

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ROK VII
NUMER 7/2001

REDAKCJA
Bernard Hylla CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Andrzej Gieniusz CR – Rzym
Kazimierz Mikucki CR – Lwów
Dariusz Tabor CR – Kraków
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

KRAKÓW 2001

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA
Grzegorz Zając

SKŁAD I ŁAMANIE
Studio „PM1” / Piotr Poniedziałek

ISBN 83-87440-07-8

ADRES REDAKCJI
Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców
31-320 Kraków
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
tel. 266-84-53, fax 266-45-92
e-mail: wsdcr@kr.onet.pl

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Inauguracja roku akademickiego 2000/2001 <i>Nota kronikarska</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Inauguracyjne słowo Dziekana Wydziału Teologicznego Papie- skiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
19	Dariusz Tabor CR <i>Psałterz landgraфа Hermana i Psalterz trzebnicki.</i> <i>Dwa iluminowane rękopisy w obliczu duchowości św. Elżbiety</i> <i>Węgierskiej i św. Jadwigi Śląskiej</i>	
37	Magis scire <i>Rozprawa doktorska</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	43
45	Kazimierz Mikucki CR <i>Problem filozofii narodu w pismach założycieli</i> <i>Zmartwychwstańców</i>	

- 69 Bronisław Zarański CR
Duchowe doświadczenie tajemnicy śmierci i zmartwychwstania
- 88 Lucjan Krzywonos CR
Ojca Hieronima Kajsiewicza koncepcja miłości narodu
- 100 Jan Chmist OMI
Trynitarna struktura Kościoła według Piora Semeneki CR
- QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 113
- 115 Andrzej Gieniusz CR
Punkt wyjścia teologii i misji Apostoła Narodów: nawrócenie czy powołanie?
- 133 Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Bajanizm jako próba pogodzenia katolickiej i luteranckiej koncepcji o grzechu pierwotnym
- 146 Bernard Hylla CR
Wprowadzać słowo w czyn: formacja stała wczoraj i dziś
- 163 ks. Andrzej Zwoliński
Wartości chrześcijańskie a polityka u progu III tysiąclecia
- 175 Maciej Gawlik CR
Ksiądz Stefan Pawlicki jako rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego
- 193 Tadeusz Kaszuba CR
Listy o filozofii Hoene-Wrońskiego
- 205 Marcin Rebes
Mesjanizm polski okresu romantyzmu
- 224 Kazimierz Mikucki CR
O abstrakcji i jej roli w myśli ks. K. Klósaka
- 246 Stefan Szary CR
Zasadnicze przesłanie zawarte w „Dzienniku” Sorena Kierkegarda

OD REDAKCJI

S iódmy rocznik *Zeszytów Historyczno-Teologicznych* posiada ten sam układ jak ostatnie edycje. W części „seminaryjnej” (GAUDEAMUS IGI-TUR) wart uważnej lektury jest wykład inauguracyjny, w którym ks. Dariusz Tabor CR porównuje dwa mało znane średniowieczne iluminowane rękopisy („Psałterz Landgraфа Hermana” i „Psałterz trzebnicki”) w kontekście duchowości franciszkańskiej św. Elżbiety Węgierskiej i św. Jadwigi Śląskiej. Okazuje się, że święci byli osobami zanurzonymi głęboko w kulturę swoich czasów. Czerpali z niej pełnymi garściami, karmili się nią i widzieli konieczność zasiewania w niej ziaren głębokiego życia wewnętrznego. Tematyka wykładu nasunęła się z tego tytułu, iż autor swe wieloletnie studia w tym roku uwieńczył rozprawą doktorską napisaną na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego – o czym traktuje rubryka *magis scire*.

W części sympozjalnej (CONGREGATIONIS RADICES) pomieszczono większość materiałów z VII Dni Historyczno-Teologicznych, które odbyły się w dniach 16-17 lutego 2001, a których głównym wątkiem była tematyka narodowa. Temat ten wydaje się bardzo na czasie w związku z narastającymi głosami krytyki i coraz bardziej powszechnego protestu przeciwko współczesnym procesom globalizacji, „uni-fikacji” i centralizacji. W obliczu tych przemian rodzi się potrzeba zachowania własnej tożsamości narodowej. Bogdan Jański i Współzałożyciele Zmartwychwstańców w swych

pismach opatrują refleksją takie pojęcia jak: naród, ojczyzna, patriotyzm, odnowa religijna, polityka i wychowanie narodowe. Wokół tych pojęć koncentrują się referaty ks. K. Mikuckiego CR (*Problem filozofii narodu w pismach Założycieli Zmartwychwstańców*), ks. B. Zarańskiego CR (*Duchowe doświadczenie tajemnicy śmierci i zmartwychwstania*) i ks. L. Krzywonośa CR (*Ojca Hieronima Kajsiewicza koncepcja miłości narodu*). Nadto w tym zbiorze publikujemy zaległy referat o. Jana Chmista OMI z Poznania (*Trynitarna struktura Kościoła według Piotra Semenki CR*).

W części przyczynkowej (QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES) znalazły się opracowania, z których najobszerniejsze jest studium ks. K. Mikuckiego CR z historii filozofii, penetrujące pojęcie i rolę abstrakcji w myśli ks. K. Kłósaka; w obszarach filozoficzno-historycznych lokują się prace M. Rebesa o mesjaniźmie polskim i ks. M. Gawlika CR o ks. S. Pawlickim jako rektorze UJ oraz esej ks. S. Szarego CR na temat *Dziennika* S. Kierkegarda. Tutaj zamieszczamy też dwa listy – odkryte przez ks. Kaszubę CR i dotąd nie opublikowane – na temat filozofii J.M. Hoene-Wrońskiego. Ks. A. Gieniusz CR, bibliista z Uniwersytetu Urbaniańskiego, w swym szkicu o wydarzeniu spod Damaszku dowodzi, że to spotkanie ze Zmartwychwstałym ma nie tylko fundamentalne znaczenie dla życia samego Pawła i dla kształtu całej jego teologii, ale też stanowi zarówno treść, jak i formę jego apostołatu. Dla Pawła bowiem głosić ewangelię to nie tylko, a już na pewno nie wyłącznie, mówić i przekonywać. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać tym wszystkim, do których jest posłany, okazję spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku. O. A.A. Napiórkowski OSPPE, dogmatyk z Papieskiej Akademii Teologicznej, przedstawia z uznaniem wysiłki teologiczne Bajusa (1513-1589) zmierzające do pogodzenia katolickiej i luteranckiej koncepcji grzechu pierworodnego. Jakimś uzupełnieniem treści Dni Historyczno-Teologicznych 2001 są dwa artykuły: o wartościach chrześcijańskich w polityce ks. A. Zwolińskiego i o formacji stałej ks. B. Hylli CR.

Tak się szczęśliwie złożyło, że tematyka tych zeszytów jest zbieżna z głównym wątkiem pielgrzymki Jana Pawła II na Ukrainę, gdzie w przemówieniu do świata polityki, kultury, nauki i przemysłu podkreślił: „Ludzkość wkroczyła w trzecie tysiąclecie i na horyzoncie rysują się nowe scenariusze. Trwa globalny proces rozwoju nagłymi i radykalnymi zmianami. Każdy jest wezwany do wnoszenia własnego wkładu z odwagą i ufnością. Kościół katolicki jest u boku każdego człowieka dobrej woli i popiera jego wysiłki w służbie wspólnemu dobru” (Kijów, 23.06.2001).

GAUDEAMUS IGITUR

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2000/2001

Inauguracja roku akademickiego 2000/2001 miała szczególny kontekst. Trwał cały czas Rok Jubileuszowy 2000 – dar, ale i zobowiązanie, również dla alumnów naszego seminarium i studentów *Collegium*. Ten zobowiązujący ton obecny był w wygłoszonych przemówieniach.

Uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego poprzedzone było owocnym miesiącem wrześniem, pełnym różnorodnych przedsięwzięć duchowych, intelektualnych, a także organizacyjnych i gospodarczych. Nasi alumni po odbyciu rekolekcji w Mszanie Górnej odnowili czasową profesję zakonną. Uczestniczyli w wykładzie monograficznym ks. dr. Andrzeja Gieniusza CR na temat misterium paschalnego w *Biblii*. Porządkowali gmach seminarium i przygotowywali go do nowych zadań. Odbyli również krótkie relaksowe wycieczki. Po tym wszystkim przyszedł poniedziałek 2 października.

Inaugurację roku akademickiego rozpoczęto mszą świętą w kościele seminaryjnym pw. Emaus. Eucharystii przewodniczył i homilię wygłosił ks. Henryk

Rojek CR, asystent prowincjalny. Po mszy świętej alumni, wychowawcy, nauczyciele akademicy oraz zaproszeni goście udali się do sali kapitulnej, gdzie kontynuowano uroczystość.

Przemówienie inauguracyjne wygłosił ks. Bernard Hylla CR, rektor seminarium. Następnie ks. Dariusz Tabor CR, wicerektor przedstawił sprawozdanie z działalności *Collegium* w roku akademickim 1999/2000. Nastąpił wreszcie moment niezwykle doniosły dla studentów pierwszego roku. Dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR dokonał immatrykulacji sześciu młodych zmartwychwstańców, którzy zakończyli nowicjat, złożyli pierwszą profesję zakonną i przybyli do seminarium, aby rozpocząć formację i studia filozoficzno-teologiczne. Indeksy otrzymali: Wojciech Faron, Sebastian Habowski, Włodzimierz Kogut, Jan Kołodziejczyk, Walery Kulbaka oraz Andrzej Szczerba. Złożyli oni studenckie słubowanie na ręce dziekana.

Początek roku akademickiego nie może się obyć bez akcentu wznowiającego pracę dydaktyczną i badawczą. Jest nim zawsze wykład inauguracyjny. W tym roku wygłosił go ks. Dariusz Tabor CR, wicerektor seminarium. Rozwinął on temat: *Psalterz landgraфа Hermana i Psalterz trzebnicki. Dwa iluminowane rękopisy w obliczu duchowości św. Elżbiety węgierskiej i św. Jadwigi Śląskiej.*

Po wykładzie głos zabrał dziekan Wydziału Teologicznego PAT. Uroczystość zakończono śpiewem *Gaudeamus igitur*, jednak rozmowy i wymianę myśli kontynuowano przy suto zastawionym stole.

Przemówienie Rektora *Collegium Resurrectianum*

Rozpoczynając drugą część uroczystości inauguracyjnej rok akademicki 2000/2001, pragnę dopełnić miłego obowiązku powitania gości i podziękować za życzliwą odpowiedź na zaproszenie.

Słowa serdecznego pozdrowienia kieruję do asystenta prowincjalnego, o. Henryka Rojka CR. Przypomnę, że o. Asystent przewodniczył także pierwszej uroczystej inauguracji w roku 1998. Dziękuję za homilię wygłoszoną w kościele seminaryjnym i za tę obecność, która jest dla nas potwierdzeniem, że także dom formacyjny przy ul. Pawlickiego jest *pupilla oculi* Zarządu Prowincji.

Pragnę bardzo gorąco powitać dziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. W tych dniach odbywają się inauguracje w różnych instytutach afiliowanych do Akademii. Czujemy się zaszczytzeni obecnością księdza Dziekana na naszej uroczystości. Każdego roku mamy okazję składać gratulacje z okazji uzyskania czy to stopni naukowych, czy też nowych nominacji. Dziś pragnę w imieniu wszystkich pogratulować wyboru i nominacji na dziekana Wydziału Teologicznego PAT. Bezpośrednimi współpracownikami ks. Dziekana wybrani zostali dwaj inni profesorowie nauczający w *Collegium Resurrectionum*: ks. prof. dr. hab. Kazimierz Panuś i ks. dr. hab. Józef Krzywda CM. Im także przekazujemy gratulacje i najlepsze życzenia.

Z wielką radością witam wszystkich zmartwychwstańców prowadzących wykłady w *Collegium* i obecnych na inauguracji: ks. dr. Andrzeja Gieniusza CR, rektora Kolegium Rzymskiego, profesora *Nowego Testamentu* na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie, oraz *Corpus Paulinum* i zastosowania metod elektronicznych w studiach biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie; ks. lic. Lucjana Krzywonosy CR, radnego prowincjalnego; ks. lic. Macieja Gawlika CR; ks. lic. Bronisława Zarańskiego CR; ks. Ryszarda Burdę CR, ojca duchownego naszego seminarium; ks. dr. Kazimierza Wójtowicza CR, redaktora miesięcznika „Via Consecrata” i dyrektora wydawnictwa „Alleluja”.

Słowa specjalnego powitania kieruję pod adresem ks. Dariusza Tabora CR, który od 15 września podjął obowiązki wicerektora w WSD, a dziś wygłosi także pierwszy wykład w nowym roku akademickim. Ks. Dariusz przed wstąpieniem do Zgromadzenia ukończył studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Wrocławskim. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w roku 1994, pracował jako dyrektor Biblioteki Głównej i jednocześnie prowadził badania naukowe w zakresie tematu swojej rozprawy doktorskiej pt. *Illuminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, pisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Gadomskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Praca doktorska została złożona wiosną tego roku. Jego dorobek naukowy obejmuje 6 publikacji.

Wszystkim obecnym, a także nieobecnym profesorom i wykładowcom pragnę przy okazji inauguracji nowego roku akademickiego wyrazić ogromną wdzięczność za podejmowane wysiłki i wszelki trud w tej delikatnej *ars artium*, jaką jest formacja do kapłaństwa młodych zmartwychwstańców.

Bardzo gorąco witam protagonistów rozpoczynającego się roku akademickiego – Braci kleryków, począwszy od najstarszych do najmłodszych, którzy dziś złożą przyrzeczenie studenckie i odbiorą indeksy.

Czcigodny Ojciec Asystencie Prowincjalny, Magnificencjo Księżę Dziekanie Wydziału Teologicznego PAT, Dostojni Księża Profesorowie, Wykładowcy, Drodzy Klerycy!

