



ARCHIWUM POLSKIEJ PROWINCJI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ZESZYTY
HISTORYCZNO-
TEOLOGICZNE
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Nr 3

KRAKÓW 1997

SPIS TREŚCI

Od redakcji	3
Ks. Kazimierz Wójtowicz <i>To mówi matka</i>	5
S. M. Grażyna Jordan <i>„Wychowanie – to dzieło miłości” (system pedagogiczny bł. Marceliny Darowskiej)</i>	9
Ks. Stanisław Urbański <i>Ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego według ks. Piotra Semenki i ks. Pawła Smolikowskiego</i>	21
Włodzimierz Bernacki <i>Myśl polityczna ks. Waleriana Kalinki CR</i>	39
Przemysław Matusik <i>Kapłan, społecznik, patriota. Ideał księdza katolickiego w myśli Jana Koźmiana</i>	51
Anna Frączzak <i>Czy „tradycyjna polska tolerancja” jest mitem. Dyskusja nad kwestią tolerancji w Polsce w XVII wieku</i>	65
Ks. Andrzej Geniusz <i>Najstarszy przekaz o zmartwychwstaniu</i>	73
O. Andrzej A. Napiórkowski <i>Eschatologia cielesności, czyli o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała</i>	83

Ks. Artur Kardaś <i>Formacja duchowa w „Domku Jańskiego”</i>	89
Ks. Stanisław Urbański <i>Oczyszczenie władzy serca w nauce księdza Piotra Semeneki</i>	99
Ks. Kazimierz Wójtowicz Słowo dopowiadające	111

OD REDAKCJI

To już po raz trzeci (z nieukrywana radością) oddajemy do Waszych rąk „Zeszyty historyczno-teologiczne zmartwychwstańców”, jako owoc między innymi sesji naukowej Zmartwychwstańskich Dni Historyczno-Teologicznych, która miała miejsce w *Centrum Resurrectionis* w Krakowie. Z roku na rok powiększa się grono uczestników reprezentujących kilka ośrodków naukowych w kraju: Warszawy, Krakowa, Lublina, Wrocławia i Poznania. W tym roku w sesji uczestniczyła także s. Dolores Stępień z Rzymu, Przełożona Generalna sióstr Zmartwychwstanek, jak i s. Macieja Kudłacz z Szymanowa k/Warszawy, Przełożona Generalna Sióstr Niepokalanek. Obecność tej ostatniej łączyła się ze złożeniem dziękczynienia Bogu za beatyfikację Matki Marceliny Darowskiej. Treścią referatów były zagadnienia wychowawcze i formacyjne. Siostra Grażyna Jordan w swoim referacie przedstawiła system pedagogiczny bł. Marceliny Darowskiej. Ksiądz prof. Stanisław Urbański z ATK wygłosił referat zatytułowany *Ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego według ks. Piotra Semenki i ks. Pawła Smolikowskiego*. Pan dr Przemysław Matusik z Uniwersytetu Poznańskiego przedstawił nam postać Jana Koźmiana w referacie *Kapłan społecznik i patriota. Formacja kapłańska w myśli Jana Koźmiana*. Referatem Pana dr Włodzimierza Biernackiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego o myśli politycznej ks. Waleriana Kalinki CR, uczciliśmy 110 rocznicę Jego śmierci. Pani Anna Frątczak z UJ przedstawiła zagadnienia tolerancji wyznaniowej w Polsce w XVII wieku. Ogromnie się cieszę, że w obecnym numerze pisma znalazły się inne opracowania i materiały nadesłane do naszej redakcji o charakterze czysto teologicznym: ks. Andrzej Geniusz CR z *Biblicum* napisał o najstarszym przekazie zmartwychwstania, a O. Andrzej Napiórkowski OSPPE o eschatologii cielesności.

Dni Historyczno-Teologiczne chcą wydobyć z historii i duchowości XIX wieku to co piękne, prawdziwe i żywe, polskie, kościelne i zmartwychwstańcze, to, co nie podlega przemijaniu, a służy głębszemu rozumieniu kościoła, Ojczyzny i Zgromadzenia. „Polska jest dziwnym boiskiem Pana Boga – pisze O. Maciej Zięba OP w swojej książce *Po szkodzi? Przed szkodą* (Poznań 1996, s. 18) – gdzie od paru stuleci, poprzez zawikłania historii, pośród ludzkiej wielkości i małości, rozgrywają

się rzeczy przekraczające swym znaczeniem terytorium krainy włoczonej między Niemcy i Rosję”. Nie tylko Polska, czy Europa jest tym dziwnym „boiskiem” Pana Boga, chodzi tu o sens dziejów całej ludzkości, który się rozumie jedynie w perspektywie wieczności. Ośrodkiem wszechświata i historii jest odkupiciel człowieka Jezus Chrystus – powie wyraźnie w swej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II (paragraf 1). Tak my chcemy patrzeć na to wszystko, co niosą nam Zmartwychwstańcze dni Historyczno-Teologiczne. „pragniemy być wierni łasce jaką otrzymali nasi fundatorzy, łasce, w której obecnie uczestniczymy przez nasze powołanie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego” (Konstytucje CR, *Charyzmat*).

Ważną sprawą jest tworzenie środowiska osób zainteresowanych historią i duchowością rodziny zmartwychwstańczej. Wszystkim, którzy czują tego potrzebę chcę gorąco podziękować. Temu celowi służą Dni Historyczno-Teologiczne, jak i wydawanie tego pisma. Nasze spotkania w Centrum Resurrectionis, to także bogate doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej. Nie brakuje wspólnej modlitwy i akcentu artystycznego. Niech te spotkania przyczyniają się do rozpalania w nas ciągle na nowo charyzmatu Bożego. Życzę miłej lektury.

Ks. Artur Kardaś CR

Ks. Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

TO MÓWI MATKA *

1 Kpł 19, 1–2. 11–18
Mt 25, 31–46

Obchodzimy dziś 161 urodziny Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Taki dzień ma zawsze coś z celebracji, zadumy i refleksji.

Konstytucje nasze z 1966 roku stanowiły, że „wszyscy będą uważali Zgromadzenie za matkę, która ich wszystkich poczęła, przytula, karmi a swoją opieką za życia i po śmierci otacza. Przeto kochać będą Zgromadzenie tak jak matkę: tę miłość okazywać będą zawsze w słowach i uczynkach” (11). Urodziny matki to święto całej rodziny, to okazja, aby właśnie w „słowach i uczynkach” okazać jej wdzięczność, to dobry i stosowny czas, aby posłuchać jej głosu.

Nie krępujemy się przeto, ale – niczym ewangeliczna Maria u stóp Jezusa – usiądźmy jak najbliżej tej naszej czcigodnej Matki (młodzi mogą nawet na kolana się wdrapać) i z największą uwagą wsłuchujemy się w jej słowa, ukryte w Słowie Bożym i w dokumentach kościelnych.

Cóż zatem chce nam ona dziś powiedzieć, na co zwrócić uwagę, do czego zachęcić, do czego wezwać?

1. „*Bądźcie świętymi*”: wezwanie do świętości

Księga Kapłańska, która prawie w całości jest zbiorem zakazów i nakazów, będących jakby przepisami wykonawczymi w stosunku do dziesięciu przykazań, przynosi nam dzisiaj uzasadnienie tego całego detalicznego ustawodawstwa, jakie Bóg dał Mojżeszowi na górze Synaj. U podstaw leży mianowicie powszechne wezwanie do świętości: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz”. Ten apel Boga skierowany jest do „całej społeczności synów Izraela”. Wszyscy są więc powołani do świętości, która polega na doskonałej miłości. Wszyscy muszą więc odczuwać głęboką potrzebę nawrócenia i świętości.

Ten apel o świętość przypomniał Pan Jezus uczniom w Kazaniu na Górze: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

Na ten rok jubileuszowy zadaje nam Ojciec Święty takie właśnie zadanie: „Trzeba wzbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne

* Homilia na Dzień Założenia CR – 17 lutego 1997.

pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi” (*Tertio millennio adveniente*, 42).

Cóż nam w tym kontekście chce powiedzieć nasza Matka?

„Dążyć do świętości – oto synteza programu każdego życia konsekrowanego... Punktem wyjścia tego programu jest porzucenie wszystkiego dla Chrystusa, postawienie Go ponad wszystkim, aby w pełni uczestniczyć w Jego tajemnicy paschalnej” (*Vita consecrata*, 93).

Na tej drodze można wskazać pewne elementy, które decydują o wzroście świętości w życiu konsekrowanym. Są to przede wszystkim wierność charyzmatowi i duchowemu dziedzictwu, urzeczywistnianie i rozwijanie autentycznej tradycji zgodnej z *Konstytucjami i Statutami*, ściślejsze zachowywanie *Konstytucji*, podjęcie na nowo praktyk ascetycznych i duchowego zmagania, i w końcu milczenie, modlitwa i adoracje (por. *Vita consecrata* 36–38). Fakt, że wszyscy są powołani do świętości, „musi stanowić dodatkowy bodziec dla tych, którzy ze względu na wybraną drogę życia powinni przypominać o tym innym” (*Vita consecrata*, 39).

Może to właśnie są słowa Matki? A może ona jeszcze dobitniej i krócej chce to wszystko wyrazić?

Mińcie Boga, ponieważ Bóg was pierwszy umiłował! Starajcie się z całych sił o swoje osobiste uświęcenie, przyjmując Chrystusa jako wzór życia i żyjąc z Nim w coraz większej jedności. Żyć z Chrystusem, umierając z Nim i zmarłych wstawajcie, tak aby Chrystus mógł w was mieszkać i przez was działać! (por. *Konstytucje*, 4–6).

2. „I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody”: wezwanie do wspólnoty

Ewangelia przynosi nam obrazowe przedstawienie Sądu Ostatecznego. Syn Człowieczy – jako król, pasterz i sędzia – zgromadzi przed swoim tronem, pełnym chwały, wszystkie narody całej ziemi. Zanim więc zacznie rozdzielać, chce wprzódy mieć ich wszystkich razem: jak na dłoni. Każde zgromadzenie ludzi przypomina jakoś Kościół w jego tajemnicy komunii.

Cóż nam w tym kontekście chce powiedzieć nasza Matka?

„Wierzmy, że Bóg powołuje nas, abyśmy żyli razem, jak bracia – dzieląc się darami, jakie otrzymaliśmy, pomagając sobie wzajemnie, modląc się, pracując razem dla Jego chwały. Powołał nas, abyśmy byli wspólnotą, która jest żywym znakiem ewangelicznych wartości: sprawiedliwości, prawdy i miłości” (*Charyzmat CR*).

„Najwłaściwszą i konieczną było rzeczą, żeby usunąć się z kompanii, w których się żyło, i złączyć się w jedną społeczność, w której każdy jeden opierałby się na wszystkich i zasiliał ich duchem”. (Bogdan Jański do Walerego Wielogłowskiego w roku 1836; cyt. za: *Reguła życia*, Kraków 1995, s. 32).

Życie braterskie we wspólnocie jest rozwijane ze szczególną pieczołowitością w zgromadzeniach i zakonach. Zakonnicy zobowiązują się realizować w życiu no-

we przykazanie Chrystusa, miłując się nawzajem, tak jak On nas umiłował. Tę miłość trzeba rozmięci na drobne: gotowość do ofiarnej służby, zdolność przyjęcia bliźniego takim, jaki jest, bez osądzania go, umiejętność przebaczenia nawet siedemdziesiąt siedem razy, oddanie wszystkiego wspólnocie: dóbr materialnych i doświadczeń duchowych, talentów i pomysłów, a także ideałów apostołskich i posługi miłosierdzia (por. *Vita consecrata*, 42).

Może to właśnie są słowa Matki? A może chce ona jeszcze krócej to wszystko powiedzieć?

Miłujcie się wzajemnie i starajcie się o jedność. Usilną modlitwą i pracą budujcie miłość między sobą: taką miłość, która odznacza się „prostotą, uprzejmością, łagodnością, chętnym służeniem i dopomaganiem jeden drugiemu”. Pielęgnujcie taką miłość, która nie zna „zatargów, kłótni, ostrych docinków” (*Konstytucje* 1882, 98); która nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą ani gniewem, nie goni za swoją racją; która przełożonego kocha jak ojca, chorym i starcom okazuje szczególną troskliwość, a zmarłym pamięć modlitewną.

3. „Wszystko, co uczyniliście”: wezwanie do służby miłości

Chrystus jako sędzia oddzieli dobrych od złych, a linia podziału przebiegać będzie przez wszystkie narody, rasy, pokolenia i ugrupowania. Decydującym kryterium będą tu czyny miłosiernej miłości. Tutaj liczyć się będą tylko czyny, a nie słowa i uczucia. Jedyne czyny będą policzone i podsumowane. Oczywiście, Jezus stoi wyraźnie po stronie biednych i słabych: „Wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. Historia życia konsekrowanego jest żywą egzegezą tych słów. To właśnie dzięki zakonnikom i zakonnicom Ewangelia staje się rzeczywistością pełną miłosierdzia.

Cóż nam w tym kontekście chce powiedzieć nasza Matka ?

„Gdy miłosierdzie uniaża się z miłością, aby zaspokoić choćby najmniejszą potrzebę bliźniego, wtedy właśnie wznosi się na najwyższe szczyty. A kiedy z największą dobrocią pochyla się nad najbardziej palącymi potrzebami, wówczas też z największą mocą wlatuje ku górze” (św. Grzegorz Wielki, *Regula pastoralis* 2, 5).

„Opcja na rzecz ubogich – przy czym ubóstwo ma wiele wymiarów (ubogimi są uciśnieni, zepchnięci na margines, starzy, chorzy, dzieci i wszyscy, których społeczeństwo postrzega i traktuje jako ostatnich) – jest wpisana w dynamikę miłości przeżywanej zgodnie z zamysłem Chrystusa. Są do niej zatem zobowiązani wszyscy uczniowie Chrystusa; ci jednak, którzy chcą Mu towarzyszyć bardziej z bliska, naśladowując Jego postawy, muszą czuć się zaangażowani w sposób wyjątkowy” (*Vita consecrata*, 82).

Może to właśnie są słowa Matki? A może chce ona jeszcze krócej i dobitniej to wszystko wyrazić?

Niech właśnie miłość będzie „najdzielniejszym bodźcem i sprężyną wszystkich waszych prac”! Niech wasze serca rozsadza „gorliwość o cześć Bożą

i o zbawienie dusz! Niech wasze apostołstwo ożywiane będzie „pragnieniem pozyskania dusz dla Boga”! Nie strońcie przy tym od” wszelkich trudów, przeciwności i ofiar” (por. *Konstytucje* 1850, 166–67). Proście często o wiarę, bo „bez wiary nie można podobać się Bogu” (Hbr 11,6)! W apostołatach parafialnych nie zapominajcie o chorych i cierpiących, ubogich i wyrzuconych na margines! Polecajcie „Bożemu miłosierdziu, w codziennych gorliwych modlitwach, wszystkich bliźnich będących we wszelkiej nędzy i potrzebie (*Konstytucje* 1882, 160).

Proszę Braci, w 161 urodziny naszej Matki wsłuchiwaaliśmy się odważnie w jej słowa. A ona przypominała nam przez pryzmat Słowa Bożego trzy ponadczasowe wezwania: do świętości, do wspólnoty, do służby miłości. To mówi Matka w dniu swego święta. Żąda od nas rzeczy wielkich, i słusznie, bo z małości i z małoduszności nigdy nic wielkiego nie wyrosło. Prośmy Chrystusa Zmartwychwstałego, aby przyciągnął ku sobie nasze konsekrowane serca, aby umocnił więzy wspólnoty w naszym Zgromadzeniu, aby uczynił nas sługami miłości i budowniczymi nowego świata. Amen.

S. M. Grażyna Jordan CSIC – Nowy Sącz

„WYCHOWANIE – TO DZIEŁO MIŁOŚCI” (system pedagogiczny bł. Marceliny Darowskiej)

WSTĘP

Sobór Watykański II w Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego zaleca, aby *całe życie zakonników było przepełnione duchem apostołskim, a cała działalność apostołska nacechowana duchem zakonnym* (n. 8). Potrzebę takiej formacji swoich sióstr dostrzegła M. Marcelina, wyprzedzając Sobór o całe 100 lat. Wyraża się to przede wszystkim w podjęciu pracy wychowawczej nad młodzieżą żeńską, i pośrednio nad rodziną, i zawiera się w formule: „aby wychowanie było nauczające, a nauczanie wychowujące”.

W testamencie Matka Marcelina pisała, że:

Wychowanie stwarza człowieka moralnie. I zgromadzenie nasze przyjęło wychowanie dziewczynek, tych przyszłych matek rodu ludzkiego, jako drogę do celu; jemu się poświęca, aby zadanie to spełnić. Praca nad wychowaniem w zgromadzeniu naszym, którą ono wiernie przeprowadza i zawsze przeprowadzać winno, ma swoją ideę, a tą jest wykształcenie niewiasty na obywatelkę Królestwa Bożego, co nie znaczy tylko kształtowanie jej ze strony umysłowej i zewnętrznej, ale przede wszystkim moralnej, a więc wykształcenie jej na prawdziwą chrześcijankę, żonę, matkę i obywatelkę kraju.

Zespolenie duchowości i dzieła apostołskiego stanowi specyfikę Zgromadzenia Niepokalanego Poczęcia NMP. Matka Marcelina stwierdziła to jednoznacznie: *Bez dzieła wychowania nie byłoby niepokalanek* (Konferencja, 7 listopada 1890). Dzieło bł. Marceliny nie jest znane nauczycielom i wychowawcom nam współczesnym; nie znajdziemy informacji o nim w ogólnie dostępnej literaturze pedagogicznej. Mając nadzieję, że ta sytuacja ulegnie zmianie, przedstawiamy je jedynie sygnałnie – bo tylko to jest możliwe w krótkim referacie, zwłaszcza jeśli pomyśli się o bogactwie pozostawionego dorobku. Dla jaśniejszego przedstawienia problemu wypowiedź skupimy na 4 kwestiach:

I. Cztery zasady wychowawcze, czyli główne wytyczne, założenia systemu wychowawczego Matki Darowskiej.

II. Realizacja tych zasad w praktyce wychowawczej – czyli metody i główne kierunki działania.

III. Atmosfera wychowawcza, wynikająca z zastosowania tych zasad.

IV. Założenia pedagogiczne bł. Matki Marceliny w świetle jej wizji roli kobiety w świecie.

I. CZTERY ZASADY WYCHOWAWCZE SYSTEMU PEDAGOGICZNEGO BŁ. MARCELINY

Cztery zasady pedagogiczne stosowane jedynie w szkołach sióstr niepokalank sformułowała bł. Matka Marcelina w 1872 roku:

Pierwszą zasadą, na której całe wychowanie spocznie, jakby na filarze całość utrzymujacemu – będzie: Bóg wszystkim – przez wszystko do Boga. On celem – wszystko co nam przez Niego podane – drogą do Nieba, myśmy chrześcijanami, katolikami.

Drugą: Bóg nas stworzył Polakami. Dziaatki [działkami, dziećmi nazywała Matka Marcelina wszystkie wychowanki – niezależnie od wieku] rozumieć powinny, jakie to obowiązki na nie wkłada; rozumieć mają zadanie narodu – myśl w nim Bożą; zrozumieć, uszanować i ukochać środki, jakie Pan do spełnienia onych podał, a temi są: kraj ojczysty, narodowość. Znać mają, że wiara w narodzie – to błogosławieństwo narodu – to jego siła; że bez wiary i wierności Kościołowi nie byłoby zniszczenia w nim myśli Bożej, a więc nie byłoby racji istnienia jego. Że wiara ojców, Kościół są podwaliną i duchem, nie zaś narzędziem w ludzkich jego zamiarach [...].

Trzecią zasadą: wierność obowiązkom stanu swego, które wyrazem woli Bożej względem każdego. Kto ścisły w matem, zawodu nie przyniesie w wielkim.

Dziaatki nauczone być mają za grzech sobie uważać niedopełnienie tego, co do nich należy, niedotrzymanie przyrzeczenia, postanowienia, słowa, które pocziwego człowieka jakby przysięgą obowiązują.

Obowiązki – to poręcze na drodze życia, kto się ich nie trzyma i poza te wychodzi – zejdzie niechybnie z dobrej drogi, do celu nie dojdzie. Niewierność obowiązkom – niewiernością Bogu – utratą Jego.

Czwartą zasadą: nauczyć dzieci myśleć i zdawać sobie sprawę z tego, co czynią, myślą i mówią, aby nic bez gruntu i bez celu – nic w sprzeczności z sobą nie było.

(Kartki, r. XII)

Zasady te są dzisiaj nadrzędne w programie wychowania i nauczania w szkołach niepokalańskich, co pozwala określić te szkoły mianem szkół autorskich Matki Marceliny. W przeciwieństwie do innych szkół autorskich nie wyróżniają się one przesadnie zawyżonym poziomem, ale ich specyfika od XIX wieku nic nie straciła na aktualności. Mimo wszelkich trudności w dążeniu do indywidualnego wychowania i kształcenia niezmiernie charakterystyczne jest założenie, że we wszelkich poczynaniach dydaktycznych w szkołach prowadzonych przez Zgromadzenie cele wychowawcze są „osobotwórcze” i nadrzędne. Prowadzimy szkoły, uczymy, aby pełniej wychowywać. Szkoła jest narzędziem wychowywania.

II. GŁÓWNE KIERUNKI I METODY DZIAŁANIA WYCHOWAWCZEGO W SYSTEMIE BŁ. MARCELINY

System wychowawczy to jednak coś więcej niż sformułowanie celu oraz zasad wychowania i kształcenia – to również określenie metod, środków i form organizacyjnych. Matka Marcelina Darowska w swych pismach bardzo jasno je określiła, i to tak, że korespondują w każdym calu z omawianymi zasadami, zalecając równocześnie konieczność pilnego śledzenia postępu nauk w tej dziedzinie.

Kierunki i metody działania w koncepcji edukacyjnej Matki Darowskiej można ująć w czterech płaszczyznach działania:

- A – dominanta prawdy, zaufania (duch rodzinny),
- B – dominanta indywidualizacji oraz długomyślności,
- C – dominanta bezinteresowności i czystości intencji,
- D – dominanta wychowania w procesie nauczania.

A. Dominanta prawdy, zaufania – duch rodzinny

Drogą do wszechstronnej prawdy moralnej jest, zdaniem Matki, umiejętność słusznego, trzeźwego, obiektywnego sądzenia i oceniania. Trzeba więc nauczyć dzieci obiektywnie oceniać własne czyny i otaczające je zjawiska i rzeczy. Matka polecała przeto:

W pracy z dziećmi docieraj do dna, głównie, gdy chodzi o prawdę, o sumienność. Do tych je doprowadzaj ściśle i stanowczo. Do tego posłużą ci sprawy codzienne [do S. M. Pii, 7 maja 1887].

Żyj prawdą – zawsze, wszędzie, we wszystkim, na każdym kroku bez względu na nic [do S. Filomeny, 2 lipca 1872].

Nieprawda poniża człowieka, odbiera mu szacunek, ufność.

Wychowanie powinno być przede wszystkim oparte na podwalinach prawdy i miłości:

*Prawdy z Bogiem
Prawdy z sobą
Prawdy z drugimi
Prawda z Bogiem – to wiara
Prawda z sobą – to pokora
Prawda z drugimi – to uczciwość.*

[Prawda z sobą] – to widzenie swoich uczuć, swoich pociągów, swoich czynów, takimi jakimi rzeczywiście są – bez miłości własnej, bez tłumaczenia się nie tylko przed drugimi, ale i przed samym sobą, wszędzie – bez zwalania winy na drugich [rekołeksje przed Zestaniem Ducha Świętego].

Bądźmy więc same zawsze i wszędzie w prawdzie, a ta atmosfera prawdy, w której dzieci żyć będą, wnuknie w nie, fałsz im obrzydliwym uczyni, prawdę wprowadzi i ustali w ich sercach.

Nakreślone powyżej zasady właściwego postępowania wychowawczego wymagają jeszcze jednego, mianowicie klimatu wzajemnego zaufania. Matka Marcelina pisze o tym wielokrotnie, najczęściej używając określenia „ufność” na oznaczenie tego, co my zwykliśmy dziś nazywać „zaufaniem”:

Ufności się nie nakazuje, nie narzuca [do S. Eugonii, 15 kwietnia 1880].

Nigdy nie wymagaj dla siebie ufności, a pokornie pracuj, abyś się jej godną stała [do S. Anieli, 24 listopada 1885].

Ufność uszlachetnia, z upadku podnosi, nieufność zniża. Trzeba mieć nad dziećmi ciągłą czujność, ale ufnie i przyjaźnie obchodzić się z nimi [Kartki, cz. I, XII].

Bez doskonałego, rodzinnego stosunku między siostrami i dziećmi – nie może być dobrze! [do S. Filomeny, 8 lipca 1879].

Niechże te dzieci mają u nas szczęśliwe dzieciństwo, żebyśmy tym sposobem podłożyły im przyszłość zasobniejszą w siłę, odporną przeciwko wszelkim trudnościom i bólowi, jakie w drodze ich życia nieuniknione będą [rozmowy].

Nigdy nie narzekaj, nie zakwaszaj – wesoło dzieci prowadź!

B. Dominanta indywidualizacji i długomyślności

Aby uszanować odrębną nad każdym człowiekiem myśl Bożą, w procesie wychowania konieczna jest indywidualizacja. Niezmiernie więc ważne we wszelkich poczynaniach pedagogicznych jest uwzględnianie indywidualności każdej wychowanki: jej charakteru, usposobienia, wad i zalet, zdolności, stopnia rozwoju:

Jedna potrzebuje wielkiej łagodności – uczy Matka – drugą słodycz irytuje, jedną trzeba zachęcać, z drugą pożartować, trzecią trzymać mocno, z czwartą się porozumiewać – do każdej dobierać środki najodpowiedniejsze jej istocie, jej potrzebom.

Położyliśmy granicę przyjmowania [wychowanek do szkoły], aby sprostać świętemu obowiązkowi otaczania każdej dziewczynki taką opieką, jakby była jedyna [Sprawozdanie na I Kapitułę w 1874 r.].

Przy indywidualizacji w procesie wychowawczym konieczna jest cierpliwość i dalekowzroczność, które to cechy nazywa Matka długomyślnością:

Popatrzmy na siebie: czyż całe lata nie pracujemy nad wykorzeniem jakiejś słabości, a ona się jeszcze w nas odżywa? Bóg z nami i drugimi cierpliwy, bądźmy i my dla drugich cierpliwe [do Z. Malczewskiej, 20 lutego 1892].

Bądźcie długomyślne. Czy wam się zdaje, że jest pewna sprzeczność w tym, co mówię? że trzeba wymagać, a jednak cierpliwie czekać? Nie! Sprzeczności w tym nie ma. My nie tolerujemy zła, ale wyrozumiewamy, że poprawa całkowita nie może się w dziecku dokonać od razu. W tym jest różnica: jak toleruję, to zakrywam, osłaniam, tłumaczę. Jak czekam – to patrzę i widzę, ale nie wyprzedzam Boga. Więc zawsze przeciwdziałam złemu, ale zawsze cierpliwie. Pamiętajcie, że jedna chwila łaski przemienić może dusze. A z dziećmi zawsze spokojnie, żeby dziecko widziało, że ty się nie gniewasz na nie, że je kochasz; wtedy ono spojrzy na ciebie ufnie i wszystko przyjmie. Jeszcze jedna bardzo ważna rzecz: bądźmy długomyślne, ale nie okazujmy im tej długomyślności, bo to byłoby z ich szkodą, ośmieliłoby do złe czynienia [Konferencja, 7 października 1906].

Mnie się zdaje, że Wy przez czarne okulary patrzycie na wasze dzieci! Może się źle wyrażam: nie chcę przez to powiedzieć, że widzicie więcej złego niż jest rzeczywiście, ale nie patrzycie dość długomyślnie [do S. Filomeny, 12 października 1900].

C. Dominanta czystości intencji – bezinteresowności

Wiodącą cechą nauczyciela-wychowawcy, która promieniując pobudza wszystkie inne, jest bezinteresowność. Zawiera ono nieprzebrane bogactwo codziennych postaw i jest wynikiem miłości, partnerskiej miłości na co dzień.

Bezinteresowność materialna, dziś tak trudna – a nawet niezrozumiała – dla wielu to zaledwie pierwszy krok... Znacznie trudniejsza, głębsza jest bezinteresowność psychiczna, a najtrudniejsza – bezinteresowność serca. Istnieją bowiem zapłaty, które nie mają nic wspólnego z dobrami materialnymi i nie przyjmowanie ich, niebranie pod uwagę jest najtrudniejsze.

Rozumiała to dobrze Matka Darowska; na łożu śmierci prosiła siostry, by przekazały wychowankom:

*Powtórz im, że je proszę – niech będą bezinteresowne...
Zmysł na czystość dziś zamiera...
I jeszcze druga rzecz, która zamiera: bezinteresowność.
Niech one będą bezinteresowne.*

Póki dzieci są u nas w Zakładzie, nic się od nich nie przyjmuje, to raz na zawsze i stanowczo postanowione [do S. Karoli, 6 grudnia 1904].

Bezinteresowność serca prowadzi do czystości serca, czystości intencji, do tego, aby wychowawca w pracy z dziećmi nie szukał siebie, by był – jak to mówiła Matka – „bez siebie”:

Trzeba, dziecko moje drogie, w pracy z sobą i z drugimi prawdy i sumiennosci. Nie szukaj pozorów, nie chciej błyszczeć sama czy w uczennicach swoich [do Z. Malczewskiej, 1892].

Trzeba, aby dzieci widziały w nas najlepszych przyjaciół i jako na takich na nas polegały. Tak zaś będzie, gdy nigdy nie dostrzegą w nas choćby najlżejszego cienia interesu osobistego, a widzieć będą jedno: troskę o ich dobro [Kartki, cz. 1, r. XII].

Dzieci nie mają się tylko uchować u nas, strzeżone z dala od świata, ale się mają wychować, tj. przygotować do życia, a życie je czeka bojowe z fałszywymi zasadami, ze zgorzeniem i złem [...], powinny więc być kształcone nie w ciasnej pruderii, ale w czystości, tj. w prawdzie i pięknie wszechstronnych zasad i uczuć, aby wyrosły na pokolenie czyste [Zapiski o Matce, SM Gertrudy].

D. Dominanta wychowania w procesie nauczania

Bł. Marcelina wielokrotnie podkreślała służebną rolę nauczania w stosunku do wychowania. Mówiła o tym wyraźnie do siostr nauczycielek w 1906 roku:

My nie dlatego wychowujemy dzieci, żeby je uczyć historii, muzyki itd., ale by rozwinąć w nich życie nadprzyrodzone, a obok tego dać im wykształcenie umysłowe... Gdyby Zgromadzenie zeszło do rzędu zakładów naukowych, nie miałyby celu istnienia.

Przy tym jednak wymagała, aby nauki wykładane były *najgruntowniej*. Cały system wychowania, jaki wprowadziła bł. Marcelina w zaborze austriackim, był jak na swe czasy pionierski. Uczenie przez siostry religii było sprawą niezmiernie kontrowersyjną. Dzisiaj trudno nawet sobie wyobrazić sytuację katechizacji w Polsce bez zakonnic, ale wtedy ta nowatorska postawa spotkała się z bardzo dużą

opozycją. Walczyła też Matka o częstą Komunię Świętą, na co trzeba było osobnych pozwoleń.

Drugim pionierskim krokiem w sprawie wychowania i nauczania był stosunek do języka polskiego, w szkołach niepokalańskich – języka wykładowego. Ówczesnie bowiem wykłady odbywały się w języku obcym. Nowatorskiej postawy wymagała więc Matka i od siostr-nauczycielek, i od samych dziewcząt, które musiały uważnie słuchać wykładu, a potem poruszany w nim temat omówić swoimi słowami. W związku z tym Matka mówiła:

Rzeczą tylko naszą podać im [uczennicom] w ciągu tych kilku lat u nas spędzonych k l u c z do każdej nauki, to jest obznajomienie z nią do tyła, aby nabyły zamiłowania do dalszej pracy i ciągłego dokształcania się w życiu. Słowem, obudzić w nich i rozwinąć w nich życie umysłowe, to zaś tym łatwiej się skuteczniejszą, im mniej będą w zakładzie nauką pamięciową przeciążone.

Z kwestią intelektualną łączy się moralna. Nie godzi się nam od dzieci wymagać nad siłę, bo w takim razie zaprawiają się do niesumienności przez niedokładne wyuczanie się zbyt długich lekcji [sprawozdanie S. Gertrudy Skórczewskiej, rektorki nauk, na Kapitule].

Tak więc młodzież uczyła się myśleć, uczyła się samodzielnego sądu i obowiązkowości w pracy. Matka Marcelina wprowadziła wykłady wówczas, kiedy jeszcze zadawano wszystko do nauki na pamięć. Sto lat temu było to zupełnie *novum*.

Prócz nowych metod nauczania siostry układały programy, których przecież nie było, opracowywały podręczniki, które najpierw przepisywały ręcznie, a potem drukowały na domowej drukarence.

Rewelacją wówczas było także wprowadzenie do niepokalańskich szkół wychowania fizycznego. Wreszcie, siostry tak kształciły dziewczęta, żeby te, znając doskonale język polski, jednocześnie znały języki obce. Wymagano wysokiego poziomu umiejętności w posługiwaniu się językami obcymi, aby wychowankom wprowadzającym język polski do swoich środowisk nie zarzucano, że dlatego to robią, bo nie znają języków obcych – swoją postawą miały dowodzić, że znają po prostu wartość języka ojczystego.

Matka, wspominając pierwsze lata w Jazłowcu, pisała:

Stanęła mi w oczach Galicja, gdyśmy tu przybyły; języka polskiego poza ludem prawie nie było, wypędzony z instytucji wychowawczych, z salonu, prawie z życia rodzinnego.

Wykładami z zakresu pedagogiki kończyły siostry w Jazłowcu edukację powierzonych im dziewcząt:

Przeprowadziwszy na dziecku cały nasz systemat wychowania, doszedłszy do ostatniego szczebla jego, oglądamy się z dziecięciem na to, cośmy uczyniły, na to, co ono z nami uczyniło, i z praktyki wysnuwa się nam cała teoria wychowania,

przez którą przeszło, a którą mu dziś jako zasadę na przyszłość podajemy [O naukach i wychowaniu].

W 1911 roku został opracowany i wydrukowany w Jazłowcu podręcznik pedagogiki (autoryzowany przez Matkę Marcelinę), ale ślady pracy nad nim znajdujemy w korespondencji matki z o. Julianem Felińskim już w 1879 roku:

Po wyjeździe Ojca drogiego [z Jazłowca] nic bardzo nowego u nas nie zaszło. Przechodziliśmy [analizowaliśmy] z Ojcami [z o. Piotrem Semenenką i o. Eustachym Skrochowskim] mniej więcej w tym samy charakterze pedagogikę, która, ogólnie dosyć, zdaje się im odpowiadała [27 września 1879].

III. ATMOSFERA WYCHOWAWCZA WYPŁYWAJĄCA Z REALIZACJI ZASAD, KIERUNKÓW I METOD SYSTEMU BŁ. M. DAROWSKIEJ

Zasady wychowawcze, kierunki ich realizacji oraz metody pracy stwarzają atmosferę wychowawczą. Oddają ją fragmenty napisanego przez dawne wychowanki, po śmierci M. Marceliny Darowskiej, nekrologu, który ukazał się 11 stycznia 1911 roku w krakowskim „Czasie”:

Dn. 5-go b.m. w Jazłowcu w klasztorze SS. Niep. Poczęcia N. P. Maryi zamknęła oczy Marcelina Darowska, Założycielka i Matka przez 56 lat onego Zgromadzenia. Czym w Zgromadzeniu była, co w niej utraciło, ono samo mogłoby wypowiedzieć, gdyby słowa na to znalazło wśród tej ciężkiej żałoby, w której pogrążone. My, wychowanki jej i wychowanki Zgromadzenia, wiemy tylko, że była jego duszą i sercem. Jakiem to serce było, mówi wspomnienie niezatarte lat spędzonych w klasztorze, mówi atmosfera, którą stworzyć umiała, atmosfera, jakiej nie odnalazło już nigdy w życiu. Atmosfera pogody, miłości, serdecznego świętego ciepła, promienna pięknem wewnętrznym, które tak harmonijnie na zewnątrz wykwitało. Atmosfera prawdziwie Boża, gdzie formalizm nie zabijał ducha, gdzie w imię dobra nie zabijano piękna, gdzie serdeczność umiano pogodzić z postuszeństwem, a indywidualności i inicjatywy nie łamiąc, nauczano poszanowania i miłości władzy.

Co społeczeństwo traci, tego obliczyć nie można. Jest to indywidualność, która wywarła wpływ głęboki. wychowaniem swoim, sięgającym aż do dna, gruntującym wszystko na kamieniu węgielnym P r a w d y, zwracającym istotę całą ku Bogu, wyrobiła jednostek dodatnich bardzo wiele, ile się urobić dało w tych setkach, które przez jej ręce w pięciu kolejno powstających domach (Jazłowiec, Niżniów, Jarosław, Nowy Sącz i Szymanów) przeszły. A jednostki te, to dziś matki i babki, które wpływ jej w dalsze promienie rozniecają. Wychowanie to, przy gruntownej religijności, sięgającej do Pisma Świętego po najwymowniejsze i najpożywniejsze słowa było też rdzennie polskim. Polskość uważała za szlachectwo, obowiązujące do wybitnej prawości, wierności, uczciwości. Dodatnie strony charakteru narodowego

rozwijać, ujemne ze szczególną pieczołowitością wyplenić, było celem jej życia. Miłością ojczyzny i dziejów jej wiązała przeszłą chwałę z nadzieją przyszłości, kładąc nacisk na obowiązek pracy społecznej. Uczucia rodzinne, ten cement spajający między sobą pojedyncze jednostki, stawiała podnosząc je do godności misji Bożej. Nie niszczone nic, co rozwinięte w szlachetny kształt być mogło, a co niszczone, wykazywano, dlaczego zniszczonym być musi, wzywając wolę indywidualną na pierwszego w tym pracownika. Nie czyniono nic gwałtem, a wszystko miłością, i dlatego ostać się to na stałe mogło, gdy się z jej bezpośredniej opieki wyszło.

My, wychowanki jej, w imię prawdy, którą nas żyć uczono, w uroczystej pożegnania wyznać musimy, że podwaliny tam położone, bez zmiany podwalinami całego życia pozostać mogą i pozostają, będąc pewnością niepewnej drogi terażniejszej, ufnością i miłością na wieczność. Niech nam wolno będzie przy świeżej i tak świętej dla nas mogile odwołać się do wspólności z drogim nam Zgromadzeniem, połączyć się z nim jedną modlitwą za naszą wspólną Matkę, jednym żalem i błogostawieństwem jej pamięci.

IV. ZAŁOŻENIA PEDAGOGICZNE BŁ. MATKI MARCELINY W ŚWIETLE JEJ WIZJI ROLI KOBIETY W ŚWIECIE

Żarliwy patriotyzm nie ograniczał Matki jedynie do troski o Polskę. W *Testamencie* pisze:

W wychowaniu naszym uszanować mamy narodowość.

Czy Zgromadzenie ma mieć tylko domy wychowawcze w Polsce? Nie...

Możemy je mieć na całym świecie, a wszędzie wychowywać będziemy [...] w duchu i charakterze ich narodu [...].

Trzeba Polki wychowywać na Polki, Niemki na Niemki, a Francuzki na Francuzki.

A do siostr wychowawczyń mówi wprost: *Bierzmy się do piskląt ze wszystkich gniazdek: te hodujemy, pielęgnujemy, a może na olbrzymy wyrosną.* A więc celem pracy pedagogicznej nie było wychowanie grzecznej pensjonarki i wzorowej uczennicy, a pełna „rehabilitacja kobiety”:

Jak grzech przez niewiastę przyszedł na świat, [tak] przez Niewiastę [Maryję] przyszło światu zbawienie [...] . [Toteż] ostatnią a niemniej główną stroną celów zgromadzenia naszego [...] dzieło Jej [Maryi] rehabilitację kobiety podtrzymać.

Co przez to Matka rozumiała, sam wyjaśnia w *Testamencie*:

Praca nad wychowaniem w zgromadzeniu naszym [...] ma swoją ideę, a tą jest wykształcenie niewiasty na obywatelkę Królestwa Bożego, co znaczy: kształcenie jej nie tylko ze strony umysłowej i zewnętrznej, ale przede wszystkim ze strony

moralnej, a więc wykształcenie jej na prawdziwie chrześcijańską żonę, matkę, panią domu, obywatelkę kraju swego.

Wynika z tego, że w procesie wychowania młodego pokolenia sięga Matka docelowo dalej niż domena życia kobiety w XIX wieku, sprowadzająca się do słynnego. „Kinder, Küche und Kirche”. Analizując duchowość Zgromadzenia, pisze Matka:

*Potrzebą dzisiejszego świata – niewiasty męzne wedle Pisma Świętego.
Niedość aby ciche i ukryte w biernym posłuszeństwie żywot pędziły:
potrzeba aby się oparły prądowi zepsucia...*

Myśl ta była dla Matki tak jasna, że już w 1859 roku w tzw. *Notatce nicejskiej* pisze do ojca Kajsiewicza:

Aby świat przemienić – trzeba zacząć od przemiany, od oczyszczenia, udoskonalenia kobiety [...]; niewiast mądrych i mężnych świat dziś potrzebuje – takie mu wychować, wolą Boga przedwiecznego – Zgromadzenia naszego.

Tę świadomość odpowiedzialności kobiety nie tylko, i nie przede wszystkim, za własny dom, ale postrzeganej bardzo szeroko stawia Matka wyraźnie swym wychowankom:

My, najdroższe moje – mówi do dawnych wychowanek na ich zjeździe w 1904 roku – mamy zadania w stosunku do czasów, w których żyjemy, do pokolenia, do świata!

Na każdym ciąży część odpowiedzialności publicznej.

Praca społeczna w duchu katolickim i solidarność w tej pracy obowiązkiem niewiasty polskiej.

Nie tylko chodzi o Wasze osobiste dobro i szczęście, ale o Was w stosunku do społeczeństwa: żebyście nie były w nim zerem, nie pasożytami, ale współpracownicami.

A po cóż Was ta ziemia nosi, jeśli nie macie jej służyć.

