują się dopiero w jego dziele *Uwagi*. Zauważa za Kartezjuszem, że najważniejsza jest wiedza o samym sobie, która w latach 20. będzie rozwijana poprzez neokantyzm i filozofię życia. Na gruncie pytania o metafizykę powstaje antropologia filozoficzna, której kluczowym problemem jest doświadczenie Ja osobowego, które wiąże się z tym, co zewnętrzne w akcie. Poglądy filozoficzne, które u podstawy mają filozofię nowożytną, kartezjańskie *cogito ergo sum*, w przypadku Pawlickiego ukazane są z perspektywy *sum*. Tym, co łączy zewnętrżność i własne bycie, jest metafizyka. Dopiero na poziomie Ja wyjaśnia problem antropologii przez pryzmat stosunku duszy i ciała. Wyraża się w tomistycznym powiązaniu duszy i ciała, tzn. rozumie ją jako organiczną całość złożoną z duszy i ciała¹⁰⁵. Dostrzega antropologiczny rys w sporze o duszę i jej stosunek do ciała. Spostrzega, że psychologia współczesna, która przejmując problem duszy, sprawia, że zapominamy o psychofizycznej naturze człowieka, o której mówią starożytni filozofowie, ale także myśliciele chrześcijańscy w średniowieczu i nowożytni filozofowie. Pawlicki nawiązuje do antropologii w wielu kwestiach, poczynawszy od racjonalności i irracjonalności człowieka, poprzez utożsamianie antropologii z psychologią, zestawienie człowieka w jego duchowo-cieleśnym charakterze, pokazanie go jako centrum uwagi w filozofii Schellinga, poprzez jego życie społeczne i polityczne, ukazanie cywilizacji europejskiej, po przedstawienie istoty dramatu współczesnego człowieka na gruncie doznań estetycznych. Właśnie ten wątek jest szczególnie ciekawy, bo przedstawia człowieka w jego dramacie, u którego podstawy znajduje się odczucie niesprawiedliwości i zła w zestawieniu z dobrem. Być może jest to przesada, ale biorąc pod uwagę wcześniejsze zainteresowania Pawlickiego teatrem, można by stwierdzić, że jego

¹⁰⁵ M. Mylik, *Stefan Pawlicki jeden z prekursorów...*, dz. cyt., s. 104.

filozofia dorasta do przedstawienia człowieka z perspektywy dramatu moralnego i religijnego, o czym świadczą wykłady z filozofii religii. Stanie się to jeszcze przed pokazaniem dramatyczności u Balhasara w jego *Teodramatyce*. Fundamentem tej antropologii jest ludzkie Ja, bez niej trudno badać sens metafizyki. Metafizyka ta natomiast sprawia, że myślenie człowieka może być spójne. Heidegger krytykuje metafizykę i proponuje skoncentrowanie się na byciu, Pawlicki poddaje krytyce metafizykę, ale także na niej ugruntowuje swoje poglądy filozoficzne dotyczące człowieka. Przedstawia również miłość jako podstawową zasadę relacji międzyludzkich.

Bibliografia:

- Casmann O., *Psychologia anthropologica*, Hanau 1596.
Głombik Cz., *Człowiek i historia*, Warszawa 1973.
Hundt M., *Anthropologicum de hominis dignitate natura et proprietatibus*, Lipsk 1501.
Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007.
Kant I., *Werke*, t. 8, Berlin 1912/13.
Libelt K., *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870/71.
Mylik M., *Stefan Pawlicki jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005.
Pawlicki S., *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta: Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, przedruk z „Tygodnika Katolickiego”, Poznań 1871, sygn.: BJ 4270 II.
Pawlicki S., *Cele i zasady polityki społecznej*, 1897, sygn.: BJ 596522 II.
Pawlicki S., *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, 1865, sygn.: BJ 306456 II.
Pawlicki S., *Estetyka*, Wyd. Filozoficzny UJ 1904/1905, Rękopisy Biblioteki UJ: 8461 II.
Pawlicki S., *Estetyka dramatu greckiego*, Wyd. Filozoficzny UJ (włącza do nich także wykłady z roku 1902/1903 zatytułowane: *Estetyka dramatu*) 1912/1913, Rękopisy Biblioteki UJ: 8463 I.
Pawlicki S., *Estetyka na podstawie socjologii*, Wyd. Filozoficzny UJ 1909/1910, Rękopisy Biblioteki UJ: 8462 I.
Pawlicki S., *Etyka przyrodzona*, sygn.: BJ 71333 II.
Pawlicki S., *Filozofia chrześcijańska. Filozofia religii*, Wyd. Teologiczny UJ 1883/84, sygn.: BJ 71336 II.
Pawlicki S., *Filozofia chrześcijańska. Teologia naturalna*, sygn.: BJ 71336 II.
Pawlicki S., *Filozofia fundamentalna*, według wykładów ks. Stefana Pawlickiego dra teologii i filozofii z półroczna zimowego w roku szkolnym 1882/83, sygn.: BJ 71338 II.
Pawlicki S., *Filozofia mowy ludzkiej*, Wyd. Filozoficzny UJ 1901/1902, Rękopisy Biblioteki UJ: 8450 I.
Pawlicki S., *Filozofia Schellinga*, Wyd. Filozoficzny UJ 1901/1902, Rękopisy Biblioteki UJ: 8415 I.
Pawlicki S., *Filozofia socjalna*, 1901/02, Rękopisy Biblioteki UJ: 8415 I.

- Pawlicki S., *Ogólna filozofia socjalna*, 1902, rękopisy BJ: sygn.: 8436 II.
- Pawlicki S., *Filozofia średniowieczna. Wykłady w Szkole Głównej Warszawskiej*, ukazały się trzy zeszyty: 1. Ojcowie Kościoła aż do św. Augustyna, 2. Czasy od św. Augustyna aż do Szkota Eriugeny, 3. Czasy od Szkota Eriugeny do św. Tomasza z Akwinu, 1866/67, sygn.: BJ 8253 II.
- Pawlicki S., *Filozofii chrześcijańskiej część spekulatywna: Antropologia*, Wyd. Teologiczny UJ 1882/83 (skrypt 1883), sygn.: BJ 71331 II, 71332 II, 71336 II.
- Pawlicki S., *Filozofii chrześcijańskiej część spekulatywna: Antropologia*, Rękopisy Biblioteka UJ: 8428 IV.
- Pawlicki S., *Filozofii chrześcijańskiej część spekulatywna: Etyka*, Wyd. Teologiczny UJ 1884/85, sygn.: BJ 71336 II, 71337 II.
- Pawlicki S., *Historia demokracji socjalnych*, 1890/1907, Rękopisy Biblioteka UJ: 8439 II.
- Pawlicki S., *Historia filozofii greckiej*, Wyd. Teologiczny UJ 1887/88, Rękopisy Biblioteki UJ: 8421 II.
- Pawlicki S., *Historia filozofii nowożytnej*, Warszawa 2000.
- Pawlicki S., *Historia filozofii nowożytnej od Kanta*, Wyd. Filozoficzny 1886/87, Rękopisy Biblioteki UJ: 8414 III.
- Pawlicki S., *Historia filozofii średniowiecznej od Boecjusza do czasów Odrodzenia*, Wyd. Teologiczny 1889/90, sygn.: BJ 71349 II.
- Pawlicki S., *Historia filozofii w epoce odrodzenia*, 1890, 71352 II.
- Pawlicki S., *Historia pozytywizmu i szkół pokrewnych*, Wyd. Teologiczny UJ 1888/89, Rękopisy Biblioteki UJ: 8420 III.
- Pawlicki S., *Polityka społeczna*, Wyd. Filozoficznym UJ 1899/1900, Rękopisy Biblioteki UJ: sygn.: 8438 I.
- Pawlicki S., *Historia psychologii*, Wyd. Filozoficzny UJ 1903/1904, Rękopisy Biblioteki UJ: 8448 I.
- Pawlicki S., *Historia socjalizmu i anarchizmu w XX-stuleciu*, 1898/99, Rękopisy Biblioteki UJ: 8437 II.
- Pawlicki S., *Historia nowszej filozofii od Kanta do czasów współczesnych*, 1894/95, sygn.: BJ 71355 II.
- Pawlicki S., *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.
- Pawlicki S., *Koncepta do pierwszych prelekcji o historii filozofii*, 1867/68, sygn.: BJ 8254 IV.
- Pawlicki S., *Kosmologia ze szczególnym uwzględnieniem teorii różnych o stworzeniu świata*, 1889/90, Rękopisy Biblioteki UJ: 8423 III.
- Pawlicki S., *Lekcja wstępna dra S. Pawlickiego*, Warszawska Szkoła Główna, „Gazeta Warszawska”, nr 274 (1866).
- Pawlicki S., *Metafizyka*, Wyd. Teologiczny UJ 1885/86, Rękopisy Biblioteki UJ: 8429 III, Wyd. Filozoficzny 1905/06, Rękopisy BJ sygn.: 8430.
- Pawlicki S., *Metafizyka*, Warszawa 1997.
- Pawlicki S., *Komentarz do dialogu Platona: Fedros*, Wyd. Filozoficzny UJ 1896/97, Rękopisy Biblioteki UJ: 8405 II.
- Pawlicki S., *Objaśnienie Fedona Platńskiego*, Wyd. Filozoficzny UJ 1896/97, Rękopisy Biblioteki UJ: 8403 II.
- Pawlicki S., *O filozofii Hegla*, Wyd. Filozoficzny UJ 1901–1902, Rękopisy Biblioteka UJ: 8416 III.
- Pawlicki S., *O filozofii Nietzschego*, Wyd. Filozoficzny UJ 1897/98 oraz 1898/1899, Rękopisy Biblioteka UJ: 8419 I.

Pawlicki S., *O filozofii św. Tomasza*, Wyd. Teologiczny UJ 1885/86, sygn.: BJ 71344 II.

Pawlicki S., *O kościele i państwie*, Wyd. Teologiczny UJ 1884/85 (skrypt 1885), sygn.: BJ 71337 II.

Pawlicki S., *O początkach mowy ludzkiej i cywilizacji*, Wyd. Teologiczny UJ 1893/1894, Rękopisy Biblioteka UJ: 71373 II.

Pawlicki S., *O życiu*, Rękopisy Biblioteka UJ: 8330 III.

Pawlicki S., *Polityka socjalna*, Wyd. Filozoficzny UJ 1901/1902, Rękopisy Biblioteki UJ: 8440 I.

Pawlicki S., *Polityka społeczna*, Wyd. Filozoficzny UJ 1899/1900, Rękopisy Biblioteki UJ: 8438 I.

Pawlicki S., *Przemiana człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, z. 34, s. 535–537, z. 35, s. 552–555, z. 36, s. 568–570, z. 38, s. 600–602, z. 39, s. 617–619.

Pawlicki S., *Psychologia*, Wyd. Filozoficzny UJ 1903/1904, sygn.: BJ 665452 II.

Pawlicki S., *Psychologia*, Wyd. Teologiczny UJ 1887/88, sygn.: BJ 71376 II.

Pawlicki S., *Rozprawa o prawdziwej metodzie*, materiały archiwalne Stefana Pawlickiego, Czytelnia Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej sygn.: 8375 IV.

Pawlicki S., *Rozprawy, krytyki teatralne i recenzje w latach 1867/1868*, Biblioteka Warszawska, Rękopisy Biblioteka UJ: 8295 II.

Pawlicki S., *Socjologia i psychologia narodów*, Wyd. Teologiczny UJ 1888–89, Rękopisy Biblioteki UJ: 8431 III (albo: 72183).

Pawlicki S., *System filozofii socjalnej*, Wyd. Filozoficzny UJ 1897/98, Rękopisy Biblioteki UJ: 8441 II.

Pawlicki S., *Szkoła Eleatów*, Warszawa 1867.

Pawlicki S., *Victor Cousin*, BJ sygn.: 8578 II.

Pawlicki S., *Żywot i filozofia Artura Schopenhauera*, 1900–1912, Rękopisy Biblioteka UJ: 8418 I.

Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

Rubczyński W., *Stanowisko filozoficzne X St. Pawlickiego*, Kraków 1918.

Abstract

The Anthropological Philosophy of Stefan Pawlicki

Questions about man have been asked in European culture from the very beginning, but they are especially important in the nineteenth and twentieth centuries, when an attempt is being made to re-read Kant's philosophy. Emerging neo-Kantianism, which postulates a 'return to Kant', has contributed to the establishment of modern anthropological philosophy. The analysis of Kant's thoughts – the philosopher who asked "Is man good or bad by nature?", and "What is man?" – also influences Pawlicki's mindset and his attitude to man. Pawlicki is not representative of the mainstream of philosophical anthropology, but his thoughts are grounded in the

adopted anthropology, which is based on the experiences of 'I', as a person who knows that he exists. This experience is the background for philosophical dispute. Pawlicki notes that anthropology, which concentrated at that time on the descent of the human being, should take a problematic attitude to the relationship between body and spirit. Pawlicki refuses to reduce the research on human beings to the level of nature, except their psycho-physical nature. Therefore, he reflects on the philosophy on the personal 'I', and analyses it in this regard. 'My' experiences 'myself', 'my existence', such as the Cartesian *cogito ergo sum*, and is an essential principle in Pawlicki's philosophy. His interest in humanity is derived from ancient philosophers such as Thomas Aquinas, Descartes, Kant and Schopenhauer, who was involved in his doctoral dissertation. Pawlicki tries to express his views with the help of philosophical discussion about man and his place in the world. He undertakes this problem from the perspective of natural sciences, such as the human sciences. In the dispute over Kant's philosophy and his dualisms, in which he divides what is practical from what is theoretical, Pawlicki creates unities through metaphysics. He works to connect both aspects on the basis of metaphysical and theological reflection.

Antropologia filozoficzna ks. prof. Stefana Pawlickiego

Pytanie o człowieka pojawiło się w kulturze europejskiej na samym jej początku, jednak szczególnie ważne stało się w XIX i XX wieku, gdy podjęta została próba ponownego odczytania filozofii Kanta. Rodzący się neokantyzm z postulatami „powrotu do Kanta” przyczynił się do powstania współczesnej antropologii filozoficznej. Właśnie analiza myśli Kanta, filozofa, który pyta, „czy człowiek z natury jest dobry czy zły?”, a także „kim jest człowiek?”, wpływa na postawę Pawlickiego, na jego stosunek do człowieka. Pawlicki nie jest przedstawicielem nurtu antropologii filozoficznej, ale jego poglądy mają podstawę w przyjętej antropologii, która jest ugruntowana na pytaniu o Ja, które jest podstawą dla uprawiania filozofii. Pawlicki zauważa, że antropologia, która w jego czasie koncentrowała się na pochodzeniu człowieka, powinna podejmować problem stosunku duszy i ciała. Nie chce on zredukować badań nad człowiekiem do natury, lecz rozszerzyć na to, co psychiczne. Zagadnienie Ja osobowego rozważa przez pryzmat tej relacji. Myślę, więc jestem. Ta podstawowa zasada jest podstawą filozofii Pawlickiego. Zainteresowanie człowiekiem przejęmuje od filozofów starożytnych, od św. Tomasza, ale również od Schopenhauera, którym zajmuje się w pracy doktorskiej. Swoje poglądy Pawlicki próbuje wyrazić przy pomocy dyskusji filozoficznej wokół samego człowieka i jego miejsca w świecie. Pawlicki rozważa ten problem z perspektywy nauk przyrodniczych, ale również nauk humanistycznych. Włącza się w ten sposób w dyskurs wokół filozofii Kanta i jego dualizmu, w którym to, co praktyczne, oddzielone jest od tego, co teoretyczne. Pawlicki chce doprowadzić do powiązania tych wątków na gruncie refleksji metafizycznej i teologicznej.

Słowa kluczowe:

Antropologia filozoficzna, Pawlicki, psychologia, antropologia, etyka, człowiek

Keywords:

Philosophical anthropology, Pawlicki, psychology, anthropology, ethics, human being

Nota o autorze:

Dr Marcin Rebes – studia filozoficzne i teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Uniwersytetach we Freiburgu Bryzgowijskim, Salzburgu i Wiedniu. Stypendysta SYLFF oraz uczestnik programu MSWiN „Wsparcie Międzynarodowej Mobilności Naukowców”. Wraz z Guido Naschertem opublikował zbiór rozpraw zatytułowany *European Ideas on Tolerance*. Pracuje w Instytucie Europeistyki UJ, jest też redaktorem naczelnym czasopisma naukowego „Euro-Facta”.

JOANNA PYSZNA
Katolicki Uniwersytet Lubelski

POWOŁANIE ZAKONNE W NAUCZANIU M. TERESY KALKSTEIN CR NA PODSTAWIE LISTÓW OKÓLNYCH DO ZGROMADZENIA SIÓSTR ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO Z LAT 1938-1967

Powołanie zakonne, jak każde inne powołanie, jest tajemnicą, którą od wieków zgłębiają córki i synowie Kościoła, wezwani do naśladowania Chrystusa „bardziej z bliska” (VC 82). Teologia życia konsekrowanego zmieniła się na przestrzeni dziejów w zależności od dominującej w danej chwili wizji eklezjologicznej i w odpowiedzi na potrzeby czasu. Jednak oprócz dokumentów Magisterium Kościoła poświęconych powyższym zagadnieniom warto sięgać do pism przedstawicieli i przedstawicielek rodzin zakonnych, często skrywających bogate treści duchowe, mogące stanowić inspirację dla współczesnego czytelnika. Wśród nich godnym uwagi jest nauczanie m. Teresy Kalkstein ze Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego¹.

¹ Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa zostało założone w II poł. XIX w. przez matkę i córkę – bł. Celinę Borzęcką i sł. B. Jadwigę Borzęcką. Powołaniem zmartwychwstańek jest wielbienie Boga i głoszenie światu prawdy o Jego miłości przez uczestnictwo w paschalnym misterium zbawienia. Siostry odwzajemniają tę miłość, idąc za Chrystusem, zgodnie z hasłem zgromadzenia: „Przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały”. Łącząc życie kontemplacyjne z działalnością apostołską, starają się o religijne i moralne odrodzenie świata w duchu ewangelicznych błogosławieństw, pełniąc swoją misję w Polsce i za granicą; por. M.L. Mistecka, *Zmartwychwstanki – charyzmat i dzieje 1891-1991*, Lublin 2000, t. 2, s. 313-530.

Teresa Kalkstein urodziła się w 1888 roku. Zdobyła staranne wykształcenie pedagogiczne i psychologiczne na Sorbonie i uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria). Do zgromadzenia Zmartwychwstanek wstąpiła w 1911 roku, przyjęta przez Matkę Fundatorkę Celinę Borzęcką². Pełniła w nim obowiązki przełożonej lokalnej, mistrzyni alumnatu, dyrektorki seminarium nauczycielskiego oraz pierwszej przełożonej prowincji polskiej, a następnie przełożonej generalnej. Ten najwyższy urząd piastowała w latach 1938–1967. Przygotowała w tym czasie i poprowadziła cztery kapituły generalne. Jej długa, bo trwająca 29 lat, ponawiana trzykrotnie kadencja odcisnęła na instytucie silne piętno – z powodu nieprzeciętnej i silnej osobowości przełożonej. Należy dodać, że przyszło jej przewodzić zgromadzeniu w niełatwym czasie: II wojny światowej oraz zapoczątkowanej przez II Sobór Watykański odnowy życia zakonnego. Zmarła 25 grudnia 1980 roku³.

Świadectwem dokumentującym jej ofiarną służbę dla zgromadzenia jest trzytomowy zbiór listów okólnych zatytułowany *Na straży Miłości i Prawdy*. Dzieło nie tylko ma wartość historyczną (odzwierciedla dzieje Zmartwychwstanek na przestrzeni prawie 30 lat), ale jest także – jak pisze sama autorka w przedmowie do pierwszego tomu – *liber vitae* zgromadzenia, ukazującą jego dążenie do ideału świętości nakreślonego w *Konstytucjach i Regule*⁴. Obok niego w dorobku pisarskim m. Teresy znajduje się *List okólny o miłości*, w którym podejmuje się ona omówienia cnoty miłości jako istoty życia zakonnego⁵.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie nauczania m. Teresy Kalkstein na temat powołania zakonnego, zebranego we wspomnianych wcześniej listach okólnych. W swojej dość obszernej formalnej korespondencji z siostrami matka wiele uwagi poświęca problematyce życia zakonnego, w tym tajemnicy zakonnego powołania. Temu zagadnieniu dedykuje w całości jeden ze swoich listów, datowany na dzień 18 lutego 1959 roku⁶, polecając jego uważną lekturę i zachęcając do przemyślenia niektórych jego fragmentów⁷.

Z jej licznych wypowiedzi wynika, że powołanie zakonne uważała za wyjątkową łaskę. Trafnie diagnozowała wiele problemów występujących w jego realizacji. Udzielała wskazówek, jak pielęgnować powołanie, i nie raz przestrzegała przed zagrożeniami mogącymi w nie godzić. Pod pojęciem życia zakonnego rozumiała formę życia bazującą na naśladowaniu Jezusa

² Celina Rozalia Leonarda z Chludzińskich Borzęcka urodziła się 29 października 1833 r. w Antowiliu koło Orszy. W 1853 r. poślubiła Józefa Borzęckiego. Po śmierci męża w 1874 r. wraz z dwiema córkami wyjechała do Rzymu, gdzie poznała ks. Piotra Semenę i podjęła się dzieła utworzenia żeńskiej wspólnoty Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Dnia 6 stycznia 1891 r. (wraz z córką Jadwigą) złożyła wieczyste śluby zakonne. Zmarła 26 października 1913 r. w Krakowie, a 27 października 2007 r. została beatyfikowana; por. *Nekrologi zmarłych siostr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, t. 1, b.m.w., b.d.w., s. 4–7.

³ Por. M.L. Mistecka, *Zmartwychwstanki...*, t. 2, dz. cyt., s. 45–50.

⁴ Por. T. Kalkstein, *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do zgromadzenia 1938–1949*, t. 1, Rzym 1961, s. 5 (dalej: NsMiP-I).

⁵ Por. T. Kalkstein, *List okólny o miłości*, Rzym 1950, s. 15 (dalej: LM).

⁶ Por. T. Kalkstein, *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do zgromadzenia 1950–1961*, t. 2, Rzym 1961, s. 369–380 (dalej: NsMiP-II).

⁷ Por. NsMiP-II, s. 383.

Chrystusa i zawierającą w sobie publiczną profesję rad ewangelicznych (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) oraz życie wspólne.

1. Łaska powołania zakonnego

Analizę nauczania m. Teresy Kalkstein należy rozpocząć od pojęć, za pomocą których określa ona powołanie zakonne. Dla podkreślenia jego doniosłości nazywa je „arcydziełem miłości Bożej”⁸, „pieczęcią wybraństwa”⁹, największą łaską po chrzcie i komunii św.¹⁰, „najkrótszą i najpewniejszą drogą do doskonałości”¹¹; „ewangeliczną perłą”, o której mówił Jezus w swojej przypowieści¹², a w nawiązaniu do słów Psalmu 104 „żyzną i urodzajną ziemią, opływającą mlekiem i miodem”¹³. Kilkakrotnie odwołuje się do nauczania ks. Piotra Semenienki¹⁴, pisząc o powołaniu zakonnym jako powtórnym wejrzeniu Jezusowym, pełnym szczególnego upodobania¹⁵. Już samo to pozwala stwierdzić, że utożsamia je z uprzywilejowanym stanem życia, do którego zostali wezwani tylko nieliczni. Ukazując powołanie zakonne jako wyjątkowy dar, mający swoje źródło w tajemnicy Bożego miłosierdzia, wzywa osoby powołane do wdzięczności¹⁶.

W swoich rozważaniach podejmuje również problem rozeznania powołania. Wymienia sprawdzone znaki autentyczności powołania zakonnego, którymi są: pragnienie całkowitego poświęcenia się Bogu i chęć służenia wyłącznie Jemu, duch ofiary oraz ochocze naśladowanie Jezusa w ubóstwie, pokorze i zaparciu się siebie. Jak tłumaczy, Bóg z reguły nie używa cudownych środków, by objawić człowiekowi swoją wolę, dlatego błędem byłoby oczekiwać nadzwyczajnych znaków z nieba. Najczęściej posługuje się konkretnymi osobami i splotem okoliczności, które, choć wydają się dziełem przypadku, są ukrytym działaniem Stwórcy ukierunkowanym na wskazanie człowiekowi jego życiowej drogi. Ten rozpoznawszy wolę Boga, powinien poddać się jej z miłością, a jednocześnie uwierzyć w autentyczność Bożego wezwania. Właśnie ta wiara stanowi „kamień węgielny” życia zakonnego, o który potem rozbijają się wszelkie pokusy, by oddalić się od Pana, jak i bardzo ważną łaskę, o którą należy prosić w modlitwie. Trzeba też świadomie ponawiać akty tej wiary. Jeżeli po dłuższym nawet pobycie w klasztorze osoba zakonna

⁸ Tamże, s. 370.

⁹ Tamże, s. 369.

¹⁰ Por. T. Kalkstein, *Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do zgromadzenia 1962–1967*, t. 3, Rzym 1967, s. 260 (dalej: NsMiP-III); NsMiP-II, s. 369.

¹¹ Tamże, s. 372.

¹² Tamże, s. 372.

¹³ Tamże, s. 273.

¹⁴ Piotr Semenenko urodził się 29 czerwca 1814 r. w Dzieciolowie. Był współtwórcą i przełożonym generalnym Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, cenionym duszpasterzem i spowiednikiem oraz kierownikiem duchowym wielu wybitnych kobiet (m.in.: bł. C. Borzęckiej, bł. F. Siedliskiej, bł. M. Darowskiej). Zmarł w Paryżu 18 listopada 1886 r.; por. K. Świerszcz, *Semenenko Piotr*, [w:] *Polska Encyklopedia Filozoficzna*, Lublin 2004, s. 253.

¹⁵ Por. NsMiP-II, s. 370; NsMiP-III, s. 143; por. P. Semenenko, *Listy duchowne*, Kraków 1924, s. 57.

¹⁶ Por. NsMiP-II, s. 51, 86, 272.

zaczyna powątpiewać w swoje powołanie, to znak dla wieloletniej przełożonej generalnej, że nie uwierzyła w nie dotychczas całą siłą swej istoty¹⁷.

Zdaniem autorki listów okólnych do pełni życia zakonnego nie wystarczy tylko wiara w autentyczność własnego powołania. Trzeba jeszcze je ukochać, bo tylko dzięki temu możliwe jest oddanie się Bożej idei na przepaść.

„Miłość powołania naszego – pisze do siostr – powinna być tak silną i zdecydowaną, iżbyśmy gotowe były raczej śmierć ponieść, niż sprzeniewierzyć się powołaniu [...]. Nie ma ofiary, której byśmy nie złożyły dla miłości naszego świętego powołania. Jeśli trzeba, pójdziemy przez ogień i przez wodę, po rozżarzonych węglach, byle tylko zostać wierną powołaniu do ostatniego tchu życia”¹⁸.

Jak uzasadnia to wezwanie? Otóż utożsamia powołanie zakonne z wolą Bożą wobec człowieka, której ten powinien oddać się absolutnie, totalnie i nieodwołalnie¹⁹.

2. Istota powołania zakonnego

Matka Teresa Kalkstein przypomina, że istotą i treścią powołania zakonnego jest profesja rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Profesję zakonną – za ks. Piotrem Semenenką – porównuje do chrztu, widząc w niej początek nowego życia, jak gdyby nowe stworzenie w porządku łaski²⁰. Przypomina ponadto, iż przez profesję osoba zakonna zostaje odłączona od świata i konsekrowana Bogu. Zachęca siostry, aby jak najczęściej odnawiały prywatnie swoje śluby, najlepiej po komunii św., gdyż w ten sposób potwierdzają swoje oddanie Panu wbrew wszystkim trudnościom, pokusom i wątpliwościom²¹. W jednym z listów podaje przykład św. Teresy z Ávila, która, rozmyślając nad najlepszym sposobem służby Bogu i Kościołowi, doszła do wniosku, iż będzie to doskonale przestrzeganie rad ewangelicznych²².

Jako że jej kadencja przełożonej generalnej przypadła na czas obrad II Soboru Watykańskiego, przekazuje siostrze treści kościelnych dokumentów odnoszące się do życia zakonnego. Podano tam, że rady ewangeliczne są darem Bożym, który Kościół otrzymał od Pana i z Jego łaski ustawicznie zachowuje oraz że na skutek więzów duchowych, jakimi są śluby, osoba zakonna oddaje się umiłowanemu nade wszystko Bogu i specjalnym tytułem zostaje przeznaczona do Jego służby i czci (por. LG 43, 44)²³. Wyjaśnia również chrystopologiczny, eklezjalny, apostołski i prorocki wymiar życia konsekrowanego.

Zgodnie z nauczaniem m. Teresy najgłębszym sensem powołania zakonnego jest głoszenie chwały Bożej. Bóg – jako istota najdoskonalsza, posiadająca w sobie pełnię szczęścia – oczekuje od ludzi tej chwały, jednak wyłącznie

¹⁷ Por. tamże, s. 371, 372.

¹⁸ Tamże, s. 373.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 373; por. P. Semenenko, *Listy...*, dz. cyt., s. 67.

²¹ Por. tamże, s. 373–374; NsMiP-III, s. 281.

²² Por. tamże, s. 87.

²³ Por. tamże, s. 281, 365.

po to, by mogli doznać szczęścia z racji jej głoszenia. Tę chwałę zakonnica będzie potem opiewać przez całą wieczność, dlatego musi pamiętać, że jej niebo zaczyna się już tu, na ziemi²⁴. Niezrozumienie tego przesłania prowadzi ją do rozczarowania i poczucia pustki. Niestety, jak zauważa m. Kalkstein, zdarza się, że osoby zakonne zapominają o tym podstawowym zadaniu ich życia, uzurpując sobie chwałę należną Stwórcy lub okradając Boga z Jego chwały poprzez grzechy (rozumiane jako świadome i dobrowolne sprzeniewierzenie się Jego prawu)²⁵.

Wieloletnia przełożona generalna szczególnie niebezpieczeństwo dostrzega w grzechach powszednich, które niosą wiele negatywnych skutków dla osoby powołanej: umniejszają łaskę, skłaniają do cięższych upadków, hamują rozwój życia Bożego, powodują oziębłość, czasem osłabiają gorliwość, jak i są początkiem obojętności, która może doprowadzić nawet do utraty powołania. Troska o chwałę Bożą domaga się więc od każdej osoby powołanej wypowiedzenia walki grzechom i miłości własnej oraz unikania wszelkiej niewierności²⁶.

Wobec powyższego wskazuje siostronom wzór, do którego mają dążyć w służbie Bożej.

„Prawdziwa oblubienica Pana Jezusa – orzeka – życie swoje zamienia na jedno *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Chwała Trójcy Przenajświętszej jest dla niej celem jedynym doczesnej pielgrzymki, kresem bytowania ziemskiego, portem bezpiecznym, ku któremu żeglują nieustraszenie i wytrwale. Dla chwały Bożej ona żyje, cierpi, poświęca się i umiera. A wszystko z miłości i dla miłości”²⁷.

W myśl pouczeń m. Teresy Kalkstein powołanie zakonne to powołanie do doskonałej miłości²⁸. Miłość bowiem jest „Alfą i Omega życia w zakonnie”²⁹. Gdy miłość ta osiągnie już stopień wyznaczony przez Opatrzność, osoba zakonna połączy się z Bogiem i to będzie szczęśliwy kres jej pielgrzymki doczesnej³⁰. Nigdy też nie może ona powiedzieć, że wystarczająco kocha. Nieustannie musi prosić o ten największy dar, jakim jest miłość, aż do śmierci sobie na rzecz życia Jezusa w swoim wnętrzu³¹. Życie zakonne – ujmując metaforycznie – ma dźwięczeć jako „kantykt miłości i chwały dla Boga”³².

Miłość osoby zakonnej do Boga wyraża się przede wszystkim w pełnieniu woli Bożej³³. Zdaniem czwartej przełożonej generalnej jest to nieomylny znak miłości, a zarazem droga uświęcenia i zbawienia³⁴. Mimo iż wola ta jest

²⁴ Por. NsMiP-II, s. 352, 413.

²⁵ Por. tamże, s. 353.

²⁶ Por. tamże, s. 352–354, 413.

²⁷ Tamże, s. 412.

²⁸ Por. NsMiP-I, s. 16.

²⁹ NsMiP-II, s. 378.

³⁰ Por. NsMiP-I, s. 96; LM, s. 17.

³¹ Por. NsMiP-I, s. 16.

³² NsMiP-III, s. 252.

³³ Por. LM, s. 24; NsMiP-II, s. 413; NsMiP-III, s. 26.

³⁴ Por. NsMiP-I, s. 15, 96; NsMiP-II, s. 307.

wyrazem Bożego miłosierdzia, jej pełnienie bywa nierzadko trudne, ale nie należy się tym zniechęcać³⁵.

Miłość osoby zakonnej do Boga domaga się całkowitego oddania się Jezusowi na Jego dzieło miłości, jakie chce On dokonać w osobie powołanej, a z biegiem lat oddanie musi się pogłębiać i umacniać³⁶. Ponadto, jak dodaje m. Teresa, wyrazem miłości do Boga jest wierne zachowanie prawa zakonnego zapisanego w *Konstytucjach* i *Regule*, nadających formę świętości, jaką Bóg przewidział dla człowieka, powołując go do konkretnej rodziny zakonnej. Innymi słowy, dyrektywy w nich zawarte są pewną drogą uświęcenia³⁷.

Powołując się na słowa św. Dionizego, m. Teresa podkreśla przeobstwiająca moc miłości: miłość przemienia kochającego w to, co kocha³⁸, dlatego w kulminacyjnym momencie osoba zakonna może powtórzyć za apostołem Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Między nią a Bogiem następuje jedność osobowa, która nie ma oczywiście charakteru substancjalnego, ponieważ natury Boga i człowieka nie zlewają się, ale dusza staje się boską przez uczestnictwo. Obie strony oddają się sobie wzajemnie i stają się jednym³⁹. Jest to doskonała komunია miłości, będąca szczytem zjednoczenia z Chrystusem i istotą świętości osoby zakonnej⁴⁰.

Rozważania na temat tajemnicy zakonnego powołania osadza Teresa Kalkstein w nurcie duchowości zmartwychwstańskiej, często nawiązując do jej zasad. Wśród nich na uwagę zasługuje nauka o naśladowaniu Jezusa w tajemnicy paschalnej, w myśl której osoba zakonna prawdziwą paschę nosi w swoim wnętrzu i właśnie tam odbywa się nieustanne misterium paschalne⁴¹. W tym procesie, najpierw przez chrzest, a następnie przez złożenie profesji zakonnej, zostaje inkorporowana w Chrystusa, przez co otrzymuje zadatek zmartwychwstania i życia wiecznego w Bogu⁴². Potem, stopniowo oczyszczając naturę z konsekwencji grzechu pierwotnego i poddając jej władze coraz mocniejszemu wpływowi łaski, umożliwia Bogu swobodne działanie w swoim wnętrzu. To z kolei otwiera przed nią upragnioną perspektywę śmierci dla grzechu i narodziny do życia nadprzyrodzonego, czyli duchowego zmartwychwstania⁴³. Wówczas może zaśpiewać *Alleluja* jako okrzyk doskonałej miłości wyzutej z siebie, wyrażające bezinteresowną radość

³⁵ Por. Por. NsMiP-I, s. 311.

³⁶ Por. NsMiP-II, s. 273.

³⁷ Por. NsMiP-I, s. 16; NsMiP-II, s. 405.

³⁸ Por. Por. NsMiP-II, s. 413.

³⁹ Por. P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907, s. 175-177; por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 25.

⁴⁰ Por. NsMiP-II, s. 273; LM, s. 6.

⁴¹ Por. NsMiP-III, s. 253.

⁴² Por. NsMiP-II, s. 414.

⁴³ „Oto jest nasz główny ideał w życiu wewnętrznym, naszym życiu zakonnym. Zmartwychwstać już tutaj na ziemi, żyjąc najukochańszą Wolą Bożą i miłością bliźniego. Jest to prawdziwe zapoczątkowanie żywota wiecznego [...]. Do tego ideału niech nasze dusze wyrwają się z utęsknieniem. Nic innego nie może nas pociągnąć i zadowolić, jak tylko taka właśnie pełność życia, od wieków dla nas wyznaczona w myśli Bożej”. NsMiP-II, s. 274; por. NsMiP-II, s. 274; por. S. Urbański, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 175.

z bezwarunkowego oddania się Bogu⁴⁴. Ten radosny okrzyk wielkanocny - według generałki - nie powinien schodzić z ust i serca zmartwychwstanki, ale i każdej osoby zakonnej, lecz towarzyszyć jej w każdej chwili życia⁴⁵.

Stać się *alter Christus* i *altera Maria* to, według m. Teresy, także wpisuje się w sens powołania zakonnego⁴⁶. Naśladowanie Jezusa ma przede wszystkim rys paschalny, zaś naśladowanie Maryi to odtworzenie w swoim wnętrzu tego, co w Niej dokonało się w sposób fizyczno-duchowy. Matka Boża jest tu wzorem doskonałości zakonnej⁴⁷. W myśl m. Kalkstein ziemskie życie Maryi było proste i zwyczajne, wręcz pospolite, lecz Jej miłość ku Bogu i wszystkie inne cnoty - nadzwyczajne⁴⁸.

W kluczu paschalnym czwarta przełożona generalna interpretuje również szczęście wynikające z łaski powołania, którego nie wiąże z pomyślnością doczesną, ale wpisuje w zmartwychwstańskie motto zdążania „przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały”⁴⁹. Uważa, że stałe odczuwanie radości w służbie Bożej zaprzeczałoby ofiarnemu charakterowi życia zakonnego. Stąd wspomnianego szczęścia zakosztować może tylko zakonnica wyzuta ze swego „ja”, rozmiłowana w Jezusie i Jego krzyżu, a powiększa się ono w miarę wewnętrznej przemiany, jaka dokonuje się w niej przez cały okres klasztornej egzystencji⁵⁰.

3. Wierność łasce powołania

Matka Teresa wiele uwagi poświęca sprawom, z jednej strony - wolności człowieka, który może w każdej chwili odrzucić boskie zaproszenie do naśladowania Jezusa na drodze rad ewangelicznych, a z drugiej - wierności łasce powołania. Nawiązując do słów św. Teresy z Ávila nauczają, że wierność powołaniu stanowi obowiązek moralny, a niekiedy może być nawet warunkiem zbawienia⁵¹. Rozróżnia przy tym łaskę powołania od łaski wytrwania w powołaniu. Tę drugą osoba zakonna zdobywa przez modlitwę oraz wierność obowiązkom stanu⁵². Matka Teresa wyróżnia dwa jej aspekty: nadprzyrodzony i naturalny. Nadprzyrodzony, ponieważ łaska ta jest darem Bożym, a naturalny, gdyż zawiera w sobie „nieodwołalną, stanowczą, mocną decyzję [człowieka - przyp. J. P.] należenia na zawsze do Pana Jezusa i do Zgromadzenia *usque ad mortem*”⁵³.

Kto obiera stan zakonne - stwierdza - ma święty obowiązek wytrwać w nim aż do śmierci⁵⁴. O ile negatywnie ocenia brak odpowiedzi człowie-

⁴⁴ Por. NsMiP-I, s. 167.

⁴⁵ Por. NsMiP-III, s. 252.

⁴⁶ Por. NsMiP-II, s. 102, 140, 299, 372, 458; NsMiP-III, s. 209, 215, 289, 472.