Tegoroczna inauguracja roku akademickiego odbywa się w szczególnych okolicznościach. Przeżywamy rok wielkiego jubileuszu dwutysiąclecia chrześcijaństwa, który jest rzeczywiście czasem łaski od Pana. Obserwujemy wszyscy, jak w przedziwny sposób Pan Bóg porusza serce człowieka, przywołuje go na drogi wiary i wzywa do pełni życia. Jan Paweł II na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży prosił, zwłaszcza duszpasterzy, aby nie rozproszyć tego wielkiego dziedzictwa, jakim jest światowe spotkanie młodych. Wydaje się, że ta prośba nie ogranicza się tylko do ludzi młodych, pośrednio dotyczy także innych grup społecznych i zawodowych; dotyczy każdego chrześcijanina, co więcej odnosi się do każdej osoby poszukującej Pana Boga. Jest to wypowiedziana po raz kolejny prośba, a raczej wołanie o podjęcie i kontynuowanie dzieła nowej ewangelizacji w parafiach, we wspólnotach, w różnych grupach duszpasterskich, a także w środowiskach pozornie obojętnych na głos Ewangelii. Historia naszego Zgromadzenia zapisana jest wspaniałymi dziełami apostołskimi i inicjatywami duszpasterskimi. Mamy je nie tylko poznawać, ale uczyć się z nich, kontynuować te tradycje oraz szukać nowych dróg na miarę czasów, w których żyjemy.

Swoisty fenomen gromadzenia się ludzi wokół Papieża wskazuje dobitnie, jak istotne dla ewangelizacji są autentyczność życia i osobiste świadectwo. Okres formacji podstawowej w jej różnych wymiarach: duchowym, ludzkim, intelektualnym, duszpasterskim, wspólnotowym, to przede wszystkim codzienne poszukiwanie Prawdy, która oświeca drogi naszego życia i wszystkie jego przejawy. Prawda zaś skłania do miłości, a ta do dawania autentycznego świadectwa, które ma moc przemienić nie tylko ludzką egzystencję, ale nawet struktury samego społeczeństwa. Rozpoczynając rok akademicki przełomu tysiącleci, trzeba uświadomić sobie, że podjęcie trudu osobistej formacji, troska o własny rozwój w jego różnych wymiarach, nie jest sprawą prywatną, ale jest przejawem wierności wobec siebie i wobec powołującego Boga. Jest wreszcie wyrazem sprawiedliwości wobec tych, do których Bóg nas pośle jako Swoich świadków. Świadectwo jest bowiem najważniejszym narzędziem w nowej ewangelizacji, do której wzywa nas Kościół. Indywidualnym świadectwem życia możemy także najlepiej i najskuteczniej pomagać człowiekowi w jego wędrówce wiary w świecie zalewanym przez materializm, liberalizm;

w świecie pobudzającym i wzmacniającym procesy laicyzacji i sekularyzacji. Także świadectwo życia wspólnego jest znakiem nadziei dla współczesnego człowieka, który szuka pomocy i oparcia w obliczu narastającego indywidualizmu, wyobcowania i samotności.

Rok jubileuszowy pomaga nam wyrazić dziękczynienie Bogu za wszelkie przejawy Jego opatrnościowego działania. Przede wszystkim za tą nasyconą miłością w stopniu najwyższym obecność Boga pośród swego ludu w tajemnicy Wcielenia. Naszym dziękczynieniem chcemy ogarnąć wszelkie osobiste i wspólnotowe dary, także ten dar, którym jest osoba Bogdana Jańskiego, założyciela Zgromadzenia Zmartwychwstańców. 160. rocznica jego śmierci stanowi szczególną sposobność do przypominania tej wyjątkowej postaci i czerpania z niej wzorców do własnego życia i pracy. Co więcej, ubiegłoroczna XXX Kapituła Generalna nie tylko nas zachęca, ale wręcz zobowiązuje do promowania *fama sanctitatis* Bogdana Jańskiego i do wzmożonej modlitwy o jego beatyfikację. Jest on bowiem wzorem osobowym dla współczesnej epoki. Jański, będąc osobą świecką, doskonale odczytał swoje miejsce w Kościele i w pełni zrealizował zamysł Boga względem siebie. Odznaczał się on niezwykłą intuicją odnośnie do udziału świeckich w życiu i misji Kościoła. Do współpracy i współodpowiedzialności należy cały czas dorastać. Przygotowując się w okresie formacji podstawowej do szczególnej posługi pasterza, mamy już teraz uczyć się doceniać świeckich oraz rozwijać swój największy talent, to jest życie duchowe, aby stać się dla nich przede wszystkim wytrawnymi przewodnikami po drogach życia duchowego. Dokument ostatniej Kapituły pt. *Charyzmat nadziei* przypomina nam jednocześnie, że współpraca z laikatem oznacza pracę wspólną świeckich z nami, a nie pracę dla nas lub za nas! To jest warunek, aby oddychać „dwoma płucami” – zakonnym i świeckim.

XXX Kapituła Generalna wskazała nam jeszcze inne istotne elementy programu formacyjnego. Nasze Zgromadzenie już od chwili ukonstytuowania się miało charakter międzynarodowy. To zobowiązuje nas do pielęgnowania i rozwijania międzynarodowej mentalności. Spośród różnych środków wskazanych przez dokument chcemy szczególną uwagę zwrócić na troskę o patrymonium Zgromadzenia, naukę języków obcych, pielęgnowanie postawy otwartości wobec potrzeb misyjnych innych prowincji oraz wspomniane już osobiste i wspólnotowe wspieranie wysiłków zmierzających do wyniesienia na ołtarze Założycieli Zgromadzenia.

Wydaje się, że formacja w naszym seminarium cały czas podąża w tym duchu. Wielu spośród kleryków wybiera na prace magisterskie tematy z pa-

trymonium. To kształtowanie postawy otwartości i dyspozycyjności przełożyło się na konkretne decyzje młodych kapłanów, którzy wyjechali do Bułgarii i na Ukrainę. Z radością podkreślam też, że nasze seminarium jest międzynarodowe! Oprócz Polaków jest Słowak, a od tego roku również obywatele Ukrainy. Mam jednocześnie nadzieję, że działalność kółka misyjnego zaowocuje także jakąś decyzją, by podjąć pracę na misjach.

Na rozpoczynający się nowy rok pracy pragnę złożyć wszystkim tu obecnym, zwłaszcza zaś braci studenckiej, najlepsze życzenia. Wczoraj zakończyła się olimpiada w Sydney. Nowożytnym igrzyskom olimpijskim (dla przypomnienia pierwsze odbyły się w Atenach w roku 1896) towarzyszy łacińska dewiza „Citius, Altius, Fortius” (szybciej, wyżej, silniej), której autorem jest o. Henri Didon OP (1840-1900). Niech także nam towarzyszy pragnienie odkrywania tego, co najlepsze Bóg Ojciec w nas złożył, zwyciężania samych siebie z pomocą Ducha Bożego i ciąglego formowania w sobie obrazu Zmartwychwstałego Pana.

Powierając się wstawiennictwu Matki Bożej Sulisławskiej, świętych Józefa Oblubieńca N.M.P i Kajetana, ROK AKADEMICKI 2000/2001, który jest piątym rokiem nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum* w Krakowie, OGŁASZAM ZA OTWARTY.

ks. Bernard Hylla CR
rektor

Inauguracyjne słowo Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Najczcigodniejszy Ojcze Asystencie i Ojcze Rektorze, Czcigodni Profesorowie, Wychowawcy, Drodzy Alumni!

Nemo est casu bonus – Nikt nie jest dobry przez przypadek. Słowa te widnieją jako motto certyfikatu, który w zeszłą środę na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu otrzymało – w dowód uznania wysokiej jakości kształcenia – czterdzieści osiem wydziałów różnych szkół wyższych w Polsce, w tym również i Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z którym współpracuje nasze Seminarium, Wyższe Seminarium Duchowne Zmartwychwstańców *Collegium Resurrectianum*.

Otóż to zapewne nie przez przypadek wśród wielkich Bożych darów została nam dana łaska bycia tutaj razem, możliwość przebywania w takim gronie, w takim miejscu – i za to Panu Bogu niech będą dzięki. Na początku pragnę również złożyć serdeczne podziękowania na ręce księdza Rektora za współpracę Seminarium z naszym Wydziałem, za obecność na radach Wydziału.

Nemo est casu bonus... Nie jest również przypadkiem to, że rozpoczynamy nowy rok akademicki w Roku Jubileuszowym, którego znakiem, symbolem może być spotkanie z Ojcem Świętym Janem Pawłem II wielomilionowej rzeszy młodzieży całego świata w Rzymie. Młodzieży, która jest znakiem przyszłości, ogromnym kapitałem ludzkich poszukiwań ideałów, głębokim pragnieniem odnalezienia i zdobycia istotnego sensu życia. Rozpoczynamy ten rok z nadzieją, patrząc w przyszłość. To Wy, młodzi studenci, studenci-alumni, przygotowujecie się tu, w Seminarium, do tego, aby wyjść naprzeciw nowym pokoleniom, żeby iść w tę nieznaną przyszłość, by z gorliwością służyć nowym pokoleniom wchodzącym w trzecie tysiąclecie.

Z czym pójdziecie? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, przypomnę może pewne ważne wydarzenia-symboli. Jednym z nich jest dokument *Dominus Jesus*. Jest on znakiem wskazującym, że trzeba iść z jedną, głęboką, prawdziwą, jasno określoną teologią, że nie można być "zamazanym"... Nie można też tkwić w swoim getcie językowym, religijnym, nie rozumiejąc świata, nie rozumiejąc drugiego człowieka. To jest dzisiaj bardzo ważne, żebyśmy umieli, poznając, kochając ludzi, szukać dialogu, żebyśmy potrafili z uwagą i cierpliwością słuchać tego, co mówią inni, żebyśmy starali się ich zrozumieć, ale również, abyśmy umieli z całą pokorą i odwagą przekazywać im nienaruszalny skarb wiary, Ewangelii.

Drugie wydarzenie-symbol, które wskazuje, z czym mamy iść w przyszłość, do świata, to Kongres Eucharystyczny, celowo zaplanowany przez Jana Pawła II w tym Roku Jubileuszowym. I tak jak uczy Ojciec Święty, mamy iść do całego świata z miłością, z ogromną miłością, z prawdziwą miłością, z tą miłością, której źródłem jest Chrystus żywy w tajemnicy Eucharystii.

Wreszcie takim trzecim znakiem-wydarzeniem, na które pragnąłbym serdecznie Wam zwrócić uwagę, jest zakończony w zeszłym tygodniu Kongres Maryjno-Mariologiczny i Kongres Sanktuariów Maryjnych na Świecie. Jan Paweł II pragnie, aby w Roku Jubileuszowym zostało odnowione i pogłębione nabożeństwo maryjne. Jednym z głównych warunków prawdziwości tego nabożeństwa jest, aby oparte ono było na *Biblii*

i na Tradycji, żeby było wolne od zabobonów i polegało przede wszystkim na naśladowaniu Maryi, Jej wiary i zawierzenia Bogu, żeby – wreszcie – było zakotwiczone w tajemnicy Trójcy Świętej. Ten trzeci znak wskazuje, że mamy iść właśnie poprzez ten świat do Boga żywego, Ojca i Syna, i Ducha Świętego, z głęboką wiarą i wiernością, tak jak szła Maryja.

Nemo est casus bonus. Tak, nie przez przypadek nie jest się dobrym, mądrym, szlachetnym. Te wydarzenia-symbole wyznaczają nam "trasy wędrówek", wprowadzają w Boże drogi, na dzień dzisiejszy i na naszą wspólną przyszłość. By jednak kroczyć ścieżkami Pana, potrzebny jest ogromny trud, wysiłek... Bardzo Wam życzę, Drodzy Alumni, żeby nie zabrakło Wam entuzjazmu, wytrwałości w podejmowaniu tego wysiłku. Szczęść Boże!

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

DARIUSZ TABOR CR
KRAKÓW

**PSAŁTERZ LANDGRAFA HERMANA
I PSAŁTERZ TRZEBNICKI.
DWA ILUMINOWANE RĘKOPISY W OBLICZU
DUCHOWOŚCI ŚW. ELŻBIETY WĘGIERSKIEJ
I ŚW. JADWIGI ŚLĄSKIEJ**

Wstęp

Księga *Psalmsów* – kolekcja natchnionej poezji, zwój błagań, prośb, klamentów, uwielbień i skruchy modlącego się Izraela z zadziwiającą łatwością stała się psalterzem – księgą modlitwy wyznawców Chrystusa. Wzięli ją do rąk również mnisi, którzy za ideał przyjęli integrację modlitwy i pracy. Sięgały po nią wszelkie wspólnoty chrześcijańskie usiłujące naśladować Chrystusa. Psalterz jako księga modlitwy zaczął wieść byt indywidualny, zajmując miejsce w duchowości i liturgii. Samodzielny, autonomiczny psalterz w rękach wspólnot w pewnym momencie zaczął przyjmować obrazy – był zdobiony miniaturami. Rozpoczęła się nowa epoka w dziejach księgi – epoka dialogu słowa i obrazu, epoka usiłowań wyrażenia przez obraz to, co mówiło słowo.

Powstają psalterze iluminowane. W *Psalterzu Utrechckim* nieznany miniaturzysta wyrażał w swobodnie rozmieszczonych obrazach w sposób dosłowny treść psalmowych wersetów. Znamiennym przykładem jest *Psalterz z Winchester*. Tutaj tekst *psalterium* poprzedzony jest wielkim cyklem całostronicowych miniatur przedstawiających sceny ze *Starego i Nowego Testamentu*¹. *Psalterium Albani* z opactwa St. Albans w Anglii

¹ Kristine Edmondson Haney, *Winchester Psalter. An iconographic Study*, Leicester 1980, s. 15-128.

również zawiera bogactwo scen biblijnych, ułożonych w długi ciąg². W tych dwóch kodeksach dostrzegamy zadziwiające zjawisko. Pojawiają się w nim obrazy ilustrujące historię zbawienia od grzechu pierworodnego po paruzję. W dziejach tych pojawia się Dawid, jako zapowiedź mesjasza, wreszcie w obrazach psalterzowych widzimy samego Chrystusa – Mesjasza prefigurowanego przez Dawida. Chrystus w pewnym momencie staje się centralną postacią iluminowanego psalterza.

Psalterz tego typu powoli przestaje być księgą chórową i funkcjonować we wspólnocie. Przyjmuje on funkcję modlitewnika osobistego, staje się narzędziem pobożności indywidualnej i zaczyna wyrażać duchowe preferencje właściciela. Takim jest *Psalterz Ingeborgi* zawierający cykl scen życia Chrystusa³. W wieku XIII zaroilo się w Europie od prywatnych psalterzy iluminowanych, zdobionych scenami z życia Chrystusa. Alfred Büchler zebrał i opublikował 20 tego rodzaju psalterzy⁴. Dzisiaj pochyliśmy się nad dwoma kodeksami z tej grupy. Są to *Psalterz landgraфа Hermana*, znajdujący się w Württembergische Landesbibliothek w Stuttgarcie pod sygnaturą H. B. II⁵ oraz *Psalterz trzebnicki*, znajdujący się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, pod sygnaturą IF 440⁶.