ZAKOŃCZENIE

W kontekście tego wszystkiego, co już wyżej zostało powiedziane, rysuje się jasno i dobitnie sylwetka Marceliny Darowskiej, wielkiej – dotąd mało znanej – wychowawczyni i twórczyni polskiego systemu wychowawczego. Można go zdefiniować jako antropologiczną, personalistyczną pedagogikę prawdy, zaufania i współpracy. System ten stanowił skrajne przeciwieństwo systemu nakazowo-represyjnego, który jeszcze w XIX wieku święcił triumfy, toteż nic dziwnego, że

budził wówczas wiele sprzeciwów, bo był zbyt nowatorski jak na ówczesne czasy. Pierwszy zwrócił nań uwagę i pozytywnie ocenił wizytator szkół Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego w II Rzeczypospolitej, kiedy 70 lat temu pisał:

Marcelina Darowska stworzyła i utwierdziła dzieło swoje w Polsce. Złożyła je tu jako cenny dar, w zbiorach skarbnicy narodowej, obok bogatych darów innych twórców polskich. Dzięki takim ofiarom dawniejszych pokoleń, dzisiejsi pracownicy, wolni od wstydu szukania dla siebie wzorów tylko dla obcych, w słusznej i radosnej dumie, mogą otwierać szkatułę ojczystych zasobów i czerpać z niej obficie materiał do budowania wolnego państwa [...].

Jej zasługi dla kobiet można śmiało postawić obok zasług Konarskiego dla mężczyzn. Jak on przez otwarcie Collegium Nobilium poruszył i wykształcił umysły mężczyzn, tak ona w 100 lat później zakłada szkoły dla dziewcząt, by poruszyć i kształcić umysły kobiet – także nobilium. Jak on – i ona sądzi i wierzy, że odrodzenie narodu, jak i jego upadek, idzie od góry [...].

Darowska realizuje to co dobrze uświadomił sobie Cacki pisząc: „Bez racjonalnego wykształcenia kobiet nadaremnie by reformowano mężczyzn”. Należy przy tym pamiętać, że pierwsze szkoły, które założyły siostry Niepokalanki w zaborze austriackim, rzuciły rewolucyjne, jak na ówczesne czasy, hasła wychowawcze praktyczności, gospodarności, prawdomówności. Rzuciły je komu? – bogatym ziemianom, rzuciły je jako wytyczne dla ich córek, dla ich rodzin, a przez nie dla kraju, a przecież to było jeszcze przed pozytywizmem, przed uspołecznieniem, przed powieściami Prusa [J. Rokoszny, System wychowawczy M. Darowskiej, Radom 1928].

Wydaje się truizmem podkreślanie, jak bardzo ta rodzima myśl pedagogiczna, powstała w XIX wieku, wyprzedziła epokę i jak współbrzmi z kierunkami nowoczesnej pedagogiki. Pozostawioną przez bł. Marcelinę koncepcję edukacyjną można z całą odpowiedzialnością nazwać ten system wychowawczym we współczesnym tego słowa znaczeniu.

Ks. Stanisław Urbański – Warszawa

ASCETYCZNO-MISTYCZNA FORMACJA ŻYCIA DUCHOWEGO WEDŁUG KS. PIOTRA SEMENENKI I KS. PAWŁA SMOLIKOWSKIEGO

W dążeniu do odnowy chrześcijaństwa Kościół zwraca obecnie szczególną uwagę na formację wewnętrzną wiernych, chcąc poprzez wizję człowieka duchowo dojrzałego ułatwić im stawanie się nowymi stworzeniami według Bożego zamiaru. Ten ideał świętości chrześcijańskiej ukazywało w ciągu wieków wielu mistrzów życia wewnętrznego, do których pism obecnie sięgamy w poszukiwaniu wzorów do naśladowania.

Do bardziej znanych polskich mistrzów życia duchowego przełomu XIX i XX wieku trzeba zaliczyć ks. Piotra Semenenkę i ks. Pawła Smolikowskiego. Semenenko razem z B. Jańskim i ks. H. Kajsiewiczem był założycielem Zgromadzenia Zmarłychwstańców. Semenenko stał się głównym teologiem i mistrzem duchowym nowo powstałej wspólnoty, pracował nad formacją życia wewnętrznego jej członków. Bezpośrednim uczniem i kontynuatorem jego dzieła duchowego był Smolikowski, autor prac ascetyczno-mistycznych, które pisał w celu przybliżenia braciom wspólnoty duchowości i nauki mistrza.

I. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA ASCETYCZNO-MISTYCZNEJ FORMACJI ŻYCIA DUCHOWEGO

Wymienieni powyżej autorzy uważają, że rozwój życia wewnętrznego człowieka nie może się ograniczyć tylko do strony ascetycznej, czyli do ujarznienia skażonej natury ludzkiej. Zgodnie z odradzającą się w XIX w. koncepcją integracji osoby ludzkiej i harmonii, czyli dwóch elementów to jest ascezy i łaski Bożej, pełne wychowanie duchowe człowieka ma prowadzić do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Dlatego w oparciu o powyższe założenia autorzy nadali formacji życia wewnętrznego charakter dynamiczny i mistyczny. Życie mistyczne przyjęli za normalny etap rozwoju życia wewnętrznego. W myśl tej koncepcji Semenenko nie odrzucał mistyki, ale cały proces formacji życia duchowego człowieka zasadniczo skupił tylko na drodze oświecającej. Mistyka u Semeneki to życie człowieka w Chrystusie i z Chrystusem. Jej zadaniem jest przedstawienie żywego i prawdziwego stosunku człowieka do Chrystusa oraz ukazanie drogi wiodącej do tego celu. Smolikowski natomiast poszedł dalej i to mistyczne zjednoczenie z Bogiem zary-

sował na drodze zjednoczenia, ukazując jego najwyższe stany, jednocześnie szeroko prezentując dziedzinę mistyki według doktryny Scaramello.

Tym samym koncepcja formacji życia wewnętrznego przedstawiona przez tych autorów podkreśla integralne scalenie czynnika naturalnego, czyli działania samego człowieka i czynnika nadprzyrodzonego, czyli działania Boga w człowieku, przyznając jednak pierwszeństwo w działaniu temu ostatniemu. Łaska i współdziałanie z nią człowieka zajmuje w ich nauce naczelną rolę. Nie należy jednak sądzić jakoby autorzy podkreślając działalność łaski, za małą wagę przywiązują do wysiłków, walk duchowych i umartwień człowieka. Autorzy – wierni swojej koncepcji życia duchowego – zazwyczaj rozpoczynają swoją naukę od ukazania strony oczyszczającej człowieka, a następnie przechodzą do ukazania życia wewnętrznego w mistycznej jedności z Jezusem. Na to wskazuje już sama analiza nędzy i skażenia władz ludzkich, charakteryzująca się głębokim i psychologicznym realizmem. W nauce o działaniu łaski ciągle akcentują, że powolne etapy działania nadprzyrodzonego, wymagające od człowieka nie tylko cierpliwości, oczekiwania, ale współpracy z łaską, odnoszą się do mistycznego zjednoczenia z Bogiem oraz do walki duchowej ze skutkami skażenia natury ludzkiej.

Nie wiadomo na jakiej podstawie, niektórzy krytycy czytający dzieła Semenienki, uważają, że ks. Piotr kładzie zbyt nacisk na poznanie własnej nędzy, na wyczekiwanie Bożego działania w „głębi” wnętrza człowieka. Taka interpretacja akcentuje bierność człowieka. Można przypuszczać, że czytelnik nie znający teologii mistycznej nie potrafił prawidłowo odczytać pism ascetycznych Semenienki. Powyższa interpretacja mówi o szkodliwym, jednostronnym wpatrywaniu się w ludzką nędzę, zepsucie natury. Jest to szkodliwe dlatego, że takie jednostronne wnikanie w siebie, w swoją grzeszność prowadzi tylko do negatywnego stwierdzenia swojego stanu wnętrza, nie doceniając roli łaski Bożej. Tymczasem poznanie samego siebie, poczucie nędzy ma rodzić ufność w działanie nadprzyrodzone Boga, ma prowadzić do podjęcia współpracy z łaską Bożą. W pierwszej fazie życia wewnętrznego we współpracy z łaską wybijają się na czoło przede wszystkim zdolności naturalne człowieka, działanie człowieka. Dopiero w drugim stadium życia wewnętrznego coraz silniej przeważa działanie Boga, zaś dary naturalne człowieka jak gdyby schodzą na drugi plan, wspomagając czynność łaski.

Możemy powiedzieć, że Semenienko, jak również i Smolikowski w formacji życia duchowego podkreślają konieczność harmonijnego połączenia czynnika naturalnego i nadprzyrodzonego. Ponieważ oddziałują one na siebie, dlatego niezmiernie istotne jest rozpoczynanie formacji duchowej od przygotowania natury ludzkiej na przyjęcie tego, co poza nią wykracza. Natura ludzka posiada zdolność do przyjmowania nadprzyrodzonego działania Boga. Cecha ta ma jednak charakter bierny, gdyż człowiek w dziedzinie nadprzyrodzonej nic sam z siebie dziać nie może. Stanowi on tylko „podłoże” dla nadnatury. Wchodząc zaś w sferę życia nadprzyrodzonego osobowość ludzka nie zamiera ani nie ulega psychicznemu unicestwieniu. Przeciwnie, im człowiek jest bogatszy w porządku natury, tym doskonalej może pełnić zadanie podmiotu w stosunku do ingerencji Boga.

Innymi słowy, w koncepcji formacji duchowej autorzy wprowadzają nas we wnętrze skażonej natury ludzkiej i w mechanizm działania nadprzyrodzonego. W ten sposób zapoznają nas z koncepcją życia duchowego, z jednej strony opartą o poczucie naszej niewystarczalności, niemocy, a z drugiej strony o działanie Boga. Poddanie się działaniu Bożemu z własną inicjatywą i aktywnością zrywa z naturalistycznymi i minimalistycznymi koncepcjami duchowości, które uważały działanie człowieka za niezależne od działania nadprzyrodzonego Boga i odrzucały jedność między tymi obydwoma czynnikami.

II. ZASADNICZE ELEMENTY ASCETYCZNO-MISTYCZNEJ FORMACJI ŻYCIA DUCHOWEGO

Jak bardzo autorom zależy na prawidłowym ukazaniu warunków wzrastania, dojrzewania i owocowania życia duchowego człowieka, świadczy szczegółowe opracowanie każdej z dróg: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej (Smolikowski) zarówno od strony negatywnej, jak i pozytywnej. Celem tych dróg jest doprowadzenie człowieka do szczytów świętości. Do aspektu negatywnego zaliczają oni walkę ze skutkami grzechu pierworodnego, do aspektu pozytywnego – formację duchową osoby ludzkiej i władz człowieka poprzez działanie cnót wlanych i darów Ducha Świętego. Taki tok rozumowania skłonił autorów do uwzględnienia aspektu negatywnego nie tylko na drodze oczyszczającej, ale do wzięcia go pod uwagę na trzech drogach rozwoju. W ówczesnej literaturze oczyszczenie czynne zalecano tylko w początkowej fazie rozwoju życia duchowego, czyli na drodze początkujących. Dokonuje się ono wysiłkiem człowieka przy pomocy zwykłej łaski Bożej, ustaje zaś prawie całkowicie w momencie wprowadzenia chrześcijanina przez Boga w bierno oczyszczenie ducha. Dokonuje się ono teraz bardziej pod wpływem działania Boga. Zatem każdy człowiek, będący w stanie łaski uświęcającej, która otrzyma już w zarodku, w sakramencie chrztu świętego zawiera w sobie wszystko, co jest potrzebne do takiego rozkwitu życia wewnętrznego, i przechodząc czynne oczyszczenie może być przez Boga doprowadzony do stanu mistycznego.

Dlatego też cała koncepcja formacji duchowej przedstawiona przez autorów ma w swojej głównej konstrukcji trójdzielny układ. Zasadnicza jej treść doktrynalna obejmuje trzy podstawowe zagadnienia: 1) poznanie i przewyciężenie skażonej natury ludzkiej, 2) współdziałanie z łaską Bożą, 3) zjednoczenie z Jezusem. W ramach każdego działu tego układu autorzy analizują poszczególne problemy, sprowadzając je często do tego samego trójczłonowego schematu.

1. Introspekcja

Prowadzi ona według autorów do poznania ludzkiego wnętrza, czyli nędzy, nicości i złości grzechu osobistego, których skutki umniejszają sprawność ducho-

wą człowieka. Poznanie takie jest według nich niezwykle ważne dla rozwiązania wielu kwestii dotyczących formacji duchowej. Zagadnienie to uczynili autorzy podstawowym elementem swojej nauki. Pojęciem „nędza” określają autorzy brak tego, co człowiek posiadał przed grzechem pierworodnym i co powinien posiadać a utracił, gdyż nieposłuszeństwo Adama naruszyło istniejący w nim Boży porządek. Przyjęcie tomistycznej koncepcji grzechu pierworodnego pozwoliło autorom rozpatrywać nędzę na dwu płaszczyznach: nadprzyrodzonej i przyrodzonej. W pierwszym przypadku polega ona na utracie łaski uświęcającej i związanych z nią nadprzyrodzonych uzdolnień. Odtąd człowiek nie jest zdolny walczyć skutecznie z pozadliwością, ponieważ nie posiada już możliwości zwracania się do Boga w sposób odpowiadający Jego boskiej naturze i nie potrafi sam o własnych siłach unikać grzechu ani wykonać żadnego czynu nadprzyrodzonego. W człowieku pozostało jednak pragnienie życia Bożego, które Semenenko porównuje do suchego łożyska rzeki, czekającego na wodę.

Nędza analizowana przez autorów na płaszczyźnie przyrodzonej polega natomiast na utracie pierwotnego porządku i harmonii. Władze natury – pozbawione siły nadprzyrodzonej, która je wiodła do celu – zbuntowały się przeciw człowiekowi (podobnie jak on zbuntował się przeciw Bogu) i z czasem nad nim zapanowały. Analizując nędzę autorzy większy nacisk kładą na dezorganizację w naturze, której następstwem jest brak prawidłowej orientacji ku nadprzyrodzonemu celowi oraz bunt i rozluźnienie w jej władzach. Mniej uwagi poświęcają natomiast autorzy utracie nadprzyrodzoności, gdyż temu skutecznie przeciwstawia się sakrament chrztu. Autorzy przyrównują nędzę do choroby powodującej niemoc i bezwład, a tym samym zakłócenie porządku naturalnego w organizmie człowieka. Taka sama dysharmonia zaistniała w naturze ludzkiej na skutek nędzy.

Z kolei nicestwem nazywają autorzy całkowitą zależność od Boga w istnieniu i działaniu. Samo z siebie nie prowadzi ono do grzechu. Semenenko wyróżnia dwa ujęcia nicestwa – jedno w znaczeniu ontologicznym, drugie – moralnym. Nas obchodzi to ostatnie. Chociaż człowiek otrzymał istnienie w momencie stworzenia, to Bóg musi je bezustannie podtrzymywać. Także władze człowieka nie mają same z siebie zdolności do pełnego zaspokojenia pragnień, gdyż to „coś”, co pragnąć, pochodzi z zewnątrz. Pomijając głębszą analizę nicestwa poszczególnych władz ludzkich, należy zwrócić uwagę na skutki nicestwa dla formacji życia duchowego. Autorzy podkreślają, że człowiek najpierw powinien uznać swoje nicestwo a potem oddać je Bogu. To oddawanie Bogu swego nicestwa jest według nich fundamentem, na którym przez współdziałanie ze Stwórcą realizuje się nasze uczestnictwo w życiu Boga. Nie uznanie nicestwa, zdaniem Smolikowskiego, powoduje roztargnienie i oschłość w modlitwie, a w konsekwencji obojętność wobec Boga. W formacji duchowej uznanie nicestwa jest podstawą zdobycia pokory i miłości, lekceważenie go prowadzi natomiast do pychy, czyli nieprawdy o sobie, zaślepienia i miłości własnej.

Przeszkodą w rozwoju życia duchowego według omawianych autorów jest również grzech osobisty. Określają go jako przeciwstawienie własnej woli – woli

Boga. Analizują jego główne skutki, do których Semenenko zalicza zniewolenie woli, czyli wyrażenie zgody na wybór fałszywego przedmiotu. Następnie zaliczają do nich pożądanie i spełnienie pożądania. Występuje ono w naturze jako pożądliwość zewnętrzna, mimowolna, a nie jako pożądanie wewnętrzne, rozmyślne. Pożądanie fałszywego przedmiotu następuje natychmiast po wyrażeniu nań zezwolenia przez wolę, idzie jakby razem z nim i jest skutkiem tamtej przyczyny. W formacji duchowej znaczną rolę odgrywa według Semenenci nie tylko znajomość procesu powstawania grzechu osobistego, ale przede wszystkim świadomość jego skutku, a więc wyrzutu sumienia, który powoduje wewnętrzną boleść, cierpienie. Jest to życie człowieka w osamotnieniu, bez Boga. Jest to opuszczenie Boga przez człowieka, a równocześnie pozostawienie go przez Stwórcę własnemu nicestwu oraz własnej śmierci. Właściwym skutkiem grzechu osobistego jest pozostała w człowieku tzw. złość, która dodaje do woli ludzkiej nowe zło. Odtąd istnieje w człowieku nie tylko pożądliwość, ale również rzeczywista afirmacja siebie jako początku, środka i celu czynności.

Z powyższej analizy widzimy, że autorom nie chodzi o analizę teologii grzechu pierwotnego, a jedynie o wykazanie jego wpływu na hamowanie przemiany duchowej. Stąd też kwestia „nędzy” nabiera w ich koncepcji kluczowego znaczenia. Jest ona punktem, od którego powinien rozpoczynać się rozwój życia wewnętrznego. Dlatego autorzy analizują bardzo szczegółowo działanie „nędzy” we władzach duchowych człowieka, starając się wykazać jej negatywne skutki, a jednocześnie wywołać obrzydzenie, nienawiść, pogardę dla zła pozostałego po grzechu pierwszych ludzi. Istnieje zatem potrzeba oczyszczenia od tego skażenia natury ludzkiej. Oczyszczenie to dotyczy najpierw władzy rozumu spod wpływu pychy, które powinno prowadzić do osiągnięcia pokory. Semenenko problem pychy rozumu analizuje dokładniej w odniesieniu do jego nędzy, nicestwa i złości. Brak uznania nicestwa rozumu z powodu pychy prowadzi człowieka do uważania siebie za kogoś ważnego. Pycha przybiera wówczas charakter próżności. Na skutek nędzy rozumu pycha przypisuje mu zdolności, których sam w sobie nie posiada. Jest to zarozumiałość. Z kolei oczyszczenie „złości” rozumu obejmuje uznanie ograniczenia jego możliwości poznawczych. Jednak najczęściej uwagi autorzy poświęcają oczyszczeniu woli. Przypisują jej bowiem decydującą rolę w formacji duchowej. Władza działania odgrywa podstawowe znaczenia w relacji człowieka do Boga. Wskutek grzechu pierwotnego, czyli nędzy wola zamiast zwracać się do Boga obiera własne „ja” za główny przedmiot miłości, staje się egoistyczna, skłonna do złego i ociążała w stosunku do dobra. Najlepszym środkiem oczyszczenia nędzy woli jest podporządkowanie jej woli Boga. Dlatego asceza oczyszczenia woli streszcza się zdaniem autorów w nakazie, by żyć wolą Bożą, według niej postępować i prowadzić innych do świętości. Uważają oni, że życie wewnętrzne charakteryzuje się właśnie pełnieniem woli Boga pod wpływem Jego działania. Tak więc Bóg jest tu rzeczywiście przedmiotem i celem życia duchowego pod każdym względem. Człowiek zatem winien pełnić wszystko to, co chce Bóg i w ten sposób, jak On tego chce.

Chrześcijanin, który pragnie dążyć do świętości powinien przeprowadzić również oczyszczenie władzy serca z pragnienia wszelkich naturalnych wewnętrznych radości. Wyzbywszy się egoistycznych pożądań serca wzrasta on w miłości ku Bogu i odczuwa wstręt do wszystkiego, co nie pochodzi od Niego. Radości duchowe powinny dawać mu wewnętrzną siłę do przyjęcia woli Bożej, która w formie różnorodnych prób objawia się człowiekowi. Dlatego człowiek winien wszelkie radości duchowe przyjmować z prostotą, pokorą i rozsądkiem. Do osiągnięcia najwyższego stanu czystości serca, nie wystarczy jedynie unikać zła. Trzeba również wyrzec się przywiązywania do dóbr fałszywych. Semenenko przedstawiając ten proces dochodzenia do czystości serca, uzależnia go najpierw od poziomu życia moralnego, to znaczy od zdolności wyboru między złem a dobrem, a następnie analizuje różne rodzaje przywiązywania do przedmiotów, do osób i samego siebie. Warunkiem oczyszczenia władzy serca jest kontrolowanie przez człowieka zmysłów. Drugim warunkiem jest niedopuszczanie do powstawania niewłaściwych uczuć. Jest to możliwe dzięki stosowaniu wszelkiego rodzaju umartwień a także upokorzenia opartego na przyznawaniu się do pokus powstających w naturze człowieka, „obrzydzenie” samego siebie, czyli odrzucenie miłowania pokus. Wtedy bowiem pokusa nie będzie miała „sprzymierzeńca” w duchu, i stąd nie będzie mogła oddziaływać na wolę.

2. Współdziałanie człowieka z Bogiem

Drugim elementem formacji duchowej, według prezentowanych autorów, jest współdziałanie człowieka z łaską Bożą. Bowiem pełny rozwój życia duchowego jest rezultatem dwóch czynności: czynności Boga i czynności człowieka przez pełne wykorzystanie wolnej woli. Cały proces współdziałania Semenenko opisuje w trzech punktach: a) prosić o to, czego Bóg chce; b) wykonać dostępnymi środkami tak, jak Bóg chce w danych okolicznościach, w konkretnym czasie i miejscu; c) czynić dlatego, że On chce. Tutaj nie wystarcza postawa negatywna polegająca na nie stawianiu oporu Bogu. Konieczne jest świadome, pochodzące z miłości i zdecydowane przyłączenie się współpracującej woli, ponieważ samo upodobanie w łasce, nie jest jeszcze współpracą. Życie wewnętrzne wymaga działania energicznego i wytrwałego. Bóg żąda, by człowiek z pełnym zaangażowaniem przyzwolił na działanie łaski, a następnie – nie pozostając biernym – współdziałał z nią swoim rozumem i wolą. Aby to współdziałanie człowieka z Bogiem było owocne, autorzy polecają tzw. czujność, która polega na rozpoznaniu działania łaski, jak i stopnia rozwoju pokory. W życiu człowieka – dodaje Semenenko – działanie łaski niełatwo rozpoznać i dlatego też winien on czuwać, by w odpowiednim momencie je uchwycić. Czujność zaś pod względem pokus, zdaniem autorów, obejmuje nie tylko uniknięcie grzechu, ale przede wszystkim właściwe wykorzystanie ich dla formacji pokornej postawy. Dlatego traktaty ks. Piotra związane z rozważaniem działania pokusy są pełne psychologicznej analizy. Bóg czasem – zaznacza autor – uświadamia człowiekowi przez pokusy nad czym w danej chwili ma pracować w rozwoju życia wewnętrznego i jakie akty woli w tym celu ma czynić.

Przeszkodą we współdziałaniu z Bogiem – według autorów – jest czynność własna, czyli uznanie siebie za pierwszy podmiot wszelkiego działania. Pojęcie czynności własnej, któremu autorzy poświęcają wiele uwagi stało się przyczyną nieporozumienia, pozwalając upatrywać ideał życia wewnętrznego w ucieczce od wysiłków, od inicjatywy, od czynu. Stało się też powodem zarzucenia im kwietyzmu, akceptacji bezczynności i zastoju w życiu wewnętrznym. Wyrzekanie się czynności własnej w koncepcji autorów wcale nie zabija w człowieku wszelkiej inicjatywy działania. Jeśli podjęte jest w celu mistycznego zjednoczenia z Bogiem, działanie człowieka zależy przede wszystkim od Boga, który daje mu początek, a w dalszej kolejności od człowieka, o ile dobrowolnie przyjmuje łaskę Bożą oraz zaczyna z nią współdziałać. Bowiem człowiek kierujący się tylko czynnością własną stawia przeszkody działaniu łaski Bożej. Aktywność własna jest potrzebna przed podjęciem współpracy z łaską i w czasie jej trwania, ale nie może ona jednak prowadzić do przekonania, że człowiek o naturalnych siłach dojdzie do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Taki pogląd jest zdaniem Semenienki przyczyną wszelkich nieporozumień w formacji duchowej. W życiu duchowym pierwszeństwo należy się łasce. Ona pierwsza działa podczas każdego czynu i dopiero dzięki jej inspiracji pobudzeni jesteśmy do współdziałania, tj. do przyjęcia tego działania łaski. Posługujemy się tym samym darem łaski, który działa dalej, lecz już wspólnie z człowiekiem, o ile osoba ludzka podejmie wezwanie do współdziałania. Innymi słowy, czynność własna, z jednej strony ma umożliwić chrześcijaninowi przeżycie niewystarczalności i niemocy, z drugiej zaś – uświadomić mu konieczność pomocy nadprzyrodzonej. W zwalczaniu czynności własnej autorzy zalecają przede wszystkim pokładanie całkowitej ufności w Bogu i zachowanie cierpliwości w tej walce duchowej, gdyż jest ona trudna i długotrwała.

Kiedy autorzy pisali o współdziałaniu człowieka z łaską Bożą, zagadnienie to uchodziło za nowe i spotykało się z niedowierzaniem. Była to jakby nowa doktryna. Nieufność ta, choć nie sprecyzowana przez osoby stojące w opozycji, przylgnęła do prac ascetyczno-mistycznych autorów. Ponadto Semenenko, głosząc owe prawdy, zdawał sobie sprawę z tego, że „idzie przebojem”. Jego pisma nie mają jednak charakteru polemicznego wobec panującego wówczas systemu ascetycznego, kładą jedynie zdecydowany nacisk na działanie łaski w życiu duchowym człowieka.

Następną przeszkodą w formacji duchowej – według autorów – jest miłość własna. Wyklucza ona życie Boże w człowieku, który nie chce uznać Jego działania w życiu wewnętrznym. Istota jej polega na samolubstwie, gdyż człowiek zwraca się ku sobie, poświęca wszystko własnej osobie. Uporczywie polega na sobie. Powoduje duchowe rozbicie, czyli niezgodność między wewnętrznym przekonaniem a zewnętrznym postępowaniem. Prowadzi to w konsekwencji do hipokryzji i do wad głównych. Osiągnąwszy stan „doskonałego egoizmu” daje wprawdzie wewnętrzną rozkosz, ale powoduje jednocześnie jeszcze większe duchowe udręki, albo nieczułość i obojętność wobec Boga.

Większą od miłości własnej, jak już wspomniałem, negatywną rolę w formacji duchowej autorzy przypisują pokusom. Semenenko najpierw przypomina o konie-

czności pokusy w rozwoju życia wewnętrznego. Twierdzi, że pokusa opanowana utwierdza chrześcijanina we wzroście w łasce, utwierdza w cnotach, a przede wszystkim w synowstwie Bożym. Dlatego człowiek poprzez walkę, zwłaszcza z potrojną pokusą na wzór Jezusa i w jedności z Nim rozwija zarodki synowstwa Bożego otrzymane w sakramencie chrztu. To jest główna racja dla podjęcia walki z pokusą. Semenenko wymienia również jeszcze inne racje. Uważa, że sama miłość do Jezusa winna prowadzić do przyjęcia pokusy. Skoro Jezus był kuszony przez szatana, a potem przez innych ludzi i przyjął to dobrowolnie, tak i człowiek złączony z Nim powinien przyjąć pokusy. Wówczas przyjęta pokusa, chociaż zabarwiona uczuciowo, jest znakiem miłości do Niego. I jej konieczność zawarta jest w dążeniu do zjednoczenia z Nim. Dlatego Bóg zsyła pokusy, podobnie jak udziela łask. Pokusa i łaska są wzajemnie uwarunkowane od siebie. Każda łaska musi być nijako wywołana pokusą, musi przejść przez próbę pokusy, aby była utwierdzona w życiu wewnętrznym człowieka w postaci cnoty. Zatem pokusa przeprowadza chrześcijanina z życia naturalnego do nadprzyrodzonego, mistycznego, do poddania, zawierzenia Bogu. Im silniejsza pokusa, tym większej człowiek potrzebuje pomocy Bożej, większej ufności. Utwierdza go ona w pokorze, cierpliwości, i utrzymuje człowieka w stałej gotowości do współdziałania z Bogiem, do uznania swojej zależności od Niego.

Aby walka z pokusami była owocna i miała znaczenie dla formacji duchowej autorzy podkreślają potrzebę odpowiedniego przygotowania, które polega na poznaniu strategii i taktyki pokusy oraz uznaniu własnej nędzy. Tylko dotarcie do istoty nędzy powoduje osłabienie aktywności pokusy i umożliwia skorzystanie z pomocy łaski Bożej. Analiza strategii i taktyki pokusy posłużyła autorom do sformułowania rad praktycznych, dotyczących walki z nią. Spośród ilości proponowanych rad, wspomnę, że autorzy za najskuteczniejszy sposób zwalczania pokusy uważają dążenie do jedności i wspólnoty z Jezusem, ponieważ w ten sposób rodzą się cnoty przeciwne pokusom.

3. Zjednoczenie z Jezusem

W myśl powyższej koncepcji celem formacji duchowej – według omawianych autorów – jest przemiana w Jezusa. Dokonuje się ona – jak już stwierdziliśmy – w pierwszej fazie rozwoju życia wewnętrznego poprzez wewnętrzne oczyszczenie natury ludzkiej z pozostałej po grzechu pierwotnym nędzy, przy pomocy współdziałania z łaską Bożą. Miejsce natury człowieka, oczyszczone z wszelkich pożądliwości, ma napełnić ludzka natura Jezusa (Jego myśli, uczucia, i akty woli). Rezultat tej pracy nazywa Semenenko wyzbyciem się własnej natury.

Przemiana owa polega na wyzbyciu się własnego „ja” na rzecz „ja” Chrystusowego, czyli na całkowitym poddaniu się własnej osoby osobie Jezusa. Takie poddanie się ma prowadzić do radykalnej przemiany dotychczasowego życia człowieka. Dlatego wszelkie oczyszczenie władz natury z elementów czysto naturalnych, czyli egoistycznych powoduje w pewnym sensie wyzbycie „osoby z samej

siebie”, która jak gdyby przestaje być sobą i przemienia swoją „osobowość” w Jezusową. Przyjmując i powtarzając we władzach ludzkich akty Jezusa, zostaje ona napełniona pełnią Jezusa. W wyniku takiej przemiany Jezus żyje w człowieku.

Zdaniem autorów, przemiana w Jezusa w drugiej fazie rozwoju duchowego dokonuje się na skutek zgodności działania człowieka z czynami Jezusa. Zbawiciel bowiem podczas życia na ziemi czyny każdego człowieka przewidział oraz przeżył w sobie, a jednocześnie zapoczątkował wszystkie jego dobre czyny. Każdy akt ludzki, jaki człowiek ma wykonać w ciągu swego życia ziemskiego Jezus ożywił gdy przebywał na ziemi. Uczynił to przez swoje człowieczeństwo wyposażone w bogactwo łaski nadprzyrodzonej. Dlatego wszystkie czyny Jezusa wykonane podczas Jego życia ziemskiego powinny być udziałem człowieka i powtórzyć się w jego doczesnej wędrówce w sposób odpowiadający jego potrzebom duchowym. Chodzi o wewnętrzny sens działalności, o wewnętrzną intencję, jaka w nich tkwiła, o Jego myśli, uczucia i akty woli. Innymi słowy, by Jego myśli, uczucia i akty woli napełniały władze ludzkie oraz połączyły się z Jego aktami. Dlatego w tej jedności działania człowieka z działaniem Jezusa autorzy podkreślają przemianę przedmiotu władz ludzkich. W każdej z trzech władz ludzkich ma się dokonać przyjęcie za własny tego przedmiotu, który jest udziałem Jezusa. Syn Boży jako nadprzyrodzony przedmiot władz ludzkich, posiada nad nimi władzę. Ta potrójna władza skupia się w jednej absolutnej, jaką posiada Jego Boska Osoba, będąca początkiem i celem całej formacji duchowej człowieka.

Ta przemiana władz ludzkich, a szczególnie woli człowieka w wolę Jezusa oznacza przyjęcie woli Boga, która wyraża się w Synu Bożym. Przyjmując wolę Bożą, chrześcijanin stopniowo poddaje się działaniu Boga, by z biegiem czasu przemieniać się i upodabniać do Niego. Dopiero w trzeciej fazie formacji duchowej, czyli na drodze zjednoczenia, władze człowieka zdobywają umiejętność kierowania się bez trudności do Boga. Wola ludzka jest odtąd zgodna z wolą Boga. Ten stopień jedności charakteryzuje się nie tyle czynną działalnością ludzkiej woli wspomaganą łaską uczynkową, ile raczej poddaniem się natchnieniom samego Boga. Jest to jedność – jak określa Semenenko – pod względem „istoty”, polegająca na nadprzyrodzonym upodobnieniu się do Boga. Nie chodzi więc o zlanie się dwóch istot w jedną, lecz o tak doskonałą zgodność woli człowieka z wolą Boga, że następuje wspólnota wszystkich posiadanych wartości, a więc oba jej podmioty można uważać w pewnym sensie za jedną istotę. Nauka ta znajduje potwierdzenie w faktie nadprzyrodzonym uczestnictwa człowieka w życiu Bożym i w doktrynie mistycznego zjednoczenia. Oddanie się Bogu w celu pełnienia Jego woli odnosi się już do osób będących w stanie kontemplacji wlanej, kiedy osoba poddaje się aktywnie działaniu i kierownictwu Ducha Świętego. Taki więc stan, w którym osoba oddaje się Bogu, powoduje włączenie się całego człowieka w działanie dla Boga.

I właściwie w tym momencie Semenenko zamyka ascetyczno-mistyczną formację życia duchowego człowieka. Kontynuuje ją, Smolikowski na płaszczyźnie mistycznego zjednoczenia. Zanim chrześcijanin osiągnie powyższy stan zjednoczenia z Bogiem, musi zostać poddany wielu próbom oczyszczenia, które nie dokonują

się już tylko wysiłkiem człowieka, ale pod wpływem specjalnej ingerencji Boga. Początkiem działania owej łaski jest tzw. noc bierna zmysłów, którą według ks. Pawła można określić słowami św. Jana od Krzyża jako stan człowieka charakteryzujący się trwaniem w oschłościach. W okresie nocy zmysłów – pisze autor – człowiek napotyka trudności w medytacji, nie doznaje wewnętrznych radości płynących z przedmiotów bezpośrednio odnoszących się do Boga, odczuwa niemożność czynienia aktów cnoty na skutek odrazy i wstrętu do rzeczy Bożych, nie doznaje zadowolenia płynącego z dążenia do jedności z Bogiem.

Według Smolikowskiego oschłość jest przyczyną nie tylko odczuć negatywnych, lecz powoduje także skutki pozytywne, wśród których na pierwszym miejscu wymienia dojście do aktu pokory. Człowiek nie mając oparcia w nikim ani nie widząc w sobie niczego, co dawałoby mu pewność i odwagę, kieruje się wówczas aktem ufności wobec Boga. Dalszym skutkiem jest umartwienie sfery uczuciowej człowieka, postęp w cnotach teologicalnych.

W nocy biernej zmysłów człowiek nie doznaje całkowitego oczyszczenia, gdyż w naturze ludzkiej drzemie jeszcze wiele niedoskonałości. Dlatego człowiek potrzebuje oczyszczenia doskonalszego. Jest nim oczyszczenie bierne ducha, które Bóg przeprowadza za pomocą światła łaski mistycznej. Smolikowski charakteryzuje ten stan jako zupełne ogołocenie władz duchowych człowieka. W umyśle zapadają nieprzeniknione ciemności, wolę opanowuje bezwład i oschłość, władze ludzkie popadają w stan pustki i martwoty, który trudno wyrazić słowami. Najistotniejszą cechą tego stanu jest uczucie udręczenia, obawy przed utratą Boga i odrzuceniem przez Niego. Do wymienionych cierpień dołącza się też poznanie płynące z łaski mistycznej ukazujące, z jednej strony doskonałość Stwórcy, a z drugiej – dające człowiekowi odczucie jego istnienia stworzonego i niegodnego. Świadomość tego dystansu względem Boga rodzi przekonanie, że między nim a Bogiem istnieje przepaść niemożliwa do przebycia. Równocześnie jednak ponieważ wola pragnie zjednoczenia z Bogiem, którego miłuje powstaje cierpienie, które Smolikowski za św. Janem od Krzyża porównuje do stanu ciężkiego konania. Ten stan próby nie jest według autora jednolity, ponieważ człowiek odczuwa zarówno udręczenie, jak i dowody łaski Boga. Przeżywa duchowe rozkosze, jego miłość do Boga potęguje się, bezgranicznie pragnie z Nim zjednoczenia.

Zdaniem Smolikowskiego zachowanie człowieka podczas przeżywania negatywnych skutków oczyszczeń nie może być całkowicie bierne. Aby nie ulec zniechęceniu, powinien wykazywać aktywność w modlitwie oraz czynach wobec Boga. Natomiast w momencie otrzymania od Boga radości duchowych nie powinien się on do nich przywiązywać ani ich egoistycznie pragnąć.

Po biernym oczyszczeniu zmysłów i ducha człowiek dochodzi do najwyższych stopni zjednoczenia z Bogiem. Pierwszym z nich jest zjednoczenie proste. Główną cechą omawianego stanu, według Smolikowskiego, jest większa pewność obecności Boga w „głębi” wnętrza człowieka nie jako czegoś nabytego własnym staraniem, lecz jako daru będącego szczególną łaską, a więc po prostu obecnością wlaną. Osobę mistyka napełnia świadomość, że Bóg jest „z nią” i że niewiele już

brakuje, aby się z Nim całkowicie zjednoczyła. Człowiek dostrzega nie tylko samo zbliżenie się do Boga i Jego obecność, lecz ma również świadomość tego, że Bóg w nim działa, a przede wszystkim tego, że oddaje się człowiekowi – jak pisze Smolikowski – odpowiednio do jego „drogi i rozmiaru”. Człowiek doznaje wówczas intuicyjnego poznania Boga o charakterze przejściowym i niepełnym. Jego prostota polega nie tylko na braku rozumowania dyskursywnego, lecz również na doświadczalnym odczuciu obecności Boga.

Smolikowski zgodnie z nauką mistyków uważa wprawdzie zjednoczenie proste za jeszcze niedoskonałe, ale jednak potrzebne, by przygotować się do doskonalszego, tzw. ekstazy (czyli zaręczyn duchowych). Według autora na zjednoczenie ekstazy składają się dwa elementy: wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy z nich, stanowiący podstawę do drugiego, polega na zatopieniu się człowieka w Bogu do tego stopnia, że nic nie jest w stanie zwrócić jego uwagi na przedmioty doczesne. Element zewnętrzny polega natomiast nie tylko na braku roztargnienia – jak to miało miejsce jeszcze w poprzednim stopniu mistycznym – ale również na prawie całkowitym przerwaniu wszelkiej łączności ze światem zmysłów. Człowiek dostępuje ekstazy, która nie należy do istoty życia mistycznego. Smolikowski dodaje, że nadmierne umartwienie, niewyspanie czy ciągle wpatrywanie się w jakiś przedmiot może w sposób naturalny wywołać podobną ekstazę. Taki stan charakteryzuje się jednak brakiem odczucia obecności Boga.

Dość często – zaznacza autor – w zjednoczeniu ekstazy dokonują się zaręczyny duchowe. Następuje zjednoczenie człowieka z Bogiem, wzajemne połączenie woli i oddanie się. Człowiek pragnie coraz doskonalszych darów nadprzyrodzonych i czuje, że to pragnienie będzie spełnione. Jest ono jednak dopiero przygotowaniem do wzajemnego „posiadania”, jakie ma nastąpić w małżeństwie duchowym.

Smolikowski pisze, że w tym zjednoczeniu przekształcającym, które stanowi szczyt ascetyczno-mistycznej formacji życia duchowego zachodzi między człowiekiem a Bogiem bardzo ściśle i trwałe zjednoczenie. Trwałość omawianego zjednoczenia ilustruje najlepiej symbolika małżeństwa nierozwiązalnego, polegającego na wzajemnym oddaniu się sobie dwu osób. Polega ono w swojej istocie na tym, że człowiek jest stale i intensywnie zjednoczony z Bogiem w miłości. Miłość wytwarza ściśle więzy pomiędzy dwiema kochającymi się istotami, oddaje jedną drugiej i pozwala im przenikać się wzajemnie. Obie istoty żyją więc w sobie dzięki miłości. Gdy tylko człowiek osiągnie zjednoczenie przekształcające, wszystkie jego naturalne właściwości zostają wchłonięte przez miłość, która wypełnia jego wnętrze wedle jej całkowitej miary. Jednocześnie przynosi człowiekowi głęboki wewnętrzny pokój, którego nawet odczuwane przez niego cierpienia nie zdołają zamącić.

Jedność z Bogiem w małżeństwie duchowym ma moc wewnętrznego przekształcania człowieka i jednoczenia go z Bogiem przez miłość. Nie jest to jednak przekształcenie natury ludzkiej, gdyż człowiek nie przejmuje natury Bożej, lecz uczestniczy w niej w szczególny sposób – poprzez łaskę mistycznej miłości. Dlatego nie można go nazwać zjednoczeniem przekształcającym w sensie zmiany natury

ludzkiej. Oznacza ono w pierwszym rzędzie przemianę duchową i całkowite przeobrażenie wewnętrzne. Człowiek staje się z Bogiem jakby jednym, działając tak, jakby sam Bóg działał. To uczestnictwo w życiu Boga polega na tym, iż żyje on tylko tym, czym jest Bóg sam w sobie, i dlatego można więc za św. Pawłem powiedzieć: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

Obszerne omówienie przez Smolikowskiego stopni zjednoczenia mistycznego jest dowodem, jak bardzo mu zależało na właściwym zrozumieniu istoty tego stanu jedności z Bogiem, który jest szczytem formacji duchowej. Dlatego w swoich pismach wypowiadał się za łącznością między ascezą i mistyką. Podobnie jak Semenenko uważa, że doskonała formacja duchowa nie może ograniczyć się tylko do strony ascetycznej, czyli do ujarznienia skażonej natury, ale musi prowadzić do życia mistycznego. Różnica między autorami wyraża się w zakresie opisu rozwoju życia duchowego. Semenenko – jak już zaznaczyłem – cały proces formacji duchowej człowieka skupił zasadniczo na drugiej drodze – oświecającej, a Smolikowski mocno rozbudował drogę zjednoczenia mistycznego.