⁴⁷ Por. NsMiP-III, s. 115.

⁴⁸ Por. NsMiP-II, s. 154, 299.

⁴⁹ Słowa wypisane w języku łacińskim na krzyżach profesyjnych siostr zmartwychwstanków: *Per crucem et mortem ad resurrectionem et gloriam*.

⁵⁰ Por. NsMiP-II, s. 374-375.

⁵¹ Por. tamże, s. 271.

⁵² Por. tamże, s. 266, 377.

⁵³ tamże, s. 375.

⁵⁴ Por. tamże, s. 374.

ka na Boże wołanie, to porzucenie służby Bożej określa bardzo mocnymi słowami: wiarołomstwem, krzywoprzysięstwem, apostazją zakonną, zerwaniem świętego przemierza duszy z Panem czy pokruszeniem pierścienia mistycznych zaślubin z Jezusem⁵⁵. Niczym są, jej zdaniem, wszelkie inne straty w porównaniu z utratą powołania, które nazywa „śmiercią duszy”⁵⁶.

Jak tłumaczy wieloletnia przełożona generalna, utrata powołania zakonnego nie przychodzi raptownie, ale jest skutkiem licznych niewierności, lekceważenia przepisów zakonnych i długotrwałej oziębłości.

Dusza – wyjaśnia – oswaja się z tym stanem obojętności na sprawy Boże, nie reaguje na to, nie walczy ze sobą i nie szuka pomocy. Nie kocha już swego powołania. Zaczyna się to od grzechów powszednich, bez skrupułu popełnianych. Spowiedzi [...] a niestety i Komunii Święte, nie przynoszą owocu pożądanego, bo w Sakramencie Pokuty brak szczerego żalu nadprzyrodzonego, a do Uczty Eucharystycznej przystępuje się bez pragnienia, bez miłości i ze słabą ledwo tłącą się wiarą. Sumienie już jest spaczne, zagłuszone, nie wydaje żadnego oddźwięku. Dusza nie ma żadnych wyrzutów. Czyż doprawdy zamarło w niej już to, co Boże? A zwłaszcza głos Pana Jezusa, Matki Najświętszej?⁵⁷.

Czerpiąc z własnego doświadczenia pracy z siostrami, podaje główne powody obumierania w siostrach ducha zakonnego⁵⁸, a w efekcie opuszczenia przez nie zgromadzenia. Na pierwszym miejscu wymienia regres życia duchowego spowodowany lekceważeniem skupienia, milczenia i modlitwy⁵⁹. Przywołuje zwierzenia osób, które opuściły zgromadzenie, najczęściej podając jako powód swej decyzji zaniedbanie życia modlitwy, czy to z własnej woli, czy przez rozporządzenia przełożonych, którzy nie zagwarantowali swoim podopiecznym dostatecznej ilości czasu na modlitwę⁶⁰. Przypomina, że wierność ćwiczeniom duchowym to podstawowy obowiązek zakonnic, stąd nie można regularnie opuszczać modlitw wspólnotowych⁶¹. Z uwagi na powyższe, zadaniem przełożonych jest takie ułożenie planu pracy, aby nikt nie był na stałe pozbawiony możliwości uczestniczenia we wspólnych modlitwach⁶². „Kto się modli – stwierdza – nie utraci ducha zakonnego. Kto się dobrze modli, nie straci powołania i z pewnością upora się ze wszystkimi trudnościami”⁶³.

⁵⁵ Por. tamże, s. 375–376.

⁵⁶ Tamże, s. 359.

⁵⁷ Tamże, s. 360–361.

⁵⁸ Przez ducha zakonnego m. Teresa rozumie „dobre usposobienie, gotowe do ofiar, do poświęceń dla Boga i dla dusz oraz dla swego Zgromadzenia. Siostra mająca dobrego ducha, ma na oku tylko chwałę Bożą i zbawienie bliźnich. Duch zakonnny jest to miłość swego powołania zakonnego. I to pragnienie, by temu powołaniu być wierną aż do śmierci. Każda zakonnica musi bardzo czuwać, by nie utracić ducha zakonnego, by ten duch zakonnny u niej wzrastał, a nie pomniejszał się. Gdy u jakiej Siostry duch zakonnny maleje, czyli zmniejsza się gotowość do poświęceń, do ofiary, miłość dla powołania zakonnego, a natomiast rośnie egoizm, trzeba wtedy mówić o reedukacji. To znaczy reedukacji ducha zakonnego, jakiego się zaczerpnęło w Nowicjacie.” NsMiP-III, s. 112–113.

⁵⁹ Por. NsMiP-III, s. 253–254.

⁶⁰ Por. tamże, s. 368.

⁶¹ Por. NsMiP-II, s. 405.

⁶² Por. tamże, s. 361–362.

⁶³ NsMiP-III, s. 113.

Szczególnie poleca modlitwę za przyczyną Najświętszej Maryi Panny, którą nazywa „Strażniczką powołania zakonnego”⁶⁴ i „Poręczycielką wierności powołaniu”⁶⁵.

Rozwój życia duchowego osoby zakonnej zakłada pielęgnowanie relacji z Bogiem. Gdy zabraknie bliskiego, osobistego kontaktu z Jezusem, bardzo łatwo o załamanie duchowe. Wówczas – jak przewiduje autorka:

Ideał zakonny błednie, zasnuwa się mgłą naturalizmu i gdzieś znika sprzed oczu. Poczyna budzić się i brać górę życie naturalne. A wtedy zachodzi najsmutniejsze zjawisko. Pierwsza lepsza trudność stawia zakonnice przed dylematem: czy Jezus, czy ja, czy Jego wola czy moja? I niestety, jakże często w dzisiejszych czasach osoby poświęcone Panu Bogu cofają się od życia zakonnego. Dlaczego tak się dzieje? [...] Są to owe panny ewangeliczne, które nie nabrały oleju miłości w lampy swoje i usnęły⁶⁶.

Jak stwierdza, chwilami można wyczuć to w pobożności niejednej osoby zakonnej. By temu zapobiec, podkreśla znów rolę uczuć w życiu duchowym, które odpowiednio przeżywane rozgrzewają serce do bardziej ofiarnej służby Bożej⁶⁷.

W swojej analizie m. Teresa Kalkstein zwraca również uwagę na niedostateczną znajomość duchowości własnego zgromadzenia wśród jego członków. Jest zdania, że pisma fundatorów i założycieli często dają skuteczną odpowiedź na wiele problemów nurtujących osobę zakonną. Rzecz jasna, nawiązuje tu do spuścizny pisarskiej przedstawicieli i przedstawicielek szkoły duchowości zmartwychwstańskiej. Odwołując się do nauczania o. Piotra Semenki, pisze, że utrata powołania wiąże się z nierozpoznanie własnego nicstwa, nędzy i zepsucia, a jeszcze mocniej z niezrozumieniem miłości Bożej i brakiem żywego stosunku z Jezusem⁶⁸.

Podkreśla też wagę zaznajamiania siostr z teologią spuścizny grzechu pierworodnego, aby nabyły pokory, na której opiera się gmach życia duchowego każdej osoby zakonnej. Nie do przecenienia są w tym kontekście odpowiednia lektura, osobista rozmowa z przełożonymi, jak również cotygodniowa konferencja siostry przełożonej (wpisana w przedsoborowe *Konstytucje zmartwychwstanek*), dzięki którym osoba zakonna ma okazję zapoznać się ze spuścizną ascetyczno-mistyczną swego zgromadzenia. Bez znajomości duchowości swojej rodziny zakonnej niemożliwe jest umiłowanie zasad, którymi się kieruje, bo nie da się kochać tego, czego się nie zna⁶⁹.

Zgodnie z nauczaniem m. Teresy inną przeszkodą w realizacji powołania zakonnego może stać się nadmierne przywiązanie do rodziny biologicznej. Grozi to połowicznością i rozdarciem, w końcu osłabieniem ducha zakonnego⁷⁰.

⁶⁴ NsMiP-II, s. 102.

⁶⁵ NsMiP-III, s. 216.

⁶⁶ NsMiP-II, s. 265.

⁶⁷ Por. NsMiP-II, s. 266.

⁶⁸ Por. tamże, s. 265.

⁶⁹ Por. NsMiP-II, s. 362, 367, 459.

⁷⁰ Por. NsMiP-II, s. 363.

Jako kolejne zagrożenie autorka listów okólnych wymienia niewłaściwe korzystanie ze środków masowego przekazu oraz naturalizm, racjonalizm i laicyzm⁷¹. Jak podkreśla, „świętość ma swoje wymagania; i zakonnicy, którzy opuścili świat celem zabiegania o swe uświęcenie, nie mogą przyjmować tego, co stanowi ducha świata i jego próżność”⁷².

Ostatecznie matka generalne poucza przełożone, aby sygnalizowały władzy wyższej przypadki osłabienia w siostrach ducha zakonnego, co da możliwość stworzenia słabnącym odpowiednich warunków do duchowej kuracji⁷³. Stwierdza, że przypadki opuszczenia przez niektórych wspólnoty zakonnej powinny być wstrząsem dla sumienia przełożonych i skłaniać do większej czujności, gdy oni też ponoszą z tego tytułu odpowiedzialność. Jak metaforycznie to ujmując, przełożeni są zobowiązani „trzymać rękę na pulsie życia duchowego swych podwładnych”⁷⁴. Jednocześnie podkreśla wagę odpowiedniej formacji zakonnej, która rozpoczęta w postulatcie tak naprawdę nigdy się nie kończy, mimo iż ostatecznym celem jest tu przygotowanie osoby powołanej do samodzielności⁷⁵.

Według m. Teresy Kalkstein osoba zakonna całe życie musi walczyć z przeszkodami na drodze uświęcenia⁷⁶. Świadomość tych zagrożeń skłoniła ją do zapoczątkowania w Zgromadzeniu Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego kursów „odnowy ducha”. W liście okólnym z 11 października 1959 roku tłumaczy, że idea ta zrodziła się w jej głowie podczas modlitwy, gdy zastanawiała się, w jaki sposób dopomóc siostronom w duchowym rozwoju⁷⁷.

Cele kursu, organizowanego co roku dla wybranej grupy sióstr, określiła następująco: odświeżyć w siostrach powołanie zakonne i miłość do Pana, umocnić fundamenty życia duchowego i pobudzić do gorliwości, a wręcz rozpocząć „nową erę w życiu wewnętrznym zakonnic”⁷⁸. Kurs miał być dla sióstr ucztą duchową. Składał się m.in. z konferencji duchowych, wykładów dotyczących historii i duchowości zgromadzenia czy wspólnych spotkań, podczas których rozważano najważniejsze problemy życia zakonnego w świetle dokumentów zgromadzenia i Magisterium Kościoła⁷⁹. Inicjatywa ta pokazuje, jak bardzo leżał m. Teresie na sercu rozwój zgromadzenia i jak wielką była jej troska o jakość życia duchowego współsióstr.

4. Zakończenie

Z listów okólnych m. Teresy Kalkstein wyłania się obraz wybitnej zakonniczki, mistrzyni życia duchowego w duchu zmartwychwstania, wiernej uczennicy m. Celiny Borzęckiej i ks. Piotra Semenki, spadkobierczyni i krzewicielki zmartwychwstańskich ideałów. Jej bogate nauczanie obejmuje

⁷¹ Por. NsMiP-II, s. 364, 365, 403.

⁷² NsMiP-III, s. 403.

⁷³ Por. NsMiP-II, s. 361, 365, 403.

⁷⁴ Tamże, s. 360.

⁷⁵ Por. tamże, s. 404; NsMiP-III, s. 112, 276.

⁷⁶ Por. NsMiP-II, s. 367.

⁷⁷ Por. tamże, s. 400.

⁷⁸ Tamże, s. 400.

⁷⁹ Por. tamże, s. 401, 458.

wiele aspektów życia osób zakonnych, w tym powołanie zakonne, będące przedmiotem tego artykułu.

Jak pokazały przytoczone fragmenty jej korespondencji z siostrami, powołanie zakonne uważała za szczególną łaskę, za którą należy okazać Bogu wdzięczność. Łaska ta powinna być przedmiotem szczególnej troski osoby, która została nią obdarowana. Jej pielęgnacja i rozwój domagają się podjęcia odpowiednich środków, z których najważniejszymi są praktyka rad ewangelicznych i modlitwa, umacniające osobistą więź z Chrystusem. Dozgonna wierność łasce powołania i obowiązkowi stanu jest dla osób poświęconych Bogu gwarancją szczęścia, a wyraża się w bezwarunkowym oddaniu się Panu, gorliwym naśladowaniu Jezusa oraz doskonałej miłości Boga i bliźniego.

Dziś można się tylko domyślać, jak wiele osób skorzystało z duchowego doświadczenia m. Teresy Kalkstein. Bez wątpienia jedną z nich była s. Zofia Czarnecka⁸⁰. Zmarła w opinii świętości młoda mistyczka obrała sobie s. Teresę za przewodniczkę duchową. Wiele razy w swojej korespondencji podkreślała, jak wiele jej zawdzięcza: „Czym dla Najdroższej Siostry Przełożonej w Jej życiu zakonnym była śp. Matka Fundatorka – pisała – tym samym i jeszcze znacznie czymś więcej jest dla mnie najneededniejszej Ukochana Siostra Przełożona”⁸¹. W innym miejscu zaś: „Pan Jezus sam mnie przynagla, bym każdy stan swej biednej duszy składała przed oczyma Najukochańszej Siostry, bo mi po prostu Jej wzroku do spokoju i bezpieczeństwa potrzeba”⁸². S. Zofia oczekiwała jej pomocy nawet w przygotowaniu się do śmierci, o co wprost prosiła w jednym ze swoich listów⁸³. Powyższe fragmenty są potwierdzeniem ogromnego doświadczenia m. Teresy, którym wielkodusznie dzieliła się z innymi ku chwale Boga i dla dobra zgromadzenia.

Podsumowując, pisma m. Teresy Kalkstein są znakomitą lekturą dla każdej osoby zakonnej, zawierając cenne wskazówki odnośnie do realizacji powołania do wyłącznej służby Bożej. Ze względu na obszerność tematyki nie sposób jednak wyczerpać podjętego zagadnienia w jednym artykule.

⁸⁰ Zofia Karolina Czarnecka urodziła się 4 listopada 1897 r. w Warszawie. Do Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego wstąpiła 1 listopada 1920 r. Dnia 15 sierpnia 1922 r. złożyła pierwsze śluby zakonne. Odnawiała je co roku w alumnacie (dzisiaj juniorat) i związana ślubami czasowymi umarła. S. Zofia prowadziła głębokie życie duchowe i doświadczyła wielu nadzwyczajnych łask, czego dowodem są jej osobiste notatki oraz korespondencja z s. Teresą Kalkstein. Zmarła w opinii świętości 8 lutego 1926 r.; por. *Nekrologi zmarłych sióstr...*, dz. cyt., s. 34–35.

⁸¹ Z. Czarnecka, *List do T. Kalkstein z dnia 26 października 1925 r.*, [w:] T. Kalkstein, *Zmartwychwstanka. Wewnętrzne dzieje S. Zofii Czarneckiej CR*, Katowice 1933, s. 352.

⁸² Z. Czarnecka, *List do T. Kalkstein z dnia 29 lipca 1925 r.*, [w:] tamże, s. 322.

⁸³ Por. tamże, s. 358.

Bibliografia

- II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Rzym 1965.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Kalkstein T., *List okólny o miłości*, Rzym 1950.
- Kalkstein T., *Na straży Miłości i Prawdy. Listy Okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1938–1949*, t. 1, Rzym 1961.
- Kalkstein T., *Na straży Miłości i Prawdy. Listy Okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1950–1961*, t. 2, Rzym 1961.
- Kalkstein T., *Na straży Miłości i Prawdy. Listy Okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1962–1967*, t. 3, Rzym 1967.
- Kalkstein T., *Zmartwychwstanka. Wewnętrzne dzieje S. Zofii Czarneckiej CR*, Katowice 1933.
- Mistecka M. L., *Zmartwychwstanki – charyzmat i dzieje 1891–1991*, t. 2, Lublin 2000.
- Nekrologi zmarłych siostr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa 1891–1956, t. 1, b.m.w., b.d.w. (mps).
- Semenenko P., *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907.
- Semenenko P., *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.
- Semenenko P., *Listy duchowne*, Kraków 1924.
- Świerszcz K., *Semenenko Piotr*, [w:] *Polska Encyklopedia Filozoficzna*, Lublin 2004.
- Urbański S., *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003.

Abstract

Religious vocation in the teaching of mother Teresa Kalkstein CR on the grounds of the Circular Letters to the Congregation of the Sisters of the Resurrection of the years 1938–1967

The number of vocations for consecrated life is decreasing year by year. Young people decide to choose the path of evangelical counselling much less frequently. There are various causes of this phenomenon and the suggested solutions to the above problem are not always effective. Therefore, it is worth making an attempt to recall the crucial role of the religious life of the Church on the grounds of teaching about the generally unknown, though outstanding persons who have always been present in the monastic families. Undoubtedly, one of them is sister Teresa Kalkstein from the Congregation of the Sisters of the Resurrection. For many years, the superior general of the Resurrectionists devoted a lot of space in her Circular Letters to the problem of religious vocation, ranging from theoretical issues to practical advice on implementation of vocation in the monastic everyday life. In spite of the passage of time, the issues she raised are still relevant and the letters are fascinating spiritual reading. Their reader may be astounded by the Author's depth of thought as well as the artistic way of expression.

Powołanie zakonne w nauczaniu m. Teresy Kalkstein CR na podstawie Listów Okólnych do Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego z lat 1938–1967

Z roku na rok spada ilość powołań do życia konsekrowanego. Młodzi ludzie coraz rzadziej decydują się na wybór drogi rad ewangelicznych. Przyczyny tego zjawiska są przeróżne, a proponowane rozwiązania powyższego problemu nie zawsze skuteczne. Wobec tego warto podjąć próbę przypomnienia doniosłej roli życia zakonnego w Kościele w oparciu o nauczanie nieznanych powszechnie, aczkolwiek wybitnych postaci, których nigdy nie brakowało w szeregach rodzin zakonnych. Bez wątplenia można zaliczyć do nich s. Teresę Kalkstein ze Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego. Wieloletnia przełożona generalna zmartwychwstańek wiele miejsca w swoich Listach Okólnych poświęca problematyce powołania zakonnego, poczynając od kwestii teoretycznych aż po praktyczne wskazówki dotyczące realizowania powołania w klasztornej codzienności. Jej korespondencja, mimo upływu czasu, nie traci na aktualności i wciąż jest pasjonującą lekturą duchową. Ich czytelnika zdumiewa głębia myśli autorki, a przy tym kunszt wypowiedzi.

Słowa kluczowe:

życie konsekrowane, życie zakonne, droga rad ewangelicznych, powołanie zakonne, Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, zmartwychwstanki, m. Teresa Kalkstein

Keywords:

consecrated life, religious life, path of evangelical counselling, religious vocation, The Congregation of the Sisters of the Resurrection, mother Teresa Kalkstein

Nota o autorce:

Joanna Pyszna, absolwentka teologii duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie doktorantka historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zainteresowania badawcze: duchowość zmartwychwstańska i teologia feministyczna.

LILLA MOROZ-GRZELAK
Instytut Slawistyki PAN

IDEA WSPÓLNOTY SŁOWIAŃSKIEJ W BUŁGARSKIEJ MISJI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW¹

Odnosząc się do zagadnień związków słowiańskich, na jakie powoływa-
no się przy okazji misji bułgarskiej zmartwychwstańców, ograniczam
się jedynie do wieku XIX, kiedy narody słowiańskie, poza Rosją i niewiele
znaczącą Czarnogorą, pozbawione były własnych państwowości. To właśnie
wówczas, w procesie odradzania się narodów, wykreowano imaginariusz
słowiańskiej wspólnoty etnicznej, wskazując na znaczenie jej kultury i ran-
gę Świętych Cyryla i Metodego. W literaturze poświęconej bułgarskiej misji
zmartwychwstańców odnaleźć można teksty, które dowodzą, iż więzi sło-
wiańskie były jednym z czynników umożliwiających polskiemu duchownym
z tego Zgromadzenia podjęcie pracy wśród Bułgarów.

W polskim piśmiennictwie, po krótkim okresie lat 1815–1831, kiedy wspól-
notę stanowiły wszystkie narody słowiańskie, a Polakom i Rosjanom, ze
względu na akty walecznej działalności w przeszłości, przypisywano słowiań-
ską misję ratowania kultury europejskiej², uwidocznił się nurt niechęci i wro-
gości wobec prawosławnej Rosji. Krytycyzm wobec tych więzi wspólnoto-
wych uzasadniano opiniami, iż to rozłam Kościołów doprowadził do podziału

¹ Warianty poniższego tekstu zostały opublikowane w Bułgarii: *Kategoria słowiańskości w misji bułgarskiej zmartwychwstańców*, „История” 2013, vol. 21, nr 6, s. 476–491; *Славянският аспект в българската мисия на въскресенците*, прев. С. Топалска, Л. Тилко, „Християнство и култура” 2013, nr 10, s. 73–85; *The Slavic Aspect in the Bulgarian Mission of the Resurrectionists*, „Bulgarian Historical Review” 2014, nr 1–2, s. 9–22.

² Pozytywny aspekt wspólnoty etnicznej Słowian składającej się z Polaków i Rosjan przedstawiał Stanisław Staszic, *Uwagi do „Rodu ludzkiego”*, [w:] *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, wstęp i oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1954. Kwestię współdziałania polsko-rosyjskiego podnoszę w monografii *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*, Warszawa 2013, s. 36–50.

Słowiańszczyzny i ukształtował jej odrębne charaktery. Przeświadczenie o wyższości katolicyzmu nad prawosławiem tę niechęć dodatkowo miało tłumaczyć w obliczu działań podejmowanych przez rosyjskie władze Królestwa Kongresowego zarówno wobec jego mieszkańców, jak i wobec polskich emigrantów w Paryżu. We francuskim środowisku wychodźców, w atmosferze postulowanego współdziałania ludów i narodów słowiańskich, Bogdan Jański (1807–1840), ideowy przywódca działającej w Paryżu katolickiej grupy religijnej, znanej pod nazwą Domku Jańskiego, precyzował cele zawiązanego Zgromadzenia. W 1836 roku w dokumencie *O zasadach, celach i urządzeniach Konfederacji patriotycznej katolików itd.*, zapisał, iż jednym z nich jest:

Zawiązanie stosunków z ludami nam pobratymczymi, polegających najprzód na udzielaniu im naszych widoków, rozeznaniu ich stanu towarzyskiego i obznajomieniu z nim naszych ziomków.

Celem pośrednim unii jest usiłowanie związania na zasadach religijnych i obywatelskich unitów Konfederacji Ogólnej Tułaczów Polskich. Celem ostatecznym przygotowanie Konfederacji Powszechnej Słowian ku obronie ich wiary, wolności i Ojczyzny.

Środki, jakie dziś unia patriotyczna przedsięwzię dla dopięcia tych celów, polegają:

1. na ogłaszaniu drukiem stosownych pism i okólników,
2. na korespondencji i misjach,
3. na pracach naukowych, dotyczących naszej wiary i naszej sprawy ojczystej,
4. na organizacji wewnętrznej unitów i zaprowadzeniu między nimi stosownych ustanowień religijnych i obywatelskich³.

Wśród przedstawionych zadań stawianych przed młodą wspólnotą religijną jako „pilniejsze”⁴ Jański wymieniał zajęcie się innymi ludami słowiańskimi. Już w Rzymie, dyktując przed śmiercią zalecenia dotyczące przyszłości zawiązanego Zgromadzenia, uwzględnił konieczność kształcenia seminarzystów dla rzymskiego i unickiego obrządku⁵. Autor monografii o zmartwychwstańcach John Iwicki przypominał, że polityka Rosji ponad pół wieku uniemożliwiała Zgromadzeniu osiedlenie się w Królestwie Kongresowym, co z kolei uczyniło łatwiejszym do zaakceptowania poszukiwanie innych obszarów służby apostołskiej⁶. W tym czasie kierunki misji wyznaczały działania papieża zmierzające do zjednoczenia chrześcijan prawosławnych z Kościołem rzymskim, uzasadnianych istnieniem nieznacznych różnic dogmatycznych. Takie stanowisko było zgodne z przymysleniami zawartymi w encyklice Piusa IX z roku 1848 *In suprema Petri Apostoli Sede*. Cele natomiast w ramach Kongregacji Rozkrzewiania Wiary wyznaczała komisja kardynalska Pro Negotiis Orientalis, która zajmowała się kwestiami wyznaniowymi

³ B. Jański, *Dziennik. 1830–1839*, odczytał z autografu i oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2001, s. 432.

⁴ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tłum. J. Zagórski, Katowice 1990, s. 33.

⁵ Tamże, s. 99.

⁶ Tamże, s. 63.

w części Imperium Osmańskiego zamieszkałej przez chrześcijan⁷. Niebawem w tym nurcie działań papieństwa znaleźli się członkowie Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa – zmartwychwstańcy.

Hieronim Kajsiewicz (1812–1873), jeden z najbliższych współpracowników Jańskiego, współzałożyciel Zgromadzenia, formułował te myśli w swoich próbach poetyckich, przekonując, że Słowianie na czele z Polską mogą odegrać na chwałę Bożą ważną rolę w nawracaniu Rosji:

A Pan zastępów przed szyki waszemi,
Jak poszum wód wiela, z wichry potężnemi
Pójdzie i wrogi jak trzcinę obali
I antychrysta na czele Moskali.
A Polska strasznie się Panu rozmaże
Z całą słowiańską bracią – co daj Boże – Amen⁸.

Idee dotyczące „zjednania Kościołowi Słowiańszczyzny” zaczęli zmartwychwstańcy realizować kilkanaście lat po śmierci Jańskiego, kiedy po wojnie krymskiej Kongregacja Rozkrzewiania Wiary rozpoczęła wysyłanie na Bałkany duchownych. Takie działania postulował Hipolit Terlecki (1808–1888), przez pewien czas zdeklarowany zwolennik unii kościelnej i obrońca misyjnej roli Polaków w Rosji oraz w „innych krajach słowiańskich schizmatyckich”. W swoich listach zwracał uwagę na konieczność starannego przygotowania misjonarzy do takich zadań, poddając myśl utworzenia Kolegium Słowiańskiego w Rzymie – które przygotowywałoby duchownych do pracy także wśród sześciu milionów Słowian – „schizmatyków w Turcyi” – gdzie nauczano by języków słowiańskich, w tym cerkiewnego, ruskiego, serbskiego i iliryskiego⁹.

Na ziemiach bułgarskich, po klęsce Rosji w wojnie krymskiej, ujawniła się pogłębiona refleksja nad kwestiami odrodzenia narodowości i świadomości bułgarskiej, odsłaniając zróżnicowane nurty ideowe, które miały doprowadzić do utworzenia niezależnego państwa i własnego Kościoła. Poza rosyjskim oddziaływaniem, które posługiwało się hasłami braterstwa słowiańskiego i przynależnością do świata Slavia Orthodoxa, w bułgarskiej przestrzeni terytorialnej zaznaczały się wpływy greckie, serbskie i zachodnio-europejskie. Dało o sobie znać także oddziaływanie polskie, które w pewnym zakresie miało kształtować negatywny stosunek Bułgarów do Rosji¹⁰. Polacy, podejmując działania na tym obszarze, także często powoływali się na więzi etniczne i przynależność do tego samego słowiańskiego etnosu. Choć pierwsi Polacy przybyli na ziemie bułgarskie jeszcze po powstaniu listopadowym,

⁷ J. Szaeffer, *Historia Misji Bułgarskiej Zgromadzenia Zmartwychwstańców Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, nr 4–5, s. 159–185.

⁸ O. Hieronim Kajsiewicz, „Przegląd Lwowski” 1878, z. 17, s. 227.

⁹ Pomijam tu kwestie dalszych losów H. Terleckiego i jego przejścia na prawosławie. Więcej na ten temat: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 4, Kraków 1896, s. 257–260.

¹⁰ M. Handelsman, *Dziennik misji gen. Wysockiego do Turcji 1853–1855*, „Przegląd Historyczny” 1933, z. 2, s. 454–522; J. Skowronek, *Wkład emigracji polskiej w odrodzenie Bułgarii*, [w:] *Trzyście lat Bułgarii. Materiały polsko-bułgarskiej sesji naukowej*, Warszawa 28–30.10.1981, red. J. Siatkowski, Warszawa 1983, s. 257–265.

a kolejni po powstaniu na Węgrzech, najbardziej znacząca grupa pojawiła się właśnie po wojnie krymskiej, w której walczyli po stronie Porty¹¹. Osiedlając się w Imperium Osmańskim, Polacy szerzyli wśród Słowian antyrosyjską propagandę. Takie stanowisko reprezentował zarówno wysłannik księcia Adama Czartoryskiego na Wschodzie Władysław Jordan (1819–1891), jak i Michał Czajkowski (1804–1886). W założeniach politycznych Hotelu Lambert akcja wschodnia miała służyć za narzędzie walki z Rosją, a przez głoszenie postulatów reform w Turcji i polepszenia doli chrześcijan rosnąć miało poczucie łączności etnicznej ze Słowianami bałkańskimi. Zaczęto więc zwracać uwagę na ziemie bułgarskie jako jeden z najważniejszych terenów polskich działań na tym obszarze. Jeszcze w pierwszej połowie wieku M. Czajkowski udzielił wsparcia duchownym bułgarskim Ilarionowi Makariopolskiemu (1812–1875) i Neofitowi Bozwelmu (ok. 1785–1848) w staraniach o Cerkiew niezależną od greckiego patriarchatu. Bozweli wystosował nawet list dziękczynny do Czartoryskiego, polecając Bułgarów jego dalszej opiece¹².

Niemniej jednak bułgarskie aspiracje zarówno w sprawie niezawisłego Kościoła, jak i zniesienia panowania tureckiego nie zostały wówczas urzeczywistnione. Trwająca nadal dominacja kleru greckiego sprawiła, iż bułgarska kwestia kościelna znów zaczęła być aktualna. Istnienie różnych prądów ideowych w tym czasie zaowocowało wieloma pomysłami na jej rozwiązanie. W tej sytuacji z jednej strony poszukiwano pomocy w protekcji Rosji, z drugiej zaś przedstawiciele radykalnie nastawionej młodej inteligencji bułgarskiej na czele ze Stojanem Czomakowem (1819–1893) podejmowali samodzielne próby zmierzające do utworzenia niezależnego Kościoła bułgarskiego.

W staraniach o uwolnienie się spod wpływu greckiego zwierzchnictwa w Cerkwi pojawiły się również głosy propagujące unię z Rzymem¹³. Wyłonił się nurt przywrócenia więzi z Kościołem łacińskim i zaczęła się stopniowo aktywizować propaganda katolicka¹⁴ na Bałkanach. Głównym zwolennikiem utworzenia unii kościelnej stał się wychowanek lazarystów Dragan Cankow (1828–1911), późniejszy uczestnik założycielskiego zebrania parlamentu Księstwa Bułgarii (1879) i premier bułgarskiego rządu, o którym po latach

¹¹ O Polakach, którzy znaleźli się w Imperium Tureckim z powodów politycznych po konfederacji barskiej, wspomina F. H. Duchliński, *Polacy w Turcji*, Londyn 1856, s. 50. Szerzej kwestię emigracji polskiej omawia J. S. Łątka, *Uchodźcy i emisariusze*, [w:] F. H. Duchliński, *Polacy w Turcji*, Lublin 1980, s. 20–29; J. S. Łątka, *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Kraków 2005.

¹² T. Dąbek-Wirgowa, *Historia literatury bułgarskiej*, Wrocław 1980, s. 75–76.

¹³ Zagadnienia dotyczące wcześniejszych związków z Kościołem katolickim na ziemiach bułgarskich jeszcze przed panowaniem tureckim podejmowali m.in.: P. Smolikowski, *Listy o Wschodzie do redaktora pisma „Dobry Pasterz”*, Lwów 1883, s. 29–45; M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, Warszawa 2008, s. 147–148; W. Józwiak, *Rzym – Bułgaria. Historia kontaktów i drogi do unii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, nr 4–5, s. 89 oraz H. Kajsiewicz, *O Unii bułgarskiej. Rys historyczny*, Paryż 1863.

¹⁴ Do roli katolicyzmu na ziemiach bułgarskich odnieśli się autorzy rozpraw zawartych w tomie *Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, Poznań 2012; K. Popek, „Idea zrodzona z rozpacz”. Rola ruchu unickiego w bułgarskim odrodzeniu narodowym, „Balkanica Posnaniensia” 2014, t. 21, s. 103–120, czy bułgarski badacz Swetozar Eldytow; zob. С. Елдѣров, *Католиците в България (1878–1889). Историческо изследване*, София 2002.

pisano w Polsce, iż był to „jeden z najbardziej bezinteresownych rzeczników zbliżenia Bułgarii z Europą”¹⁵. Motywy jego postępowania w okresie prób nawiązania kontaktów z Rzymem krytycznie oceniał zmartwychwstańiec Paweł Smolikowski (1849–1926), przypisując Cankowowi przede wszystkim snucie intryg i chęć realizacji własnych ambicji¹⁶. Nawiązywał tym samym do jego rezygnacji między rokiem 1862 a 1863 z członkostwa w Kościele unickim i ponowne przyjęcie prawosławia.

Gdy więc powróciła koncepcja sojuszu z Rzymem i podjęto próbę utworzenia na terytorium bułgarskim Kościoła unickiego, istniały już formalne przesłanki do pracy wśród Słowian bałkańskich. Ze strony bułgarskiej myśl połączenia z Kościołem zachodnim, wymierzona przeciwko greckiej hierarchii kościelnej, pierwszy przedstawił w 1857 roku właśnie Dragan Cankow. W nurcie misji tworzenia Kościoła unickiego znaleźli się także Polacy należący do Zgromadzenia zmartwychwstańców. W nawiązaniu do myśli swego założyciela, Bogdana Jańskiego, chcieli przeciwdziałać „wpływowi pogańskim, propagując wychowanie chrześcijańskie”. Poczynania te tłumaczył w setną rocznicę powstania Zgromadzenia Władysław Kwiatkowski, opierając się na materiałach Jańskiego:

Katolicyzm sprzymierza nas z innemi ludami słowiańskimi, usposobionemi do wolności. Wyznacza nam cel naszych usiłowań względem większości Słowiańszczyzny, która jest grecka i dlatego też propaganda wobec schizmy jednym z najglówniejszych naszych celów¹⁷.

Wysłannik Czarторыjskiego Władysław Jordan, utrzymujący z Cankowem bliskie kontakty, podkreślał w swoich wystąpieniach znaczenie idei unijnej dla Bułgarów, widząc w niej przede wszystkim jeszcze jeden element walki politycznej z Rosją¹⁸. Działania prowadzące do zawarcia unii rozpoczęto po interwencji wiernych z eparchii kukuskiej (Kukusz, dziś Kilkis w Macedonii greckiej), którzy wystosowali do Piusa IX petycję o przyjęcie ich do jedności kościelnej (1859). I tak 30 grudnia 1860 roku delegacja licząca około dwustu osób przybyła do Konstantynopola w celu przeprowadzenia rozmów z przedstawicielem papieskiego wysłannika i okazania petycji z dwoma tysiącami podpisów w sprawie unii z Kościołem katolickim. Podpisany akt unii, który miał zostać przedstawiony papieżowi, przywracał pamięć o bułgarskich związkach z Kościołem rzymskim w przeszłości oraz o bułgarskim dziedzictwie autorytetu Świętych Cyryla i Metodego:

¹⁵ J. Grzegorzewski, *Dragan Cankow*, „Świat Słowiański” 1911, nr 77, s. 356. Ludwik Widerszal zwraca uwagę na ewolucję poglądów Cankowa i jego późniejsze zajęcie pozycji rusofilskich; zob. L. Widerszal, *Najnowsze studia (1914–1935) o epoce bułgarskiego odrodzenia narodowego*, „Przegląd Historyczny” 1936, t. 33, z. 1, s. 253.

¹⁶ P. Smolikowski, *Założenie misji ks. Zmartwychwstańców w Adrianopolu*, Kraków 1897, s. 17–18.

¹⁷ W. Kwiatkowski, *Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w stuletnią rocznicę jego założenia*, Albano 1942, s. 11.

¹⁸ L. Widerszal, *Najnowsze studia...*, dz. cyt., s. 108–109, 119–120; Tenże, *Z papierów Aleksandra Ekzarcha*, „Przegląd Historyczny” 1935, z. 2, s. 265–278.

Świat chrześcijański nie przypominał dotychczas, iż naród bułgarski miał sobie, przez Świętych Apostołów Cyrylla i Metodego, nadaną hierarchę odrębną, narodową i kanoniczną, spojeną ze Świętym Kościołem Powszechnym Rzymskim, węzłem synowskiego posłuszeństwa. [...] naród bułgarski, pragnąc przede wszystkim dochować w czystości wiarę przyjętą od Świętych Apostołów, postanowił zerwać węzeł łączący go z antykanonicznym patriarchatem i duchowną swoją matkę, święty Kościół bułgarski, oddać na nowo pod powagę i opiekę Świętego Kościoła Powszechnego¹⁹.

Niedługo po tym wydarzeniu rozległy się głosy radości Polaków z „nawrócenia” bułgarskich „braci Słowian”. Jednym z nich była pieśń związanego z polskimi emigrantami w Paryżu poety Bohdana Józefa Zaleskiego *Chwała Bogu!*, ujawniająca entuzjazm dla działalności Kurii Rzymskiej na Bałkanach i prób ustanowienia unii kościelnej:

Lik Słowiańskich Apostołów,
Błogosławią bratnie grono;
Wojciech, Cyryl i Metody,
Ze spełnionej radzi zgody. [...] Rzymska Rzeszo pobratyma,
Lechu, Czechu i Morawcze,
Brat nam wraca! Palmę trzyma,
I na światło patrzy zbawcze;
Bułgar bierze pomazanie!
Bijmyż czoły, o! Słowianie. [...]

Polsko! Polsko na popiele!
Zanim Chrystus cię namaści,
Jak bolałaś, miłuj wiele!
Stój na straży bratnich włości,
Na Planety dzisiaj Nowiu
Dzień i noc bądź w pogotowiu,
Car? czy czart? – gdy skiniesz – w a r a?
Lechu, Czechu i Morawcze,
W Imię Boże ręce zbawcze
Wyciągniemy do Bułgara²⁰.

Perspektywa przyjęcia unii nie tylko sankcjonowała przynależność Bułgarów do wspólnoty słowiańskiej, ale dawała nadzieję na zmniejszenie roli Rosji w tej części Bałkanów. Zaleski sugerował przy tym, że misję ewangelizacyjną wśród Bułgarów mogliby wypełniać Polacy, gdyż w przeszłości dali dowód męstwa i heroizmu na tych terenach. Zdaniem autora, zaprzysiężonego ze zmartwychwstańcami, to właśnie Polacy, ze względu na doznane wcześniej cierpienia, powinni przewodzić w ruchu słowiańskim i pracy misyjnej. Z kolei filozof Wincenty Lutosławski z perspektywy kilku dziesięcioleci twierdził, iż każdemu narodowi, zwłaszcza polskiemu, przeznaczano do wypełnienia misję powierzoną przez Opatrzność, a powszechne uznanie

¹⁹ H. Kajsiewicz, *O Unii bułgarskiej...*, dz. cyt., s. 44–45.