1. Oblicza ksiąg

Psalterz Hermana, landgraфа Turyndii, powstał w latach 1211-1213, prawdopodobnie w Dolnej Saksonii⁷. Jest to niewielka księga o wymiarach 245x175 mm, zawierająca 181 pergaminowych kart. Treść kodeksu obejmuje: kalendarz (1v-7r), *psalterium* według *Wulgaty* (8v-157r), kantyki (158v-170r), a wśród nich kantyk Izajasza (*Iz* 12), Ezechiasza (*Iz* 30), Anny (*1Kr* 2), Mojżesza i Miriam (*Wj* 15), Habakuka (*HB* 3), Mojżesza (*Pwt* 3), Trzech Młodzieńców (*Dn* 3), Zachariasza (*Łk* 2), Marii (*Łk* 2), zestaw ważnych tekstów liturgicznych – *Hymn Ambrojański*, *Symbolum*

² *The St. Albans Psalter*, London 1969, passim.

³ F. Deuchler, *Ingebrog Psalter*. Berlin 1967, s. 27-70.

⁴ A. Büchler, *Zu den Psalmillustrationen der Haseloff-Schule. Vita Christi Gruppe*, w: „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 1989, 52, s. 215-238.

⁵ *Der Landgrafen psalter. Eine Bilderhandschrift aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts in der Württembergischen Landesbibliothek*, Mit Einleitung von Karl Löffler, Leipzig 1925, passim; A. Haseloff, *Eine thüringisch-sächsische Malerschule des 13. Jahrhunderts*, Strassburg 1987, s. 9-10, tabl. 1-13.

⁶ D. Tabor, *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*, Kraków 2000, passim; A. Haseloff, dz. cyt., s. 17-18.

⁷ *Der Landgrafen Psalter...*, passim.

Athanasianum, *Letania Sactorum* i modlitwę za landgraфа Hermana (172r-175r), wreszcie *officium defunctorum*, antyfony, lekcje, oracje (175v – 181r).

Psałterz trzebnicki powstał około roku 1240 w opactwie cysterskim w Lubiążu na Śląsku. Do roku 1810 przechowywany był w opactwie cysterek w Trzebnicy. Ma on również niewielkie wymiary – 305x 220 mm i zawiera 158 kart pergaminowych. Oto jego zawartość: kalendarz i *oratio pro benediction*, *psalterium* według *Wulgaty* (9r – 142v), *cantica* (143r 153r) – Izajasza (*Iz* 12), Ezechiela (*Ez* 36), Ezechiasza (*Iz* 30), Anny (*1 Sam* 2) Mojżesza (*Pwt* 32), Trzech Młodzieńców (*Dn* 3), Zachariasza (*Łk* 2), Marii (*Łk* 2), Symeona (*Łk* 2), *Gloria*, *Te Deum*, *Credo* *Officium Defunctorum*.

Oba psalterze są do siebie bardzo podobne, zarówno pod względem wielkości, jak i treści, Treść *Psałterza trzebnickiego* jest bardziej rozbudowana, lecz powtarza ona w zasadniczych zarysach treść i układ *Psałterza landgraфа Hermana*. Analizując powyższe dane, można stwierdzić, że obie księgi nie były przeznaczone do użytku w chórze konwentu zakonnego. Ich małe rozmiary, brak zapisu nutowego, bogate zdobienia malarskie wskazują, że były one luksusowymi modlitewnikami osób należących do elit ówczesnego społeczeństwa. Ich treść i układ zaczerpnięto z tekstów ówczesnego *officium divinum* – świadczą, o tym niektóre teksty niezbędne, jak kantyki, *Symbolum Athanasianum* (recytowane w czasie Prymy), *Letania Sanctorum*, *officium defunctorum*, jednak obecność modlitw za właścicieli mówi nam o indywidualnym przeznaczeniu psalterzy.

2. Miniatury – rdzeń treści

Największym bogactwem i cechą wyróżniającą obu kodeksów są całostronicowe miniatury, stanowiące ciąg narracyjny, podzielony na cykle. *Psałterz landgraфа Hermana* zawiera dwa cykle miniatur. Cykl pierwszy, złożony z sześciu miniatur wpleciony jest w *psalterium*. Każda z miniatur związana jest z określonym psalmem. Psalm 26 poprzedzony jest miniaturą *Chrzest Chrystusa*. Przed psalmem 68 umieszczono *Ukrzyżowanie*, przed psalmem 80 – *Zstąpienie do Otchłani*. Z psalmem 101 związane jest *Wniebowstąpienie*, z psalmem 109 – *Zesłanie Ducha Świętego*, a psalmowi 119 przyporządkowany jest *Sąd Ostateczny*. Cykl drugi składa się z dwóch miniatur – *Trójcy Świętej*, poprzedzającej *Litanie do Wszystkich Świętych*, oraz *Raju*, poprzedzającego *officium defunctorum*.

Zespół miniatur *Psałterza trzebnickiego* jest o wiele bogatszy i składa się z 17 miniatur, podzielonych na trzy cykle. Cykl pierwszy obejmuje

następujące miniatury: *Drzewo Jessego* (1v), *Zwiastowanie* (2r), *Narodzenie* (3v), *Zwiastowanie pasterzom* (4r), *Ofiarowanie* (5v), *Pokłon Trzech Króli* (6r), *Chrzest Chrystusa* (7v), *Kuszenie Chrystusa* (8r). Usytuowane są one w jednym bloku poprzedzającym kalendarz.

Do cyklu drugiego należą następujące miniatury wplecione między psalmy *psalterium*: *Przemienienie* (29r) przed psalmem 26, *Wjazd do Jerozolimy* (42v) poprzedzający psalm 38, *Biczowanie* (55r) przed psalmem 52, *Ukrzyżowanie* (68r) związane z psalmem 68, *Zstąpienie do Otchłani* (83v) przed psalmem 80, *Trzy Marie u grobu* (98r) poprzedzające psalm 97, oraz *Wniebowstąpienie* (113r) przed psalmem 109.

Cykl trzeci złożony jest tylko z dwóch miniatur. Są to *Maiestas Domini* (154v) przed *Litanią do Wszystkich Świętych* oraz *Sąd Ostateczny* (157r) przed *officium defunctorum*.

Zauważmy, że oba zespoły miniatur zawierają sceny z życia Chrystusa. Oba nasze kodeksy należą do grupy XIII-wiecznych psalterzy, zdobionych miniaturami przedstawiającymi sceny nowotestamentalne, wmontowanymi w *psalterium*, która została nazwana przez Alfreda Büchlera *Vita Christi Gruppe*⁸. Treść tych psalterzy skoncentrowana jest właśnie na życiu Chrystusa. Do tejże grupy należą nasze dwa kodeksy.

W *Psalterzu landgraфа Hermana* oraz w *Psalterzu trzebnickim* życie Chrystusa ujęte zostało w trzy narracyjne cykle miniatur. Każdy z tych cykli pełni odmienną funkcję. Cykl pierwszy – cykl dzieciństwa i życia ukrytego Chrystusa występuje tylko w *Psalterzu trzebnickim* i związany jest z kalendarzem. Związek ten jest uzasadniony obchodami roku liturgicznego, zobrazowanymi przez miniatury – Boże Narodzenie, Epifania, Chrzest pański i Ofiarowanie Pańskie. Cykl drugi, występujący w obu psalterzach ukazuje epizody Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Zbawiciela. Można nazwać cyklem pasyjno-paschalnym. Jest on wpisany w *psalterium* i przeznaczony do medytacji w czasie modlitwy psalmami.

Cykl trzeci, również występujący w obu kodeksach usytuowany jest poza obrębem psalterza i związany ze specyficznymi momentami modlitewnymi, jakimi są Litania do Wszystkich Świętych oraz *Officium Defunctorum*. Cykl ten można nazwać cyklem eschatologicznym, Służy on rozważaniu rzeczy ostatecznych.

Centralne miejsce zajmuje jednak cykl pasyjno-paschalny ze względu na usytuowanie (*psalterium*) oraz treść (Pascha Chrystusa). Różnią się one między sobą. Bogatszy jest cykl pasyjno-paschalny *Psalterza trzeb-*

⁸ A. Büchler, dz. cyt., s. 215.

nickiego – 7 miniatur od Przemienienia do Wniebowstąpienia. Analogiczny cykl *Psałterza landgraфа Hermana* obejmuje jedynie pięć miniatur. Włączono weń scenę, która w kodeksie z Trzebnicy należy do cyklu dzieciństwa i życia ukrytego (Chrzest Chrystusa). Jednak wydarzenie to, jako początek publicznej działalności Chrystusa harmonizuje zawartością treściową pozostałych miniatur. Natomiast Sąd Ostateczny w tym psalterzu przed psalmem 119 należy również do cyklu pasyjno-paschalnego.

Sposób powiązania miniatur z psalmami ma kolosalne konsekwencje teologiczne i ascetyczne. Najważniejsze wydarzenia zbawcze wyrażone w miniaturach stają się przedmiotem medytacji podczas codziennej modlitwy psalmami. Duchowa intuicja kazała wprowadzić obraz do psalterza i użyć tego obrazu jako narzędzia medytacji. Intuicja ta dostrzegła, że najistotniejszymi wśród wielości obrazów są te, które wprowadzają w obszar Paschy Jezusa Chrystusa. Odkryła ona również, że treść pewnych psalmów koresponduje zadziwiająco z treścią miniatur. Wprowadzonych do *psalterium*.

Kontynuując nasze rozważania, powinniśmy się zatrzymać nad pewnym faktem. Otóż określonym psalmom *psalterium* podporządkowane są konkretne miniatury. W *Psałterzu landgraфа Hermana* są to psalmy 26 (*Chrzest Chrystusa*), 68 (*Ukrzyżowanie*), 80 (*Zstąpienie do Otchłani*), 101 (*Wniebowstąpienie*), 119 (*Zesłanie Ducha Świętego*). W *Psałterzu trzebnickim* następujące psalmy opatrzone są miniaturami: psalm 26 (*Przemienienie*), 38 (*Wjazd do Jerozolimy*), 52 (*Biczowanie*), 68 (*Ukrzyżowanie*), 80 (*Zstąpienie do Otchłani*), 97 (*Trzy Marie u grobu*), 109 (*Wniebowstąpienie*). Porównując oba psalterze, dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia z pewnym określonym zestawem psalmów. Są to psalmy 26, 38, 52, 68, 80, 97, 109. Dlaczego tym, a nie innym psalmom podporządkowano miniatury? Otóż wyżej wymienione psalmy są cezurami tzw. ośmiopodziału *psalterium*. Wywodzi się on z praktyki celebracji *officium divinum* w wiekach VI i VII w środowiskach benedyktyńskich oraz bazylikach rzymskich⁹. Reguła św. Benedykta zalecała tygodniową recytację całej *Księgi Psalmów*.

Benedyktyński sposób przejęły wspólnoty kanonickie w Rzymie. Psalmy 1-108 recytowane były w jutrzni, psalmy 109-147 – w nieszporach. Psalmy jutrzni rozdysponowano następująco: w niedzielę – psalmy 1-25, w poniedziałek – 26–37, we wtorek – 38–51, w środę – psalmy 52–67,

⁹ J. Gilbert Tarruel, *Salmi*, w: *Nuovo Dizionario di liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, Cinisello Balsamo 1990, s. 1327.

w czwartek – psalmy 68–79, w piątek – psalmy 80–96, w sobotę – psalmy 97–108. Psalmy 109–119 recytowano w pierwszych niesporach niedziele. Pozostałe psalmy – 110–147 podzielono na nieszpory sześciu pozostałych dni. Psalmy 148–150 recytowano na rozpoczęcie jutrzni¹⁰.

Taki podział, zwany katedralno-monastycznym lub liturgicznym przyjęto w psalterzach europejskich, taki zastajemy w naszych obu kodeksach. Obok ośmiopodziału istniał również trójpodział wywodzący się z rękopiśmiennictwa i iluminatorstwa iro-szkockiego. Cezurami tego podziału były psalmy 51 i 101. Śladem tego jest psalm 101 w *Psalterzu landgrafa Hermana*, poprzedzony *Wniebowstąpieniem*.

Pasja i Zmartwychwstanie Chrystusa zostały wpisane w liturgiczną strukturę *psalterium* i były medytowane w ciągu tygodniowej modlitwy. Skoncentrowanie się na misterium paschalnym oraz integracja *Księgi Psalmów* i zespołu obrazów przedstawiających epizody Męki i Zmartwychwstania miały niebagatelne znaczenie dla teologii i duchowości.

3. Psalm – zapowiedź Chrystusa

Nasuwa się od razu pytanie o sposób medytacji obrazów, medytacji, która siłą rzeczy była powiązana z recytacją psalmu. Pytamy również o to, dlaczego miniatury o określonym temacie związane każdym psalmem ośmiopodziału *psalterium*. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przeanalizować związek treści psalmu z treścią towarzyszącej mu miniatury. Chodzi o głębszą motywację, jaką kierowano się, zespalaając miniaturę i psalm. Aby odkryć jak w wiekach średnich odczytywano i interpretowano psalmy, posłużymy się komentarzem, jakim są *Enarrationes in psalmos* św. Augustyna. Komentarz ten bowiem formował rozumienie psalmów w wiekach średnich.

Św. Augustyn dostrzega w psalmie 26 (*Dominus illeminatio mea et salus mea*) pragnienie wpatrywania się w Boże oblicze i przebywania w jego świątyni. Ukrycie w przybytku jest według Augustyna synonimem zbawienia¹¹. Wpatrywanie się w Boże oblicze mogłoby być motywem uzasadniającym przyporządkowanie psalmowi 26 miniatury *Przemienienie*.

W psalmie 38 (*Dixi custodias vias meas ut non delinquam in lingua mea*) św. Augustyn odnajduje przede wszystkim motyw wstępowania do

¹⁰ W. Augustyn, *Der lateinische Hamilton-Psalter im Berliner Kupferstichkabinett (78 A 5)*, Hildesheim und Zürich 1996, s. 25.

Boga (Ps 38, 2). Zwraca uwagę na moment konfrontacji z oszczercami. Znamienna jest również refleksja nad znikomością człowieka i wiecznością¹². W pewien sposób łączy się to z ewangelicznym epizodem wjazdu do Jerozolimy – triumfalny wjazd zapowiadał sąd i mękę Jezusa. Scena ta jest podporządkowana w *Psałterzu trzebnickim* właśnie psalmowi 38.