III. CHARAKTERYSTYCZNE CECHY ASCETYCZNO-MISTYCZNEJ FORMACJI ŻYCIA DUCHOWEGO

1. Chrystocentryzm

W pismach omawianych autorów na czoło problemów życia duchowego wysuwa się jedność mistyczna z Jezusem. Życie w jedności mistycznej z Nim aż do osiągnięcia mistycznej przemiany w niego, w zjednoczeniu przekształcającym, stało się osią całej ascetyczno-mistycznej formacji życia duchowego człowieka. Chrystus jest wzorem życia dla człowieka w porządku nadprzyrodzonym i naturalnym. Pierwszy z nich kładzie nacisk na całkowitą zależność nadprzyrodzonego życia chrześcijanina od Jezusa. Dlatego też autorzy w swojej koncepcji formacji duchowej podkreślają powszechne i stałe Jego pośrednictwo. Jeśli chodzi zaś o poziom naturalny, to człowiek ma możliwość odwzorowania w swoim życiu życia Zbawiciela, o ile podporządkuje łasce swą naturę ludzką. Żyjąc życiem Jezusa człowieka, wykonuje akty nadprzyrodzone Jego mocą, a Syn Boży w nim mieszkający jest współpodmiotem działania. Formacja duchowa staje się wtedy koegzystencją dwóch osób i wymaga wspólnoty w działaniu na wzór tej, jaka ma miejsce w życiu osób Bożych i która jest wyrazem wzajemnej ich miłości. Poddanie się Jezusowi jako współpodmiotowi wszelkich czynności i pośrednikowi łask zobowiązuje do przyjęcia w działaniu tego przedmiotu, który wskazuje Chrystus, a jednocześnie zobowiązuje do zaufania Jego nadprzyrodzonej mocy, która jest konieczna do właściwego rozwoju życia duchowego. Dlatego współdziałanie z Jego łaską autorzy uważają za jedyny prawidłowy sposób kształtowania życia duchowego, gdyż tylko tak można zrealizować podobieństwo do Niego, wyrażające się w przemianie

w Niego. Natomiast w dziedzinie natury polega ono na wyzbywaniu się przyrodzonego przedmiotu na rzecz napełniania władz ludzkich przedmiotem nadprzyrodzonym, jaki stanowią myśli, uczucia i akty woli Jezusa. Przemiana w Niego – zdaniem autorów – może być pełna wówczas, gdy człowiek przestaje żyć sobą, a żyje w Nim i razem z Nim. W ten sposób człowiek miłujący Boga umiera jako „stary człowiek” razem z Chrystusem, aby później wraz z Nim zmartwychwstać do nowego życia.

Koncepcję formacji duchowej w ujęciu autorów cechuje uzasadniony teologicznie chrystocentryzm, kierujący kontemplacyjny rozwój człowieka na odwieczną Miłość, która spoczęła na człowieku, oraz na program i zadania ludzkiego życia. W ten sposób chrystocentryzm jest podporządkowany teocentryzmowi, wyrażającemu się w jedności Trójcy Świętej pełniąc wobec niego funkcję służebną. Życie w Chrystusie, współdziałanie z Nim oraz nadprzyrodzony charakter życia duchowego, podkreślający wspólnotę z Jezusem w czynie i w całym życiu wewnętrznym jest przewodnią ideą duchowości proponowanej przez autorów.

2. Egzemplaryzm trynitarny

W formacji duchowej autorzy stosują zasadę egzemplaryzmu trynitarnego. Główny punkt wyjścia teorii egzemplarystycznej stanowi nauka o relacjach między osobami Trójcy Świętej, która ma odbicie w bytach stworzonych. Innymi słowy w każdym bycie stworzonym istnieje pewne podobieństwo do Trójcy Świętej, którego przyczynę wzorczą stanowią Osoby Boskie. W myśl tej teorii cała rzeczywistość została przez Stwórcę ukształtowana według podstawowego modelu, jakim jest On sam i Jego troisty sposób istnienia. Dlatego w każdym bycie stworzonym – materialnym i duchowym – należy dopatrywać się podobieństwa do jedności i troistości Boga. Trzeba doszukać się w każdym stworzeniu takiego sposobu istnienia, który sprawia, że jego substancja występuje jeden raz jako absolutna, a trzy razy jako relatywna. W każdym bycie istnieje podstawa jedności i pewna troistość, przy czym każdy z trzech „elementów” stanowi odrębny aspekt albo spełnia pewną własną funkcję, analogiczną do tej, jaką w immanentnym życiu Bożym pełni odpowiadająca mu osoba Trójcy Świętej.

Uważając, że na nowo odczytany dogmat Trójcy Świętej ożywi całą teologię, autorzy zastosowali go do formacji duchowej. Stąd w pismach autorów u podstaw omawianych przez nich problemów tkwi zawsze wzorczość trynitarna. Widzieliśmy to już w trójdzielnym układzie całej konstrukcji formacyjnej życia wewnętrznego: introspekcja, współdziałanie i jedność z Jezusem. Również w introspekcji natury ludzkiej autorzy stosują swój sposób kwalifikowania aktów człowieka według trzech władz: rozumu, woli i serca. Ponieważ władze ludzkie różnią się między sobą z powodu specyfiki swoich czynności, odpowiadają im ich własne przedmioty: prawda, dobro i miłość. Omawiane władze swoimi trzema aktami wykonywanymi za pomocą trzech sił są zdolne do ujmowania potrójnego przedmiotu i tworzą trzy dziedziny życiowe: umysłowo-myślną, moralno-uczynkową oraz zmysłowo-uczu-

ciową. Analizując dokładniej trójdzielny podział władz człowieka, autorzy w każdej z nich wyróżniają podmiot, przedmiot i siłę życia koncentrujące się w akcie. W zależności od tych trzech elementów analizują następnie zagadnienie nędzy, nicestwa i grzechu. Również trynitowzorcza struktura ludzka leży u podstaw nauki o grzechu pierworodnym. Konsekwencją trychotomii w tej dziedzinie jest potrójny zarodek zła po grzechu – ciemność, pożądlivość, zła wola; potrójne pokusy pociągające do złego – pożądlivość oczu, ciała i pycha żywota oraz odwodzące od dobrego – obojętność w rozumie, wstręt w sercu, niechęć i opór woli.

Ten sam podział trynitarny zastosowano w koncepcji współdziałania z Bogiem, które urzeczywistnia się w każdym z trzech elementów czynu: podmiocie, przedmiocie i sile działania, dając jednak pierwszeństwo łasce. Czynniki ułatwiającymi współdziałanie z Bogiem są: czysta intencja, „święta obojętność” i czujność, a przeszkodą: czynność własna, miłość własna oraz pokusy.

Trójdzielny układ został też zastosowany do idei zjednoczenia z Bogiem oddającym się człowiekowi w Trójcy Świętej jako potrójny podmiot: Ojciec, Syn i Duch Święty, by umożliwić mu nadprzyrodzoną przemianę jego natury w naturę Bożą.

3. Personalizm

Personalistyczne ujęcie formacji duchowej, wychodzące od interpretacji dogmatu trynitarnego i prawdy, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, dało autorom podstawę do przesunięcia akcentu z natury na osobę. Osoba w człowieku jest ostatnim podmiotem dla natury z jej władzami i aktami, a tym samym pośrednio dla przyszłości. Natura posiada istnienie tylko dlatego, że osadzona jest w osobie, która stanowi zatem ostateczne i trwałe tworzywo wszystkich zmian zachodzących w człowieku. Przyjęcie osoby ontycznej za substancjalną podstawę działania ludzkiego, za przyczynę czynów i wszystkiego, co się dzieje w naturze ludzkiej, doprowadziło Semenę do pojęcia osoby etycznej. Osoba ontyczna stanowi u autora podstawę etycznej, ponieważ jest to ta sama osoba rozważana jako podmiot działania. Przymiotem osoby etycznej jest wolność wyboru w porządku wartości. Ale Semenę nie łączy tej osoby z wolą człowieka, lecz z osobą jako podmiotem, której jest własnym atrybutem. Wolność ta w osobie stanowi możliwość zdeterminowania lub niezdeterminowania władz natury do aktu. Przejawia się ona najaktywniej w procesie dążenia do zjednoczenia z Bogiem w miłości, poprzez wybór wolnego współdziałania z Nim, oddania lub nieoddania się Jemu. Jednocześnie przyczynia się do rozwoju własnej osoby, która staje się coraz doskonalsza przez wytrwałą pracę nad sobą i przez nabywanie stałych usposobień. Dlatego autorzy w ascetyczno-mistycznej formacji życia duchowego proponują stały rozwój osoby, jej otwarcie się na Boga i ku innym osobom. Należy jednak zaznaczyć, że autorzy przyjmując pierwszeństwo osoby, nie odrzucają jej zależności od natury. Tylko dzięki naturze osoba może działać i doznawać rozwoju, który z kolei jest ograniczony przez nędzę. A więc całe działanie człowieka dokonuje się natomiast w na-

turze będącej pod kontrolą osoby, która przez swój wolny akt może akceptować lub odrzucić to działanie.

Autorzy poprzez teorię związku osoby i natury oraz jej władz rzucili nowe światło na interpretację nędzy, współdziałania z łaską, na sposób oddziaływania pokusy, a przede wszystkim na integrację różnych sfer człowieczeństwa skupionych wokół osoby jako całości. Tym samym innego wymiaru nabiera u nich stosunek osoby do ciała, które stanowi integralny składnik pełnego człowieczeństwa, wzbogaca osobę. Wyakcentowanie elementu cielesnego przyczyniło się do dowartościowania w życiu duchowym czynnika uczuciowego.

4. Woluntaryzm

W formacji duchowej człowieka według autorów znaczną rolę odgrywa wola. Pochodzący bowiem z wyboru wolny akt woli jest procesem złożonym, ponieważ trudno go całkowicie oddzielić od wpływu uczuć, instynktów i podświadomości. Dlatego koncepcja formacji życia duchowego zaproponowana przez autorów zmierza ku temu, aby uwolnić wolę spod różnych niewłaściwych oddziaływań i uczynić ją przez to prawdziwie wolną, nie pozbawioną jednak kierownictwa rozumu. Autorzy, akcentując znaczenie woli, nie mieli na celu jej preferowania, lecz podkreślenie jej autentycznej roli, przy równoczesnym docenieniu efektywności wszystkich władz ludzkich. W formacji duchowej uważają, że wystarczy obudzić w człowieku miłość do Boga, następnie utrzymywać ją i wskazać jej drogę rozwoju, a człowiek dokona wolnego wyboru w dążeniu do zjednoczenia z Nim.

5. Prymat miłości

W koncepcji rozwoju życia duchowego autorzy przyznają prymat miłości. Stanowi ona najdoskonalszy środek prowadzący chrześcijanina do zjednoczenia z Bogiem. Tak rozumiana miłość do Boga kształtuje życie wewnętrzne człowieka, nadając mu pełną wartość nadprzyrodzoną. Pozwala Bogu przebywać w samym centrum ludzkiej osobowości i całkowicie nią zawładnąć. Z drugiej strony człowiek przez miłość znajduje w Bogu swoją pełnię i najwyższe szczęście. Z tej wspólnoty wynikają dla chrześcijanina doniosłe konsekwencje, gdyż Bóg kochający człowieka i obecny w nim przemienia ludzkie działanie na wzór swego, przebóstwa osobę ludzką. Miłość zatem stanowi istotę świętości, bowiem człowiek jednoczy się z Bogiem w akcie miłości. Jest ona przyczyną i podstawowym aktem współżycia z Nim. Oddając się Jemu i współpracując z Nim, chrześcijanin dostępuje „wypełnienia” własnej osoby przez Jego Osobę i przemianę swoich wewnętrznych oraz zewnętrznych aktów w Jego akty. Proces ten ma swoje źródło w Jezusie i dokonuje się przez miłość, która niesie zjednoczenie we wspólnym istnieniu i działaniu. Następuje jedność na płaszczyźnie osobowej. Takie zjednoczenie nie niszczy odrębności osób, lecz jedynie upodabnia ich osobowości.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem stanowi najgłębszą tajemnicę osoby ludzkiej, dlatego Semenenko nazywa je „sakramentem” miłości. Utożsamia miłość ze zjednoczeniem, które stanowi jej kres. Osiągnięcie tego kresu autorzy uzależniają od częstego ponawiania przez człowieka aktów miłości oraz od licznych aktów ofiary. Z jednej strony człowiek miłuje Boga przez umartwienie siebie i walkę duchową ze złymi skłonnościami, z drugiej zaś – przez ofiarowanie Bogu tego wszystkiego, co w nim dobre. Zatem wszystkie dobre uczynki chrześcijanina, są jednocześnie aktami miłości i ofiary, które łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają. Dlatego też należy według omawianych autorów unikać nadmiernego akcentowania zarówno roli miłości w dążeniu do uświęcenia, jak też zaniedbywania ofiary, ponieważ w pierwszym – przypadku dochodzi do niedoceniaenia wartości umartwienia, w drugim zaś – do zniechęcenia, a nawet odrzucenia ascezy w życiu wewnętrznym. Człowiek, który otwiera się na miłość jaką Bóg miłuje samego siebie, zdobywa się też na wewnętrzny wysiłek koncentrowania na Nim swoich myśli, uczuć oraz działania. Przyjęcie tej miłości zobowiązuje człowieka do wysiłku doprowadzenia swych myśli, uczuć i pragnień do zgodności z planem, jaki względem niego posiada Bóg.

6. Optymizm

Koncepcja formacji życia wewnętrznego według autorów jest optymistyczna. Dlatego zerwali oni ze skrajnymi poglądami psychologicznego idealizmu oraz radykalnego pesymizmu. Optymizm głoszony przez autorów oparty jest na fakcie odkupienia i zmartwychwstania, który daje człowiekowi odwagę i energię w działaniu, a przede wszystkim doping do pracy wewnętrznej nad sobą.

Również optymistyczne spojrzenie na naturę ludzką, nie było powodem rezygnacji z aktywności władz człowieka, ale doprowadzeniem ich do współpracy z łaską poprzez pełne oczyszczenie z nędzy. Głosząc optymistyczny pogląd na naturę ludzką, rozciągają go również na rolę środków w formacji duchowej, dostępnych dla wszystkich, a zarazem praktycznych i skutecznych.

Takie spojrzenie na zagadnienie natury ludzkiej sprawiło, iż zerwali z surowymi umartwieniami ciała ludzkiego, kładąc główny nacisk w ascezie na osobiste wewnętrzne oczyszczenie. Uważali tego rodzaju ascezę za dużo trudniejszą od ascezy dawnego typu, traktującej ciało jako więzienie duszy. Dlatego duch radości stale winien towarzyszyć chrześcijaninowi w drodze do Boga.

Zakończenie

Ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego według autorów zawiera szereg ważnych i charakterystycznych dla siebie zagadnień – jak nędza, nicstwo i złość, wyrzekanie się siebie, lęk przed czynnością własną i rezygnacja z niej na rzecz szukania i pełnienia woli Bożej, idea oddania się Bogu, aby pełnić Jego wolę, stałe osobowe obcowanie i współżycie z Chrystusem, upokarzanie się i praktyka

modlitwy jako środek współdziałania z łaską. Naczelnym zatem celem formacji duchowej jest ukształtowanie człowieka na podobieństwo Boże przede wszystkim przez miłość, która zdaniem autorów powinna przenikać całe życie wewnętrzne człowieka i prowadzić do duchowej przemiany w Jezusa. Tak ukazana droga do zjednoczenia z Bogiem zakłada całkowite oczyszczenie się ze skutków grzechu pierwotnego i poddanie swojej wolności kierownictwu łaski. Dlatego zagadnieniem o charakterze centralnym, które ogniskuje w jedną całość wszystkie powyższe elementy formacji duchowej, jest ukazanie działania Boga i współdziałania z Nim człowieka. Logiczną konsekwencją wynikającą z takiej orientacji stanowi przedstawienie czynników ułatwiających i utrudniających zjednoczenie z Bogiem. Kresem tak rozumianej formacji wewnętrznej ma być mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Oczywiście, że temu celowi (choćaż tego nie omawiałem) służy przede wszystkim modlitwa, życie sakramentalne i szereg innych pomocy umożliwiających chrześcijaninowi mistyczne wyrzeczenie się siebie i przyłgnięcie do Boga.

Autorzy stworzyli własną koncepcję formacji duchowej, stosując dość oryginalną metodę trójpodziału, podyktowaną potrzebą osiągnięcia możliwie najwyższej skuteczności w kształtowaniu przez nich życia duchowego innych.

Dlatego ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego podana przez autorów nie przedawniła się. Dzięki oryginalności myśli, dzięki syntetycznemu ujęciu najtrudniejszych problemów dzięki, uwzględnieniu psychologii, ascezy i mistyki będzie nadal zajmować w literaturze duchowej pierwszorzędną miejsce.

Bibliografia

P. Semenenko: *Ćwiczenia duchowe*, Kraków 1903; *Listy duchowe*, Kraków 1924; *Mistyka ułożona według nauk konferencyjnych ks. Piotra Semeneki*, Kraków 1904; *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931; *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, Lwów 1913, t. 2; maszynopisy : Konferencje; Konferencje duchowne miane w r. 1866 w Rzymie w klasztorze karmelitańskim dj S. Epidio, Kraków 1879; niektóre listy; Refleksje duchowe dla zakonników, Rzym 1873; rękopisy: *Mistyka*; *Dziennik 1851–1886*, t. 4.

P. Smolikowski: *Rozmyślenia dla Alumnów Kolegium Polskiego w Rzymie*, Kraków 1896; *Rozmyślenia dla Braci Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1896; *Rozmyślenia wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, Kraków 1924, t. 3; *Rekolekcje czyli ćwiczenia duchowne*, Kraków 1924; *Rozmyślenia o Męce Chrystusa Pana (według notatek ks. Piotra Semeneki CR)*, Kraków 1892; maszynopis: *Katechizm ułożony dla Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego*, Kęty 1919.

Opracowania: S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988; *Polska szkoła duchowości (Piotr Semenenko, Paweł Smolikowski, Marcelina Darowska)*, [w:] *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, pr. zb. pod red. M. Chmielewskiego, Lublin 1996, 27–43.

Włodzimierz Bernacki – Kraków

MYŚL POLITYCZNA KS. WALERIANA KALINKI CR

Ks. Walerian Kalinka urodził się w 1826 roku w Bolechowicach, w rodzinie sędziego Sądu Najwyższego Rzeczypospolitej Krakowskiej. Podstawy swego wykształcenia zdobywał w Krakowie. Początkowo uczył się w liceum św. Anny (obecnie Liceum Nowodworskiego), później studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim filozofię oraz prawo. W rok po ukończeniu studiów wziął udział w powstaniu krakowskim (1846). Po dwuletniej emigracji powrócił do Krakowa, aby w 1849 r. podjąć pracę w „Czasie” – podówczas wydawanym pod kierunkiem Pawła Popiela. W 1852 r. zagrożony aresztowaniem opuścił Kraków, aby udać się na wieloletnią emigrację do Paryża. Tam, dzięki swym przyjaciołom podjął bliską współpracę z Władysławem Zamojskim oraz ze środowiskiem Hotelu Lambert. Po wybuchu wojny krymskiej współuczestniczył w tworzeniu na terenie Turcji Dywizji Kozaków Polskich. W 1857 roku wraz z Julianem Klaczką począł redagować nowe „Wiadomości Polskie”, nadając im zupełnie inny kształt i odmienny od poprzedniego profil polityczny. W trakcie swej drugiej emigracji dał się poznać jako dobry organizator, jego działalność jednak daleko wykraczała poza schemat polityków emigracyjnych. Aktywności w strukturach władz emigracyjnych towarzyszyła aktywność religijna. Coraz bardziej zniechęcały go właśnie polityczne. Konflikt z Władysławem ks. Czartoryskim, upadek powstania styczniowego, indolencja i brak realizmu politycznego obozu emigracyjnego, wszystko to przesądziło o powrocie do kraju i wstąpieniu do nowicjatu zakonu Zmartwychwstańców. Nastąpiło to w roku 1868 r., zaś 17 grudnia 1870 r. otrzymał święcenia kapłańskie.

Z punktu widzenia historyka myśli politycznej w życiu Kalinki można wyróżnić trzy okresy. Pierwszy okres – faza radykalizmu politycznego wyznaczona jest datą wybuchu powstania krakowskiego oraz drugą emigracją. W tym czasie powstają takie jego teksty jak: *Listy o Krakowie*, zaś zwiastunem przełomu było wydanie *Galicji i Krakowa pod panowaniem austriackim*. Okres drugi – lata 1851–1868 to okres, w którym ulegają krystalizacji podstawy nowego światopoglądu politycznego Kalinki. Za zasadę swych działań pisarskich z zakresu historii i publicystyki polityczno-religijnej przyjmuje dążenie do celu naznaczonego przez Stwórcę. Dla Kalinki Bóg stanowił *zarówno zasadę jak i cel rozumu*¹. Wszystko to, co coraz bardziej poczęło łączyć go z obozem *ultramontanów*, których najpełniejszymi

¹ B. Szlachta, *Ład, Kościół, naród*, Kraków 1996, s. 65 i nast.

wyrazicielami byli Zmartwychwstańcy, a wśród nich Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiewicz, (Jan Koźmian). Przez ultramontanów w XIX w. rozumiano ludzi: *nie odstępujących od Kościoła ani krokiem, wiernych jego nauce i zastawiających się jego prawami, wierzących, że Kościół katolicki jest jedynie prawdziwym Kościołem Chrystusowym, że nauka jego jest nieomylną prawdą Bożą, a postanowienia jego są odbiciem woli samego Boga..., że rządy tegoż Kościoła należą wyłącznie do Biskupów z Papieżem połączonych, że Ojciec św. ma zwierzchnią nad całym Kościołem władzę, za której sprawowanie jedynie przed Bogiem odpowiada*². Wstąpienie do zakonu rozpoczyna trzeci okres w twórczości ks. W. Kalinki trwający aż do jego śmierci 15 grudnia 1886 r. Moment przełomu, który nastąpił w latach sześćdziesiątych, tak trudny do określenia faktami z życia Kalinki, jest dla nas punktem wyjścia do rozważań nad jego dorobkiem intelektualnym w sferze myśli politycznej.

Pisarstwo polityczne ks. Waleriana Kalinki nie doczekało się do chwili obecnej szerszego opracowania. Jest ono postrzegane głównie przez pryzmat jego dwóch dzieł dotyczących rozkładu i upadku osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej: *Ostatnich lat panowania Stanisława Augusta* oraz *Sejmu Czteroletniego*. Dzięki nim zyskał sobie miano współtwórcy historycznej szkoły krakowskiej. Fakt ten, owo zaszerogowanie, zaważył, jak się wydaje, na ogólnej ocenie twórczości ks. W. Kalinki. Powszechne łączenie jego imienia ze szkołą krakowską a tej z konserwatystami krakowskimi, czy wręcz galicyjskimi, narzucało pogląd jakoby W. Kalinka był przeciwnikiem starań o niepodległość państwową (był Państwowy), że był zwolennikiem ugody z zaborcami czy wręcz idei trójlojalizmu. Tak poważny błąd merytoryczny był nagminnie popełniany w historiografii marksistowskiej i o zagrożo pojawił się w nocie redakcyjnej do wspaniałej pracy o. Jerzego Mrówczyńskiego poświęconej życiu i działalności ks. W. Kalinki.

Do dziś dla wielu historyków trudnym jest dokonanie rozróżnienia pomiędzy prawdą a pesymizmem u Kalinki, jakiego dokonał rzetelny historyk literatury polskiej Piotr Chmielowski, który w 1898 pisząc o *Ostatnich latach panowania Stanisława Augusta* podkreślał przede wszystkim ich walor naukowy, dążenie do prawdy. To, co inni określali mianem pesymizmu, było w swej istocie wynikiem rzetelności warsztatu historycznego. *Nie z nienawiści, ale z miłości podjął się Kalinka rozwiania mgieł poetycznych, nie dla osłabienia, ale dla wzmocnienia organizmu sondował rany...*³

Przyjrzyjmy się zatem opisowi historycznemu Kalinki oraz wynikającej zeń diagnozie politycznej. Autor, po dogłębnym przestudiowaniu archiwaliów XVIII-wiecznych z niekiedy przesadną dbałością faktograficzną, dał pełny opis wydarzeń poprzedzających oraz towarzyszących rozkładowi państwowości polskiej. W przeciwieństwie do szkoły lelewelowskiej starał się uwypuklić uwarunkowania wewnętrzne wpływające na przyspieszenie tego procesu. Ciężar odpowiedzialności za roz-

² Cyt. za B. Szlachta, *op. cit.*, s. 16.

³ P. Chmielowski, *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*, Kraków–Petersburg 1898, s. 384.

biory został przez Kalinkę rozłożony na cały stan polityczny ówczesnej Rzeczypospolitej. W takiej samej mierze dostrzegał on winę magnaterii skupionej w obozie hetmańskim jak wśród rodziny Czartoryskich, potępiał także wybujałą zarozumiałość i pewność siebie reformatorów wyrosłych na gruncie oświeceniowym. Jak pisał: *Rzeczpospolita miała postać wozu, na którym woźnica siedział z zawiązanymi rękoma, a każdy z czterech koni ciągnął w inną stronę. [...] Bez pana i wspólnej głowy wszystko w schorzałym ciele wychodziło ze swych korbów. Główne arterie, które sprowadzać miały krew do serca i ożywiać organizm cały, prowadziły je na bok, tworzyły zgubne polipy*⁴. Tak fatalny stan państwowości wynikał wg. Kalinki z wybujałego indywidualizmu obywatelstwa, z braku szacunku dla prawa ze strony poddanych oraz przez ignorowanie tegoż przez władze państwowe. Wszystko to prowadziło w konsekwencji rozpadu więzi formalno-instytucjonalnych państwa. *Cały ustrój Rzeczypospolitej opierał się jedynie i wyłącznie na dobrej woli obywatela. [...] Dobra wola bodźcem, sumienie dozorcą, nagroda zachętą – i to wszystkie instrumenta regni. Na podstawie tak idealnej państwa utrzymać nie można, naród nie z aniołów złożony*⁵.

Kalinka pisząc swe monumentalne dzieła historyczne, mimo że w sensie formalnym dotyczyły one ostatnich lat panowania Stanisława Augusta, przyjmował perspektywę o wiele szerszą. Widział je i traktował jako dopełnianie się procesu ogólnej degrengolady społeczeństwa polskiego postępującego nieprzerwanie od wieku XVI. To nie chwilowa słabość Rzeczypospolitej jako państwa i związany z nią koicydentalny wzrost potęgi państw ościennych doprowadził do utraty niepodległości. To społeczeństwo polskie jako naród uległo rozkładowi wewnętrznemu – a to znalazło swój wyraz w formalnym jedynie potwierdzeniu tego stanu przez akty rozbiorowe.

Upadek obyczaju, brak cnót obywatelskich koniecznych dla funkcjonowania państwa – owszem są to argumenty ważne dla Kalinki, lecz nie jedyne. W ostatnim akapicie pierwszego tomu *Sejmu Czteroletniego* zadaje on pytanie dotyczące upadku państwa: *A przyczyna przyczyn jaka?* i zaraz odpowiada: *Wszyscy chcieli odrodzenia Ojczyzny, to prawda, ale – „daleka to droga, skoro król i naród szli do niej bez Boga”*⁶.

Czy sytuacja w Rzeczypospolitej była czymś wyjątkowym w skali europejskiej? Otóż wedle Kalinki – nie! Procesy mające miejsce na ziemiach polskich były jedynie odzwierciedleniem procesu ogólnoeuropejskiego. A jeśli tak, to dopowiedzi dotyczących uwarunkowań upadku Rzeczypospolitej powinniśmy szukać poza granicami kraju. Ów pogląd Kalinki można zawrzeć w jego jednym stwierdzeniu: *Otruła nas Francja*⁷.

⁴ W. Kalinka, *Sejm Czteroletni*, Warszawa 1991, t. 1, s. 269.

⁵ *Ibidem*, s. 266.

⁶ *Ibidem*, s. 509.

⁷ W. Kalinka, *Przegrana Francji i przyszłość Europy, Dzieła*, Kraków 1892, t. 3–4, s. 250.

W XVIII w. miejsce tradycyjnych wartości kultywowanych z pietyzmem w czasach wcześniejszych wspierających się na przywiązaniu do tradycji łacińskiej zajęła nowa filozofia, całkowicie obca dotychczasowej kulturze polskiej i europejskiej. Przełomem dla Rzeczypospolitej i Europy był wiek XVIII zwany też wiekiem oświecenia ...*w żadnej może epoce uczucie prawa i słuszności nie było w umysłach tak zachwiane*⁸. Kalinka wyjątkowo krytycznie odnosił się do ustroju oświeceniowej monarchii absolutnej uznając ją za szczególnie niebezpieczną, bowiem mogącą w każdej chwili swego istnienia naruszyć interes „indywiduum lub społeczności”. *Nic smutniejszego nad tak zwanych ludzi porządku, owych mniemanych konserwatyistów, którzy w działaniu publicznym obchodzą się bez Boga, bez Bożych przykazania, bez Kościoła i wiary*⁹. Powstanie monarchii absolutnych w państwach ościennych musiało prowadzić, wedle Kalinki, do wyrzeczenia się przez domy tam panujące zasad dotychczas obowiązujących w stosunkach międzypaństwowych. Siła przed prawem – oto zasada, która poczęła rządzić w stosunkach międzyludzkich i międzypaństwowych. *Ostała, można by powiedzieć, znikła zupełnie w sumieniu publicznym wiara w sprawiedliwość przedwieczną rządzącą na tym świecie*¹⁰.

W ocenie monarchii absolutnej Kalinka zajmował stanowisko odmienne od Donso-Corteza, zbliżając się w swej refleksji ku poglądom Karola hr. Montalamberta, wybitnego katolickiego męża stanu, zresztą bliskiego współpracownika z Komitetu bułgarskiego (1861). Krytycyzm wobec owego ustroju wzmacniany był dodatkowo zależnością poddańczą Polaków wobec trzech obcych monarchii, w tym dwóch, które formalnie odwoływały się bądź do protestantyzmu, bądź to do *poglądów schizmatycznych*.

Analizując stan umysłowy polskiej klasy politycznej u schyłku Rzeczypospolitej Kalinka, w przeciwieństwie do historyków szkoły romantycznej, z całą ostrością rysuje jej całkowitą indolencję intelektualną, niewolnicze hołdowanie niebezpiecznym doktrynom oświeceniowym; a zwłaszcza jednej z nich, której ojcem był J. J. Rousseau. Zagrożenie ze strony myśli Rousseau tkwiło wg. Kalinki w jej założeniach. Po pierwsze – uznawała ona człowieka za istotę ze swej natury dobrą i doskonałą, nie wymagającą doskonalenia; po drugie – stan natury w którym człowiek pierwotnie egzystował był stanem szczęśliwości, dopiero pojawienie się społeczeństwa i państwa sprowadziło na istotę ludzką nieszczęścia. *Wszystko więc, co pomaga do wiązania się w społeczeństwo, rząd, literatura, nauka, sztuki, wszystko jest złem i psuje człowieka*¹¹. Słusznie zauważa Kalinka, iż propagowanie podobnych poglądów na ziemiach polskich w XVIII wieku było jedynie utwierdzeniem Polaków w słuszności działań zmierzających do zachowania stanu atonii organów państwa. Tym bardziej, jeśli wziąć pod uwagę poglądy Rousseau dotyczące suwerenności jako niepodzielności i niezbywalności władzy przypisanej członkom

⁸ W. Kalinka, *Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta*, [w:] *Dziela*, Kraków 1891, t. 1, s. 22.

⁹ W. Kalinka, *Rozmyślenia w czasie Wielkiego tygodnia*, [w:] *Dziela*, Kraków 1902, t. 12, s. 123.

¹⁰ *Ostatnie...*, *op. cit.*, s. 22.

¹¹ *Sejm...*, *op. cit.*, t. 2, s. 302.

wspólnoty państwowej. Odrzucenie zasady reprezentacji, przyjęcie w jej miejsce zasady nadrzędności, czy wręcz wyłączności uprawnień władczych parlamentu – wszystko to odpowiadało politykom polskim. Tym bardziej Rousseau’wska gloryfikacja zasady *liberum veto*. *Te wszystkie ustępy Umowy społecznej to jakby nasz kodeks polityczny z czasów saskich, w następnych pokoleniach przechowywany*¹².

Myśl Rousseau, jak twierdził Kalinka, uczyniła wielkie spustoszenia nie tylko poprzez fakt wykorzystywania jej przez S. Staszica, H. Kołłątaję czy S. Rzewuskiego. O wiele groźniejszym był propagowany przez Rousseau deizm, przemieniający Polaków w biernych obserwatorów, uznających się formalnie za rzymskich katolików lecz w rzeczywistości stosujących w swym życiu zasady zupełnie odmienne od treści niesionych przez *Pismo Święte*. Faktyczne odstąpienie od zasad Ewangelii wzmacniane było przez Rousseau’wską koncepcję woli narodu (wołę powszechną). Lud tj. szlachta będąc suwerenem posiadała pełną swobodę w procesie legislacyjnym, normy moralno-religijne, tradycja w procesie realizacji woli powszechnej stały się mało znaczącymi utrudnieniami, od których można było całkowicie abstrahować. Kalinka polemizując z poglądami Rousseau odwołał się do poglądów E. Burke’a, wskazując na fałszywość tezy o powstaniu państwa na drodze umowy społecznej, *wszak społeczeństwo nie jest wcale taką mizerną umową, jakie w życiu powszednim zachodzą codziennie, i którą wypowiedzieć i rozwiązać można z dnia na dzień*¹³. Państwo nie jest organizacją sztuczną, stworzoną wedle projektu ludzkiego, ustrój państwa właściwie realizującego ideę dobra wspólnego nie jest prostą realizacją zamysłu grupy filozofów – polityków. Zapomniano – jak pisał Kalinka – o tym że, *budowa społeczna ma właściwe sobie, tajemne warunki, których umysł ludzki nigdy w zupełności nie zrozumie; jeden tylko jej architekt Bóg i jeden plan, według którego ona doskonalić się może, prawo objawione*¹⁴.

Poglądy J. J. Rousseau były istotnie powszechnie znane w Rzeczypospolitej i trudno przecenić wpływ jaki wywarły na polską klasę polityczną. Owa poczytność była podyktowana prostotą stylu oraz atrakcyjną formą. [*O duchu praw* Monteskiusza było dziełem zbyt obszernym i trudnym dla polskiego czytelnika, natomiast po Rousseau sięgały nawet szlachcianki, zwłaszcza po *Nową Heloizę i Emila*.] Innym powodem, dla którego sięgano po Rousseau był jego wyjątkowo przychylny stosunek do funkcjonującego systemu władzy, wyrażający się w fakcie poświęcenia mu nawet oddzielnej pracy. Co gorsza, genewski filozof znalazł propagatorów swych idei wśród polskich elit. Relacje pomiędzy twórcą *Umowy społecznej* a Polakami Kalinka określił wyjątkowo dosadnie aczkolwiek precyzyjnie. *Jeżeli Rousseau wydaje się niekiedy szlachcicem polskim z czasów Augusta III, pełnym fantazji i paradoksów, ale eleganckim i wykwiintną tłumaczącym się mową, to w książkach Staszy-*

¹² *Sejm...*, op. cit., t. 2, s. 304.

¹³ *Sejm...*, op. cit., t. 2, s. 303.

¹⁴ *Przegrana Francji...*, op. cit., s. 242.

ca rzecz można na odwrót, że to jest polska edycja Rousseau, drukowana za czasów saskich, na chropowatej bibule...¹⁵

Żaden z ówczesnych myślicieli i polityków z tak zwanego obozu patriotycznego nie był w stanie właściwie ująć problematyki ustrojowej. Koncentrowano się na zewnętrznych przejawach funkcjonowania społeczeństwa i państwa, pominięto w swych rozważaniach kwestię o wiele bardziej istotną, bo dotyczącą stanu duchowego narodu. Jeśli podnoszono problematykę dotyczącą stanu moralnego społeczeństwa to traktowano ją wedle gotowych schematów zaproponowanych przez Rousseau. Odrodzenie widziano przez pryzmat zmiany zeświecczonego systemu oświaty i wychowania. Kalinka z sarkazmem oceniał obóz reformatorski: *Dzieciństwem jest chcieć skutek usunąć, a przyczynę zostawiać, działać przeciw otruciu, a trucizny się nie wyrzekać, ale tego właśnie nie rozumieli dorastający patrioci, którzy sobie zaraz monopol patriotyzmu przywłaszczyli, a nie mieli zgoła pojęcia o tym, czego naród i państwo potrzebują dla swego zdrowia i mocy*¹⁶.

Uchwalenie *Ustawy Rządowej* w dniu 3 maja nie mogło odwrócić biegu wydarzeń, wręcz je przyspieszyło. Najistotniejszy ustrojowy zapis konstytucji, czyniący z Rzeczypospolitej monarchię dziedziczną, musiał wywołać agresywną reakcję nawet ze strony dotychczasowych monarchów-sympatyków Fryderyka Augusta, *przez tę ryzykowną reformę konstytucja przyspieszała zgubę państwa*¹⁷. Musiało tak się stać, bowiem pojawienie się monarchii dziedzicznej, która z czasem mogła stać się potęgą, bezpośrednio uderzało w interesy Prus, Rosji i Austrii. Konstytucja majowa nie była dla Kalinki aktem doskonałym. Oparcie systemu władzy na zasadzie trójpodziału konserwowało zjawiska negatywne, ponieważ wedle Kalinki dokonywało separacji nie tylko uprawnień ale i interesów. Władza sądownicza spoczywająca w ręku szlacheckim, pozbawiona nacisku ze strony króla, musiała prowadzić do realizacji interesów partykularnych przy dość swobodnym interpretowaniu normy prawnej. Jak stwierdzał: *Każdy, choć trochę doświadczenia mający, przyzna, że niepodobna jest całkowicie oddzielić całkowicie prawodawstwa od rządu, lecz i zupełne odłączenie sądownictwa jest nader trudne i niebezpieczne. Sprzeciwia się to samemu pojęciu rządu, któremu Bóg na to dał w ręce miecz, aby był obroną sprawiedliwości i postrachem zła. Który rząd tego obowiązku nie spełnia, policzone są dni jego*¹⁸.

Kalinka pozytywnie oceniając Konstytucję Trzeciego Maja oceniał ją głównie przez pryzmat intencji, lecz widział w niej również akt prawny *źle obmyślany i nie uwieńczony pomyślnym skutkiem*, bo w efekcie prowadzącym do upadku Rzeczypospolitej¹⁹.

¹⁵ *Sejm...*, op. cit., t. 2, s. 311.

¹⁶ *Sejm...*, op. cit., t. 1, s. 55.

¹⁷ *O znaczeniu...*, op. cit., s. 368.

¹⁸ *Sejm...*, op. cit., t. 1, s. 270.

¹⁹ *O znaczeniu...*, op. cit., s. 368.

Upadek Rzeczypospolitej widział jako dzieło Opatrzności Bożej. Dotychczas podkreślano wyłącznie jeden z czynników składających się na providencjalistyczny pogląd Kalinki – aspekt kary i wynikającego zeń cierpienia. Natomiast pomijano lub nie wiązano bezpośrednio z cierpieniem zjawiska wobec niego komplementarnego doskonalenia moralnego. W swych pracach Kalinka wielokrotnie podkreślał konieczność tego związku, któremu nadawał wymiar ewangeliczny. W *Męczeństwie św. Stanisława pisał: Bóg kiedy karze narody, tą samą karą uzdrawia je. Krew Stanisława ścigała potomstwo piastowe, lecz krew ta wsiąkała w ziemię, użyźniła ją, wydała krzewy przedziwnej piękności*²⁰. Kalinka śledząc dzieje Polski wskazywał na czysto doczesny – polityczny wymiar działania Opatrzności. Opisując upadek państwowości polskiej po śmierci Bolesława Chrobrego nazwał je *mądrym, opatrzynym bożym zrzędzeniem*, bowiem tylko wśród walk, klęsk, zawodów i boleści społeczeństwo ma szansę w pełni się ukształtować w byt jednorodny wcielając w siebie myśl przez genialnego założyciela z góry nakreśloną.

Zatem skoro Polacy nie potrafili w sposób właściwy korzystać z danej im wolności zmuszeni zostali do życia w poniżeniu i posłuszeństwie, które wieść mogło bądź do odnowy religijno-narodowej i w efekcie osiągnięcia bytu państwowego, bądź też do zatracenia się narodu polskiego w żywiole ruskim (schizmatyckim) i niemieckim (protestanckim).

Obok zagrożenia wynarodowienia Kalinka dostrzegał również niebezpieczeństwa wynikająca z upowszechniania wśród społeczeństwa polskiego poglądów politycznych niszczących wedle niego, podstawy egzystencji narodu polskiego. Wśród doktryn mogących przynieść zgubne skutki dla sprawy polskiej w wieku XIX Kalinka wyliczył liberalizm, socjalizm oraz doktrynę „nowożytnego państwa prawnego”.

Liberalizm był wedle Kalinki tworem rewolucji francuskiej. Myśl oświeceniowa, zwłaszcza francuska, odegrała najbardziej inspirującą rolę w ukształtowaniu się XIX-wiecznej doktryny liberalnej. Co Kalinka rozumiał przez liberalizm? Otóż: *Liberalizm, racjonalizm i materializm są to rozmaite nazwania tej samej zasady: państwo bez Boga, wszechwładztwo kapitału, rozbicie społeczeństwa na jednostki, których żaden węzeł nie łączy ze sobą oprócz uchwały zawotowanej liberalną większością Izby*²¹.

Liberalna wolność *indywiduum* była wedle Kalinki pewnym *novum*, gdyż została złączona z jedną z głównych idei rewolucji francuskiej tj. równością. Pisząc krytycznie o równości Kalinka miał na myśli postulat równości społecznej, a więc postulatu sprzeciwiającego się hierarchiczności każdego porządku społecznego, ignorującego naturalnie wytworzone struktury społeczne, nie uznającego odmienności i oryginalności poszczególnych ludzi. *Zastosowana do państwa zasada równości prowadzi je nieuchronnie do rozbicia*²². Każdy członek wspólnoty w pań-

²⁰ W. Kalinka, *Męczeństwo św. Stanisława i jego znaczenie w dziejach narodu*, [w:] *Dzieła*, Kraków 1902, t. 12, s. 163.

²¹ *Przegrana Francji...*, op. cit., s. 265.