²⁰ J. B. Zaleski, *Chwała Bogu! Hymn Polski na wiadomość o nawróceniu się Bułgarów*, Paryż 1860, s. 1–4.

mesjanizmu mogłoby spowodować polityczną unię ludów. Myśl, że Polacy są nosicielami wybitnych cech osobowości wyróżniających ich spośród innych, czyniła z Polski wyzwoliciełkę narodów. Dlatego też w odczuciu anonimowego autora paryskiej „Młodej Polski”, pisma wydawanego w latach 1838–1840, niezmienna pozostawała wiodąca rola narodu ze względu na jego katolicyzm, słowiańskość i europejskość. Z tego powodu jego istnienie miało być potrzebne Kościołowi, Europie i cywilizacji w ogóle²¹.

Pius IX przyjął unię z Rzymem 22 stycznia 1861 roku, a w kwietniu tego samego roku archimandryta Josif Sokolski został konsekrowany na urząd biskupa. Obejmując stanowisko, przyrzekał wierność i lojalność wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Na wieść o tym wydarzeniu książę Adam Czartoryski zapewnił o finansowym wsparciu misji polskiej i obiecywał wspieranie polskich duchownych w przyszłości, o ile pozbawieni będą innych dochodów²². Papież wstrzymał się jednak z decyzją o założeniu patriarchatu, który zgodnie z wymogami formalnymi musiałby obejmować pół miliona wiernych i mieć kilku biskupów diecezjalnych. A choć liczba wiernych bułgarskiego Kościoła unickiego w początkowym okresie jego funkcjonowania rosła bardzo szybko, nie osiągnęła wymaganej przez Rzym granicy. Już w czerwcu 1861 roku w kancelarii głównej unitów w Konstantynopolu zarejestrowanych było 14500 osób, a kolejne ubiegały się o członkostwo²³. Papież, zainteresowany rozwojem sytuacji wśród chrześcijan na Bałkanach, zlecił zapoznanie się z tamtejszą sytuacją swemu specjalnemu namiestnikowi. Jakkolwiek na ziemiach bułgarskich istniały już szkoły prowadzone przez francuskie zgromadzenie lazarystów, działali też duchowni ze zgromadzeń pasjonistów, kapucynów i asumpcjonistów, na papieskiego wysłannika wybrano Polaka, argumentując to bliskością etniczną Słowian i podobieństwem ich języków. Misję zlecono rezydującemu w Rzymie Hieronimowi Kajsiwiczowi²⁴. Owocem jego rekonesansu na ziemiach bułgarskich, który trwał od 5 do 23 października 1862 roku, były uwagi i przemyślenia o minionych dziejach Bułgarów, a także wskazówki dotyczące perspektyw ich duchowego rozwoju pod opieką Kościoła rzymskiego. W relacjach z podróży wskazywał więc Kajsiwicz na związki Bułgarów z cywilizacją łacińską. Winą za ich oddalenie od Europy obarczał przede wszystkim greckie sąsiedztwo, a wszelkich niepowodzeń tego narodu upatrywał w działalności i postawie fanariotów wobec Słowian. Pisał, że „mógłby być i naród bułgarski zostać wzorowym narodem katolickim, gdyby nie wpływ grecki, fatalnie przynizujący całe ich dzieje”²⁵. Zdaniem duchownego to katolicyzm zapewniłby im właściwą, wysoką pozycję wśród cywilizowanych narodów Europy i wzbogaciłby ich kulturowo. Argumentem na rzecz jakości poziomu, który niesie cywilizacja łacińska,

²¹ Zob. W. Lutosławski, *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy*, [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, wybór, wstęp, przypisy S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 409–416.

²² P. Smolikowski, *Założenie misji...*, dz. cyt., s. 3.

²³ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 209.

²⁴ A. Kardaś, *Hieronim Kajsiwicz – nawrócony emigrant. Apostoł duchowego zmartwychwstania*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 12, s. 189–214.

²⁵ H. Kajsiwicz, *O Unii bułgarskiej...*, dz. cyt., s. 17.

była dla Kajsiewicza sytuacja katolików bułgarskich, którzy mimo prześladowań pozostali oddani Rzymowi i wiernie stali na straży bułgarskiej tradycji – w przekonaniu autora mogliby pod każdym względem służyć za wzór innym chrześcijanom. Uważał przy tym, że zadaniem Stolicy Apostolskiej byłoby wspieranie dążeń Bułgarów do zjednoczenia z Kościołem katolickim, a wierni z Francji i katolickich ziem słowiańskich w różny sposób powinni podtrzymywać te starania. Przypominał więc, że wcześniejsze próby współdziałania obu Kościołów były bezowocne, gdyż walki wewnętrzne, a ostatecznie grzech manicheizmu²⁶ – jak twierdził Kajsiewicz – przyczyniły się do tego, że na pięć wieków państwo utraciło niezależność:

Jedna Bułgaria upadła ze szczerem: dlaczego? Zapewne dzieje jej, tylokrotnie przeniebierstwo Bogu i Kościołowi, tyle okrucieństw i spustoszeń, których się dopuściła, usprawiedliwiają aż nadto sądy Boże i wielką chłostę dziejową. [...] Bułgaria była nasiennikiem herezyi, obrzydłej sekty Manichejskiej²⁷.

Jak dalej objaśniał, przez to właśnie wtedy sam wyraz „Bułgar dla chrześcijan Zachodu stał się wyrazem obelgi”²⁸, a cierpienia, jakie miały spaść w wyniku niewoli tureckiej, były dla tego narodu po prostu karą za odszczepieństwo i różnowierstwo. Kajsiewicz, krytycznie odnoszący się do bułgarskiej schizmy w przeszłości, obiektywnie spoglądał na dokonania Rosji na ziemiach bułgarskich, twierdząc w swym sprawozdaniu, że to ona przyczyniła się w dużej mierze do poprawy sytuacji mieszkańców tych obszarów. Zwracał też uwagę na fakt, iż próby przywrócenia niezależności Kościoła przy wsparciu Rosji okazały się nieskuteczne i dlatego Bułgarzy zwrócili się o pomoc do Rzymu. Wysłannik papieża powielał przy tym nie tylko opinie o podziale Europy na część okcydentalną i orientalną, dowodząc wyższości tej pierwszej, ale i utwierdzał stereotyp Bułgara jako barbarzyńcy, dla którego jedynym rozsądnym rozwiązaniem byłoby przejście pod opiekę Kościoła łacińskiego. To bowiem, jak pisał, pozwoliłoby mu znaleźć się w lepszej części Europy:

O! Bracia nieszczęśliwi, bracia plemienni, bracia chrztu ś. pozwólcie, że wam powiem słowo prawdy, które może was doleci. [...] Kiedym was widział w tak wielkim upadku społecznym, umysłowym i moralnym, żal mój się obrócił nie przeciwko wam, ale przeciw Grekom, którzy was do takiego stopnia sprowadzili; oświadczyłem niektórym z was, że póki mi życia sercem będę Bułgarem i pracować nie ustane w miarę małego mojego przemożenia, nad uleczeniem ran, które Grecy wam zadali. [...] Greków nie cierpicie, a kochacie ich błędy, ich pychę, ich przekupstwo, ich dwóznaczność. Podobni do Słowian, z niemiecką wychowanych, którzy przeciwko Niemcom, z całą pedanterią niemiecką szermują. [...] A gdybyście z pod nich się wyrwali, wpadniecie w ręce nie lepszego synodu petersburskiego. Jeśli zaś chcecie zostać ludźmi, chrześcijanami prawdziwymi, Europejczykami, zachowując obrządek słowiański, który, jak Rzym wam dał, tak go wam nie broni; zjednoczcie się z Rzymem

²⁶ Herezja bogomilska jest tematem obszernego studium G. Szwat-Gylybowej, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

²⁷ H. Kajsiewicz, *O Unii bułgarskiej...*, dz. cyt., s. 34.

²⁸ Tamże, s. 35, 203

po synowsku, w duchu pokory i miłości, i dajcie mu się wychować. Takie było podwójne wasze zadanie od początku, jakoby odpowiednio mieszanemu waszemu pochodzeniu, azjatycko-europejskiemu, turańsko-słowiańskiemu, stykać się ze Wschodem obrzędem – duchem i cywilizacją z Rzymem, i Zachodem. Tyleście już razy zmarnowali dar Boży, jeżeli i teraz po pięciowiekowej chłości Bożej, pocziwiej i wierniej nie postąpicie, pogardzeni od Turków, pogardzeni i znienawidzeni od Greków, opuszczeni zostanieiecie od Zachodu, dzięki któremu świat wie o was cokolwiek, i wyraz *Boulgare* stanie się znowu wyrazem obelgi i pogardy²⁹.

W przekonaniu autora misyjną działalność wśród Bułgarów mogliby prowadzić Polacy, co byłoby także wypełnieniem historycznego powołania Polski względem Słowiańszczyzny. I tak w roku uroczystych obchodów tysięcznej rocznicy rozpoczęcia misji wielkomorawskiej przez Świętych Cyryla i Metodego, w kwietniu 1863 roku wyruszyli z Rzymu do Konstantynopola pierwsi polscy zmartwychwstańcy – Ignacy Kaczanowski (1800–1873) i brat Marcin Janus – odpowiedzialni za misję bułgarską. Jeszcze w sierpniu tego roku w Adrianopolu, który stał się centralnym ośrodkiem Zgromadzenia, otwarto szkołę elementarną, gdzie zaczęto nauczać języka francuskiego i bułgarskiego oraz katechizmu³⁰. Parę miesięcy później do Adrianopola dotarli kolejni duchowni – Tomasz Brzeska (1818–1900) i Franciszek Zerer. Po roku przybyli dalsi członkowie Zgromadzenia Szymon Kobrzyński (1834–1905) i Bartłomiej Morawiec (1834–1903).

Napływ Polaków, którzy mieli przewodzić w pracy duszpasterskiej, spotkał się różnymi opiniami. Z jednej strony spowodowało to szerzenie się poglądów, jakoby Polacy byli predestynowani do wypełniania misji na Bałkanach. Taki punkt widzenia reprezentował zaprzyjaźniony z Kajsiewiczem pisarz i stronnik Hotelu Lambert Bronisław Zaleski (1819–1880). Twierdził, że tylko Polacy mogliby sprostać zadaniu, jakim było doprowadzenie do zbliżenia między Bułgarami a Rzymem, gdyż „dla pobratymstwa języków, a w pewnej mierze obyczajów i charakterów nawet, łatwiejszy od ludzi zachodnich mają przystęp do Bułgarów”³¹. Z drugiej zaś strony polski udział w misjach został oceniony krytycznie przez arcybiskupa unickiego Rafała Popowa, który nie zgadzał się ze zmartwychwstańcami adrianopolskimi, twierdząc, że „pragną robić z dzieła bułgarskiego polską propagandę”³². Mimo przeszkód, na które składały się między innymi problemy natury finansowej, udział Rosji w zakładaniu szkół na ziemiach bułgarskich i szerzenie propagandy antykatolickiej³³, członkowie Zgromadzenia prowadzili szkoły z internatem dla dzieci

²⁹ Tamże, s. 63–64, 204.

³⁰ Uczniowie bułgarskich szkół prowadzonych przez zmartwychwstańców posługiwali się przygotowanymi przez nich katechizmami; zob. Т. Бжеска, *Католический катихизисъ*, Едирне 1884; Т. Бжеска, *Катехизисъ. Руководство за сръбни и специални училища*, wyd. 3, Одринъ 1912; L. Krzywonos, *140 lecie Misji Zmartwychwstańców w Bułgarii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2004, nr 10, s. 61–74; W. Józwiak, *Piśmiennictwo misji adrianopolskiej*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2002, nr 8, s. 85–95; W. Józwiak, *Bułgarskie dziewiętnastowieczne katechizmy unickie*, „Pamiętnik Słowiański” 2003, t. 53, z. 1, s. 21–31.

³¹ B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz*, Poznań 1878, s. 219.

³² L. Widerszał, *Najnowsze studia...*, dz. cyt., s. 156.

³³ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 216.

(z najbardziej znanym kolegium w Adrianopolu), założyli seminarium dla kandydatów do kapłaństwa w tym obrządku, przystosowali księgi liturgiczne do odprawiania nabożeństw w języku bułgarskim, a ich drugą siedzibą w niedługim czasie (1866) stało się Małe Tyrnowo.

Gdy w 1869 roku przybyli do pracy nowi polscy misjonarze, na ziemiach bułgarskich istniały już dwie szkoły z kaplicami, jedna w obrządku łacińskim, druga wschodnim. Towarzyszące w pierwszym okresie misji uprzedzenie do działań Polaków ustępowało bardzo powoli. Bułgarzy obawiali się, że dzieci w prowadzonych przez zmartwychwstańców szkołach zapomną rodzimego języka i będą zmuszane do zmiany obrządku. Stopniowemu przełamaniu niechęci przysłużył się wysoki poziom kształcenia w placówce adrianopolskiej, która skupiała uczniów różnych wyznań i narodowości, nie różnicowała ich statusu społecznego, a językiem komunikacji uczyniła bułgarski. Wymiernym efektem działalności kolegium stało się niebawem zapotrzebowanie na jej absolwentów, którzy bez problemów znajdowali zatrudnienie w urzędach Rumelii³⁴.

Tymczasem w 1870 roku na mocy wydanego przez sułtana firmanu doszło do utworzenia niezależnego egzarchatu bułgarskiego w tych częściach imperium, w których mieszkały przynajmniej dwie trzecie ludności bułgarskiej³⁵. Co prawda nie ustały wówczas działania Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i nadal angażowano kolejnych polskich zmartwychwstańców do misji katolickich na Bałkanach, ale w tej sytuacji, jak pisał po wielu latach historyk Zgromadzenia John Iwicki, „mimo gorliwości i ciężkiej pracy zmartwychwstańców sprawa unicka w Bułgarii była sprawą przegraną”³⁶. O przyczynach niepowodzenia unii pisał też wieloletni pracownik misji adrianopolskiej, ks. Paweł Smolikowski, który pracował tu w latach 1874–1882. Ukazując sytuację bułgarskich wiernych, wskazywał, że wielowiekowa dominacja greckich duchownych zrodziła obawy przed narzuceniem przez misjonarzy łaciny w liturgii i w odbiorze wiernych rodziła przekonanie, że „kapłan, religia, obrządek były tylko środkami użytymi do ich wynarodowienia”³⁷. W jego opinii trudności w funkcjonowaniu misji rzymskich w Bułgarii były też związane ze słabą wiarą bułgarskich biskupów i motywami, jakimi kierowali się, przechodząc na stronę unii. Powołując się na wypowiedzi unickiego biskupa Nila Izworowa, twierdził, że biskupi prawosławni byli po prostu pozbawieni wiary, gdyż głównym motywem ich konwersji był czynnik finansowy – przejście na stronę unii mogłoby zapewnić obietnica stałej pensji³⁸, co starali się pozyskać od papieskiego wysłannika w Konstantynopolu. Jak zauważył, sprawa przynależności kościelnej obojętna była także samemu ludowi bułgarskiemu. Dowodził, że łatwość zmiany przekonań religijnych wynikała z „indifferencji wyznaniowej”³⁹.

³⁴ P. Smolikowski, *Listy o Wschodzie...*, dz. cyt., s. 61, 206.

³⁵ F. Sławski, *Bułgaria. Dzieje i piśmiennictwo w zarysie*, Kraków 1947, s. 14.

³⁶ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 447.

³⁷ P. Smolikowski, *Listy o Wschodzie...*, dz. cyt., s. 59–60.

³⁸ Tamże, s. 6–7, 207.

³⁹ Tamże, s. 10.

Jednak, jak zaznaczył Smolikowski, inaczej wyglądała już kwestia wyznaniowa wśród młodszej generacji duchowieństwa bułgarskiego, a szczególnie wśród wychowanków adrianopolskiego seminarium i księży kształconych w Rzymie. W ocenie polskiego zmartwychwstańca sama schizma w drugiej połowie XIX wieku była przede wszystkim wyrazem dążeń do tworzenia kościołów narodowych⁴⁰. Nie bez znaczenia było też, jak pisał, myślenie magiczne Bułgarów, a jednym z jego przejawów było posługiwanie się kalendarzem informującym o dniach, kiedy nie wolno było wypowiadać pewnych słów lub należało powstrzymywać się od wszelkich prac, by uchronić się przed nieszczęściem⁴¹.

Kulisy działalności misji katolickich i drogę Kościoła bułgarskiego do niezależności ujawniał kilkanaście lat później kolejny duchowny, redaktor pisma „Misje Katolickie” Józef Hołubowicz (1835–1887). Oparł on swoją wiedzę⁴² na relacjach polskich księży, opisach prac misjonarskich, rocznikach dotyczących krzewienia wiary oraz na książce podróżnika i geografa Feliksa Kanitza (1829–1904) *Donau – Bulgarien und der Balkan*. Dla Hołubowicza, jak i dla całego duchowieństwa łacińskiego, Bułgarzy byli schizmatykami, natomiast udział Polaków w misjach katolickich na ziemiach bułgarskich, podobnie jak Kajsiwicz i Bronisław Zaleski, uzasadniał przynależnością do jednej rodziny słowiańskiej. Z przekonaniem dowodził więc, że to właśnie Polacy jako Słowianie winni być zainteresowani losem swych pobratymców. Wypowiadając się na temat więzi łączących ich z Bułgarami, stawiał się przy tym w pozycji silniejszego i bardziej uświadomionego Słowianina, który należy do właściwego Kościoła:

Prawdziwie nadeszła chwila podania ręki biednym Słowianom, a zwłaszcza tym, którzy od kilku już wieków dźwigali jarzmo tureckie, wystawieni na wszelkie zgubne wpływy islamu i szyzmy. Nasi to bracia – pokrewni nam rodem, pokrewni niedolą, a im nieszczęśliwsi, tem godniejsi naszego wsparcia.

Lud bułgarski, który przetrwał kilka wieków najsroższego ucisku i dźwigał jarzmo podwójnej tyranii, muzułmańskiej i greckiej, który był skazany na zgubę, a raczej na zaturę wszelkich cech plemiennych i na zlanie się z narodem ciemieńców, w pierwszej połowie tego wieku powstał do nowego życia. Obudziło się w nim poczucie własnej narodowości, które zdawało się już być stłumione na zawsze. Uczuł on dotkliwie smutny stan poniżenia swego. Przez zetknięcie się z innymi narodami słowiańskimi poznał przeszłość swoją, rozpatrzył się w dziejach przodków swoich i zapragnął być znowu narodem słowiańskim. Aby dojść do tego celu, uznał konieczną potrzebę nauki, nie tej, jaką mu podawali Grecy, odwieczni jego wrogowie w celu zhellenizowania Bułgaryi, ale nauki zrozumiałej, przystępnej, w swoim wykładanej języku⁴³.

W bałkańskich relacjach polskich autorów prezentowano obraz Bułgarów jako ludzi spokojnych, pracowitych, rozważnych i przywiązanych do rodziny.

⁴⁰ Tamże, s. 18.

⁴¹ Tamże, s. 14.

⁴² J. Hołubowicz, *Bułgarya, jej przeszłość dziejowa i jej obecne narodowe i religijne odrodzenie*, Kraków 1885.

⁴³ J. Hołubowicz, *Bułgarya, jej przeszłość...*, dz. cyt., s. 245–246, 262–263.

Charakteryzujący ich spokój, pogoda ducha, serdeczność i prostota⁴⁴ stawały się wyróżnikiem w opozycji do nielubianych Greków. Hołubowicz, podobnie jak wcześniej Kajsiowicz, twierdził, że „po samych rysach rozpoznać można prostodusznego Bułgara od chytrego Greka”⁴⁵. Zdaniem autora to właśnie grecka hierarchia kościelna doprowadziła do zaniedbań w kształceniu niższego kleru, jakby celowo chciała go utrzymywać w stanie zupełnego nieuctwa, ciemnoty i poniżenia. Uważał przy tym, że różnica między popem a zwykłym wieśniakiem sprowadzała się do tego, że ten pierwszy umiał czytać, a czasami i pisać⁴⁶. W swym komentarzu Hołubowicz dowodził, że Bułgarzy przetrwali kilka wieków tyranii muzułmańskiej i greckiej dzięki kontaktom z innymi narodami słowiańskimi, to zaś umożliwiło im później poznawanie własnego dziedzictwa i dążenie do kształcenia w rodzimym słowiańskim, a nie greckim języku⁴⁷.

Kilkunastoletni dystans od rozpoczęcia misji pozwolił Hołubowiczowi opisywać stopień zainteresowania Bułgarów unią kościelną. Jak zauważył, było ono niewielkie, gdyż „mała tylko część narodu zdobyła się w r[oku] 1861 na krok śmiały i rozwiązała trudność w rozumny i jedynie właściwy sposób, przyjmując unię z Rzymem”⁴⁸. Poza tym autor wskazywał na problemy, z jakimi borykały się misje. Z jednej strony u ich podłoża leżały działania wymierzone przeciwko Kościołowi katolickiemu i troska o jedność Bułgarów, z drugiej zaś miały one związek z polityką Rosji i tajemniczym zniknięciem głowy Kościoła unickiego, pierwszego wyświęconego w Rzymie egzarchy bułgarskiego Josifa Sokolskiego. Jak podają niektóre źródła, Rosjanie nakłanili go do przejścia na emeryturę i wyjazdu najpierw do Odessy, a później do Kijowa, gdzie mieszkał do końca życia. Jego decyzja o rezygnacji po dwóch miesiącach z funkcji biskupa unickiego została przyjęta negatywnie i podważyła zaufanie wiernych do unii kościelnej, a zwolennicy unii potraktowali ją jako apostazję⁴⁹. Niepowodzenie działań Rzymu wynikało również z kreowania negatywnego stereotypu katolików, szerzonego, co zauważa Smolikowski, zarówno przez Greków, jak i przez zwolenników niezależnego Kościoła bułgarskiego. To oni mieli rozpowszechniać nieprzychylnie sądy o misjonarzach, głosząc, że katolicy są przekłeci, gdyż ich ciała po śmierci nie ulegają rozpadowi lub strasząc niezdecydowanych Bułgarów opowieściami, jakoby w Adrianopolu duchowni tylko po to przepasywali się sznurkami czy pasami, by dusić konających po udzieleniu im świętych olejów⁵⁰. Traktowanie

⁴⁴ Tamże, s. 23. Analizę historyczno-genetycznego typu Bułgara-prostaczka na podstawie piśmiennictwa przeprowadziła T. Dąbek-Wirgowa, *Pochwała prostaczka w literaturze bułgarskiej XVIII i XIX wieku*, [w:] *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1993, s. 61–69.

⁴⁵ J. Hołubowicz, *Bułgaria, jej przeszłość...*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁶ Tamże, s. 35. Identyczne wypowiedzi o poziomie wykształcenia bułgarskiego kleru przytacza Paweł Smolikowski, *Listy o Wschodzie...*, dz. cyt. Można domniemywać, że to właśnie jego teksty były źródłem opracowania J. Hołubowicza.

⁴⁷ J. Hołubowicz, *Bułgaria, jej przeszłość...*, dz. cyt., s. 262–263.

⁴⁸ Tamże, s. 85.

⁴⁹ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., s. 210. Jak zauważa Widerszal, w opracowaniach z lat 1914–1935 podejmowano próby rehabilitacji pamięci o Sokolskim; zob. L. Widerszal, *Najnowsze studia...*, s. 253, 210.

⁵⁰ P. Smolikowski, *Listy o Wschodzie...*, dz. cyt., s. 14.

takich pogłosek jako prawdziwych dla obserwatorów było dowodem niezwykle zabobonności ludu bułgarskiego, a tym samym powierzchowności jego wiary. Hołubowicz konstatował, że samo zainteresowanie Bułgarów religią nie wynikało wcale z potrzeby duchowej, lecz z budzenia się ich świadomości narodowej. Dlatego, jak pisał, przywódcy ruchu bułgarskiego mieli posłużyć się religią wyłącznie w celu podkreślenia odrębności narodowej, co w dłuższej perspektywie było dla Rzymu zjawiskiem niekorzystnym:

Po większej części byli to ludzie zupełnie obojętni dla religii; wywiesili jednak chorągiew religijną, bo wiedzieli, że religia jedynie zdoła rozbudzić zapał ludu i zjednoczyć ich skutecznie. Ale właśnie to podporządkowanie Kościoła sprawom politycznym najgorzej na unię oddziaływało⁵¹.

Jak zauważali polscy autorzy, priorytetem dla Bułgarów była kwestia własnej niezawisłości, do której prowadziło utworzenie własnego egzarchatu. Ścieranie się interesów dowiodło, że braterskie współdziałanie, inspirowane poczynaniami agentów Hotelu Lambert i Kurii Rzymskiej, posługujących się ideą bliskości etnicznej między Polakami i Bułgarami, nie przyniosło oczekiwanego rezultatu. Bułgarzy mieli swoje koncepcje kontaktów międzysłowiańskich, które próbowali realizować w celu odzyskania państwowej suwerenności.

Mimo niespełnionych w pełni oczekiwań nie zaprzestano misji rzymskich wśród Bułgarów, jakie prowadzili zmartwychwstańcy. Integratorami słowiańskiego świata pozostawali Apostołowie Słowiańszczyzny Święci Cyryl i Metody, a jedność Kościołów leżała w ich działaniach ewangelizacyjnych, dając nadzieję, że dziedzictwo Braci Sołuńskich znajdzie swą kontynuację⁵². Potwierdzały to słowa papieża Leona XIII kierowane w 1881 roku do rzeszy pielgrzymów słowiańskich z prośbą o wspólne modlitwy do Świętych Cyryla i Metodego, by nad Słowiańszczyzną, która z woli boskiej miała być wybraną do wielkich zadań⁵³, sprawowali opiekę. Także jeden z trzech założycieli Zgromadzenia zmartwychwstańców Piotr Semenenko (1814–1886) w kościele pod wezwaniem św. Klemensa w Rzymie, w którym spoczywały szczątki Cyryla, uzasadniał, iż siła Słowian leży w ich jedności. W *Mowie pochwalnej na cześć śś. Cyryla i Metodego* przypominał o ich znaczeniu w dziejach Słowiańszczyzny, wyrażając przekonanie, że pozostaną integratorami ludów i narodów słowiańskich:

Ostatniem słowem w rzeczy słowiańskiej jest Unia. Słowiańszczyzna, niestety! jest od kilku wieków podzielona na dwie przeciwne części. Z jednej strony jest prawowierna połowa Słowiańszczyzny, i z greckim i z łacińskim obrządkiem: w zgodzie z sobą żyjącym; i wspólnie zatwierdzającym najwyższą władzę

⁵¹ J. Hołubowicz, *Bułgarya, jej przeszłość...*, dz. cyt., s. 94.

⁵² W pracy misyjnej zmartwychwstańcy zauważali rangę św. św. Cyryla i Metodego w tradycji bułgarskiej. Świadczyła o tym nie tylko budowa świątyni pod ich wezwaniem w Adrianopolu, ale także nazwa kółka naukowego w prowadzonym przez nich gimnazjum; zob. W. Mleczek, *Nauka i świętość. Formacja kapłańska w myśli i działalności zmartwychwstańców*, Kraków 2014, s. 186, 201–202.

⁵³ *Mowa Ojca Świętego Leona XIII do pielgrzymów słowiańskich na wielkim posłuchaniu dnia 5 lipca, „Przegląd Lwowski” 1881, t. 22, z. 14, s. 95–100.*

kościelną przez Boga ustanowioną, Rzym. Z drugiej strony jest przeciwna Słowiańszczyzny połowa, greckiego tylko obrządku, i cała żyjąca zaprzeczeniem najwyższej władzy Bożej w kościele. Od początku nie było tak. Cyryl i Metody inaczej uczynili, inaczej przez nich uczynił Bóg.

Dlaczegoż to, co Bóg połączył, człowiek rozłączył ?

O Boże wielki, błogosławże temu dziełu twojemu! A wy święci Cyrylu i Metody, nim się wszyscy Słowianie w waszym duchu i w waszym dziele da Bóg zjednoczą, błogosławcie nam, dzieciom waszym, tu u stóp waszych zebranych, którzy Bogu i Wam tę świętą zaprzysięgamy Unię; do waszych zaciągając się szeregów, za waszym przykładem i razem z wami, temu dziełu oddajemy serca nasze i dusze, to dzieło bierzemy w ręce nasze, chcemy jak wy żyć dla niego i życie nasze za nie, jak wy, położyć⁵⁴.

Zmiany zachodzące w Europie końca XIX wieku związane z powstawaniem państw narodowych na plan dalszy usunęły idee braterstwa słowiańskiego. Niezmienną jednak pozostawało znaczenie dziedzictwa Świętych Cyryla i Metodego dla całej Słowiańszczyzny.

Bibliografia

- Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, Poznań 2012.
- Dąbek-Wirgowa T., *Historia literatury bułgarskiej*, Wrocław 1980.
- Dąbek-Wirgowa T., *Pochwała prostaczka w literaturze bułgarskiej XVIII i XIX wieku*, [w:] *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 1993, s. 61–69.
- Duchiniński F. H., *Polacy w Turcji*, Londyn 1856.
- Елджъров С., *Католиците в България (1878–1989). Историческо изследване*, София 2002.
- Grzegorzewski J., *Dragan Cankow*, „Świat Słowiański” 1911, nr 77.
- Handelsman M., *Dziennik misji gen. Wysockiego do Turcji 1853–1855*, „Przegląd Historyczny” 1933, z. 2, s. 454–522.
- Hołubowicz J., *Bułgarya, jej przeszłość dziejowa i jej obecne narodowe i religijne odrodzenie*, Kraków 1885.
- Iwicki J., *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tłum. J. Zagórski, Katowice 1990.
- Jański B., *Dziennik. 1830 – 1839, odczytał z autografu i oprac. A. Jastrzębski*, Rzym 2001.
- Józwiak W., *Bułgarskie dziewiętnastowieczne katechizmy unickie*, „Pamiętnik Słowiański” 2003, t. 53, z. 1, s. 21–31.

⁵⁴ P. Sememenko, *Mowa pochwalna na cześć śś. Cyryla i Metodego Apostołów Słowiańskich, miana wśród uroczystych obchodów w Rzymie, w kościele Św. Klemensa, dnia 3 Lipca 1881 roku*, Kraków 1882.

Józwiak W., *Piśmiennictwo misji adrianopolskiej*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2002, nr 8, s. 85–95.

Józwiak W., *Rzym – Bułgaria. Historia kontaktów i drogi do unii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, nr 4–5, s. 89.

Kajsiewicz H., *O Unii bułgarskiej. Rys historyczny*, Paryż 1863.

Kajsiewicz H., „Przegląd Lwowski” 1878, z. 17, s. 227.

Kardaś A., *Hieronim Kajsiewicz – nawrócony emigrant. Apostoł duchowego zmartwychwstania*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 12, s. 189–214.

Krzywonos L., *140 lecie Misji Zmartwychwstańców w Bułgarii*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2004, nr 10, s. 61–74.

Kwiatkowski W., *Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w stuletnią rocznicę jego założenia*, Albano 1942.

Lutosławski W., *Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy*, [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*, wybór, wstęp, przypisy S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 409–416.

Łątka J. S., *Uchodźcy i emisariusze*, [w:] J. S. Łątka, *Polacy w Turcji*, Lublin 1980, s. 20–29.

Łątka J. S., *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Kraków 2005.

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

Moroz-Grzelak L., *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*, wyd. II, Warszawa 2013.

Mowa Ojca Świętego Leona XIII do pielgrzymów słowiańskich na wielkim posłuchaniu dnia 5 lipca, „Przegląd Lwowski” 1881, t. 22, z. 14, s. 95–100.

Popek K., „Idea zrodzona z rozpacz”. Rola ruchu unickiego w bułgarskim odrodzeniu narodowym, „Balkanica Posnaniensia” 2014, t. 21, s. 103–120.

Sememenko P., *Mowa pochwalna na cześć śś. Cyryla i Metodego Apostołów Słowiańskich, miana wśród uroczystych obchodów w Rzymie, w kościele Św. Klemensa, dnia 3 Lipca 1881 roku*, Kraków 1882.

Sławski F., *Bułgaria. Dzieje i piśmiennictwo w zarysie*, Kraków 1947.

Skowronek J., *Wkład emigracji polskiej w odrodzenie Bułgarii*, [w:] *Trzynastcie wieków Bułgarii. Materiały polsko-bułgarskiej sesji naukowej*, Warszawa 28–30.10.1981, red. J. Siatkowski, Warszawa 1983, s. 257–265.

Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 4, Kraków 1896.

Smolikowski P., *Listy o Wschodzie do redaktora pisma „Dobry Pasterz”*, Lwów 1883.

Smolikowski P., *Żołędzie misji ks. Zmartwychwstańców w Adrianopolu*, Kraków 1897, s. 17–18.

Staszic S., *Uwagi do „Rodu ludzkiego”*, [w:] *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 2, wstęp i oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1954.

Szaeffer J., *Historia Misji Bułgarskiej Zgromadzenia Zmartwychwstańców Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, nr 4–5, s. 159–185.

Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

Todorova M., *Batkania wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, Warszawa 2008.

Widerszal L., *Najnowsze studia (1914–1935) o epoce bułgarskiego odrodzenia narodowego*, „Przegląd Historyczny” 1936, t. 33, z. 1.

Widerszal L., *Z papierów Aleksandra Ekwarcha*, „Przegląd Historyczny” 1935, z. 2, s. 265–278.

Zaleski B., *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz*, Poznań 1878.

Zaleski J. B., *Chwała Bogu! Hymn Polski na wiadomość o nawróceniu się Bułgarów*, Paryż 1860, s. 1-4.

Abstract

The idea of a Slavic community in the Bulgarian mission of the Congregation of the Resurrection of the Lord

The article presents the Slavic context of a religious missionary activity initiated among Polish immigrants in Paris.

The short overview presents the situation of the Slavic nations in the 19th century, and in this context points out the process of their rebirth. This was a basis for creation of the image of Slavic ethnic community. It was characterized by emphasizing the importance of the culture of the Slavs and the importance of St. Cyril and Methodius. This allowed to show the efforts to establish an independent Bulgarian church and continued struggle to achieve sovereignty. Activities aimed at the formation of ecclesiastical union with Roman Church were led by Polish members of Congregation of the Resurrection. Papal emissary to the Bulgarian lands and priests who arrived in 1863 (in the millennium of Moravian mission of St. Cyril and Methodius) were sent on a mission among the Bulgarians because of the similarity of the languages and the fact that they were both belonging to the Slavic family.

The literature devoted to the Bulgarian mission of the Resurrectionists proves that the Slavic ties were important factors that allowed Polish priests of the Congregation to work among the Bulgarians. The good examples of such literature are texts of founding fathers of Congregation (B. Jański, H. Kajsiewicz, P. Semenenko), the reports of P. Smolikowski, who worked in Bulgaria in 1874-1882, poem of J. Zaleski and texts created in later periods (J. Hołubowicz, J. Iwicki, W. Kwiatkowski). They prove not only the existence of a sense of Slavic community links, but also stereotypes concerning Bulgarian space and its inhabitants. Literature from the 19th century notes that St. Cyril and Methodius were the characters used to show the unity of the Church and all Slavs. The ecclesial mission conducted by Polish Resurrectionist priests and brothers has not developed to its full strength because of the Bulgarian priority to achieve national sovereignty.

Idea wspólnoty słowiańskiej w bułgarskiej misji Zgromadzenia zmartwychwstańców

W artykule podjęto próbę ukazania słowiańskiego kontekstu misyjnej działalności Zgromadzenia zmartwychwstańców.

Autorka, przedstawiając ogólny zarys sytuacji ludów i narodów słowiańskich w XIX wieku, wskazała na wykreowanie w procesie odradzania się narodów imaginarium słowiańskiej wspólnoty etnicznej. Cechowało je podkreślanie znaczenia kultury Słowian oraz ranga Świętych Cyryla i Metodego. Kontekst ten pozwolił na przedstawienie dążeń Bułgarów do utworzenia niezależnego Kościoła i dalszych starań o uzyskanie suwerenności. Omawiając nurt działań nakierowanych na zawiązanie unii kościelnej z Rzymem, autorka wskazała rolę Polaków w Zgromadzeniu zmartwychwstańców.

Papieski wysłannik na ziemię bułgarską oraz przybyli w 1863 roku (w tysiąclecie misji morawskiej Cyryla i Metodego) duchowni byli kierowani na misję wśród Bułgarów ze względu na podobieństwo języków i przynależność do rodziny słowiańskiej.

W oparciu o literaturę poświęconą bułgarskiej misji zmartwychwstańców odnaleźć można teksty, które dowodzą, iż więzi słowiańskie były jednym z czynników umożliwiających polskiemu duchownemu z tego Zgromadzenia podjęcie pracy wśród Bułgarów. Stanowią je wypowiedzi założycieli Zgromadzenia (B. Jański, H. Kajsiewicz, P. Semenenko), relacje duchownych pracujących w Bułgarii (P. Smolikowski), poezja (J. Zaleski) oraz teksty powstałe w okresach późniejszych (J. Hołubowicz, J. Iwicki, W. Kwiatkowski). Dowodzą one nie tylko istnienia poczucia słowiańskich więzi wspólnotowych, ale także stereotypizacji bułgarskiej przestrzeni i jej mieszkańców. Autorka, opierając się na materiałach z XIX wieku, zauważyła, że postaciami, które przywoływano dla ukazania jedności Słowian i Kościoła byli Bracia Sołunscy, natomiast sama misja unicka nie rozwinęła się z pełną mocą ze względu na priorytet Bułgarów, jakim było dążenie do uzyskania państwowej suwerenności.

Słowa kluczowe:

Bułgarzy, misja bułgarska, Święci Cyryl i Metody, wspólnota słowiańska, Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa

Keywords:

Bulgarians, Bulgarian mission, Congregation of the Resurrection of the Lord, Slavic community, St. Cyril and Methodius

Nota o autorce:

Dr hab. Lilla Moroz-Grzelak, prof. Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, slawistka, literaturoznawca, kulturoznawca. W artykułach publikowanych w kraju i za granicą, podejmuje zagadnienia związane przemianami ideowymi w kulturach Słowian bałkańskich oraz kwestie zderzenia światów *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa* w tej przestrzeni. Jest m.in. autorką monografii *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa. Słowiańskie losy postaci antycznej* (Warszawa 2004), w której dokonała rekonstrukcji mitu Aleksandra Wielkiego w piśmiennictwie obszaru bułgarsko-macedońskiego oraz wyróżnionego w konkursie Nagroda im. Jerzego Skowronka studium *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość* (Warszawa 2011; 2. wyd. Warszawa 2013).

WOJCIECH MLECZKO CR
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DOROBEK NAUKOWY I DZIAŁALNOŚĆ PROPAGUJĄCA DUCHOWOŚĆ SZKOŁY ZMARTWYCHWSTAŃCZEJ KS. PROF. STANISŁAWA URBAŃSKIEGO

Trzydzieści lat temu ks. prof. Stanisław Urbański (ur. 1947) opublikował swoją pionierską dysertację odkrywającą pierwszą polską szkołę duchowości – szkołę duchowości zmartwychwstańczej (*Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988). Od tamtego czasu poświęcił wiele czasu i wysiłków, prowadząc dalsze badania oraz propagując duchowość tejże szkoły. Niniejszy artykuł przypomina historię odkrycia zmartwychwstańczej szkoły duchowości oraz ukazuje pełny dorobek naukowo-badawczy ks. prof. Stanisława Urbańskiego w tym temacie¹.

A. Odkrycie szkoły duchowości zmartwychwstańczej

W Polsce nie prowadzono pionierskich badań nad rodzimą teologią duchowości i mistyki. Dopiero powołanie Katedry Teologii Życia Duchowego i pierwszej w Polsce Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej/Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie rozpoczęło podejmowanie pierwszych badań. W wyniku tych pionierskich prac odkryto pierwsze polskie szkoły duchowości, w tym, jako pierwszą, szkołę zmartwychwstańczą.