Augustyn twierdzi, że psalm 52 (*Dixit insipiens in corde suo non est Deus*) dedykowany jest Chrystusowi cierpiącemu. Pośród cierpienia rodzi on swój Kościół. Ludzkość odrzuca Boga, a Kościół – ciało Chrystusa cierpi i płacze. To odrzucenie Boga spowodowało właśnie mękę Zbawiciela¹³. W *Psałterzu trzebnickim* z psalmem tym związane jest przedstawienie Biczowania.

Augustynowe objaśnienie psalmu 68 (*Salvum me fac deus quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam*) jest rozważaniem nad męką Chrystusa. Jest ona pojęta jako konfrontacja z szatanem i przejście do Ojca. Chrystus został odrzucony przez swój lud, ponieważ wypominał mu zło¹⁴. Nic więc dziwnego że w obu naszych psalterzach ten psalm poprzedzony jest przedstawieniem Ukrzyżowania.

Głównym motywem objaśnienia psalmu 80 (*Exultate Deo adiutori nostro iubilate deo iacob*) jest chrzest powodujący radość. Święty Augustyn w swoim objaśnieniu mówi, że powodem radości jest chrzest porównywany do wyjścia Izraela z ziemi egipskiej i przejścia przez Morze Czerwone¹⁵. Uzasadnione jest więc porównanie Chrztu do wyprowadzenia z Otchłani. W obu omawianych psalterzach właśnie to przedstawienie poprzedza psalm 80.

Komentując psalm 97 (*Cantate Domno canticum novum*), Augustyn przytacza ewangeliczny epizod wskrzeszenia młodzieńca z Naim. Przez ten cud Jezus objawił zbawienie ofiarowane wszystkim ludziom. Dokończył go swoją mocą, dlatego należy mu śpiewać nową pieśń¹⁶. Może on być odniesiony do sceny *Trzy Marie u grobu*. Właśnie to przedstawienie poprzedza w *Psałterzu trzebnickim* psalm 97.

Treścią psalmu 109 (*Dixit Dominus Domino meo sede a dextris meis*) jest wywyższenie mesjasza. Według Augustyna psalm ten zapowiada Chrystusa i wzmiankuje jego Przyjście w ciele, Śmierć i Zmartwychwsta-

¹¹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów: Ps 1-36*, Warszawa 1986, s. 205-206.

¹² Tenże, *Objaśnienia Psalmów: Ps 36-57*, Warszawa 1986, s. 61, 62, 76.

¹³ Tamże, s. 305-307.

¹⁴ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów: Ps 58-77*, Warszawa 1986, s. 192-193, 204, 205.

¹⁵ Tenże, *Objaśnienia psalmów*. Ps. 78-102, Warszawa 1986, s. 29, 30, 32.

¹⁶ Tamże, s. 298-299.

nie, Wniebowstąpienie i Zasiadanie po prawicy Ojca. Jest On wcielonym Synem Bożym. Synostwo Boże Chrystusa przewyższa synostwo Dawidowe. Komentarz ten zawiera głęboką teologię zmartwychwstania Chrystusa¹⁷. W *Psalterzu landgrafa Hermana* temu psalmowi podporządkowane jest Zesłanie Ducha Świętego, a w *Psalterzu trzebnickim* – Wniebowstąpienie.

Czy Augustynowy komentarz miał bezpośredni wpływ na podporządkowanie poszczególnym psalmom miniatur w naszych psalterzach? Nie znaleziono na to dowodów. Nie sposób jednak wykluczyć obecności myśli Augustynowej w naszych środowiskach – jego pisma były kopiowane i czytane. Chodzi nam bardziej o wykazanie, że oba kodeksy tkwią w pewnej tradycji odczytywania psalmów, rozwijanej przez św. Augustyna

Tradycja ta traktuje psalmy jako modlitwę Chrystusa oraz zapowiedzi Jego życia i dzieła. Taka interpretację można nazwać chrystologizacją Księgi Psalmów. Terminu tego używa Aime Georges Martomort¹⁸. Podporządkowanie psalmom ośmiopodziału miniatur ze scenami z życia Chrystusa jest również chrystologizacją. W naszych rozważaniach mamy do czynienia z dwiema chrystologizacjami – chrystologizacją *Psalterza landgrafa Hermana* i chrystologizacją *Psalterza trzebnickiego*.

Pierwszej dokonano za pomocą cyklu złożonego z sześciu miniatur cyklu pasyjno-paschalnego. Rozpoczyna go przedstawienie *Chrzest Chrystusa*, a zamyka *Sąd Ostateczny*. Jego rdzeniem są dwie miniatury – *Ukrzyżowanie*, związane z psalmem 68, i *Zstąpienie do Otchłani*, związane z psalmem 80.

Druga chrystologizacja zawarta jest w *Psalterzu trzebnickim*. Dokonano jej za pomocą złożonego z siedmiu miniatur cyklu pasyjno-paschalnego, poprzedzonego cyklem dzieciństwa i życia ukrytego. Cykl chrystologizujący rozpoczyna *Przemienienie*, a zamyka *Wniebowstąpienie*. Rdzeniem jest zespół trzech miniatur – *Ukrzyżowanie*, *Zstąpienie do otchłani* oraz *Trzy Marie u grobu*.

Oba psalterze łączy wiele podobieństw i dzieli wiele różnic. Skoncentrujmy się na podobieństwach. Są to: analogiczny układ treści, wpisanie w psalterz cyklu pasyjno-paschalnego miniatur, rdzeń cyklu miniatur. Uderzające są również stylistyczne analogie miniatur. Można więc stwierdzić treściową i artystyczną zależność *Psalterza trzebnickiego* od *Psalterza*

¹⁷ Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps. 103-123*, Warszawa 1986, s. 145, 148, 149.

¹⁸ A. G. Martimort, *La Chiesa in preghiera: Introduzione alla Liturgia*, IV. *La Liturgia e il Tempo*, Brescia 1984, s. 223-225.

rza landgrafa Hermana. Mimo tej zależności widzimy, że *Psałterz trzebnicki* jest utworem bardziej zaawansowanym, rozwiniętym oraz bogatszym zarówno pod względem zawartości literackiej i artystycznej, jak i treści teologicznych. Podkreślając różnice – dwa cykle w kodeksie hermanowskim, trzy w trzebnickim; wykorzystanie wszystkich cezur podziału dla umieszczenia psalmów w tym ostatnim, zredukowanie ich w tym pierwszym – należy stwierdzić, że oba powstały w odmiennych środowiskach intelektualnych i duchowych, dzieli je też różnica około 30 lat, jeśli idzie o datę powstania. Godnym uwagi jest więc prześledzenie inspiracji, które legły u podstaw ich fundacji, i zaowocowały dwiema różnymi chrystologizacjami.

4. Psałterze i ich duchowość

Psałterz landgrafa Hermana powstał w środowisku o wysokiej kulturze artystycznej i literackiej, w kręgu promieniowania atmosfery dworu landgrafów Turyngii. Na dworze tym kwitła poezja minnesingerów, zamawiano dzieła sztuki¹⁹. Herman I zamówił również inny kodeks – zwany *Psałterzem świętej Elżbiety* znajdujący się obecnie w Museo Archeologico Nazionale w Cividale (Cod. CXXXVII). Powstał on jednak wcześniej od omawianego *Psałterza* Hermanowskiego. Jest to kodeks zdobiony serią miniatur całostronicowych, jednak większość z nich znajduje się poza *psalterium*. Tworzą one jednak pewien cykl chrystologiczny: *Zwiastowanie, Narodzenie, Zwiastowanie pasterzom, Pokłon trzech króli, Chrzest Chrystusa, Chrystus i jawnogrzesznica, Wskreszenie Łazarza, Przemienienie na górze, Wjazd do Jerozolimy, Ostatnia Wieczerza, Niesienie Krzyża, Ukrzyżowanie, Zdjęcie z Krzyża, Złożenie do grobu, Zstąpienie do Otchłani, Trzy Marie u grobu, Noli me tangere, Niewierny Tomasz, Przekazanie kluczy Piotrowi, Ukazanie się nad jeziorem Genezalet, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Trójca Święta*²⁰. Jest to więc program ikonograficzny, przewyższający swoją objętością programy *Psałterza landgrafa Hermana* i *Psałterza trzebnickiego*. Kodeks elżbietański był być może inspiracją dla nich obu. Dla nas jednak istotne są duchowe

¹⁹ F.Schwind, *Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth*, w: *Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige. Aufsätze Dokumentation Katalog*, Sigmaringen 1981, s.38-39.

²⁰ A. Haseloff, dz. cyt., s. 11-13, 361; G. Bergamini, G.C. Menis, *Miniatura in Friuli*, Udine 1985, s. 35-53.

i teologiczne treści cyklu miniatur włączonych w *psalterium Psalterza Hermana*....

Kluczem interpretacyjnym będzie tutaj krótka modlitwa wstawiennicza za fundatora: *peccatores te rogamus audi nos ut famulum tuum hermanum in tua misericordia confidentem confortare et regere digneris te rogamus audi nos. Rege quaesumus domine famulum tuum hermanum et intercedentibus sanctis tuis gratiae tuae in eo dona multiplica ut ab omnibus liber offensis et temporalibus non destituantur auxiliis et sempiternis gaudeat institutis*²¹. Jest to więc zaproszenie do modlitwy skierowane do tych, którzy wezmą do ręki psalterz, zaproszenie do modlitwy o zmiłowanie, pomyślność doczesną i wieczną władcy Turynгии. Zapewne sama fundacja kodeksu miała jako intencję prośbę do Boga o taką pomyślność. Jak jednak wyjaśnimy obecność zespołu miniatur i swoistą chrystologizację psalterza? Światło na to rzuci nam *Psalterz świętej Elżbiety*. Otóż zawiera on obszerną modlitwę za fundatora, skierowaną do Jezusa Chrystusa:

*In presenciam corporis et sanguinis tui domine jesu christe commendo famulum tuum hermanum ut per virtutem sanctae crucis et per misterium incarnationis eundem servum tuum hermanum quamvis multis criminibus peccatibus irretitum, tamen a te creatum et precioso sanguine tuo redemptum et in te sperantem, ab omnibus malis hodie et omni tempore tuearis, defendas ac liberas a dominantis ac insidiis... per sanctum misterium passionis tuae et redemptionis nostrae cui illum servantem committo fiducialiter*²².

Gwarancją uwolnienia Hermana od zła doczesnego i wiecznego jest tajemnica Wcielenia i Krzyża, uwolnienie od zasadzek jest rezultatem Męki, a ona właśnie jest obecna w miniaturach zarówno *Psalterza św. Elżbiety*, jak i *Psalterza Hermana*. Obie modlitwy ujawniają pewną postawę duchową. Jest to postawa uniżenia przed Majestatem Bożym, uznania swej małości. Misterium Chrystusa – Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie, wyrażone w psalmach i miniaturach, jest wielkością, przed którą Herman klęka, oraz źródłem miłosierdzia Bożego, na które on liczy. Mamy tu postawę podobną do tej, w jakiej przedstawiany był donator na tympanonach kościołów romańskich XII i XIII wieku. Tam jednak Misterium Zbawienia reprezentowane było przez przedstawienie *Maiestas Domini*.

²¹ A. Haseloff, dz. cyt., s. 9.

²² Tamże, s. 14.

Możliwa jest jeszcze inna interpretacja zespołu miniatur włączonych w *psalterium*. Na początku bowiem tego kodeksu znajdują się całostroniowe przedstawienia Hermana I i jego żony. Towarzyszy im modlitwa za władcę Turyngii. Psałterz miał służyć mu jako modlitewnik. W tym kontekście znaczenia nabiera zespół miniatur. Jest on niejako projektem życia chrześcijanina i wyrazem jego nadziei. Podstawą tej nadziei jest chrzest (*Chrzest Chrystusa*), który przez cierpienia życiowe zespolone z Męką Zbawiciela (*Ukrzyżowanie, Zstąpienie do otchłani*) i jego Chwałą (*Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego*) daje perspektywę pomyślnego wyroku (*Sąd Ostateczny*) i oglądania Boga (*Trójca Święta, Raj*). Miał to być projekt życia, ale też i swego rodzaju podsumowanie, a raczej pomnik nagrobny wystawiony już za życia. Możliwa jest więc następująca lektura orędzia ikonograficznego psalterza: Herman i jego żona dostąpią zbawienia, ponieważ jako chrześcijańscy władcy przez swe uniżenie i liczenie na Boże miłosierdzie zjednoczeni byli z Chrystusem w Jego Męce i Chwale.

Psałterz trzebnicki jest dziełem skryptorium opactwa cystersów w Lubiążu²³. Opactwo to ufundowane zostało w 1175 roku przez Bolesława Wysokiego, księcia śląskiego i ojca Henryka Brodatego²⁴. Było ono najważniejszym na Śląsku ośrodkiem białych mnichów. Filiowało ono pozostałe klasztory śląskie – w Henrykowie i Kamieńcu. Konstanty Klemens Jażdżewski zidentyfikował rękę anonimowego skryptora – twórcy *Psałterza*. Ten sam pisarz przepisał inny kodeks – *Biblię* z opactwa w Henrykowie, znajdującą się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, pod sygnaturą IF 13²⁵.

Można stwierdzić wpływ myśli teologicznej i duchowości cystersów na sposób wpisania miniatur w *psalterium Psałterza trzebnickiego*. Duchowość białych mnichów została naznaczona w sposób zdecydowany doświadczeniem mistycznym św. Bernarda z Clairvaux, zawartym w jego pismach²⁶. *Doctor mellifluus* skoncentrował swą medytację na cierpiącym człowieczeństwie Chrystusa. „Zbawiciel – mówił św. Bernard – pragnął przyjąć ludzka naturę, aby nauczyć się litości i współczucia dla cier-

²³ K.K. Jażdżewski, *Lubiąż. Losy i kultura umysłowa śląskiego opactwa cystersów 1163-1642*, Wrocław 1993, s. 194.

²⁴ E. Łużyńska, *Architektura klasztorów cysterskich na Śląsku*, Poznań 1998, s. 27

²⁵ K.K. Jażdżewski, dz. cyt., s. 194.

²⁶ S. Bernardus, *Sermones super Cantica Cantorum*, 1-35, w: S. Bernardi, *Opera*, Vol. I, Romae 1957; S. Bernardus, *Liber de diligendo Deo*, w: S. Bernardi, *Opera*, Vol. III, Romae 1963; S. Bernardus, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, w: S. Bernardi, *Opera*, Vol. III, Romae 1963, s. 13-59.

pięcej ludzkości (*De gradibus superbiae et humilitatis* III, 9)". Cierpienie jest inicjatywą samego Syna Bożego a jego Męka jest wyrazem posłuszeństwa. To on wychodzi ku człowiekowi. Człowieczeństwo Syna Bożego jest narzędziem ratowania upadłej ludzkości. Jego ludzka natura odślania w męce ogrom miłosierdzia Bożego.