²² *Ibidem*, s. 239.

stwie równości zawsze będzie miał podstawy do wypowiedzenia posłuszeństwa władzy, bowiem zawsze będą inni, pełniący odmienną od niego rolę lub funkcję w państwie. Złączenie w liberalizmie równości z wolnością jest *najkötliwszym małżeństwem*. Z jednej bowiem strony dążenie do równości bezwzględnej i równości praw politycznych, a z drugiej stała tendencja do wyswabdzania się ze sztywnych ram w celu wyzyskania w sposób maksymalny i pełniejszy niż inni zakresu przyznanej przez ustawodawcę wolności indywidualnej.

Kalinka zdecydowanie opowiadał się przeciwko liberalnemu pojmowaniu wolności. Wolność dla niego oznaczała działania wynikające owszem z wolnej woli, lecz uzgodnione z prawem nadrzędnym i wyższym niż wszelka norma prawa pozytywnego – tj. z prawem boskim. Próba skojarzenia wolności z równością była dla Kalinki dziełem niewykonalnym, bowiem *...wolność wymaga ładu, ład stopniowania, a to się z równością nie zgadza. Wolność potrzebuje hierarchii, to jest właściwego miejsca i czasu, by każdy owoc na drzewie mógł we właściwych sobie warunkach i do kresu własnego doróść i dojrzeć, a to wszystko oburza liberalną zasadę wolności*²³. Kalinka obok równości i wolności mianem trzeciego wielkiego kłamstwa wywodzącego się z rewolucji określił braterstwo. Kalinka wiązał je bezpośrednio z pojęciem równości, to właśnie braterstwo mocniej ugruntowywało bezklasowość i bezstanowość narodu (społeczeństwa). Równość-braterstwo wiodą w linii prostej do wytrzebienia w indywidualach potrzeby poświęcania się za innych. Bo jakże poświęcić życie za równych sobie? Heroizm i posłuszeństwo były według niego wytworem społeczeństw arystokratycznych, zaś karność i dyscyplina nieobecna w demokracji pojawić się może wyłącznie w despotacji, gdzie poddany jest niczym, a władca wszystkim.

Doktryna liberalna tworząc system władzy wspierający się na wolności i indywidualizmie, najwcześniej rozpropagowała postulat wolności religijnej. Kalinka w pewnej mierze stara się zrozumieć powody, dla których ów postulat się pojawił. Jako główną przyczynę postrzegał napięcia w obrębie wspólnot wynikające z następstw reformacji. Władcy chcąc ich uniknąć godzili się na przyjęcie zasady wolności. Zrozumienie przyczyn zjawiska nie szło w parze z jego akceptacją. Kalinka ostro potępiał tego rodzaju rozwiązanie prawne podobnie jak zasadę wyrosłą na gruncie pokoju augsburskiego *cujus regio, eius religio*. Przyjęcie przez liberalizm idei państwa bezwyznaniowego, (państwa bez Boga) było według Kalinka zanegowaniem najwyższego celu stworzenia – *Chwały Bożej będącej celem górującym nad wszystkim warunkiem, do którego każdy inny cel, pojedynczy czy zbiorowy, człowieka czy ludzkości, w tym czy na tamym świecie należy*²⁴. Czy uzasadnionym zatem staje się traktowanie religii jako sfery intymności, czy człowiek powinien kryć się ze swą wiarą w zacisze domostwa? Na wszystkie te pytania Kalinka udziela odpowiedzi negatywnej. Państwo bezwyznaniowe musi stać się niejako z konieczności państwem, w którym deprawacji w takiej samej mierze będą ulega-

²³ *Ibidem*, s. 240.

²⁴ *Ibidem*, s. 243.

ty władze zwierzchnie jak i ogół społeczeństwa. Normy prawa pozytywnego tylko w niewielkim stopniu są w stanie powstrzymać arbitralność organu prawodawczego, sądów i wykonujących prawo. W jeszcze mniejszym stopniu są w stanie powstrzymać obywatela, bowiem uzależnione jest to tylko i wyłącznie od sprawności wszystkich organów władzy państwowej. *Nie wystarcza ludzkie prawo i policyjna moralność, by ubezpieczyć społeczeństwo i rządzić krajem. Potrzeba wpływu głębszego; [...] potrzeba obrzędów jawnych, któreby umysłem lgnącym do ziemi przypominały, że jest jeden Pan nad wszystkimi, wszystko widzący, jest sędzia wszechmocny a sprawiedliwy, którego nikt nie podejdzie*²⁵.

Deprawacja w sferze publicznej i prywatnej implikuje z kolei powszechną materializację stosunków międzyludzkich. *Ważnym jest gospodarstwo, handel, fabryki, giełda, teatr i kawiarnie, wreszcie jatki miejskie i publiczne kanały; [...]. Kościół i jego obrzędy, to dobre dla kobiet i dzieci*²⁶. I dodaje ...*człowiek ma naturalny, niepowściągnięty pociąg do błota; by w nim nie zatonął, potrzebuje nieustannie jakiejś dźwigni z poza ziemi*²⁷.

Skutek funkcjonowania państwa bez Boga to pojawienie się wielości systemów wartości bazujących na coraz to większej liczbie sekt i grup schizmatycznych. Mieszkańcy takiego państwa przestają reagować we właściwy sposób na obłudę i fałsz, prawda przestaje być wyznacznikiem działań ludzkich. Społeczeństwo tak ukształtowane, nie będące jednolitym, przestawało być odporne na wszelkie zagrożenia zewnętrzne i wewnętrzne. *Donioślejszy fakt i choćby tylko donioślejszy głos zawsze nad nami weźmie przewagę. Tu jest źródło naszej bezduszności, niezaradności z jaką poddajemy się każdemu zamiarowi, choćby najzgubniejszemu dla narodu, skoro nam z pewną siłą się narzuca*.

Kalinka wyliczając niebezpieczeństwa wynikające z liberalizmu jako doktryny stającej się już w jego czasach doktryną dominującą, wskazał na zagrożenia zeń wynikające dla przyszłości cywilizacji europejskiej. Odwołując się do pisarstwa ks. Veuillot'a, Kalinka uznał socjalizm jako proste następstwo istnienia państwa o ustroju liberalnym. Postępująca w Europie w owych czasach demokratyzacja życia politycznego, a więc upowszechnianie się praw wyborczych wśród ludności nie posiadających musiało prowadzić, zgodnie z zasadą parlamentarnej większości i egoizmu ekonomicznego, do zanegowania podstawowych praw, a wśród nich przede wszystkim prawa wolności i własności. Realność nastania czasu socjalizmu była dla Kalinki uwiarygodniona doskonałością organizacyjną ruchu socjalistycznego oraz jego szerokimi wpływami w całej Europie. Jak stwierdzał zwycięstwo *powiedzie mu się tym łatwiej, że on jest w całej Europie, ma rozgałęzioną organizację, z którą łoże wolnomularskie zdają się iść ręką w rękę, i że kiedy, wszystkie rządy w Europie stąpają po omacku, on jeden zna swoją drogę i z niej zbacza*²⁸.

²⁵ *Ibidem*, s. 244.

²⁶ *Ibidem*, s. 245.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 268.

Jedynym pocieszeniem, jakiego Europejczykom udzielał Kalinka w roku 1871, była prognoza krótkotrwałości trwania ustroju socjalistycznego. Mógł być on jedynie epizodem w historii Europy. Jak dziś możemy stwierdzić, socjalizm istotnie był epizodem w historii narodu polskiego (w co nikt osiem lat wcześniej nie wierzył) ale niestety, Kalinka miał również rację, jeśli chodzi o opis rozmiarów spustoszenia moralno-religijnego jakiego dokonuje ten ustrój – wszak wszyscy doświadczyliśmy tego wczoraj i doświadczamy tego ciągle po dzień dzisiejszy.

Obok krytyki liberalizmu i socjalizmu w pismach Kalinki pojawia się również krytyka tzw. nowożytnego państwa prawnego. Krytyka ta pojawia się w wielu jego pismach, lecz najbardziej cenną z punktu widzenia historyka myśli politycznej wydaje się ta zawarta w recenzji do *Dziejów Polski* konserwatysty krakowskiego prof. M. Bobrzyńskiego. Waga tej właśnie, a nie innej krytyki wynika z faktu, iż to właśnie ona daje możliwość wykazania podstawowych różnic pomiędzy ultramontaninem Kalinką a konserwatystą Bobrzyńskim.

Nowożytne państwo prawne wg. Kalinki, wspiera się na strukturze władzy popularyzowanej przez liberalizm z jednym wszak bardzo ważnym zastrzeżeniem: system państwa prawnego wspiera się w swej istocie na sprawnym, scentralizowanym systemie administracji państwowej. Cechą tak skonstruowanego aparatu administracyjnego była jego omnipotencja oraz głębokie przenikanie w strukturę społeczną, stała ingerencja w funkcjonowanie wspólnot lokalnych, dążenie do sterowania wszelkimi przejawami życia społecznego. *A przez to – pisał Kalinka – łatwo zgwałci prawa jednostek, zaniepokoi sumienia, opanuje szkołę i wyznania, wszędzie da uczuć swą rękę cisnącą*²⁹.

W ocenie tak funkcjonującego państwa Kalinka w pełni podzielał zdanie E. Burke'a, który uznawał ten typ państwa za typ mechaniczny, nienaturalny pozabawiający naród indywidualności i oryginalności wynikającej z wiekowych tradycji. Polemizuje on z poglądami Bobrzyńskiego wspierającymi się na przekonaniu, iż to wszystko, co dobre dla sprawnego funkcjonowania państwa jest dobre dla społeczeństwa i obywateli. Dla Kalinki, w przeciwieństwie do konserwatysty Bobrzyńskiego, ważniejszym jest pytanie o wartości, na których powinna wesprzeć się budowla państwowa; pytania dotyczące sprawności funkcjonowania państwa są wtórnymi wobec odpowiedzi jakiej na to pytanie udzielimy.

Jaki zatem winien być porządek ustrojowy państwa abyśmy mogli w pełni zaakceptować?

Ks. Walerian Kalinka w udziela na to pytanie odpowiedzi właściwej XIX-wiecznemu ultramontaninowi:

Nowy układ stosunków musi przyjąć formę odpowiednią uczuciu, które go wydało. Głowa Kościoła musi stać się kamieniem węgielnym nowej budowy społecznej; a dzisiejsze bankructwo liberalnych pojęć będzie i już jest ułatwieniem ku temu. [...]. Jakie będą te rządy, czy monarchowie, czy prezydenci rzeczypospolitych,

²⁹ O książce prof. M. Bobrzyńskiego *Dzieje Polski w zarysie*, [w:] *Dziela*, Kraków 1900, t. 11, s. 15.

*mniejsza o to: dość, że oni uważać się będą za delegowanych Jezusa Chrystusa a nie bizanckich despotów albo za policjantów nierozumnego ludowego wszechwładztwa. Oni uznają, że nie w tym jest sztuka rządzenia, by ludy wypuszczać zła a dobremu ręce krepować, i będziemy mieli chrześcijańskie szkoły i uniwersytety, chrześcijańskich ludzi stanu*³⁰.

³⁰ *Przegrana...*, op. cit., s. 283.

Przemysław Matusik – Poznań

KAPŁAN, SPOŁECZNIK, PATRIOTA. IDEAŁ KSIĘDZA KATOLICKIEGO W MYŚLI JANA KOŹMIANA

Jedną z największych postaci, które wyrosły ze „zmartwychwstańczego” ruchu odnowy religijnej na emigracji był Jan Koźmian (1814–1877), publicysta, wydawca, wychowawca młodzieży, główny teoretyk polskiego ultramontanizmu i wybitny przedstawiciel Kościoła polskiego w drugiej połowie XIX wieku. Podobnie jak i u innych reprezentantów tego środowiska, fundament myśli Jana Koźmiana stanowiło przeświadczenie, iż głównym czynnikiem, który ukształtował naród polski i który konstytuuje jego tożsamość jest katolicyzm. Dlatego też podstawą narodowego odrodzenia musiała być odnowa życia religijnego, co osiągnąć należało przez odnowę i umocnienie Kościoła. Tego z kolei nie można było dokonać bez uformowania nowego typu księży, otwartych na wyzwania nowych czasów i gotowych zmieniać świat zgodnie z zasadą: *...nie Kościół ze światem jednać należy, jeno świat z Kościołem*¹. Poglądy Koźmiana dotyczące zarówno istoty powołania kapłańskiego, jak i społecznej roli księdza katolickiego wykrystalizowały się w dużej mierze już w okresie emigracyjnym. Miejscem, w którym przyszło Koźmianowi skonfrontować te założenia z eklezyjalną praktyką, było Poznańskie. Tu osiadł on bowiem w roku 1848, zaś dwanaście lat później zasilił szeregi duchowieństwa poznańskiego, gdy po dramatycznych przeżyciach osobistych zdecydował się poświęcić kapłaństwu. Do kościelnych stosunków w Poznańskim odnosił się Koźmian w najbardziej pisarsko płodnym okresie swego życia, gdy publikował na łamach „Przeglądu Poznańskiego”, wydawanego przez niego od roku 1845 do początku lat 60-tych. Formułowane w ogniu bieżących polemik sądy Koźmiana były wyrazem bardzo jasno zarysowanego systemu poglądów, wiążących się zarówno z wyrazistym modelem Kościoła, jak i wizją życia narodowego. Spróbujmy więc przyjrzeć się temu bliżej i zrekonstruować główne zręby poglądów Jana Koźmiana na interesujący nas temat.

W 1843 roku, gdy osiadłszy w Berlinie zetknął się Koźmian bliżej ze sprawami Wielkiego Księstwa Poznańskiego, życie kościelne w tej dzielnicy pozostawało w stanie głębokiego kryzysu. Pruskie restrykcje w poprzednich dziesięcioleciach doprowadziły do likwidacji zakonów, zmniejszyła się liczba księży, a powołania kapłańskie spadły w katastrofalny sposób. Wprawdzie konflikt abpa Dunina z rzą-

¹ J. Koźmian, *Sprawy włoskie*, [w:] *Pisma* (dalej cyt.: J. Koźmian, P.), Poznań 1881, t. II, s. 217.

dem pruskim o małżeństwa mieszane ujawnił na przełomie lat 30-tych i 40-tych wielkie przywiązanie prostego ludu do Kościoła, lecz jednocześnie dawały o sobie znać antykościelne nastawienia poznańskich elit, na których wyobrażeniach silnie piętno wywierał w tym czasie heglizm. Odzwierciedleniem tej sytuacji były także oceny Jana Koźmiana dotyczące stanu stosunków kościelnych w Poznańskim. I tak w listopadzie 1843 roku pisał on z całą brutalnością do brata, iż archidiecezja poznańska *...jest w najopłakańszym stanie, wszędzie brak proboszczów, a dzisiejsi proboszcze jeśli nie żyją jak zwierzęta to zupełnie oddani gospodarstwu*². Dłuższa obserwacja duchowieństwa poznańskiego, acz pozwoliła na zniuansowanie tego obrazu, jednak nie zmieniła jego istoty, podając nawet pewne nowe, negatywne elementy. Jednym z nich była powszechna anty jezuicka fobia oraz niechęć wobec Rzymu wyczuwana nawet u wybitniejszych duchownych takich jak ceniony przez Koźmiana ks. Aleksy Prusinowski. Do tego dochodził obcy naszemu Autorowi model religijności, zimnej, suchej i formalistycznej, wręcz protestanckiej, by użyć jego sformułowań³. Pisząc o złym stanie religijnym poznańskiego Gimnazjum św. Marii Magdaleny stwierdzał Koźmian, iż *...jedynie entuzjazmem pociągnąwszy zmienićby to można*⁴. Jak sądzę w podobny sposób myślał on w ogóle o sytuacji kościelnej w Księstwie: stan był zły, zaś radykalnie mógł go zmienić tylko religijny entuzjazm. Tu wielką rolę mógłby odegrać nowy arcybiskup, ale – obdarzony sakrą w 1845 roku Leon Przyłuski – nie tylko nie potrafił, zdaniem Koźmiana, sprostać tym wymaganiom, ale stał się wręcz jedną z głównych przeszkód stojących na drodze religijnego podniesienia archidiecezji. Gdy więc w przygnębiającej dla Polaków sytuacji roku 1846 nasz Autor opisywał poznańskie stosunki, sprawy kościelne odmalował w czarnych barwach: *Duchowieństwo nie dobre i nie dosyć liczne. Arcybiskup bez wziętości, bez powagi, uniżony przed rządem, tłumaczy się każdemu, zimny w rzeczach czysto religijnych, niechętny Rzymowi. Biskup [sufragan] Dąbrowski święty człowiek, ale bez zdolności. Kanonicy mierni ludzie, a i tak Niemców coraz więcej do kapituł wchodzi i głośno wielu powtarza, że przyszły arcybiskup będzie Niemiec*⁵. Tymczasem w półtora roku po napisaniu tych słów fala Wiosny Ludów przyniosła istotną zmianę perspektywy.

I tak, wydarzeniem o zasadniczym znaczeniu, było zniesienie głównych dotkliwości dotychczasowego absolutystycznego nadzoru państwa nad Kościołem, co potwierdziła zarówno pruska konstytucja grudniowa z 1848 roku, jak i – choć w nieco węższym zakresie – konstytucja ze stycznia 1850 roku. Z drugiej strony niezwykle ważnym faktem była zmiana psychologiczna wynikająca z „ducha” Wiosny Ludów i prowadząca do rozbudzenia społecznej aktywności. Załamanie się polskiego ruchu wojskowego i brutalne opanowanie sytuacji przez Prusaków dawa-

² J. Koźmian do S. E. Koźmiana, Drezno 25 XI 1843, Biblioteka PAN Kraków, 2210 t. 7.

³ J. Koźmian do o. P. Semenki, Drezno 22 XI 1843, Archiwum Rzymskie Zmartwychwstańców (dalej ACRR) 42698.

⁴ J. Koźmian do o. P. Semenki, 2 VII 1844, ACRR 42709.

⁵ J. Koźmian do o. H. Kajsiewicza, 18 X 1846, ACRR 42744.

to tym większe znaczenie wszelkim inicjatywom rozwijającym się w ramach porządku prawnego państwa pruskiego. Podobne inicjatywy mogły się rozwinąć również na płaszczyźnie kościelnej tym bardziej, że postawa duchowieństwa w czasie wydarzeń Wiosny Ludów wyraźnie wzmocniła jego społeczny prestiż. Wszystkie te elementy wytworzyły nową jakość w stosunkach kościelnych w Poznańskim, oddziałując na wzrost oczekiwań względem Kościoła. Arcybiskup Przyłuski zdając sobie sprawę z atutów, jakie dawała mu nowa konstytucja, podjął stanowcze kroki w celu maksymalnego rozszerzenia swobód Kościoła zarówno poprzez ograniczenie państwowej prezenty, jak i uregulowanie kwestii zarządzania majątkiem kościelnym⁶. Wszystko to było niezwykle ważne, ale w tym momencie potrzeba było bardziej otwartych i widocznych działań. Ich brak rodził niezadowolenie i frustrację. W tej właśnie sytuacji, wobec dużych możliwości, jeszcze większych potrzeb i przy postawie władzy duchownej odbieranej jako bierna, a także – o czym nie powinniśmy zapominać – w atmosferze wolności zrodzonej przez Wiosnę Ludów, wąskie stosunkowo, ale znaczące grono osób duchownych i świeckich sformułowało program uzdrawiania sytuacji w Kościele poznańskim i wywołało publiczną dyskusję na ten temat. Główną w niej rolę odegrał oczywiście Jan Koźmian i jego „Przegląd Poznański”. Właśnie w ramach tej dyskusji rozwinęły się także rozważania dotyczące modelu katolickiego duchownego.

Idea, która miała stać się niejako sztandarem kościelnej odnowy był postulat zwołania synodu prowincjonalnego. Sprawę synodów regulowały postanowienia Soboru Trydenckiego, nakazujące zwoływanie co roku synodów diecezjalnych, zaś co trzy lata prowincjonalnych. Dyskusję w tej sprawie zainicjował właśnie nasz Autor, gdy w roku 1848, niejako na marginesie artykułu omawiającego nową konstytucję pruską, sformułował na łamach „Przeglądu Poznańskiego” – dość lakoniczny zresztą – dezyderat dotyczący konieczności zwołania synodu prowincjonalnego⁷. W następnych latach idea synodu wracać miała na łamy „Przeglądu Poznańskiego” wielokrotnie. Szczególne nasilenie kampanii w tej sprawie nastąpiło w 1851 roku, gdy nie udała się próba wywarcia nacisku na arcybiskupa Przyłuskiego przy okazji krótkiej wizyty w Poznaniu nuncjusza wiedeńskiego abpa Michele Viale Preła (20–22 XI 1850). W poznańskiej sytuacji synod miał – zdaniem Koźmiana – ...*wyjaśnić smutny stan kościoła tutejszego, [gdyż] jak całą rozciągłość złego się zobaczy, może się znaleźć energia na poszukanie lekarstwa*⁸. Poza wszystkim miało to podzielać mobilizująco na duchowieństwo, co do którego – jak wiadomo – zgłaszano wiele zastrzeżeń. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż Koźmian bezwzględnie respektował trydencki, ściśle hierarchiczny model Kościoła. Bez wahania powtórzyłby za swym przyjacielem o. Hieronimem Kajsiewiczem następujące słowa: *Wierni prawu bożemu, stoimy jak wojsko, dobrze sprawione i przeto*

⁶ Z. Zieliński, *Kościół katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865*, Lublin 1973, s. 159 i nast.

⁷ [J. Koźmian], *Wiadomości bieżące*, „Przegląd Poznański” (dalej: „P. Poz.”), 1848, t. VII, s. 657.

⁸ J. Koźmian do o. P. Semeneki, Turwia 10 VII 1849, ACRR 42756.

straszne. *Kapłani ściśnięci przy swoich biskupach, biskupi przy papieżu, namiestniku Chrystusowym, a wytrzymamy wszystkie napady piekielne, jakie się Bogu dopuścić na nas spodoba*⁹. Krytyka duchowieństwa u Jana Koźmiana czerpała swe uzasadnienie wprost z tego modelu, albowiem właśnie z przyznania duchownym pełnego kierownictwa rzeczy kościelnych¹⁰ wynikać miało postanowienie im nader wysokich wymagań.

Początkiem przemiany poznańskich duchownych miało być zdiagnozowanie trapiących ich słabości. Jak pisał o. Hieronim Kajsiewicz, biorący – jak zobaczymy – żywy udział w poznańskiej dyskusji, jeśli księży chcą stawiać wiernym wymagania, to sami powinni przyznać się publicznie do swych błędów i podjąć dzieło naprawy. Jak pisał, [...] *Nie tylko sprawiedliwość, ale sama zręczność tak radzi postępować, bo jeżeli kiedy wierni skłonni byli wołać na nas medice cura te ipsum, to pewno dzisiaj, przy powiększonej, z osłabieniem wiary złośliwości i zuchwałości w zasadach. Otóż przyznając i biorąc naszą część winy odbieramy prawo i ochotę wiernym, przymawiania nam choćby w sercach swoich, a nabywamy podwójnego prawa mówienia do nich z całą siłą i powagą*¹¹. Jan Koźmian jednoznacznie podpisując się pod tymi sformułowaniami, uważał za konieczność sprowokowanie dyskusji na ten temat. Dlatego też świadomie nie cofał się przed wydawaniem ostrych ocen, które miały działać na zasadzie gorzkiej pigułki nawet za cenę wywołania ostrych reakcji, zgodnie z wyznawaną przez siebie zasadą: *Najgorsza obojętność. Gniew już jakiegoś życia dowodzi*¹².

Sam Koźmian uważał, iż głównymi bólczkami nękającymi poznańskich księży była ich bierność w sprawach religijnych i społecznych, przy zbyt dużym upolitycznieniu. Ta ostatnia cecha wynikać miała z doświadczeń Wiosny Ludów, gdy wystarczyło płomiennie patriotyczne i schlebiające nastrojom kazanie, by zdobyć uznanie słuchaczy. Z czasem niewiele się zmieniło, stąd w 1851 roku w swym artykule *Dwa ideały polskie* Koźmian pisał: *Księżę czujących całą wysokość powołania, wierzących gorąco, przygotowanych naukowo, czynnie bliźnimi zajętych mało znajdzie. Materializm, ospałość albo gorączka polityczna grasują w niższym duchowieństwie, kiedy wyższe (z kilka szanownymi wyjątkami) raczej się za życzeniami władzy świeckiej, albo wymaganiami hataśliwej bezbożności, jak za wzorami świętych pańskich ogląda*¹³.

Z tą oceną dobrze współbrzmiały sądy wygłaszane przez o. Hieronima Kajsiewicza, na marginesie cyklu artykułów o synodach prowincjonalnych, napisanego zresztą z inspiracji naszego Autora. I tak o. Hieronim pisał na przykład o proboszczach, *...u których w plebani schludno, koniki wypaste i węgrzyn w piwnicy, a kościół brudny i ottarze wiekową kurzawą pokryte*¹⁴. Zarzucał dalej konsystorzom

⁹ O. H. Kajsiewicz, *O soborze prowincjonalnym*, „P. Poz.”, 1851, t. XIII, s. 382.

¹⁰ [J. Koźmian], *Nowy rok*, „P. Poz.”, 1850, t. X, s. 110.

¹¹ O. H. Kajsiewicz, *O soborze ...*, s. 382–383.

¹² J. Koźmian do o. H. Kajsiewicza, 2 III 1852, ACRR 42793.

¹³ J. Koźmian, *Dwa ideały polskie*, „P. Poz.” 1851 t. VII, s. 114–129.

bezwzględne traktowanie proboszczów, którzy następnie w podobny sposób odnoszą się do swoich wikariuszy, tracących w zetknięciu z twardą rzeczywistością kapłańskiego ducha¹⁵. Ustęp, który wzbudził szczególnie niechętnie reakcje dotyczył spadku poziomu wykształcenia i intelektualnych horyzontów duchowieństwa, co Kajsiewicz wiązał z faktem, iż ...*Oslabienie wiary w klasie wyższej pozbawiło Kościół kandydatów wykształconych, natomiast musiał on święcić kandydatów ze wsi i biedniejszego mieszczaństwa, powszechnie z małym wykształceniem przychodzących. Dosyć żeśmy do tego doszli, że [...] postęga parafialna z grubego bywa opędzana. [...] Wiodło to do stwierdzenia, iż ...stan świecki rósł nam nad głowami i choć na fałszu oparty, trzeba przyznać, że nas naukowo przerósł. [...] Niektóre dzieła wywarły już i wywierają wpływ na umysły: powinny nas obudzić, wywołać korzystne współzawodnictwo, jeżeli nie chcemy całej czytającej warstwy społeczeństwa utracić i ograniczyć się na zbawieniu kmiotków*¹⁶.

Jeśli zarówno Kajsiewiczowi, jak i wydającemu jego teksty Koźmianowi chodziło o poruszenie wśród poznańskiego duchowieństwa, to cel ten został osiągnięty. W marcu 1852 roku nasz Autor pisał do o. Hieronima, iż jego artykuły ...*narobiły niestłuchanego hałasu w duchowieństwie. Każdy bierze rzecz do siebie, każdy się czuje obrażony. X. Arcybiskup głośno się gniewa, żali się przed każdym powtarzając: jakie ma prawo X. Kajsiewicz mieszać się w te rzeczy? Odgraża się, że cię zaskarzy w Rzymie; miałby ochotę na mnie jakąś cenzurę wystosować*¹⁷. Trzeba zresztą przyznać, iż abp Przyłuski doskonale się znalazł w sytuacji wywołanej artykułami. Pomiął bowiem całkiem odnoszący się bezpośrednio do niego wątek synodalny i rzecz całą sprowadził do kwestii naruszenia dobrego imienia poznańskiego duchowieństwa. Napisanie zaś repliki do „Przeglądu Poznańskiego” zlecił ni mniej ni więcej tylko dotychczasowemu sojusznikowi Koźmiana, ks. Aleksemu Prusinowskiemu. Ten podjął się zadania nie tylko z obowiązku posłuszeństwa, ale i z przekonania, co wyjaśnił w prywatnym liście przesłanym na ręce Jana Koźmiana¹⁸. Stwierdził w nim przede wszystkim, iż choć słuszną była krytyka władz archidiecezji, to błędem było jednoczesne wystąpienie przeciw poznańskiemu duchowieństwu. Obraz stosunków kościelnych uznał za przesadzony i nietrafny, wskazywał na coraz gorliwszą postawę poznańskich księży, a także sugerował, iż lepszy skutek odniosłyby pozytywne zachęty, niż krytyka. Z tym wiązał się jeszcze

¹⁴ O. H. Kajsiewicz, *O soborze ...*, s. 269.

¹⁵ *Ibidem*, s. 265.

¹⁶ *Ibidem*, s. 280. Konstatacje te wzbudziły szczególną niechęć abpa Przyłuskiego, Z. Zieliński, *Kościół katolicki...*, s. 239. Ustalenia współczesnego historyka w jakiejś mierze potwierdzają stwierdzenia Kajsiewicza. Jak pisze W. Molik, wśród poznańskich księży tylko ok. 10% było pochodzenia szlacheckiego, zaś duży napływ kandydatów z biedniejszego stanu mieszczańskiego i chłopskiego spowodowany był w dużej mierze względami materialnymi: *Do seminarium wstępowała więc często młodzież nie mająca powołania do stanu duchownego*. W. Molik, *Kształtowanie się inteligencji polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim*, Warszawa-Poznań 1979, s. 79-81.

¹⁷ J. Koźmian do o. H. Kajsiewicza, 2 III 1852, [w:] x. P. Smoliński, *Historia Kolegium Polskiego w Rzymie*, Kraków 1896, s. 14.

¹⁸ X. A. Prusinowski do J. Koźmiana, Poznań 28 II 1852, B. PAN Kr. 2213, t. VII.

jeden element, a mianowicie stwierdzenie, iż Kajsiewicz w gruncie rzeczy nie znał stosunków poznańskich oraz że był zbyt zapatrzony we wzorce francuskie, nie zawsze odpowiednie do polskiej rzeczywistości. Ten ostatni argument trafiał jak się wydaje do przekonania wielu poznańskim duchownym i świeckim, podejrzliwie spoglądającym na zafascynowanych rzeczywiście francuskim katolicyzmem emigracyjnych księży¹⁹. Był to jakiś eklezjalny odpowiednik ujawnionego w 1848 roku antagonizmu między poznańskimi wojskowymi, a Mierosławskim i innymi emigracyjnymi oficerami.

Z kolei w swym inteligentnie napisanym artykule ks. Prusinowski posłużył się nieco inną argumentacją²⁰. I tak na wstępie zwrócił uwagę na fakt, iż omawiana krytyka – wbrew intencjom jej autora i wydawcy „Przeglądu” – już została wykorzystana do ataku na polskie duchowieństwo przez niemiecką „Posener Zeitung”. Zasugerował też, iż wobec toczących się pertraktacji z rządem w sprawie seminarium, podobne wystąpienia mogą jedynie zaszkodzić. Co do *meritum* sprawy Prusinowski, acz podkreślał, iż zarysowany przez Kajsiewicza i Koźmiana obraz został przerysowany, to jednak nie starał się udowodniać, iż duchowieństwa poznańskiego nie dotyczą formułowane przez nich zarzuty. Dyskusję całą przeniósł natomiast na płaszczyznę – rzec można – metodologiczną, koncentrując się na kwestii, czy uprawniony jest sposób, w jaki na łamach „Przeglądu” przedstawiono tezy krytyczne. W tej mierze przede wszystkim negował moralistykę opartą na efektywnych, acz w gruncie rzeczy gołostownych uogólnieniach, szczególnie gdy dotyczyły one tak intymnych i trudno weryfikowalnych spraw, jak gorliwość wyznawanej przez duchownych wiary. Dalej zwracał X. Prusinowski uwagę na fakt, iż nawet jeśli pojawia się zastrzeżenie, że krytyka dotyczy tylko niektórych księży, to jej ogólność powoduje, iż w gruncie rzeczy wszyscy stają się podejrzani o nadużycia. To więc, co miało napiętnować przewinienia części, podrywa zaufanie do wszystkich. Argumentem wreszcie koronnym było stwierdzenie, iż jeśli X. Kajsiewiczowi znane są konkretne przypadki drastycznych wykroczeń przeciw karności kościelnej, czy niedbalstwa w pełnieniu obowiązków, to winien on się z tym zwrócić do władzy duchownej, która na tego rodzaju zjawiska w odpowiedni sposób zareaguje.

¹⁹ Były emigrant, Józef Łoś tak pisał o reakcjach poznańskiego duchowieństwa na porządki wprowadzone przez innego ex-wygnança, kapelana Sióstr Miłosierdzia, Mariana Kamockiego: *Nie podobały się nowo zaprowadzone konfesjonały a la francaise, to jest zakryte. [...] Skandalikowano się wymawianiem łaciny z francuska, którym ksiądz Kamocki rad się popisywać i imponować.* J. Łoś, *Na paryskim i poznańskim bruku*, Kórnik 1993, s. 125. W cyt. wyżej liście x. Prusinowski stwierdzał wręcz, iż narzucanie nowych form wbrew zakorzenionym zwyczajom krajowym, mogłoby stać się czynnikiem odstręczającym od wszelkich kościelnych reform. Jak pisał: *Tutejsza kaplica Sióstr Miłosierdzia, dawniej przytułek wszystkich dusz pobożnych, dzisiaj zaczyna cierpkością napełniać wszystkich, co widzą tam tylko naśladownictwo form obcych.* Koźmian ową obronę miejscowych zwyczajów opatrywał komentarzem: *...to się pisze w chwili tego wielkiego ruchu powrotu do liturgii rzymskiej; Nie był on jednak nastawiony bezkrytycznie do „francuszczyzny” Kamockiego krytykując lekceważenie niektórych poznańskich przepisów diecezjalnych oraz ową francuską łacinę przy ołtarzu, co określił nie uważaniem ...na drażliwości miejscowe.* J. Koźmian do o. H. Kajsiewicza, 2 III 1852, ACRR 42793.

²⁰ *Dyskussya z x. Prusinowskim w rzeczy artykułów x. Kajsiewicza ...*, „P. Poz.”, 1852, t. XIV, s. 227–232. Tekst ten zawiera artykuł ks. Prusinowskiego i odpowiedź Jana Koźmiana.

Koźmianowi natomiast zarzucił niestosowność jego wystąpienia – wystąpienia człowieka świeckiego – w sprawach duchownych, cytując odpowiednie fragmenty ustaw omawianego przez Kajsiewicza synodu paryskiego.

Choć Koźmianowi polemika publiczna z X. Prusinowskim sprawiła wyraźną przykrość, to przecież przystąpił do niej z całą stanowczością. Przede wszystkim zdecydowanie zanegował wszelkie zastrzeżenia swego adwersarza zwracając się przeciw samej krytyce Kościoła. Tu stwierdzał przede wszystkim: *W niebezpieczeństwa wewnętrzne wystąpienie „Przeglądu” nie wierzymy. Nie osłabią wiary spokojne zarzuty, uczciwie powiedziana prawda*²¹. Następnie uznał, iż nie może być argumentem fakt wykorzystywania krytycznych argumentów przez obce, a wrogie katolicyzmowi i polskości pisma. Względ na ich opinię musiałyby bowiem doprowadzić do sytuacji, w której można by było jedynie *chwalić i pochlebiać*. A choć – jak pisał – *nie godzi się w obcym języku kraju swego i ziomeków nawet w dobrych zamiarach krytykować; we własnej jednak mowie sąd surowszy jest często powinnością*²². Zdaniem Koźmiana poważne i ostrożne prasowe wypowiedzi nie stanowiły również zagrożenia w pertraktacjach z rządem, mogły natomiast stać się dodatkowym argumentem wspierającym racje strony kościelnej, bowiem *...im więcej rząd będzie widział spokojnego i roztropnego a żywego zajęcia się jaką sprawą kościelną, tem więcej znajdzie pobudek do spiesznej jej rozstrzygnięcia*²³.

Koźmian odrzucał też argumenty Prusinowskiego dotyczące sposobu krytykowania Kościoła. To co dla ks. Aleksiego stanowiło zarzut – owa ogólność uwag krytycznych – Koźmian traktował jako zaletę wystąpienia o. Kajsiewicza. Jego zdaniem niestosownym byłoby właśnie publiczne oskarżanie poszczególnych osób, ogólne zaś zarzuty dotyczą błędów, nie ludzi, tym łatwiej je i wypowiedzieć i przyjąć. Uznał też, iż właśnie pisanie z rzymskiego dystansu daje Kajsiewiczowi komfort mówienia prawdy bez wikłania się w jakieś bezpośrednie środowiskowe układy. Sam Prusinowski nie mógłby się zdobyć na tak krytyczne uwagi względem swoich konfratrów, pozostając związanym z nimi najróżniejszymi więzami. To powinno być – zdaniem Koźmiana – docenione.

Całą tę dyskusję uznać można za wyraz stałego dylematu, przed którym staje każdy katolik chcący wypowiedzieć się krytycznie o swym Kościele, w niesprzyjających Kościołowi warunkach zewnętrznych. Z jednej bowiem strony, bez względu na intencje jej autora, krytykę taką mogą wykorzystać wrogowie Kościoła. Z drugiej – zaniechanie krytyki może konserwować zjawiska negatywne, na dłuższą metę wręcz destrukcyjne. Żadna więc z przyjętych postaw nie jest dla Kościoła „bezpieczna”. W sytuacji kościelnej Poznańskiego lat 50-tych Jan Koźmian opowiadał się zdecydowanie za podjęciem otwartej krytyki, uważał bowiem, że wobec proble-

²¹ *Ibidem*, s. 236.

²² *Ibidem*, s. 236.

²³ *Ibidem*, s. 236. Koźmian zresztą zaprzeczał sugestiom, iżby na łamach *Przeglądu* roztrząsano sprawy będące przedmiotem takich pertraktacji.

mów nękających obie archidiecezje koniecznym jest natychmiastowe wszczęcie działań wiodących ku poprawie.

Za przyjęciem tej opcji szła zdecydowanie obrona prawa do publicznego zajmowania stanowiska w sprawach Kościoła nie tylko przez duchowych, ale i przez osoby świeckie. Dotyczące świeckich przytyki Prusinowskiego nasz Autor uważał za bezzasadne, zwracając uwagę, iż właśnie znamię współczesności jest wielka rola świeckich, jaką w życiu Kościoła przyszło im odegrać; tu przywołał on nie tylko nazwiska Józefa de Maistre, Ludwika de Bonald czy Fryderyka L. von Stolberg, ale i opinię jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów, Józefa Moehlera²⁴. Jak pisał, [...] *Nigdy Kościół, owa matka wspólna, nie odsuwał świeckich od udziału w swoich sprawach; żądał tylko od nich roztropności i postuszeństwa dla swoich wyroków, a urzędu biskupiego. Pobudzać się ciągle do lepszego, ciągle sobie obowiązki przypominać, to najpewniejsza rękojmia owej miłości, która powinna zagrzewać wszystkich katolików*²⁵. Dalej Koźmian precyzował, iż *zadaniem świeckich podejmujących publiczny dyskurs w sprawach kościelnych jest przede wszystkim wyrażanie ich opinii dotyczących tych spraw, przedstawianie życzeń oraz ... oznaczanie potrzeb Kościoła*. Z tym wiązało się również – zdaniem naszego Autora – prawo do, jak to określił, *interpelowania władz kościelnych co do sposobu załatwiania przez nie istotniejszych kwestii*²⁶. Następnym zaś, równie ważnym zadaniem jest *przypominanie starej praktyki katolickiej*, co wynikało z przeświadczenia, którego istotę doskonale ujął o. Kajsiewicz, stwierdzając, iż należy przypominać kanony trydenckie, bowiem *...złe w Kościele nie pochodzi z braku pewnej, jasnej nauki, ani z niedostatku praw, ale z ich zapomnienia i puszczania w poniewierkę. Lekarstwo przeto jest bardziej w przypominaniu praw dawnych, jak w stanowieniu wielu nowych*²⁷.

Zdaniem Koźmiana, w obliczu dewastacji życia kościelnego z końca XVIII i pierwszej połowy XIX wieku owe kanony trydenckie nabrały jeszcze większej aktualności. One też stały się punktem wyjścia dla sformułowanego przezeń pełnego programu odnowy kościelnej, mającego przeciwdziałać wszystkim negatywnym, opisanym wyżej, zjawiskom. Elementy tego programu odnajdujemy zarówno w publikacjach na łamach „Przeglądu Poznańskiego”, jak i w korespondencji z Rzymem. Najpełniejsze sformułowanie tego programu zawarte zostało w datowanym na 17 X 1854 memoriale dotyczącym spraw poznańskiego Kościoła, jaki został przesłany przez Jana Koźmiana na ręce mons. Ferrariego przy okazji podróży abpa Przyłuskiego do Rzymu w 1854 roku²⁸. Punktem wyjścia był tu oczywiście

²⁴ Chodziło tu o pracę *Die Einheit in der Kirche* z 1825 roku, szczególnie rozdział zatytułowany: *Von der Theilnahme aller Christen an dem Berufe der Geistlichen*.

²⁵ *Dyskussya...*, s. 232–233.

²⁶ *Ibidem*, s. 236.

²⁷ O. H. Kajsiewicz, *O soborze...*, „P. Poz.”, 1851, t. XIII, s. 382.

²⁸ J. Koźmian do Mons. Ferrari, 17 X 1854, *Archivo del Consilium pro Publicis Ecclesiae Negotis* (Watykan), Germania, fas. 394, p. 90–92; streszczenie memoriału J. Koź., do o. H. Kajsiewicza, 17 X 1854, ACRR 42823.

dezyderat zwołania synodu archidiecezjalnego. Prócz tego Koźmian postulował wprowadzenie obowiązkowych rekolekcji dla księży, propagowanie misji ludowych, odnowę życia zakonnego (tu podkreślając szczególnie znaczenie żeńskich zgromadzeń edukacyjnych), rozwój nowych form duszpasterskich, wreszcie zacieśnienie związków Kościoła poznańskiego z Rzymem przez coroczne sprawozdania arcybiskupa o archidiecezji. Ten przemyślany i całościowy program adresował Koźmian przede wszystkim do duchowieństwa diecezjalnego; postulowany synod miałby je zintegrować i ożywić jego duszpasterską aktywność, rekolekcje – pogłębić poziom duchowy, zaś niższe seminaria – w dłuższej perspektywie – zapewnić stały napływ nowych kandydatów do kapłaństwa i dawać gruntowne podstawy ich intelektualnej i duchowej formacji. Tak ustabilizowaną podstawową strukturę duszpasterską diecezji uzupełnić miały zakony: jak pisał Koźmian do mons. Ferarriego, *...vous savez Monseigneur, que sans convents la vie religieuse est impossible*²⁹. Koźmian początkowo akcentował znaczenie zakonów męskich, w praktyce jednak – a było to wyrazem dominującej w wieku XIX tendencji – ton życiu zakonnemu Poznańskiego nadały zgromadzenia żeńskie, otwierające się zarówno na subtelne panie z ziemiańskiego towarzystwa (sercanki), jak i na proste wiejskie dziewczęta (służebniczki). To właśnie na zakonach spoczywać miał ciężar przewodzenia nowym przedsięwzięciom, przede wszystkim wychowawczym, ale i rozwijania odrodzonych form pogłębionej religijności, zarówno w wymiarze masowym (misje ludowe), jak i indywidualnym (rekolekcje). Aktywność zakonów miała uzupełniać właściwą działalność duchowieństwa parafialnego, któremu stawiał Koźmian bardzo duże wymagania. Ogólnie można je sprowadzić do rozumienia „całej wysokości powołania”, większego zaangażowania religijnego, odrzucenia małej stabilizacji plebańskiej, pogłębiania swej wiary i przewodzenia w dziełach religijnych i charytatywnych. Do istoty tego wymagania należało również samokrytyczne spojrzenie na swój stan i nie zadawanie się dotychczasową pozycją, lecz dostosowanie się do nowej, bardziej demokratycznej umysłowości. W odniesieniu do tej ostatniej kwestii Koźmian odrzucał jednak efekciarstwo, doraźną popularność na tle politycznym, akcentując zarazem konieczność skoncentrowania się na właściwych zadaniach kapłańskich i współpracy ze świeckimi w dziele kościelnej odnowy. Jak się to jednak miało do patriotycznych i zadań katolickiego duchownego?