¹ Opracowano na podstawie materiałów udostępnionych przez Księdza Profesora, a także: *Tylko służyć*, tom I, red. W. Gałązka, Warszawa 2016; *Szukać Miłość – Boga. Księga Jubileuszowa z okazji 35. lecia pracy naukowej Ks. prof. dr. hab. Stanisława Urbańskiego w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie*, red. S. Jasione, W. Gałązka, Częstochowa 2015.

1.1. Szkoła zmartwychwstańcza

Ks. Profesor odkrył polską szkołę zmartwychwstańczą (B. Jański, ks. P. Semenenko, ks. H. Kajsiwicz, ks. P. Smolikowski, J. Karska, bł. M. Darowska, bł. C. Borzęcka, s. J. Borzęcka). Koncepcja odkrytej szkoły przyznaje prymat miłości. Wokół tej cnoty nadprzyrodzonej chrześcijanie skupiają całe życie duchowo-mistyczne. Miłość nie stanowi dla nich abstrakcyjnego pojęcia, lecz akt żywej osoby, rozumiany jako uczestnictwo w miłości Boga ku Niemu samemu i w odniesieniu do stworzeń. Zatem jest ona zarówno fundament świętości, jak i motorem, który winien pobudzać wysiłki chrześcijanina z chęci zjednoczenia z Bogiem. Ale droga do świętości jest drogą trudną i nie można jej osiągnąć jednorazowym wysiłkiem, dlatego też chrześcijanie nie powinni się lękać trudu, czy zrażać, że po wstępnym zapale pojawiają się różnorodne kryzysy. Miłość jest przyczyną zjednoczenia z Bogiem, a wyraża się w osiągnięciu zgodności z wolą Bożą, w całkowitym oddaniu się Jemu, w czystości wewnętrznej i w posłuszeństwie ducha oraz w realizacji miłości bliźniego.

Szkoła zmartwychwstańcza mocno podkreśla antropologię poznania, czyli introspekcję prawdy o sobie. Chodzi o poznanie samego siebie, o ustawiczną świadomość własnej nędzy, o uznanie swojej zależności od Boga, o grzech osobisty jako utratę łaski i o złość jako skutek grzechu. Stąd dla twórców szkoły ważne są pojęcia „nędzy”, „nicesstwa” i „złości”, „oczyszczenia władz człowieka”: rozumu, woli, serca i wyobraźni. Wszystko po to, aby osiągnąć cnotę pokory będącą podstawą poznania. Twórcy szkoły podkreślają lęk przed czynnością własną i rezygnację z niej na rzecz szukania oraz pełnienia woli Bożej. Stąd też wiele uwagi poświęcają istocie, znakom i skutkom czynności własnej. Wiele miejsca przeznaczają również na analizę miłości własnej, jej pojęcia i skutków. Z kolei przyjęcie w koncepcji życia duchowego umiarkowanego optymizmu pozwoliło Autorom na odrzucenie zarówno psychologicznego idealizmu, jak i skrajnego pesymizmu uważającego naturę ludzką za złą, zasługującą na ustawiczne zwalczanie i wyniszczenie. Optymizm Autorów oparty jest na fakcie odkupienia i zmartwychwstania, przejawia się też w poglądach dotyczących zharmonizowania władz człowieka. Ten duch radości powinien stale towarzyszyć chrześcijaninowi w drodze do Boga.

Twórcy szkoły podkreślają współpracę człowieka z Bogiem. W tym procesie współpracy uważają Boga za inicjatora życia duchowego, który wzywa człowieka do współdziałania, dlatego uzdalnia go do tego poprzez cnoty teologiczne, cnoty moralne i czynniki ułatwiające współdziałanie (do nich zaliczają Twórcy także czystą intencję, świętą obojętność, czujność i umartwienie). W tym też procesie uwzględniają rolę pokus i walkę z nimi. Najwięcej uwagi poświęcają środkom współdziałania, szeroko omawiając modlitwę (szczególnie kontemplację), sakrament chrztu, Eucharystii i pokuty, analizując rolę kierownictwa duchowego i zachowania ubóstwa duchowego.

Autorzy podkreślają konieczność harmonijnego połączenia obu czynników: przyrodzonego i nadprzyrodzonego, z przyznaniem jednak pierwszeństwa w działaniu temu ostatniemu. Łaska zajmuje w ich nauce naczelne miejsce. Autorzy akcentują również zasadę harmonii władz ludzkich. Człowiek

rozwija samego siebie nie w próżni ontycznej, lecz na podstawie tego, czym są i jakie są jego władze naturalne. Czyniąc je przedmiotem swojego działania, dążąc do ich rozwoju i harmonii, doskonalili samego siebie. W myśl teorii spirytualizmu Autorzy uważają ciało za naturalny element, z którym dusza powinna działać w harmonii i zgodzie. W ten sposób dusza pełni nadrzędną rolę w stosunku do ciała. Stąd cały proces życia duchowo-mistycznego powinien polegać na dążeniu do wewnętrznej zgodności działania ciała i duszy.

Finiszem procesu duchowego jest mistyczne zjednoczenie jako najwyższa forma życia duchowego osiągalna przez każdego chrześcijanina, o ile w jego życiu następuje przewaga działania samego Boga. W tej koncepcji na czoło wysuwa się łączność mistyczna z Chrystusem. Życie w jedności mistycznej z Nim aż do osiągnięcia przemiany w Niego stało się osią całej koncepcji życia duchowego. Doktrynę chrystologicznego ujęcia życia duchowego Autorzy oparli na Chrystusie jako wzorze oraz na tajemnicach Jego ziemskiej drogi. Według tej koncepcji człowiek jest włączony w nadprzyrodzone życie przebóstwionej ludzkiej natury Syna Bożego. On jest wzorem dla każdego człowieka, a Jego życie jest prawzorem życia ludzkiego. Przyczynę wzorcą stanowi Jego przebóstwiona natura ludzka. Teoria wzorczości chrystologicznej kładzie nacisk na całkowitą zależność nadprzyrodzonego życia człowieka od Chrystusa i na przemianę w Niego. W pierwszej fazie polega ona na tym, że osoba ludzka, przyjmując i powtarzając we władzach natury akty Jezusa, zostaje obdarzona pełnią Chrystusa i zaczyna żyć jak Chrystus. Zdaniem Autorów przemiana w Chrystusa w drugiej fazie dokonuje się na skutek zgodności działania człowieka z czynami Jezusa. Przemiana ta może być tak zupełna, że człowiek przestaje żyć sobą, a żyje w Nim i razem z Nim. To prowadzi do zmartwychwstania duchowego. Człowiek już podczas pobytu na ziemi uczestniczy w przyszłej, chwalebnej rzeczywistości, antycypuje to nowe, zmartwychwstałe życie.

Zanim człowiek osiągnie stan zjednoczenia mistycznego, musi zostać poddany wielu próbom oczyszczenia. Potrzebuje działania łaski mistycznej będącej specjalną ingerencją Boga. Otrzymuje ją w nocy biernej zmysłów i w nocy biernej ducha. Po tych oczyszczeniach człowiek dochodzi do najwyższego stopnia zjednoczenia z Bogiem, czyli do zaślubin duchowych. Jedność z Bogiem w zaślubinach ma moc przetwarzania i jednoczenia z Nim przez miłość. Zazwyczaj znakiem zewnętrznym tego stanu jest zapomnienie o sobie i rzeczach stworzonych. Autorzy wyliczają też stopnie zjednoczenia. Podkreślenie prawdy o jedności czynnika nadprzyrodzonego i przyrodzonego w rozwoju życia duchowego pozwoliło Autorom wypowiedzieć się za łącznością między ascezą i mistyką. Dlatego każdy człowiek będący w stanie łaski uświęcającej, która już w zarodku zawiera w sobie wszystko, co jest potrzebne do takiego rozkwitu życia duchowego, i przechodzący czynne oczyszczenie, może być przez Boga przeniesiony w stan mistyczny.

Ksiądz Profesor swoje odkrywcze badania uwieńczone pracą habilitacyjną *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej* (Warszawa 1988) uzupełnił następnymi książkami: *Duchowość zmartwychwstańcza* (Warszawa 2003), która została przetłumaczona na język

portugalski i angielski, oraz Bogdan Jański – człowiek, który przekroczył swoją młodość, w serii: Jański – ku Przyszłości 1 (Warszawa 2006), a także czterema pracami zbiorowymi: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba narodowa*, w serii: Jański – ku Przyszłości 2 (Warszawa 2007), *Ku zmartwychwstaniu narodu...*, w serii: Jański – ku Przyszłości 5 (Warszawa 2010), *Odpowiedzialność ludzi nauki...*, w serii: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 10 (Warszawa 2011) i *Odpowiedzialność polityków za...*, w serii: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 11 (Warszawa 2012). Ponadto napisał wprowadzenie do tłumaczenia angielskiego wybranych kazań ks. P. Semenienki: *Love and Faith: Five Sermons of the Resurrectionist Spirituality. Translated from Polish by Sr Pascale-Dominique Nau* (Rzym 2014). W 2016 roku wydał pracę pt. *Polska szkoła duchowości*, w serii: *Duchowość Europy 3* (Warszawa 2016).

W sumie o szkole duchowości zmartwychwstańczej napisał: 8 monografii książkowych i 21 książek z uwzględnieniem duchowości zmartwychwstańczej (autor, redaktor), 61 naukowych artykułów, 6 haseł, 47 artykułów popularnonaukowych, 7 wprowadzeń do pozycji książkowych innych autorów, 112 opracowań (zwłaszcza formacyjnych) dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, 11 recenzji wydawniczych i 24 sprawozdania. Udzielił 13 wywiadów o B. Jańskim oraz napisał o nim jedną recenzję beatyfikacyjną na szczeblu diecezji płockiej. Razem wydał 311 pozycji. Najczęściej były one publikowane na łamach czasopism: „Zarządzanie i Edukacja”, „Emaus 2000”, „Emaus”, „Sygnaturka Kolegiacka” (Pułtusk), „Niedziela Płocka” i w licznych pracach zbiorowych, np. *Polska szkoła duchowości zmartwychwstańczej*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, seria: Mistyka Polska 120, red. W. Gałązka, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 53–73; *Bogdan Jański (1807–1840). Założyciel zmartwychwstańców, twórca polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, seria: Mistyka Polska 120, red. W. Gałązka, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 75–92; *Teoria wychowania ks. Pawła Smolikowskiego CR*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, seria: Mistyka Polska 120, red. W. Gałązka, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 95–109; A. Baran, P. Piasecki, *Polskie szkoły duchowości w tysiącletniej historii narodu*, [w:] *Duchowość przelotu wieku*, seria: Mistyka Polska 7, red. S. Urbański, M. Szymula, Wyd. UKSW, Warszawa 2000, s. 57–104, oraz umieszczonych w Internecie na stronie Szkoły.

Ponadto w celu dokładniejszego poznania duchowości zmartwychwstańczej powołał przy Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego najpierw Zakład Duchowości Zmartwychwstańczej, w ramach którego różni autorzy napisali 80 artykułów. Następnie powołał Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, w ramach którego wykładowcy tej uczelni podjęli badania nad myślą Bogdana Jańskiego, nad doktryną szkoły i innymi jej przedstawicielami w liczbie 82. Powstały nowe pozycje książkowe i kilkadziesiąt artykułów naukowych i popularnonaukowych. Pracownicy szkoły pisali artykuły na łamach „Sygnaturki Kolegiackiej” (34 artykuły), „Niedzieli Płockiej” (4 artykuły), w Internecie (41 artykułów). Na łamach „Zarządzania i Edukacji” pracownicy napisali 81 artykułów z uwzględnieniem personalizmu w kształtowaniu duchowości zmartwychwstańczej. Na płycie CD-R zostało opracowanych

19 artykułów, a 17 artykułów opublikowano w pracy: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, Warszawa 2007.

Ksiądz Profesor zorganizował (współorganizator, konsultant) 2 konferencje naukowe na UKSW i 33 konferencje naukowe uczelniane i ogólnopolskie w Szkole Wyższej im. B. Jańskiego i w jej zamiejscowych wydzielach w Krakowie, Chełmie, Zabrzu, Opolu i Elblągu oraz w Uczelni Jańskiego w Łomży lub poza jej murami: w auli Politechniki Warszawskiej, w Centrum Resurrectionis w Krakowie, auli Konferencji Episkopatu Polski, na Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w Pułtusku i Winnicy, w Teatrze Muzycznym „Roma” w Warszawie, Teatrze Polskim w Warszawie, Galerii Porczyńskich w Warszawie, sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach. Ks. Profesor wygłosił 31 referatów, 62 wykłady okolicznościowe i 4 wykłady na konwersatorium comiesięcznym *Myśl społeczna Kościoła a przemiany w Polsce*. Uczestniczył jeszcze w 2 konferencjach. Ponadto prowadził 3 badania własne i 15 badań statutowych finansowanych przez Komitet Badań Naukowych. Na uczelniach Jańskiego powstało 13 prac dyplomowych uwzględniających nauczanie B. Jańskiego oraz 3 prace doktorskie pracowników uczelni z zakresu szkoły duchowości zmartwychwstańczej. Na UKSW powstały 3 prace doktorskie oraz 5 prac magisterskich. Ks. Profesor napisał 1 recenzję pracy doktorskiej i 1 recenzję pracy magisterskiej ujmującej duchowość zmartwychwstańczą. Ponadto w serii wydawniczej Edukacja w Nauczaniu Kościoła ukazało się 7 pozycji, a w serii: Jański – ku Przyszłości 5 pozycji. Na UKSW w serii Mistyka Polska wyszło 14 książek, a w serii Duchowość Europy 2 książki. Ks. Profesor był redaktorem merytorycznym 13 książek i konsultantem 5 książek. Przeprowadził 4 promocje książek. Ukazało się także 6 recenzji jego badań naukowych.

1.2. Dalsze badania i propagowanie duchowości zmartwychwstańczej

Ks. Profesor był organizatorem i dyrektorem Instytutu Badań Naukowych przy Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie (1997). W ramach Instytutu funkcjonował pod jego kierunkiem Zakład Duchowości Zmartwychwstańczej, Zakład Duchowości Polonijnej, Zakład Badawczy Małych i Średnich Form Przedsiębiorczości (kierownik – prof. dr hab. S. Kojło), Zakład Jakości i Ewaluacji Kształcenia (kierownik – dr hab. L. Korporowicz), Zakład Historii Społecznej i Gospodarczej (kierownik – prof. dr hab. M. Drozdowski) oraz Zakład Badań i Prognoz Społecznych (kierownik – prof. dr hab. A. Kojder). Każdy z powyższych zakładów prowadził swoją działalność naukowo-badawczą. Od 2002 roku swoją działalność prowadzi tylko Zakład Duchowości Zmartwychwstańczej, nazwany Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, które zorganizowało m.in. Ogólnopolski Rok Bogdana Jańskiego (lata 2000, 2010) z licznymi sesjami panelowymi, sympozjalnymi, ogólnopolskim sympozjum w Krakowie w Centrum Resurrectionis pod hasłem *Bogdan Jański wzorem na dziś*. Opublikowano szereg artykułów na łamach „Emaus” oraz „Zarządzania i Edukacji”. Duchowości Jańskiego

poświęcono numer 11. miesięcznika „Miejsca Święte”. Zorganizowano różne wystawy, quizy i konkursy dla studentów.

W ramach Studium ks. S. Urbański powołał serię wydawniczą Edukacja w Nauczaniu Kościoła, w której wydano pod jego redakcją 18 pozycji, m.in.: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II* (Warszawa 2000) oraz dwa tomy *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II* (t. 1, Warszawa 1999; t. 2, Warszawa 2000), których promocja odbyła się w sali posiedzeń plenarnych Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz w auli Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie. Z inicjatywy ks. Profesora wykładowcy pedagogiki wydali zbiorowe opracowanie *Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna* (Warszawa 2008), zgłębiając doktrynę wychowania opartą na wartościach kultury, rodziny, narodu, zasad etycznych w zarządzaniu firmami. Wydano również prace pt. *Jan Paweł II o nauce* (Warszawa 2009) oraz *Jan Paweł II do polskich uczonych* (Warszawa 2009). Ich promocja odbyła się w auli Politechniki Warszawskiej. Wydano też książkę pt. *Jan Paweł II do polityków* (Warszawa 2011). Ponadto zorganizowano po raz drugi w sali posiedzeń Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski konferencję naukową pt. *Szkolnictwo wyższe: dziś i jutro*. W konferencji tej wzięli udział m.in. minister edukacji narodowej, księża, biskupi, rektorzy i profesorowie polskich uczelni, politycy, studenci oraz dziennikarze. Podobne konferencje odbyły się w Łomży, Elblągu, Chełmie (z udziałem miejscowych władz kościelnych i państwowych, nauczycieli, katechetów, przedstawicieli świata nauki).

Z racji 20-lecia Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego wydano pod redakcją ks. Profesora pozycje: ks. kardynał Zenon Grocholewski, *Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 13 (Warszawa 2013) i zorganizowano międzynarodową konferencję: *Misja uniwersytetu i szkół wyższych wobec nowych wyzwań* w Teatrze Muzycznym „Roma” w Warszawie, 18 października 2013 roku.

W ramach Studium Duchowości Zmartwychwstańczej prowadzono nadal badania nad doktryną polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej i jej twórcy Bogdana Jańskiego (1807–1840). Badania wielu pracowników uczelni zaowocowały licznymi publikacjami na łamach czasopism: „Zarządzanie i Edukacja”, „Emaus 2000”, „Emaus”, „Sygnaturka Kolegiacka” i „Niedziela Płocka”. Ukazały się też pozycje książkowe: S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003; S. Urbański, *Bogdan Jański – człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria: Jański – ku Przyszłości 1, Warszawa 2006; S. Urbański, *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999; oraz prace zbiorowe pod jego redakcją: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba narodowa*, seria: Jański – ku Przyszłości 2, Warszawa 2007; *Wykłady inauguracyjne roku akademickiego 2010/2011. Ku zmartwychwstaniu narodu...*, seria: Jański – ku Przyszłości 5, Warszawa 2010; *Odpowiedzialność ludzi nauki...*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 10, Warszawa 2011 i *Odpowiedzialność polityków za...*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 13, Warszawa 2012. Z inicjatywy ks. S. Urbańskiego powstało też opracowanie: J. Neumann, *Bogdan Jański i jego dzieło*, seria: Jański – ku Przyszłości 3, Warszawa 2010.

Studium Duchowości Zmartwychwstańczej zorganizowało: Rok Służby Narodowej 2005/2006, Rok Wspólnoty 2006/2007, Rok Rodziny 2007/2008, Rok Jańskiego 2000 i 2010, Rok Ewangelizacji Ludzi Nauki 2011, Rok Ewangelizacji Ludzi Polityki 2012, Rok Jubileuszowy 20-lecia Szkoły 2013, tworząc szeroki program badawczo-formacyjny. Włączyło się też aktywnie w proces beatyfikacyjny Bogdana Jańskiego na szczęblu diecezji płockiej przez liczne publikacje, sympozjum w Puławach i Winnicy, wieczornice, wyjazdy studenckie itd. Nadano też imię Bogdana Jańskiego gimnazjum w Winnicy.

Studium współpracuje też z Centrum Duchowości Zmartwychwstańczej w Krakowie i ze Studium Duchowości Zmartwychwstańczej przy Domu Generalnym Księży Zmartwychwstańców w Rzymie i Mentorelli we Włoszech. Przez ks. Profesora prowadzone są badania, m.in. po raz pierwszy nad doktryną mistyczną i przeżyciową ks. Piotra Semenienki – twórcy doktryny szkoły duchowości zmartwychwstańczej (uwieńczone pracą doktorską wydaną drukiem: D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy*, Kraków 2010), a przede wszystkim nad myślą duchową oraz mistyczną Bogdana Jańskiego, a zwłaszcza nad jego artykułami napisanymi w języku francuskim i angielskim. Jeden z pracowników szkoły, ks. Bronisław Zaráński, napisał pracę doktorską wydaną drukiem pt. *Powrót do Boga założyciela Zmartwychwstańców*, Wydawnictwo „Alleluja”, Kraków 2007.

B. DOROBEK NAUKOWO-BADAWCZY

I. Monografie książkowe

1. *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988.
2. *Myśli Bogdana Jańskiego*, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.
3. *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Instytut Badań Naukowych Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.
4. *Duchowość zmartwychwstańcza*, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003; tł. na j. portugalski J. Solak, São Paulo 2008; São Paulo 2009 (wyd. 2).
5. *Bogdan Jański człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria: Jański – ku Przyszłości 1, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2006.
6. *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 2, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.
7. *Program Roku Jańskiego*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 4, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 17 lutego 2010.
8. *Polska szkoła duchowości*, seria: Duchowość Europy 3, Wyd. UKSW, Warszawa 2016.

II. Książki uwzględniające opracowania z zakresu duchowości zmartwychwstańczej

1. *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Wyd. ATK, Warszawa 1992 (współautor).
2. *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999.
3. *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, seria: Mistyka Polska 6, red. M. Szymula, S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 1999.
4. *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2000.
5. *Duchowość Europy*, red. S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2001.
6. *Duchowość współczesnego Kościoła*, seria: Mistyka Polska 11, red. S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2002.
7. *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. naukowa P. Dinzelbacher, przekł. B. Widła, przekł. uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański, przekł. opr. i obcojęzyczną bibliografię sporządzili P. Pachciarek, K. Rybacka, Wyd. Verbinum, Warszawa 2002.
8. *Duchowość Europy zakorzeniona w miłości*, seria: Mistyka Chrześcijańska 77, red. A. Baran, Wyd. UKSW, Warszawa 2007.
9. *Świadkowie polskiej duchowości*, red. S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2004.
10. *Ścieżki wychowania chrześcijańskiego*, red. S. Urbański, seria: Mistyka Polska 91, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2008.
11. A. Biela, *Prawda – Dobro – Skuteczność programem odrodzenia człowieka. Wykład inauguracyjny roku akademickiego 2008/2009 w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 5, red. S. Urbański, Warszawa 2008.
12. *Duchowość krzyża*, seria: Mistyka Polska 93, red. W. Gałązka, S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2009.
13. *Ku zmartwychwstaniu narodu... Wykłady inauguracyjne 2010/2011*, red. W. Gałązka, Z. Prusiński, S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 5, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2010.
14. *Mistyka polska*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Mistyka Polska 104, Wyd. UKSW, Warszawa 2010.
15. *Odpowiedzialność ludzi nauki... Wykłady inauguracyjne 2011/2012*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 10, red. W. Gałązka, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Rok ewangelizacji ludzi nauki w świetle nauczania bł. Jana Pawła II, Warszawa 2011.
16. *Pope John Paul II to lecturers, students, young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 12, The Bogdan Janski Academy in Poland, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warsaw 2012.
17. *Odpowiedzialność polityków za... Wykłady inauguracyjne 2012/2013 Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 13,

red. W. Gałązka, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2012.

18. *Świętość chrześcijanina*, seria: Mistyka Polska 118, red. W. Gałązka, S. Urbański, Wyd. UKSW, Warszawa 2012.

19. *Duchowość i historia*, red. S. Urbański, W. Gałązka, seria: Mistyka Polska 133, Wyd. UKSW, Warszawa 2014.

20. *Pope John Paul II to lecturers, students, Young Managers Ethicality Researchers – YMER. Second volume on Social Development, Responsibility Human Work YMER research, inspirations*, red. W. Gałązka, S. Urbański, The Bogdan Janski Academy in Poland. Institute for Innovations and Economic Development. Center for Research, Development of New Culture of work, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warsaw 2014.

21. *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, seria: Edukacja w nauczaniu Kościoła 16, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2014.

III. Artykuły naukowe

Wykaz skrótów:

CTh – Collectanea Theologica

CzST – Częstochowskie Studia Teologiczne

ZiE – Zarządzanie i Edukacja

1. *Duchowość XX-lecia międzywojennego - zagadnienie modlitwy w polskim piśmiennictwie teologicznym*, „Migrant Echo” 10 (1981), s. 28–49.

2. *Nauka o kontemplacji nabytej w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego*, CzST IX–X (1981–1982), s. 241–259.

3. *Znaczenie modlitwy w życiu chrześcijańskim*, [w:] *W bliskości Boga. Modlitwa dziś. Święci polscy naszych czasów*, pr. zb., red. S. Olejnik, Kraków 1986, s. 111–138.

4. *Działanie i współdziałanie człowieka z Bogiem w procesie życia wewnętrznego według nauczania Marceliny Darowskiej - Założycielki Niepokalanek*, CzST XIX–XX (1991–92), s. 175–196.

5. *Eucharystia w nauczaniu matki Marceliny Darowskiej, założycielki Sióstr Niepokalanek*, [w:] *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 127–134.

6. *Polska bibliografia eucharystyczna (1948–1986)*, [w:] *Eucharystia - miłość i dziękczynienie*, pr. zb., red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 340–345.

7. *Przeżycie eucharystyczne matki Marceliny Darowskiej*, [w:] *Eucharystia - miłość i dziękczynienie*, pr. zb., red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 291–303.

8. *Zjednoczenie z Bogiem w cierpieniu i „śmierci sobie” według nauki Marceliny Darowskiej*, [w:] *Cierpienie i śmierć*, pr. zb., red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 99–116.

9. *Mistyczne opisy miłości matki Marceliny Darowskiej*, [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, pr. zb., red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 341–365.
10. *Pojęcie miłości chrześcijańskiej w piśmiennictwie matki Marceliny Darowskiej*, [w:] *Miłość w postawie ludzkiej*, pr. zb., red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 365–399.
11. *Pojęcie miłości chrześcijańskiej w piśmiennictwie głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, [w:] *Miłość większa niż grzech*, seria: *Homo Meditans* XII, pr. zb., red. A. J. Nowak, Lublin 1996, s. 139–159.
12. *Duchowe odrodzenie w Europie zachodniej i na ziemiach polskich XIX wieku*, CzST XXIII–XIV (1995–1996), s. 287–318.
13. *Polska szkoła duchowości (Piotr Semenenko, Paweł Smolikowski, Marcelina Darowska)*, [w:] *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, pr. zb., red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 27–43.
14. *„Szkoła duchowości” Marceliny Darowskiej dla rodzin czy dla zakonnic?*, [w:] *Marcelina Darowska – niepokalański charyzmat wychowania*, pr. zb., red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 49–70.
15. *Ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego według ks. Piotra Semeneki i ks. Pawła Smolikowskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 3 (1997), s. 21–37.
16. *Humanizacja świata w ujęciu Szkoły Zmartwychwstańczej*, ZiE 4–5 (1997), s. 179–194.
17. *Oczyszczenie władz serca w nauce księdza Piotra Semeneki*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 3 (1997), s. 325–344.
18. *Koncepcja materialnego świata Bogdana Jańskiego*, ZiE 4–5 (1998), s. 243–257.
19. *Duchowe oblicze Europy w czasach Bogdana Jańskiego*, ZiE 1 (1999), s. 137–158.
20. *Miłość egoistyczna według przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej (bł. M. Darowska, ks. P. Semenenko)*, ZiE 4–5 (1999), s. 319–33.
21. *Rola wzorów osobowych w duchowości chrześcijańskiej (B. Jański, P. Semenenko, P. Smolikowski)*, ZiE 3 (1999), s. 173–19.
22. *The polish school of spirituality*, (Piotr Semenenko, Paweł Smolikowski, Marcelina Darowska), CTh (1999) fasc. spec., s. 185–199.
23. *Pięć okresów mistyki*, [w:] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 11–23.
24. *Duchowość Bogdana Jańskiego*, ZiE 3 (2001), s. 117–137.
25. *Działalność wychowawcza bł. Marceliny Darowskiej na tle epoki*, *Saeculorum Christianum* 2 (2001), s. 79–96.
26. *Formacja chrześcijańska w świetle szkoły zmartwychwstańczej*, ZiE 6 (2001), s. 151–191.
27. *Koncepcja wychowania w ujęciu bł. Marceliny Darowskiej (1827–1911)*, przedstawicielki szkoły zmartwychwstańczej, ZiE 2 (2001), s. 125–149.
28. *Nieznany „Dziennik duszy” Bogdana Jańskiego (1807–1840)*, [w:] *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J. Popławski, Wyd. „Gaudium”, Lublin 2001, s. 337–352.
29. *Uświęcająca wspólnota Kościoła według „Dziennika” Bogdana Jańskiego*, ZiE 4–5 (2001), s. 145–159.

30. *Antropologia miłości* ks. Piotra Semenienki, ZiE 2 (2002), s. 123–139.
31. *Charakterystyczne cechy duchowości w pismach Bogdana Jańskiego*, ZiE 1 (2002), s. 97–111.
32. *Wspólnota jako środowisko kształtowania postawy chrześcijańskiej w świetle ducha Bogdana Jańskiego*, ZiE 3 (2002), s. 137–144.
33. *Duchowość zmartwychwstańcza*, ZiE 1 (2003), s. 7–23.
34. *Przyszłość Szkół im. Bogdana Jańskiego*, ZiE 1 (2003), s. 271–274.
35. *Koncepcja życia duchowego według bł. Marceliny Darowskiej*, *Elckie Studia Teologiczne* 5 (2004), s. 255–274.
36. *Miłosierdzie według ks. Piotra Semenienki*, [w:] *Światła Miłosierdzia*, red. A. Baran, Lublin 2004, s. 173–184.
37. *Bogdan Jański – mistyk nieznany*, Serwis Diecezji Płockiej, page 107429, (20.01.2006).
38. *Historia szkolnictwa Zmartwychwstańców*, [w:] *Bogdan Jański człowiek, który przekroczył swoją młodość*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 1, *Studium Duchowości Zmartwychwstańczej*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2006, s. 72–81.
39. *Wspólnota w ujęciu Bogdana Jańskiego*, ZiE nr 48, wrzesień – październik 2006, s. 119–136.
40. *Bł. Marcelina Darowska – główna przedstawicielka polskiej mistyki kobiecej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska – dar na trzecie tysiąclecie*, red. M. Chmielewski, J. Martynuska, Lublin-Szymanów 2007, s. 125–140.
41. *Bogdan Jański – człowiek służby na rzecz odnowy narodu polskiego*, [w:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 2, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007, s. 17–30.
42. *Bogdan Jański – twórca polskiej szkoły duchowego odrodzenia narodu*, [w:] *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, red. I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Zb. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 1021–1031.
43. *Duchowość zmartwychwstańcza – szkołą duchowości polsko-europejskiej*, [w:] *Duchowość Europy zakorzeniona w miłości*, red. A. Baran, Wyd. UKSW, Warszawa 2007, s. 117–134.
44. *Męstwo w ujęciu bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Bł. Marcelina Darowska – dar na trzecie tysiąclecie*, red. M. Chmielewski, J. Martynuska, Lublin-Szymanów 2007, s. 175–185.
45. *Sługa Boży Bogdan Jański (1807–1840)*, [w:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 2, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007, s. 7–14.
46. *Doktryny świętości w polskiej szkole duchowości na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *W szkole świętości błogostawionego Honorata*, red. T. Płonka OFMCap, seria: *Bibliotheca Honoratiana* 5, Centrum Duchowości „Honoratianum”, Sandomierz-Zakroczym 2008, s. 41–62.

47. Bogdan Jański – intelektualista i przywódca duchowy, [w:] *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Gózdź, t. 1, Lublin 2009, s. 869–884.

48. *Życie mistyczne Bogdana Jańskiego*, [w:] *Mistyka polska*, red. W. Gałazka, S. Urbański, seria: *Mistyka Polska* 104, Wyd. UKSW, Warszawa 2010, s. 207–227; tenże, [w:] *Śługa Boży Bogdan Jański: doświadczenie duchowe i projekt społeczny*, red. W. Mleczo, seria: *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja XIII*, Wyd. św. Jana Pawła II, Kraków 2016, s. 29–50.

49. *Polska szkoła duchowości zmartwychwstańczej*, [w:] *Śługa Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości*, red. W. Misztal, W. Mleczo, seria: *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja III*, Kraków 2011, s. 11–27.

50. *Cnoty teologiczne w nauczaniu ks. Piotra Semeneki*, „*Studia Włocławskie*”, t. 14, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2012, s. 386–394.

51. *Kierownictwo duchowe według bł. Marceliny Darowskiej*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, red. W. Gałazka, seria: *Mistyka Polska* 120, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 167–177.

52. *Polska szkoła duchowości zmartwychwstańczej*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, red. W. Gałazka, seria: *Mistyka Polska* 120, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 53–73.

53. *Bogdan Jański (1807–1840), Założyciel zmartwychwstańców, twórca polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, red. W. Gałazka, seria: *Mistyka Polska* 120, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 75–92.

54. *Duchowe elementy w koncepcji wychowania ks. Pawła Smolikowskiego CR*, [w:] *Oblicza polskiej duchowości*, red. W. Gałazka, seria: *Mistyka Polska* 120, Wyd. UKSW, Warszawa 2013, s. 95–109; także [w:] *Ks. Paweł Smolikowski CR: życie dla Boga, Kościoła i społeczeństwa*, red. W. Mleczo, Kraków 2019, s. 43–59.

55. *Dynamizm życia mistycznego na podstawie Dziennika ks. Piotra Semeneki*, [w:] *Wokół Dziennika o. Piotra Semeneki*, red. W. Mleczo, Kraków 2014, s. 111–131.

56. *Rola wyższych uczelni katolickich z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II (opr.)*, [w:] *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka, z uwzględnieniem duchowości zmartwychwstańczej. YMER – badania i inspiracje (red.)*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, seria: *Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”*, Warszawa 2014, s. 146–151.

57. *Jan Paweł II: promotor nauki i człowiek dialogu (opr.)*, [w:] *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje*, red. S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, seria: *Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”*, Warszawa 2014, s. 151–155.

58. *Błogosławieństwa Boże według ks. Piotra Semenienki*, [w:] S. Urbański, *Życie mistycznie-konsekrowane*, seria: *Duchowość Europy 1*, Wyd. UKSW, Warszawa 2015, s. 89–154.

59. *Duchowość zmartwychwstańcza w świetle kazań Hieronima Kajsiewicza CR*, [w:] *Polska myśl duchowa*, red. W. Grzeszczuk, W. Gałązka, seria: *Duchowość Europy 2*, Wyd. UKSW, Warszawa 2015, s. 11–29.

60. *The Resurrectionist School of Spirituality*, [w:] *Resurrectionist Spirituality: From Personal to Social Renewal*, red. W. Mleczek, R. Nęcek, W. Misztal, Kraków 2017, s. 37–57.

61. *Życie mistyczne Błogosławionej Celiny Borzęckiej*, [w:] *Celina i Jadwiga Borzęckie. Inspiracje duchowe i działalność społeczna matki i córki*, seria: *Duchowość Klasztorów Polskich. Przekaz i Komunikacja XVI*, red. W. Mleczek, M. Opryńska, W. Misztal, Wyd. Salwator, Kraków 2017, s. 31–48.

IV. Hasła encyklopedyczne, słownikowe, biogramy

1. *Jański Bogdan*, [w:] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999, s. 34.

2. *Darowska Marcelina*, [w:] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999, s. 89–93; tenże, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, pr. zb., red. naukowa P. Dinzlbacher, przekł. B. Widła, przekł. uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański, przekł. opr. i obcojęzyczną bibliografię sporządzili P. Pachciarek, K. Rybacka, Wyd. „Verbinum”, Warszawa 2002, s. 51–53.

3. *Semenenko Piotr*, [w:] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999, s. 46–50; tenże, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, pr. zb., red. naukowa P. Dinzlbacher, przekł. B. Widła, przekł. uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański, przekł. opr. i obcojęzyczną bibliografię sporządzili P. Pachciarek, K. Rybacka, Wyd. „Verbinum”, Warszawa 2002, s. 291–293.

4. *Smolikowski Paweł Klemens*, [w:] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999, s. 50–52; tenże, [w:] *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, pr. zb., red. naukowa P. Dinzlbacher, przekł. B. Widła, przekł. uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański, przekł. opr. i obcojęzyczną bibliografię sporządzili P. Pachciarek, K. Rybacka, Wyd. „Verbinum”, Warszawa 2002, s. 295–296.

5. *Semenenko Piotr ks.*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, t. 5, Warszawa 2006, s. 695–697.

6. *Jański Bogdan*, [w:] *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 580–582.

V. Wprowadzenia

1. *Wprowadzenie*, [w:] S. Urbański, *Bogdan Jański człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria: *Jański – ku Przyszłości 1*, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2006, s. 5–9.

2. *Wprowadzenie*, [w:] D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy*, seria: Mistyka Polska 97, Wyd. Alleluja, Kraków 2010, s. 7–13.

3. *Wprowadzenie*, [w:] Jan Paweł II do menedżerów, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 9, red. W. Gałązka, S. Urbański, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2011, s. 8–13; tenże, *Introduction to Pope’s social teaching for managers*, [w:] *Pope John Paul II to managers*, The Bogdan Janski Academy in Poland, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 9, Warsaw, the 1 st May 2011, s. 6–10; tenże, *Introduction to Pope’s social teaching for managers*, [w:] *Pope John Paul II to lecturers, students, young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 11, Wyd. The Bogdan Janski Academy in Poland, Warsaw 2012, s. 8–10.

4. *Social ethics of Pope John Paul II. Introduction*, [w:] *Pope John Paul II to lecturers, students, young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 12, wyd. The Bogdan Janski Academy in Poland, Warsaw 2012, s. 5–7.

5. *Introduction*, [w:] *Pope John Paul II to lectures, students, Young Managers Ethicality Researchers – YMER. Second volume on Social Development Responsibility Human Work. YMER research, inspirations* (red.), The Bogdan Janski Academy in Poland, Institute for Innovations and Economic Development, Center for Research, Development of New Culture of work, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warsaw 2014, s. 9–10.

6. *Wprowadzenie do nauczania społecznego Papieża: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka o społecznym rozwoju, odpowiedzialności oraz pracy ludzkiej*, [w:] *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje* (red.), Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Kultury Pracy, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2014, s. 9–10.

7. *Presentation*, [w:] Piotr Semenenko CR, *Love and Faith: Five Sermons of the Resurrectionist Spirituality*, Translated from Polish by Sr. Pascale-Dominique Nau, op, red. Sr. Pascale-Dominique Nau, Rome 2014, s. 7–12; (wydane także w formie ebooka).

VI. Artykuły popularnonaukowe

1. *Myśli Bogdana Jańskiego*, ZiE 1 (1997), s. 142.
2. *Bogdan Jański (1807–1840) Sługa Boży, Założyciel Zmartwychwstańców*. *Myśli*, ZiE 6 (1997), s. 2.
3. *Badania nad polską duchowością*, „Głos Polonii” 6 (1997) nr 22, s. 2–3.
4. *Badania nad polską duchowością c.d.*, „Głos Polonii” 7 (1997) nr 23, s. 2–3.
5. *Myśli Bogdana Jańskiego (1807–1840), Sługa Boży*, ZiE 1 (1998), s. 2.
6. *Myśli Bogdana Jańskiego*, ZiE 2 (1998), s. 94, 196.

7. Homilia wygłoszona 28.09.1998 roku podczas inauguracji roku akademickiego w Wyższej Szkole Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w kościele S. Wizytek w Warszawie, ZiE 6 (1998), s. 220–222.

8. Bogdan Jański, *Stuga Boży, Założyciel Zmartwychwstańców, Patron Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości*, „Glejt” (Gazeta studencka) 1 (1998), s. 4.