Odpowiedzią na cierpienie Chrystusa ma być miłość. Są – według Bernarda – cztery stopnie miłości, a pierwszym jest umiłowanie człowieczeństwa Chrystusa i przyłgnięcie do obrazu Boga-człowieka (*Sermones in Cantica* XX, 6, 8). Miłość cielesności Zbawiciela ma się koncentrować na Jego Męce. Rany Chrystusa powodują, że cierpi Jego głębia, Jego intymność, cierpią Jego wnętrzności miłosierdzia (*Sermones in Cantica* LXI, 4). Jednakże te rany pozwalają człowiekowi kosztować, jak słodki jest Pan. Gwoździe rozrywające ręce i nogi, świadczą, że Bóg posłał Chrystusa, aby świat pojednał ze sobą.

Ale Bernard nie zatrzymuje się tylko na cierpieniu Zbawiciela. W jego pismach pojawiają się dwa symbole – kwiaty i owoce. Owoc granatu symbolizuje śmierć Chrystusa, a kwiaty – Jego zmartwychwstanie.

Czyż więc *Psałterz trzebnicki*, ozdobiony siedmioma miniaturami przedstawiającymi sceny Pasji i Chwały Chrystusa nie jest wytworem specyficznej duchowości, na której piętno odcisnęła myśl i doświadczenie mistyczne św. Bernarda z Clairvaux? Przecież każdy z psalmów powiązanych z miniaturami był interpretowany w duchu pasyjnym i rezurekcyjnym, pomagał zgłębiać rany Chrystusa, wchodzić w jego cierpiące człowieczeństwo, odkrywać pod nim głębie bóstwa.

Oba psalterze są więc znakomitymi wykwitami wielkich nurtów duchowości I połowy XIII wieku. Niepokoją jednak pewne pytania. Otóż w bezpośredniej bliskości środowiska *Psałterza landgrafa Hermana* żyła św. Elżbieta Turyńska. W sąsiedztwie świata cystersów śląskich wzrastała wielkość św. Jadwigi. Czy psalterz ten znalazł się w rękach Elżbiety? Czy Jadwiga posługiwała się rękopisem z Trzebnicy? Czy obie księgi i ich duchowa zawartość miały jakiś wpływ na osobowości obu świętych kobiet?

Aby na te pytania odpowiedzieć, trzeba się przyjrzeć ich duchowym sylwetkom.

5. Psalterze i święte

Elżbieta, córka króla Węgier, Andrzeja II, przybyła na dwór landgrałów Turyngii w roku 1211, mając 4 lata, a 10 lat później została wydana

za mąż za Ludwika IV, panującego w latach 1217-1227, syna Hermana I, rządzącego krajem od 1190 do 1217²⁷. Od początku prowadziła głębokie życie modlitwy. Wywierała wpływ na męża, wyprasząc środki dla zarażenia potrzebom ubogich. Duży wpływ wywierali na nią franciszkanie z ich ideałami radykalnego ubóstwa²⁸. Jej kierownikiem duchowym był franciszkanin Konrad z Marburga. W roku 1226 złożyła ona na jego ręce ślub rezygnacji z powtórnego małżeństwa, w wypadku gdyby została wdową, oraz ślub posłuszeństwa w sprawach duchowych.²⁹ Pod jego wpływem podjęła szereg surowych umartwień. Biograf notuje, że naśladowała ona biczowanie Chrystusa, umartwiając się samobiczowaniem. Po śmierci męża opuściła zamek w Wartburgu i udała się do Marburga, gdzie żyła w dobrowolnym ubóstwie i poświęcała się posłudze ubogim³⁰.

Możemy wyróżnić dwa zasadnicze rysy duchowości Elżbiety. Są nimi radykalne ubóstwo oraz intensywne asceza cielesna. Pierwszy z nich ma swoje korzenie w duchowości franciszkańskiej. Widoczny jest tu wpływ Konrada. Drugi wypływa z osobowości i surowych preferencji duchowych tego ostatniego. Lecz czy takiej osobie był w czymś przydatny psalterz, od kilkunastu lat znajdujący się w posiadaniu rodziny jej męża? Nie należy zapominać, komu *Psałterz landgraфа Hermana* był dedykowany. Służył on jako modlitewnik landgrafowi i jego żonie. Był on narzędziem uniżenia przed Bogiem i wielkiej prośby o miłosierdzie. W życiu Elżbiety widzimy i ten rys pokory, jednak rdzeniem jej aktywności duchowej było zjednoczenie z Chrystusem. W wydaniu Elżbiety przybrało ono konkretne kształty i polegało na naśladowaniu go, i to przede wszystkim w cierpieniu, ubóstwie, posługiwaniu chorym i ubogim oraz oddaniu na ich potrzeby wszystkich swych dóbr.³¹

Należy jednak podkreślić, że *Psałterz landgraфа Hermana* był przygotowany dla osób świeckich i miał służyć ich potrzebom duchowym. Św. Elżbieta realizowała swój projekt świętości jako osoba świecka. Czy jednak *imitatio Christi* ikonografii *Psałterza...* i życia Elżbiety są tożsame? Kodeks prezentuje duchowość uniwersalną, możliwą do zaproponowania każdemu członkowi ówczesnej elity władzy i kultury. Natomiast Elż-

²⁷ A. Schütz, *Daz Geschlecht der Andechs Meranier im europäischn Hochmittelalter*, w: *Herzoge und Heilige*, Regensburg 1993, s. 129, 132.

²⁸ Tenze, dz. cyt., s. 135.

²⁹ M. Werner, *Die heilige Elisabeth und Konrad von Mahrburg*, w: *Sankt Elisabeth...*, s. 49-50; A. Schütz, dz. cyt., s. 135.

³⁰ A. Schütz, dz. cyt., s. 136, 139.

³¹ S. Stolz, *Eloisabeth von Thüringen*, w: *Lexikon des Mittelalters*, III, Stuttgart – Weimar 1999, s. 1838, 1839.

bieta realizowała duchowość radykalną, wyjątkową, opartą na ogołoceniu, umartwieniu i separacji od świata. Wyrazem tej separacji było m.in. opuszczenie Wartburga, siedziby jej męża. Jej główną inspiracją była surowość Konrada z Marburga, to on kształtował jej osobowość, Niewykluczone, że Elżbieta modliła się, posługując się *Psałterzem...*, jednakże propozycja, którą zawierała ta księga, nie była wystarczająca i pozostawała raczej na marginesie głównego nurtu życia duchowego późniejszej świętej.

Jadwiga była córką Bertolda VI Andechs, hrabiego Meranii i Agnieszki z rodu Wettinów, margrabiów Miśni i Łużyc³². Pochodziła ze środowiska o wysokiej kulturze. Była wychowanką benedyktynek z klasztoru w Kitzingen, zdobyła wykształcenie – znała język łaciński, była również wdrożona w lekturę *Biblii*³³. Tam też zetknęła się z pobożnością benedyktyńską. Między rokiem 1186 a 1190 została wydana za Henryka, syna Bolesława Wysokiego, księcia Śląska³⁴. Przybywając na Śląsk, dostosowała się do miejscowych zwyczajów i nauczyła się języka polskiego. Dzielili z mężem gospodarcze i polityczne projekty dotyczące dzielnicy śląskiej, a w szczególności jego wysiłki na rzecz cywilizacyjnego rozwoju Śląska – *melioratio terrae*³⁵. Urodziła i wychowała siedmioro dzieci. Jadwiga była osobą religijną, jednak osobiste przeżycia rodzinne (zniszczenie rodowej siedziby, banicja trzech braci i śmierć siostry) sprawiły, że przeżyła przełom. Podejmuje odtąd praktyki ascetyczne – samobiczowanie, posty, rezygnacja z obuwia. Jej duchowość odznacza się wyrazistymi cechami.

Jadwiga wykazywała żywy kontakt z Pismem świętym³⁶. Praktykowała modlitwę psalmami. Wyniosła to ze szkoły benedyktynek w Kitzingen. Niezwykle ceniła sobie Eucharystię i codzienne w niej uczestniczyła³⁷. Biograf podaje, że z zaangażowaniem rozważała Mękę Pańską i starała się swe cierpienia oraz przeżycia rodzinne (śmierć męża oraz śmierć syna w bitwie pod Legnicą) łączyć z cierpieniami Chrystusa³⁸. Szczególnym kultem darzyła Matkę Najświętszą i zawsze nosiła jej małą figurkę przy

³² A. Kielbasa SDS, *Św. Jadwiga Śląska*, Warszawa 1990, s. 28-29; A. Schütz, dz. cyt., s. 145.

³³ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 64.

³⁴ Tamże.

³⁵ B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1997, s. 189-207, 347-349.

³⁶ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 64.

³⁷ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 67-68; J. Gotschalk, *Hedwig von Andechs – Herzogin von Schlesien. Eine Botin des Friedens*, Freiburg – Basel – Wien 1982, s. 64.

³⁸ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 68.

sobie³⁹. Narzuciła sobie program ostrych umartwień cielesnych, a w szczególności post. Umartwienia służyły przede wszystkim pokorze – pragnęła ona pohamować swą arystokratyczną dumę⁴⁰. Była ona osobą o silnej osobowości i potrafiła bronić swych umartwień, nawet przed legatem papieskim i biskupami – bamberskim i wrocławskim. Jej najbliżsi również nie byli w stanie skłonić jej do złagodzenia umartwień. Uwidacznia się tutaj jej wielka niezależność i samodzielność duchowa.⁴¹ Po śmierci męża, w roku 1238 przeniosła się do ufundowanego przez niego klasztoru cysterek w Trzebnicy i zamieszkała tam w małym domku, w pełni uczestnicząc w życiu wspólnoty oraz stosując się do przepisów zakonnych⁴². Nie złożyła jednak profesji. Pragnęła zachować własność swych dóbr, aby móc z dochodów wspierać ubogich. Rysem charakterystycznym jej duchowości był silny związek życia wewnętrznego z aktywnością zewnętrzną na polu społecznym⁴³.

Jakie są źródła duchowych inspiracji świętej ze Śląska? Widzimy w jej sylwetce duchowej wpływ szkoły benedyktyńskiej, przejawiający się przede wszystkim w umiłowaniu Pisma świętego i liturgii. Nic dziwnego, Jadwiga otrzymała przecież wychowanie w klasztorze benedyktynek w Kitzingen. Na Śląsku księżna pozostawała pod wyraźnym wpływem cystersów. Biali mnisi, przybyli z saskiego opactwa Pforte, zakorzenili się najpierw w fundowanym w 1175 roku przez Bolesława Wysokiego klasztorze w Lubiążu⁴⁴. Filiowali opactwa w Mogile (1222), Henrykowie (1227) oraz Kamieńcu (1247)⁴⁵. Henryków dał początek klasztorowi w Krzeszowie, a klasztor przybyłych z Bambergu mniszek w Trzebnicy wzięli pod swoją opiekę i w roku 1218 mnisi lubiąscy⁴⁶. Rys pasyjny w życiu Jadwigi miał zapewne źródło w duchowości cystersów. Wszak jej spowiednikami byli od roku dwaj mnisi lubiąscy: Gunter i Mateusz. Od roku 1235 na Śląsku obecni byli franciszkanie. Wśród braci mniejszych księżna znalazła spowiednika był nim Herbort. Franciszkańskim zwyczajem właśnie wydaje się być noszenie przy sobie figurki Matki Boskiej.

³⁹ Tamże, s. 68-69; J. Gotschalk, dz. cyt., s. 73.

⁴⁰ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 66.

⁴¹ A. Kielbasa, dz. cyt., s. 66, 70; J. Gotschalk, dz. cyt., s. 72.

⁴² A. Kielbasa, dz. cyt., s. 72-73.

⁴³ J. Gotschalk, dz. cyt., s. 73.

⁴⁴ K.K. Jażdżewski, dz. cyt., s. 24-26; E. Łużyniecka, dz. cyt., s. 27.

⁴⁵ K.K. Jażdżewski, dz. cyt., s. 34; E. Łużyniecka, dz. cyt., 28.

⁴⁶ A. Wałkowski, *Skryptoria cystersów filiacji portyjskiej na Śląsku do końca XIII wieku*, Zielona Góra – Wrocław 1996, s. 34.

Wyraźny wpływ wywierała na osobowość Jadwigi postać jej siostrzenicy – Elżbiety Turyńskiej, zmarłej w 1231 roku. Wyrazem tego mogły być surowe umartwienia oraz ubóstwo. W tym ostatnim niewątpliwy był przykład franciszkanów, jednak Herbort nie miał inkwizycyjnej osobowości Konrada z Marburga. Dostrzegając podobieństwa, zauważmy też różnice. Jadwiga zachowała własność i zarząd dóbr. O ile Elżbieta do końca praktykowała *imitatio Christi* w świecie, to Jadwiga weszła do wspólnoty mniszek i żyła ich życiem, stosując się mimo braku profesji do wszystkich przepisów.

Czy na duchowość Jadwigi miała jakikolwiek wpływ zawartość treściowa *Psałterza trzebnickiego*? Aby na to pytanie odpowiedzieć należy przeanalizować warunki społeczne, w jakich ten kodeks powstał. Śląsk XIII wieku był obszarem przyśpieszonego rozwoju cywilizacyjnego. Jego podstawą była akcja kolonizacyjna – osadzanie przybyszów z głębin Niemiec obyczajem wolnych gości, lokowanie wsi i miast na prawie magdeburskim⁴⁷. Zagospodarowywanie pustek przynosiło duże dochody skarbowi księżęciu. Wpływały do niego również zyski z kopalń złota w okolicach Złotorii. W takiej sytuacji można było pomyśleć o fundacjach religijnych, artystycznych i społecznych, które zaspokajałyby palące potrzeby albo też stawały się pomnikiem panującego i jego dynastii. Takim pomnikiem stał się klasztor trzebnicki, założony nie bez inspiracji Jadwigi⁴⁸. Złożony program przestrzenny kościoła opackiego – trójnawowa bazylika z transeptem i trójnawowym chórem, trzema absydami – przekraczał potrzeby konwentu. Tego rodzaju układ przestrzenny podyktowany był określonymi potrzebami, książę bowiem traktował Trzebnicę jako swój tzw. klasztor domowy, gdzie fundator ma zawsze wstęp i specjalne miejsce dla swego dworu. Kościół musiał więc służyć uroczystym celebracjom dynastycznym i państwowym. Miał stać się również rodzinną nekropolią, a przede wszystkim stanowić wyraz reprezentacji i chwały⁴⁹. Podobnie potraktowano dwie inne fundacje; ufundowany przez ojca Henryka, Bolesława Wysokiego, kościół o prezbiterium z obejściem i rzędami kaplic, jak i kościół henrykowski, gdzie przed 1241 rokiem rozpoczęto wznoszenie prezbiterium z obejściem⁵⁰. Do tego należy dodać za-

⁴⁷ B. Zientara, dz. cyt., s. 149-162.