Kwestię tę rozpatrywać należy na tle ogólnych poglądów naszego autora na sprawy polityczne. Ich kwintesencja jest sformułowana pod wrażeniem wydarzeń w Królestwie Polskim na początku lat 60-tych wypowiedź: *Dla nas nadzieje polskie, a więc i obowiązki polskie mieszczą się przede wszystkim w zakresie robót organicznych. My siłę moralnej więcej ufamy niżli wyteżeniom fizycznym, które jeśli często a bezskutecznie powtarzane, osłabiają niezmiernie nasz organizm narodowy i przyszłość narażają. Niezwyciężonemi czynią nas jedynie tradycja religijna, obyczajowa i historyczna, oświata, zamożność, a także poważna dojrzałość ducha poli-*

²⁹ J. Koźmian do Mons. Ferarriego, 17 X 1854, ..., p. 91v.

tycznego. Zapewne i my przewidujemy w przyszłości chwilę, w której może będzie trzeba wysilenia zbrojnego; wszelako to wysilenie naonczas tylko podobne, kiedy kraj spotężnieje moralnie, tak że zewnętrzny ucisk sam się niejako rozprysnie, kiedy rozkład społeczny dotknie nieprzyjaciół naszych, albo kiedy nastaną pomyślne okoliczności i polityka zagraniczna pomocy skutecznej udzieli³⁰.

Wypowiedź ta jest jedną z wielu, które począwszy od roku 1845 sprawiają, iż Jana Koźmiana uznać trzeba za jednego z czołowych teoretyków ruchu organicznikowskiego w Polsce. To on zresztą w roku 1848 sformułował termin „roboty organiczne”³¹. Cechą charakterystyczną jego interpretacji programu organicznikowskiego było ścisłe związanie go z katolicyzmem i Kościołem, któremu przyznawał w dziele umacniania społeczeństwa polskiego bardzo istotne rolę. Z tym właśnie wiązało się rozumienie przez Koźmiana znaczenia narodowego i społecznego zaangażowania polskich księży.

Wynikała ona z wysokiego autorytetu, jakim w społeczeństwie katolickim, a wśród warstw plebejskich w szczególności, obdarzeni byli duchowni. Według Koźmiana autorytet ten stanowił zarazem swego rodzaju zobowiązanie względem swej wspólnoty narodowej, gdyż, [...] *Myli się, kto od ... [księdza] wymaga, żeby się oderwał od uczuć narodowych, żeby tylko pola dogmatu i moralności bezwzględnej pilnował. Bez miłości nic nie nada robota ewangeliczna, a cóż jeśli nie ojczyznę i jeszcze ojczyznę nieszczęśliwą, na drodze miłości najpierw się spotka? [...] Ksiądz nie przestaje być obywatelem, ba nawet przykład w wypełnianiu obywatelskich powinności dać powinien*³². Szczególne powołanie – zdaniem Koźmiana – mieli księża względem ludu i tu stawiał im nasz Autor wysokie wymagania, stwierdzając, iż [...] *Nie dość odprawiać regularnie nabożeństwo, nie dość żyć uczciwie, trzeba jeszcze czynnie się zajmować tak rodzicami, jak dziećmi, zwiedzać chaty, do szkoły często zaglądać, nie zaniedbywać katechizmu i pamiętać, że dzisiaj, kiedy tyle sprzecznych interesów stara się obłąkać nieoświeconych włościan, ksiądz, jako ich najbliższy przyjaciel, ma koniecznie nad nimi troskliwie czuwać*³³.

Wszystko to jednak nie mogło oznaczać, że ksiądz winien pełnić funkcję swego rodzaju politycznego agitatora, co niekiedy – zdaniem Koźmiana – zdarzała się w dobie Wiosny Ludów. Oczywiście nasz autor zwalczał zdecydowanie pruskie oskarżenia pod adresem polskich duchownych, ale zarazem nie omieszkał napisać, iż [...] *Od kaptana oczekujemy pokrzepienia, ukojenia, siły moralnej; jeśli do nas odzywa się jak trybun ludu, jeśli używa języka pism publicznych, jeśli kwestye*

³⁰ J. Koźmian, *Czem dla Polski sojusz z rewolucją moskiewską, a czem sojusz z radykalizmem europejskim?*, [w:] tegoż, P., t. II, s. 54.

³¹ J. Koźmian, *Stan rzeczy w Wielkim Księstwie Poznańskim*, „P. Poz.”, 1848, t. VI, s. 706. Szerzej na ten temat por. P. Matusik, *Idea pracy organicznej w Poznańskim w dobie Karola Marcinkowskiego*, „Kronika Miasta Poznania”, nr 3, 1996, s. 66–84.

³² J. Koźmian, *Stan rzeczy...*, s. 679.

³³ *Ibidem*, s. 754.

towarzyskie i polityczne, jako takie na kazaniu rozbiera, przynosi szkodę swemu powołaniu i wielu ludzi do słowa Bożego zniechęca³⁴.

Koźmian oczywiście nie zalecał Kościołowi całkowitej absencji w sprawach o charakterze politycznym. Doskonale przecież rozumiał, iż podstawą ruchu narodowego na wsi są proboszczowie, niezastąpieni w dziele uświadamiania mającego słabe w kwestiach politycznych rozeznanie chłopstwa. Uważał zresztą, iż wobec całego nawału środków administracyjnych stosowanych przeciw polskości zwykła uczciwość nakazuje Kościołowi zajmować stanowisko w sprawach publicznych³⁵. Dlatego też w 1848 roku z zadowoleniem cytował okólnik arcybiskupa Przyłuskiego z 18 IV, który wzywał każdego z plebanów, aby *...jak najspieszniej każdego swego parafianina doletniego z treścią prawa i regulaminu względem wyborów, jako i z celem tychże wyborów ze stanowiska katolickiego dokładnie obznajomił*. Proboszczowie mieli też wzywać do udziału w wyborach oraz przekonywać, że każdy, kto nie zagłosuje lub odłączy się w głosowaniu od *...swych współbraci katolickiej religii, działać będzie nie tylko przeciw tej ostatniej, ale zarazem i przeciw swemu własnemu dobru i interesowi ... gdyż ... tylko w najściślejszej jedności, nie zważając na jakiegokolwiek podszepty i nie dając się ludziom fałszywymi obietnicami, silnie i skutecznie świętych spraw naszych bronić zdołamy*³⁶.

W tej mierze Koźmian dopuszczał nawet obecność pojedynczych duchownych w gronie polskiej reprezentacji parlamentarnej, sam zalecał wręcz ks. Jana Janiszewskiego do dyrekcji centralnej Ligi Polskiej, skoro go *...głos powszechny [...] wzywa*³⁷. Traktował to jednak jako rzecz wyjątkową, czasową, odpowiedź na nadzwyczajne okoliczności, w przypadku natomiast, gdyby chodziło o objęcie urzędu na czas długi, uważał, iż byłoby lepiej oddać tę funkcję ludziom świeckim. Dobrze też ilustruje jego stanowisko fakt, iż w swych uwagach nad charakterem powstającej Ligi Polskiej stwierdzał stanowczo, powołując się na Daniela O'Conella, iż duchowni nie powinni wchodzić bezpośrednio w struktury organizacji, lecz jedynie ściśle z nią współpracować³⁸.

Jak widać Koźmian – niekiedy określany mianem klerykała – wręcz odżegnywał się od bezpośredniego wchodzenia duchowieństwa w jakiegokolwiek struktury polityczne. Była to konsekwencja jego ultramontaizmu, postulującego jak największą emancypację Kościoła spod władzy świeckiej. Odnosiło się to przede wszystkim do uniezależnienia się od władzy zaborczego państwa, co do czego zgodni byli przedstawiciele wszystkich kierunków politycznych. Specyfika jednak postawy

³⁴ *Ibidem*, s. 680.

³⁵ *...tam, gdzie wpływ obcy, wpływ nieuczciwy obłąkuje umysły i od najświętszych powinności ludzi odwodzi, ksiądz nie potrzebuje zapewne ani grozić, ani przeklinać, aleby odbiegał powołania, gdyby przestrzegać zaniechał*. *Ibidem*, s. 670.

³⁶ *Ibidem*, s. 671. Koźmian podkreślał, iż okólnik zaopatrzony był we wskazówkę: *Do udzielania nauk tych Imci ksiądz Pleban nie ambony, ale raczej innego stosownego miejsca użyć zechce*. W ogóle nasz Autor bardzo pozytywnie oceniał postawę Arcybiskupa w dobie Wiosny Ludów, *Ibid.*, s. 670.

³⁷ J. Koźmian, *Liga Polska*, [w:] tegoż, P. t. I, s. 263.

³⁸ J. Koźmian, *Stan rzeczy...*, s. 746.

Koźmiana i jego kręgu ideowego polegała na tym, iż odnosił on tę zasadę także do relacji między Kościołem a polskim ruchem narodowym. To zaś budziło sprzeciw, mentalność bowiem sporej części elit politycznych wyrażała się w swoistym narodowym gallikanizmie, żądającym od Kościoła podporządkowania się temu przywództwu narodowemu, które owe elity traktowały jako własne. Było to naturalną konsekwencją postoświeceniowego światopoglądu, dla którego katolicyzm nie stanowił poważnego partnera ideowego dyskursu. Jeśli religia katolicka była przestarzała, a Kościół stanowił swoisty relikwiarz średniowiecza, to można go było tolerować jedynie za spełnianie społecznie i narodowo użytecznych funkcji. Wyznający podobne poglądy odłam opinii publicznej żywo interesował się rolą, jaką odgrywa Kościół w utrzymywaniu polskiego języka i tradycji. Nie bardzo jednak obchodziły go przedsięwzięcia o charakterze czysto religijnym, a tym mniej respektowanie kościelnej niezależności. Koźmian natomiast traktując bardzo poważnie kwestie religijne obawiał się – chyba nie bez racji – iż zbytne upolitycznienie Kościoła doprowadzić musi do jego instrumentalizacji, ze szkodą dla sprawy religii. Wyrazem tego były dla niego wydarzenia z początku lat 60-tych w Królestwie, które komentował przytaczając anegdotkę o kurze znoszącej złote jajka. Wprawdzie bogaciła ona ...*bez przerwy swego pana i byłaby go długo bogaciła...*, ale *nieogłędny gospodarz chcąc ...jeszcze obfitszych zysków, postąpił w sposób absurdalny i kurę zabił. Wieleż to rzeczy pożytecznych, – dodawał Koźmian – wiele instytucji dających dobrą otuchę, rozsądził u nas mniej przezorny patryotyzm*³⁹.

Wszystko to stanowiło zwieńczenie poglądów Jana Koźmiana dotyczących zadań stojących przed katolickim duchownym w wieku XIX. Wyrastały one z przekonania o przełomowości współczesnych czasów, czasów stawiających przed kapłanami nowe wymagania. Dla Koźmiana podstawą kapłańskiego *ethosu* miała być oczywiście ścisła obserwacja przepisów kościelnych, gorliwe pełnienie swych obowiązków, posłuszeństwo względem władzy duchowej i poczucie związku z następcą św. Piotra. W tym względzie nie mógł jednak wystarczać jakiś kapłański minimalizm: od księdza należało wymagać zaangażowania, inwencji i aktywności, wyrażającej się w podejmowaniu nowych zadań duszpasterskich, takich jak np. organizowanie misji ludowych, zakładanie i prowadzenie kół żywego różańca, inicjowanie towarzystw św. Wincentego a Paulo etc. To wymagało od kapłana umiejętności współpracy zarówno z zakonami (misje, czy działalność wychowawcza), jak i ze świeckimi: hierarchiczny, „trydencki” model Kościoła nie wykluczał przecież ich zaangażowania, aż po prawo „interpelacji” duchownych i krytykowania ich poczynań. Szczególną opieką winien ksiądz katolicki otoczyć lud, troszcząc się o jego sprawy i doglądając jego oświaty. Wszystko to miało być oparte na solidnej formacji kapłańskiej, zarówno duchowej, jak i intelektualnej, tak, by ksiądz potrafił pełnić funkcje zarówno duchowego przewodnika, jak i podejmować równorzędną dyskusję z entuzjastami nowych tendencji myślowych. Niezastąpiona była rola

³⁹ J. Koźmian, *Obawy i nadzieje*, [w:] tegoż, P. t. II, s. 35–36.

księdza w wychowaniu narodowym. Tu ideałem miało być harmonijne skojarzenie sfery religijnej i moralnej z narodową. Religijny rozkwit miał sam przez się prowadzić do umocnienia narodowości, stąd Koźmian przestrzegał przed instrumentalnie politycznym zaangażowaniem duchowieństwa. Oddziaływanie duchownych miało dotyczyć raczej sfery matapolitycznej, choć nasz Autor dopuszczał w tej mierze szereg wyjątków.

Program ten był wyrazisty i spójny, jak jednak wyglądało jego oddziaływanie? Bezkompromisowość naszego Autora w jego propagowaniu, ostry ton Koźmianowego wystąpienia z pewnością przyczyniły mu wielu przeciwników wśród poznańskich księży. Nie to było jednak najważniejsze, lecz zwrócenie uwagi na najbardziej palące problemy. Cel ten został jak się wydaje osiągnięty, choć jeśli chodzi o oddziaływanie na władzę duchowną to skuteczniejszym od prasowej polemiki środkiem okazały się interwencje w Rzymie; były one zarazem praktycznym manifestem ultramontanizmu, stanowiąc zresztą poznański odpowiednik zjawisk znanych w całej Europie, gdy Rzym stawał się ostateczną instancją odwoławczą dla sił reprezentujących ultramontańską reformę wbrew zachowawczo nastawionym biskupom. Zaryzykowałbym nawet, acz z dużą ostrożnością tezę, iż konflikt części katolickich elit duchownych i świeckich z arcybiskupem w kwestii reform kościelnych wpłynął w istotny sposób na zbliżenie przynajmniej części ich przedstawicieli do postaw ultramontańskich; większe bowiem zrozumienie dla swych dezyderatów znajdowali oni w Rzymie, niż na Ostrowie Tumskim. Jakimś znakiem zaszłych w tej mierze zmian być może fakt, iż o ile w 1849 roku w ocenie Koźmiana niecelowe byłoby inicjowanie zbiórki podpisów pod adresem do papieża gdyż *...zbyt by mało osób podpisało*⁴⁰, o tyle 11 lat później zbieranie podpisów pod adresem do papieża oraz funduszy na potrzeby Stolicy Świętej przybrało w Poznańskim masowy charakter⁴¹.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt prezentowanych polemik. Otóż dla Koźmiana warunkiem uprawniającym niejako wystąpienie z krytyką władz kościelnych i duchowieństwa była bezwzględna ortodoksja i równie bezwarunkowe uznanie biskupiego autorytetu. Założenia te dodać miały z czasem dramatyzmu jego postawie. Wiązało się to z objęciem w 1866 roku stolicy gnieźnieńskiej i poznańskiej przez arcybiskupa Mieczysława Ledóchowskiego. Konfrontacja postawy Ledóchowskiego z programem Jana Koźmiana jest rzeczą niezmiernie interesującą. Można bowiem stwierdzić, iż obaj wychodzili z tych samych podstaw. Obaj byli zdecydowanymi ultramontanami, sprzeciwiali się wszystkiemu, co mogło choćby tylko z lekka przypominać formy gallikańskie. Obaj mieli takie same poglądy na wewnętrzne życie Kościoła, na rolę zakonów, dyscyplinę wśród duchowieństwa itd. Obaj też przeciwni byli wiązaniu się księży jakimiś obowiązkami politycznymi. I tu właśnie zaczynały się różnice. Dla Ledóchowskiego bowiem jakiegokolwiek zaangażowanie księdza np. w akcję wyborczą było już łamaniem dys-

⁴⁰ J. Koźmian do o. P. Semeneni, 14 I 1849, ACRR 42754.

⁴¹ Z. Zieliński, *Kościół katolicki...*, s. 299.

cypliny kościelnej, dla Koźmiana – pomocą, jaką winien jest duchowny swemu ludowi, w nierównej walce z łamiącą jego prawa przemocą państwa. Ledóchowski akcentował obowiązki wobec władzy, nawet, jeśli to władza zaborcy, Koźmian – podstawowe obowiązki względem swego narodu. Postawa Ledóchowskiego ziszcziała najgorsze sny Jana Koźmiana, a dawała bowiem potwierdzać to, z czym on sam gwałtownie walczył, iż mianowicie albo jest się Rzymianinem, albo Polakiem. A przecież dla niego samego formuła ta zawsze brzmiała: jestem Rzymianinem, bo jestem Polakiem. Wytworzona w ten sposób sytuacja w poznańskim Kościele była dla Koźmiana bardzo niezręczna, z wielu bowiem względów nie mógł zdystansować się od postawy swego biskupa. Po kilku jednak latach dramatyczne wydarzenia doby *kulturkampf* miały przyznać mu rację. Próba bowiem oderwania spraw narodowych od kościelnych okazała się z jednej strony poważnym utrudnieniem w ewangelizacji sporej części elit, z drugiej – przedsięwzięciem nie zabezpieczającym przed agresją ze strony protestanckiego państwa. Wtedy, by użyć jednej z ulubionych metafor Jana Koźmiana, trzeba było znów zatknąć krzyż na chorągwi narodowej i powrócić do harmonii wartości religijnych i narodowych wyrażonej w haśle: *Bądźmy prawdziwymi Chrześcijanami, a będziemy mieli niepodległość.*

Anna Frątczak – Kraków

CZY „TRADYCYJNA POLSKA TOLERANCJA” JEST MITEM? DYSKUSJA NAD KWESTIĄ TOLERANCJI W POLSCE W XVII WIEKU

*Kimże wy jesteście, mali ludzie, że usiłujecie zgasić
i stłumić ten ogień Ducha Świętego, który Bóg
zechciał wzniecić w swych sługach? Czy wy jedni
posiadacie Klucz Wiedzy, tak że nic nie jest przed
wami zamknięte ani zapieczętowane w Pismach
Świętych?*

Socyn *De Ecclesiae*

Zamierzam przedstawić poniżej zagadnienie tolerancji wyznaniowej w Polsce na podstawie dyskusji nad konfederacją warszawską 1573 roku. Ta trwająca ponad sto lat dysputa była nie tylko pierwszą w historii nowożytnej myśli polskiej publiczną polemiką dotyczącą problemu zasadności przyznawania praw politycznych mniejszościom religijnym. Była ona także, choć nie wszyscy spośród niżej cytowanych autorów byli tego w pełni świadomi, próbą zdefiniowania pojęcia „wolności politycznej”, a w szczególności próbą określenia jej granic w nowożytnym państwie demokratycznym i jako taka domaga się umiejscowienia w szerszej perspektywie historycznej. Przed przedstawieniem dziejowego tła sporu i poglądów jego uczestników należy jednak określić zakres znaczeniowy, w jakim termin *tolerancja* będzie się tu pojawiać. Otóż, mamy tu do czynienia z tolerancją religijną w ramach ustawodawstwa państwowego, czyli *de facto* polityczną (nie bez znaczenia jest, że różnowiercy w szesnasto- i siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej tworzyli samodzielne ugrupowania polityczne, co ujawniało się szczególnie w okresie elekcyjnym). W kategoriach lingwistycznych byłaby więc ona bliższa czasownikowi „tolerować” w sensie przyzwolenia, zgody na współistnienie różnych grup wyznaniowych w ramach tego samego społeczeństwa, a zdecydowanie daleka od „akceptować” w znaczeniu bezkrytycznej akceptacji¹. Takie znaczenie byłoby zresztą niemożliwe w ówczesnej, trawionej przez stopy Europie. Rozróżnienie to jest o tyle przydatne, że wskazuje na trzeźwy osąd polityczny przeciwstawiając go jednocześnie tak modnej obecnie i nieco niewłaściwie wiązanej z tolerancją „życzliwej otwartości”. Nie znaczy to wcale, że była ona pozbawiona humanizmu – wręcz

¹ Por. Ryszard Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 156–180.

przeciwnie: nie zaistniałyby zapewne nigdy, gdyby nie pojawiły się wcześniej w myśli europejskiej pewne wątki humanistycznego indywidualizmu. Niechęć do filozofii scholastycznej i przedkładanie nad nią metody racjonalistycznej (Michel de Montaigne) czy empirycznej (Francis Bacon) ułatwiło szesnastowiecznym dysydemom kwestionowanie dogmatów wiary Kościoła powszechnego. Jednocześnie myśl odrodzenia była w dużym stopniu eklektyczna, nawet paradoksalnie eklektyczna bo łączyła ze sobą wątki niekiedy sprzeczne, co wynikało z podstawowego etosu epoki renesansu, czyli niezależności „władzy sądenia” wiary w skuteczność samodzielnego myślenia, samodzielnego w y b o r u. To dawało zupełnie nową wykładnię prawa, już nie boskiego ale wypływającego z ludzkiej natury. Montaigne uważał je za rodzaj zwyczaju i w ten sposób uzasadniał możliwość jego odrzucenia w wypadku konfliktu z indywidualnym sumieniem.

Konfederacja warszawska została uchwalona 28 stycznia 1573 roku jako jedna z wielu ustaw sejmu konwokacyjnego zwołanego na okres bezkrólewia po bezpocemnej śmierci Zygmunta Augusta. Konfederacja potępiała prześladowania natury religijnej i zapewniała wszystkim różnowiercom dostęp do godności i urzędów państwowych oraz nadań ziemskich, argumentując przyznaniem tych gwarancji troską o zachowanie wewnętrznego bezpieczeństwa i pokoju. Szlachta polska miała szczególnie dużo powodów, dla których spieszyła się z uchwaleniem takiego dokumentu właśnie podczas pierwszego bezkrólewia. Ogromne państwo w centrum Europy o powierzchni przekraczającej 800 tys. kilometrów kwadratowych stało w obliczu elekcji Henryka Walezego. Zbyt świeża była w polskich umysłach pamięć Nocy Świętego Bartłomieja (24 sierpnia 1572), podczas której wymordowano z zimną krwią dwadzieścia tysięcy hugenotów. Jednym z czynnych uczestników rzezi był właśnie Henri de Valois.

Do momentu śmierci Zygmunta Augusta, mimo niezwyklego rozpowszechniania wśród szlachty luteranizmu i kalwinizmu a także wzmożonej ekspansji antytrynitarzy zwanych tutaj Braćmi Polskimi, nie było w Rzeczypospolitej żadnego nowoczesnego aktu prawnego regulującego sytuację różnowierców. We wszystkich kwestiach spornych powoływano się zatem na wydany przez Władysława Jagiełłę *Edykt wieluński* wymierzony przeciwko husytom. Trzeba jednak przyznać, że co najmniej od połowy piętnastego wieku istniało w Polsce silne stronnictwo „liberalne”, bez którego niemożliwe byłoby uchwalenie konfederacji. Jego zasługą było również ustanowienie rozdziału prawodawstwa i sądów świeckich od kościelnych. Konciliarizm miał w Rzeczypospolitej doskonałe podłoże publicystyczno-filozoficzne w postaci pism Jana Ostroroga i Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Należy tu przede wszystkim wymienić traktat Jana Ostroroga *O naprawie Rzeczypospolitej* (1474–1475), w którym autor postulował m.in. zmniejszenie zasięgu prawodawstwa kościelnego poprzez zakaz apelacji do Rzymu. Modrzewski natomiast, chociaż zdeklarowany przeciwnik demokracji szlacheckiej i zwolennik władzy absolutnej, podkreślał, że wolność sumienia jest nieodzownym elementem nowoczesnego państwa. Wolność była dla Modrzewskiego bazą aksjologiczną, na której mogła dopiero powstać moralność indywidualna albowiem, jak sam powiadał, cnót obywatelskich

nie da się rozwijać w królestwie przymusu. Kontynuacją ruchu koncyliarystycznego XV wieku był w szesnastowiecznej Polsce ruch egzekucyjny, domagający się realizacji praw królewskich i zniesienia nadzoru sądów kościelnych. Dopiero na sejmie 1562–1563 roku doprowadzono do rozróżnienia spraw świeckich od jurysdykcji sądów kościelnych; jednak bez pełnego obwarowania.

Po soborze w Trydencie w 1563 roku było już wiadomo, że powtórne scalenie świata chrześcijańskiego jest niemożliwe (choć nikt właściwie na takie rozwiązanie nie liczył), wobec czego protestantom pozostawało starać się o zaaprobowanie ewangelizmu przez króla na tych prawach, jakie zostały przyznane szlachcie ruskiej w stosownym edyktie wydanym jeszcze przez Kazimierza Wielkiego. Nie było to jednak łatwe zadanie zważywszy na fakt, że w tym okresie (to znaczy koło roku 1565) polski protestantyzm był już wewnętrznie rozdarty (nastąpiła wtedy schizma kościoła kalwińskiego – odłączenie się arian od kalwinów polskich). Uгода Sandomierska podpisana w 1570 roku przez reprezentantów wszystkich polskich protestantów z wyłączeniem arian zdołała jednak podać wspólne wyznanie wiary i sformułować projekt równouprawnienia z katolikami.

Okoliczności, w jakich uchwalono samą konfederację, były znacznie mniej pokojowe od jej wymowy politycznej. Przede wszystkim dokument nie był sygnowany przez senatorów duchownych (wyjątek stanowił podpis biskupa Franciszka Krasieńskiego) i nigdy praktycznie nie został uznany przez kler. Na synodzie w Piotrkowie w 1577 roku akt konfederacji i wszyscy jego sygnatariusze zostali obłożeni klątwą. Tak więc w nadawaniu konfederacji kształtu nie miał udziału ani król, ani duchowieństwo – dokument był dziełem potwierdzającym tradycję polskiego szesnastowiecznego parlamentaryzmu, przedkładającego rolę społeczeństwa nad rolę władcy². Fakt ten jak i również zdaje się, że typowo polskie zamiłowanie do wielogłosowych dysput niż krwawych rozwiązań, po które chętnie sięgali Francuzi, sprawił, że od pierwszych projektów konfederacji 1573 roku do toruńskiego kolokwium w roku 1645, główny nurt polskiego życia umysłowego i politycznego był poświęcony zagadnieniom tolerancji i wewnętrznego pokoju³.

Chociaż, jak już to wspomniano wcześniej, bracia polscy w wyniku Ugody Sandomierskiej pozbawieni byli przez pozostałych polskich protestantów prawa reprezentowania interesów różnowierczych na szerszym forum, to właśnie publicystyka ariańska wysunęła się na pierwszy plan i to zarówno ze względu na ilość pism jak i ich zawartość. Dyskusja o największym znaczeniu dla zagadnienia tolerancji toczyła się pomiędzy pisarzami protestanckimi. Ale naturalną dla niej przeciwwagę stanowiła publicystyka katolicka, której ton nadawali w Polsce jezuiti.

² Por. C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 490.

³ To zamiłowanie Backvis charakteryzuje następująco: *Z ulgą stwierdzamy, że w XVI-wiecznej Polsce pozostała jedynie czysto teoretyczna możliwość [krwawych ruchów rewolucyjnych] dzięki temu, że społeczeństwo polskie było bardziej przywiązane do pluralizmu ideologicznego, do wolnej i nieustannej dyskusji niż do rozpraw*. Por. *ibidem*, s. 485.

Co do arian, to pierwsze wzmianki na temat kwestii tolerancji znajdujemy już w pismach Fausta Socyna (1562–1604). Nie powołuje się on wprawdzie na argument wolności sumienia, tak często wykorzystywany przez arian następnych pokoleń, ale wchodzi nieco głębiej w samą strukturę sporu katolickiego-ariańskiego, rozstrzygając go na „poziomie dogmatycznym”. Otóż od soboru trydenckiego istniał znak równości pomiędzy heretykami i tymi, których nie należy tolerować. Za heretyków uważano wszystkich tych, którzy nie przejmują szczegółowo i jednoznacznie sformułowanych dogmatów religijnych, innymi słowy, popełniają błędy doktrynalne. Socyn odrzuca kryterium błędów doktrynalnych, proponując w zamian kryterium „prawd koniecznych do zbawienia”⁴. Niestety nie był to argument dość ważki; większość publicystów katolickich uważało istnienie tylko jednej prawdziwej wiary za sprawę nie podlegającą dyskusji i w imię chrześcijańskiego miłosierdzia postulowało tępienie herezji. Takie jest np. zdanie Mateusza Bembusa (1567–1645), jezuita i (dość nieudolnego) następcy Skargi. W *Pax non pax* (1615) Bembus, powołując się na list św. Pawła do Koryntian, wyklucza jakąkolwiek możliwość pokojowego współistnienia wiernych i niewiernych (a za takich uważał protestantów) w ramach tej samej społeczności⁵. Podobne jest stanowisko Fabiana Birkowskiego (1566–1636), który w jednym ze swoich kazań pisze o „fałszywych prorocत्वach” i „zarazie” protestanckiej. Zarówno Bembus jak i Birkowski mogli się tu opierać na „wzorcowym” traktacie Roberta Bellermino (1542–1621) pod tytułem *Disputationes de controversis christianae fidei*, w którym francuski kardynał-jezuita przekonuje do zabijania heretyków (jeżeli żyją, narażają katolików na wieczne potępienie). Jak widzimy, spór religijny jest tu niemożliwy do rozstrzygnięcia (choćby dlatego, że jedna ze stron reprezentuje nieprzejednaną wolę misjonaryzmu) i rozgrywa się na poziomie „scholastycznym”. Znacznie mniej jałowa jest tu polemika etyczno-polityczna, w której znaleźć można pierwsze nowożytne źródła kształtowania się zasad istnienia nowoczesnego państwa liberalnego. Mamy tu na uwadze dwa zagadnienia: wolności sumienia i rozdziału państwa od Kościoła. W najdojrzałszej formie są one przedstawione przez Jonasza Szlichtynga (1592–1661) i Jana Crella (1590–1633). Ten ostatni kładzie przede wszystkim nacisk na konieczność pozostawienia w zgodzie z własnym sumieniem – nawet jeżeli jego nakazy miałyby okazać się błędne (*Vindicae pro religionis libertate*) – i wymaga od katolików przyznania wolności wyznaniowej heretykom, uważając, że właśnie takie, a nie inne postępowanie świadczy o prawdziwej miłości chrześcijańskiej (*O wolności sumienia*). Rozumowanie to zawiera jednak pewien błąd, który Szlichtyng poprawia: to nie katolicy, ani luteranie, ani kalwini powinni przyznawać prawo do wolności wyznaniowej bo mogłoby to być niezgodne z ich sumieniem, ale świecki i niezależny „Urząd”, dla którego najważniejsze jest bezpieczeństwo publiczne

⁴ Za prawdy konieczne do zbawienia Socyn uważał dogmat o Trójcy Świętej, wiarę w odkupienie poprzez śmierć Chrystusa i chrzest dzieci (por. Socyn, *De Ecclesiae*).

⁵ Jest to interpretacja bardzo naciągana; sam św. Paweł nie mówi bowiem o „tępieniu”, ale o „odejściu”, por. 2K. rodz.6 w. 17.

i który zarówno kwestie wyznania jak i kultu pozostawia sumieniom poszczególnych obywateli. W *Apologia equitis poloni* Szlichtyng podaje taką oto definicję: *Cóż bowiem innego jest wolność sumienia, którą Bogu jednemu wolno ograniczać, jeżeli nie to, że możesz sądzić w sprawach religii tak, jak chcesz, a to, co sądzisz swobodnie wypowiadać i wedle tego postępować, byleby tylko bez czyjejkolwiek krzywdy*⁶. Myśl ta będzie się pojawiać w różnych formach w pismach Locke’a, który twierdził, że podstawę dla tolerancji tworzymy akceptując nieudolności rozumu ludzkiego (własnego i cudzego) i w poglądach Woltera, i innych encyklopedystów co do wolności osobistej ograniczonej jedynie przez naruszanie spokoju współobywateli.

Także Samuel Przypkowski (1592–1670) w *Braterskiej deklaracji na niebraterskie napomnienie...* z 1646 roku przez fundament wolności rozumie postępowanie w granicach nie krzywdzenia innych (istotne, że przez wolność rozumie tutaj przede wszystkim wolność szlachecką). Przypkowski porusza również zagadnienie zgody narodowej jako fundującej istnienie praworządnego państwa a obwarowanej postanowieniami konfederacji warszawskiej. W bezpośredniej odpowiedzi na pismo Przypkowskiego tzn. w *Prawdziwym objaśnieniu braterskiego napomnienia...* Szymon Starowolski wykazuje, że owa wolność nie jest żadnym fundamentalnym prawem, a jedynie giejtem i jako taka może być w każdej chwili unieważniona. Starowolski jak większość myślicieli katolickich (takich jak wspomniany już Bembus czy inny jezuita – Mikołaj Cichowski) uważał konfederację warszawską za nielegalną bo pozbawioną aprobaty duchowieństwa. Bardzo ciekawe jest jednak to, że w przeciwieństwie do swoich kolegów nawołuje on do zachowania wewnętrzznego pokoju kosztem swoich przekonań: „*Tedy siedzmy już tak w pokoju tumultów zadnych nie czyniac*”⁷.

Jak widzimy, dyskusja tocząca się wokół postanowień konfederacji nie wspięła się na wyżyny myśli filozoficznej; przeważały w niej argumenty o doraźnym charakterze politycznym. Co więcej – nawet najbardziej zagorzali głosiciele idei tolerancji religijnej skrupulatnie ograniczali jej zasięg do ram świata chrześcijańskiego i wyznań chrześcijańskich. Arianie byli do tego niejako zmuszeni – ich antytrynitaryzm mógł uchodzić za niebezpieczne zbliżenie do judaizmu. Kalwini posiadali własne dogmaty i jakiegokolwiek od nich odstępstwo surowo karali. Idea jedności była tym, co łączyło katolików przeciwko reformacji i dysydemtów przeciwko kontrreformacji. Każdy z kościołów różnowierczych miał swoją kontrreformację, do której uciekano się w obawie przed dalszymi podziałami. Każdy nowy kościół był groźbą nowej kontrreformacji. I w tej groźbie na prawdziwą tolerancję w duchu chrześcijańskim miejsca nie było.

O ile arianie i niektórzy protestanci, broniąc stanowiska wolności wyznaniowej⁸ powoływali się na konieczność zachowania bezpieczeństwa publicznego, słu-

⁶ *Apologia equitis poloni*, s. 99 (cyt. za Z. Ogonowski, *Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku*, s. 145).

⁷ *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione*, cyt. za *700 lat myśli polskiej*, t. 3, cz. 1, s. 523.

⁸ Mowa tu o protestantach stanowiących mniejszość wyznaniową w państwach katolickich. Pozostali bowiem

szenie oskarżając nietolerancję religijną o jego pogwałcenie, o tyle katolicy wysuwali bardzo istotny postulat zachowania monolityczności wyznaniowej jako gwaranta jedności narodowej wobec zagrożeń zewnętrznych. W przypadku Rzeczypospolitej groźba wewnętrznego rozsadzenia państwa nie była wcale irrealna. Świadczył o tym dobitnie przykład Węgier – najbardziej tolerancyjnego kraju europejskiego – do czasu opanowania go przez władców otomańskich⁹. Jednocześnie od początku XVII wieku rosło zagrożenie konfliktem zbrojnym z agresywnie protestancką Szwecją, podczas gdy religią panującą w Prusach Książęcych stał się luteranizm, a spora grupa senatorów i urzędników ruskich i litewskich deklarowała kalwinizm. Można więc przyjąć, że postulat jedności religijnej był dyktowany przez trzeźwy osąd polityczny – problem polegał na tym, że wprowadzenie go w życie wiązało się nieuchronnie z pogwałceniem uchwał Sejmu.

Niestety wszelkie spory w tej kwestii zostały przerwane przez wydarzenia pierwszej (1600–1629) i drugiej (1655–1660) wojny ze Szwecją, a zupełnie przekreślone przez lwowskie śluby Jana Kazimierza (1656). Obrona klasztoru Jasnogórskiego stała się najważniejszym faktem w świadomości religijnej Polaków, stawiającym znak równości pomiędzy narodem i religią, w której niebywale istotną rolę odgrywał teraz kult maryjny tak zdecydowanie odrzucany przez kościoły reformowane.

Warto tutaj wspomnieć niezwykłą na owe czasy działalność i myśl kapucyna Waleriana Magniego, gorąco popieraną przez Władysława IV. Magni działał na dworze polskim do końca panowania tego władcy (tzn. do roku 1648) wprowadzając w życie swój plan ireniczny. Kapucyn (zdeklarowany przeciwnik jezuitów) łączył w swoich pismach postulat wolności sumienia z postulatem jedności religijnej narodu, co budziło nieufność zarówno Rzymu jak i innowierców. Uważał, że nietolerancja dogmatyczna nie kłóci się z tolerancją religijną. Było już zbyt późno na jakiegokolwiek porozumienie (jak wiemy kolokwium toruńskie skończyło się fiaskiem), ale niezmiernie ważny dla polskiej myśli tolerancyjnej jest fakt, że plan Magniego był nie tyle próbą nawrócenia dysydentów ale ustalenia wspólnego konsensusu wyznaniowego pomiędzy kościołem katolickim, reformowanym i prawosławnym, o co kapucyn zabiegał wyłącznie przy pomocy swojego przenikliwego umysłu i zdolności dyplomatycznych.

Po tym fragmentarycznym przeglądzie głównych wydarzeń historycznych i polemiki towarzyszącej zagadnieniom tolerancji w Polsce od uchwalenia konfederacji warszawskiej (1573) do wygnania arian (1656) należy powrócić do pytania postawionego w tytule tej pracy. Czy istotnie tolerancja religijna jest „polską specjalnością” jakoś głębiej zakorzenioną w narodowej świadomości, chociażby tylko

konsekwentnie realizowali zasadę *cuius regio eius religio*. Szczególnie nieprzejednane było w tej sprawie stanowisko Kalwina i Bezy zastrzone przez konieczność usprawiedliwienia prześladowań religijnych w Szwajcarii (nie bez wyłączenia stosu, na którym spalono wybitnego antytrynitarza Serweta).

⁹ Na przykład Węgier powoływał się Zygmunt Stary w uzasadnieniu edyktów wymierzonych przeciw różnowercom.

miała to być świadomość garstki polemistów mających jednak ogromny wpływ na rozwój późniejszej myśli politycznej? Zdawałoby się, że wymowa tekstów jezuickich skłania nas do negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Do tego waga aktów prawnych nie powinna być rozumiana jednoznacznie. Pamiętajmy, że kardynał Hozjusz radzi polskiemu duchowieństwu wstrzymanie egzekucji konfederacji warszawskiej i wprowadzenie pozornej wolności sumienia do czasu przewidywanej przez niego rychłej samozagłady polskiego protestantyzmu. Wydaje się, że radykalna myśl polityczna bezwzględnie stawiająca religię na straży państwowości ostatecznie przeważyła i jest obecna w polskiej myśli do dzisiaj. Ta wspólna świadomość narodowa (doskonale kontynuowana przez myśl mesjanistyczną XIX wieku) zdaje się być znacznie bardziej niebezpieczna dla tolerancji religijnej niż instytucjonalizacja Kościoła, obecna już w XVII wieku w wielu państwach protestanckich.

Można by nawet zaryzykować tezę, że zaistnienie niebywałej jak na owe czasy tolerancji politycznej w państwie polskim (czołowy ideolog kalwiński – Beza nazywał ją „diabelską wolnością sumień”) było przypadkowe bo podparte politycznym rozluźnieniem i – znaczną przeciw – ideologiczną swobodą. Pamiętajmy jednak, że tradycja wolności sumień szlacheckich była faktem politycznym i społecznym. Zaryzykujmy więc inną – znacznie bardziej prawdopodobną choć równie kontrowersyjną tezę. Taką mianowicie, że postulaty wolności sumienia i definitywnej sekularyzacji państwowej sformułowane przez socynian mogły być wysuwane nie tylko dlatego, że wynikały z czysto chrześcijańskiej moralności, równości i pobłażliwości, nie tylko dlatego, że były kontynuacją myśli Ostroroga, Modrzewskiego czy Erazma z Rotterdamu¹⁰, ale również dlatego, że nadzwyczaj dobrze uzupełniały się z głęboko zakorzenionym w świadomości polskiej szlachty prawem do samostanowienia najdobitniej reprezentowanym w liberalnych (również jak na dzisiejsze kryteria!) tradycjach parlamentarnych. Należy w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, że opisana tu dyskusja miała wymiar chrześcijański, to znaczy wypowiedzi w niej chrześcijanie o chrześcijanach i chrześcijaństwie, powołując się na przesłanki czerpane z teologicznego i filozoficznego dorobku chrześcijaństwa lub wprost ze Starego i Nowego Testamentu. Dyskusja ta była pierwszym nowożytnym sygnałem dla kształtowania się modelu pluralistycznego państwa chrześcijańskiego, który nie był możliwy do zrealizowania w najbardziej nawet oświeconej monarchii absolutnej. Wyzwanie pluralizmu chrześcijańskiego, pluralizmu religijnego w ogóle może podjąć jedynie społeczeństwo otwarte i w pełni świadome wszystkich politycznych i społecznych konsekwencji tego kroku a na pewno społeczeństwo, które jego tradycję ma wpisane w swoją historię.

¹⁰ Oczywiście chodzi tu o pewne wątki ich myśli, a nie całokształt twórczości (w najmniejszym stopniu dotyczy to Erazma, najbardziej radykalnego w kwestii wolności sumienia).