9. Bogdan Jański *Stuga Boży*, „Emaus 2000” 1 (1998), s. 30–31.

10. *Duchowość zmartwychwstańcza*, „Emaus 2000” 2 (1998), s. 30–31.

11. Czy człowiek może być chrześcijaninem na wzór Bogdana Jańskiego? (homilia), ZiE 12 (1998), s. 220–222.

12. Bogdan Jański. *Prawda, dobro, skuteczność*, [w:] *Na każdy dzień 1999 roku*, Częstochowa 1998, s. 1–2.

13. Bogdan Jański *wzór osobowy trzeciego tysiąclecia*, „Emaus 2000” 10 (1999), s. 19–20.

14. *Formacja duchowa*, „Emaus 2000” 11 (1999), s. 18–19.

15. *Żarliwy ewangelizator* (opr.), „Nasz Dziennik” 260 (1999), s. 8.

16. *Rok Jańskiego*, „Niedziela” 46 (1999), s. 26.

17. Bogdan Jański, *Dziennik*, „Miejsca Święte” 11 (1999), s. 16. 19. 21. 22. 25. 28. 31. 33. 37.

18. *O miłości*. Wypowiedzi studentów Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, „List do Pani” 4/65 (1999), s. 27.

19. *Jubileuszowy Rok 2000 - Rokiem Bogdana Jańskiego*, [w:] *Na każdy dzień 2000 roku. Terminarz na wczoraj, dziś i jutro*, Częstochowa 2000, s. 1–2.

20. Bogdan Jański, [w:] *Folder sympozjalny Bogdan Jański wzorem na dziś?*, Warszawa 2000, s. 2.

21. *Zmartwychwstańcy*, „Emaus” 1 (2000), s. 11.

22. *Wyprzedził swoje czasy*, „Emaus” 2–3 (2000), s. 11.

23. Bogdan Jański, [w:] *Katalog 2000. WSZiP im. Bogdana Jańskiego w Warszawie*, Warszawa 2000, s. 2.

24. Bogdan Jański - *patriotyzm zaangażowany*, „Emaus” 7–8 (2001), s. 16–17.

25. Bogdan Jański *autorytet kreatywny*, „Emaus” 11 (2001), s. 6.

26. 50. numer „Miejsc Świętych”, „Niedziela” 5 (2001), s. 22.

27. *Świadectwo Bogdana Jańskiego*, ZiE 6 (2001), s. 218–220.

28. *Liceum Ogólnokształcące Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, [w:] M. Masłowski, *Od przedszkola do studenta*. Edukacja katolicka, informator, Warszawa 2002, s. 138–139.

29. *Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego*, [w:] M. Masłowski, *Od przedszkola do studenta*. Edukacja katolicka. Informator, Warszawa 2002, s. 162–163.

30. *Kronika Szkoły, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego – wczoraj i dzisiaj*, ZiE 1 (2003), s. 219–323.

31. Bogdan Jański (1807–1840), [w:] *Folder Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego 2003/2004*, Warszawa 2003, s. 2.

32. Bogdan Jański (1807–1840), [w:] *Folder Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego 2004/2005*, Warszawa 2004, s. 2.

33. Bogdan Jański (1807–1840), [w:] *Folder Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego 2005/2006*, Warszawa 2005, s. 2.

34. *Misja Szkół Jańskiego*, „Emaus” 10 (2004), s. 18.
35. *Bogdan Jański – mistyk nieznany*, „Sygnatura Kolegiacka” 7–9 (108) 2005, s. 77–99.
36. *Ewangeliczna miłość w życiu Sługi Bożego Bogdana Jańskiego (1807–1840)*, „Sygnaturka Kolegiacka”, R. 12, nr 1–2 (112), styczeń–luty 2006, s. 6–7.
37. *Miłość w postawie chrześcijanina według Bogdana Jańskiego*, „Niedziela” 40 (618), (01.10.2006), s. VI.
38. *Historia szkolnictwa zmartwychwstańców*, „Sygnaturka Kolegiacka” 10 (118) październik 2006, s. 24.
39. *Idea szkolnictwa Bogdana Jańskiego i jej rozwój w działalności Zmartwychwstańców*, „Emaus” 3 (2004), s. 5–6.
40. *Bogdan Jański – syn Ziemi Pułtuskiej*, „Sygnaturka Kolegiacka” 1–2 (103) (2005), s. 5–6.
41. *Bogdan Jański – człowiek niezwyklej wiary*, „Sygnaturka Kolegiacka” 1 (2006), s. 3.
42. *Bogdan Jański – wzorem na czasy współczesne*, „Sygnaturka Kolegiacka” 4 (2006), s. 6–7.
43. *Bogdan Jański Patron*, „Sygnaturka Kolegiacka” 5 (2006), s. 4–5.
44. *Bogdan Jański – mistyk nieznany*, Serwis Diecezji Płockiej, page 107429 (20.01.2006).
45. *Wzór Bogdana Jańskiego*, „Sygnaturka Kolegiacka” 1 (121), styczeń – luty 2007, Pułtusk, s. 11.
46. *Wzór Bogdana Jańskiego*, „Sygnaturka Kolegiacka” 1 (121), styczeń – luty 2008, Pułtusk, s. 11.
47. *Sługa Boży Bogdan Jański [1807–1840]*, „Sygnaturka Kolegiacka” 8 (138), sierpień 2008, Pułtusk, s. 19.

VII. Recenzje wydawnicze publikacji naukowych

1. *Rola świeckich w Kościele w świetle spuścizny duchowej Wacława Lipińskiego, Bogdana Jańskiego i współczesnych wyzwań. Materiały z polsko-ukraińskiej konferencji naukowej z 15 maja 2007*, red. dr E. Wilkowski, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Wydział Zamiejscowy w Chełmie, Chełm 2007.
2. Ks. B. Zarański, *Powrót do Boga założyciela Zmartwychwstańców*, Wyd. Alleluja, Kraków 2007.
3. *Osobowość rozwojowa i psychohigiena. Skrypt do użytku wewnętrznego Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego* (zebrał, opracował i komentarzem opatrzył Jan Szafraniec), Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009.
4. J. Szafraniec, *Przedsiębiorczość personalistyczna. Od stagnacji do kreacji*, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009.
5. F. Krawiec, *Kultura biznesu firmy*, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2010.
6. *Rozprawy doktorskie: D. Korcz, Misterium Paschalne w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie pism o. Piotra Semenienki CR*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, nr 15–16 (2009–2010), Kraków 2010, s. 14, 16.
7. *Walka z biedą w życiu Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, Wyd. Księży Zmartwychwstańców, Kraków (11.11.2013).

8. Bł. Marceliny Darowskiej kobiecie towarzyszenie duchowe skuteczną formą ewangelizacji XIX wieku, [w:] *Veritati et Caritati*, Wyd. Naukowe Wyższego Instytutu Teologicznego, Częstochowa (16.01.2014).

9. Wkład ks. Aleksandra Jełowickiego CR w dzieło formacji duchowieństwa, [w:] *„Polonia Sacra”*, Wyd. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków (21.01.2014).

10. *Pope John Paul II to lectures, students, Young Managers Ethicality Researchers – YMER. Second volume on Social Development Responsibility Human Work YMER research, inspirations* (red.), seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, The Bogdan Janski Academy in Poland. Institute for Innovations and Economic Development. Center for Research, Development of New culture of work, Warsaw 2014 (Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 17.03.2014).

11. Oczyszczający wymiar Miłosierdzia Bożego w cierpieniu według nauk o. Piotra Semeneni, *„Zeszyty Historyczno-Teologiczne”*, 22 (2016), 28.01.2017.

VIII. Sprawozdania

1. Przemówienie Rektora WSZiP im. Bogdana Jańskiego prof. dr hab. Zofii Jacukiewicz na inauguracji roku akademickiego (06.10.1997), *ZiE* 6 (1997), s. 173–177.

2. K. Hirszel, Wykład inauguracyjny: Współczesny lider w teorii i praktyce (6.10.1997), *ZiE* 6 (1997), s. 177–180.

3. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 4–5 (1998), s. 335–337.

4. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 6 (1998), s. 220–223.

5. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 8 (1998), s. 211–213.

6. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 13 (1999), s. 205–206.

7. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 2 (1999), s. 207–208.

8. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 3 (1999), s. 211–215.

9. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 1 (1999), s. 205–206.

10. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 18 (1999), s. 226–227.

11. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży, *ZiE* 6, 18 (1999), s. 228.

12. Sympozjum poświęcone Bogdanowi Jańskiemu, *AK* 135 (2000) z. 1, s. 176–178.

13. *Rok Jańskiego*, *ZiE* 1 (2000), s. 151.

14. *Rada Szkoły*, *ZiE* 1 (2000), s. 152–153.

15. Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, *ZiE* 2 (2000), s. 195–196.

16. *Wielkopostny dzień skupienia*, ZiE 21 (2000), s. 207.
17. *Bogdan Jański - wzorem na dziś?*, ZiE 21 (2000), s. 207–211.
18. *Symposium „Bogdan Jański wzorem na dziś”*, „Student” 1 (2000), s. 8.
19. *Referat o Bogdanie Jańskim na zakończenie roku akademickiego na Wydziale Nauk Społecznych*, ZiE 4–5 (2001), s. 233–235.
20. *Sposobność do składania świadectwa – homilia ks. Bronisława Zarańskiego*, ZiE 3 (2002), s. 182–183.
21. *Przyszłość Szkół im. Bogdana Jańskiego*, ZiE 1 (2003), s. 271–274.
22. *Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego – wczoraj i dziś*, ZiE 1 (2003), s. 217–232.
23. *Rok Służby Narodowej*, ZiE 47 (2006), s. 167–183.
24. *Sprawozdanie z „Roku Wspólnoty” 2006/2007*, ZiE 55 (2007), s. 207–226.

IX. Opracowania

1. Program formacyjny na rok akademicki 1997/1998 dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1997.
2. Program wykładowy: *Historia cywilizacji* dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1997, s. 6.
3. *Duchowość chrześcijanina w świetle nauki Bogdana Jańskiego dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego*, Warszawa 1997, s. 27.
4. Program wykładowy na temat zagrożeń duchowo-moralnych współczesnego człowieka dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1997, s. 3.
5. Program wykładowy: *Filozofia prawa, kultury, polityki* dla studentów IV roku WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1997, s. 10.
6. Opracowanie ankietowe zainteresowań religijno-społecznych studentów I i II roku WSZiP im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, Warszawa 1998, s. 12.
7. Opracowanie ankietowe programu formacyjnego dla studentów I, II i III roku WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998, s. 18.
8. Statut i Program pracy Instytutu Badań Naukowych dla Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998, s. 47.
9. Statut Instytutu Ludzi Świeckich na bazie duchowości zmartwychwstańczej dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998, s. 6.
10. Program: *Zarządzanie przez wartości* dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999, s. 30.
11. Opracowanie: *O sztuce nauczania, uczenia się i rozwoju* dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.
12. Opracowanie: *Zmartwychwstańcza formacja duchowa* dla WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.
13. Wykłady formacyjne dla studentów Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego metodą „biograficzną” B. Jańskiego [mps], rok akademicki 1999/2000.
14. Program Roku Bogdana Jańskiego – 2000, 160. rocznica śmierci, *Bogdan Jański – wzorem Europejczyka*, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (13.10.1999), s. 16.

15. Program merytoryczny czasopisma-miesięcznika „Emaus”, rok akademicki 1998/1999; WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998.

16. Program merytoryczny czasopisma-miesięcznika „Emaus”, rok akademicki 1999/2000; WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.

17. Program formacyjny dla członków redakcji „Emaus”, rok akademicki 1998/1999, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998.

18. Program formacyjny dla członków redakcji „Emaus”, rok akademicki 1999/2000; WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.

19. Karta Założycielska Szkół im. Bogdana Jańskiego, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000.

20. Plan merytoryczny czasopisma studentów „Glejt”, rok akademicki 1998/1999; WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998.

21. Program formacyjny dla członków redakcji „Glejt”, rok akademicki 1998/1999, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998.

22. Program formacyjny na rok akademicki 1998/1999, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1998.

23. Program formacyjny dla członków redakcji „Glejt”, rok akademicki 1999/2000, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.

24. Program formacyjny na rok akademicki 1999/2000, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.

25. Program formacyjny na rok akademicki 2000/2001, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000.

26. Folder: Rok Bogdana Jańskiego. Konferencja naukowa: „Bogdan Jański wzo-rem na dziś”, Centrum Resurrectionis, Kraków (25.04.2000).

27. Program formacyjny na rok akademicki 2001/2002, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2001.

28. Recenzja merytoryczna *Dziennika (1830–1839)* Bogdana Jańskiego, odczytanego z autografu i opracowanego przez Andrzeja Jastrzębskiego, Rzym 2000; wnosząca zmiany, uzupełnienia tekstu i przypisów z powodu błędnego odczytania źródeł, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2000.

29. Program formacyjny na rok akademicki 2002/2003, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2002.

30. Koncepcja Szkół im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2002, współpraca.

31. Program współpracy z Publicznym Gimnazjum w Winnicy w celu nadania szkole imienia Bogdana Jańskiego, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2002–2004.

32. Bogdan Jański, [w:] Folder: *Konkurs Transformacje społeczno-gospodarcze w państwach Grupy Wyszehradzkiej w kontekście integracji europejskiej*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003, s. 8.

33. Bogdan Jański, [w:] Folder: *Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego. Wydział Zarządzania*, Warszawa 2003, s. 2.

34. Bogdan Jański, [w:] Folder: *Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego. Wydział Nauk Społecznych*, Warszawa 2003, s. 2.

35. Program formacyjny na rok akademicki 2003/2004, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003.

36. Program na trzy lata studiów, sześć semestrów: *Współczesne problemy społeczne*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003.

37. Projekt regulaminu organizacyjnego Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (16.10.2003).

38. *Kreatywność osoby jako podmiotu wszelkiej ludzkiej działalności w środowisku* (współorg.), program i materiał merytoryczny „Warsztatów edukacji integralnej”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2004.

39. Projekt: *Funkcje budynku przy ul. Modlińskiej wynikające z koncepcji rozwoju programowego i funkcjonalnego*, współpraca, Warszawa 2004.

40. Propozycje na „Rok Służby Narodowej”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2005.

41. Deklaracja Szkół im. Bogdana Jańskiego ogłaszająca rok 2005 „Rokiem Służby Narodowej”; Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2005.

42. *Teologia symboliki kaplicy pod wezwaniem Chrystusa Sługi*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2005.

43. *Teologia symboliki Statuetki Bogdana Jańskiego*, Warszawa 2005.

44. Recenzja badań statutowych o. prof. Pawła Ogórka, UKSW 2005.

45. Recenzja badań statutowych ks. prof. Jana Decyka, UKSW 2005.

46. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2006.

47. Recenzja badań statutowych ks. prof. Jana Decyka, UKSW 2006.

48. Deklaracja Szkół im. Bogdana Jańskiego ogłaszająca rok akademicki 2006/2007 „Rokiem Wspólnoty”.

49. Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2006.

50. Strategia Szkół im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (13.09.2006), współpraca.

51. Strategia formacji w Szkołach im. Bogdana Jańskiego 2006–2014; Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, Warszawa 2007, s. 16.

52. Program formacyjny według Ośmiu Błogosławieństw Bożych, duchowości zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

53. Projekt Regulaminu Studiów Podyplomowych, współpraca, Warszawa (22.03.2007).

54. Program merytoryczny pielgrzymki „Szlakiem Patrona – Droga budowania wspólnoty”, Włochy 28.04–7.05.2007 (współpraca), Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

55. Projekt obchodów 15-lecia istnienia Szkoły dla Konwentu Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (22.10.2007).

56. Projekt badawczy *Bogdan Jański. Patriotyzm. Naród. Wspólnota* w ramach Programu Operacyjnego „Patriotyzm jutra” Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

57. Projekt badawczy *Patrzyć, rozumieć, działać. Sieć Animatorów Dziedzictwa Lokalnego* w ramach Programu Operacyjnego „Patriotyzm jutra” Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

58. Apel rektora Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w związku ogłoszeniem roku 2008 „Rokiem Rodziny” o aktywne i programowe uczestnictwo w propagowaniu prawdy o rodzinie oraz jej roli w społeczeństwie w świetle nauki katolickiej w obszarze: edukacyjno-badawczym, formacyjnym i organizacyjnym (opr.), Warszawa (30.11.2007).

59. Apel Roku Rodziny 2008 „Rodzina wspólnotą szczęścia”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2007).

60. Regulamin Kapituły Nagrody „Założa firmy z wysoką etycznością pracy”, udzielanej na podstawie wyników badań przeprowadzonych w projekcie R11. 00401 pt. *Kwantyfikacja wpływu etyczności pracy załóg firm na konkurencyjną produktywność, korzyści społeczne i tworzenie miejsc pracy w warunkach integracji i globalizacji. Projekt normy etyczności EK 1000 dla firm w Polsce i Europie*, (współpraca), Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

61. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

62. Opinia teologiczna odnośnie do pism sługi Bożego Bogdana Jańskiego, mps, s. 30.

63. Uroczyste zamknięcie dochodzenia diecezjalnego w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym Sługi Bożego Bogdana Jańskiego, syna ziemi Mazowieckiej i założyciela Zgromadzenia Zmartwychwstańców, Katedra Płocka, Płock (19.04.2008).

64. Współredakcja programu: *Pokutnik Wielkiej Emigracji* (Bogdan Jański), TVP cykl: *U źródeł cywilizacji*, 23.04.2008, godz. 12.00–13.30; emisja czerwiec 2008, reż. R. Tekieli.

65. Program merytoryczny pielgrzymki w „Roku Rodziny” Szkół im. Bogdana Jańskiego do sanktuarium św. Józefa w Kaliszu oraz do Lichenia, Kalisz, Licheń (18.05.2008).

67. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.

68. Program formacyjny na rok akademicki 2008/2009, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.

69. Propozycja tematów na konferencję: *Rodzina – dar i zadanie, nadzieja ludzkości (Europy i świata)*. Trzy grupy tematów: 1. Rodzina wobec współczesnych wyzwań; 2. Zagrożenia dla rodziny; 3. Wartość rodziny. Dlaczego warto walczyć dla rodziny, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (18.10.2007).

70. Tematy wykładów na temat rodziny dla wykładowców Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (18.10.2007).

71. Kierunki działań Wydziału Nauk Społecznych Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Roku Rodziny: *Szkoły Jańskiego jedną rodziną w powiązaniu z rodzinami studentów i nauczycieli*, współpraca, Warszawa (25.10.2007).

72. Program konferencji naukowej: *Rodzina jako wartość we współczesnym świecie*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (10.05.2008).

73. Projekt pakietu dla studentów: Pakiet A: Rodzina Jańskiego; Pakiet B: Wschodu (dla studentów ze Wschodu); Pakiet C: Najlepszy student; Pakiet D: Równe szanse (dla studentów ubogich); Pakiet E: Kreatywnych; Pakiet F:

Polonijny; Pakiet G: Przedsiębiorczych; Pakiet H: Materiałów dydaktycznych, Warszawa (14.11.2008).

74. V Tydzień Papieski w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego. Wydział Zamiejscowy w Chełmie, Chełm 2008, s. 123.

75. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009.

76. Program formacyjny na rok akademicki 2009/2010, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009.

77. Program Roku Jańskiego, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Wyd. Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2010 (07.04.2010).

78. Credo Szkół im. Bogdana Jańskiego, dyr. Liceum i Gimnazjum w Łomży Ewa Frolow współpraca, (15.03.2010).

79. *Bogdan Jański – nominat profesor nauk handlowych, handlu i geografii handlu w Instytucie Politechnicznym w Warszawie*, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, dla senatu Politechniki Warszawskiej (17.03.2010).

80. Profesorzy, profesorzy nominaci, nauczyciele oraz korepetytorzy Szkoły Przygotowawczej do Instytutu Politechnicznego 1825–1831, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (27.04.2010).

81. Zakładka o Jańskim z racji Roku Jańskiego 2010, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2010.

82. Projekt kwestionariusza oceny pracy księdza kapelana, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego (współpraca), Warszawa (14.06.2010).

83. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2010.

84. Program spotkania Rady Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, „Gołoborze” Centrum Konferencyjno-Wypoczynkowe, Rudki k. Nowej Słupi (02–04.11.2010), współpraca.

85. Program przedmiotów humanistycznych: filozofia, etyka, katolicka nauka społeczna, warsztaty edukacyjne, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (październik 2010).

86. Program formacyjny: *Ewangelizacja ludzi nauki w świetle nauczania Jana Pawła II 2011*, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (09.03–08.12.2011).

87. Regulamin Zespołu Wychowania dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (30.06.2011).

88. *Sylwetka i działalność B. Jańskiego* oraz uzasadnienie dla Dyrekcji Intercity PKP w sprawie nadania pociągowi imienia Bogdana Jańskiego na relacji Wrocław–Lwów, dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (29.06.2011).

89. Statut Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011 (współpraca).

90. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011.

91. Opracowanie folderu Uczelni: Patron, misja, dewiza, oferta edukacyjna, projekty, [w:] *Odpowiedzialność ludzi nauki... Wykłady inauguracyjne 2011/2012*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 10, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011, s. 136–156.

92. Program formacyjny „Roku odpowiedzialności politycznej 2012” dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2012 (współpraca).

93. Strategia Szkół Wyższych im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2012 (współpraca).

94. Program przedmiotów humanistycznych dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2012 (współpraca).

95. Kodeks etyczny studenta, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2012 (współpraca).

96. Program promocji Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego we współpracy z parafiami, Warszawa 2012 (współpraca).

97. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2012.

98. Folder: *Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego – Wczoraj Dziś Jutro* dla Kongregacji Edukacji Katolickiej, kard. Z. Grocholewskiego, Warszawa (20.06.2012).

99. Odezwa Konwentu: *Rok odpowiedzialności politycznej – święto Szkół im. Bogdana Jańskiego*, Warszawa (08.12.2012).

100. Program formacyjny dla planu rzeczowo-finansowego, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (15.05.2013).

101. Program formacyjny na rok akademicki 2012/2013, Rok Jańskiego – 20-lecie, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.09.2013).

102. Folder: *20-lecie Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, Warszawa 2013.

103. Statut Nagrody imienia Bogdana Jańskiego *Myśl żyje dopiero w czynie*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013.

104. List do Ojca Świętego Franciszka z racji 20-lecia Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013.

105. Program uroczystości 20-lecia Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Teatr Muzyczny Roma, Warszawa 2013.

106. Program pielgrzymki akademickiej na Jasną Górę, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013.

107. Program formacyjny na rok akademicki 2013/2014, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (01.09.2013).

108. Program konferencji naukowej: *Co uczynić dla godniejszego i lepszego życia w Polsce (Europie, świecie)* dla Konwentu, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (14.02.2014).

109. Program 200-letniej rocznicy urodzin ks. Piotra Semenki, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2014).

110. Korekta Statutu Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2014 (współpraca).

111. Korekta Kodeksu etyki studenta, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2014.

112. Program formacji w latach 2015–2020, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2015.

113. Link card to: Pope John Paul II to Young Managers. World youth Days, Krakow 2016 (współpraca).

114. Jan Paweł do przyszłych menedżerów. Inspiracje do „studiowania, szerzenia i stosowania” społecznego nauczania Jana Pawła II. Do uczestników Światowych Dni Młodzieży w Krakowie 2016, redaktor naczelny, Warszawa 2016, s. 7.

X. Wywiady

1. E. Czumakow, *Słaby „silny” człowiek*, „Miejsca Święte” 3 (1998), s. 2–4.
2. H. Pokinko, *Szkoła Jańskiego*, „Perspektywy” 9 (1998) nr 5, s. 64–65.
3. J. Mazan, *Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego. Uczy, bawi i wychowuje*, „Nasz Dziennik” 222 (1998), s. 3.
4. D. Piętka, B. Wieczorek, *Misja Szkół Jańskiego*, „Emaus” 10 (2001), s. 18.
5. T. Bąk, *O uniwersytecie (katolickim, narodowym, polskim) trzeba by się ostrożnie rozmyśleć...*, B. Jański, „Emaus” 1 (2003), s. 2–4.
6. *Szkolnictwo katolickie*, Radio Plus, Opole (08.12. 2006).
7. *Rok Służby Narodowej*, TV Opole (08.12. 2006).
8. *Rok Wspólnoty*, TV Opole (08.12.2006).
9. *Pielgrzymka w „Roku Rodziny” Szkół im. Bogdana Jańskiego do Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu*, Radio Rodzina, Kalisz (18.05.2008).
10. *Sługa Boży Bogdan Jański – proces beatyfikacyjny*, TV Łomża (03.10.2008), godz. 15.00.
11. *Rok Jańskiego 2010*, TV Łomża (01.10.2010).
12. *CBC TV24 Internetowa*, wywiad z racji pielgrzymki akademickiej studentów Szkół Jańskiego na Jasną Górę (07.05.2011).
13. *20-lecie Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, Gazeta Opolska (08.12.2013).

XI. Recenzje beatyfikacyjne na poziomie diecezji

1. Bogdan Jański (Zgromadzenie Zmartwychwstańców – diecezja płocka), 2008.

XII. Recenzje doktoratów

1. B. Zarański, *Droga przemiany i postępu duchowego w życiu Bogdana Jańskiego na podstawie jego pism*, PAT, Kraków 2006.

XIII. Recenzje prac magisterskich

1. I. Sagan, *Formacja integralna młodego chrześcijanina według wskazań bł. Matki Marceliny Darowskiej. Próba aplikacji do współczesnych zagrożeń kulturowych*, Warszawa 2010.

XIV. Promotor prac doktorskich na Wydziale Teologicznym UKSW

1. K. Świerszcz, *Ideał świętości chrześcijanina według bł. Marceliny Darowskiej*, Warszawa 2002.

2. J. Paciorek, *Miłość w nauczaniu ks. Piotra Semeneni*, Warszawa 2002.
3. D. Korcz, *Misterium Paschalne w życiu duchowym według pism o. Piotra Semeneni*, Warszawa 2009.

XV. Promotor prac magisterskich

1. M. Dawidowicz, *Maryjny wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w ujęciu matki Marceliny Darowskiej (Założycielki)*, Warszawa 1991.
2. I. Skap, *Modlitwa w nauczaniu matki Marceliny Darowskiej (1827–1911)*, Warszawa 1991.
3. L. Owczarska, *Pokora jako zasada formacji życia duchowego rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu matki Marceliny Darowskiej*, Warszawa 1993.
4. B. Kucharzewska, *Rekolekcje dla osób świeckich według pism Matki Marceliny Darowskiej (1827–1911)*, Warszawa 1999.
5. D. Korcz, *Droga do zjednoczenia z Bogiem poprzez oczyszczenie wewnętrzne według o. Piotra Semeneni CR i o. Pawła Smolikowskiego CR*, Warszawa 2004.

XVI. Promocja książek

1. S. Urbański, *Teologia modlitwy. Badania ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Instytut Badań Naukowych WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999, prezentacja: S. Urbański, ATK (28.04.1999), sesja publikowana *Nowe religie – nowe duchowości*; por. S. Urbański, *Z życia Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie*, „Zarządzanie i Edukacja” 3 (1999), s. 214.
2. B. Zarański, *Kreatywność osobowa człowieka (komputeropis)* Warszawa 2003, prezentacja: S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2003).
3. S. Urbański, *Bogdan Jański – człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria: Jański – ku Przyszłości 1, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2006, prezentacja: S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (14.11.2006).
4. *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 2, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007, prezentacja: J. Grabowski, S. Urbański, K. Świerszcz, Collegium Resurrectionum Księżych Zmartwychwstańców, Kraków (19.04.2007); por. M. Szlachciak, *Symposium o Bogdanie Jańskim*, „Via consecrata” 7–8 (2007), s. 121.
5. Ks. D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy*, seria: Mistyka Polska 97, Wyd. „Alleluja”, Kraków 2010, Centrum Resurrectionis, Kraków, ul. Pawlickiego 1 (22.02.2010).

XVII. Powołanie serii wydawniczych

a. Mistyka Polska i Mistyka Chrześcijańska

1. S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, Warszawa 1988.
2. S. Urbański, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Instytut Badań Naukowych Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 1999.
3. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 1999.
4. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914–1939)*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999.
5. *Duchowość przelotu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1999.
6. *Duchowość Polska. Kultura duchowo-religijna XIX i XX wieku*, red. S. Urbański, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2002.
7. *Leksykon Mistyki*, red. P. Dinzelbacher, red. polskiego uzupełnienia S. Urbański, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2002.
8. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2003.
9. *Świadkowie polskiej duchowości*, red. S. Urbański, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Warszawa 2004.
10. S. Urbański, *Bogdan Jański – człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria: Jański – ku Przyszłości, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2006.
11. *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.
12. D. Korcz, *Misterium Paschalne w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie pism o Piotra Semenienki CR*, Wydawnictwo „Alleluja”, Warszawa 2009.
13. *Duchowość wczoraj i dziś*, red. L. Smoliński, Wydawnictwo SPES, Kraków 2017.
14. S. Urbański, *Mistyka przeżyciowa z obrazem mistyki studyjnej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2017.

b. Duchowość Europy, UKSW

1. S. Urbański, *Życie mistyczno-konsekrowane*, Wyd. UKSW, Warszawa 2015.
2. S. Urbański, *Polska szkoła duchowości. Szkoła zmartwychwstańcza*, Wyd. UKSW, Warszawa 2016.

c. Edukacja w Nauczaniu Kościoła, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa

1. A. Biela, *Prawda – Dobro – Skuteczność programem odrodzenia człowieka*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2008.
2. *Jan Paweł II do menedżerów*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2011; tenże, *Pope John Paul II to managers*, The Bogdan

Janski Academy in Poland, red. W. Gałązka, S. Urbański, Warsaw, the 1 st May 2011.

3. *Odpowiedzialność ludzi nauki... Wykłady inauguracyjne 2011/2012. Rok ewangelizacji ludzi nauki w świetle nauczania bł. Jana Pawła II*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011.

4. *Pope John Paul II to lecturers, students, young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Wyd. The Bogdan Janski Academy in Poland, Warsaw 2012.

5. *Odpowiedzialność polityków za... Wykłady inauguracyjne 2012/2013 Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2012.

6. *Pope John Paul II to lectures, students, Young Managers Ethicality Researchers – YMER. Second volume on Social Development Responsibility Human Work YMER research, inspirations*, red. The Bogdan Janski Academy in Poland. Institute for Innovations and Economic Development. Center for Research, Development of New culture of work, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2014.

7. *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER, Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje*, red., Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2014.

d. Jański – ku Przyszłości, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa

1. S. Urbański, *Bogdan Jański – człowiek, który przekroczył swoją młodość*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Warszawa 2006.

2. *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2007.

3. J. Neumann, *Bogdan Jański i jego dzieło*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Warszawa 2010.

4. Program Roku Jańskiego, Warszawa, 17 lutego 2010.

5. *Ku zmartwychwstaniu narodu... Wykłady inauguracyjne 2010/2011*, red. W. Gałązka, Z. Prusiński, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Rok Jańskiego, Warszawa 2010.

XVIII. Organizacja sympozjów naukowych, konferencji naukowych, sesji panelowych

a. Sympozja zorganizowane na UKSW (współpraca)

1. „Polska szkoła duchowości”, Konferencja naukowa, wydziałowa, Sekcja Teologii Duchowości, UKSW (8.11.2016).

b. Sympozja zorganizowane (współorganizator, konsultant) w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej

1. „Z nizin moralnych do mistycznych wzgórz – Bogdan Jański”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (19.11.1998).

2. „Bogdan Jański – wzorem Europejczyka”, Otwarcie „Roku Bogdana Jańskiego – 160. rocznica śmierci”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (13.10.1999).

3. *Bogdan Jański – Patron Szkoły*, wystawa publikacji poświęconych B. Jańskiemu, WSZiP im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, ul. Chełmska 21 A oraz w bibliotece uczelni, ul. Bogusławskiego 6 A (08.12.1999).

4. Konferencja panelowa: „160. rocznica śmierci Bogdana Jańskiego”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.1999).

5. „Duchowość Bogdana Jańskiego”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (30.03.2000).

6. „Bogdan Jański – wzorem na dziś”, Centrum Resurrectionis, Kraków (25.04.2000); również dyskusja panelowa.

7. „Patriotyzm w duchowości i myśli Bogdana Jańskiego”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (10.11.2000).

8. „Bogdan Jański – pasja szukania prawdy”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2000); również: Quiz „Dziedzictwo Bogdana Jańskiego”.

9. „Sylwetka studenta Szkół im. Bogdana Jańskiego”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (15.02.2002).

10. „Prezentacja postaci ks. Piotra Semenienki”, Warszawa (08.12.2003).

11. „Nie ma polityki i narodu bez jedności, nie ma jedności bez religii” z okazji „Tygodnia Szkół im. Bogdana Jańskiego”, Warszawa (06.05.2004).

12. „Bogdan Jański a powstanie listopadowe”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (26.11.2004).

13. „Patriotyczne aspekty wychowania a służba narodowi – Bóg, Honor, Ojczyzna – Wychowanie ku obywatelskiej mądrości”, Warszawa (20.05.2005).

14. Sympozjum obchodów rocznicy powstania Bractwa Służby Narodowej: „Polska praworządna w odpowiedzialnym biznesie”, Warszawa (10.06.2005).

15. „Bogdan Jański nieustrudzony apostoł Wielkiej Emigracji” – z okazji 170. rocznicy „Bractwa Służby Narodowej”, Warszawa (13.06.2005).

16. „Rocznica powstania Bractwa Służby Narodowej”, Warszawa (14.06.2005).

17. „Myśl tylko żyje w czynie”. Zagrożenie Europy w świetle adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Europa” (M. Koryciński), Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Chełm (12.10.2005).

18. „Bogdan Jański – dziedzictwo narodowe i wyzwania dla współczesności”, Zamiejscowy Wydział w Opolu, Ratusz – Sala Herbowa, Opole (24.10.2005).

19. „Bogdan Jański wzorem na czasy współczesne w służbie wartościom społeczno-narodowym”. Siedziba Urzędu Miejskiego, Pułtusk (19.02.2006).

20. „Czym jest dziś Służba Narodowi?”, sympozjum połączone z monodramem poświęconym Bogdanowi Jańskiemu i jego przesłaniu skierowanym

do współczesnych, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Łomża (14.10.2005).

21. „Bogdan Jański wzorem na czasy współczesne w służbie wartościom społeczno-narodowym”, prowadzenie sesji naukowej, Ratusz Miejski, Pułtusk (19.02.2006).

22. „Patroni naszych Szkół – próba odczytania dziedzictwa”, temat: „Chrześcijańska transformacja narodu według Bogdana Jańskiego”, Konferencja chełmsko-ukraińska, Wydział Zamiejscowy w Chełmie – współudział (27.04.2006).

23. Dysputy wiosenne o Jańskim: „Chrześcijańska wizja narodu w ujęciu Bogdana Jańskiego”, Warszawa (13.05.2006).

24. „Inspiracje środowiska Bogdana Jańskiego – Ojciec Czesław Klimuszko – patriota lokalny wykraczający ponad przeciętność”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Sekcja Teologii Duchowości UKSW, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Elbląg (31.05.2006).

25. „171. rocznica powstania «Domku Jańskiego»”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (17.02.2007).

26. „Życie i działalność Sługi Bożego Bogdana Jańskiego”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Winnica, kościół parafialny (25.02.2007).

27. „200-setna rocznica urodzin Bogdana Jańskiego, Patrona”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (26.03.2007).

28. „Bogdan Jański: obecność w historii i aktualność we współczesności”, współorganizator Wyższe Seminarium Duchowne Zmartwychwstańców, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Krakowie, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej przy Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, Centrum Resurrectionis, Kraków, (19.04.2007), promocja: Dziedzictwo duchowe Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa, Warszawa 2007.

29. „Miejsce wspólnoty narodowej w *Pamięci i tożsamości* Jana Pawła II oraz w pismach Bogdana Jańskiego”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Warszawa (09.06.2007).

30. „Współczesne wyzwania a koncepcja wspólnoty według Bogdana Jańskiego”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (17.11.2007).

31. „Bogdan Jański na nowo odczytywany”, Konferencja naukowa z okazji jubileuszu 15-lecia służby Szkoły im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (15.05.2009).

32. „Koncepcja społeczno-polityczna Bogdana Jańskiego w perspektywie wyzwań współczesnych”, Konferencja ogólnopolska z racji obchodzenia Roku Jańskiego 2010, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej; Mała Aula Politechniki Warszawskiej, Plac Politechniki 1, (12.05.2010).

33. „200-lecie urodzin ks. Piotra Semenienki”, Konferencja naukowa, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Sekcja Teologii Duchowości UKSW, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2014).

XIX. Uczestnictwo w konferencjach:

1. „Misja Bułgarska Zmartwychwstańców: 150 lat w służbie Kościołowi i społeczeństwu”, Międzynarodowe sympozjum, Centrum Resurrectionis, Kraków (19.02.2013).

2. „Ks. Stefan Pawlicki CR człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej”, XIII Ogólnopolska Konferencja naukowa z serii: Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja, Centrum Resurrectionis, Kraków (17. 02. 2016).

XX. Comiesięczne konwersatoria: „Myśl społeczna Kościoła a przemiany w Polsce”, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszaw (inauguracja 04.12.1997)

1. „Pojęcie państwa i ojczyzny według B. Jańskiego”, S. Urbański, (11.06.1998).

2. „Prawa człowieka w świetle nauczania kard. S. Wyszyńskiego”, A. Legatowicz (05.11.1998).

3. „Myśl społeczna: B. Jański, kard. S. Wyszyński, Jan Paweł II”, S. Urbański (03.12.1998).

4. „Odnowa duchowa narodu według Bogdana Jańskiego”, S. Urbański (06.01.1999).

XXI. Referaty

1. *Bogdan Jański – wzorem Europejczyka*, Konferencja: „Rok Bogdana Jańskiego – 160. rocznica śmierci”, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (13.10.1999).

2. *160. rocznica śmierci Bogdana Jańskiego – 2 lipca 2000 r.*, Konferencja panelowa WSZiP im. Bogdana Jańskiego Warszawa (08.12.1999).

3. Udział w dyskusji panelowej, wprowadzenie, prowadzenie, podsumowanie, *Bogdan Jański „święty” na wczoraj i na dziś*, Centrum Resurrectionis, Sympozjum „Bogdan Jański wzorem na dziś”, Kraków (25.04.2000).

4. *Bogdan Jański – autorytet kreatywny*, Konferencja polsko-litewska: „Młodzież w społeczeństwie obywatelskim”, Dom Polski, Wilno (Litwa) (11–13.10.2001).

5. *Maryja w duchowości zmartwychwstańczej*, Konferencja naukowa, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2001).

6. *Formacja wspólnotowa w świetle szkoły zmartwychwstańczej*, Konferencja naukowa „Powrót do źródeł i budowanie tożsamości”, Chełm (19–21.09.2002).

7. *Formacja duchowa w szkołach Jańskiego*, Konferencja naukowa „10-lecie Wyższej Szkoły im. Bogdana Jańskiego”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (15.11.2002).

8. *Polska duchowość przełomu XIX i XX wieku*, Konferencja ogólnopolska „Taka będzie przyszłość Europy, jakie jej młodzieży chowanie”, Studium

Formacyjne dla Nauczycieli i Wychowawców Katolickich „Augustianum”, Warszawa (15.02.2003).

9. *Formacja wspólnotowa w świetle szkoły zmartwychwstańczej*, Konferencja naukowa „Powrót do źródeł i budowanie tożsamości”, Chełm (19–21.09.2002).