⁴⁸ B. Zientara, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹ M. Kutzner, *Ideowe programy fundacji artystycznych Henryka Brodatego*, w: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska. Wrocław – Trzebnica 21-23 września 1995 roku*, Wrocław 1995, s. 144

⁵⁰ Tamże, s. 145.

łożenie wielu kościołów i szpitali, w czym miała swój udział Jadwiga. Jednak nie ona była fundatorką. Władzę, decyzję i sygnowanie dokumentów mężowi pozostawiała mężowi⁵¹. Zresztą prawnie nie przysługiwało jej rządzić księstwem⁵².

W tym kontekście należy widzieć powstanie *Psałterza trzebnickiego*. Była to z pewnością jedna z wielu artystycznych inicjatyw, jakie podejmowano jeszcze za życia obojga księstwa. Konstanty Klemens Jażdżewski twierdzi, że kodeks został napisany dla samej Jadwigi już po śmierci jej męża, w czasie gdy księżna wdowa usunęła się do Trzebnicy⁵³. Teza ta nie wydaje się być zasadna. W klasztorze tego rodzaju księgi Jadwiga nie potrzebowała. Mogła bowiem korzystać z ksiąg chórowych, tak jak wszystkie mniszki. Kodeks nasz jest księgą przeznaczoną do indywidualnego użytku osób świeckich. Mogła ona powstać jeszcze przed rokiem 1238 i została zamówiona w lubiąskim skrytorio, najprawdopodobniej przez Henryka i Jadwigę, choć z jej inicjatywy. Jak to już zostało powiedziane, Jadwiga była zafascynowana postacią swej siostrzenicy Elżbiety Turyńskiej. Nie sposób wykluczyć osobistych kontaktów, podczas których zaprezentowany mógł zostać Jadwidze modlitewnik, od lat pozostający we władaniu rodziny landgrafów turyńskich. Zainspirowana urodą księgi mogła poprosić męża o ufundowanie podobnej. Cystersi nadali jej kształt wyrażający ich duchowość i treść bogatszą od księgozbioru. Taki psalterz najprawdopodobniej odpowiadał duchowemu temperamentowi Jadwigi i jej zwyczajom – lekturze Pisma świętego, modlitwie psalmami oraz medytacji Męki Pańskiej. Jednak nie on uformował duchowość księżnej. Była ona silna osobowością, konsekwentnie dążącą do wytyczonego celu, kształtującą swe życie wewnętrzne oryginalnie i niepowtarzalnie. Czerpała z różnych źródeł to, co na danym etapie rozwoju odpowiadało jej potrzebom.

Zakończenie

W wyniku powyższych rozważań nasuwa się kilka wniosków. Po pierwsze: badania nad relacjami między duchowością a sztuką okazują się być bardzo owocne. Aktualne prądy ascetyczne mogą być źródłem realizacji

⁵¹ O fundacjach Henryka i Jadwigi: B. Zientara, dz. cyt., s. 353-357; A. Kielbasa, dz. cyt., s. 43-45.

⁵² A. Kielbasa, dz. cyt., s. 42.

⁵³ K.K. Jażdżewski, dz. cyt., s. 194.

artystycznych. Dzieła sztuki mogą inspirować w mniejszym lub większym stopniu koryfeuszy życia wewnętrznego. Pozostaje więc jeszcze wiele do przebadania. Po drugie: święci byli osobami zanurzonymi głęboko w kulturę swoich czasów i czerpiącymi pełnymi garściami z tej kultury. Kultura była dla nich pokarmem, była też dla nich zadaniem – na bazie tego, co zastali, tworzyli dzieła coraz doskonalsze i coraz bardziej przeniknięte duchem, którym żyli. W glebie tej kultury zasiewali ziarno głębokiego życia wewnętrznego. Bez Jadwigi śląska *melioratio terrae* zapewne nie byłaby możliwa. Po trzecie: świętość potrzebuje lektury, refleksji, opiera się na zastanym dorobku pokoleń, potrzebuje po prostu formacji intelektualnej. Dzisiaj te poszukiwania rozpoczynamy po raz kolejny w *Collegium Resurrectianum*. Oby wreszcie zaowocowały świętością.

ROZPRAWA DOKTORSKA

Dnia 7 maja 2001 roku w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego odbyła się publiczna dyskusja nad rozprawą doktorską ks. mgr. Dariusza Tabora CR pt. *Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku*. Ks. Dariusz prowadził badania w zakresie powyższego tematu od 1994 roku. Prace badawcze i redagowanie rozprawy zakończył wiosną 2000 roku. 28 marca 2001 r. złożył egzamin doktorski.

Dyskusja nad rozprawą odbyła się w atmosferze intelektualnej powagi. Nad procedurą czuwała komisja, w skład której weszli: prof. dr hab. Adam Małkiewicz – dyrektor Instytutu Historii Sztuki UJ, przewodniczący; prof. dr hab. Jerzy Gadomski – promotor; prof. dr hab. Barbara Miodońska z Muzeum Czartoryskich – recenzent; prof. dr hab. Klementyna Żurowska – recenzent; oraz członkowie: prof. dr hab. Anna Różycka-Bryzek, prof. dr hab. Stanisław Szczur, dr hab. Marcin Fabiański i dr hab. Tomasz Gryglewicz. Na początku głos zabrał promotor, prof. dr hab. Jerzy Gadomski, który przedstawił sylwetkę naukową doktoranta. Następnie Ks. Dariusz Tabor CR streścił swoją rozprawę. Jej ocenę przedstawiły recenzentki – pani prof. dr hab. Barbara Miodońska

i pani prof. dr hab. Klementyna Żurowska. Padły również pytania osób uczestniczących w dyskusji. Odpowiedzi na recenzje i pytania udzielił w dłuższej wypowiedzi doktorant. Po przerwie, podczas której komisja obradowała nad wynikiem dyskusji, przewodniczący obwieścił, że komisja złoży wniosek o przyznanie ks. Dariuszowi stopnia doktora. Rada Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego na posiedzeniu w dniu 18 maja 2001 przyznała ks. Dariuszowi Taborowi CR stopień doktora nauk humanistycznych w dziedzinie nauk o sztuce.

Dariusz Tabor CR

Iluminacje cysterskich kodeksów śląskich XIII wieku

Przedmiotem rozprawy doktorskiej, wykonanej na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Gadomskiego, są malarskie zdobienia grupy kodeksów pochodzących z cysterskich opactw na Śląsku – Lubiąży, Trzebnicy, Kamięńca i Henrykowa. Grupa ta obejmuje dwa antyfonarze, cztery graduały, jeden mszał, jeden homiliarz, jedną *Biblię*, jeden psalterz oraz jedno martyrologium. Poszczególne kodeksy były już przedmiotem badań. Do znaczących osiągnięć należą opracowania Ernsta Klossa, Rainera Marii Libora, Michała Walickiego oraz Alicji Karłowskiej-Kamzowej. Brak było jednak w nich pogłębionej analizy stylu oraz uchwycenia linii proweniencyjnych. Niewystarczające okazały się analizy i interpretacje przedstawień figuralnych. Upoważniało to do podjęcia tego tematu.

Wszystkie dzieła malarskie zdobiące cysterskie rękopisy zostały uporządkowane w pięciu grupach stylistycznych. Do pierwszej grupy należą kaligraficzne inicjały antyfonarza lubiąskiego IF 399 rysowane piórkciem. Korpusy i ornamenty liter komponowane są tam z pasm zakreślonych konturowo czerwonym inkaustem. Drugą grupę stanowią barwne inicjały figuralne i ornamentalno-figuralne zbudowane z giętkich pasm tworzących woluty i plecionki. Podstawowym elementem zdobniczym tych inicjałów jest rozbudowana palmeta. Dominują barwy: cynobrowa, błękitna, zielona i fioletowa. Należą tu inicjały psalterza trzebnickiego IF

440, graduau lubiąskiego IF 414 oraz graduau kamienieckiego IF 411. Trzecia grupa zawiera inicjały o masywnych korpusach zdobionych reliefowym ornamentem roślinnym oraz drobnymi, z reguły wolutowymi i roślinnymi, ornamentami wewnątrz pól. Należą do niej inicjały graduau kamienieckiego IF 412. W skład czwartej grupy stylistycznej wchodzi malowane zarówno gwaszem, jak i inkaustem skromne inicjały o korpusach kształtowanych łagodnymi liniami oraz o wolutowych systemach zdobień. Są to inicjały mszału z Kamieńca IF 463, *Biblia henrykowska* IF 13, homiliarz z Lubiąża IF 663 oraz lekcjonarz z Kamieńca IQ 255. Piątą grupę tworzą całostronicowe miniatury psalterza trzebnickiego IF 440 w liczbie 17.

Zostały rozpoznane źródła stylu iluminacji. Styl inicjałów pierwszej grupy ma swą genezę w iluminatorstwie niemieckim XII wieku. Sięga ona do dzieł szkoły z Echternach z początku XII stulecia. Formuła stylowa inicjałów grupy drugiej ma źródło w specyficznej formacji stylistycznej zaistniałej około 1200 r. we Francji i Anglii – po obu brzegach kanału La Manche, która nazywana jest w literaturze „the Chanel style”. Została ona przetransponowana na Śląsk za pośrednictwem Francji i krajów niemieckich. Forma inicjałów trzeciej grupy oraz niektórych elementów inicjałów grupy drugiej ma swą genezę w miniatorstwie francuskim XIII wieku, jednak została ona przekształcona w środowiskach niemieckich. Widoczne jest to w przedstawieniach figuralnych. Stylistyka inicjałów grupy czwartej, charakteryzująca się użyciem motywu półlistka, ma swe źródło w iluminatorstwie niemieckim XII i XIII wieku. Całostronicowe miniatury psalterza trzebnickiego IF 440 (piąta grupa stylistyczna), związane zarówno w swej formule stylowej, jak i układzie ikonograficznym z realizacjami miniatorskiej szkoły sasko-turyńskiej znajdują swą genezę w ośrodkach południowych Niemiec, pozostających pod wpływami bizantyjskimi.

Podjęto również próbę weryfikacji czasu powstania zdobień malarskich. Punktem wyjścia były datowania kodeksów przeprowadzone przez Konstantego Klemensa Jażdżewskiego w oparciu o kryteria paleograficzne. Weryfikacja tychże datowań wspomagana była przez kryteria stylistyczne iluminacji oraz kryteria liturgiczne treści ksiąg. Potwierdzono większość określeń czasu powstania, zmieniono jednak datowanie graduau z kamieńca na lata 60. XIII w. (przed kanonizacją św. Jadwigi w roku 1267). Odkryto również ważny szczegół datujący homiliarz IF 663 (wzmianka o uroczystości św. Stanisława biskupa i męczennika, kanonizowanego w 1253 r.). Księga ta powstała około roku 1250. Analiza tzw.

„rąk malujących” doprowadziła do odkrycia 19 anonimowych miniaturzystów pracujących przy zdobieniu zespołu cysterskich kodeksów.

Pięć kodeksów zawiera przedstawienia figuralne. Antyfonarz IF 399 ma trzy przedstawienia: anioł siedzący u pustego grobu Chrystusa, po pierwsze Matki Boskiej oraz Oblubienica, która niesie w sobie cechy Marii, jak i Eklezji. Są one podporządkowane tekstom liturgicznym następujących obchodów: Zmartwychwstania, św. Agnieszki oraz Wniebowzięcia Błogosławionej Dziewicy Maryi. Psalterz trzebnicki zawiera trzy cykle miniatur całostronicowych: cykl dzieciństwa i życia ukrytego (Drzewo Jessego, Zwiastowanie, Narodzenie, Zwiastowanie pasterzom, Ofiarowanie, Pokłon Trzech Króli, Chrzt w Jordanie i Kuszenie na Pustyni), cykl pasyjno-paschalny (Przemienienie, Wjazd do Jerozolimy, Biczowanie, Ukrzyżowanie, Zstąpienie do otchłani, Trzy Marie u grobu, Wniebowstąpienie) oraz eschatologiczny (Maiestas Domini, Sąd Ostateczny). Cykl pasyjno-paschalny jest wpisany w ośmiopodział *psalterium*. Powiązanie treści miniatur z treścią psalmów ośmiopodziału jest rezultatem chrystologizacji psalterza. Nasz psalterz stoi w ciągu ośmiodzielných psalterzy zdobionych miniaturami całostronicowymi i jawi się wśród nich jako księga o najbardziej logicznym, rozbudowanym i konsekwentnym układzie miniatur powiązanych z psalmami. Inicjały figuralno-ornamentalne graduałów kamienieckich IF 411 oraz IF 412 są podporządkowane tekstom liturgicznych ważniejszych celebracji roku liturgicznego. Rozbudowany inicjał A(*d te levavi*) graduału IF 411 – Dawid z harfą, klęczący mnich i walczący mężczyzna, inicjał A(*d te levavi*) graduału IF 414 z przedstawieniem człowieka walczącego z bestią, oraz inicjał V(*iri galilei*) graduału IF 411 z walczącym człowiekiem – niosą w sobie przesłanie walki ze złem, modlitwy i ufności w Bogu. Rozbudowany inicjał P(*uer*) graduału IF 411 zawierający Narodzenie i Zwiastowanie pasterzom, motyw Boga Ojca w krzaku ognistym wraz z postaciami proroków, oraz inicjał P(*uer*) graduału IF 412 – prezentują kompleks treści typologicznych oraz mariologicznych związanych z tajemnicą Wcielenia. Zagadkowe przedstawienie w inicjale A(*d te levavi*) graduału IF 412 zostało zidentyfikowane jako Oblubieniec i Oblubienica PnP. Przedstawienie Trzech Marii u grobu oraz Powstającego z martwych Chrystusa inicjału R(*esurrexi*) łączy w sobie dwa przedstawienia wyrażające tajemnicę Zmartwychwstania, wcześniejszą (Trzy Marie u grobu) oraz późniejszą.