BIBLIOGRAFIA

1. Backvis Claude, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975.
2. Jobert Ambroise, *Od Lutra do Mohyły*, PAX 1994.
3. Korolko Mirosław, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974.
4. *Konfederacja warszawska 1573 roku, wielka karta polskiej tolerancji*, opr. M. Korolko, J. Tazbir, PAX 1980.
5. Lecler Joseph, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, PAX 1964
6. Legutko Ryszard, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994
7. Legutko Ryszard, *Nie lubię tolerancji*, Kraków 1992
8. Ogonowski Zbigniew, *Z zagadnień tolerancji w Polsce w XVII w.*
9. *700 lat myśli polskiej*, t. III, cz. 1, red. Z. Ogonowski.
10. Tazbir Janusz, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.
11. Tazbir Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVII w.*, PIW 1967.

Ks. Andrzej Geniusz CR – Rzym

NAJSTARSZY PRZEKAZ O ZMARTWYCHWSTANIU

A. Wstęp

Wśród wszystkich tekstów Nowego Testamentu, które *expressis verbis*¹ traktują o zmartwychwstaniu, Pawłowy fragment z 1 Kor 15, 1–11 jest niewątpliwie pierwszoplanowy. I to nie tylko ponieważ sam list jest starszy od czterech Ewangelii, ale również dlatego, że sam fragment zawiera cytat jeszcze starszy od niego samego. Pochylając się nad nim, mamy więc okazję usłyszeć nie tylko to, co o zmartwychwstaniu myślał sam Apostoł Narodów, lecz również – najstarsze wspólnoty chrześcijańskie; ci, na oczach których Chrystus nauczał, uzdrawiał, umarł i powrócił do życia.

B. Analiza poszczególnych „warstw” tekstu

Tekst 1 Kor 15, 1–11 nie jest jednorodny. Nie wyszedł w stu procentach spod Pawłowego pióra. Autorstwa Apostoła Narodów jest niewątpliwie początek i zakończenie, które nazywamy klamrą oraz autobiograficzny wiersz 8. Centrum (ww. 3–7) stanowi natomiast długi, o wiele wcześniejszy od samego Listu cytat z tradycyjnego wyznania wiary, który św. Paweł zaadaptował dla potrzeb swej argumentacji. W tym sensie możemy mówić o poszczególnych warstwach tekstu. Zajmijmy się teraz bardziej szczegółowo ich zawartością.

1. Klamra (1–3a.9–11)

Wymienione powyżej wersety stanowią tylko obramowanie właściwego credo paschalnego, które zawiera się w wierszach 3b–8. Nie na nich więc spoczywa akcent Pawłowej wypowiedzi. Tym niemniej zawierają one kilka istotnych stwierdzeń.

a) Najpierw zwróćmy uwagę, jak uroczyście rozpoczyna św. Paweł swój traktat o zmartwychwstaniu („Przypominam wam, bracia...”, w. 1). Tego rodzaju początek, a zwłaszcza owo odwołanie się do braterstwa, które z jednej strony suponuje

¹ Owo *expressis verbis* chce podkreślić, że na dobrą sprawę cały Nowy Testament jest świadectwem o zmartwychwstaniu. Powstał bowiem na skutek doświadczenia paschalnego i tylko w jego świetle można poszczególne fragmenty interpretować.

je wspólnotę wiary, a z drugiej określa również sposób jej przekazywania: po bratersku, nie „odgórnie”, oznacza u Pawła zawsze, że przechodzi do problematyki, która ma swój ciężar gatunkowy². Jakiego rodzaju jest ten ciężar, wyjaśnia od razu następne słowo: „*przypominam wam, bracia, Ewangelię...*”. Ewangelię, a zatem nie jakąkolwiek informację, ale nowinę, która godna jest miana Ewangelii; więcej jeszcze: Ewangelię *par excellence*, jak to pozwala rozpoznać rodzajnik, który w tekście greckim poprzedza słowo εὐαγγέλιον. Zawartością tej dobrej nowiny, jak widać z następnych wierszy, jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jego misterium paschalne jest zatem samym centrum Ewangelii, jej rdzeniem i kwintesencją, i to nie od Soboru Watykańskiego II, czy dla nas zmartwychwstańców – od narodzin naszego charyzmatu, ale od samego początku. W ten sposób teologia i życie chrześcijańskie skupione wokół paschalnego misterium nie są żadną inwencją naszych czasów, a tylko jednym z wielu przykładów soborowego powrotu do źródeł.

b) W wierszach 1 i 3 rzuca się w oczy czasownik „otrzymać”. W wierszu pierwszym mówi się, że Ewangelię „otrzymali” słuchacze, w trzecim natomiast Paweł wyznaje, że przekazał im to, co sam „otrzymał”. Ta para czasowników: przekazać – otrzymać należy do języka technicznego rabinizmu i występuje bardzo często w związku z przekazem tradycji. To mianowicie, co stanowi tradycję musi być przekazywane „co do joty”, jak zwykliśmy mówić w oparciu o nowotestamentowe wyrażenie „*ani jedna jota, ani jedna kreska...*”, i tylko przez upoważnionego do przekazu rabina³. Same występowanie tych czasowników nie wystarczy, by móc powiedzieć, że Apostoł Narodów stosuje również do Ewangelii o zmartwychwstaniu rabiniczną technikę przekazu. Jednakże kilka innych szczegółów tekstu mocno potwierdza tego rodzaju konkluzję. Jednym z nich jest formuła kończąca wiersz 2, którą Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „zachować tak, jak”. Owo „zachować tak” w tekście greckim jest o wiele mocniejsze i oznacza „dostownie”, „precyzyjnie w tym samym sformułowaniu”. Podobną sytuację mamy również w wierszu 11, gdzie św. Paweł za pomocą dwukrotnego powtórzenia wyrażenia „w ten sposób” („*w ten sposób nauczamy i w ten sposób przyjęliście*”) akcentuje identyczność przedmiotu apostołskiego nauczania i wiary Koryntian nie tylko co do treści lecz także co do formy.

c) Trzecim elementem, który zwraca na siebie uwagę, jest nacisk na „zachowanie” tego, co było głoszone i na „trwanie” w nim. Owo „zachować dostownie” jest warunkiem zbawienia: „*Przez nią [Ewangelię] również będziecie zbawieni, jeśli ją zachowacie tak, jak ją wam głosiłem*”. Oba czasowniki oznaczają zatem nic innego jak wiarę, która zawsze w Nowym Testamencie, a u św. Pawła w szczególności, jest wiarą „która zbawia”. Co stanowi przedmiot tej wiary? Odpowiedź zawiera się w tradycyjnym *credo*, które św. Paweł przytacza w następnych wersektach.

² Por. podobne apostrofy w 1 Kor 12,3; 2 Kor 8,1; Gal 1,11.

³ Por. K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, 30.

2. Przedpawłowe credo (3b-7)

To, co Paweł „przekazał” Koryntianom i co ma pierwszoplanowe znaczenie dla ich wiary i życia (ἐν πρώτοις = na pierwszym planie, a nie tylko czy nawet przede wszystkim „na początku” w sensie czasowym, jak tłumaczy BT), on sam – jak to zresztą otwarcie wyznaje w w.3a – również otrzymał. I to nie tylko w sensie treści, ale również jeśli chodzi o samo sformułowanie. Możemy bowiem znaleźć w naszym tekście mnóstwo „anomalii” w stosunku do typowego dla Apostoła Narodów słownictwa i stylu, które tłumaczą się właśnie faktem użycia już istniejącej formuły⁴. Nie ma jednak potrzeby, byśmy zajmowali się w tym miejscu detaliczną krytyką historii form. Jeden wniosek niech nam wystarczy: mamy do czynienia z tekstem, który sięga najprawdopodobniej⁵ drugiej połowy lat trzydziestych, co z historycznego punktu widzenia ma wartość trudną do przecenienia. Opis pochodzi bowiem z tego samego dziesięciolecia, co wydarzenia, które przedstawia. Do jego zawartości wrócimy jeszcze, a na razie zwróćmy tylko uwagę na samą sekwencję zdań referujących ukazywania się Zmartwychwstałego i sposób ich połączenia. Lista rozpoczyna się od ukazania się Piotrowi, „potem” (w. 5) Dwunastu, „później” pięciuset braciom, „potem” Jakubowi, „później” wszystkim apostołom i wreszcie „na końcu” samemu Pawłowi. Za pomocą wszystkich tych przysłówków Apostoł daje do zrozumienia, jak wielką wagę przykłada do kompletności i porządku chronologicznego swej listy. Może dla niektórych kierunków współczesnej egzegezy i teologii historia nie ma znaczenia, dla Pawła jednak ma, i to pierwszorzędne. I dlatego Bultmannowe rozróżnienie między Chrystusem wiary i Jezusem historii jest nie tylko teologicznie niebezpieczne ale i nie do pogodzenia z samymi danymi Nowego Testamentu.

3. Pawłowe dodatki (8-11)

Pawłowym wkładem do tradycji, niezależnie od typowo redakcyjnej obróbki istniejących już materiałów w ww. 3a-7, są przede wszystkim wiersze 8-11. W oparciu o sam tekst nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć na temat miejsca i czasu tego ukazania się, mimo że Apostoł mógłby z łatwością dać mu konkretną nazwę: Damaszek. Nie zrobił tego prawdopodobnie ze względów stylistycznych: nie chciał mianowicie wyróżniać opisu swego własnego doświadczenia od tych wszystkich, które wyliczył poprzednio, a które również nie mówią nic o tym, gdzie i kiedy miały miejsce. O wiele większą wagę ma jednak inny fakt. Ten mianowicie, że Apostoł traktuje swe własne spotkanie ze Zmartwychwstałym dokładnie tak samo jak wszystkie inne ukazania się Zmartwychwstałego, a tym samym przeciw-

⁴ Po szczegóły odsyłam do obszernej pracy J. Kremera, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung*, Stuttgart 1966.

⁵ Por. B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15,3-5*, NTS 13 (1967) 168-173 i zupełnie ostatnio, podsumowując całe lata sporów S. Sabugal, *Anástasis. Resurecti y resucitaremos*, Madrid 1993, 378nn.

stawia się danym zawartym zarówno w Ewangeliach jak i w Dziejach Apostolskich. Te ostatnie bowiem ograniczają czas ukazywania się Zmartwychwstałego do tygodnia paschalnego (Ewangelie) albo najwyżej do Wniebowstąpienia, które miało miejsce 40 dni po niedzieli zmartwychwstania (Dz 1,3), podczas gdy lista Pawłowa domaga się przynajmniej trzech lat. Sprzeczność jest jednak tylko pozorna i wyjaśniana się charakterem i celem zarówno narracji ewangelicznych jak i wizją historii zbawienia, jaką prezentują Dzieje Apostolskie⁶. Te pierwsze mianowicie z samego założenia opowiadają o czynach i słowach Jezusa, a w historii męki o Jego końcu i zwycięstwie nad śmiercią. A jeśli opowiadają o ukazywaniu się zmartwychwstałego to nie z intencją detalicznego opisu narodzin i początków paschalnej wspólnoty uczniów, ale ze względu na kompletność opisu ziemskiego losu swego protagonisty, mianowicie w odpowiedzi na pytanie: skąd wiemy, że „sprawa Jezusa” zakończyła się zwycięstwem? Odpowiedź jest następująca: ponieważ ukazał się i żyje. W tym świetle staje się zrozumiała zarówno kondensacja wydarzeń, jakie miały miejsce po upływie „pierwszego ranka po szabacie”, jak i ich selekcja. Podobnie ma się rzecz z czterdziestoma dniami Dziejów Apostolskich. Dane historyczne służą tutaj nie do ustalenia precyzyjnej chronologii wydarzeń, ale do wyznaczenia granicy między czasem Jezusa i czasem Kościoła. W konsekwencji i tutaj wydarzenia zostają ściśnięte i dopasowane do tradycyjnego schematu 40 dni po to, aby uzyskać klarowną perspektywę historii zbawienia.

Jeszcze jeden problem jest godzien uwagi. Jak się ma mianowicie Pawłowe spotkanie ze Zmartwychwstałym do tych, które wyliczył poprzednio? Zajmiemy się nim w części poświęconej ukazywaniom się.

C. Teologiczna zawartość credo w 1 Kor 15,3b–7

Problemy związane z wyznaniem wiary we ww. 3–7 są liczne i różnej wagi. Przelotnie zaznaczymy tylko, że na przykład nie ma zgodności wśród autorów, w którym miejscu owo wyznanie się kończy⁷ i że dyskutuje się kwestię aramejskiego oryginału⁸. Nas interesuje jednak przede wszystkim zawartość tego wyznania wiary: co nam ono mianowicie mówi na temat paschalnego misterium.

Owa zawartość zamyka się w czterech czasownikach ułożonych w dwie pary: umarł – został pogrzebany i zmartwychwstał – ukazał się. Pierwsza para nie wymaga specjalnego komentarza. Można najwyżej zaznaczyć, że – precyzyjnie rzecz biorąc – sama z siebie wzmianka o pogrzebaniu nie wystarcza, by widzieć tu aluzję do pustego grobu. Służy raczej podkreśleniu, że Jezus doświadczył śmierci aż do końca. Wedle starożytnych wyobrażeń bowiem śmierć nie jest momentem ale pro-

⁶ Obszerniej na ten temat por. E. Ruckstuhl i J. Pfammatter, *La Resurrezione di Gesù Cristo* (Teologia oggi 16) Roma 1971, 27nn (oryginał: *Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens*, Luzern 1968).

⁷ Liczni autorzy przedłużają je aż do w. 8, inni natomiast kończą już przed w. 6.

⁸ Obrońcą tej opinii jest J. Jeremias, *Nochmals: artikelloses Christós in 1 Kor 15,3*, ZNW 60 (1969) 214–219.

cesem, który kończy się dopiero pogrzebem⁹. Tym niemniej logiczna konkluzja z następującego bezpośrednio po niej czasownika „zmartwychwstał” jest dokładnie taka: Złożony w grobie nie pozostał w nim, grób zatem jest pusty¹⁰. Musimy natomiast zająć się nieco dłużej drugą parą, ponieważ to właśnie w tych słowach próbuje się wyrazić to, co w ludzkim języku do końca jest niewyraźne: tajemnicę zmartwychwstania.

Zanim jednak do niej przejdziemy zatrzymajmy się nad kilkoma obserwacjami, które dotyczą naszego tekstu jako całości. Najpierw zwróćmy uwagę na fakt, że już w najstarszej formule śmierć i pogrzeb z jednej strony a zmartwychwstanie i ukazywanie się Zmartwychwstałego z drugiej są połączone razem w jednym wyznaniu wiary. Od samego początku zatem krzyża nie rozumie się inaczej jak w świetle zmartwychwstania i tylko dlatego ma on znaczenie śmierci odkupieńczej: „za nasze grzechy”. Bez zmartwychwstania – Paweł powie to wyraźnie kilka wierszy dalej – „daremma jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach” (1 Kor 15,17), co oznacza, że bez zmartwychwstania krzyż nie ma żadnego znaczenia.

Druga uwaga jest natomiast następująca: oba wydarzenia: śmierć i zmartwychwstanie, są opatrzone dopowiedzeniem „zgodnie z Pismem”¹¹, które oznacza najpierw, że nie da się ich zrozumieć, jeśli nie w ramach ogólnego horyzontu Słowa Bożego. Przypomnijmy tu sobie magistralną lekcję egzegezy, jakiej udzielił Chrystus uczniom w drodze do Emaus i która rozpałała ich serce, otworzyła umysł i w końcu oczy, tak że oni również zaczynają opowiadać zmartwychwstanie (cf. Łk 24, 25nn). Owo „zgodnie z Pismem” chce jednak również powiedzieć i to, że właśnie wydarzenia paschalne: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są tym światłem, które odsłania sens ostateczny Bożego przemawiania do nas „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1).

I po trzecie zwróćmy uwagę, na konsekwencję faktu, że oba wydarzenia: śmierć i zmartwychwstanie mimo łączącego je razem powtórzenia „zgodnie z Pismem”, są wyraźnie wyodrębnione. Dla pierwszych chrześcijan zatem wydarzenie zmartwychwstania jest obiektywnym czynem Boga, a nie – jak chce Bultmann – tylko uświadomieniem sobie przez wierzących, że krzyż ma nadal znaczenie. Wydarzenie zmartwychwstania oczywiście nadaje również znaczenie krzyżowi, ale czyni to właśnie dlatego, że miało miejsce, podobnie jak miało miejsce ukrzyżowanie. Żeby powrócić do pierwszego punktu: bez zmartwychwstania krzyż może nawet w pewnym stopniu zmienićby sens, uzyskałby jakieś nowe znaczenie: przestałby być mianowicie znakiem haniebnej śmierci (jak nasza szubienica), a stałby się symbolem niesprawiedliwości, która zabija niewinnego. Nie stałby się jednak nigdy

⁹ Por. E. Stommel, *Begraben mit Christus /Röm 6,4/ und der Taufritus, RQ 49 (1954) 7–11.*

¹⁰ Więcej na ten temat por. J. Kremer, dz. cyt., 25.

¹¹ Zakładamy niniejszym, że dopowiedzenie „zgodnie z Pismem” odnosi się to faktu zmartwychwstania, a nie do wyrażenia „trzeciego dnia”. Po uzasadnieniu odsyłam do cytowanej wyżej pracy J. Kremera, ss. 35.49.

miejszem zwycięstwa miłości nad śmiercią i grzechem, a o takie przecież znaczenie krzyża nam chodzi¹².

Po tych wstępnych uwagach wróćmy teraz do naszej drugiej pary czasowników, które usiłują powiedzieć, co się dokładnie wydarzyło „trzeciego dnia”.

1. Wskrzесиć – zmartwychwstać

Fakt zmartwychwstania jest wyrażony za pomocą słowa, które przede wszystkim oznacza „budzić”, „ściągnąć kogoś z łoża”, „podnieść”, „wznosić” a w formie nieprzechodniej: „powstać (ze snu)”, „obudzić się”, „ocknąć się”, „czuwać” itp.¹³ Chrystus wedle tej metafory został obudzony czy też obudził się, oczywiście nie ze snu, ale ze śmierci, o której wspomina się bezpośrednio przedtem. Na podstawie samego czasownika jest trudno powiedzieć, jaka była rola Chrystusa w swym własnym zmartwychwstaniu. Na pierwszy rzut oka, ponieważ użyta forma jest w stronie biernej, można by sądzić, że mamy do czynienia z typowo semickim *passivus theologicus*, który nie wymieniając świętego Imienia przedstawia Boga samego jako sprawcę. Tym niemniej forma pasywna może mieć również znaczenie medialne: „Chrystus obudził się”. Wówczas On sam byłby sprawcą swego zmartwychwstania, jak to zresztą *expressis verbis* powie nieco później św. Jan Ewangelista, gdy przedstawi Jezusa jako tego, który „*ma moc oddać życie i ma moc je odzyskać*” (J 10,17). W oparciu o nasz tekst nie jesteśmy więc w stanie sprecyzować, kto: Ojciec czy Syn, jest autorem zmartwychwstania. Jest zresztą rzeczą zupełnie możliwą, a może nawet najbardziej prawdopodobną, że tekst świadomie używa ambiwalentnego czasownika, aby w zwięzłej formie powiedzieć obie rzeczy. Mianowicie że zmartwychwstanie jest zarówno dziełem Boga-Stwórcy, który tym aktem inauguruje nowe stworzenie, jak i samego Chrystusa. Nie ma w każdym razie żadnego powodu, byśmy mieli zacząć unikać słowa „zmartwychwstanie” na rzecz „wskrzeszenia z martwych” czy tym podobnego, a tym mniej jeszcze żebyśmy sami mieli zacząć nazywać się „wskrzeszeńcami”.

Egzaminując nasz czasownik można natomiast powiedzieć coś pewnego o innym punkcie. W całym rozdziale 15 jest on używany w czasie *perfectum*, co jest jeszcze bardziej uderzające, gdy zauważymy, że fakt śmierci Chrystusa jest wyrażony w aoryście. Charakterystyką tego czasu w języku greckim jest, że przesuwa on uwagę z początkowego faktu na jego trwałe skutki. Punktem zainteresowania przestaje być zatem wydarzenie, które miało miejsce w przeszłości (w tym również kto był jego autorem), a staje się nim Chrystusowe dzisiaj. Autor chce mianowicie powiedzieć, że Chrystus, który kiedyś umarł, *dziś jest obecny i żyje*. Ale właśnie

¹² Por. na ten temat tekst K. H. Rengstorfa, *Die Auferstehung Jesu*, Witten/Ruhr 1952, 63–64: „Najbardziej zadziwiająca rzecz zostaje powiedziana w 1 Kor 15,17...«A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach». Jeśli uważnie zastanowimy się nad tą wypowiedzią, musimy dojść do wniosku, że dla Pawła, aby człowiek mógł dojść do Boga i ... ostatecznie również do samego siebie, nie wystarczy spotkanie z «Ukrzyżowanym»”.

¹³ Obszerniej na temat terminów określających zmartwychwstanie i ich interpretacji por. J. Łach, *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, *Communio* 26 (1985) 43–50.

owo życie zmartwychwstałego, owoc zmartwychwstania, uświadamia nam limity terminologii. Otóż ten sam czasownik występuje również w opisie wszystkich innych biblijnych powrotów zmarłych do życia, które przecież nie były takim zmartwychwstaniem, jak to którego doświadczył Jezus. Jego zmartwychwstanie bowiem nie było obudzeniem się z powrotem do życia, które wiódł przed Paschą, jak to miało miejsce w wypadku Łazarza czy młodzieńca z Naim, i które miałyby znowu kiedyś stracić, tylko że tym razem już definitywnie. Nie było jakimś krokiem do tyłu ale pójściem do przodu, w przyszłość, w nowy sposób egzystencji, który raz na zawsze uwolnił się od śmierci i w związku z tym przekracza granice czasu i przestrzeni naszego świata. Nie ma dla niego żadnej analogii w naszym świecie życia i śmierci i dlatego zarówno czasownik „obudzić” w naszym tekście, jak i „podnieść/podnieść się”, który jest drugim podstawowym słowem dla wyrażenia tego, co wydarzyło się w wielkanocny poranek, nie są w stanie wyrazić adekwatnie natury tego wydarzenia. Oba, na bazie tego co doświadczałne i dlatego właśnie wyrażalne, czynią tylko aluzję do tego, co jest całkowicie inne, niesłychane, absolutnie nowe, a zatem nie przeżyte przez nikogo z ludzi i z tego względu właśnie niemożliwe ani do pełnego zrozumienia, ani tym bardziej do precyzyjnego nazwania.

2. Ukazać się – być widzianym

Podobnie jak z czasownikiem „*zmartwychwstać/zostać wskrzeszonym*” ma się również rzecz z tym, który określa ukazywania się Zmartwychwstałego: stanowi raczej sygnał niż precyzyjny opis tego, co się w nich dokonywało. Greckie słowo, które tłumaczymy przez „ukazał się” (ωφθη można interpretować jako stronę bierną. Miałoby wówczas sens „był widziany”, przy czym – jako *passivum theologicum* – odsyłałby do Boga, jako sprawcy „widzenia”. Trzebaby go wówczas tłumaczyć następująco: „Bóg uczynił go widzialnym”. Niemniej prawdopodobne jest jednak znaczenie przechodnie: „stał się widzialnym”, „ukazał się”, i to tym bardziej, że nasze wersety, tych którzy widzieli, umieszczają w celowniku. „Ukazywania się” Zmartwychwstałego obejmują zatem potrójne działanie: 1. Boga, który czyni Chrystusa widzialnym, 2. Chrystusa, który ukazuje się i 3. świadków, którzy widzą.

Na czym jednak polega widzenie Tego, którego życie – jak stwierdziliśmy w poprzednim punkcie – nie należy już do naszego świata? Na ten temat z samego czasownika nie jesteśmy w stanie wydedukować zbyt wiele. W Septuagincie wyraża on bardzo często ukazywania się Boga i bytów niebieskich, którzy są normalnie niedostępni ludzkim oczom i to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że ludzkie zmysły nie są w stanie „wytrzymać” tego rodzaju widzeń, a po drugie ponieważ Boga można zobaczyć tylko wtedy, gdy On sam zechce się objawić¹⁴. Po inne szczegóły trzeba nam natomiast udać się do konkretnych opisów ukazywań się zawartych w Ewangeliach. Nie jesteśmy w stanie analizować ich wszystkich po

¹⁴ Por. K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten 1967, 56nn.

kolei. Niech nam wystarczy następujące sumaryczne przedstawienie danych, które można z nich wydobyć:

1. Po śmierci Jezus ukazał się pewnej liczbie świadków i ci rozpoznali Go, jako tego, który żył i działał wśród nich przed śmiercią¹⁵.

2. Poszczególni świadkowie przeżywali owe ukazywania się jako doświadczenia materialne. Widzieli Zmartwychwstałego na własne oczy, słyszeli go i dotykali jego ciała (por. Mt 28,9s). On sam przekonywał ich o tym, że może poruszać się i działać w naszym świecie, w ramach kategorii czasu i przestrzeni, jak przedtem.

3. Wydarzenia te były spotkaniami z osobą. Dla tych, którzy je przeżywali, nie był to jakiś niezobowiązujący fakt, jedno spośród wielu przelotnych spotkań, jakie zdarzają się ludziom każdego dnia, ale moment narodzin czy odnowienia żywej więzi, zaufania i wiary¹⁶.

4. Świadkowie przeżywali te ukazywania się jako coś całkowicie innego w porównaniu z ukazywaniem się duchów, jakie rejestruje historia religii. Więcej nawet, wzmiankują i świadomie odrzucają taką możliwość interpretacji swego doświadczenia (por. Łk 24,37–43).

Powyższe zestawienie zbiera fakty wskazujące na materialny realizm ukazywania się Zmartwychwstałego. Byłoby ono jednak bardzo jednostronne, gdybyśmy jednocześnie nie uwzględnili całego szeregu innych danych, które odzwierciedlają odwrotne oblicze tego samego doświadczenia.

Najpierw zwróćmy uwagę, że nie zawsze rozpoznanie Zmartwychwstałego odbywa się bez problemów. Uczniom w drodze do Emaus ukazuje się On w taki sposób, że nie rozpoznają Go przez cały czas podróży. „*Oczy ich były niejako na uwięzi*” – komentuje św. Łukasz (24,16), a kiedy w czasie spotkania przy stole „*oczy im się otworzyły i poznali Go, On zniknął im z oczu*” (24,31). Podobny przebieg miało też spotkanie z Marią Magdaleną (J 20,15n). Ona również rozpoznała Pana dopiero wówczas, gdy zwrócił się do niej po imieniu.

Po wtóre sama cielesność Zmartwychwstałego okazuje się różna od tej sprzed Wielkiej Niedzieli. Pojawia się niespodziewanie, kiedy sam chce i tym tylko, których sam wybiera, tak że nikt nie jest w stanie nim dysponować. Według J 20,19.26 przychodzi do uczniów mimo drzwi zamkniętych. J 20,12n pozwala natomiast wnioskować, że również sposób odnoszenia się tych ostatnich do Mistrza zmienił się znacznie w porównaniu z dniami przed męką i śmiercią: „*Żaden z uczniów nie odważył się zadać Mu pytania*”¹⁷.

¹⁵ „Sprawą podstawową w fenomenie ukazywania się jest fakt, że uczniowie w tym, który się im ukazywał, rozpoznali Jezusa, swego Rabbiego”, U. Wilckens, *Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu*, [in:] *Die Bedeutung der Auferstehungsbitschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1967, 51.

¹⁶ Na ten temat obszerniej H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni...*, *Mysterium Paschale*, Brescia 1990, 195 (niemiecki oryginał *Theologie der drei Tage*, Zürich 1969).

¹⁷ H. Schlier, *La risurrezione...*, op. cit., 21 wprowadza na określenie tych różnic termin „specyficzna dialektyka przedstawiania” i podsumowuje je w sposób następujący: „Zostaje rozpoznany mimo że jest niepoznawalny. Jest obecny a jednocześnie znika. Jednym pozwala się dotykać a innym zabrania. Jest obecny cielesnie a jednocześnie charakteryzuje go boska, nieuchwytna imność”.

Tego rodzaju szczegółów możnaby oczywiście przytoczyć więcej. To właśnie w oparciu o nie dziewiętnastowieczni reprezentanci *Lebens-Jesu-Forschung* odrzucili historyczność zmartwychwstania Jezusa, nie będąc zresztą w stanie zaprezentować żadnego innego prawdopodobnego¹⁸ wyjaśnienia podstawowej zgodności poszczególnych opisów co do faktu, że Ukrzyżowany rzeczywiście ukazywał się swoim. Dodajmy do nich tylko jedną obserwację, która jest o tyle godna uwagi, że sprawia, iż z jednej strony sprzeczność pomiędzy poszczególnymi relacjami nabiera jeszcze bardziej dramatycznego charakteru, a z drugiej dostarcza również klucza do jej zrozumienia. Chodzi mianowicie o fakt, że nie mamy do czynienia tylko z różnicami w opisie ukazywań się Zmartwychwstałego pomiędzy poszczególnymi Ewangelistami, pomiędzy – dajmy na to – Mateuszem i Janem, ale każdy z nich prezentuje dwie przeciwstawne koncepcje tych spotkań. Więcej nawet, Ewangelista, którzy najbardziej akcentują materialność Zmartwychwstałego (Łukasz i Jan) są tymi właśnie, którzy z największym naciskiem podkreślają też Jego inność. Otóż żaden świadek przy zdrowych zmysłach, jeśli chce być wiarygodny, nie daje dwóch sprzecznych opisów tego samego faktu, chyba że fakt jest tego rodzaju, iż nie da się go opisać inaczej, jak tylko przez przeciwieństwa. A z tego właśnie rodzaju faktem mamy do czynienia w przypadku ukazywań się Zmartwychwstałego. Jak to już zaznaczyliśmy omawiając terminologię zmartwychwstania, chodzi o wydarzenie, w którym mamy do czynienia z początkiem końca, o wydarzenie, w którym granice tego świata, kategorie czasu i przestrzeni zostały przekroczone, o wydarzenie, którego Protagonista nie powraca do ziemskiego życia, ale wkracza w życie nowe, pełne, wiekuiste, wolne od praw czasowo-przestrzennych. Skoro więc chodzi o próbę opisanego faktu tego rodzaju, nic więc dziwnego, że poszczególni Ewangelista pozwalają istnieć obok siebie tradycjom różnego pochodzenia i po części przynajmniej sprzecznym, nie dbając specjalnie o ich harmonizację¹⁹.

Status Zmartwychwstałego wyjaśnia zatem dlaczego jest On w swych spotkaniach z uczniami tym samym co zawsze, a jednocześnie innym. Tenże status winien nas jednak ostrzec także przed zbyt lekkim traktowaniem „ciężkiego realizmu” – jak mawiają niektórzy egzegeci – ewangelicznych opisów. Twierdzenie np., że Zmartwychwstały nie mógł jeść i pić ze swoimi uczniami, jest nie tylko nie do udowodnienia, ale jest również pretensjonalną próbą wyznaczenia granic Temu, którego charakterystyką najbardziej rzucającą się w oczy w paschalnych relacjach jest właśnie wolność od wszelkich ograniczeń.

¹⁸ Hipotezy oszustwa, wykradzenia ciała czy zbiorowej halucynacji, które sugerowano, jak łatwo to sobie można wyobrazić, nie ostały się w ogniu historycznej i psychologicznej krytyki.

¹⁹ Por. H. Schlier, *La risurrezione...*, op. cit., 22: „Tak często podkreślana «naiwność» ewangelicznych narracji nie ma nic wspólnego z prostactwem w rozumieniu rzeczy samej”.

O. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE – Kraków

ESCHATOLOGIA CIELESNOŚCI, CZYLI O ZMARTWYCHWSTANIU LUDZKIEGO CIAŁA

Ujęte w tytule niniejszego artykułu¹ zagadnienie pochodzi z obszaru teologii dogmatycznej, a ściślej – eschatologii (nauki o sprawach ostatecznych). Chodzi o zagadnienie zmartwychwstania naszych ciał².

Wybór tematu został podyktowany paroma względami. Po pierwsze taka była prośba organizatorów dzisiejszego spotkania. Po drugie okres wielkanocny, który aktualnie przeżywamy w Kościele katolickim kieruje naszą myśl nie tylko ku zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, ale również stawia nas wobec pytania o nasze własne zmartwychwstanie. Trzeciej przyczyny można się dopatrywać w aktualnym kontekście społeczno-kulturowym. Wobec wielu nowych propozycji podsuwanych naszemu społeczeństwu przez ruchy pseudoreligijne czy różnego rodzaju sekty, w kwestii spraw życia pozaziemskiego, zauważamy bowiem z jednej strony bezkrytyczne – nawet u osób wierzących – przyjmowanie doktryny tychże ruchów absolutnie obcych duchowi chrześcijaństwa, a z drugiej – potrzebę zgłębiania nauki katolickiej w tym względzie. Inną motywację wyboru tematu można by – jak sądzę – odszukać w czcigodnym audytorium, a także we mnie samym. Chodzi po prostu o naszą eschatologię osobistą. Głosząc Ewangelię drugim, często jakby mimochodem sprawę naszego własnego zbawienia usuwamy na dalszy plan. Zresztą dzisiaj tak mało mówi się o losie wiecznym człowieka. Tradycyjne wezwanie pobożnościowe „zbaw duszę swoją!” dawno już zostało skutecznie wyparte przez psychoanalityczne hasła, redukujące człowieka do emocjonalności i cielesnego konformizmu.

Zmartwychwstanie nas jako zmarłych, czyli zmartwychwstanie naszych ciał. Jak ono będzie wyglądało? Co to znaczy zmartwychwstać? Kto i w jaki sposób oraz kiedy zmartwychwstanie? Pytania te nie należą do łatwych, a nauka Kościoła nie zawsze jest tu dostatecznie znana.

W historii zbawienia Bóg stopniowo objawiał wybranemu ludowi prawdę o zmartwychwstaniu umarłych. Nadzieja na cielesne powstanie z martwych poja-

¹ Jest to tekst referatu wygłoszonego u Księży Zmartwychwstańców w Krakowie, w dniu 23.04.97 r.

² Literatura przedmiotu jest dosyć bogata i nie sposób jej tutaj w całości przytoczyć. Z podręcznikowych opracowań warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: F.-J. Nocke, *Eschatologie*, [in:] Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, Bd. I, s. 377–478; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br. 1995, s. 515–568; J. Finkenzeller, *Eschatologie*, [in:] *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, hersg. W. Beinert, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, Bd. III, s. 527–671.

wia się jako wewnętrzna konsekwencja wiary w Boga, Stwórcę całego człowieka, z duszą i ciałem. W tej właśnie podwójnej perspektywie zacznie się wyrażać wiara w zmartwychwstanie – w zmartwychwstanie duszy oraz ciała. Męczennicy Machabejscy wołają w godzinie próby: „Król świata [...] nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego (2Mch 7,9). Lepiej jest nam, którzy ginimy z ludzkich rąk, w Bogu pokładać nadzieję, że znów przez Niego będziemy wskrzeszeni” (2Mch 7,14). Faryzeusze i wielu współczesnych Jezusowi Chrystusowi mieli również nadzieję na zmartwychwstanie. On sam stale o nim nauczał. Saduceuszom, którzy nie przyjmowali zmartwychwstania, odpowiadał: „Czyż nie dlatego jesteście w błędzie, że nie rozumiecie Pisma ani mocy Bożej?” (Mk 12,24). Wiara w zmartwychwstanie opiera się na wierze w Boga, który nie jest „Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mk 12,27).

Co więcej, Jezus łączy wiarę w zmartwychwstanie ze swoją Osobą: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). To Jezus w ostatnim dniu wskrzesi wierzących w Niego i spożywających Jego ciało i pijących Jego krew (por. J 6,54). Już podczas swego pobytu na ziemi dał tego znak i zadatek, przywracając życie niektórym zmarłym: córce Jaira, który był przełożonym synagogi (Mk 5,35–43), młodzieńcowi z Nain (Łk 7,11–17) czy swojemu przyjacielowi, Łazarzowi (J 11). W ten sposób zapowiedział Jezus własne zmartwychwstanie, które jednak nastąpi w innym porządku. Jezus mówił o tym wyjątkowym wydarzeniu jako o „znaku proroka Jonasza” i znaku Świątyni; zapowiedział swoje zmartwychwstanie trzeciego dnia po wydaniu Go na śmierć (por. Katechizm Kościoła Katolickiego dalej: KKK 994).

Jakkolwiek wiara w zmartwychwstanie zmarłych była od początku istotnym elementem wiary chrześcijańskiej, to jednak prawda ta nieustannie spotykała się z niezrozumieniem i oporami. Bardzo powszechne jest przekonanie, że po śmierci życie osoby ludzkiej trwa w sposób duchowy. Ale jak wierzyć, że to ciało, którego śmiertelność jest tak oczywista, mogłoby zmartwychwstać do życia wiecznego?

Pierwsi chrześcijańscy pisarze żywo zajmowali się prawdą zmartwychwstania ciała. Św. Augustyn zauważył nawet, że „w żadnym punkcie wiara chrześcijańska nie spotyka więcej sprzeciwu niż w stosunku do zmartwychwstania ciała” (*Enarratio in Psalmos*, 88,2,5). Tertulian w *De resurrectione carnis* (1,1) tak pisał: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus* (Zmartwychwstanie umarłych jest ufnością chrześcijan; ta wiara nas ożywia). W traktacie *De resurrectione* przypisywanym św. Justynowi znajdujemy to wspaniałe zdanie: „Jeżeli zwiastowana jest człowiekowi ewangelia zbawienia, to zwiastowanie jest także zbawienie ciała”.

Fundamentem naszego zmartwychwstania i naszej nieśmiertelności jest zmartwychwstały Chrystus. Mimo to, by właściwie zrozumieć powstanie z martwych ludzkiego ciała, trzeba najpierw przybliżyć i wyjaśnić rzeczywistość, w której znalazło się zmartwychwstałe ciało Chrystusa.

Za punkt wyjścia niech posłuży biblijna perykopa św. Łukasza (24,35–48), o ukazaniu się Zmartwychwstałego Apostołom. Jest ona dla naszych rozważań o ty-

le cenna, że Łukasz adresuje ją do Greków, a tym trudno było wierzyć w zmartwychwstanie ciała. Dlatego też usilnie podkreśla on rzeczywistość fizyczną ciała zmartwychwstałego Pana. Św. Łukasz w swej Ewangelii pisze, że gdy uczniowie zobaczyli chwalebego Pana bardzo się przestraszyli. Powstaje pytanie, dlaczego? Otóż możemy wymienić przynajmniej dwa powody. Po pierwsze wcale Zbawiciela nie rozpoznali, a po drugie jakże mocno wygląd Jego musiał być zmieniony. Łukasz, naoczny świadek tych wydarzeń daje: – „Zdawało się, że widzą ducha” (24,37).

Zmartwychwstały uspokaja ich: „Czemu jesteście zmieszani i dlaczego wątpliwości budzą się w waszych sercach? Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam. Przy tych słowach pokazał im swoje ręce i nogi” (Łk 24,38–40).

Z tego fragmentu Ewangelii wyciągnąć możemy następujące wnioski. Jezus Chrystus ukrzyżowany i „cielesna zjawa” – to ta sama osoba. Ma ciało, kości. Pragnie to uwiarygodnić, dlatego pokazuje uczniom swoje ręce i nogi. Dowodem na to, że ciało ukrzyżowanego Jezusa jest tożsame z Jego ciałem zmartwychwstałym są widoczne na rękach, nogach i boku blizny – ślady po ranach, jakie zostawiły gwoździe i włócznia żołnierza. A jednak to nie jest dokładnie to samo ciało. Nie bez przyczyny Apostołowie są pełni trwogi. Otóż Jezusowe śmiertelne ciało, które umarło biologicznie, jest wprawdzie tym samym ciałem człowieka, który nazywał się Jezus z Nazaretu, ale jest to ciało chwalebnie przemienione. Ciało Zmartwychwstałego jest ciałem Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z Maryi, przebywającego teraz w innym wymiarze, w eonie eschatologicznym.

W rozdziale 24 Ewangelii Łukasza odnaleźć można inną jeszcze wskazówkę odnośnie do rzeczywistości cielesnej chwalebego Pana. Zmartwychwstały zwraca się do uczniów z następującymi słowami: „Macie tu coś do jedzenia? Oni podali Mu kawałek pieczonej ryby. Wziął i jadł wobec nich” (Łk 24,41–43). Chrystus zmartwychwstały je, spożywa rybę. Ale celem tego posiłku jest li tylko umocnienie wiary uczniów. Różnica dosyć istotna, gdyż my, wszyscy „zwyczajni śmiertelnicy”, aby żyć musimy jeść, natomiast Zmartwychwstały je, nie czyniąc tego z konieczności. My bez pokarmu umrzemy – Chrystus zmartwychwstały nie potrzebuje do podtrzymania swojej egzystencji żadnych pokarmów.

Być świadkiem Chrystusa to znaczy być „świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,22), „z Nim jeść i pić po Jego zmartwychwstaniu” (Dz 10,41). My zmartwychwstaniemy jak On, z Nim i przez Niego. Jezus żyje i wzywa Apostołów – a przez nich wszystkich odkupionych – do uczyty wiecznej. Pojęcie uczyty pełni tu rolę symbolu. Oczywiście nie należy przedstawiać sobie nieba jako bogato zastawionego stołu. Ale sens uczyty zachowuje się tu, gdy idzie o przeżycie jedności, zjednoczenia. Jest to zjednoczenie z Chrystusem w zmartwychwstaniu Jego chwalebego ciała wraz z naszym ciałem.

Naszej uwadze nie powinien ująć także rodzaj pokarmu spożywanego przez objawiającego się Zbawiciela. On je rybę (Łk 24,43). Był to pokarm ludzi ubogich, choć nie tylko. Dla Żydów ryba miała znaczenie również symboliczne – była pokarmem eschatologicznym, czyli pokarmem absolutnej przyszłości. Dlaczego

Chrystus prosi o rybę? Dlaczego ta prośba jest tak ważna dla Łukasza? Właśnie po to, aby zaznaczyć, że Ten, który umarł na krzyżu i został złożony w grobie, żyje; że czasy ostateczne zostały tym samym zapoczątkowane. Absolutna przyszłość zaczyna się już teraz i tutaj i to dla każdego z nas. Zapewne radość Apostołów (rodowitych Żydów) wynikała nie tylko z faktu, że rozpoznali wreszcie przy posiłku swego Mistrza, ale także miała swe źródło w odczytaniu symboliki owego nieprzy-
padkowego pokarmu.