10. *Formacja duchowa w szkołach Jańskiego*, Konferencja naukowa „10-lecie Wyższej Szkoły im. Bogdana Jańskiego”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (15.11.2002).

11. *Polska duchowość przełomu XIX i XX wieku. U katolickich źródeł polskiej pedagogiki wychowawczej*, Konferencja ogólnopolska „Taka będzie przyszłość Europy, jakie jej młodzieży chowanie”, Studium Formacyjne dla Nauczycieli i Wychowawców Katolickich „Augustianum”, Warszawa (15.02.2003).

12. *Nieznany dziennik Bogdana Jańskiego*, Konferencja naukowa „Polska literatura mistyczna. Badania interdyscyplinarne”, z udziałem: Akademia Podlaska, Siedlce, UKSW, Warszawa (05.06.2003).

13. *Bogdan Jański – intelektualista i przywódca duchowy*, Konferencja naukowa „Lokalny i środowiskowy wymiar patriotyzmu”, Studia Duchowości Zmartwychwstańczej, Sekcja Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Elblągu, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej, Elbląg (07.06.2005).

14. Wprowadzenie, Sympozjum „Polska praworządna w odpowiedzialnym biznesie”, z racji obchodów rocznicy powstania Bractwa Służby Narodowej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (10.06.2005), oraz Msza święta dziękczynna z racji otwarcia procesu kanonizacyjnego Sługi Bożego Bogdana Jańskiego, tamże (13.06.2005).

15. *Patriotyczne myśli Bogdana Jańskiego*, Konferencja naukowa: „Bogdan Jański – dziedzictwo narodowe i wyzwania dla współczesności”, Zamiejscowy Wydział w Opolu, Ratusz – Sala Herbowa, Opole (24.10.2005).

16. *Błogosławiona Matka Marcelina Darowska – główna przedstawicielka polskiej mistyki kobiecej*, Ogólnopolska sesja naukowa z okazji dziesięciolecia beatyfikacji Matki Marceliny Darowskiej „Bł. Marcelina Darowska – dar na trzecie tysiąclecie”, Szymanów (23.09.2006).

17. *Bł. Marcelina Darowska – wychowawczyni i mistyczka*, Sympozjum międzynarodowe „Święci Podola”, Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Kamieniecko-Podolskiej, Filia Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, Gródek Podolski (Ukraina), (28.05.2008).

18. Otwarcie, prowadzenie, podsumowanie, „Bogdan Jański na nowo odczytywany”. Konferencja naukowa z okazji jubileuszu 15-lecia służby Szkoły im. Bogdana Jańskiego (15.05.2009).

19. *Charakterystyka polskiej duchowości*, Konferencja wydziałowa, Sekcja Teologii Duchowości: „Duchowość polska”, UKSW (27.10.2010).

20. *Polska szkoła duchowości zmartwychwstańczej*, Międzynarodowe sympozjum z cyklu Duchowość Klasztorów Polskich. Przekaz i Komunikacja pt. „Sługa Boży o. Piotr Semenenko CR i zmartwychwstańcza szkoła duchowości”, Centrum Resurrectionis, Kraków (15.03.2011).

21. *Zakorzeni w Chrystusie*. Referat dla studentów, wykładowców i pracowników Szkół Jańskiego z racji akademickiej pielgrzymki na Jasną Górę, Częstochowskie Seminarium Duchowne, Częstochowa (07.05.2011).

22. Prowadzenie panelu dyskusyjnego „Tożsamość i misja ludzi nauki” w ramach „Roku ewangelizacji ludzi nauki w nauczaniu Jana Pawła II” (głos w dyskusji), Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (20.05.2011).

23. *Charakterystyka duchowości czwartego okresu*, Sympozjum wydziałowe: „Czwarty okres polskiej duchowości”, UKSW, Warszawa (25.10.2011).

24. *Charakterystyka polskiej duchowości XIX i XX wieku*, Konferencja naukowa „Polskie odrodzenie duchowe”, UKSW (12.12.2012).

25. *Dynamizm życia mistycznego na podstawie Dziennika ks. Piotra Semenki*, VIII Sympozjum z cyklu *Duchowość Klasztorów Polskich*. Przekaz i Komunikacja pt. „Wokół Dziennika o. Piotra Semenki CR” (z okazji 200. rocznicy urodzin Sługi Bożego), Centrum Resurrectionis, Kraków (12.03.2014).

26. *Błogosławieństwa Boże według ks. Piotra Semenki*, Konferencja: „Długa posoborowa odnowa życia konsekrowanego”, Sekcja Teologii Duchowości UKSW, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (28.12.2014).

27. *Ks. Piotr Semenka – wzorem dla formacji duchowej młodzieży*, Konferencja naukowa z racji 200. rocznicy urodzin ks. Piotra Semenki, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (08.12.2014).

28. *Duchowość zmartwychwstania w świetle kazań ks. Hieronima Kajsiwicza*, Konferencja: „Polska myśl duchowa”, Sekcja Teologii Duchowości UKSW, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (09.12.2014).

29. *Życie mistyczne Bogdana Jańskiego*, XII Ogólnopolska Konferencja Naukowa z serii: *Duchowość Klasztorów Polskich*. Przekaz i Komunikacja, pt. „Sługa Boży Bogdan Jański: doświadczenie duchowe i projekt społeczny (z okazji 175. rocznicy śmierci)”, Centrum Resurrectionis, Kraków (22.10.2015).

30. *Życie mistyczne bł. Celiny Borzęckiej*, XIV Ogólnopolska Konferencja Naukowa z serii: *Duchowość Klasztorów Polskich*. Przekaz i Komunikacja pt. „Celina i Jadwiga Borzęckie: inspiracje duchowe i działalność społeczna matki i córki”, Kęty, Klasztor Sióstr Zmartwychwstanek (29.10.2016).

31. *Duchowość Jadwigi i Celiny Borzęckiej*, Konferencja naukowa, Sekcja Teologii Życia Duchowego, UKSW (8.11.2016).

32. *Bogdan Jański – twórcą polskiej szkoły duchowego odrodzenia narodu*, XVII Ogólnopolska Konferencja Naukowa z serii: *Duchowość Klasztorów Polskich*. Przekaz i Komunikacja pt. „Zmartwychwstańcy i odrodzenie Ojczyzny: w 100. rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę”, Centrum Resurrectionis, Kraków (13.03.2019).

XXII. Wykłady okolicznościowe

1. *Polska mistyka*, Radio Józef (25.11.1997).

2. *Polska mistyka*, cz. 2, Radio Józef (12.01.1998).

3. *Pojęcie państwa i ojczyzny według Bogdana Jańskiego*, konwersatorium comiesięczne: „Myśl społeczna Kościoła a przemiany w Polsce”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (11.06.1998).

4. *Badania nad polską duchowością*, Nasze Radio Kalifornia (20.09.1998).

5. *Badania nad duchowością Polaków żyjących na ziemiach wschodnich*, Nasze Radio Kalifornia (27.09.1998).

6. *Polscy mistycy*, Nasze Radio Kalifornia (04.10.1998).

7. *Bogdan Jański – twórca szkoły duchowości zmartwychwstańczej*, Wyższe Seminarium Duchowne Księży Zmartwychwstańców, Kraków (06.11.1998).

8. *Myśl społeczna*: B. Jański, kard. S. Wyszyński, Jan Paweł II, Konwersatorium comiesięczne: „Myśl społeczna Kościoła a przemiany w Polsce”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (03.12.1998).

9. *Polska szkoła zmartwychwstańcza*, Wyższe Seminarium Duchowne Księży Zmartwychwstańców, Kraków (08.12.1998).

10. *Życie Bogdana Jańskiego ukazane jako droga do doskonałości i świętości*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (21.01.2000).

11. *Fenomen nawrócenia, poszukiwania i trwania w prawdzie*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (28.01.2000).

12. *Bogdan Jański – polski św. Augustyn*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (04.02.2000).

13. *Pierwsi towarzysze Jańskiego*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (11.02.2000).

14. *Domek Jańskiego*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (18.02.2000).

15. *Patriotyzm B. Jańskiego – zastugi dla narodu, Kościoła i państwa*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (25.02.2000).

16. *B. Jański wobec kwestii społecznej – prekursor nauki społecznej Kościoła*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (06.10.2000).

17. *B. Jański wobec zagadnień politycznych*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. Bogdana Jańskiego (13.10.2000).

18. *B. Jański – patronem trudnych czasów*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. B. Jańskiego, Warszawa (27.10.2000).

19. *B. Jański – prekursorem zaangażowania świeckich w Kościele*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie WSZiP im. B. Jańskiego, Warszawa (10.11.2000).

20. *B. Jański – patron Szkół Jańskiego*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie, WSZiP im. B. Jańskiego, Warszawa (24.11.2000).

21. *Antropologia człowieka według ks. P. Semenki*, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (12.01.2001).

22. *Jak trafić do młodego człowieka, jak mu przekazać drogę do Boga* – B. Jański, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie, WSZiP im. B. Jańskiego, Warszawa (15.12.2000).

23. *Odkupienie przez Jezusa Chrystusa w świetle szkoły zmartwychwstańczej, konwersatorium, Duszpasterstwo Akademickie, WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (19.01.2001).*

24. *Bogdan Jański – intelektualista i duchowy przewodnik, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Elbląg (09.04.2001).*

25. *Bogdan Jański – humanista XIX wieku, Wydział Nauk Społecznych WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (18.05.2001).*

26. *Bogdan Jański – człowiek nawrócenia, Wydział Zarządzania WSZiP im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (23.05.2001).*

27. *Opracowanie albumu 10-lecia Szkoły, Spotkanie pracowników Szkół Jańskiego, Warszawa (15.01.2003).*

28. *Duchowość polska – XV i XVI wiek, Ośrodek Polonijny im. Jana Pawła II, Yorba Linda Kalifornia, (15.07.2003).*

29. *Duchowość polska – XV i XVI wiek, Ośrodek Polonijny im. Jana Pawła II, Yorba Linda Kalifornia, (15.08.2003).*

30. *Przemówienie w Dniu skupienia studentów i pracowników Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (14.12.2003).*

31. *Duchowość polska – przełomu XIX i XX wieku, Ośrodek Polonijny im. Jana Pawła II, Yorba Linda Kalifornia, (20.08.2004).*

32. *Duchowość Narodu Polskiego na przełomie XIX–XX wieku, 1830–1914, Zarys teologiczno-historyczny, Produkcja: Videofact DVD1, Yorba Linda 2005 (USA).*

33. *Teologia symboliki kaplicy pod wezwaniem Chrystusa Sługi; poświęcenie kaplicy, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (02.07.2005).*

34. *Przemówienie o formacji duchowej do uczestników Rady Wydziału Nauk Społecznych, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (30.06.2006).*

35. *Ogłoszenie wyników Konkursu o Nagrodę Kierownika Duchownego ks. prof. dr. hab. Stanisława Urbańskiego pt. Nawrócenie Bogdana Jańskiego, wręczenie nagród, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa (02.07.2007).*

36. *Homilia i wykład Wiara i rozum, Zjazd pracowników Szkół im. Bogdana Jańskiego, Zamiejscowy Wydział w Elblągu, katedra św. Mikołaja w Elblągu (17–19.09.2007).*

37. *Przemówienie inauguracyjne, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Elblągu, katedra św. Mikołaja w Elblągu (29.09.2007).*

38. *Przemówienie inauguracyjne, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Krakowie, Dom Duszpasterski, sanktuarium w Łagiewnikach (05.10.2007).*

39. *Wizja nauki według Bogdana Jańskiego, Święto Szkoły, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Elbląg (08.12.2007).*

40. *Duchowość polska, Centrum Polonijne im. Jana Pawła II, Yorba Linda Kalifornia (08.08.2008).*

41. *Przemówienie inauguracyjne, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Łomża (03.10.2008).*

42. *Bogdan Jański wzorem młodzieży*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Łomża (10.10.2008).

43. *Formacja duchowa. 15-lecie Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, Inauguracja roku akademickiego 2008/2009 Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, kościół św. Krzyża, Warszawa, (18.10.2008).

44. *Działalność kapelanów i kierownika duchownego w szkołach im. Bogdana Jańskiego*; badania naukowe Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, spotkanie szkoleniowe osób funkcyjnych Szkół Wyższych im. Bogdana Jańskiego, Nowogród (06–08.07.2009).

45. *Homilia inauguracyjna roku akademickiego 2009/2010*, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Zabrzu (11.10.2009).

46. *Homilia inauguracyjna roku akademickiego 2009/2010*, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Opolu (18.10.2009).

47. *Postawa Bogdana Jańskiego wyzwaniem dla współczesnych czasów*, Święto Szkoły, Zamiejscowy Wydział Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Zabrze (08.12.2009).

48. *Duchowy wymiar pielgrzymki jasnogórskiej*, Studenci i pracownicy Szkół Wyższych im. Bogdana Jańskiego, Diecezjalne Seminarium Duchowne, Częstochowa, ul Piotrkowska 17 (24.05.2010).

49. *Przemówienie inauguracyjne roku akademickiego 2010/2011*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży (01.10.2010).

50. *Bogdan Jański – człowiek zmartwychwstania*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Łomża (08.10.2010).

51. *Program formacyjny na rok 2011: Ewangelizacja świata nauki*, Rada Szkoły, „Gołoborze” Centrum Konferencyjno-Wypoczynkowe, Rudki k. Nowej Słupi (04.11.2010).

52. *Bogdan Jański – człowiek kreatywny*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego, Łomża (08.12.2010).

53. *Przemówienie inauguracyjne roku akademickiego 2011/2012*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Opolu (04.10.2011).

54. *Bogdan Jański – patriota*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Opole (08.12.2011).

55. *Program promocji Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w parafiach*, Zjazd członków konwentów i kolegów wydziałów Szkoły, Europejskie Centrum Komunikacji i Kultury, Falenica–Warszawa (23–24.04.2012).

56. *Przemówienie inauguracyjne roku akademickiego 2012/2013*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Zabrze (05.10.2012).

57. *Bogdan Jański a współczesne czasy*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Zabrze (12.10.2012).

58. *Bogdan Jański – przykład przedsiębiorczości*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Zabrze (08.12.2012).

59. *Przemówienie inauguracyjne roku akademickiego 2012/2013*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Opolu (12.10.2013).

60. *Przemówienie na Święto Szkoły na Wydziale Zamiejscowym Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, Opole (08.12.2013).

61. *Bogdan Jański – intelektualista*, Wydział Zamiejscowy Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Opole (15.12.2013).

62. *Bogdan Jański wzorem dla młodzieży*, VI rocznica nadania imienia Bogdana Jańskiego Publicznemu Gimnazjum w Winnicy, Publiczne Gimnazjum im. Bogdana Jańskiego, Winnica (22.05.2014).

XXIII. Badania własne finansowane przez Komitet Badań Naukowych

1. Mistyka przeżyciowa s. M. Darowskiej (1985).
2. Mistyka studyjna ks. P. Smolikowskiego (1986).
3. Mistyka studyjna ks. P. Semenienki (1987).

XXIV. Badania statutowe finansowane przez Komitet Badań Naukowych (arch. UKSW)

1. Historia i teologia polskiej mistyki doświadczalnej – zarys (1996).
2. Polska mistyka – pięć złotych okresów (1997).
3. Polska mistyka studyjna i przeżyciowa – przegląd całościowy (1999).
4. Duchowość zmartwychwstańcza – B. Jański, P. Semenienko, M. Darowska (2000).
5. Mistyka polska c. d. (2001).
6. Duchowość B. Jańskiego na podstawie „Dziennika” – 1834–1840 (2002).
7. Koncepcja antropologicznej duchowości B. Jańskiego (2006).
8. Duchowość według Bogdana Jańskiego (1807–1840), twórcy polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej (2008).
9. Wspólnota według Bogdana Jańskiego twórcy polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej (2009).
10. Bogdan Jański – twórca polskiej szkoły zmartwychwstańczej. Doktryna. Merytoryczne opracowanie głównych założeń szkoły (2010).
11. Szkoła duchowości zmartwychwstańczej (2011).
12. Modlitwa w polskiej mystyce przeżyciowej (2012).
13. Nieznane polskie przedstawicielki mistyki przeżyciowej (2013).
14. Dziennik ks. P. Semenienki w aspekcie mistyki przeżyciowej i teologii życia duchowego (2014).
15. Badania polskiej mistyki przeżyciowej. Wybrane przykłady (2016).

Ks. S. Urbański w 2007 roku złożył dwa projekty badawcze w ramach programu „Patriotyzm jutra” do Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego: „Bogdan Jański. Patriotyzm, Naród, Wspólnota” i „Patrzyć, rozumieć, działać – Sieć Animatorów Dziedzictwa Lokalnego”. Złożony został do Narodowego Centrum Nauki. Opus 8 (12.12.2014).

Również jest prowadzony projekt badań wpływu etyki na biznes z uwzględnieniem nauki społecznej szkoły zmartwychwstańczej: „Model zasad etycznej pracy dla uczelni w Polsce i Europie do kształcenia przyszłych menedżerów”, 1 IX 2013 – 1 VI 2014. Jednocześnie Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego w Warszawie dzieli się wynikami badań, tworząc w tym celu ogólnoswiatową sieć YMÉR (Young Managers Ethicality Researchers). Wyniki badań są opublikowane:

1. *Jan Paweł II do menedżerów*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 9, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2011.

2. *Pope John Paul II to lectures, students, Young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 12, The Bogdan Janski Academy in Poland, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warsaw 2012.

3. *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom drugi, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” Warszawa 2014.

4. *Jan Paweł II do pracowników*, red. S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 17, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2015.

XXV. Konsultacja naukowa

a. Konsultant, członek redakcji miesięcznika „Emaus 2000” i „Emaus”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa

1. „Emaus 2000” – 1987 nr 1-3; 1988 nr 1-4; 1989 nr 5-8; 1990 nr 1-4; 1991 nr 1-5; 1992 nr 1; 1993 nr 1-3; 1998 nr 1-4.

2. „Emaus” – 1999 nr 1-9; 2000 nr 1-7; 2001 nr 1-12; 2002 nr 1-12; 2003 nr 1-8.

b. Konsultant, członek Rady Naukowej dwumiesięcznika „Zarządzanie i Edukacja”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa

„Zarządzanie i Edukacja” – 1997 nr 1-6; 1998 nr 1-6; 1999 nr 1-6; 2000 nr 1-6; 2001 nr 1-6; 2002 nr 1-3; nr 4(34); *Rynek pracy* – nr 5(35); *Samorząd terytorialny* – nr 6(36); *Transformacja a Unia Europejska* – 2003 nr 1(37); *Odpowiedzialność za przyszłość* – nr 2(38); *Finanse – ich wpływ na konkurencyjność rozwoju państwa* – nr 3(39); *Ewolucja* – nr 4(40); nr 5(41); nr 6(42); 2004 nr 1(43); nr 2(44); *Państwo wobec współczesnych wyzwań* – nr 3(45); nr 4(46) nr 5-6(47-48).

XXVI. Współpraca z redakcjami i seriami wydawniczymi

a. Współpraca z redakcjami czasopism naukowych:

1. „Zarządzanie i Edukacja”, Warszawa.

2. „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychwstańców”, Kraków.

b. Współpraca z seriami wydawniczymi:

1. *Mistyka Polska i Mistyka Chrześcijańska*, UKSW Warszawa.

2. *Duchowość Europy*, UKSW Warszawa.

3. *Edukacja w Nauczaniu Kościoła*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

4. *Jański – ku Przyszłości*, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

5. *Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.

XXVII. Członek Rad Naukowych, współzałożyciel

1. Współzałożyciel, członek Rady Naukowej „Zarządzanie i Edukacja”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

2. Współzałożyciel, członek Rady Naukowej „Emaus”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

3. Współzałożyciel, członek Rady Naukowej „Emaus 2000”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

4. Członek Rady Naukowej serii „Duchowość Klasztorów Polskich: Przekaz i Komunikacja”, UPJPII, Kraków.

XXVIII. Współpraca z wydawnictwami

1. Wydawnictwo „Alleluja”, Kraków.

2. Wydawnictwo Jana Pawła II, Kraków.

3. Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa.

4. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

XXIX. Redaktor merytoryczny

1. A. Biela, *Prawda – Dobro – Skuteczność programem odrodzenia człowieka*, Wykład inauguracyjny roku akademickiego 2008/2009 w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego, red. S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 5, Warszawa 2008.

2. J. Szafraniec, *Przedsiębiorczość personalistyczna. Od stagnacji do kreacji*, red. S. Urbański, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2009.

3. J. Neumann, *Bogdan Jański i jego dzieło*, red. S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 3, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, Warszawa 2010.

4. *Ku zmartwychwstaniu narodu... Wykłady inauguracyjne 2010/2011*, red. W. Gałązka, Z. Prusiński, S. Urbański, seria: Jański – ku Przyszłości 5, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2010.

5. F. Krawiec, *Kultura biznesu firmy*, red. S. Urbański, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2010.

6. *Tożsamość i misja ludzi nauki. Ewangelizacja ludzi nauki w nauczaniu Jana Pawła II*, opr. J. Grabowski, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 8, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2011.

7. *Jan Paweł II do menedżerów*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 9, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2011.

8. *Odpowiedzialność ludzi nauki...*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 10, red. W. Gałązka, S. Urbański, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011.

9. *Jan Paweł II do polityków (1978–2005)*, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 11, Wyd. Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2011.

10. *Pope John Paul II to lecturers, students, young managers ethicality researchers – YMER. Man, ethics, economics. Research findings*, red. W. Gałązka, S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 12, Wyd. The Bogdan Janski Academy in Poland, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warsaw 2012.

11. *Odpowiedzialność polityków za...*, Wykłady inauguracyjne 2012/2013 Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, red. S. Urbański, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 13, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2012.

12. *Jan Paweł II do lektorów, studentów, młodych menedżerów badaczy etyczności – YMER. Tom 2, Społeczny rozwój i odpowiedzialność, praca ludzka. YMER – badania i inspiracje*, red. W. Gałązka, S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Instytut Innowacji i Rozwoju Gospodarczego, Centrum Badań i Rozwoju Nowej Kultury Pracy, seria: Edukacja w Nauczaniu Kościoła 15, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2014.

XXX. Recenzje prac autorskich

1. J. Werbiński, S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988, s. 296, AK 115 (1990), s. 148–150.

2. A. Baran OFMCap, S. Urbański, *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999, „Via Consecrata” 9 (1999), s. 49–51; tenże, ZiE 6 (1999), s. 208–213; tenże, HD 19 (2000), s. 179–181; tenże, AK 134 (2000), s. 172–175.

3. Ks. Stanisław Urbański, *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999, „Emaus 2000”, nr 5(6), rok II, s. 19.

4. P. Piasecki, Ks. Stanisław Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa: UKSW 1999, s. 140, AK t. 136, z. 2–3 (549–550), 2000, s. 383–386.

5. M. Piwnicki SVD, *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. nauk. Peter Dinzelsbacher, tłum. Bogusław Widła, Wyd. Verbinum, Warszawa 2007, s. 355, CzST XXXV–XXXVI 2007–2008, s. 372–376.

6. M. Szlachciak, *Symposium o Bogdanie Jańskim*, „Via Consecrata”, lipiec/sierpień, rok X (2007), s. 121.

Abstract

Rev. prof. Stanisław Urbański's Scientific Achievements and Activities Promoting the Spirituality of the Resurrectionist School

In 1988 Rev. prof. Stanisław Urbański (born in 1947) published his pioneering dissertation discovering the first Polish school of spirituality – the Resurrectionist school of spirituality. Since then, he devoted much time and effort to further research and to promote the spirituality of this school. This article recalls the history of the

discovery of the Resurrectionist school of spirituality school and shows the full scientific and popularizing achievements of Rev. prof. Stanisław Urbański in this topic (monographs, scientific articles, reviews, reports, popular articles, elaborations, scientific conferences, lectures, etc.).

Dorobek naukowy i działalność propagująca duchowość szkoły zmartwychwstańczej ks. prof. Stanisława Urbańskiego

W 1988 r. ks. prof. Stanisław Urbański (ur. 1947) opublikował swoją pionierską dysertację odkrywającą pierwszą polską szkołę duchowości – szkołę duchowości zmartwychwstańczej. Od tamtego czasu poświęcił wiele czasu i wysiłków prowadząc dalsze badania oraz propagując duchowość tejże szkoły. Niniejszy artykuł przypomina historię odkrycia szkoły duchowości zmartwychwstańczej oraz ukazuje pełny dorobek naukowobadawczy oraz popularyzatorski ks. prof. Stanisława Urbańskiego w tym temacie (monografie, artykuły naukowe, hasła encyklopedyczne, recenzje, sprawozdania, artykuły popularnonaukowe, opracowania, konferencje naukowe, referaty itp.).

Słowa kluczowe:

Stanisław Urbański, duchowość, duchowość zmartwychwstańcza, dorobek naukowy

Keywords:

Stanisław Urbański, spirituality, Resurrectionist spirituality, academic achievements

Nota o autorze:

Ks. dr Wojciech Mleczo CR – adiunkt w Katedrze Duchowości Mediów i Relacji Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, przewodniczący Sekcji Duchowości Polskiego Towarzystwa Teologicznego, członek Międzynarodowej Komisji Studiów Zmartwychwstańczych, redaktor naczelny „Zeszytów Historyczno-Teologicznych. Rocznika Zmartwychwstańców”, założyciel i administrator Biblioteki Internetowej Zmartwychwstańców (www.biblioteka.xcr.pl), wydawca, redaktor i tłumacz źródeł oraz opracowań dotyczących duchowości, historii i pedagogiki Zgromadzenia zmartwychwstańców, badacz zmartwychwstańczej szkoły duchowości, ojciec duchowny w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

DAMIAN STACHOWIAK CR
WSD Zmartwychwstańców w Krakowie

CZY ROZMOWA KLERYKA Z REKTOREM MUSI BOLEĆ? REFLEKSJA O DIALOGU W SEMINARIUM¹

Prawdziwym lustrem może być nawet całkowita akceptacja w spojrzeniu Przyjaciela. Ale musimy odnaleźć to choćby jedno prawdziwe zwierciadło, które odstąpi w nas najgłębszy, wewnętrzny i boski obraz... Dojrzała duchowość zawsze kładzie nacisk na obecność w życiu człowieka bratnich dusz, guru, spowiedników, mentorów, mistrzów i kierowników duchowych oraz proroków i głosicieli prawdy dla grup i instytucji.²

Kapłani, kapłaństwo, formacja seminaryjna zawsze poddawane były szczególowej analizie wewnątrz Kościoła. Papieże ostatnich dziesięcioleci sporo miejsca w swoich wypowiedziach poświęcali tej tematyce, dając wyraz wielkiej troski o jakość formacji kapłańskiej. Łatwy dostęp do informacji, nagłaśniane skandale z udziałem duchownych sprawiły, że sporo mówi się o kapłanach i formacji kapłańskiej. Nierzadko wystawia się nam surową ocenę, co niewątpliwie musi stać się okazją nie tyle do szukania kontrargumentów, co raczej mobilizacją do szczerej refleksji nad jakością dzisiejszej formacji w obliczu wyzwań, z którymi trzeba się mierzyć. Nie wystarczy nagłaśniać problemy, ale trzeba postawić sobie pytanie, czy i jak o nich rozmawiamy. Czy prowadzi nas ten dyskurs do eskalacji lęku, czy do szukania sposobów, aby w prawdzie i miłości towarzyszyć dzisiejszym kandydatom do kapłaństwa, pomagając im w przezwyciężaniu trudności. Niewątpliwie obecna sytuacja i doświadczanie kryzysu w kapłańskiej przestrzeni wymusza na nas docenienie dialogu jako nieodzownego narzędzia właściwej formacji.

¹ Referat podczas Ogólnopolskiej Konferencji Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych, 3-5 września 2018 r., MWSD we Wrocławiu.

² R. Rohr, *Spadać w górę. Duchowość na obie połowy życia*, Kraków 2017, s. 205.

I nie chodzi tu tylko o sprawną komunikację, lecz o dialogiczną postawę – o pewien sposób bycia i myślenia, który prowadzi do rozwoju zarówno kleryków, jak i ich wychowawców.

1. Punkt wyjścia: formować czy tresować?

Zanim przejdziemy do samego zagadnienia, jakim jest dialog, należy postawić zasadnicze pytanie: jaki jest cel formacji seminaryjnej? Odpowiedź pozwoli zobaczyć, czy dialog w ogóle będzie miał rację bytu. Jeśli celem będzie „wychowanie” (a raczej tresowanie) grzecznego kleryka, który posłusznie wykonuje wszystkie polecenia wychowawców, to wówczas dialog nie jest do niczego potrzebny. Dzieje się tak wówczas dlatego, że najważniejszym kryterium rozeznawania powołania i dopuszczenia do święceń staje się zewnętrzna postawa: strój, zachowanie w kaplicy, ilość czasu tam spędzonego, zachowanie wobec innych alumnów i formatorów. Nie trzeba nikogo specjalnie przekonywać, że można spokojnie przez sześć lat formacji ukryć za kurtyną grzecznego zachowania wszystko, co istotne i ważne, aby w przyszłości opuszczający seminarium alumn, już jako kapłan, odczuł boleśnie skutki takiej formacji. Jeśli owocem formacyjnych działań ma być grzeczny kleryk, to zarówno dla alumnów, jak i wychowawców cały szereg niedomagań i dysfunkcji nie jest obszarem pracy nad sobą i szansą rozwoju, lecz traktowany jest jako zagrożenie w dojściu do święceń. W takich okolicznościach dialog nie będzie w ogóle potrzebny, ponieważ alumn w rozmowie z rektorem będzie chciał przedstawić jedynie reprezentatywną część swojej osoby i codziennego życia, natomiast to, co można nazwać cieniem, będzie przedmiotem sporych wysiłków, ale w celu zatajenia przed innymi.

Celem formacji kapłańskiej nie mogą być same święcenia kapłańskie. Formacja seminaryjna to nie maraton, lecz wyruszenie w długą drogę, która ma być drogą ciągłego rozwoju w wymiarze ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Sakrament święceń to ważny moment, ale nie ostateczny cel podjętych wysiłków formacyjnych na początku drogi powołania. Kleryk w formacji podstawowej ma poczuć radość z odkrywania prawdy o sobie, która jest warunkiem wzrostu i którą odkrywa się w spotkaniu i w szczerym dialogu z innymi osobami. Święcenia kapłańskie nie mogą być nagrodą za dobre sprawowanie, lecz są darem i wiążą się z konkretną misją, jaką ma ksiądz do wypełnienia w Kościele i w świecie.

Podmiotem formacji jest cały człowiek, a skoro formacja możliwa jest w relacji, w spotkaniu z Bogiem, ze sobą, z innymi, to podmiotem dialogu jest również cały człowiek. Łatwo nam w seminaryjnych murach dyskutować nad tym, jak upiększyć liturgię (i dobrze że się o nią troszczymy), nie-trudno kłaść akcent na pracę intelektualną (i dobrze, że to czynimy), jednak znacznie trudniej jest nam się poruszać w obszarze ludzkiej formacji. Nie bez powodu nowe *Ratio Fundamentalis* kładzie nacisk na ten wymiar formacji do kapłaństwa, nie umniejszając oczywiście pozostałych elementów. Nowe *Ratio* przypomina, że „codzienna formacja dokonuje się przez relacje interpersonalne, chwile dzielenia się i konfrontacji, przyczyniając się do wzrostu

owego ludzkiego humus, w którym konkretnie dojrzewa powołanie”³. Trzeba postawić sobie pytanie w swoich wspólnotach formacyjnych, jakie tematy w rozmowach z klerykami leżą odłogi. Dlaczego uciekamy przed tymi tematami lub je zaniedbujemy? Czego się boimy – my formatorzy? Trzeba postawić sobie pytanie, dlaczego młodzi ludzie nie chcą rozmawiać i poruszać pewnych tematów z wychowawcami? Może przyczyną jest lęk: klerycy boją się rektora, a rektor tak naprawdę boi się kleryków, żeby nie nadużyli jego zaufania, bądź boi się o utratę autorytetu, jeśli będzie zbyt łagodny i za bardzo zaufa alumnom; boi się własnych uczuć, reakcji, bo przecież drugi człowiek jest dla nas często lustrem – także kleryk.

2. Zaryzykować, czyli przywrócić zaufanie

Owocem autentycznego dialogu jest prawda, lecz żeby ona mogła być wypowiedziana, potrzebna jest do tego przestrzeń. Szczególnie jeśli ma być wypowiedziane to, co jest nieprzyjemne, naznaczone bólem i lękiem przed odrzuceniem. Prawda domaga się odpowiedniej przestrzeni, zwłaszcza ta prawda, która jest trudna do przyjęcia zarówno przez alumna, jak i przez rektora. Ma być to przestrzeń, która daje poczucie bezpieczeństwa klerykowi, że może wszystko wypowiedzieć, że najpierw zostanie wysłuchany, a następnie przyjęty z całym bagażem doświadczenia, z jakim dotarł wraz z podaniem o przyjęcie do seminarium duchownego. Być „przyjętym” to znaczy nie czuć się ocenionym bądź odrzuconym. Okazuje się, że jest to często jedno z najważniejszych i nieraz przełomowych doświadczeń alumna. I nieważne, jak dalej potoczy się jego los – czy zostanie księdzem czy nie – to ten moment przyjęcia, zrozumienia staje się momentem otwarcia na dialog i gruntowną pracę nad sobą. Zanim ocenimy takie czy inne postawy, najpierw musimy być gotowi wysłuchać. Ważny komunikat, jaki wówczas otrzymuje kleryk, brzmi: „On (rektor) chce mojego dobra”. Żyjemy w czasach, w których wielu wychowało się bez ojców i matek. Mężczyźni, którzy przekraczają progi seminariów, mają przez to poważny problem z autorytetami. Niosą ze sobą najczęściej nieuświadomioną sporą ilość lęku i agresji. Wiąże się to z brakiem zaufania. Skoro już raz ktoś ważny w ich życiu zawiódł i nie spełnił się w roli rodzica, to takie osoby często będą zachowywać spory dystans wobec przełożonych, aby nie narazić się na kolejne zranienie. Mamy tu do czynienia z typowym przeniesieniem. Potrzeba nieraz sporo czasu, aby odbudować w tym kleryku zaufanie do autorytetu. Potrzeba cierpliwości, zwłaszcza jeśli pozwolimy, aby alumn mógł wyrazić siebie: swoje uczucia, potrzeby i odsłonić swoje myśli. Jest to konieczne, jeśli chcemy pomóc wychowankom wejść na drogę dojrzałego przeżywania swojego człowieczeństwa i powołania.

„Czy można opowiedzieć historię, której się nie zna? – pyta w swojej książce Alice Miller – Choć wydaje się to niemożliwe, zdarza się nieustannie, często w formie ślepego działania i całkowicie bezskutecznie. Ta historia może jednak zostać zrozumiana i przepracowana. Odnajdujemy ją kawałek po kawałku w doświadczeniu własnych uczuć i potrzeb, jeśli potrafimy je

³ *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (8.12.2016), 50.

zaakceptować, uszanować i uznać za uzasadnione”⁴. Alumni przychodzą z konkretną historią życia i trzeba im pomóc odczytać tę historię tak, aby nie była ona uciążliwym balastem, źródłem patologicznych zachowań, lecz pracowana stała się impulsem do twórczego przeżywania swojego tu i teraz. Należy stale konfrontować i obnażać te działania i postawy nas, wychowawców, które, zamiast pomagać alumnom, utwierdzają ich w mechanizmach, jakie nabyli w swoich dysfunkcyjnych rodzinach. O zaufaniu jako niezbędnym elemencie towarzyszenia przypominają autorzy nowego *Ratio* i zachęcają, aby przede wszystkim „szukać i zapewnić warunki, które w jakiś sposób mogą stworzyć pogodny klimat do zawierzenia i wzajemnego zaufania: braterską bliskość, empatię, zrozumienie, umiejętność słuchania i dzielenia się, a przede wszystkim spójne świadectwo życia”⁵.

Stale trzeba weryfikować, czy nie nasączamy lękiem seminaryjnej przestrzeni i trzeba ten lęk stale demaskować w różnych przestrzeniach formacyjnych. Tam, gdzie lęk, tam nie ma wolności, a jeśli nie ma wolności, to jak tu mówić w ogóle o formacji, o rozeznawaniu powołania czy dojrzewaniu. Może trzeba przyznać, że boimy się tego klimatu braterskiej bliskości, empatii i zrozumienia, szczególnie w relacji kleryk – rektor. Może to wynikać z tego, że przez lata rozdzielano *forum internum*, za które odpowiedzialny był ojciec duchowny, i *forum externum*, które było przedmiotem troski rektora i innych wychowawców. Warto podjąć dyskusję, czy takie podejście nie powodowało ukrywania wielu spraw i niemożność zaingerowania czy pomocy alumnowi. Wiemy, że ojciec duchowny czy spowiednik związani są tajemnicą spowiedzi. Dopiero rektor, znając problem alumna, może podjąć kroki, aby pomóc mu w rozwiązywaniu trudności. Jednak do tego konieczne jest zaufanie, ale przede wszystkim gotowość nas wychowawców do poniesienia razem z alumnem jego trudu i poczucia odpowiedzialności za człowieka, aby mu pomóc. Może czasem wolimy za dużo nie wiedzieć, bo wiedza zobowiązuje do podjęcia konkretnych działań i towarzyszenia klerykowi.

3. Nie bójmy się brudnych nóg...

Nikogo z kapłanów nie trzeba przekonywać, jak ważna i wymowna była scena z Ostatniej Wieczerzy, kiedy Jezus umył uczniom nogi. Doskonale ich znał, zarówno mocne, jak i słabe strony apostołów. Szczególnie te najsłabsze aspekty ich osobowości, wiary, relacji miały objawić się podczas wielkopiątkowych wydarzeń i później. Sporo miejsca poświęca się charakterystyce młodego pokolenia, które w tych latach puka do seminaryjnych drzwi i rozważa, aby podjąć drogę kapłańskiego życia. Oczywiście jest bardzo ważne, aby jak najlepiej poznać tych, którzy zgłaszają się do seminariów, bo przynoszą ze sobą to, co charakterystyczne jest dla danej epoki. Trzeba jednak zadać sobie pytanie, czy z nostalgią nie porównujemy tych młodych ludzi z alumnami, którzy byli w seminariach wiele lat temu, kiedy była ich spora liczba. Nie do końca chcąc dostrzec, że minione pokolenia miały też swoje zmagania i cienie,

⁴ A. Miller, *Dramat udanego dziecka*, Poznań 2007, s. 83.

⁵ *Dar powołania do kapłaństwa...*, dz. cyt., 47.

nie zawsze dostrzegane i podejmowane, czego konsekwencje Kościół ponosi dzisiaj i długo jeszcze będzie się z tym zmagać. Czy zbyt surowo nie oceniamy na wstępie tych, którzy chcą rozpocząć powołaniową przygodę? Czy nie czekamy na kandydatów z tzw. dobrych rodzin, najlepiej bez żadnych dysfunkcji i z ugruntowaną wiarą tak, że nie trzeba tych ludzi ewangelizować? Tymczasem współcześni klerycy są dziećmi swojej epoki z jej pięknem, ale i ze wszystkim zagrożeniami, podobnie jak my formatorzy. Czy jednak nie kryje się za tą postawą nostalgii, porównywania czy oceniania nieumiejętność dotykania tego, co grzeszne, może brudne i niewygodne. Tyle jeszcze tematów tabu w naszych wspólnotach seminaryjnych i łudzimy się, że ich nie ma lub że nigdy nie ujrzą światła dziennego. Już przed laty Wojciech Ziółek pisał: „Jakże często mówiąc o kapłaństwie, wolimy przedstawiać samych siebie jako niemal idealnych i bezgrzesznych! Jakże często uciekamy przed prawdą o naszej kapłańskiej grzeszności”⁶. Jakże mocno jeszcze próbujemy podtrzymywać i rozpowszechniać mit idealnego księdza – mit, który kreuje świat pozorów, a nas kapłanów, a także alumnów, wrzuca w otchłań poczucia osamotnienia i przekonania, że z całym tym bagażem zostają sami, nierzadko słysząc: „Idź, pomódl się, to cię przejdzie”.