Przedstawienia figuralne są wyrazem zasadniczych wątków duchowości cysterskiej. Mają one odniesienie do myśli duchowej św. Bernarda z Clairvaux. Oblubienica z antyfonarza lubiąskiego IF 399 oraz Oblubie-

niec i Oblubienica z graduału lubiąskiego IF 412 wyrażają treści mistyki nupcjalnej Bernarda, obecnej w *Sermones in Cantica Canticorum*. Oblubienica zidentyfikowana została jako *Ecclesia – Sponsa* oraz Maria Matka Jezusa – Niepokalana i Wniebowzięta. Przedstawienia walki z bestią w graduale IF 414 oraz w graduale IF 411 wyrażają walkę duchową oraz drogę od pychy do pokory. Szczególne znaczenie ma inicjał *A(d te levavi)* tegoż graduału z przedstawieniem króla Dawida oraz kłęczącego mnicha. Wyrażają one pewien osobowy ideał człowieka oddanego kontemplacji. Przedstawienia Narodzenia, Zwiastowania pasterzom i Ofiarowania w świątyni graduałów IF 411 oraz IF 412 wysuwają na plan pierwszy Marię oraz jej dziewicze macierzyństwo, jej godność oraz rolę w dziele zbawiania. Cykle miniatur psalterza trzebnickiego, w szczególności cykl pasyjno-paschalny, związany z psalmami ośmiopodziału, mają jako podłoże bernardyńską myśl chrystologiczną oraz rolę człowieczeństwa Chrystusa jako narzędzia zbawienia.

Istnienie przedstawień figuralnych w księgach cysterskich zostało zinterpretowane w świetle wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux oraz najstarszego prawodawstwa cysterskiego. Św. Bernard sprzeciwiał się jedynie wystawności wyposażenia kościelnego, nie był obrazoburcą. Podstawową rolę w rozwoju duchowym mnicha przypisywał on Słowu, nie obrazowi. Najstarsze dokumenty normatywne cystersów dopuszczały przedstawienia Ukrzyżowanego. Przedstawienia figuralne w omawianym zespole kodeksów mają za zadanie odkryć bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa – Boga i Człowieka oraz stoją w służbie Słowa, które miało fundamentalne znaczenie w życiu mnichów.

Najważniejszymi rezultatami badawczymi niniejszej rozprawy w dziedzinie stylu są: ustalenie proveniencji formuł stylowych wszystkich pięciu grup stylistycznych, weryfikacja czasu powstania iluminacji oraz wyróżnienie 19 miniaturzystów wykonujących zdobienia ksiąg. Osiągnięciami badawczymi w dziedzinie ikonografii są natomiast: odkrycie chrystologizacji jako motywacji podporządkowania miniatur psalmom w psalterzu trzebnickim, identyfikacja postaci inicjału *A(d te levavi)* graduału IF 412 jako Oblubienicy i Oblubieńcy oraz wykazanie związków przedstawień ikonograficznych z zasadniczymi tematami duchowości cysterskiej w redakcji św. Bernarda z Clairvaux.

CONGREGATIONIS RADICES

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

PROBLEM FILOZOFII NARODU W PISMACH ZAŁOŻYCIELI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Wstęp

Dla zdecydowanej większości ludzi prawda o tym, że – jak to ujął T. Merton – nikt z nas nie jest samotną wyspą, że zawsze żyjemy z innymi osobami w ramach różnych społeczności, wspólnot – nie budzi żadnych wątpliwości. Jest czymś oczywistym, że rodzimy się, dojrzewiamy, starzejemy się, uczymy się, wychowujemy się, pracujemy, bawimy się prawie zawsze w łączności z innymi ludźmi. Oni stale nam towarzyszą w ziemskiej egzystencji, a nawet – w co wierzymy – będą z nami razem przez całą wieczność. To jedna z najbardziej elementarnych danych empirycznych, niekoniecznie naukowych, że niezliczone społeczności ludzkie istniały w historii i wciąż na nowo powstają. Mają one różny początek, charakter, zasięg i cele. Te wielorakie postaci życia społecznego poddaje się od wieków różnym badaniom, klasyfikacjom, dopatrując się w nich np. form naturalnych i umownych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych, lokalnych i międzynarodowych. Spośród nich najczęściej wymienia się jako najbardziej zasadnicze: małżeństwo, rodzinę, ród, szczep, plemię, lud, klasę społeczną, społeczeństwo, ojczyznę, państwo, Kościół i interesujący nas w tej pracy – naród.

Wspomniane społeczności są tak złożonym, bogatym zjawiskiem społecznym, że mogą być rozpatrywane z najrozmaitszych pozycji i przez

różne dyscypliny naukowe, głównie przez socjologię, politologię, historię, kulturoznawstwo, antropologię, etykę, teologię i wreszcie – filozofię. Rozważania filozoficzne dotyczące tych właśnie form zajmują w historii filozofii ważne miejsce i obecne są we wszystkich jej okresach: od starożytności aż do naszych czasów. Wypada wspomnieć tu takie nazwiska, jak: Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Comte, Marks, Maritain, Mounier, Buber.

Zainteresowanie filozofią społeczną, w szczególności narodem, nieobce jest też polskiej myśli, zarówno współczesnej, jak i minionej. Szczególnie dominowały one w wieku XIX. Do tego stopnia opanowały wówczas myślenie filozoficzne, że mówi się o powstaniu tzw. „filozofii narodu”, a całą nawet filozofię typu metafizycznego z tamtego stulecia określa się jako „filozofię mesjanistyczną”, dla której – jak wiadomo – naczelną tezę było przekonanie o wyjątkowym znaczeniu narodu i jego dziejów. Najbardziej reprezentatywnymi przedstawicielami tego rodzaju refleksji byli: Hoene-Wroński, Cieszkowski, Libelt, Kremer, Trentowski, Mochnacki, Lelewel, Ziemięcka, Rzewuski, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid. Do tego rzędu bardzo znanych postaci z tamtego okresu należy również bez wątpienia zaliczyć i założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego: Bogdana Jańskiego, Hieronima Kajsiewicza, a szczególnie Piotra Semenenkę, który na ów temat najwięcej i to *ex professo* się wypowiedział; nie bez powodu uznawany jest przecież za najwybitniejszego myśliciela katolickiego w Polsce w XIX stuleciu. O wadze ich myśli dotyczącej problematyki narodu niech świadczy fakt, że jest ona wciąż u nas przedmiotem uwagi, analiz i prac naukowych. Czyniono to – o ile mi wiadomo – prawie zawsze w aspekcie teologicznym, czyli takim, w którym przedmiot i sposób rozważań wyznaczony jest w zasadzie całkowicie przez dane objawienia chrześcijańskiego, zinterpretowanego przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Jednak nawet dość pobieżna lektura pism naszych Założycieli pokazuje, że mieszczą się w nich również treści typu filozoficznego, to znaczy takiego, w którym przedmiot i metoda wyznaczone są całkowicie przez horyzont naturalnego, racjonalnego poznania ludzkiego, i w którym chodzi o uchwycenie tego wszystkiego, co w analizie pojęcia „naród” jest podstawowe, uniwersalne.

Można jeszcze na koniec tego wstępu zapytać, czy jest sens poruszać taki temat w sytuacji, gdy odwoływanie się do kategorii narodu uznaje się w wielu kręgach społecznych za przeżytek dawniejszych epok, kiedy nie istniał jeszcze na tak wielką skalę międzynarodowy podział pracy,

gdy poszczególne społeczności stanowiły grupy od siebie względnie izolowane, gdy komunikacja między nimi była utrudniona, sporadyczna, bardzo słaba. Czy mają zatem sens rozważania filozoficzne o narodzie, gdy dominującą rolę w świecie zaczynają odgrywać organizacje gospodarcze, militarne, społeczne, polityczne o charakterze ponadnarodowym, jak choćby Unia Europejska czy NATO, a kultura ulega w dużym stopniu procesom unifikacyjnym? Wprost przeciwnie, wiele jest symptomów tego, że procesy globalizacji, unifikacji, kooperacji, komunikacji rozbudzają we współczesnym świecie potrzebę indentyfikacji narodowej, powrotu do korzeni narodowych i zachowania tożsamości narodowej. Głosy za taką potrzebą dobiegają do nas wciąż z różnych stron: zarówno z linii różnych frontów wojennych, jak i ze strony spokojnej, odpowiedzialnej refleksji racjonalnej. I do tego właśnie drugiego sposobu argumentacji i dowodzenia swojej racji pragnie się przyłączyć ten głos, referujący poglądy filozoficzne o narodzie naszych Założycieli; głos ten próbuje ukazać ich myśl na nieco szerszej podstawie poznawczej – dawniejszej i współczesnej filozofii społecznej, a szczególnie w powiązaniu z czołowymi przedstawicielami polskiej myśli narodowej XIX w., z którymi ci wybitni zmarłychwstańcy mieli najwięcej związków i którzy w tej sprawie wypowiedzieli szereg interesujących myśli, ważnych także i dziś.

Uważa się, że wyczerpująca i istotna z punktu widzenia filozofii problematyka narodu, mieszcząca się w tzw. ontologii czy metafizyce narodu, zawarta jest w takich podstawowych kwestiach, jak: ontyczna struktura narodu, jego geneza i cel. W taki też sposób i w takiej kolejności zostaną zaprezentowane treści, będące przedmiotem niniejszego artykułu.

1. Analiza ontycznej struktury narodu

W analizie ontycznej struktury narodu, podobnie zresztą jak i w analizie jakiegokolwiek typu bytu, chodzi o takie jego poznawcze ujęcie, które dociera i ujmuje w nim to, co jest najbardziej fundamentalne, podstawowe, co konstytuuje naród jako taki. Zakłada się tu – pomimo wielu kontrowersji w tej materii – że w takim zjawisku jak naród, zjawisku odznaczającym się tak ogromną wielopostaciowością form i sposobów kształtowania się i funkcjonowania, można odnaleźć cechy wspólne, uniwersalne, konieczne, które przysługują każdemu narodowi niezależnie od miejsca i czasu, które można odnieść do narodu jako takiego¹. Oczywiście-

ście, pojęcie narodu, które takim sposobem osiągniemy, nie będzie dokładnie odpowiadało żadnemu narodowi konkretnemu, będzie swego rodzaju abstraktem, będzie miało charakter – jak się to mówi w metafizyce – nie tylko transcendentalny, ale i analogiczny, podobny. Taka jest po prostu cena, jaką się płaci w filozofii za jej specyficzny sposób podejścia poznawczego. Ale też i taki sposób myślenia charakteryzował niekiedy i Założycieli Zmartwychwstańców, którzy – jakkolwiek dostrzegali wielość narodów, opisywali ich specyficzne właściwości, szczególnie narodu polskiego – to jednak nie unikali pewnych generalizacji, wypowiadając sądy o narodzie jako takim. Dotyczy to głównie o Piotra Semenki.

W celu dokonania takiej ontycznej analizy interesującego nas typu bytu, posłużymy się wypracowanymi w ramach filozofii klasycznej różniczeniami co do fundamentalnych elementów strukturalnych tego, co istnieje, a co się określa mianem „bytowości”. Otóż na gruncie tej filozofii wyróżnia się jako najbardziej podstawowe aspekty bytu – aspekt egzystencjalny i esencjalny. Przez aspekt egzystencjalny narodu rozumieć będziemy jego sposób istnienia, a przez aspekt esencjalny – określony zespół cech konstytuujących naród, dzięki którym jest on właśnie takim, a nie innym bytem.

Jeśli chodzi o aspekt egzystencjalny, to byt (także i naród) może być rozumiany w sensie realistycznym (to, co w swym istnieniu i własnościach istnieje niezależnie od poznającego podmiotu); w sensie czegoś myślnego (to, co istnieje tylko jako przedmiot myśli, bez możliwości istnienia realnego); w znaczeniu czegoś intencjonalnego (to, co istnieje jako poznane, w oderwaniu od przynależnego mu z natury rzeczy podłoża) oraz, wreszcie, w sensie idealnym (to, co istnieje na sposób idei, jako coś pozaczasowe, pozaświatowe, niezmiennie, istniejące obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu)².

Nietrudno się domyśleć, że całkowicie obca jest naszym zmartwychwstańcom myśl o istnieniu narodu tylko jako czegoś myślnego, więc czegoś, co istnieje jako nazwa „naród”; czegoś, co jest tylko pomyślane, wyobrażone, pozbawione podstawy w rzeczy. Można natomiast w jakimś sensie mówić tu o istnieniu narodu jako czegoś idealnego, chociaż nie

¹ Według C.K. Norwida właśnie odpowiedź na pytanie o stan narodu wymaga świadomości nie tylko tego, co go od innych wyróżnia, lecz i tego, co go z innymi łączy. Tenże, *Zniczenie narodu*, w: *Polska myśl filozoficzna. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. H. Hinz, A. Sikora, Warszawa 1964, s. 469.

² *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opr. A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa, 1983, s. 40-42; *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 78-81.

w takim znaczeniu, z jakim się spotykamy w poetycko-filozoficznej wizji J. Słowackiego. Pisze on: „Podobnie jak przed światem stworzone było słowo, czyli duch mający się formami objawić widzialnymi, podobnież poczucie każdego narodu poprzedziło stworzenie idei, dla której następnie ludzie w formę pewną – dla idei właściwą – skryształizowani pracowali. Z takich to idei powstawała pewna forma agregacyjna i ta stanowiła narodowość. Idee takie, wieńcom ognistym podobne, którymi się fortece obleżone w nocy oświetlają, z całą pięknnością ogni ulatując nad narodami, przelatywały i świeciły. Wyobrażone nareszcie mniej lub więcej usiłowaniem czynnym rasy, dla której były stworzone, przechodziły w kształt ducha piękności i prawdy oddawały formie”³. U zmartwychwstańców naród istnieje również jako pewna idea, ale ma ona tu swoje wyraźne źródło i przeznaczenie, a nie jest na kształt jakiejś błakającej się samopas w przestworzach myśli. Naród jako idea istnieje bowiem w myśli Bożej, tam ma swoją preegzystencję, znajduje się wśród innych Jego idei, które jakby czekają tylko na swoje urealnienie się w odpowiednim czasie, miejscu, tak że każdy naród – w przeciwieństwie do państwa – jest urzeczywistnieniem myśli Bożej i wyrazem Jego woli⁴.

Naród – według myśli Założycieli Zmartwychwstańców i wszelkiej myśli realistycznej – jest zjawiskiem obiektywnym, rzeczywistym, który poprzez swój wymiar materialny, biologiczny, kulturowy jest przedmiotem możliwego poznania zmysłowego. I właśnie naród jako byt rzeczywisty, urealniony w świecie, był głównym przedmiotem ich zainteresowań i analiz, także z punktu widzenia filozofii. Dla bliższego określenia egzystencjalnej pozycji tegoż bytu posłużymy się tu podstawową i przydatną klasyfikacją, jaką się stosuje w ramach wyodrębniania pluralizmu bytów realnych: byt absolutny – względny, doskonały – niedoskonały, konieczny – przygodny, prosty – złożony, substancjalny – przypadłościowy⁵.