Rozważmy teraz, jak dokona się zmartwychwstanie naszego ciała. Pytanie pierwsze, kto zmartwychwstanie? Zmartwychwstaną wszyscy ludzie. Potwierdzenie łatwo znaleźć w tekstach biblijnych. Św. Jan na przykład pisze: „Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia” (5,29). Jest to jakby refleks księgi Daniela, gdzie autor natchniony przestrzega: „Wielu [...], co posnęli w prochu ziemi, zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku wiecznej odrazie” (12,2). Chodzi tu rzecz jasna o zmartwychwstanie ciał.

We współczesnej myśli teologicznej zmartwychwstanie dotyczy nie tylko każdego człowieka, ale świata zwierzęcego a nawet całej przyrody. Zmartwychwstanie ciała oznacza bowiem, że przyszłość ma cały człowiek z całą swoją historią życia, ze wszystkimi swoimi relacjami do innych oraz że w tym dopełnieniu człowieka będzie uczestniczyć pewna część świata, która była z nim związana³. Może się tutaj zrodzić trudność wypływająca z pytania o miejsce. Gdzie się pomieszczą wszystkie istoty żywe, które w ciągu całej historii świata zostały powołane do istnienia. Otóż niezmierzone obszary kosmosu oczekują na zasiedlenie. Przecież układ słoneczny, w którym żyjemy jest jedynie mikroskopijnym czy wręcz nanoskopijnym wycinkiem w zestawieniu z ogromem wszechświata. Zmartwychwstanie bez wyjątku całe stworzenie: wszyscy ludzie, którzy pomarli i cała natura, a nadto aniołowie i demony.

Kolejne pytanie brzmi: co to znaczy zmartwychwstawać? W ujęciu chrześcijańskim śmierć jest rozdzieleniem duszy od ciała⁴. Ciało człowieka ulega rozkładowi, zniszczeniu. Dusza jego zaś idąc na spotkanie z Bogiem, znajduje się w stanie oczekiwania na ponowne zjednoczenie ze swoim ciałem, tyle że już uwielbionym. Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie naszym ciałom niezniszczalne życie, jednocząc je z naszymi duszami mocą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (por. KKK 997).

W jaki sposób dokona się zmartwychwstanie naszych ciał? Dokona się ono tak, jak chwalebny Pan powrócił do swojego ciała ziemskiego. Chrystus zmartwychwstał w swoim własnym ciele – „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to ja jestem” (Łk 24,39) – nie powracając przy tym do życia ziemskiego.

³ Por. F.-J. Nocke, *Eschatologie*, s. 456.

⁴ Pomijamy tutaj złożoną problematykę rozdzielenia duszy od ciała. Na ten temat warto zapoznać się ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu, czy też z koncepcjami K. Rahnera i P. Teilharda de Chardina; por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 210–213.

Urząd Nauczycielski Kościoła parokrotnie zajmował stanowisko w kwestii zmartwychwstania ciał. Można wskazać choćby na Symbol Synodu w Toledo, obradującego w 675 r., gdzie czytamy w obligującym wierze tekście: „Za przykładem [...] naszej Głowy wyznajemy, że nastąpi prawdziwe zmartwychwstanie ciał wszystkich zmarłych. I wierzymy, że nie w jakimś ciele z powietrza czy z czegoś innego (jak niektórzy mającą) zmartwychwstaniami, ale w tym [ciele – uwaga moja, A.A.N.], w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się” (DS 540).

Z kolei Sobór Laterański IV, który obradował w 1215 r. na tle sporów z albigenami i katarami, wypowiedział się w dokumencie *De fide catholica* o zmartwychwstaniu ludzkiego ciała, stwierdzając, że jak Chrystus zmartwychwstał w swoim ciele, tak „wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz” (DS 801)⁵, ale będą to ciała przekształcone w „chwalebne ciało” (Flp 3,21), w „ciało duchowe” (1Kor 15,44).

O rzeczach ostatecznych pisał także papież Benedykt XII w Konstytucji „*Benedictus Deus*” z 1336 r. Na temat zmartwychwstania ciał czytamy tam: „W dniu Sądu stawiają się wszyscy ludzie «przed trybunałem Chrystusa» w swoich ciałach, aby zdać sprawę ze swoich czynów, «aby każdy otrzymał za własne sprawy, kiedy był w ciele, według tego, co uczynił, albo dobro, albo zło» [2Kor 5,10]” (DS 1002).

Trzeba przyznać uczciwie, że odpowiedź na wyżej postawione pytanie: „w jaki sposób”, przekracza naszą wyobraźnię i nasze rozumienie; dostępne jest tylko poprzez wiarę. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniał ten problem – jak nasze ciało uległe rozkładowi stanie się na powrót tym samym, ale chwalebnie odmienionym. Sw. Paweł w latach 53–58 wysyłając z Efezu swój Pierwszy List do Koryntian próbuje właśnie tę trudność wyjaśnić. Tak pisze: „Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem [...]. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne [...]. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność (1Kor 15,35–37.42.53). Przedmioty materialne świata ziemskiego zostają tu podniesione do rangi symboli, aby wytłumaczyć rzeczywistość pozaziemską.

Trudność wiążącą się ze zrozumieniem zmartwychwstania ciała próbuje rozwiązać *Katechizm Kościoła Katolickiego*, odwołując się do nadprzyrodzonego porządku poznawczego – porządku wiary. Dlatego – rozwijając myśl Apostoła z Tarsu – wskazuje na symbol chleba. Chodzi oczywiście o sakrament Eucharystii. Udział w Eucharystii daje już zadatek przemienienia ciała ludzkiego przez Chrystusa (994, 1000, 1003). O uczestnictwie w Eucharystii pięknie naucza św. Ireneusz z Lyonu, gdy pisze: „Podobnie jak ziemski chleb dzięki wezwaniu Boga nie jest już zwykłym chlebem, ale Eucharystią, a składa się z dwóch elementów, ziemskiego i niebieskie-

⁵ „[...] *Dei Filius Jesus Christus resurrexit in carne [...] qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant*”, DS 801.

go, tak również my, przyjmując Eucharystię, wyzbywamy się zniszczalności, ponieważ mamy nadzieję zmartwychwstania”⁶.

Z zagadnieniem „w jaki sposób” dotykamy wielu kwestii ubocznych, np. ludzkiego kalectwa bądź to wrodzonego, bądź nabytego. Chodzi przy tym nie tylko o zmarłych o kompletnych ciałach, ale także o osoby niepełnosprawne pod względem fizycznym, np. bez ręki czy nogi; których ciało poddano kremacji, itp. Odpowiedź jest optymistyczna: – zostaną im przywrócone ciała chwalebne doskonałe, tzn. jeśli istniały jakieś braki, to będą uzupełnione. Zmartwychwstanie to nie tylko przywrócenie stanu sprzed śmierci, ale także udoskonalenie i dopełnienie.

Ze zmartwychwstaniem naszych ciał wiąże się jeszcze inne pytanie, a mianowicie, kiedy się to stanie? Definitywnie na pewno „w dniu ostatecznym” (J 6,39–40.44.54; 11,24), „na końcu świata”. Zmartwychwstanie zmarłych jest wewnętrznie związane z powtórным przyjściem Chrystusa, z Jego paruzją. „Sam [...] Pan – stwierdza św. Paweł Apostoł – zstąpi z nieba i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi (1Tes 4,16).

W konkluzji trzeba orzec, że prawda o zmartwychwstaniu ciała uprzytamnia nam godność ludzkiej cielesności, godność materii i ciała ludzkiego. Jak słusznie zauważa H. de Lubac, człowiek pozbawiony ciała jest czymś niekompletnym i dlatego nie może cieszyć się pełnią szczęścia, zanim ciało nie zmartwychwstanie⁷. Stąd zmartwychwstanie ciała należy pojmować jako dopełnienie całego człowieka, a zarazem jako wprowadzenie go w inne wymiary życia.

Ponadto trzeba pamiętać, że ten nowy świat jest poza zasięgiem naszej wyobraźni. Ludzkie poznanie doświadcza w tym miejscu swojej skończoności i ograniczoności. Nie istnieją bowiem wypowiedzi, które pozwalałyby na skonkretyzowany i ścisły obraz odniesienia człowieka do materii w tej nowej rzeczywistości, na wyobrażenie sobie „ciała zmartwychwstałego”. Pewne jest wszak, że dynamika kosmosu zmierza do celu, ku sytuacji, w której duch i materia zostaną powiązane w nowy i definitywny sposób⁸.

⁶ Adversus haereses, IV, 18, 4–5.

⁷ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków (2)1988, s. 97.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 213.

Ks. Artur Kardaś CR – Kraków

FORMACJA DUCHOWA W „DOMKU JAŃSKIEGO”*

Myśl Jańskiego ciągle zaskakuje „fachowców” od XIX wieku, gdyż Jego pisma nareszcie „oglądają” światło dzienne i wielu wnikliwiej w nie spogląda. To wszystko jednak za mało i spuścizna po naszym Założycielu ciągle czeka na cierpliwych i sumiennych historyków „różnej maści”: historyków duchowości, historyków literatury, historyków ekonomii, no i Bóg wie jakich to jeszcze... ale w pierwszej kolejności czeka na nas, duchowych synów Bogdana Jańskiego. Dzięki Bogu, przygotowany już do druku Dziennik Jańskiego dostarczy zapewne rewelacyjnych „odkryć” na interesujący nas tu temat.

Między innymi z tego względu, nie czuję się kompetentny do fachowego przedstawienia tematu. Ograniczę się do zasygnalizowania fundamentalnych zasad, którymi żyła wspólnota Domku Jańskiego i do próby wyliczenia raptem niektórych ważnych „środków” jakich używał Jański do „odrobienia zadania”, jakie zlecił nowej wspólnotie Bóg.

Cenzurą czasową będą tu pierwsze lata życia Domku. Praca nie ma charakteru systematycznego i chronologicznego wykładu. Nie będę zajmował się tym, co nazywać by trzeba oddziaływaniem apostołskim wspólnoty.

Ciągle odwołujemy się do Domku Jańskiego, jako miejsca naszych początków, i ciągle czujemy niedosyt, z powodu braku informacji o tym, jak naprawdę wyglądało to wspólne życie, jakie były podstawy duchowe życia Domku, jakie były ćwiczenia duchowe, wspólne i indywidualne, aby tę tak różną grupkę ludzi, z dobrymi chęciami, dobrze uformować i przygotować do pracy apostołskiej. Nasz Święty Założyciel uważał przede wszystkim, że zadaniem zaangażowanego chrześcijanina, jest budowanie mostów między podziałami, które wytworzyły się pomiędzy Kościołem, a laicyzującym się społeczeństwem europejskim XIX wieku. Chodziło mu też o to, aby Domek wychodził w swym apostołstwie naprzeciw biedom i potrzebom ludzkim, aby jego członkowie rozumieli zwątpienia i rozterki współczesnego im świata i na miarę swoich możliwości mogli mu pomóc. Obce mu były postawy defensywne.

Aby odpowiedzieć sobie na pytanie, jak wyglądała formacja duchowa w Domku Jańskiego, potrzeba abyśmy słowami Założyciela, przypomnieli sobie, jaki cel

* Referat wygłoszony na Dniach Formacji dla Przełożonych i Proboszczów, w Centrum Resurrectionis w Krakowie, dnia 23.04.1997.

przyświecał powstaniu Domku. Odpowiedź na to pytanie będzie treścią rozdziału pierwszego. W drugim rozdziale powiemy sobie (skrótowo!) o informacji duchowej i środkach do realizacji postawionego sobie celu. Na koniec (trzeci rozdział) spróbujemy odpowiedzieć sobie, jaką rolę odegrał w formacji sam Założyciel Bogdan Jański.

1. Cel powstania Domku Jańskiego

Postawa religijna – pisał Jański – *jaką wybraliśmy w głębi naszych serc, nie jest produktem naszych głów [...]*¹ *Wszyscy poprzez różne drogi, powróciliśmy do świętej wiary katolickiej, w jakiej byliśmy urodzeni i wychowani i czujemy wielką potrzebę wspólnego pracowania i zarazem pełnego praktykowania, jak nam to będzie możliwe (co za skromność!), naszych obowiązków religijnych. Regularne wypełnianie tych obowiązków jest jedynym i wspólnym celem naszego zbliżania się i naszego życia wspólnego*². Tak pisał do prefekta policji w Paryżu, starając się go przekonać, że nie trzeba już ścigać Jego współbraci, szczególnie Semeneki i Kajsiewicza. Chciał też rozwiać wątpliwości pana prefekta co do tego, że naprawdę są wspólnotą religijną. Podejrzenia zaś były bardzo poważne, bo natury politycznej.

W pierwszym dniu na Popielec, jak pisze Jański, odbyli zebranie, gdzie On wyraźnie został określony cel Domku: *uznaliśmy, że cel nasz: 1/ własna poprawa; 2/ misjonarstwo – względ narodowy, względ na dzisiejsze usposobienie i tendencje*. Bardzo piękne i krótkie sformułowania! Pierwszy cel, to własne uświęcenie. Drugi, to *misjonarstwo*, nazywane dziś apostołstwem, apostołstwem, które miało odpowiadać na aktualne potrzeby Kościoła, czyli na owo *dzisiejsze usposobienie i tendencje*. Jański innym razem nazywa to: *czego chce po nas Chrystus, Kościół, Ojczyzna, i Emigracja*³, czyli umiejętność czytania znaków czasu. To ważne umieć słuchać, nadśłuchiwać, co w świecie piszczy, aby dobrze pracować. W paragrafie dziewiątym obecnych Konstytucji czytamy, że będziemy zawsze otwarci na potrzeby Kościoła i społeczeństwa naszych czasów.

Dalej Jański notuje, że *nasza społeczność zawiązkiem czegoś stałego. Nasza społeczność* – czyli wspólnota. Notatki Jańskiego i życie w Domku pokazało, jak bardzo troszczył się akcentował *braterstwo* czyli życie wspólne: co robić, żeby było twórcze, żeby było znakiem i świadectwem, żeby było dobre i prawdziwe na wzór pierwszych chrześcijan. A wszystko to dla oddania chwały Bogu. Kajsiewicz po latach tak określił kierunek pracy i apostołatu Domku: *Niepodobna pokochać Pana, zakosztować jak słodki jest, a nie zapalić się zrazem świętym pragnieniem, by i bliźni nasi podobnego dostąpili szczęścia. [...]* Tak zarysowały się już z grubsza

¹ Jański do Prefekta policji 13 maja 1836 – SZ, ss. 428–436.

² Jański do Prefekta policji, 21 maja 1836 – SZ, ss. 439–441.

³ B. Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 403.

dwa cele każdego Zgromadzenia bogomyślnie czynnego, a w szczególności naszego: to jest pracowania nad uświęceniem własnym i nad uświęceniem bliźnich⁴.

Zastanówmy się teraz, jakie były sposoby dopięcia tego celu? Sposoby dopięcia celu – odpowiada Jański to: 1/ Łaska Boża, Sakrament, modlitwa; 2/ praca, oraz urządzenie się 1/ co do władzy, 2/ co do własności⁵.

Do pierwszej generacji Domku, aby to nawrócenie było skuteczne najwłaściwszą i konieczną było rzeczą – napisał Jański – żeby usunąć się z kompanii, w której się żyło, złączyć się w jedną społeczność, w której każdy jeden, opierałby się na wszystkich, i zasilał ich duchem i spólną jego praktyką [...]. I zdecydowaliśmy się na rozpoczęcie życia spólnego, i założyli Domek [...]. Był on i gwarancją wytrwałości i ćwiczenia się duchownego dla jego członków. I po wtóre [...] chcieliśmy nawróceni poświęcić się najcałkowiciej dla sprawy Bożej – był on zarazem dla nas środkiem i ogniskiem, w któreśmy złożyli wszystek nasz zapał, wszystkie nadzieje, związkami Stowarzyszenia duchowego na całe życie [...] I po trzecie, założyliśmy go w myśl, żeby dla każdego z owych nawracających się, stał się Domem przytułku, poprawy i musztry duchowej i chorągwią niejako dla tych, którzy by równie całkowicie opuszczając wszystkie projekty własnych swoich karier, chcieli oddać życie całe, i wszystkie swoje siły i środki, na służbę P.Bogu – na obronę i propagowanie Prawdy Chrystusowej i jej praktyki we wszelkich formach życia⁶. To bardzo piękny tekst, w którym Jański precyzyjnie określa kilka ważnych dla nas spraw. Odnotujmy, że sformułowanie usunąć się z kompanii osób, z którymi się żyło, to konkretne wymaganie zmiany życia, formy życia, gdyż chodzi tu o zbudowanie wspólnoty, stowarzyszenia duchownego na całe życie. Ta wspólnota ma być świadectwem obecności Boga, gwarancją wytrwałości i ćwiczenia się duchownego. Domek to miejsce, gdzie ci młodzi ludzie złożyli wszystkie swoje nadzieje i zapal na całe życie. O.Semenenko w liście do Bentkowskiego, który chciał przestąpić (i przestąpił) nasz próg klasztorny, zapytuje go wprost: czy z wiary dla Boga? Do Domku mógł przyjść każdy, kto chciał, tak jak oni, poświęcić się sprawie Prawdy Chrystusowej i jej praktyki we wszystkich formach życia. Domek miał być (i był) świadectwem życia prawdziwie chrześcijańskiego.

Cóż, po tych świętych tekstach, naszego świętego Założyciela, bez zbytecznego komentarza przywołajmy piąty paragraf naszych obecnych Konstytucji na podsumowanie tej części naszej wspólnej refleksji: *Jako członkowie Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego oddajemy chwałę Bogu [...]. Aby tego dokonać, będziemy starali się o swoje osobiste uświęcenie, przyjmując Chrystusa jako nasz wzór i żyjąc życiem coraz większej z Nim jedności. Ta jedność z Chrystusem wyraża się w jedności z naszymi braćmi we wspólnocie i kształtuje nasze życie apostołskie zmierzające do zaprowadzenia Królestwa Bożego. Zatem celem każdego z nas [...]*

⁴ Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Rzym 1872, Pisma t. III, s. 413.

⁵ Tamże, s. 403.

⁶ Jański do W. Wielogłowskiego, 3 VII 1839 – SZ, ss. 555–557.

jest dążenie do osobistego zmartwychwstania z Chrystusem we wspólnocie i do zmartwychwstania społeczeństwa.

2. Duchowe podstawy życia i środki do realizacji celu

Rozpoczęli więc życie wspólne jednością wiary i nadziei związani – jak pisze Jański w liście do Ludwika Królikowskiego⁷. Nasz Brat Starszy świadomy swego założycielskiego charyzmatu wyznał: *Mnie Pan Bóg dał myśl założenia i mnie poruczył rząd (dyрекcję) i trud utrzymania tego związku. Trud utrzymania tego związku – jak zatem go utrzymywał?*

Podstawą wszelkich zasad życia w *Domku* było, aby każdy z braci żywił w duszy szczerze pragnienie osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. *We wszystkich nas – pisał – chęć, niecierpliwość nawet doskonałości. [...] O najmilszy bracia, obróćmy z całą gorącością, zupełnością ducha, myśli i serca nasze, całą moc i siły naszego życia ku Bogu*⁸.

Od samego początku wymaga *spółności wszelkich dóbr materialnych*⁹. Wiemy, że to podstawa każdej wspólnoty życia konsekrowanego: rezygnacja z posiadania. Tę zasadę Jański wprowadza tuż po wspólnym zamieszkananiu.

Od początku także prawdę i miłość stawiał, jako fundament wewnętrznej jedności członków domu. Do tegoż samego Ludwika Królikowskiego pisał w 1837 roku, że *najmocniejsze mam przekonanie w potęgę prawdy i Chrystusa Pana, że [...] dojdziem do zupełnej jedności. A dojdziem przez jedno, wspólne nasze peincipium, jądło nauki Chrystusa Pana – miłość Boga i bliźniego*¹⁰. Do W. Wielogłowskiego w 1839 roku napisze: *My w szczególności uważając nawrócenie się nasze za szczególniejszą i w niczym nie zastużoną łaskę Miłosierdzia Bożego, poczytujemy takie połączenie się, takie postanowienie i oddanie całego naszego życia Chrystusowi Panu – za swój szczególny, wyraźny, najściślejszy obowiązek*¹¹. Konstytucje obecne wyrażają tę prawdę mówiąc, że *pragniemy być wierni łasce, jaką otrzymali nasi Fundatorzy, łasce, w której obecnie uczestniczymy przez powołanie do Zgromadzenia [...]. Jesteśmy przekonani, że miłość Boża względem nas jest miłosierna i niezawodna. Na tę miłość nie zastużyliśmy* (Charyzmat), oraz: *Bóg kocha każdego z nas osobiście miłością bezwarunkową* (paragraf 1 KZ).

Domek, to zatem wspólnota, połączona wspólnym celem – oddania chwały Bogu przez własne uświęcenie. Wspólnota, połączona życiem, gdzie wszyscy dzielą się dobrami materialnymi. Wspólnota, w której zasadą jedyną miłość Boga i bliźniego. Ta jedność winna wyrażać się także poprzez wspólne praktyki pobożności: *Wspólne ćwiczenia duchowne jako główny środek wprowadzania jedno-*

⁷ Jański do L. Królikowskiego, 21 III 1836 – SZ III, s. 170.

⁸ B. Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 402 – rks 8627 CRR.

⁹ Tamże, s. 403.

¹⁰ Jański do L. Królikowskiego, 8 XI 1839 – SZ III, s. 201.

¹¹ Jański do W. Wielogłowskiego, 19 VI 1839 – SZ III, s. 543.

ści¹². W czerwcu 1836 roku, w swoim *Dzienniku* notuje, że nastąpiło *zaniedbanie naszych rozmów i ćwiczeń duchowych [...] niknie uczucie porządku hierarchicznego*. Zapis ten świadczy, że panował tam podział obowiązków i odpowiedzialności, On przecież był Bratem Starszym. Poniżej cytowanego tekstu zamieszcza taką oto modlitwę: *Boże, broń naszej jedności społecznej! Dodaj mi łaski, dodaj siły ku poprawie własnej i w pracy dla dobra duchowego braci!*¹³.

Jakich konkretnych środków używa Jański w Domku do – jak pisał – *poprawy życia wewnętrznego*?

1/ *wspólne ćwiczenia duchowe jako środek wprowadzenia jedności;*

2/ *urządzenie czasu i używanie (go) z wiedzą Starszego;*

3/ *pilnowanie się w drobiazgach*. Poza wymienionymi punktami dodał: *otwórzanie serc, przeprosiny*¹⁴. Uważał, iż każdy członek winien być odpowiedzialny, nie tylko za samego siebie, ale za całą wspólnotę. To jakby oczywisty wniosek jego notatki, że należy *obudzić w sobie żal za swoją winę w tym, że dotąd rzeczy szły tak źle*¹⁵. Zalecał, aby podziękować Bogu, że nam więcej łask nie udzielił. To prawdziwie zaskakująca refleksja i niemniej zdumiewający wniosek zachęcający do pokory: *bo byśmy przez naszą niedoskonałość sobie z nich chwałę przypisali*¹⁶. *Obudźmy uczucia pokory i oddania się zupełnego na Wolę Bożą*¹⁷. Zachęcał, aby nie upadać na duchu i ufać Bogu!

Życie tych młodych ludzi było ściśle podporządkowane pokucie, był to okres odosobnienia, intensywnej modlitwy, stanowiący odbicie zwrotnego punktu w ich życiu. Te najważniejsze ćwiczenia duchowe to: codzienna Msza św. zwykle o 6.00 w kościele karmelitanek albo St. Suplice, co sobotnia spowiedź święta, o którą tak bardzo Jański dbał dla siebie i braci, a w niedzielę wspólna Komunia Święta. Dalej, to rachunek sumienia, południowy *Anioł Pański*, wspólne modlitwy ranne i wieczorne, czytanie duchowne. Nawiasem mówiąc sporo było tego czytania duchownego, kilka razy dziennie wspólne i indywidualne. Studium Pisma Świętego, żywoty świętych i inne książki ascetyczne i nie tylko. Wiemy, że książka odegrała ogromną w procesie nawrócenia naszego Założyciela. Wśród różnych prac wykonywanych w ciągu dnia bracia, szczególnie Senemenko i Kajsiewicz, zajmowali się tłumaczeniem współczesnych książek o tematyce religijnej. W ten sposób mieli poszerzać swoją znajomość ascetycznej myśli i praktyki, a także tworzyć bibliotekę katolicką dla emigrantów.

To *pilnowanie się w drobiazgach innym razem wyraził tak: potrzeba pilnowania ścisłego co do drobiazgów porządku zewnętrznego*¹⁸. Otóż, życie wspólne

¹² *Pod Sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym 1978, s. 29. Wypowiedzi Fundatora na temat nowej wspólnoty w wyborze i układzie ks. B. Micewskiego.

¹³ B. Jański, *Dziennik*, 7 VI 1836, s. 381-rks 8627, CRR.

¹⁴ B. Jański, *Dziennik*, 31 VII 1836, s. 398-rks 8627, CRR.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 402.

¹⁸ Tamże, s. 398.

w Domku wymagało również spełniania konkretnych posług. Miały one jednoczyć wspólnotę i umacniać. W tym względzie udzielał braciom tzw. *rad drobiazgowych*, które podzielił na trzy grupy:

1. *Co do porządku domowego, gospodarskiego*: – tu wymienił takie jak: *służba, czas samotności i razem* (a zatem czas wyłącznie dla siebie i czas wspólnego przebywania na posiłku, rekreacji, czy modlitwie), *czystość, porządek rzeczy*. Oto mieli zabiegać wszyscy w Domku.

2. *Co do zachowania się między nami, żeby zamiast przeszkody – wzajemne wsparcie; zamiast upadku – zbudowanie; zamiast rozróżnienia – zjednoczenie, miłość [...]*.

3. *Co do zachowania się z obcymi*: – *żeby każdego stosunku użyć na chwałę Boga, na dobro duchowe bliźniego i nie dać zgorzenia, fałszywego wyobrażenia o naszej sprawie przez nasze życie*¹⁹. Do całości wskazań dodawał jeszcze jedno: *oddanie się pod obronę Najświętszej Panny*²⁰.

Jański doskonale rozumiał, że nawet najwspanialsze ideały mogą z czasem stracić swą moc, a największy zapał człowieka może wystudzić się. Przewidywał zatem środki pobudzania wspólnoty do nowego zapału, do dobrego. Wśród nich na pierwszym miejscu stawał częste narady i spotkania. *Od czasu połączenia się naszego w tym domu – pisał – często już zbieraliśmy się na wspólną radę duchowną o naszych powinnościach itd. po Komunii – uważaliśmy to nawet za obowiązkowy zwyczaj [...] i wszyscy doznaliśmy stąd wielkich korzyści, często wielkich pociech*²¹. *Najpierw odkryć powinienem dla braci nowych, a przypomnieć dawniejszym myśl, w której potoczyliśmy się – pisał. Powiedzieć już, cośmy dotąd zrobili, o co nam idzie. A następnie rozebrać nasze dzisiejsze położenie i przedstawić moje rady.*

Wtóre. Drugim celem jest otworzenie wzajemnych naszych serc, zrzucenie wszelkiego żalu, odkrycie, co kto widzi złego, wynurzenie myśli ku naszej wspólnej poprawie i ku dopięciu naszych celów.

*Trzecie. Zrobienie postanowień*²². Widać zatem, że spotkanie miało charakter religijnej medytacji, gdyż była tam i nauka Brata Starszego i modlitwa. Należało z tego spotkania wychodzić z praktycznymi postanowieniami. Jański miał krótką i piękną zarazem „egzortę” nazwijmy to tak, aby zagrzewać braci do intensywnej pracy nad sobą: *tu idzie o wieczność [...]* – mawiał, *otrząsnijmy się z wszelkiej słabości ziemskiej, osobistej [...]. Bądźmy tak (usposobionymi i postępującymi), żeby i my się w żywocie wiecznym nie wstydzili*²³. W ogóle jednym z głównych obowiązków Jańskiego były jego konferencje. *Idzie mi w tych naukach – notował – 1/o wprowadzenie jedności, porządku, prawdy w nasze myśli, każdego w szcze-*

¹⁹ B. Jański, *Dziennik*, 25 VI 1837, s. 399, rks 8627, CRR.

²⁰ Tamże.

²¹ B. Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 402 – rks 8627, CRR.

²² Tamże.

²³ Tamże.

gólności i wszystkich spotem [...], 2/o wprowadzenie [...] doskonałości w czyny i w całe życie (o sztukę, o praktykę życia indywidualnego i społecznego); a zatem i przede wszystkim przedsięwzięciem je a/dla zbawienia własnego i bliźnich; b/a stąd dla zrobienia użytku z naszego życia: jak powinni żyć dobrzy chrześcijanie? Jak powinni dziś żyć dobrzy Polacy. [...] Chodzi c/o wskazanie, jak powinniśmy żyć my związani w społeczność osobną, o otwarciu celu, zasad, przyszłości dla naszej społeczności; co mamy myśleć, co chcieć, do czego zmierzać, co robić²⁴.

W reformowaniu religijnej wspólnoty ogromne znaczenie miał rok kościelny i liturgia. Przyznacie, że to zupełnie nieznany odcinek życia Domku. Od samego początku bowiem jego istnienia. Brat Starszy starał się, aby bracia służyli do Mszy świętej i rozumieli rok liturgiczny. Nie zapominajmy, że Jańskiego, Kajsiewicza i Senemenkę łączyły więzy przyjaźni z o.Gueranger'em, opatem z Solesmes, odnowicielem liturgii w Kościele, który znacznie wyprzedził Sobór Watykański II. Jańskiego sprowokowała do tego sytuacja, w której znalazła się wspólnota w poniedziałek 22 lutego 1836 roku, zaledwie kilka dni po rozpoczęciu życia wspólnego. Zakrystianin zaproponował im służenie do Mszy św. Oni nie czuli się przygotowani, nigdy tego nie robili. Toteż Jański zaraz od spowiednika pożyczył kilka książek na ten temat, a nawet poprosił o brewiarz²⁵. Kajsiewicz pisał bowiem, że *na Mszę Świętą chodziliśmy do kościoła karmelitanek [...] i usługiwaliśmy do mszy sławnemu księdzu Lacordaire [...]*²⁶. Warto zauważyć, że w swoim *Dzienniku* Jański od 1836 roku prowadził notatki według tygodni roku liturgicznego i uroczystości kościelnych. A obchody kościelne będzie czynić punktem wyjścia dla swoich prac, spowiedzi św. i postanowień²⁷.

Wspólnota nawiązywała swe życia codzienne do Świętych, zwłaszcza patronów danego dnia i do ważniejszych świąt. Jański podaje całą listę świętych, przez których wstawiennictwo szczególnie zaleca modlić się do Boga. Mówiliśmy już o wspólnym czytaniu Żywotów Świętych. Szczególną cześć oddawali Matce Bożej. Różne jej uroczystości bywały dniami wyjątkowo obchodzonymi w życiu Domku. *Na N.Pannę Bolesną, we wrześnie iść jako Votum piechotą do ST. Acheul... i komunikować – prosząc o Miłosierdzie u Matki Miłosierdzia, Królowej Naszej*²⁸ – pisał Jański²⁹. W czasie pobytu w La Trappe pisał. [...] *wywieźć się jakie są Bractwa w Paryżu, przed wpisaniem się do niektórych [...]*. Wymienia je z francuska: różańcowe, szkaplerza karmelitańskiego, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Najświętszego Sakramentu, Siedmiu Bolesci Matki Bożej. Zapewne było w myśli Założyciela nie tylko zapisać się do nich samemu, ale zachęcać może i braci do podobnego przynależenia, czy szerzenia czci.

²⁴ Tamże, 13 IX 1837, [w:] Smolikowski, *Historia...*, t. 1, s. 126.

²⁵ Tamże, 22 II 1836, s. 350.

²⁶ Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Pisma, t. III, s. 413.

²⁷ Porównaj zapisy w *Dzienniku* od strony 362 do końca.

²⁸ B. Jański, *Dziennik*, s. 512.

²⁹ Tamże, s. 505.

3. Rola Brata Starszego we wspólnocie Domku

Na podstawie wyłożonych tu już myśli Jańskiego widać jaką ogromną rolę spełniał w Domku. Zasluguje to jednak na osobne potraktowanie. Po pół roku istnienia Domku Jański zapisał o sobie: *co do władzy, (jestem) powołany, bom miał najwięcej środków itd. [...] uznaję się niegodny, modlić się o godniejszego, ale póki mam, potrzeba mocy, jedności, ufności*³⁰. *Nie byłoby między nami takiej jedności i zgody – pisał do Zaleskich – jaka dzięki Bogu, ciągle była i jest, gdyby każdy chciał osądzać i wszystko przychodziło dyskutować. Jest tedy między nami zwierzchność i najsilniejsza, bo oparta na wzajemnej ufności, miłości, coraz i coraz wzrastającej i żarliwszej odbierająca postuszeństwo, prawie bez granic. Oto dowód na niezwykłą rolę przełożonego w Domku. Dalej wyjaśnia: objaśnić Wam tu winienem, że nasze principia i idee władzy, wewnętrznego rządu i wewnętrznej organizacji, uformowały się między nami przez pierwotne nasze inspiracje i żądze, jak najdoskonalszego życia chrześcijańskiego, na wzorach, któreśmy, nie spostrzegając się, w myśl i serca imali z Żywotów Świętych, jakie od początku naszego związku codziennie czytujemy*³¹. Zatem od samego początku duchową podstawą kierowania Domkiem przez Jańskiego był przykład świętych. Cały posłuch dla Niego wypływał z *wewnętrznego rządu, wewnętrznej organizacji*, był prawdziwie nadprzyrodzony, dobrowolny.

Hieronim Kajsiewicz w swoich *Pamiętnikach o początkach Zgromadzenia...* daje sugestywny obraz Jańskiego jako męża modlitwy. Jego pełne zaangażowanie się na modlitwie robiło ogromne wrażenie na całej wspólnocie. Kajsiewicz pisze: *Post ciągły w domach Trapistów; modlitwy długie i gorące – bo kiedy się Bogdan modlił, zapalał się cały na twarzy – wszystko to tucząc duszę, musiało wycieńczyć ciało*³². Na przykładzie modlitwy Jańskiego powiedzmy, że ogromną rolę w formowaniu wspólnoty odgrywał przykład osobisty, świadectwo życia głęboko chrześcijańskiego, zaangażowanego, świadomego.

Jański czuł się niegodny do kierowania wspólnotą. Uważał, że powodem tego jest, jak sam napisał: *słabość moja, rozproszenie ducha, naw/yki!, brak /silnego/ charakteru, brak porządku w drobiazgach*³³. Słowa te wskazują na to, jak rozumiał cechy, którymi powinien oznaczać się przełożony, a zarazem, jak jasno widział to, czego cała wspólnota ma prawo od niego oczekiwać. Wbrew jednak tej surowej samoocenie, Jański ubogacony darami Opatrzności, był przez nią przygotowany do prowadzenia Domku. Przez Domek przechodzili przecież ludzie, dla których niełatwe było zadanie *ćwiczyć się duchownie. Byli to wszyscy świeżo nawróceni demagogdy, stawiający wolność osobistą za rzecz pierwszorzędną, ludzie przyuczeni do nieporządnego życia*³⁴ – pisze o. Smolikowski w swojej historii Zgromadzenia.

³⁰ Tamże, 15 VIII 1836, s. 403 – rks 8627 CRR.

³¹ Jański, list do J. B. Zaleskich 24 IV 1838 – SZ III, s. 403.

³² Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Pisma, t. III, s. 126.

³³ B. Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 403 – rks 8627 CRR.

³⁴ Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1926, s. 70.

Zadaniem i główną zasadą postępowania wobec wszystkich było świadome szukanie i realizacja Woli Bożej, planu Bożego wobec każdego z członków Domku. *Powinność główna, jedyna – oddanie się całkowite Panu Bogu*³⁵.

Jedną z istotnych metod działania Brata Starszego w Domku był serdeczny, braterski dialog z każdym i nadprzyrodzona cierpliwość: *Ktoś inny napotkawszy trudności po drodze zaczętej, przestałby jej, ograniczył nieufnie, nieśmiało – ja wolę przecierpieć*³⁶. *On już był przebiegł stromą pochyłość niedowiarstwa – pisze Kajsiewicz – zajrzał w tę ciemną, źle woniejącą i bezdenną przepaść; i teraz wracał z utrudzeniem w górę, spotykając po drodze rodaków swoich, świeżo do Francji przybyłych, i pędzących w dół z całym upojeniem ludzi nie rozczarowanych jeszcze w błędzie. Nie wymijał ich, bynajmniej dojrzalszy podróżnik; owszem miłością bratnią przejęty zatrzymywał i wzywał na rozmowę. Z dziwną cierpliwością z niecierpliwymi, uprzejmością z nieokrzesanymi; często starał się zarozumiałych, a przy tem jak to bywa najczęściej, nierozumnych przekonać, oświecić, upamiętać. A taki urok i wdzięk posiadał, że bez względu na to, co o nim poza nim mówiono, powszechnie go w głębi duszy szanowano, i ci którzy jego wyobrażeniom nienawiść byli poprzysięgli, nie mogli osoby jego samej podobną objąć nienawiścią*³⁷.

Co stanowiło u Jańskiego tę przeogromną i ujmującą zarazem, jak słyszeliśmy, w kierowaniu Domkiem, którego wspólnota nie zawsze przysparzała mu radości. Przeżywał to bardzo szczególnie 1839 roku podczas tzw. „ciemnej nocy duszy” w La Trappe. Przejmująca jest Jego modlitwa podczas tego pobytu u trapistów: *Duchu Świątym, tej nocy ciemnej duszy, zstąp. Na mnie! Choć najniegodniejszego, ale przez ufność w miłosierdziu P. Jezusowym chcącego być najwierniejszym, najpoświęceńszym, najzakochańszym ze sług Bożych!*³⁸ *Dziwne – pisze w swojej Historii o. Smolikowski – jak Jański pomimo tych wszystkich przeżyć wewnętrznych, ani razu nie tracił ufności, nadziei!*³⁹ Rzeczywiście owa siła wewnętrzna Jańskiego to ufność złożona w Bogu: *dzięki Bogu – napisał – nie straciłem ani na chwilę ufności w Bogu, wiary w powinność i możność zaradzenia złemu [...]*⁴⁰

Chronił Jański swoich braci przed różnymi niebezpieczeństwami z zewnątrz, wierząc, że całą wspólnotę trzyma Pan, że Duch Święty w niej działa. Pięknie tę swoją troskę i wiarę wyraża Jański (jeden z najbardziej ulubionych przeze mnie tekstów): *Jak stróż, faktor biegałem około domu, odpędzając napady nieprzyjaciół, grożących zniszczeniem zewnątrz – zostawiając wewnątrz rząd Panu Bogu i sumieniu każdego.* Ufność położona w Bogu i zaufanie do braci jest tu wprost niezwykle ujmujące.

³⁵ Za: Micewski, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym 1978, s. 6.

³⁶ Jański w liście do F. Krahnasa, kwiecień 1839 – SZ III, s. 698.

³⁷ Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Rzym 1872, s. 404.

³⁸ Smolikowski, *MSS Historia*, t. 2, s. 23.

³⁹ Tamże, s. 24.

⁴⁰ Jański w liście do C. Platera, 10 III 1838 – SZ III, s. 298.

*Podobało się Bogu użyć mnie za narzędzie i środek naszego braterskiego połączenia się*⁴¹ napisał do J. Hubego Bogdan Jański. Świadomy swojej roli i odpowiedzialności za Domek dba i troszczy się niemal o wszystko. Charakterystykę tej troski znajdujemy w książce Edmunda Calliera, o Jańskim, znanego księgarza i wydawcy z Poznania. Napisał on tak: *Klasztorzek całym swoim ciężarem ciążył na barkach Bogdana, który nieraz walczył z niedostatkiem, zwłaszcza gdy nie dopisywały subsydia. Dzielił się z mieszkańcami Domku swoim (drobnym) zarobkiem, trawił w zabiegach o utrzymanie swego klasztoru, pracował nad siły; – wytrwał jednak i ostatecznie zwyciężył trudności kosztem własnego zdrowia i życia. [...] Klasztorzowi temu poświęcił wszystkie swe siły umysłowe i fizyczne*⁴². Przyczyna śmierci Jańskiego, to nie tylko wyczerpany organizm przez gruźlicę, ale i następstwo całkowitego poświęcenia się dla chwały Bożej. *Byłem świadkiem – napisze Wielogłowski – jak ten niepojęty człowiek, przestawszy już żyć dla siebie, dogorywał na ofiarnym stosie miłości Boga i bliźniego, a przecież ostatnim tchnieniem rozżarzał święty płomień wiary i narodowości*⁴³. Jest także bardzo mało znany tekst, w którym Jański wypowiada swoje „upomnienie braterskie”. Jest to nie wysłany brulion listu do braci studiujących już w Rzymie, ale obrazuje pewien sposób szczerości i udzielania napomnień przez Brata Starszego. Oto co pisze Jański: *Powiniennem najpierw dopełnić obowiązku, chociaż przykrego dla mnie wielce, – ale więcej jeszcze świętego względem Was. A obowiązkiem tym jest: pokazać Wam i dać choć do pocałowania różgę. [...] A co to znaczą te niektóre słowa nieukontentowania i szmery, te szmery, te grymasy? Sza! A do książki, przed krucyfik! Uczyć się, modlić. Czy Wam to Pan Bóg dał już i pokazał innego Starszego, że już z nieukontentowaniem odzywacie się? To było przewróceniem porządku, zerwanie wewnętrznej społeczności. Nie grzeszcie, kiedy Pan Bóg we wszystkim błogostawi. I pan dyrektor nawet przebąknął, że już mu trudno widać nieukontentowań utrzymać ... Oj! A ktoś z boku odezwał się żeście bez dyrekcji... Bodajby pan dobrodziej był tak bez dyrekcji – przynajmniej o ile Wy dotąd, przez Miłosierdzie Ducha św., który naszą jedność zrodził i ożywia! Po takim surowym upomnieniu napisał: A teraz – pax – i przyjmijcie moje pocałowanie i podziękowanie*⁴⁴.

Zakończenie

Nie trzeba odwoływać się do cytatów z naszych obecnych Konstytucji, aby stwierdzić, że wierni duchowi Założycieli staramy się żyć tak, jak pragnął tego Jański. *Pragniemy być wierni łasce, jaką otrzymali nasi Fundatorzy, łasce, w której obecnie uczestniczymy przez nasze powołanie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.*

⁴¹ Jański w liście do J. Hubego 10 IV 1836.

⁴² Callier, *Bogdan Jański*, Poznań, ss. 97–99.