Znowu nasuwa się pytanie: co chcemy osiągnąć w formacji seminaryjnej? Co chcemy dać tym przyszłym kapłanom. Jezus nie ustrzegł swoich uczniów przed porażkami, nie uchronił Piotra od zdrady, Judasza od samobójstwa, pozostałych uczniów przed lękiem, wątpliwościami i kryzysem wspólnoty. Daje im siebie, swoją obecność, relacje, a więc coś, do czego mogą i chcą wrócić. Symbolem może być tutaj Wieczernik. Oni otrzymują narzędzia, które mają im pomóc w realizacji misji, ale także w ich rozwoju. Jezus, przychodząc do nich po zmartwychwstaniu, pomaga im na minione doświadczenia popatrzeć z innej perspektywy, aby te wydarzenia ich nie przytłoczyły i nie zniszczyły życia.

Może należy zauważyć, że jako kapłani całkiem nieźle radzimy sobie ze swoją czy cudzą słabością w konfesjonale, ale kiedy poza nim trzeba człowiekowi towarzyszyć, porozmawiać na zupełnie innej płaszczyźnie, po bratersku, po męsku, to okazuje się, że pojawia się tutaj poważny problem. Tymczasem trudno nie zgodzić się z Bogusławem Szpakowskim, który pisał: „Zapominamy, że sprawy objęte milczeniem stają się tematami tabu, które uruchamiają najbardziej pierwotne lęki. Bo jeśli się o czymś nie mówi, to może oznaczać, że jest to złe, brudne, skażone, nieczyste”⁷. Nie podejmiemy konstruktywnego dialogu w seminarium, jeśli jako wychowawcy boimy się poruszać pewne tematy bądź boimy się ludzkiej słabości. Trzeba stale weryfikować, czy nie podtrzymujemy raczej przekonania wśród kleryków: „Z rektorem nie poruszaj pewnych tematów, bo wylecisz”. Spotykamy przecież kapłanów, którzy po latach zmagają się z problemem uzależnienia i wskazują, że początki nałogu sięgają ich pobytu w seminarium. Zaczęło się

⁶ W. Ziółek, *Brudne nogi pod ornatem. Ksiądz jako grzesznik potrzebujący przebaczenia*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, Kraków 2010, s. 101.

⁷ B. Szpakowski, *Seksualność. Niezabliźniona rana?*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2011, nr 51, s. 10.

wszystko od zapijania smutków i narzekania. Na ile znamy ten świat kleryka, który jest odmienny od tego, który pokazywany jest rektorowi? Tyle mówi się dzisiaj o homoseksualizmie. Na ile poruszamy ten temat z seminarzystami: z tymi, którzy przychodzą do seminarium już z doświadczeniami seksualnymi i z tymi, którzy w trakcie formacji odkrywają skłonności homoseksualne? Na ile znamy ich doświadczenia z pornografią, aby im pomóc? Jestem przekonany, że alumni chcą przyjąć pomoc i na nią czekają. Oni patrzą na nas, rektorów, z nadzieją, że im pomożemy. I nawet jeśli odejdą z seminarium, to zrobią to z poczuciem, że Kościół im pomógł, a nie zamiótł problemy pod dywan. To formator ma przewagę nad seminarzystą i od formatora wymaga się więcej, tzn. wymaga się szerszego, spokojnego i wyważonego spojrzenia na to, z czym alumn do rektora przychodzi. Alumni bardzo szybko wyczują, o czym można, a o czym nie można z rektorem porozmawiać; w jakim temacie czuje się on komfortowo lub nie; przed jakimi zagadnieniami dyplomatycznie ucieka.

4. Zanim zacznę mówić, muszę umieć być

W dialogu nie chodzi tylko o to, aby przekazać jakąś treść. Dialog to pojęcie szersze niż komunikacja. Zawiera on w sobie postawę, sposób myślenia, sposób bycia. Dlatego w rozmowie z klerykiem ważne jest, że zanim jako formator zacznę MÓWIĆ, muszę umieć BYĆ. Tu powstaje pytanie, kim jako rektor mam być, kim jestem wobec moich alumnów? Kard. Zenon Grocholewski, pisząc o roli formatora, wskazał na jej 4 aspekty:

- a) przedstawiciel Chrystusa,
- b) przedstawiciel Kościoła,
- c) ojciec i przyjaciel,
- d) mistrz i przewodnik⁸.

W jakiej roli wobec kleryków jest wychowawcy najłatwiej? Oczywiście ważne jest, aby zachować równowagę, bo każdy z tych aspektów jest ważny. Wydaje się jednak, że dwie pierwsze role są szczególnie akcentowane i niejako najłatwiejsze do wypełnienia, wynikają z nadania przez władzę kościelną. Ojciec, przyjaciel, mistrz, przewodnik to już nie są role, które się uzyskuje z zewnętrznego nadania, lecz się do nich dojrzewa. I te właśnie role wydają się najbardziej konieczne w dialogu i w procesie rozeznawania powołania oraz dojrzewania kandydatów do kapłaństwa.

Jednym z najważniejszych fundamentów (a może najważniejszym!) budowania atmosfery zaufania, otwartości i poczucia bezpieczeństwa w seminarium jest rektor, ale tylko wówczas jeśli sam podejmuje duchowość drogi i staje się coraz bardziej ojcem, przyjacielem, mistrzem i przewodnikiem. Choćby nie wiem, jak wiele skończył kursów i jak dużą nabył wiedzę w zakresie formacji, to jednak dopiero codzienne spotkania, rozmowy, bycie z alumnami, z ich problemami konfrontuje go mocno z tym, na ile umie być ojcem, przyjacielem, mistrzem i przewodnikiem.

⁸ Z. Grocholewski, *Tożsamość i zadania formatorów seminaryjnych*, [w:] *Formacja formatorów*, red. A. Z. Miałkowski, Łomża 2000, s. 20–22.

W każdym spotkaniu z klerykiem potrzeba nam dużo pokory, która rodzi się ze świadomości przebytej drogi, pokonanych trudności, czasu, jakiego potrzebowaliśmy, żeby wiele rzeczy zrozumieć oraz cierpliwości i troski osób, które nam na tej drodze towarzyszyły. Jeden z moich kleryków podał mi kiedyś definicję autorytetu, która zapadła mi głęboko w pamięć: „Autorytet to nie ten, który jest bez problemów, ale to szczerzy i dojrzały żołnierz, który przeszedł swój poligon życia”. Pokora wymaga nie tylko popatrzenia wstecz, lecz wymaga zobaczenia siebie tu i teraz, swojej kondycji duchowej, emocjonalnej, relacyjnej, świadomości swoich możliwości, ale i ograniczeń. To stałe wyruszanie w drogę i bycie uczniem. Jeśli jako rektor przestanę się uczyć siebie samego, przestanę odkrywać siebie, to staję się zagrożeniem dla alumnów. Już przed laty Kongregacja ds. Wychowania w dokumencie *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach* wymieniła to, czego wymaga się od formatorów:

- a) świadomości własnej wartości i ograniczeń;
- b) zdrowego i krytycznego dystansu do siebie;
- c) postawy ciągłego uczenia się;
- d) zdolności przyjmowania krytyki;
- e) znajomości swoich uczuć i dojrzałości w tej sferze, aby nie przywiązywać innych do siebie⁹.

Te cechy biorą się z rzetelnej pracy nad sobą i stałej superwizji. Nie jesteśmy omnibusami i stale potrzebujemy, aby ktoś z boku krytycznym okiem popatrzył na nasze działania, postawy czy relacje z wychowankami, na sposób, w jaki z nimi rozmawiamy. Na tyle, na ile umiem przyjmować prawdę o sobie i na ile umiem się z tą prawdą oswajać, na tyle jestem w stanie unieść prawdę o kleryku, który siada do rozmowy ze mną. Chodzi tak naprawdę o to, aby coraz swobodniej poruszać się w obszarze ducha, ale także w obszarze emocji. One są ważnymi informatorami, są, jak mówił ks. Krzysztof Grzywocz, dobrymi aniołami, które przychodzą nas o czymś poinformować. Jeśli chcemy tworzyć wspólnotę opartą na braterskich więziach, to wiemy, że jest w to zaangażowany cały człowiek. Rektor nie jest i nie może być arelacyjny. Im bardziej sam otwarty jest na relacje oraz przyjaźnie, to tym bardziej staje się spokojny i wolny od uprzedzeń, także w spotkaniu z alumnami. Nie musi wówczas nikogo udawać czy wznosić się na wyżyny powagi, aby udowodnić klerykom, kto tu rządzi.

Największym atutem i narzędziem pracy każdego wychowawcy jest jego osobisty rozwój. Tym, z czego czerpiemy cenne doświadczenie, jak być z klerykami, jest nasza osobista historia życia, pod warunkiem, że została przepracowana. Wówczas staje się źródłem informacji o nas, ale także dzięki niej możemy właściwie popatrzeć na człowieka, który staje przed nami i obok nas, aby rozpocząć seminaryjną formację. Autorzy nowego *Ratio* przypomnieli, że: „Ojcowie Kościoła opracowali i praktykowali opiekę lub «terapię» w stosunku do człowieka wiary powołanego do posługi apostołskiej, ponieważ byli przekonani, iż w każdym człowieku istnieje głęboka potrzeba

⁹ Kongregacja ds. Wychowania, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, 34.

dojrzewania”¹⁰. Na tyle, na ile sam dojrzewam, na tyle umożliwię ten rozwój alumnom i pomogę im przebyć konieczną drogę.

Nie zawsze uświadamiamy sobie, że seminarium jest miejscem formacji kleryków, ale również formacji formatorów. Nie można towarzyszyć i być w pozycji: ja wiem już wszystko, a ty musisz się jeszcze dużo uczyć. Towarzystwo oznacza bycie w drodze. Nie będziemy w stanie nic zaproponować alumnom, jeśli sami nie będziemy w drodze. Usłyszałem podczas jednego ze spotkań formacyjnych zdanie: „Nie proponuj klerykowi czegoś, czego sam nie podjąłeś. Kleryk czuje się bezpieczny i wchodzi z zaufaniem na drogę głębokiej pracy nad sobą, jeśli wie, że ma obok rektora – mentora, który wie, o czym mówi, bo sam przebył drogę, na którą zaprasza swoich alumnow. Tylko w ten sposób można przekazać radość i pasję z odkrywania siebie, z budowania relacji w spotkaniu z drugim. Każdy wychowawca na swoim etapie życia ma swoje pola zmagania i powinien być ich świadomy. Alumni nie oczekują idealnego rektora, ale bardzo szybko zorientują się, kiedy spotkają się z jakimiś formami zakłamania”.

5. Dialogować: mieć odwagę słuchać i mówić całym sobą

W spotkaniu z klerykiem nie jest się jedynie urzędnikiem kościelnym. Kiedy rektor podejmuje dialog z klerykiem, to staje przed nim jako: mężczyzna, syn, człowiek wierzący, ojciec, kapłan. Nie wystarczy mówić z pozycji pełnionego urzędu. Skoro formujemy całego człowieka, to także rektor powinien mieć odwagę słuchać i mówić całym sobą.

Staje on przed swoim wychowankiem jako mężczyzna. W dobie kryzysu męskości nie można nie zgodzić się z tezą Wojciecha Eichelbergera, który napisał: „Wygląda na to, że potrzeba nam mężczyzn, którzy osiągnęli rangę kapłańską w dziedzinie męskości. Bowiem inicjacja, aby mogła się spełnić, musi mieć swój wymiar duchowy i zostać potwierdzona przez zrealizowanych mężczyzn, którzy potrafią jednocześnie kochać i wymagać. Sytuacja jest alarmująca. Powszechna korozja i upadek męskich autorytetów odbiera resztki nadziei. Jakże często szukamy po omacku, podążając za samozwańczymi prorokami, gwiazdami popkultury, politykami, ludźmi sukcesu czy innymi skleconymi przez media wzorcami. Jakże często czujemy się oszukani i rozczarowani. Pragnienie spotkania mistrza i zawierzenia mężczyźnie, który wie, jest tak wielkie, iż gotowi jesteśmy sycić się byle czym, idealizować i kreować pseudoautorytety, choćby na doraźny użytek”¹¹. Z tym pragnieniem przychodzą do seminariów współcześni mężczyźni szukający autorytetów, mężczyźni, którzy nigdy w życiu nie przeżyli swojej inicjacji, którzy potrzebują, aby przemawiali i byli obok nich mężczyźni, którzy potwierdzają ich męskość i wprowadzą w świat wyzwań, które stawia przed nimi życie i kapłańska misja.

Rektor w spotkaniu z klerykiem mówi jako syn, to znaczy ktoś, kto zna i akceptuje swoją historię życia i jest z nią pogodzony, a jednocześnie jest

¹⁰ *Dar powołania do kapłaństwa...*, dz. cyt., 93.

¹¹ W. Eichelberger, *Zdradzony przez ojca*, Warszawa 2014, s. 53.

świadomy w relacji duchowej, że jest przede wszystkim dzieckiem – synem Boga. Aby umieć podjąć rolę ojca, trzeba najpierw być synem. Warto tu odwołać się do biblijnej przypowieści o synu marnotrawnym. To historia człowieka, który doświadcza, co to znaczy mieć ojca i co to znaczy doświadczyć autentycznego synostwa. Wpisują się w owe doświadczenie: wolność, zaufanie, doświadczenie upadku, ale i doświadczenie powrotu. Sporo czasu poświęcamy nie tylko w seminariach, ale ogólnie w Kościele, aby uchronić ludzi przed wyjściem z domu i upadkiem. Tymczasem upadki i powroty wpisane są w życie człowieka. Sposób ich przeżywania może okazać się błogosławiony. Wydaje się, że w życiu apostoła Piotra przełomowym momentem był upadek na dziedzińcu. To wydarzenie odmieniło na zawsze Piotra i sprawiło, że zmienił się jego stosunek do siebie, do swoich współbraci, ale także do samego Jezusa i treści, które mu przekazywał. Stańc przed klerykiem z osobistym doświadczeniem syna to stańc z doświadczeniem duchowości upadku i powrotu. Mówić z tej pozycji to uczyć kleryków tajemnicy miłosierdzia, które ocala najpierw ich samych, a później innych przez ich kapłańską posługę.

Rektor ma mieć odwagę mówić całym swoim światem wiary jako człowiek wierzący. Oznacza to tak naprawdę ewangelizację. Mamy w seminariach kleryków niezewangelizowanych, którzy nie spotkali Jezusa, który stałby w centrum i był głównym punktem odniesienia. Zapytałem kiedyś kleryka zaangażowanego od lat w życie Kościoła i mocno przywiązującego wagę do liturgii, gdzie w tym wszystkim jest Bóg. Odpowiedział wówczas: „Jaki Bóg? Nie ma go tam”. To szczere wyznanie stało się okazją, aby podjąć drogę do osobistego spotkania Boga, a przy okazji przyjrzenia się wielu aspektom życia tego człowieka. Warto w tym miejscu przywołać słowa ks. prof. Józefa Tischnera, który pisał o niebezpiecznym zjawisku we wspólnocie kościelnej: „Zewnętrzność we wnętrzu Kościoła – oto prototyp wszelkiego zła, jakie lęgnie się w Kościele. Cała głębia... na wierzchu. Na zewnątrz bajecznie kolorowo, a wewnątrz pustka. Cieleśność podniesiona do poziomu sacrum. Oczywiście, przejawy mogą być różne, choć źródło jest jedno. [...] Człowiek musi odkleić się od zewnętrzności, która go pochłonęła, musi wrócić do siebie, uwierzyć w ducha, odkryć na nowo prawdę Ewangelii i wcielić ją we własne życie. Stawką w grze o jutro jest inny człowiek. Inna jest jego wiara i inaczej wygląda prawda, którą wciela w swe życie”¹². Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* przypomina, że w kościele nie potrzeba nam zwyczajnego administrowania, lecz bycia w permanentnym stanie misji¹³. Kościół potrzebuje pasjonatów głoszenia Ewangelii, a tacy rodzą się z ewangelizacji.

Rektor w spotkaniu z klerykiem staje wreszcie jako ojciec. Henri Nouwen w swojej książce *Zraniony uzdrowiciel* poświęconej sytuacji kapłanów we współczesnym świecie, pisząc do tych, którzy nazywają siebie ojcami – do Ojca Świętego, zakonników, kapłanów, wskazał, że dzisiaj ojciec jest ostatnim, którego chce się słuchać¹⁴. Obraz ojca jest poddawany od dwóch stuleci

¹² J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 182–184.

¹³ Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Watykan 2013, par. 25.

¹⁴ H. J. M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, tłum. J. J. Grzegorzczak, Poznań 2012, s. 54.

erozji¹⁵. Wstępują do seminariów mężczyźni z pokolenia, które charakteryzuje się tym, że „ma rodziców, ale nie ma ojca, [...] dla którego każdy, kto uważa się za autorytet – bo jest starszy, dojrzałszy, inteligentniejszy czy ma większą władzę – jest od razu podejrzany”¹⁶. Nie są to już dzisiaj odosobnione przypadki, ale spory procent naszych kandydatów przychodzi z tym obciążeniem, które generuje lęk przed wszelkimi autorytetami. Taki kandydat ukryje swój gniew za fasadą „grzecznego chłopca” lub wypowie i przeżyje swoją złość pod warunkiem, że nie zostanie odrzucony bądź wyrzucony z pokoju rektora, który przestraszył się ogromu agresji, jaką przez lata tłumił w sobie ów młody człowiek.

W antropologicznej konstrukcji człowieka zawiera się prawda o potrzebie autorytetu, bo człowiek nie może istnieć bez oparcia innych¹⁷. Osierocone społeczeństwo z powodu fizycznego bądź emocjonalnego braku ojca bardzo potrzebuje przywrócenia wartości i znaczenia ojcostwa zwłaszcza w tym wymiarze duchowym, który zakorzeniony jest w Bożym ojcostwie jako źródle i modelu wszelkiego prawdziwego ojcostwa¹⁸. Potrzebują tego nasi seminarzyści, a my rektorzy mamy w tym względzie ważną rolę do odegrania, by przywrócić wiarę, że prawdziwi ojcowie naprawdę istnieją. Przed laty, dzieląc się doświadczeniem ojcostwa w kapłaństwie, kard. Jean-Marie Lustiger powiedział: „Dla wielu osób ksiądz jest narzędziem duchowego ojcostwa Boga. Często bez własnej woli, a nawet bezwiednie, ksiądz może komuś pomóc odbudować obraz ojca, okaleczony przez jego własnego ludzkiego ojca”¹⁹. Żeby jednak tak się stało, potrzebne jest spotkanie, relacje i dialog. To od nas zależy, czy rektor będzie kimś, o kim klerycy z założenia mówią źle i narzekają oraz przekazują kolejnym rocznikom, że rektora trzeba się bać i raczej się go unika, czy jednak rektor odważy się być ojcem?

Dopiero jako ostatni wymiar do głosu dochodzi kapłaństwo, które nie jest oderwane od powyższych aspektów, lecz jest w nich mocno osadzone. Im bardziej zaopiekowane i nakarmione powyższe wymiary życia, tym bardziej staje się przekonujący nasze kapłaństwo. Jak przypomina *Ratio*: „Właściwa i harmonijna duchowość wymaga dobrze uformowanego człowieczeństwa. Istotnie, jak przypomina św. Tomasz z Akwinu, łaska zakłada naturę i nie zastępuje jej, lecz ją doskonali”²⁰. Dotyczy to również, a może przede wszystkim, nas formatorów, którzy mamy przekazać kandydatom do kapłaństwa zintegrowany sposób przeżywania powołania. W medytacji o duchowości kapłańskiej Benedykt XVI zapisał: „Zanim Piotrowi zostaje powierzony urząd pasterza, Jezus go pyta: «Kochasz mnie?» Świadek musi Jezusa kochać. Dalej słyszy: «Paś baranki moje» – musi wypełniać zadania pasterza. W końcu Jezus mówi mu: «Wcześniej chodziłeś własnymi drogami. Teraz ktoś inny wyznacza twoją drogę i prowadzi cię; już nie twoja wola decyduje o twojej

¹⁵ P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo*, tłum. J. Koźbial, Pelplin 2005, s. 13.

¹⁶ H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel...*, dz. cyt., s. 54–55.

¹⁷ W. Bartkowicz, *Kościół bez autorytetów?*, „Pastores” 2013, nr 58, s. 75.

¹⁸ D. Zimoń, *Wierzę w Boga Ojca*, „Życie Duchowe” 1998, nr 13, s. 73.

¹⁹ J. M. Lustiger, *Wybór Boga. Z Kardynałem rozmawiają J. L. Missika i D. Wolton*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1992, s. 319.

²⁰ *Dar powołania do kapłaństwa...*, dz. cyt., 93.

drodze, lecz wola Innego». Świadek musi za nią pójść – naśladowanie należy do posługi ucznia – ta posługa jest drogą. Kochać – pasterzować – naśladować – tymi trzema słowami Ewangelia opisuje istotę urzędu apostołskiego, a tym samym także istotę posługi kapłańskiej²¹. Najpierw jest zatem pytanie do Piotra o to, w jakim momencie życia się znajduje, pytanie o prawdę o sobie, pytanie, na ile zdolny jest kochać. Z tą świadomością dopiero może prowadzić wspólnotę, którą powierza mu Jezus. Kochać to pozwalać, aby relacja, którą buduje, umożliwiała mój osobisty rozwój i osoby z którą tworzę więź.

6. Podsumowanie: zgodzić się na ból, aby doświadczyć radości

Nasi alumni są częścią Kościoła, oni przychodzą ze świata, ale przychodzą jako osoby formowane przez Kościół. Przychodzą poranieni przez świat, swoje rodziny, ale i czasami przez Kościół. Musimy przyznać, że ta część Kościoła nie jest szczególnie wyselekcjonowana, lecz coraz bardziej doświadczamy, że seminarium zaczyna przypominać „szpital polowy”, o którym tak często mówi Franciszek. Dostrzegamy, że należą oni do tej „zglodniałej rzeszy ludzi – pisze Franciszek – a Jezus powtarza nam bez przerwy: «Wy dajcie im jeść»”²². Wierzmy, że Pan Bóg powołuje i że ci, którzy do nas przychodzą, są nam dani i zadani przez Niego. Nie tylko mamy stwierdzić, czy ktoś powinien zostać i zrealizować się w kapłaństwie, ale mamy podjąć z nimi wspólnie drogę i towarzyszyć im, aby seminarium nie było miejscem przetrwania do święceń, ale miejscem owocnej, często trudnej drogi i pracy nad sobą: doświadczeniem uzdrowienia, dojrzewania i ewangelizacji. To dzieje się w spotkaniu. Do tego potrzebny jest drugi człowiek, relacja z nim.

Nasze powołanie opiera się na relacjach i tylko w relacjach może być owocnie zrealizowane. Jak zauważa przywołany przez Gisberta Greshake’a jeden z teologów: „Mimo iż nie ma «gwarancji» udanego kapłańskiego życia, można jednak dać jego wiarygodną obietnicę, przy założeniu, że spełnione zostaną dwa warunki: (1) Nigdy nie należy zarzucać praktyki codziennej modlitwy, dłuższej, osobistej modlitwy – także w okresach ciemności, pustki i oschłości, kiedy zdaje się panować głucha cisza i modlitwa staje się jedynie nakazany obowiązkiem. (2) Trzeba mieć przynajmniej jednego człowieka – nieważne, kim on jest (przyjaciel, opiekun duchowy, duchowa wspólnota) – z którym otwarcie omawia się wszystko, także najgłębsze problemy, pokusy, fałszywe zachowanie”²³. Jeden i drugi element kształtuje się w relacji i w spotkaniu, w szczerym dialogu. Jeśli nie zbuduję relacji to moje kapłaństwo i siebie samego stawiam w poważnym zagrożeniu.

Relacji uczymy się w praktyce. Jeśli nasi kandydaci zranieni zostali w relacjach, a ich dysfunkcje i deficyty wynikają z braku relacji bądź z niewłaściwie budowanych więzi, to dojrzewać do kapłaństwa mogą tylko, jeśli ktoś wprowadzi ich w świat zdrowych relacji opartych na prawdzie i miłości.

²¹ Benedykt XVI, *Studzy Waszej radości. Medytacje o duchowości kapłańskiej*, [w:] J. Ratzinger, *Opera omnia. Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości*, Lublin 2012, s. 471.

²² Franciszek, *Evangelii gaudium...*, dz. cyt., par. 49.

²³ G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, Poznań 2010, s. 466–467.

To wymagająca podróż zarówno dla alumna, jak i formatora, okupiona przez jednego i drugiego bólem, aby w końcu mogły zrodzić się dobre owoce formacji. To jest twórczy ból ciągłego przekraczania siebie, ciągłego rozwoju, indywidualnego podejścia do każdego z kleryków, to wychodzenie z utartych schematów, aby czynić przestrzeń dla Ducha Świętego.

Na koniec warto przywołać słowa ks. Krzysztofa Grzywocza z jego ostatniej opublikowanej książki o przyjaźni: „Człowiek bez dojrzałych więzi przemienia się w dzikie zwierzę (depersonalizacja). Nie będę nikogo ranił, nie pozwolę, aby mnie ktoś skrzywdził, dlatego odejdę w osamotnienie. Taka decyzja jest często powodem jeszcze większego cierpienia. Kochać kogoś to znaczy także zgodzić się na nieunikniony ból”²⁴. Chcąc formować kapłanów otwartych na ludzi, pasjonatów ewangelii, musimy być gotowi na ból, na to, że poranieni, zanim doświadczą uzdrowienia, będą nas często nieświadomie ranić. Jednak nie ma innej drogi i warto ją podjąć dla dobra tego konkretnego kandydata, wreszcie dla dobra ludzi, do których jako ksiądz zostanie posłany.

Abstract

Does the Conversation of a Seminarian with the Rector have to hurt? Reflection on Dialogue at the Seminary

The need for a sincere reflection on the quality of today's seminary formation in the face of the challenges that must be addressed is evident. It is not enough to publicize the problems, but you must ask yourself whether and how we talk about them. Does this discourse lead us to the escalation of fear or to seek ways to accompany today's candidates for priesthood in truth and love by helping them overcome their difficulties? Undoubtedly, the current situation and experience of the crisis in the priestly space forces us to appreciate dialogue as an indispensable tool for proper formation. And this is not only about efficient communication, but about a dialogical attitude - about a certain way of being and thinking, which leads to the development of both seminarians and their formators.

Czy rozmowa kleryka z rektorem musi boleć? Refleksja o dialogu w seminarium

Potrzeba szczerej refleksji nad jakością dzisiejszej formacji seminaryjnej w obliczu wyzwań, z którymi trzeba się mierzyć, jest ewidentna. Nie wystarczy nagłaśniać problemy, ale trzeba postawić sobie pytanie czy i jak o nich rozmawiamy. Czy prowadzi nas ten dyskurs do eskalacji lęku czy do szukania sposobów, aby w prawdzie i miłości towarzyszyć dzisiejszym kandydatom do kapłaństwa pomagając im w przezwyciężaniu trudności. Niewątpliwie obecna sytuacja i doświadczenie kryzysu w kapłańskiej przestrzeni wymusza na nas docenienie dialogu jako nieodzownego narzędzia właściwej formacji. I nie chodzi tu tylko o sprawną komunikację, lecz

²⁴ K. Grzywocz, *W duchu i przyjaźni*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 77 (2017), s. 72.

o dialogiczną postawę – o pewien sposób bycia i myślenia, który prowadzi do rozwoju zarówno kleryków jak i ich wychowawców.

Słowa kluczowe:

formacja, seminarium duchowne, dialog, rektor, kleryk

Keywords:

formation, seminary, dialogue, rector, seminarian

Nota o autorze:

Ks. dr Damian Stachowiak CR – kapłan w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców, rektor Wyższego Seminarium Duchownego oraz Junioratu Zmartwychwstańców w Krakowie, opublikował m.in. *Dialog w formacji kapłańskiej* (Kraków 2013).

KAZIMIERZ MIKUCKI CR

Instytut Teologiczny im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie

TOMISTYCZNA METAFIZYKA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY A ADHORTACJA AMORIS LAETITIA

Małżeństwo i rodzina są przedmiotem zainteresowania wielu różnorodnych dyscyplin naukowych, należących pod względem metodologiczno-epistemologicznym do trzech głównych sposobów poznania: empirycznego, teologicznego i filozoficznego. Jeśli chodzi o poznanie z zakresu empirycznych nauk szczegółowych, to wspomnianymi społecznościami zajmują się przede wszystkim psychologia, prawo, socjologia i pedagogika. W przypadku teologii (chrześcijańskiej) chodzi o rozumienie małżeństwa i rodziny na podstawie Biblii i Tradycji. Gdy natomiast uwzględni się podejście filozoficzne – będące w pewnej mierze niezależne od ustaleń teologii chrześcijańskiej i nauk empirycznych oraz nawiązujące istotnie do myśli św. Tomasza z Akwinu – to refleksja nad interesującymi nas instytucjami życia społecznego obecna jest w metafizyce ogólnej, w antropologii filozoficznej, w filozofii społecznej, w aksjologii oraz w etyce ogólnej i szczegółowej¹.

W niniejszym artykule uwzględni się filozoficzny sposób rozumienia obu społeczności, jaki się pojawił w kręgu wcześniejszej i najnowszej myśli chrześcijańskiej. Punktem wyjścia dla tej wcześniejszej myśli będą podstawowe ustalenia tomizmu, obecne we wskazanych dyscyplinach, zaczerpnięte z prac niektórych czołowych współczesnych polskich tomistów, w których porusza się i w analogiczny sposób rozwiązuje zasadnicze problemy należące do tzw. filozofii (metafizyki) rodziny i małżeństwa. Skoncentrowane są one zaś

¹ Por. D. Zapisek, *Metafizyczne ujęcie rodziny według prof. Mieczysława Gogacza*, [w]: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. T. Klimski, A. Andrzejuk, Warszawa 2012, s. 53–61.

na pochodzeniu małżeństwa i rodziny, ich istocie i celu. Po ogólnej prezentacji ustaleń na te trzy tematy skonfrontuje się je z korespondującymi z nimi tezami zawartymi w najnowszym dokumencie papieskim – adhortacji *Amoris laetitia*. Na początku jednak dokona się próby porównania ogólnej koncepcji filozofii, jaką można odczytać w tekstach autorów reprezentujących oba stanowiska, ponieważ – jak się wydaje – ma ona decydujący wpływ na treść konkretnych rozstrzygnięć w interesujących nas kwestiach. Całość niniejszych rozważań zamkną najważniejsze uwagi, jakie się nasuwają w następstwie dokonanych analiz.

Tytułem usprawiedliwienia tematu dodajmy, że co prawda uwzględniana tu adhortacja ma charakter głównie teologiczny i duszpasterski, to jednak zawiera zarówno pewne idee filozoficzne, jak i stanowi filozofię przynajmniej w znaczeniu potocznym, przenośnym, jako zespół pojęć i zasad, jakie można odczytać w kontekście tego dokumentu, w jego tle. Stąd jest czymś zasadnym, by spojrzeć na niego nie tylko z perspektywy teologii – co się zresztą aktualnie nierzadko czyni – ale też z punktu widzenia filozofii.

1. Ogólna koncepcja filozofii społecznej

W opinii współczesnych polskich tomistów ich własna refleksja stanowi szczególnie wyraz tzw. klasycznej koncepcji filozofowania, stosunkowo rzadko występującej w czasach nowożytnych. Wyróżniano ją z kilku zasadniczych względów. Pierwszą jej oznaką jest posiadanie przez filozofię własnego przedmiotu badań, następną – stosowanie specyficznej metody poznawczej, kolejną – formułowanie swoistych celów oraz wreszcie – wyróżnianie się specjalnym charakterem wiedzy filozoficznej². Ograniczając się jedynie do ostatniej z wymienionych oznak, wiedza ta miała być nie tylko przedmiotowa, ale też ogólna oraz – przy pewnych zastrzeżeniach z uwagi na charakter konkretnej nauki filozoficznej – konieczna, apodyktyczna³.

Wymóg ogólności i konieczności wiedzy filozoficznej dotyczył zwłaszcza podstawowych zasad metafizyki⁴. Ale nie tylko jej. Odnosił się też do zasadniczych poglądów na małżeństwo i rodzinę. Uzasadniano to dwoma powodami. Pierwszy z nich wiązał się z poglądem, w myśl którego interesujące nas wspólnoty są instytucjami mającymi swe źródło w niezmiennym i powszechnym prawie naturalnym, a więc i wiedza na ich temat posiada podobne cechy – powszechności i stałości. Drugi powód był pochodną sposobu rozumienia osoby ludzkiej. Otóż w myśl filozofii tomistycznej byt ten nie stanowi zespołu procesów, działań, przeżyć (tzw. procesualna koncepcja osoby), ale zgodnie z klasyczną definicją jest jednostkową substancją o rozumnej naturze, jest stabilnym bytem realnym, dającym racjonalne i mocne podstawy

² Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 17–18; A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 23–26; M. A. Krapiec, *Koncepcje nauki i filozofia*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. E. Łupina i in., Lublin 1998, s. 23–26.

³ Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 13.

⁴ Por. S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, [w:] S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 165–166.

dla życia społecznego⁵. Pomimo pewnej zmienności jego doświadczeń, przeżyć, uczuć, decyzji, aktów, ugruntowane są one na zasadniczo niezmienniej naturze ludzkiej, na istocie człowieka, na zespole stałych i powszechnych jego cech⁶. W związku z powyższym – wiedza filozoficzna na temat małżeństwa i rodziny posiada również cechy niezmienności i powszechności.

Tego rodzaju podejście w sposobie rozumienia małżeństwa i rodziny odnajdujemy także w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*, w której zamierzano przedstawić całą i uniwersalną prawdę stanowiącą fundament godności tychże wspólnot. Prawdy tej nie mogła ograniczyć lub zniekształcić np. cenna sama w sobie zasada inkulturacji. Zasada ta mogła być o tyle stosowana, o ile nie zagrażała prawdzie, o ile lepiej wyrażała jej bogactwo, przyczyniała się do głębszego i doskonalszego zrozumienia istoty tychże społeczności oraz służyła jedności Kościoła powszechnego⁷.

W przypadku adhortacji *Amoris laetitia* sytuacja wygląda nieco inaczej. Chociaż podkreśla się tu wartość jedności doktrynalnej, wierności Tradycji⁸, to jednocześnie zauważa się w niej pewne dystansowanie się od doktryny, od wiedzy ogólnej, od formułowania powszechnych norm na temat małżeństwa i rodziny oraz od rozstrzygania wielu ważnych spraw przy pomocy tych norm („nie mamy prostych odpowiedzi”)⁹. Proponuje ona szukanie kompromisu pomiędzy stałością gwarantowaną ogólnymi normami a zmiennością wyznaczoną czasem i nowymi okolicznościami życia. Dopuszcza ona wielość interpretacji niektórych aspektów nauki o małżeństwie i rodzinie aż do czasu poznania całej prawdy o tych wspólnotach, ponieważ nasza aktualna wiedza na ten temat nigdy nie jest dostatecznie pełna i niepowątpiewalna. Poza tym jest w tej adhortacji przyzwolenie na rozerwanie jedności, jaka istnieje pomiędzy doktryną i działaniem; także na rozerwanie jedności, jaka funkcjonuje w zakresie prawdy obejmującej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość¹⁰. Kategoria czasu została tu do tego stopnia wyolbrzymiona, że stała się ważniejsza od przestrzeni¹¹. Jedną z najbardziej istotnych myśli w tej adhortacji jest zgoda na pewien dysonans pomiędzy ideałem życia w małżeństwie i rodzinie a realną rzeczywistością, w jakiej przychodzi ten ideał realizować¹². W ogóle nowa filozofia obydwu wspólnot ma służyć – jak się pisze w tym dokumencie – pogodzeniu ze sobą kategorii, które nie wydają się kompatybilne: wierność i nowość, stałość i twórczość, ogólność i szczegółowość, ideały i ludzkie słabości, „białe” i „czarne”. Podejście to ma zaś prowadzić do pogłębienia refleksji na tematy podjęte w tej adhortacji¹³.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1984, s. 94.

⁶ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 162–165, 175.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, Watykan 1981, par. 4, 5, 10; P. Jaroszyński, *Inkulturacja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2003, s. 854.

⁸ Por. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, Watykan 2016, par. 2.

⁹ Tamże, par. 298.

¹⁰ Tamże, par. 2, 3, 32, 37.

¹¹ Tamże, par. 3.

¹² Tamże, par. 34.

¹³ Tamże, par. 2, 3, 291, 301–308.

Inaczej jest też w niej postrzegana rola kultury, lokalnych tradycji w przekazie Ewangelii o małżeństwie i rodzinie. Nie dostrzega się w tym dokumencie obawy o to, że inkulturacja może doprowadzić do zniekształcenia prawdy o tych społecznościach, do zawężenia sensu przekazu Objawienia, do utraty przez te wspólnoty tożsamości, do rozbicia jedności Kościoła. W *Amoris laetitia* jest przyzwolenie na to, aby w każdym kraju lub nawet w regionie można było szukać rozwiązań bardziej związanych z lokalnymi kulturami, tradycjami i wyzwaniem. Sądzi się wręcz, że każda ogólna zasada potrzebuje inkulturacji, jeśli ma być przestrzegana i stosowana w życiu. W związku z tym, że kultury bardzo różnią się między sobą, to i ogólne zasady zmieniają swą treść w kontekście rozmaitych tradycji i potrzeb¹⁴. Konsekwentnie też dostrzega się „elementy pozytywne istniejące także poza prawdziwym małżeństwem naturalnym, w formach małżeństwa obecnych w innych tradycjach religijnych”¹⁵.

2. Pochodzenie instytucji małżeństwa i rodziny

W tradycji filozofii tomistycznej, nie tylko polskiej i współczesnej, małżeństwo i rodzina są traktowane jako wspólnoty podstawowe, na których ufundowane są pozostałe formy życia zbiorowego. Charakteryzują się przy tym powszechnością co do miejsca i czasu, niezwykłą formą więzi, o niedoświadczanej gdzie indziej sile, głębi, intymności oraz specyfice funkcji¹⁶. Z wymienionymi przymiotami powszechności i niezwykłości związków łączy się ich naturalny charakter. Przez tenże naturalny charakter obu społeczności rozumie się przede wszystkim sposób ich pochodzenia. Wskazuje on, że ukierunkowanie na te formy życia społecznego jest czymś dla człowieka pierwotnym; jest czymś, co przynosi on z natury, tzn. od wewnątrz, z głębi własnego człowieczeństwa, z wewnętrznej konstytucji, jest jednym z podstawowych przejawów tejże konstytucji¹⁷. Inaczej jeszcze mówiąc, naturalny charakter skłonności do takiegoż życia społecznego wyraża się w fakcie pierwotności wobec ludzkiej kultury, uwarunkowań historycznych, socjologicznych czy ekonomicznych, zreflektowanych i dobrowolnych działań, jakie człowiek świadomie podejmuje. Każda istota ludzka otrzymuje taką skłonność już w chwili swego poczęcia, którą urzeczywistnia w późniejszym życiu. Stąd też fakt powszechności i naturalności tego rodzaju zjawisk sprawia, że człowieka określa się w ramach filozofii tomistycznej jako tzw. istotę rodzinną¹⁸.