⁴³ Wielogłowski, *Emigracja Polska wobec Boga i Narodu*, Wrocław 1848, s. 117.

⁴⁴ Jański do P. Semenenki, kwiecień 1839 – SZ III, ss. 700–701.

Ks. Stanisław Urbański – Warszawa

OCZYSZCZENIE WŁADZY SERCA W NAUCE KSIEDZA PIOTRA SEMENENKI

Temu zagadnieniu autor przypisuje wielką wagę. Znając słabe strony ludzkiego serca, zwłaszcza u osób grzesznych i będących poza sferą wpływów Boga mówi o tak zwanej nieczystości serca. Idąc zaś za antropologią św. Pawła domaga się „czystego” serca, gdyż tylko takie może być obrazem doskonałego człowieka. Pojęcie „czystego serca” można zrozumieć jedynie w koncepcji życia duchowego skoncentrowanego na miłości. Bowiem jest ono procesem dynamicznym, dążącym do osiągnięcia możliwie najwyższej miłości do Boga. Dlatego czystość serca uzyskuje swój sens jedynie w służbie takiej miłości i jest od niej proporcjonalnie uzależniona. Człowiek zatem winien dążyć do takiej czystości serca, która doprowadzi go do obcowania z Bogiem. Ma to być spoczęcie serca w ostatecznym dobru, którym jest Bóg.

1. Pojęcie czystości serca

Czystość serca oznacza według autora oczyszczenie władzy ludzkiej z pragnienia wszelkich pociech naturalnych. Serce człowieka może pragnąć pociech tylko ze względu na Boga, który powinien być przyczyną i celem tego aktu. Nie może ono pragnąć nic z tego świata i od siebie, jedynie od Boga i wszystko Jemu zawdzięczać. Nie może samo z siebie również mieć nic z nadprzyrodzoności, a zwłaszcza pociech płynących z otrzymywanych łask. Powinno być całkowicie oddane Bogu. Wówczas człowiek przeżywa wewnętrzne zadowolenie, bowiem Pan jest w nim, a on zatopiony w Bogu. Powstaje w sercu człowieka uczucie wdzięczności, zobowiązania, a tym samym stosunek ufności wobec Boga. Z drugiej strony rodzi się prawo Boga do niego jako swojej własności. W sercu czystym miłość człowieka osiąga najwyższy stopień rozwoju, który budzi wstręt do wszystkiego co może mieć i do tego, czego może pragnąć. Liczy się tylko Bóg i to, czego On chce, oraz to, co On daje. Jest to czystość serca „dziewicza” na wzór Najświętszej Maryi Panny, św. Jana Apostoła oraz Magdaleny. Ta czystość serca pozwoliła im iść przez wszelkie doświadczenia życia obok Jezusa aż do momentu krzyża¹. Dla człowieka osiągnięcie dziewiczej czystości serca jest bardzo trudne, przede wszystkim w początko-

¹ P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych ks. Piotra Semeneki C.R.*, Kraków 1904, s. 171–172.

wym stadium rozwoju życia duchowego. Dzięki pomocy łaski Bożej i osobistej z nią współpracy staje się to możliwe, o ile człowiek uczyni akt upokorzenia i wyrzeknie się pragnienia wszelkich pociech. Dojście do takiej czystości serca nie dokonuje się natychmiastowo, ale stopniowo na skutek systematycznej pracy nad sobą. I takiej czystości serca domagał się Semenenko od osób, które pragną poświęcić się życiu zakonnemu².

Inaczej mówiąc, Semenenko określa czystość serca zgodnie z nauką ascetyczną jako nie szukanie przyjemności poza Bogiem, a jedynie w Nim samym. To przyjęcie od Boga uczucia zadowolenia nie może być uznane za swoje, to znaczy – nie człowiek ma być podmiotem tegoż uczucia, lecz tylko sam Bóg. Dążenie do Boga jako najwyższego dobra i celu niesie ze sobą niebezpieczeństwo pragnienia przez serce ludzkie uczucia pociechy. Dlatego zastanawia się Semenenko, czy szukanie pociechy w Bogu jest dopuszczalne czy też nie dozwolone. Uważa, że szukanie jej w Bogu jako w rzeczy przynoszącej zadowolenie wyraża nieczystość serca, natomiast w Bogu jako w osobie, która kocha człowieka i którą człowiek kocha jest znakiem czystości serca.

W celu dokładniejszego wy tłumaczenia powyższego stwierdzenia autor przeprowadza następujący tok rozumowania. W swojej analizie wychodzi od uznania Boga za dobro najwyższe. Zaznacza, że szukanie pociechy w Bogu jest normalnym prawem człowieka, które leży w samej naturze władzy serca. Chodzi tylko o to, żeby pierwszym powodem i ostatecznym celem tych poszukiwań był sam Bóg a nie dobro, które On daje człowiekowi, czyli aby cel poszukiwania stanowił Dawca a nie jego dar. Jeśli chrześcijanin szuka pociechy w Bogu jako w Sprawcy danej radości i o ile ją Bóg sprawia, to szuka jej tylko dla swojej przyjemności, a Boga uważa wtedy za przyczynę dającą mu zadowolenie. Wówczas pragnie on bóstwa a nie Boga, pragnie Jego przymiotów, aby uczynić je przedmiotem swojej wielkości. Chce bóstwa Boga jako dobra dla szukania własnej w Nim pociechy³.

Przykładem powyższego myślenia był szatan. Postępowanie człowieka natomiast jest często nieświadome. Człowiek naturalną zdolnością złożoną przez Boga w jego sercu zwraca się do Niego, aby w Nim znaleźć pociechę. Dlatego Bóg jawi się w sercu człowieka jako dobro, a zarazem jako jego przedmiot oraz cel. Stąd też istnieje w sercu ludzkim potrzeba dążenia do Boga. Jednak człowiek w momencie szukania pociechy w Bogu zapomina często o autentycznej relacji z jaką winien zwracać się do Niego. Stąd Bóg, aby naprowadzić człowieka na właściwą drogę do siebie, oczyszcza go z pożądliwości, która po grzechu pierwotnym nakazuje mu szukać pociechy w Nim jedynie dla siebie samego. W tym celu zsyła na człowieka różne oczyszczenia: „niesmaki, oschłości w rzeczach duchowych, aby naprowadzić na drogę prawdziwą i oczyścić z tego jadu wężowego, pierwszego grzesznego smaku jabłka, jadu nieczystości, który zatrzał całą nasze życie duchowe”⁴.

² Tamże, s. 172, 179.

³ Tamże, s. 159–160, 163.

⁴ Tamże, s. 161.

W powyższym procesie szukania pociechy przez człowieka autor wyróżnia przedmiot zewnętrzny, w którym człowiek widzi „smak, przyjemność”, władzę serca jako środek życia uczuciowego i siłę łączącą, między przedmiotem a podmiotem serca. Tą siłą łączącą według Semenienki jest działanie Ducha Świętego, który w porządku nadprzyrodzonym przedstawia człowiekowi dobro Boga i pociąga serce ku Niemu. W porządku przyrodzonym zaś tą siłą jest „siła naturalna”, która wszystko jednoczy w świecie, a która przed grzechem pierwotnym była pod kontrolą człowieka. Szatan jej użył w celu skuszenia pierwszych rodziców. Od tego momentu człowiek jest pod jej działaniem we wszystkich przejawach swego życia ziemskiego. Dlatego siła ta pociąga chrześcijanina do przedmiotów zewnętrznych. Od działania tej siły uwolnił człowieka dopiero sam Chrystus, który jako człowiek nie poddał się jej działaniu w czasie życia doczesnego i zwyciężył ją poprzez śmierć⁵.

Z kolei Semenienko przedstawia proces dojścia do szczytu czystości serca. Za punkt wyjścia przyjmuje osiągnięty przez człowieka poziom życia moralnego, w którym posiada on już zdolność wyboru między złem a dobrem. Zanim jednak chrześcijanin do tego stanu dojdzie, istnieje w nim równowaga między rozbudzoną pożądlivością ku złu a zarodkiem cnoty otrzymanym w sakramencie chrztu, który powinien być rozwinięty przez formację ascetyczną i środki nadprzyrodzone. Dopiero od wyboru wolnej woli zależy przechylenie równowagi. Jeżeli człowiek wybiera zło, sukcesywnie dąży do niego i odwrotnie. Założyciel zmartwychwstańców analizuje również proces upadku moralnego człowieka od momentu osiągniętej równowagi. Uważa, że pozostanie na stanowisku pośrednim stawia go w sytuacji poważnego zagrożenia – naraża na upadek moralny i odejście od Boga. Autor wylicza stopnie powolnego dochodzenia do wewnętrznego utrwalenia zła: **a.** Kiedy dobro pociąga chrześcijanina, ale nie jest on już zdolny oderwać się od zła, chociaż wyraża chęć uczynienia tego. Toczy się w nim walka duchowa między wyborem dobra a zła; **b.** Walka ta już ustała. Człowiek nie wyraża chęci do zerwania ze złem. Jest świadomy istnienia dobra, które pragnie teoretycznie. Potępia zło, ale nie odchodzi od niego; **c.** Chrześcijanin nie odczuwa już oddziaływania dobra. Nie tylko nie chce zerwać ze złem, ale usprawiedliwia swoje grzeszne czyny; **d.** Następuje utożsamienie ze złem, nienawiść dobra, całkowite przyjęcie zła jako zasady życia moralnego. Jest to stan największego wewnętrznego upadku⁶.

Aby się z tego negatywnego stanu uwolnić, autor podaje z kolei cztery stopnie dochodzenia do czystości serca: **a.** Człowiek nie popełnia grzechu mimo działania pokusy. Jest to stan jeszcze wewnętrznego niepokoju; **b.** W dalszym ciągu działają pokusy, lecz nie mącą one już spokoju sumienia. Człowiek upokarza się i zwraca o pomoc do Chrystusa; **c.** Powstaje w jego wnętrzu uczucie wstrętu wobec zła. Pokusy nie zakłócają nawet działania wyobraźni, „boją się” atakować władzę człowieka, ponieważ nie osiągną żadnego skutku. Jest to już stan doskonały osiągnięty

⁵ Tamże, s. 161–162.

⁶ Tamże, s. 166–167.

przez walkę duchową z pożądliwością i współpracę z łaską Bożą; d. Chrześcijanin osiąga wreszcie stan pokoju wewnętrznego. Pokusy nie mają dostępu do jego wnętrza, ponieważ wyrzekł się on całkowicie pragnienia pociech przyrodzonych. Ten stan jest darem nadprzyrodzonym otrzymanym od Boga. Posiadała go Najświętsza Maryja Panna oraz św. Jan Apostoł. Ludzie bez tego daru łaski mogą osiągnąć tylko trzeci stopień czystości serca⁷.

Semenenko jednoznacznie stwierdza, że do osiągnięcia najwyższego stanu czystości serca nie wystarczy jedynie zachowanie tzw. czystości urzędowej, polegającej na unikaniu zła i wyrzekaniu się złych myśli, słów, uczuć oraz czynów nieczystych. Jest to czystość negatywna, będąca poważnym zagrożeniem dla życia duchowego chrześcijanina, gdyż człowiek ciągle znajduje się w sytuacji wyboru między Bogiem a swoim grzesznym postępowaniem, które ogranicza osiągnięcie doskonałego upodobnienia do Boga. I nie wystarczy tu tylko oczyszczenie z grzechów, chociaż należy wynagrodzić Bogu za swoje winy i błędy. Dlatego też w formacji życia duchowego nie może być drogi pośredniej, miernej, lecz musi nastąpić całkowite opowiedzenie się za Bogiem⁸.

2. Rola cnót w oczyszczeniu serca

W oparciu o tradycyjną myśl ascetyczną oraz doktrynę św. Tomasza z Akwinu Semenenko w oczyszczeniu serca istotną rolę wyznacza niektórym cnotom.

a. Cnota wstrzemięźliwości

Według Semeneki zadaniem tej cnoty jest powstrzymywanie chrześcijanina od szukania ciągle nowych pociech i przyjemności. Jest to pierwszy warunek działania tej cnoty. Nie ma on na myśli jedynie przyjemności ciała i zmysłów, lecz chodzi o powstrzymywanie od namiętności, które mają swoją siedzibę w sercu ludzkim. W znaczeniu mistycznym rola wstrzemięźliwości polega na bronieniu władzy serca przed przyjmowaniem pociechy pochodzącej od przedmiotów istniejących poza Bogiem, a także przed przyjmowaniem pociechy nie z powodu Boga, ale dla pragnień egoistycznych. Drugim warunkiem działania omawianej cnoty jest umiejętność przyjęcia przykrości, doznawanej na skutek odmówienia sobie pociechy i przyjemności⁹.

Praktykowanie cnoty wstrzemięźliwości polecała nie tylko tradycja starożytna, ale również sam Chrystus mówiący o wyrzeczeniu się wszystkiego dla służby Bogu oraz św. Paweł Apostoł (por. 1Kor 9,25). Powstrzymywanie się chrześcijanina od szukania ciągle nowych przyjemności czyni go bowiem silnym wewnątrz i hartuje w walce duchowej, polegającej na ciągłym wyborze między pociechami a doznawymi, z powodu wyrzeczenia się, przykrościami. Nieustanne zaś poszukiwanie

⁷ Tamże, s. 168–169.

⁸ Tamże, s. 170–172.

⁹ Tamże, s. 180–181.

pociach i unikanie przykrości powoduje podwójne ukaranie chrześcijanina, ponieważ rozkosz – wymykając się spod kontroli człowieka – sprowadza wewnętrzny ból, a z drugiej strony ból odrzucony jeszcze mocniej dotyka człowieka¹⁰.

Odwołując się do słów św. Prospera, autor przypisuje cnotie wstrzemięźliwości działanie oczyszczające w stosunku do następujących sfer egzystencji człowieka: **a.** zmysłowej, w której wstrzemięźliwość przybiera postać umartwienia, będącego wyższym stopniem wyrzeczenia się przyjemności. Umartwienie to powinno objąć całego człowieka, aby pozbył się on właściwości natury czysto ludzkiej, to znaczy przyrodzonej miłości własnej. Jednym słowem wszystkiego tego co egoistyczne. Nie wystarczy jednorazowe pokonanie pokusy, gdyż ona wciąż będzie wracać, potrzebne jest stałe umartwienie, nieustanne podtrzymywanie wyrzeczenia tego, co przyjemne. Chodzi o wytworzenie stałego porządku w tej dziedzinie; **b.** wyobraźniowej, gdzie jej zadaniem jest pokonanie próżności serca. Przeciwwstawieniem jej będzie cnota trzeźwości; **c.** osobowej, która winna prowadzić do wyrzeczenia się pociach dawanych przez inne osoby. Przywiązanie do osób wciąga w niewolę najpierw władzę serca, potem wolę, na końcu całą osobę ludzką¹¹.

b. Cnoty trzeźwości

Jak już wyżej wspomniano oczyszczenia serca w sferze wyobraźniowej dokonuje cnota trzeźwości. Jej zadanie polega na oddalaniu przywiązań serca do czegokolwiek, zwłaszcza przedmiotów idealnych; na nie pozwoleniu na uleganie fantazji, ale na utrwalaniu prawidłowego działania wyobraźni. Jej przeciwieństwem stanowi próżność zmysłowa, polegająca na „lubowaniu się” własną osobą¹².

Semenenko wyróżnia jej trzy rodzaje. Na pierwszym miejscu wymienia próżność cielesną, polegającą na chwaleniu się przed innymi ludźmi i samymi sobą przymiotami ciała takimi jak: zdrowie, uroda, siła fizyczna czy nawet ubiór. Cnotą zwalczającą tę próżność na polu wyobraźniowo-zmysłowym jest cnota trzeźwości, przejawiająca się w opanowywaniu myśli kierujących się w stronę ciała ludzkiego. Powinno być ono pielęgnowane, by uniknąć niedbalstwa i niechlujstwa, ale w sposób roztropny i umiarkowany.

Drugim rodzajem próżności zmysłowej jest próżność umysłowa, która polega na „lubowaniu się” w swoich zdolnościach i na przesadnym prezentowaniu ich wobec innych ludzi. Człowiek przyobleka się niejako w inną „szatę moralną” i za jej pomocą chce oddziaływać na ludzi tym, co sam najbardziej uwielbia u siebie. Dlatego zadaniem cnoty trzeźwości jest odciąganie człowieka od lubowania się w swoich zdolnościach oraz udzielenie pomocy w zachowaniu prostoty.

Trzecim rodzajem próżności zmysłowej, jest próżność uczuciowa, polegająca na opowiadaniu z powagą i namaszczeniem swoich doznań uczuciowych innym ludziom. Jeżeli nie zawiera ono w sobie celu nadprzyrodzonego, a jedynie jest dzie-

¹⁰ Tamże, s. 182–183.

¹¹ Tamże, s. 184.

¹² Tamże, s. 225.

leniem się wrażeniami uczuciowymi, prowadzi do naturalizmu uczuciowego i nie dźwiga człowieka do poziomu życia nadprzyrodzonego. Zadanie zaś cnoty trzeźwości polega na czuwaniu, aby człowiek własną osobą nie zajmował innych ludzi i nie dzielił się swoimi nie istotnymi dla życia duchowego uczuciami. Chodzi tu również o budzenie negatywnego stosunku do mówienia o sobie, w którym zawarty jest aspekt dodatni i ujemny. Pierwszy z nich wyraża się w mówieniu o sobie w sposób pozytywny, chwaleniu się, a drugi – w przedstawianiu swoich cierpień i bólów. Cnota trzeźwości powinna objąć swoim umartwieniem oba aspekty, zwłaszcza ujemny, gdyż wymaga on od człowieka większej pracy wewnętrznej¹³.

Próżność zmysłowa przejawia się także w przyjmowaniu o sobie opinii wyjątkownie pochlebnych bez zważania na to, że nie zawsze są one zgodne z przekonaniem szerszego grona ludzi. W przeciwnym przypadku niedoceniając człowieka przez innych ludzi prowadzi przeważnie do wzbudzenia uczucia rozpaczy i do izolowania się od ludzi¹⁴.

3. Nieczystość serca jako niewłaściwy stosunek do ludzi

Nieczystością serca według autora jest także niewłaściwy stosunek do innych ludzi. Stosunek uczuciowy między osobą a rzeczą materialną nie jest miłością, lecz tylko pożądaniem danego przedmiotu. Dopiero, gdy serce ludzkie zwróci się do osoby uczucie staje się miłością, ponieważ osoba przez serce zwraca się do innej osoby, tworząc stosunek międzysobowy. Taki stosunek może istnieć między Bogiem a człowiekiem tylko wtedy, gdy człowiek całkowicie oddaje się Bogu wraz ze swoimi władzami. W ten sposób powstaje stosunek osoby do osoby, człowieka do Boga Trójjedynego. Chrystus jest tylko pośrednikiem, przez którego Bóg oddaje się człowiekowi i człowiek oddaje się Bogu¹⁵.

W stosunku do Boga może zaistnieć ze strony człowieka również miłość fałszywa, mająca miejsce wtedy, gdy człowiek kocha Go dla Jego przymiotów, by się nimi cieszyć jako swoimi. W prawdziwej miłości chrześcijanin kocha Jego przymioty dlatego, że są Jego. Chrześcijanin kocha Boga nie dlatego, że daje On mu swoje przymioty, ale dlatego że są one Boga i dlatego Jemu się oddaje oraz ku Niemu wszystko się zwraca. Jest to pełna miłość poświęcenia i ofiary, a nie samolubstwa i egoizmu. Miłość taka dokonuje „przemienienia” dwóch osób – jednej w drugą, aby każda żyła nie sobą, nie w sobie, ale w drugiej osobie. Tak jak Chrystus oddając się człowiekowi, przychodzi do człowieka i w nim żyje. Jego szczęście jest szczęściem człowieka (por. J 6,57)¹⁶.

Semenenko omawia różnicę między miłością prawdziwą a fałszywą. Pierwsza z nich zawsze daje dobra prawdziwe, daje Boga, a z Nim wszystkie dary nadprzy-

¹³ Tamże, s. 225–228.

¹⁴ Tamże, s. 227.

¹⁵ Tamże, s. 229.

¹⁶ Tamże, s. 230–231.

rodzone, którymi chrześcijanin może się podzielić z innymi ludźmi. Nie ma w niej cienia zazdrości. Istnieje jedność pomiędzy miłością a życzeniem człowieka, by ciągle te dary dawać ludziom. Kto kieruje się prawdziwą miłością, ten również posiada życzenia, które realizuje skutecznie. Miłość może istnieć bez żadnych darów, ale nie może istnieć bez życzeń dzielenia się nią. Istotą miłości fałszywej jest egoistyczne przywiązanie do innych osób. Niesie ono uczucia przeżycia wyższego w porównaniu z przyjemnościami zmysłowymi i umysłowymi. Te ostatnie nie trwają bez przerwy, natomiast uczucie przywiązania do osób wciąż odradza się, budząc na nowo potrzebę szukania nowych osób. Dzieje się tak, ponieważ nowe osoby dodają wciąż nowych bodźców. Przywiązanie do innych osób powoduje niewolę całkowitego uzależnienia się od nich, zaślepienia nie tyle z pobudek zmysłowych, ale z osobistego uczuciowego zaangażowania. Jest ono tak silne, że usunięcie przedmiotu nie osłabia namiętności serca, lecz ją wzmacnia¹⁷.

Przywiązanie do innych ludzi rodzi często między nimi sympatię. Autor ujmuje ją jako pewną równowagę dwóch biegunów: dodatniego i ujemnego, która determinuje w ludziach ich wzajemne pożądanie. Wówczas przybiera ono wartość moralną, opartą na czysto ludzkim uczuciu. Motywem powstałej sympatii między ludźmi nie powinno być egoistyczne pożądanie ich dla siebie, ale troska o ich życie duchowe. Wówczas sympatia przyczynia się do rozwoju życia wewnętrznego człowieka, o ile miejsce Chrystusa nie zajmuje druga osoba¹⁸.

Założyciel zmartwychwstańców rozważa także zagadnienie przyjaźni powstających we wspólnotach zakonnych. Jeżeli powstałe przyjaźnie kierują się czysto naturalnymi uczuciami, tworzą niebezpieczeństwo dla życia wspólnotowego, wytwarzają bowiem egoistyczne życie według swoich własnych reguł i praw. Jeżeli osoby zakonne pozbywają się naturalnego życia i doszły już do jakiegoś poziomu życia nadprzyrodzonego, to ich przyjaźń opiera się na przyjaźni z Chrystusem. Zawiązuje się między nimi jedność na wzór jedności z Chrystusem i w Chrystusie. Łączy ich jeden cel – zjednoczenie z Bogiem. Dojście do takiej przyjaźni wymaga ciągłego czuwania, by naturalna relacja między dwiema osobami nie był przeszkodą we wzajemnym dążeniu do doskonałości¹⁹.

Dla pełniejszego ukazania przyjaźni autor omawia ją od strony czynnej i biernej. Pierwsza z nich oznacza pragnienie przyjaźni pod pozorem wzajemnego wspomaganiania życia duchowego. Jeżeli człowiek zauważy owo pragnienie u siebie, powinien zastanowić się nad tym, z jakich pobudek ono powstało. Takie rozpoznanie powinno dotyczyć tych, którzy kierują się prawym sumieniem. Ludzie o złym sumieniu poznają powstanie pragnienia przyjaźni w sposób ujemny, to znaczy wtedy, kiedy wydarzyło się coś przykrego, kiedy zawiedzeni nie osiągnęli zaplanowanego celu. O rozwoju nieprawidłowej przyjaźni, można przekonać się, analizując uczucia powstałe w sercu. Będą to pragnienia widzenia, mówienia, szukania okazji do spot-

¹⁷ Tamże, s. 231–232.

¹⁸ Tamże, s. 233.

¹⁹ Tamże, s. 236, 242–244, 254.

kania z drugą osobą. Jest to dowód, że człowiek kieruje się miłością własną oraz egoistycznym przywiązaniem²⁰.

Prawdziwa przyjaźń nie troszczy się o to, aby druga osoba wiedziała o niej wszystko. Wystarczy, że jest to wiadome Bogu. Autor nie rozumie przyjaźni jako zakazu, ale jako unikanie egoistycznych uczuć w nawiązywaniu serdecznych kontaktów z niektórymi ludźmi. Przyjaźń powinna obejmować w jednakowym stopniu wszystkich ludzi, gdyż wszyscy są bliźni i dziećmi Boga. Dlatego też powinna być oparta na obopólnej szczerości, szacunku i zaufaniu. Winna prowadzić do wzajemnej pomocy w dążeniu do dobra. Nie powinna być „spółką” osób szkodzących sobie nawzajem. Jej związek nie istnieje bowiem na podłożu pożądań, lecz na wyższych pragnieniach duchowych, opartych na wspólnym dążeniu do Boga, który stanowi jej ogniwo i węzeł. Przyjaźń daje podporę w dobrych czynach i zachętę do zdobywania cnoty. Najbardziej kochają ci, którzy dobrze czynią innym. Przyjaźń ich uszczęśliwia i zbliża do innych²¹.

Stronę bierną przyjaźni według Semenienki stanowi przywiązanie. Wówczas przyjaźń charakteryzuje się: a. obawą, żeby jej nie utracić; b. smutkiem, gdy człowiek nie widzi wzajemności, a który jest największą przeszkodą do osiągnięcia czystości serca; c. potrzebą zapewnienia o przyjaźni. Jeżeli nie ma zapewnienia rodzi się w człowieku uczucie zazdrości i zniechęcenia. W tak rozumianej przyjaźni nie ma czystej miłości, a jest tylko naturalna skłonność²².

Aby oczyszczenie serca było skuteczne, należy wyrzec się jego przywiązania do fałszywego przedmiotu. Semenenko uważa przywiązanie za wynik następujących aktów serca: pierwszym z nich jest proste pragnienie, w którym wola nie bierze udziału; drugim jest pożądanie, do którego przyłącza się już wola; trzecim – używanie danego przedmiotu i płynącego z niego uczucia przyjemności. Ale zaznacza autor, że nie zawsze te trzy stopnie aktów serca występują według tej kolejności. Bowiem może być pragnienie i pożądanie bez doznania uczucia pociechy i mogą one nie tworzyć przywiązania, gdyż po dostąpieniu przedmiotu fałszywego mogą powstać w człowieku akty żalu i postanowienia poprawy. Natomiast powtarzany trzeci akt serca wytwarza już habitus przywiązania²³.

Semenenko wymienia różne rodzaje przedmiotów przywiązania. Najczęściej są nimi dobra materialne. Człowiek zazwyczaj nie dostrzega przywiązania do nich, dopóki nie stara się o ich odrzucenie. Korzystając z tych dóbr doświadcza uczucia zadowolenia i spokoju. Przedmiotem przywiązania mogą być też dobra o charakterze duchowym jak: sława, opinia itd; o wymiarze społecznym, na przykład stanowisko pracy²⁴.

²⁰ Tamże, s. 237–238.

²¹ Tamże, s. 238.

²² Tamże, s. 239.

²³ Tamże, s. 240–241.

²⁴ Tamże, s. 242–243.

Założyciel zmartwychwstańców przedstawia proces dochodzenia człowieka do przywiązania, które zazwyczaj przyjmuje pozór dobra i dlatego jest najbardziej niebezpieczne i szkodliwe. W tym procesie pokusa zazwyczaj atakuje zmysły, przez które działa na uczucia serca. Wola zaś posłuszna temu uczuciu idzie za nim, nie kierując się sądem rozumu. Dopiero gdy podejmie decyzję działania, wówczas odwołuje się do umysłu, nakazując mu akceptację tegoż działania. Wtedy poza rozumem, który się sprzeciwia, odzywa się głos sumienia, ukazujący woli ludzkiej odstępstwo od woli Bożej. Wola szuka ratunku w rozumie, by zagłuszyć głos sumienia i nakazuje mu jako władza naczelna szukać pozorów usprawiedliwienia dla swego postępowania. Przyjąwszy to usprawiedliwienie nie chce zmienić swego działania. Dlatego bardzo ważną rzeczą jest, aby wola była neutralna i nigdy nie działała pod wpływem uczucia, lecz raczej wątpiła co do jego wartości i kierowała się opinią rozumu²⁵.

Semenenko wymienia jeszcze osobno przywiązanie do rodziny i rodziców. Uczucie wobec bliskich i rodziny winno być zamienione na miłość wyższego rzędu, polegającą na dawaniu siebie. Autor potępia też skrajne stanowisko wobec rodziny polegające na tak zwanym braku uczucia, gdzie pod pozorem przyjaźni ukrywa się miłość niezgodna z naturą człowieka. Człowiek powinien przejawiać wobec rodziny uczucia naturalne, które w łączności z Chrystusem przemienia w nadprzyrodzone. Uczucia wobec rodziny nie są przeszkodą w formacji życia duchowego²⁶.

Negatywnym przejawem przywiązania do kogoś może być nieautentyczna miłość bliźniego, wyrażająca się w potrzebie czułości, jak również wdzięczność za okazane uczucie miłości. Jest to zarozumiałość, a z drugiej strony uczuciowość serca czysto ludzka²⁷.

Wśród osób duchownych, zaznacza autor, najczęściej przełożonych i spowiedników spotyka się troskę o rozbudzenie przywiązania podwładnych do siebie pod pozorem lepszego kierowania ich życiem duchowym²⁸.

Walka z wszelkim rodzajem przywiązania według Semeneki, zwłaszcza w przypadku przywiązania usprawiedliwianego pozorem jest trudna. Niemniej jako środki do walki z nim wymienia: modlitwę, oczyszczenie serca, czystość intencji w spełnieniu woli Bożej oraz czujność²⁹.

²⁵ Tamże, s. 246–247.

²⁶ Tamże, s. 248–249.

²⁷ Tamże, s. 251–252.

²⁸ Tamże, s. 253.

²⁹ Tamże, s. 245, 248, 254.

4. Rola uczucia przyjemności w rozwoju życia duchowego

Autor zastanawia się, czy uczucia przyjemności doświadczane przez człowieka podczas przywiązania do przedmiotów mają znaczenie dla formacji życia wewnętrznego? Zgodnie z nauką ascetyczną nie uważa on przyjemności, pociech za rodzaj naturalnego pocieszenia w życiu wewnętrznym człowieka, lecz za akty, które podnoszą na duchu i sprawiają prawdziwą wewnętrzną radość³⁰.

Autor nie ma tu na myśli pociech pochodzących od Boga, ale od przedmiotów pożądania, o ile Bóg nakazał czy pozwolił z nich korzystać. Dlatego Semenenko nie nakazuje całkowitego wyrzeczenia się dóbr doczesnych, lecz zaleca zachowanie umiaru w ich używaniu, by nie stały się celem życia duchowego i nie zajęły miejsca Boga. Należy ich używać z wdzięczności wobec Boga i według Jego woli. Nie mogą one również stanowić wyłącznej przyczyny i podstawy szczęścia człowieka³¹.

Doświadczenie pociech pochodzących od Boga daje człowiekowi możliwość poznania Boga i pragnienia obcowania z Nim. Chrześcijanin przeżywa akty miłości i całkowitego oddania się Jego służbie. Łatwiej przychodzi mu spełnianie dobrych uczynków, ponieważ woła szybciej pokonuje przeszkody w dążeniu do dobra. Rozbudzają one dążenie do Boga, dają siłę na przyjęcie łask, które często w formie różnych prób i krzyży przychodzą do człowieka³².

5. Warunki zwalczania nieczystości serca

Semenenko omawiając warunki walki z nieczystością serca, uzasadnia, dlaczego mówi o nich, a nie o sposobach. Warunki są tym, od czego zależy powodzenie całej pracy wewnętrznej człowieka, podczas gdy sposoby są tym, co daje możliwość zrealizowania zamierzonego dzieła. Autor dzieli warunki na zewnętrzne i wewnętrzne. Do pierwszych z nich zalicza przede wszystkim kontrolę zmysłów człowieka. Tradycja pisarzy ascetycznych i nauka Chrystusa (por. Mt 18,9), ostrzega na przykład przed nieodpowiednim używaniem wzroku, co prowadzić może do zgorznięcia. Przyczynę tego widzi w nieuformowanej woli, niezdolnej i niezdeternowanej do przeciwstawienia się zmysłowi wzroku. Tylko mocna wola potrafi oprzeć się pokusie patrzenia, a można ją wypracować poprzez powtarzanie jej aktów aż do momentu stałego utrwalenia. Pomocą będzie także łaska wyproszona przez modlitwę³³.

Drugim warunkiem zwalczania nieczystości serca jest niedopuszczenie do powstawania doznań przeciwnych czystości poprzez stosowanie wszelkiego rodzaju umartwień, np. w jedzeniu, picu, spaniu, w słuchaniu muzyki. Semenenko zaleca

³⁰ Tamże, s. 159, 165, 245

³¹ Tamże, s. 252, 256.

³² Tamże, s. 244, 257, 260.

³³ Tamże, s. 176–177.

także czuwanie nad wyobraźnią, która tworzy obrazy imaginacyjne, prowadzące do aktów zła. Środkiem do podjęcia walki z nią powinny być: praca, sumienne wykonywanie obowiązków oraz zajęcie osobistych myśli sprawami Bożymi. Wyobraźnia powinna być zajęta obrazami pozytywnymi, gdyż nie panowanie nad imaginacją czyni człowieka niewolnikiem siły naturalnej działającej w świecie i tworzącej formy oraz figury imaginacyjne³⁴.

Do warunków wewnętrznych Semenenko zalicza upokorzenie oparte na przyznaniu się do pokus powstających w naturze człowieka. Winno ono mieć zabarwienie radosne, pełne spokoju, a nawet – w myśl nauki św. Pawła (por. 2Kor 12, 7–9) – chlubić się. Człowiek bowiem powinien chlubić się z tego, co posiada. Wówczas samo chlubić się z pokus jest upokorzeniem³⁵.

Jako trzeci warunek autor wymienia „obrzydzenie” siebie samego, czyli odrzucenie upodobania do pokus cielesnych. Będą one istniały tylko w ciele – jako pokusy materialne – pozbawione siły oddziaływania na wolę. Wola uzbrojona w obrzydzenie nie wyrazi zgody na akt formalny zaistnienia tych pokus. Ponieważ ich działanie nie zostanie zlikwidowane, będzie przypominało człowiekowi istnienie nędzy³⁶.

6. Strona bierna oczyszczenia serca

Autor analizuje również stronę bierną oczyszczenia serca. Uważa on, że wszelkie nieprzyjemności, cierpienie przyczyniają się do jego oczyszczenia, a tym samym przyczyniają się do uświęcenia człowieka, do osiągnięcia zbawienia. Bóg wie, że natura skażona grzechem Adama jest niezdolna o własnych siłach dojść do Niego, że zostawiona sama sobie nie podejmie doskonałego oczyszczenia. Dlatego też każdemu człowiekowi Bóg dał odpowiednią ilość przeciwności i jednocześnie wziął na siebie to, czemu człowiek sam nigdy nie podoła, w ten sposób pomagając mu wypełnić zadanie oczyszczenia. Odrzucanie tych przeciwności jest błędem człowieka³⁷.

7. Choroba w procesie oczyszczenia serca

Semenenko zastanawia się nad tym, jak człowiek ma wykorzystać chorobę dla oczyszczenia serca. Chorobę należy akceptować aktem żywej wiary i miłości w sposób czynny, bierne bowiem jej przyjęcie nie daje człowiekowi aktu zasługi. Chrześcijanin winien ją przyjąć taką, jaką Bóg mu zsyła i w celu, w jakim została zesłana. Wówczas będzie ona służyła oczyszczeniu serca, a następnie uświęceniu człowieka. Zamiarem szczegółowym Boga – jak wiemy – jest oderwanie człowieka

³⁴ Tamże, s. 177–178.

³⁵ Tamże, s. 179.

³⁶ Tamże, s. 179–180, 258.

³⁷ Tamże, s. 259–260.

od pociech i przyjemności, jakie znajduje w przedmiotach poza Bogiem. Człowiek często nie jest zdolny o własnych siłach zerwać z pożądliwością serca wiodącą do szukania pociech, dlatego też chorobę jako wszelką dolegliwość, boleść będącą środkiem do oczyszczenia serca z nieczystości. Przez chorobę człowiek nabiera wstrętu do pociech zmysłowych i własnego uczucia kształtującego się na bazie tych pociech. Dokonuje się obumarcie fizyczne, co z kolei prowadzi do wewnętrznego umartwienia³⁸.

W chorobie człowiek przestaje szukać innych pociech, nie chce braku jednych zastąpić nowymi, a stara się jedynie spełniać wolę Bożą, co staje się jego pociechą. Choroby przyczyniają się także do wyrobienia cnoty cierpliwości i do przyjęcia z zadowoleniem cierpienia. Przyjęcie cierpienia aktem miłości jednoczy go z cierpieniem Chrystusa. Choroba nie ma już wtedy charakteru aktu oczyszczenia, ale zmienia się w akt miłości, w akt połączenia się z Chrystusem. Im bardziej chrześcijanin zbliża się do Chrystusa, tym mocniej się z Nim jednoczy i dla Niego cierpi. Człowiek, który przyjmuje cierpienie w jedności miłosnej z cierpieniami Chrystusa wstępuje na drogę życia mistycznego. Na drodze oczyszczającej wystarczy natomiast jedynie połączenie się z cierpieniami Chrystusa, który – biorąc ekspiację za grzechy ludzkie – widział przyczynę cierpienia w potrzebie pociechy wpływającej ze skażenia natury, widział negatywne przywiązanie do pociech zewnętrznych, zmysłowych³⁹.

Zakończenie

Oczyszczenie władzy serca autor uważa za główne zadanie człowieka w rozwoju życia duchowego. Poznanie samego siebie, a zwłaszcza działania skażonej władzy serca jest punktem wyjścia w dążeniu do świętości. Bez tego poznania człowiek nie mógłby uczynić pierwszego kroku w kierunku zjednoczenia z Bogiem.

³⁸ Tamże, s. 261–263

³⁹ Tamże, s. 266.

Ks. Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

SŁOWO DOPOWIADAJĄCE

Dopowiadając coś, czego się do końca wysłuchać nie mogło, z natury rzeczy z takim słowem może być tak jak z kulą w płot. Wiemy jednak, że człowiek strzela, a Pan Bóg kule nosi. W tym sensie chcę oddać trzy strzały – jednakże według wojskowego prawidła: nabij, cel, pal!

1. A więc to już trzecie Dni w Centrum Resurrectionis. Cieszę się z tego i za te Dni dziękuję serdecznie Księdzu Arturowi, Prelegentom i Organizatorom. Dobrze, że ta impreza – jako czas modlitwy i refleksji – wbudowana jest w świętowanie kolejnych rocznic powstania Zgromadzenia. Dobrze przy tej okazji z takim znawstwem, miłością i szacunkiem spoglądamy w naszą przeszłość, grzebiemy w niej, układamy wciąż na nowo jej karty, aczkolwiek wiemy, że „nie ma obiektywnej historii przeszłości, są tylko historyczne interpretacje, a żadna z nich nie jest ostateczna; i każde pokolenie ma prawo i obowiązek stworzenia własnej interpretacji”¹.

Dlatego historycy będą się zawsze wodzić za łby, a my, zwykli zjadacze chleba i czytelnicy popularnych opracowań będziemy albo kibicami, albo konsumentami poszczególnych zwycięstw. Zdaje się, że na sali reprezentowani są jedni i drudzy.

2. mówiąc o historii, nachylamy się zawsze nad jakimś wymiarem czasu przeszłego czy zaprzeszłego. Ale nie zawsze pamiętamy, że czas z chwilą Wcielenia Słowa Bożego stał się też wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie². Jezus, przyjmując czas jako formę bycia na ziemi, odbiera ten czas jako czas Ojca. „Czasu innego niż w Synu nie ma Bóg dla świata, ale w Nim ma wszystek czas. W Nim ma On czas dla wszystkich ludzi i wszystkich stworzeń”³.

Ten czas dla świata w Chrystusie (zwaną „pełnią czasu”) jest synonimem łąski. I tak, jeżeli ten czas jest przestrzenią, gdzie człowiek spotyka Boga i przyjmuje Jego wolę, to wtedy ma on wymiar nagrody, wymiar czasu rzeczywistego. Jeżeli zaś człowiek w czasie odrzuca Boga, to wtedy ten czas ma dla niego wymiar kary, wymiar czasu fikcyjnego, straconego. W tej właśnie przestrzeni ma kształty i kategorie ziemskiej egzystencji Chrystusa. W tej przestrzeni mieści się też każdy czyn człowieka, a każdy czyn ma konsekwencje teraźniejsze i przyszłe. Więcej: te czyny

¹ Karl Raimund Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, München 1994, s. 187.

² Por. *Tertio millennio adveniente*, 10.

³ Hans Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, Kraków 1996, s. 44.

zazębiają się jakoś o sobie i o drugiego człowieka. Słyszeliśmy dzisiaj w Ewangelii: właśnie i tylko z czynów będziemy sądzeni. Tylko czyny współkształtują świat.

Zapytajmy retorycznie: w jaki sposób czyny tamtych zmartwychwstańców współkształtują nasz dzisiejszy zmartwychwstańczy świat ?

3. Ojciec Święty poucza nas: „Powinniście nie tylko wspominać i opowiadać swoją chwalebą przeszłość, ale także budować nową wielką historię. Wpatrujcie się w przyszłość, ku której kieruje was Duch, aby znów dokonać z wami wielkich dzieł”⁴. My tutaj – owszem – wspominamy i opowiadamy chwalebą przeszłość, przywołujemy odeszłych bohaterów i wielkich chrześcijan, odkurzamy zapomniane te czy inne zasoby archiwów. I dobrze!

Ale niech wzrok i serce nie dadzą się przy tym uwięzić w historii. Niech rozpamiętywanie przeszłości nie zamąci nam patrzenia do przodu. Trzeba wypatrywać przyszłości – aż do wytrzeszu oczu!

Nastawiamy więc żagle na wichry Ducha Świętego, abyśmy mogli dotrzeć do odwiecznych portów naszego Bożego przeznaczenia. Nastawiamy żagle, ale nie wypuszczajmy steru i wiosel z rąk. Pielęgnowujemy w sobotę tę wielką wizję nowej ziemi i wielkiej nadziei.

Życzę wszystkim, abyśmy po tych dniach wrócili do naszej codzienności choć trochę odmienieni, choć trochę inni: z większą gotowością, z wewnętrzną determinacją budowania nowej wielkiej historii. A więc przepaszmy biodra, zakasajmy rękawy i bierzmy się do roboty, bo tyłu ludzi czeka na nasze dzieła.

⁴ *Vita consecrata*, 110.

C.R.

CONGREGATIO
RESURRECTIONIS

ISBN 83-87440-30-2