W przypadku małżeństwa i rodziny genezę i fundament tych wspólnot stanowi przede wszystkim związek mężczyzny i kobiety, osób zróżnicowanych płciowo (fizycznie i psychicznie), pierwotnie i zasadniczo

¹⁴ Tamże, par. 3.

¹⁵ Tamże, par. 76.

¹⁶ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 355.

¹⁷ Por. M. A. Krapiec, *Spółeczeństwo*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 137; S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 117–123.

¹⁸ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000, s. 71–88.

ukierunkowanych ku sobie, nie samowystarczalnych, ale potrzebujących siebie na wzajem¹⁹. Te charakterystyczne cechy natury ludzkiej, wyrażające się w specyfice bycia kobietą i mężczyzną, stanowią źródło, z którego biorą początek małżeństwo i rodzina, z którego rodzi się obecna w nich najściślej-sza forma jedności, komunii osób²⁰.

Dodajmy, że pochodzenie małżeństwa i rodziny jest interpretowane w tomizmie jako szczególny przypadek ukierunkowania człowieka na życie społeczne, jawi się jako zasadniczy przejaw prawdy o nim jako istocie, która pragnie żyć wspólnie z innymi ludźmi i zasadniczo zawsze z nimi żyje, dla której współegzystowanie z kimś drugim nie jest czymś przypadkowym, drugorzędnym, dziełem jedynie swobodnego wyboru. Naturalna otwartość na innych ludzi, urzeczywistniana poprzez współuczestnictwo w życiu społecznym, nie jest przy tym czymś pozbawionym związku z innymi naturalnymi uwarunkowaniami i potrzebami człowieka. Wskazuje się więc, że istotnymi elementami tejże natury ludzkiej, które są nieodłączne od popędu do życia społecznego, są: niewystarczalność osoby ludzkiej, przejawiająca się w brakach fizycznych; pragnienie rozwoju (doskonalenia się) osobowego oraz potrzeba okazywania wzajemności²¹.

W kwestii genezy małżeństwa i rodziny adhortacja *Amoris laetitia* pozostaje w zasadzie wierna zaprezentowanej powyżej wizji filozofii tomistycznej, a jedynie zacytowane powyżej zdanie, że elementy pozytywne istnieją także poza prawdziwym małżeństwem naturalnym, wprowadza pewien brak spójności w poglądach. Jakkolwiek wypowiedzi na ten temat są w omawianym dokumencie rzadkie i lakoniczne, to jednak takie stwierdzenia, że rodzina stanowi „społeczność naturalną”, że „pragnienie rodziny jest stale żywe”, świadczą o jej zgodności z przedstawioną powyżej myślą tomistyczną²². Dla poparcia tej tezy są w tej adhortacji także odniesienia do Biblii, według której początek małżeństwa i rodziny stanowi związek mężczyzny i kobiety, którzy potrzebują siebie nawzajem i razem stanowią ścisłą jedność²³. Według tego dokumentu jedynie czynniki kulturowe, okoliczności współczesnego życia czy też słabości i braki właściwe człowiekowi sprawiają, że ludzie nie podejmują trwałych decyzji w tych żywotnych dla nich sprawach; że zachowują wobec nich postawę nieufności, ucieczki; że w wielu krajach spada liczba małżeństw i coraz więcej ludzi decyduje się na życie w samotności lub na współżycie w konkubinacie. Te niesprzyjające okoliczności związane z miejscem i czasem, to: tempo współczesnego życia, stres, organizacja życia społecznego

¹⁹ Por. T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978, s. 26–27; M. A. Krąpiec, *Żyć po ludzku. Felietony z „Radia Maryja”*, Lublin 1999, s. 142; Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 160–164; Tenże, *Rodzina* [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 796–800.

²⁰ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 353–359.

²¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 113–115; M. A. Krąpiec, *Rodzina*, [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, dz. cyt., t. 8, s. 798.

²² Por. Franciszek, *Amoris laetitia...*, dz. cyt., par. 1, 52, 77.

²³ Tamże, par. 10, 52.

i pracy lub akcent położony na realizację osobistych celów (wolność, spontaniczność, rozwój osobistych zdolności)²⁴.

Zgodnie z powyższym poglądem na pochodzenie małżeństwa i rodziny w omawianej adhortacji zostały poddane krytyce różne formy ideologii nazywanej *gender*, które uderzają w podstawy antropologiczne obu społeczności, a także w tomistyczną wizję na ich temat odnośnie do pochodzenia, istoty i celu. W dokumencie tym stwierdza się mianowicie o tej ideologii, że neguje lub banalizuje naturalną odmiennosć i komplementarność mężczyzny i kobiety, różnice biologiczne i psychiczne pomiędzy nimi, rozdzielając płć biologiczną (*sex*) oraz rolę społeczno-kulturową płci (*gender*). Poza tym, co jest istotne, uzależnia się tu tożsamość człowieka w zakresie płci i związanej z nią roli społecznej od indywidualnego i zmiennego wyboru konkretnej osoby²⁵.

3. Istota małżeństwa i rodziny

Zaznaczmy na wstępie, że istota (natura) bytu w sensie gatunkowym (metafizycznym) jest rozumiana w tomizmie jako treść tegoż bytu, jako zespół stałych, powszechnych i koniecznych cech, kwalifikacji, przysługujących mu niezależnie od miejsca i czasu²⁶. Stąd też rozważania na temat małżeństwa i rodziny są w znacznym stopniu obecne w ustaleniach tomistycznej metafizyki ogólnej, w której porusza się tego typu zagadnienia, jak struktura bytu realnego, jego kategorie (substancja i przypadłości) oraz własności transcendentalne (np. jedność). W przypadku małżeństwa i rodziny chodzi oczywiście o dość wąski zakres bytów realnych, a tym samym o treść istotną ograniczoną do małżeństwa jako takiego i rodziny jako takiej. Dzięki tym treściom można te byty zidentyfikować oraz odróżnić od innych bytów. Oprócz treści koniecznej, stałej i powszechnej (istotnej), byty te posiadają także treść nieistotną, na którą nie zwraca się specjalnej uwagi w filozofii tomistycznej, a która dotyczy np. niektórych indywidualnych cech i działań człowieka.

W opisie istoty małżeństwa i rodziny wskazuje się najpierw na to, jakiego typu są to byty, jeśli chodzi o sposób ich istnienia. Otóż tomiści uważają, że omawiane społeczności stanowią pod tym względem szczególny przypadek tzw. bytu relacyjnego, powstałego w wyniku realnego stosunku jednych bytów do drugich, wyznaczonego określoną, specyficzną podstawą relacji²⁷. Konkretnie mówiąc, tego typu byty relacyjne powstają i istnieją na bazie naturalnego, powszechnego i fundamentalnego skierowania ku sobie osób ludzkich, zakorzenionego w ich naturze, dla najgłębszego współżycia i współdziałania w celu osiągnięcia specyficznego, jedynego w swoim rodzaju dobra wspólnego²⁸.

²⁴ Tamże, par. 33, 34.

²⁵ Por. tamże, par. 45–47, 56.

²⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Istota (bytu)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 85–94; J. Herbut, *Istota*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 315–316.

²⁷ Por. J. Herbut, *Relacja*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej...*, dz. cyt., s. 462–465.

²⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 115–117.

Małżeństwo i rodzina, będąc bytami relacyjnymi, powstałymi na bazie stosunków interpersonalnych, są opisywane i interpretowane filozoficznie przy pomocy kategorii przypadłości. Te zaś – jak wiadomo – nie występują w myśl filozofii tomistycznej bez swych podmiotów, jakimi są substancje, ale są wobec tych substancji bytowo niesamodzielne²⁹. Podmiotami zaś tychże relacji, konstytuującymi wskazane wspólnoty, są osoby ludzkie: jednostkowe byty substancjalne, złożone z aktu istnienia oraz z możności niematerialnej (rozumność i wolność) i materialnej (cielesność). Osoby te są wymieniane oczywiście nie tylko w kontekście wskazanych form życia wspólnotowego, ale w ogóle w związku z właściwymi (substancjalnymi) podmiotami ludzkiego bytowania i działania jako takiego³⁰. Uwzględniając zaś w tym miejscu osoby ludzkie, należy dodać, że pomija się tak oczywiste i konieczne byty substancjalne, pośród których usytuowane są wspólnoty małżeńskie i rodzinne, jak najrozmaitsze twory naturalne i kulturowe, stanowiące środowisko życia ludzkiego, jego ramy przestrzenno-czasowe, podstawę tzw. relacji rzeczowych. Będąc bytami koniecznymi dla istnienia człowieka, nie odgrywają jednak decydującej roli odnośnie do genezy oraz trwania interesujących nas bytów społecznych.

Jeśli zaś chodzi o owe substancje, będące pierwszoplanowymi źródłami powstania i funkcjonowania omawianych bytów, to w przypadku małżeństwa chodzi o związek jednej kobiety z jednym mężczyzną, którzy w relacji małżeńskiej są względem siebie żoną i mężem, stanowiąc małżeństwo monogamiczne. Taki model współżycia pomiędzy nimi jest traktowany jako optymalny, najbardziej spełniający wymogi związane z istnieniem i funkcjami tej instytucji. Wymogi te uwzględniają m.in. fakt równości osób oraz ich jednokowej godności³¹. Natomiast odnośnie do rodziny – w zależności od jej węższego lub szerszego rozumienia – w grę wchodzi dodatkowo inne podmioty ludzkie. Takim podmiotem musi być bezwarunkowo przynajmniej jeszcze jedna osoba – dziecko³².

Wracając do poruszonego powyżej problemu relacji, to w tomistycznej metafizyce wyodrębnia się je różnego typu, a niektóre z nich są właściwe dla obu analizowanych wspólnot³³. Otóż odrzuca się w tych społecznościach związki o charakterze wewnętrznym, które dotyczą stosunków pomiędzy nieodłącznymi od siebie składnikami konkretnego bytu, a przyjmuje się związki zewnętrzne, oparte na naturze i cechach oddziałujących na siebie substancji³⁴. Nie charakteryzują tych wspólnot także relacje transcendentne, związane z istotą bytu każdego bytu realnego, ale relacje kategorialne, wiążące przypadłościowo tylko pewną określoną klasę bytów (rozumne, wolne

²⁹ Por. J. Herbut, *Przypadłość*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej...*, dz. cyt., s. 455–456.

³⁰ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 133–134, 148–149; Tenże, *Mądrość buduje państwo. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, s. 162.

³¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 168–169.

³² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 342–343.

³³ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 330–337.

³⁴ Por. J. Herbut, *Konieczność – możliwość*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej...*, dz. cyt., s. 325–328.

i świadome osoby ludzkie)³⁵. Nie występują tu również z punktu widzenia metafizyki stosunki konieczne, nawet w wąskim zakresie bytów ludzkich, ale stosunki niekonieczne, relatywnie trwałe, bardziej lub mniej ściśle związane z podmiotami relacji³⁶. Przy analizie relacji, które się odnosi do uwzględnianych w tym artykule wspólnot, przywołuje się następnie podział na stosunki jednostronne i dwustronne, wskazując te drugie jako właściwe dla charakteru małżeństwa i rodziny³⁷. W końcu uwzględnia się w metafizyce, w antropologii filozoficznej lub w etyce podział na relacje rzeczowe i osobowe, wskazując te drugie jako podstawowe dla rozpatrywanych instytucji. Obecność tychże relacji jest w tym przypadku bezwzględnie konieczna z uwagi na udział osób uczestniczących w powstaniu oraz trwaniu wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej; na nich też skupiona jest uwaga tomistów.

Konkretnych relacji osobowych wymienia się w kontekście istnienia tych wspólnot różną ilość. Dla przykładu, Mieczysław Gogacz wskazuje na trzy jako niezbędne. Są nimi wiara, nadzieja i miłość³⁸. Szczególną rolę przypisuje się zaś w małżeństwie i rodzinie miłości, szeroko rozumianej, charakteryzowanej jako relacja wzajemna (dwustronna), odznaczająca się tym, że jest bezwarunkowa (bez zastrzeżeń), w pełni (całkowicie) angażuje członków tych społeczności oraz uzdalnia ich do ofiary z siebie na rzecz innych. Jest ona postrzegana jako konieczny warunek powstania i trwałości omawianych wspólnot, jako siła mająca zdolność łączenia osób, jako czynnik będący podstawą tworzenia wspólnoty, tzw. „my”³⁹. Jeśli chodzi szczególnie o miłość małżeńską (oblubieńczą), to obejmuje ona dwoje osób różnej płci oraz zawiera w sobie upodobanie, pożądanie, życzliwość i dar⁴⁰. Stoi ona u początku związku kobiety i mężczyzny, jest jego siłą jednoczącą oraz towarzyszy mu aż do momentu śmierci jednej ze stron. Tylko tego rodzaju miłość gwarantuje nierozzerwalność związku małżeńskiego, a przy tym posiada personalistyczny charakter, odpowiadając w pełni godności mężczyzny i kobiety⁴¹.

Mając na uwadze wspomnianą naturę i godność osoby ludzkiej, Karol Wojtyła uważał, że autentyczna miłość nie pozwala, aby jedna osoba była dla drugiej środkiem (narzędziem) do celu – musi być ona zawsze traktowana jako cel⁴². W związku z tym prawdziwa miłość, jaka ma łączyć szczególnie

³⁵ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 185–186.

³⁶ Dodajmy przy tej okazji, że na gruncie antropologii filozoficznej lub etyki można mówić w przypadku małżeństwa o międzyludzkich relacjach niekoniecznych (w tym znaczeniu, że nie każdy człowiek powinien wchodzić w związek małżeński), a w odniesieniu do rodziny – o relacjach koniecznych (w tym sensie, że każda osoba powinna przynajmniej przez jakiś czas żyć w rodzinie); por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu...*, dz. cyt., s. 331, 333.

³⁷ Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna...*, dz. cyt., s. 186; M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1998, s. 148–150; G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 127–131.

³⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, 145–148.

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962, s. 61–89; Tenże, *Teksty poznańskie*, red. M. Jędraszewski, Poznań 1986, s. 53–61; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne...*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁰ Por. T. Styczeń, *Urodziłeś się, aby kochać*, Lublin 1993, s. 145–188.

⁴¹ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna ...*, dz. cyt., s. 355–359; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 145–171.

⁴² Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne...*, dz. cyt., s. 17.

małżonków, jest przeciwieństwem tego, co się rozumie przez „używanie”, właściwe dla odniesienia się do przedmiotów, „ślepych” narzędzi. To „używanie” zachodzi w przypadku traktowania jednej osoby przez drugą w formie m.in. źródła przyjemności seksualnych⁴³. Przybrało to powszechną formę w zjawiskach kultu seksu, seksualnej swobody, „wolnej miłości”, „małżeństw na próbę”, małżeństw traktowanych jako chwilowa i frywolna zabawa, w spaczonych postaciach miłości erotycznej, będących wyrazem hedonizmu, zapomnienia o prawdzie, że człowiek jest bytem materialno-duchowym, osobą⁴⁴. Osoba i jej dobro – traktowane w myśl utilitaryzmu jako suma przyjemności – zostają w ten sposób postawione poza obiektywnym porządkiem dobra przynależnego osobie ludzkiej, wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, a tym samym osoba ta nie znajduje na tej drodze szczęścia, jakiego w głębi swej istoty pragnie⁴⁵. Podkreśla się również w tomistycznej filozofii społecznej, że przynajmniej niektóre z wyróżnionych wyżej cech miłości są bardzo ważne nie tylko w stosunku do małżeństwa i rodziny, ale też w kontekście wszelkich form życia zbiorowego. We wszystkich bowiem postaciach tegoż życia decydującą rolę spełnia nie miłość rozumiana jako sfera zmiennych, chwilowych emocji, ale miłość rozumna, stabilna, wyrażająca się w akceptacji drugiej osoby, w pragnieniu dobra dla kogoś innego, w postawie altruistycznej, gotowej do poświęcenia, daru z samego siebie⁴⁶.

W filozoficznych rozważaniach na temat małżeństwa i rodziny – obecnych w tomistycznej metafizyce ogólnej i w filozofii społecznej – uwzględnia się jeszcze jeden aspekt związany z tymi wspólnotami: charakter ich jedności. Otóż jedność małżeństwa, rodziny, a także narodu czy wszelkiej grupy społecznej, rozpatruje się we wspomnianych dyscyplinach w kategoriach tzw. jedności moralnej, jako jedności przypadłościowej. Jest ona niekiedy określana jako najsłabsza, minimalna, częściowa, niezupełna, zawiązująca się i trwająca za sprawą intelektu i wolnej woli między osobami na pewien określony czas, dla realizacji godziwego celu⁴⁷. Karol Wojtyła stosuje wobec sposobu istnienia interesujących nas bytów społecznych określenia „jakby-podmiotowość”⁴⁸. Nie jest to zatem jedność charakterystyczna dla bytów samodzielnych, odznaczających się tzw. jednością substancjalną, a jedność zbiorów bytów samodzielnych, jedność interpersonalnych relacji o charakterze realnym i intencjonalnym⁴⁹. Z punktu widzenia tomistycznej etyki społecznej, w przypadku konkretnego małżeństwa, jest to jedność nierozzerwalna, której kres kładzie jedynie śmierć przynajmniej jednego z małżonków. Nierozzerwalność małżeństwa, dozgonna wierność małżonków, postulowana jest w opozycji wobec

⁴³ Tamże, s. 18–20.

⁴⁴ Por. T. Ślipko, *Życie i płęć...*, dz. cyt., s. 27, 131, 183–235.

⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 61–65.

⁴⁶ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej...*, dz. cyt., s. 197–203.

⁴⁷ Por. S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 102–110; M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków 1998, s. 148–149.

⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 342.

⁴⁹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej...*, dz. cyt., s. 223–231; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka...*, dz. cyt., 133–134; G. Dogiel, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 131.

etyki indywidualistycznej i hedonistycznej, ewolucjonistycznej, nieuwzględniającej aspektu doskonalenia się osób, prokreacji i dobra innych członków rodziny⁵⁰. W przypadku trwałości relacji istniejących w ramach konkretnej rodziny – sprawa jest bardziej złożona, ponieważ więzi łączące rodziców i ich potomstwo w naturalny sposób ulegają rozluźnieniu wraz z dorastaniem dzieci⁵¹. Dodajmy, że tego rodzaju jedność przypadłościową opisują tomiści w konfrontacji z odmiennymi sposobami rozumienia bytu społecznego, jakie funkcjonują w ramach indywidualizmu (życie społeczne jest sumą, wielością niezależnych od siebie jednostek i ich działań) oraz przeciwstawnego mu kolektywizmu⁵².

Tak ogólnie scharakteryzowana z punktu widzenia tomizmu istota małżeństwa i rodziny ma odpowiedniki w pewnych sformułowaniach adhortacji *Amoris laetitia*, chociaż dokument ten – przypomnijmy – nie jest traktatem ściśle filozoficznym, pisanym dla potrzeb tej nauki. Mimo to jednak można wyraźnie wyodrębnić w nim dwa zasadnicze elementy, mogące być podstawą porównań z wizją tomistyczną. Chodzi o rozumienie sposobu istnienia tychże bytów oraz o charakter jedności, jaki tworzą.

Z kontekstu adhortacji wynika najpierw, że obie wspólnoty stanowią byt relacyjny, społeczny, ugruntowany na relacji męża i żony (jednego mężczyzny i jednej kobiety), relacji dwustronnej, wyłącznej i nierozzerwalnej. Wprost natomiast dokument ten skupia się na relacji miłości, jaka ma być odpowiednia dla omawianych tu wspólnot, jako ich podstawa i warunek stabilności. Miłość pojmowana jest tutaj szeroko i – generalnie – zgodnie z rozumieniem, jakie przedstawiono powyżej. Zawiera w sobie tak istotne i niełatwe do realizacji postawy wobec innego człowieka, jak wielkoduszość, wierność czy cierpliwość. Posiada ona, najogólniej mówiąc, te wszystkie cechy, jakie zostały wymienione w słynnym *Hymnie o Miłości* św. Pawła (1 Kor 13, 1–13)⁵³. Oprócz wskazanego ideału w dokumencie tym wiele miejsca poświęca się temu, co jest sprzeczne z najgłębiej pojętą miłością, co jest wyrazem kryzysu miłości, przejawiającego się w zwyczajach, kulturze i w konkretnych postawach moralnych. Jako przejawy upadku kultury w tym względzie wymienia się brak promocji autentycznej miłości i poświęcenia, różne przejawy „kultury tymczasowości”. Natomiast od strony konkretnych zachowań etycznych zauważa się dominującą rolę czynników subiektywnych: niestałość relacji uczuciowych, lęk w obliczu perspektywy stałego zaangażowania w relacje małżeńskie i rodzinne, obsesja na punkcie czasu wolnego, kierowanie się okolicznościowymi konwenansami lub kaprysami wrażliwości, podejściem utylitarnym przy nawiązywaniu relacji, egoizmem⁵⁴. Tego lub podobnego typu przeszkody w realizowaniu chrześcijańskiego ideału miłości we wspólnotach małżeńskich i rodzinnych sprawiają też, że w papieskim dokumencie

⁵⁰ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 170–175; por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej...*, dz. cyt., s. 108, 133–139.

⁵¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej...*, dz. cyt., s. 158–161, 175.

⁵² Tamże, s. 18–58, 108.

⁵³ Por. Franciszek, *Amoris laetitia...*, dz. cyt., par. 5, 11, 89–164.

⁵⁴ Tamże, par. 34, 39.

dostrzega się „okoliczności łagodzące” w stosunku do postaw odbiegających od podanego wzorca, jest zrozumienie dla tzw. miłości zranionej, zagubionej, realizowanej tam w inny sposób – częściowo i analogicznie⁵⁵.

W *Amoris laetitia* zwraca się też specjalną uwagę na aspekt jedności, jaka istnieje w związkach małżeńskich i rodzinnych. Zgodnie z metodą stosowaną w tej adhortacji wskazuje się najpierw ideał formułowany w oparciu o Słowo Boże. Ideałem tym jest – w przypadku małżeństwa i rodziny – komunია osób na wzór Trójcy Świętej⁵⁶. Ideał ten jest wyrażany także biblijnym obrazem „jednego ciała”, odnoszonym ściśle do małżeństwa, wskazującym na potrzebę istnienia ścisłych relacji o charakterze fizycznym i duchowym, jakie mają zachodzić w tym związku⁵⁷. Oprócz ukazywania takiegoż ideału zwraca się jednocześnie uwagę na przeszkody w jego realizacji. Stanowią je pewne dominujące współcześnie zjawiska społeczne, kulturowe, u podstaw których stoi idea indywidualizmu, która stwarza największe zagrożenie dla jedności więzi małżeńskich i rodzinnych. Idea ta wyraża się w traktowaniu każdego członka rodziny jako samotnej wyspy; w dominacji idei podmiotu, który realizuje się w życiu zgodnie z własnymi pragnieniami, traktowanymi jako absolut; przejawia się ona w indywidualistycznej kulturze posiadania i przyjemności⁵⁸. Oprócz takich przyczyn na realizację zaprezentowanego wyżej ideału nie pozwala często słabość człowieka. W związku z tym w adhortacji jest miejsce na zrozumienie ludzi słabych, którzy ideałowi temu nie sprościli i doprowadzili do zerwania pierwotnych związków małżeńskich i rodzinnych, do rozbicia panującej w nich jedności. W takich sytuacjach dostrzega się złożoność przyczyn i stopniowalność winy, zauważa się okoliczności łagodzące. Poza tym – co jest nowością w spojrzeniu na małżeństwo w stosunku do filozofii tomistycznej – docenia się elementy konstruktywne w formach związków, które nie są jeszcze małżeństwem lub małżeństwem przestały być⁵⁹.

4. Cel małżeństwa i rodziny

Cel (celowość) jest pojęciem typowym zwłaszcza dla metafizyki tomistycznej, na gruncie której stanowi jedną z czterech głównych przyczyn bytu, posiada treść o charakterze transcendentnym i analogicznym, odnoszoną do każdego bytu realnego. Według lapidarnego określenia s. Zofii Zdybickiej cel jest „konstytutywnym czynnikiem działania, proporcjonalnie wspólnym wszelkim jego postaciom, ukierunkowującym działanie na wywołanie określonego skutku. Determinuje działający podmiot jako pewna forma bytu, która wyznacza i kierunek działania, i dążność do jej realizacji”⁶⁰. Gdy określenie to zastosuje się w etyce tomistycznej, w której uwzględnia się jedynie

⁵⁵ Tamże, par. 291, 292, 301, 306.

⁵⁶ Tamże, par. 29, 30.

⁵⁷ Tamże, par. 13, 52, 62, 68.

⁵⁸ Tamże, par. 33.

⁵⁹ Tamże, par. 291–312.

⁶⁰ Z. J. Zdybicka, *Cel*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej...*, dz. cyt., s. 87.

rozumne i celowe działania ludzkie, to cel oznacza dobro, jakie człowiek pragnie osiągnąć w swym życiu w perspektywie bliższej, dalszej lub najdalszej.

Cel formułowany z perspektywy etyki szczegółowej lub filozofii społecznej w stosunku do małżeństwa i rodziny oznacza określone dobro wspólne, które najpierw ludzi inspiruje, a następnie łączy ich przez uczestnictwo w tych wspólnotach. To dobro jest określane jako „wspólne”, ponieważ nie może być zrealizowane przez jednostkę samotnie, ale w zgodnym współdziałaniu małżonków i członków rodziny⁶¹. Jest ono zatem podstawą, racją istnienia tych wspólnot i zachodzących w nich relacji⁶². Uważa się też, że zasadnicze ukierunkowanie na to dobro, jego pragnienie – przynajmniej w sferze życia społecznego – towarzyszy życiu człowieka w postaci naturalnych dążeń, inklinacji, upodobań, dyspozycji, które są umysłowo rozpoznawane, a także w sposób wolny urzeczywistniane. W związku z tym cel może wiązać się ściśle z powinnością moralną oraz z określeniem dobra i zła moralnego aktów ludzkich⁶³. Powszechną praktyką stosowaną przez tomistów jest to, że dobro wspólne odnośnie do małżeństwa i rodziny jest zasadniczo omawiane łącznie, tak jak są to zasadniczo analogiczne zbiorowości.

Specyfika w zakresie celu dotyczy w przypadku małżeństwa stworzenia związku miłości dwojga osób odmiennej płci, związku bardziej pierwotnego i chronologicznie wcześniejszego od rodziny, zmierzającego z natury ku zrodzeniu potomstwa, a tym samym ku zapoczątkowaniu rodziny⁶⁴. Osobliwość celu rodziny wiąże się zaś ściśle z funkcjami rodzicielskimi w stosunku do dzieci, od momentu poczęcia do uzyskania dojrzałości i samodzielności. Wspólnota ta jest uważana za optymalne środowisko kształtowania się człowieka, w którym umożliwia się mu właściwy i wszechstronny rozwój w procesie wychowawczym, gdzie przygotowuje się go do spełniania przyszłych ról społecznych⁶⁵. Niezależnie od tych bardziej specjalnych celów wskazuje się, że zarówno w małżeństwie, jak i w rodzinie człowiek realizuje w sposób optymalny naturalne potrzeby związane z właściwym rozwojem; z zachowaniem i przekazywaniem życia; z urzeczywistnianiem osobistych potrzeb społecznych, religijnych, poznawczych, wolitywno-emocjonalnych; ze wzajemnym ubogacaniem się, dopełnianiem się, doświadczaniem wzajemnej pomocy, najgłębszej miłości; ze spełnianiem się w specyficznych rolach, jakie są obce innym formom życia zbiorowego⁶⁶. Takie cele są uważane jako najważniejsze, pierwszorzędne. Dostrzega się też cele drugorzędne, dobra dodatkowe, jakie się w nich osiąga. W tym kontekście wymienia się np. towarzyszące temu życiu (szczególnie małżeńskiemu) uczucia zadowolenia czy rozkoszy; coś, co w czasach współczesnych staje się nawet celem samym w sobie⁶⁷.

⁶¹ Por. M. A. Krąpiec, *Spółczesność...*, dz. cyt., s. 137, 140–141.

⁶² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 348–349; S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej...*, dz. cyt., s. 232–241; J. Majka, *Filozofia społeczna...*, dz. cyt., s. 313–319.

⁶³ Por. T. Styczeń, *Cel*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej...*, dz. cyt., s. 87–88.

⁶⁴ Por. Franciszek, *Amoris laetitia...*, dz. cyt., par. 11, 14, 80.

⁶⁵ Por. K. Wojtyła, *Teksty poznawcze...*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁶ Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 109–119.

⁶⁷ Por. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, red. J. Kollątaj, Kraków 1961, s. 214–215.

Odpowiedni cel małżeństwa i rodziny jest wielokrotnie podkreślany w *Amoris laetitia*. Nie różni się on zasadniczo od tego, jaki został naszkicowany powyżej. Dla przykładu, pisze się w tym dokumencie o potrzebie zapewnienia człowiekowi poczucia bezpieczeństwa, wszechstronnego rozwoju czy też przynależności do wspólnoty jako o swoistym lekarstwie na samotność⁶⁸. Cel ten formułuje się tu dość często w opozycji do celów nieodpowiednich lub drugorzędnych. Nieodpowiednim jest np. ten, kiedy rodzinę traktuje się jako „miejsce przechodnie”, w którym szuka się wygody, realizacji osobistych aspiracji, praw (wolności)⁶⁹.

5. Podsumowanie

W artykule podkreślono, że zasadnicze różnice w metafizyce małżeństwa i rodziny obu uwzględnionych stron leżą w ich ogólnej koncepcji filozoficznej, a dokładniej mówiąc – w poglądach na temat charakteru wiedzy odnośnie do tych bytów społecznych. Otóż wiedza taka posiadała dla polskich tomistów cechy ogólności i konieczności, których nie zmieniają żadne lokalne tradycje, uwarunkowania kulturowe. Uzasadniali to niezmiennym i powszechnym prawem naturalnym, będącym źródłem małżeństwa i rodziny, a także rozumieniem osoby ludzkiej jako jednostkowej substancji o rozumnej naturze, zasadniczo niezmiennej, posiadającej zespół stałych i powszechnych cech, dających racjonalne i mocne podstawy dla życia społecznego. W przypadku adhortacji *Amoris laetitia* pogląd na charakter tej wiedzy wygląda nieco inaczej. Co prawda podkreśla się w niej znaczenie jedności doktrynalnej, wierności Tradycji, to jednocześnie zauważa się pewne dystansowanie się od wiedzy ogólnej, od formułowania powszechnych norm na temat małżeństwa i rodziny oraz od rozstrzygania wielu ważnych spraw przy pomocy tych norm. Proponuje się w niej szukanie kompromisu pomiędzy stałością a zmiennością zasad. Dopuszcza ona wielość interpretacji niektórych aspektów nauki o małżeństwie i rodzinie oraz czasowy wymiar prawdy. Przyzwala na rozerwanie jedności pomiędzy doktryną a działaniem; jest w niej zgoda na pewien dysonans pomiędzy ideałem życia w małżeństwie i rodzinie a realną rzeczywistością, w jakiej przychodzi ten ideał człowiekowi realizować; wreszcie ogólne zasady zmieniają swą treść w kontekście rozmaitych potrzeb i tradycji kulturowych.

W kwestii pochodzenia instytucji małżeństwa i rodziny nie widać znacznych różnic w ujęciu autorów tomistycznych i omawianej adhortacji. Pierwsi przypisywali tym wspólnotom naturalny charakter, tzn. traktowali wskazany sposób życia społecznego jako pierwotny dla człowieka; uważali za coś, co przynosi on z natury (z własnego wnętrza, z głębi swego człowieczeństwa, z przyrodzonej konstytucji); za zjawisko pierwotne wobec kultury, uwarunkowań historycznych, socjologicznych czy ekonomicznych, świadomych i dobrowolnych działań. W przypadku małżeństwa i rodziny genezę tych wspólnot stanowi związek mężczyzny i kobiety, osób fizycznie i psychicznie

⁶⁸ Por. Franciszek, *Amoris laetitia...*, dz. cyt., par. 12, 13.

⁶⁹ Tamże, par. 34.

zróżnicowanych oraz ukierunkowanych na siebie, nie samowystarczalnych, ale potrzebujących wzajemnego dopełniania się i ubogacania. Adhortacja *Amoris laetitia* pozostaje w zasadzie wierna zaprezentowanej powyżej wizji filozofii tomistycznej, o czym świadczy m.in. krytyka ideologii *gender*. Jedynie fakt podkreślenia elementów pozytywnych istniejących poza prawdziwym małżeństwem naturalnym wprowadza pewien dysonans w poglądach na ten temat.

W poglądach na istotę małżeństwa i rodziny zauważono zgodność ujęcia tomistycznego z tym, które jest obecne w adhortacji, odnośnie do kilku spraw. Najpierw – co do określenia typu bytu charakterystycznego dla tych wspólnot (byt relacyjny, zawdzięczający swoje istnienie zróżnicowanym fizycznie i duchowo osobom ludzkim); następnie – co do znaczenia miłości jako koniecznego warunku powstania i trwałości omawianych wspólnot, jako siły łączącej osoby, gwarantującej powstanie tzw. „my”; dalej, co do rozumienia tej miłości jako rzeczywistości powstałej i funkcjonującej na bazie związku jednej kobiety i jednego mężczyzny, w którym otwarci są oni na życie, oddają się nawzajem w sposób całkowity, wyłączny, do końca życia; wreszcie, co do pojęcia jedności – ma ona charakter tzw. jedności moralnej, która w przypadku konkretnego małżeństwa jest nierozzerwalna, a jej kresem jest jedynie śmierć przynajmniej jednego z małżonków. *Novum* omawianej adhortacji w tym względzie pojawia się w związku z uwzględnieniem w niej dwojakiego rodzaju adresata, do którego się zwraca: człowieka mocnego oraz słabego, niedoskonałego. Dla pierwszego proponowany jest ideał, niezmiennie zasady, a dla drugiego – zrozumienie jego trudnej sytuacji, miłosierdzie, dostrzeganie elementów pozytywnych, konstruktywnych w innych formach związków, poza wskazanym wyżej ideałem; jest propozycja realizowania miłości w tych związkach w jakiś inny sposób – częściowo i analogicznie.

Odnośnie do celu małżeństwa i rodziny nie zauważono zasadniczych różnic w sposobie ich rozumienia. Niezależnie od bardziej specjalnych dóbr osiągniętych w tych wspólnotach, traktuje się je jako optymalne środowiska właściwego i wszechstronnego rozwoju osobowego, przygotowujące ludzi do spełniania przyszłych ważnych ról społecznych; jako miejsca realizowania naturalnej potrzeby związanej z zachowaniem i przekazywaniem życia, z urzeczywistnieniem osobistych potrzeb ludzkich, religijnych, poznawczych, wolitywno-emocjonalnych; jako *locus* dopełniania się, doświadczenia wzajemnej pomocy, szczególnie najgłębszej miłości.

Bibliografia

- Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, Watykan 2016.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, Watykan 1981.
- Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1992.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993.
- Herbut J., *Istota*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 315–316.
- Herbut J., *Relacja*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 462–465.
- Herbut J., *Przypadłość*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 455–456.
- Herbut J., *Konieczność – możliwość*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 325–328.
- Jaroszyński P., *Inkulturacja*, [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2003, s. 854.
- Jaworski M., *Metafizyka*, Kraków 1998.
- Kamiński S., *Wyjaśnianie w metafizyce*, [w]: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 151–176.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1984.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985.
- Krąpiec M. A., *Koncepcje nauki i filozofia*, [w]: *Wprowadzenie do filozofii*, red. E. Lupina i in., Lublin 1998, s. 17–32.
- Krąpiec M. A., *żyć po ludzku. Felietony z „Radia Maryja”*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Rodzina*, [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2007, s. 796–800.
- Krąpiec M. A., *Spółeczeństwo*, [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 137–143.
- Maryniarczyk A., *Istota (bytu)*, [w]: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 85–94.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998.
- Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Styczeń T., *Urodziłeś się, aby kochać*, Lublin 1993.
- Styczeń T., *Cel*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 87–88.
- Swieżawski S., Jaworski M., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000.
- Ślipko T., *Życie i płęć człowieka*, Kraków 1978.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Kraków 1962.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

Wojtyła K., *Teksty poznańskie*, red. M. Jędraszewski, Poznań 1986.

Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1999.

Zapisek D., *Metafizyczne ujęcie rodziny według prof. Mieczysława Gogacza*, [w]: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. T. Klimski, I. Andrzejuk, Warszawa 2012, s. 53–61.

Zdybicka Z. J., *Cel*, [w]: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 87.

Abstract

Thomistic metaphysics of marriage and family and the exhortation *Amoris laetitia*

This article includes the basic data of Thomistic philosophy from certain disciplines about the metaphysics of marriage and family. Such data were taken from the general metaphysics, philosophical anthropology, philosophy of society, axiology and ethics general and detailed. These researches are partially independent from data of Christian theology and the empirical sciences and have been taken from some important works by leading contemporary polish Thomists, in which movement problems of philosophy (metaphysics) of family and marriage are solved in the analogical way. The article focuses on three issues that are important for the description undertaken subject: the origin of the institution of marriage and family, their essence and purpose. Presenting the short overview of Thomistic reflections conducted in Poland on the subject, is compared with the certain formulations, what are included in the latest papal document – exhortation *Amoris laetitia*. The whole of this discussion are closed by the most important comments, which arise as a result of comparisons.

Tomistyczna metafizyka małżeństwa i rodziny a adhortacja *Amoris Laetitia*

W niniejszym artykule uwzględniono zasadnicze dane filozofii tomistycznej z zakresu niektórych jej dyscyplin na temat metafizyki małżeństwa i rodziny. Takie dane zaczerpnięto przede wszystkim z metafizyki ogólnej, antropologii filozoficznej, filozofii społecznej, aksjologii oraz etyki ogólnej i szczegółowej. Są one częściowo niezależne od ustaleń teologii chrześcijańskiej i nauk empirycznych oraz zostały zaczerpnięte z niektórych ważnych prac czołowych współczesnych polskich tomistów, w których porusza się i rozwiązuje w analogiczny sposób problemy należące do tzw. filozofii (metafizyki) rodziny i małżeństwa. W artykule skoncentrowano się na trzech zagadnieniach, które są ważne dla opisu podjętego tematu: pochodzenie instytucji małżeństwa i rodziny, ich istota oraz cel. Przedstawiając w wielkim skrócie tomistyczną refleksję prowadzoną w Polsce na wskazany temat, porównano ją z pewnymi sformułowaniami, jakie zostały zawarte w najnowszym dokumencie papieskim – adhortacji *Amoris laetitia*. Całość niniejszych rozważań zamknęły najważniejsze uwagi, jakie się nasuwają w następstwie dokonanych porównań.

Słowa klucze:

tomizm, małżeństwo, rodzina, *Amoris laetitia*, podobieństwo, różnica

Keywords:

Thomism, marriage, family, *Amoris laetitia*, similarity, difference

Nota o autorze:

Ks. dr hab. Kazimierz Mikucki CR – wieloletni wychowawca i wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego oraz w Instytucie Teologicznym im. św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie. Opublikował kilkadziesiąt artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz książki: *Elementarz filozoficzny dla konsekrowanych*, *Wartości trwałe*, *Od rzeczywistości do ideału*, *Słownik teologiczny* (w wersji elektronicznej) oraz *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*.