Po pierwsze, czy naród jest bytem absolutnym (zupełnym, nieuprzyczynowanym, niezależnym w istnieniu i działaniu od czegokolwiek) czy też względnym (niezupełnym, uprzyczynowanym, zależnym w istnieniu i funkcjach od czegoś innego)? Ponieważ pierwszy sposób istnienia przy-

³ J. Słowacki, *Idee narodów*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 446-447.

⁴ H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. I, Berlin 1870, s. 89; P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. I, Kraków 1923, s. 109; K. Macheta, *Misterium Paschalne Polski według Założycieli Zmartwychwstańców*, w: *Polska teologia narodu*, red. Cz.S. Bartnik, Lublin 1987, s. 98.

⁵ *Mały słownik terminów...*, s. 2, 27, 41, 286, 373; G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1991, s. 44-52.

sługuje tylko Bogu, narodowi przypada w udziale stan drugi, czyli taki stan, który wyraża – według Nich – zależność narodu w istnieniu i działaniu od Boga, religii, Kościoła katolickiego, własnego podmiotu – osób ludzkich: ich stosunku do dobra i zła, czy też zależność od innych, zewnętrznych bytów skończonych.

Po drugie, czy naród jest bytem doskonałym (któremu nic nie brakuje według wymogów jego natury) czy też niedoskonałym, co posiada braki (nieobecność cech koniecznych dla bytu)? Wydaje się, że doskonałość narodu – rozumiana przez Założycieli jako świętość⁶ – pozostaje jedynie możliwa do osiągnięcia, a uzależniona jest od woli narodu, od doskonałości moralno-religijnej jego członków. Jednak realnie oceniając stan narodu, głównie polskiego, Założyciele podkreślali bardzo często, jak słabym, kruchym i grzesznym jest ten byt, narażony na rozpad poprzez najrozmaitsze przejawy zła, z których niektóre określali jako „grzechy narodu” – typowe dla danej społeczności narodowej. W następstwie tego nawoływali do pokuty i nowego sposobu życia, co też wyrażać miała i sama idea zmartwychwstania⁷.

Po trzecie, można również – w myśl poglądów naszych autorów – do bytu narodu odnieść pojęcia możności i aktu. Możliwość (realna) oznacza tu zdolność już istniejących osób ludzkich do stawania się narodem lub też możliwość zaktualizowanego (ureczywistnionego) już narodu do dalszego doskonalenia się, działania jako naród lub do przyjmowania z zewnątrz określonych doskonałości w celu jak najpełniejszego ureczywistnienia się, czyli bycia w akcie⁸.

Z kolei, stosując do narodu pojęcia bytu koniecznego (który z natury musi istnieć) i przygodnego (wspomnianej cechy konieczności istnienia nie posiada) powiemy, że według naszych Założycieli naród odznacza się przygodnością w istnieniu, wyrażającą się poprzez jego historyczność, możliwość rozpadu – śmierci doczesnej⁹.

Dalej, aplikując do narodu pojęcia prostoty i złożoności, zauważymy bez trudu, że interesującemu nas bytowi może przysługiwać tylko ten

⁶ Taką faktyczną świętość i w konsekwencji nietykalność narodu przyjmował Z. Krasieński. Tenże, *O trójcy w Bogu i o trójce w człowieku*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 453.

⁷ B. Jański, „Pielgrzym Polski” 1833, nr 2, s. 25; tenże, *Rzymskie Archiwum Zmartwychwstańców* rks 8627, 772-773; P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. I, dz. cyt., s. 65, 113; tenże, *Kazania na niedziele*, t. II, s. 66 i n., 155; H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 63, 145, 272, 402 i n.; K. Macheta, dz. cyt., s. 95-96, 114.

⁸ P. Semenenko, *Wyższy pogląd na historię Polski*, Kraków 1892, s. 23-27.

⁹ Tamże, s. 9; H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 145, 272; K. Macheta, dz. cyt., s. 100.

drugi sposób istnienia, tzn. istnienia jako bytu społecznego, na który składa się zawsze jakiś zespół ludzkich osób¹⁰.

W końcu, rozważmy sposób istnienia narodu w oparciu o pojęcia substancji i przypadłości, czyli czegoś, co istnieje samoistnie i niesamoistnie. „Coś istnieje samoistnie – pisze Roman. Ingarden – (jest bytowo autonomiczne), jeżeli ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś w sobie taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone. Coś jest natomiast niesamoistne (jest bytowo heteronomiczne), jeżeli swój fundament bytowy ma nie w sobie samym, lecz w czymś innym”¹¹. Jeszcze innymi słowami, samoistność oznacza, że „dany byt jest ostatecznym podmiotem swego istnienia, tzn., że posiada on z natury istnienie samodzielne, odrębne”¹², jak konkretnie istniejący byt jednostkowy; niesamoistność zaś oznacza, że istnienie otrzymuje się przez coś innego, w czym się tkwi jako swoim podmiocie, podstawie, fundamencie. A zatem: czy naród istnieje na sposób substancji czy przypadłości?

Trzeba zaznaczyć, że był to i jest jeden z poważniejszych problemów podnoszonych w filozoficznej myśli społecznej. Na polskim gruncie znany był przed laty spór, jaki toczyli w tej sprawie Jerzy Turowicz z ks. Józefem Tischnerem¹³. Na ten temat wypowiedali się również m.in.: ks. T. Ślipko¹⁴, ks. J. Piwowarczyk¹⁵, M. Gogacz¹⁶, ks. P. Moskal¹⁷. Rozwiązania tego problemu, jak już zasygnalizowano, są dwa. Jedno idzie w kierunku uznania narodu, jak i innych grup społecznych, za byt, który istnieje i działa jak podmiot–substancja, jak byt samoistny, któremu przysługuje bytowość własna, niezależna od jednostek, nawet nadrzędna wobec jednostek. Mówi się wtedy o narodzie jako o organizmie żywym, biologicznym, jako o „osobie zbiorowej”, „nadosobie”. Dla uwypuklenia jego charakteru używa się terminów: „zbiorowa dusza narodu”, „sumienie narodu”, „duch narodu”, „ciało narodu”, które w ścisłym sensie odnoszą się do tej żywej całości, jaką jest jednostka ludzka. I jak w żywym organizmie jednostkowym zachodzi ciągła wymiana materii przy zachowaniu jego tożsamości, tak podobnie jest w owej wielkiej osobie zbiorowej – narodzie; wymieniają się osoby ludzkie, a tenże „superorganizm” trwa. Tego typu

¹⁰ P. Semenenko, dz. cyt., s. 5.

¹¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987, s. 84.

¹² *Mały słownik terminów...*, s. 349-350.

¹³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 258-263.

¹⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. II, Kraków 1982, s. 122-125.

¹⁵ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 247-293.

¹⁶ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 140-170.

¹⁷ P. Moskal, *Problem filozofii dziejów*, Lublin 1993, s. 27-34.

stanowisko można dostrzec we wszelkich ujęciach określanych jako holistyczne, organicystyczne, kolektywistyczne, a znalazło ono swój konkretny wyraz m.in. w poglądach C. Saint-Simona¹⁸, A. Comte'a¹⁹, H. Spencera²⁰, W. Sterna²¹, E. Kadla²², O. Spanna²³, K. Michalskiego²⁴. Innym rozwiązaniem, opozycyjnym wobec wyżej wskazanego, jest to, które przypisuje narodowi sposób istnienia właściwy dla przypadłości: czegoś, co istnieje w czymś innym jako podmiocie. Tym podmiotem są jednostki ludzkie odpowiednio zorganizowane i działające wspólnie w kierunku realizacji określonych celów. Już Ch. Renouvier w XIX w. podkreślał, że naród istniejący jako byt samoistny byłby fikcją, hipostazą pojęcia ogólnego, nazwy szczególnego typu wspólnoty jednostek.

W którym z tych kierunków myśli mieści się koncepcja Założycieli Zmartwychwstańców? Otóż wydawać by się mogło, że w pierwszym z wyżej wyróżnionych. Znajdujemy bowiem u nich takie określenia odnoszące się do narodu, jak „osoba samoistna”²⁵, „duch zbiorowy”²⁶, „zbiorowy rozum”, „dusza narodu”, „ciało narodu”. Naród, jak osoba ludzka, przechodzi przez okres dzieciństwa, fazę młodzieńczą, okres pełnej dojrzałości, umiera, zmartwychwstaje²⁷. Nie brak jednakże i takich wypowiedzi, które jednoznacznie wskazują, że naród zawdzięcza swoje istnienie i znajduje swoją podstawę bytową w składowych elementach – indywidualnych osobach ludzkich²⁸. Należy się więc opowiedzieć za tą interpretacją²⁹ myśli naszych ojców, według której wyżej wymienione sformułowania należy rozumieć w sensie metaforycznym, zgodnie zresztą z tradycją romantyczną³⁰, ujmującą rzeczywistość przyrodniczą i społeczną w kategoriach personalistyczno-organicystycznych. Kategorie te informują, że naród jest tylko *quasi*-osobą³¹, a konstytutywne elementy tejsze „osoby”

¹⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 27-34.

¹⁹ F. Copleston, dz. cyt., t. VIII, Warszawa 1989, s. 134-135.

²⁰ Tamże.

²¹ Poglądy Sterna zostały omówione w pracy: P. Moskal, dz. cyt.

²² Tamże.

²³ K. Michalski, *Spotkania z prawdą*, Kraków 1892, s. 178-190.

²⁴ F. Copleston, dz. cyt., t. IX, s. 146.

²⁵ H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 89.

²⁶ Tamże, s. 65.

²⁷ P. Semenenko, dz. cyt., s. 23, 39 i n., 57 i n., 60, 80-81, 94-99.

²⁸ H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 65, 145.

²⁹ K. Macheta, dz. cyt., 143; *Polska teologia narodu...*, s. 17.

³⁰ Określenie narodu jako „człowieka zbiorowego” znajdujemy m. in. u H. Rzewuskiego w: H. Rzewuski, *Wędrowki umysłowe*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 344.

³¹ *Polska teologia narodu...*, s. 332.

są tylko zespołami elementów istotnych, wspólnych pewnej zbiorowości ludzkiej³².

Wskazaliśmy wyżej na sposoby, w jaki można rozumieć istnienie narodu jako pewnej kategorii bytu. Obecnie uwzględnimy aspekt esencjalny, treściowy bytu narodu, czyli pokażemy takie jego cechy, które sprawiają, że jest on właśnie narodem, a więc cechy konstytutywne. Ponieważ owe elementy treściowe pełnią jednocześnie rolę przyczyn sprawczych i celów narodu, przez co staną się właściwym przedmiotem rozważań w dalszej części artykułu, zostaną one tu tylko w dość schematyczny sposób zaprezentowane. Dodajmy, że podane tutaj klasy bytów, stanowiące istotę narodu, mają co prawda – jak się wydaje – cechę adekwatności, ale nie rozłączności: podzbiory mają cechy wspólne. Wyjdziemy od wyodrębnienia takich struktur bytu narodu, które są ogólnie przyjmowane w filozofii narodu³³ (i są w zasadzie zgodne z „duchem” pism naszych Założycieli), by przejść do takich, które w tychże pismach występują co do „literary”.

Jedno z ujęć podstawowych elementów esencjalnych rozpatrywanego tu bytu uwzględnia ich trzy zasadnicze grupy: osoby, relacje i dobro wspólne³⁴. Osoby są tu koniecznym elementem strukturalnym narodu, gdyż, jak powiedzieliśmy wyżej, nie istnieje on jako byt w sobie na sposób substancji, tylko jako rzeczywistość zapodmiotowana ostatecznie w indywidualnych osobach ludzkich, co nie podważa oczywiście istnienia i roli innych grup społecznych, np. rodziny, rodu, szczepu, plemienia. Ale naród nie jest także tylko „sumą osobnych osób – atomów, niczym z sobą nie związanych, samotnych, pogardzających sobą absolutów, co często głosi egzystencjalizm”³⁵. Obok zespołu samodzielnych bytów rozumowych istnieje ogromne bogactwo niesamodzielnych, w tychże bytach zapodmiotowanych relacji, tworzących wspólnotę narodową. Relacje, rozumiane najogólniej jako wszelkie odniesienia, związki pomiędzy przedmiotami, mogą tu być najrozmaitszego typu³⁶, oprócz tych, które się określa jako konieczne, istotne, transcendentalne wewnątrzbytowe, konstytuujące

³² Podobnie określenie „dusza narodu” interpretowane jest u Le Bona. Zob. S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1984, s. 19.

³³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 242-253; T. Ślipko, dz. cyt., s. 109-135, 226-298; J.J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1973, s. 189-207; J. Kuczyński, *Indywidualność i ojczyzna*, Warszawa 1972, s. 81-83; S. Staszic, *Narodowość*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 188-189.

³⁴ M. Gogacz, dz. cyt., s. 140-170.

³⁵ Tamże, s. 140.

³⁶ *Mały słownik terminów...*, s. 334-335; *Leksykon filozofii klasycznej...*, s. 462-465.

indywidualny byt od wewnątrz, pozostające względem siebie jak np., część ciała do jego całości – odrzucamy bowiem tu jako błędną koncepcję narodu, stanowiącego organiczną całość w sensie ciągłego, spójnego bytu na sposób substancji. Mogą tu natomiast zachodzić relacje realne (pomiędzy realnymi bytami) lub myślnie (między bytami realnymi i ludzkimi wytworami – sferą myśli, kultury); relacje istotowe, konieczne, transcendentne zewnątrzbytowe (dotyczą odniesień każdego bytu istniejącego do Absolutu jako ostatecznej przyczyny sprawczej, celowej i wzorczej) lub relacje niekonieczne, kategoriałne (dotyczą bytów już ukonstytuowanych, a powstających lub zanikających bez zmiany ich substancjalnych struktur). Skutkiem tego stanu rzeczy jest to, że indywidua ludzkie tworzą pewną jedność, którą H. Rzewuski nazywa „agregacją”³⁷, a C.K. Norwid „asocjacją”³⁸. Z powodu wcześniej podanego nie może to być jedność typu substancjalnego, która wiąże dwie substancje niezupełne, by zaistniał jeden samodzielny byt substancjalny, tylko tzw. jedność przypadłościowa, i to typu zewnętrznego, która zachodzi pomiędzy wieloma różnymi bytami. Ta z kolei może wystąpić w formie jedności agregatu (gdy wiele różnych bytów łączy tylko styczność przestrzenna), jedności fizycznej (byty łączą się w działaniu fizycznym) lub jedności moralnej (zespół ludzi łączy jeden cel)³⁹. Uważa się na ogół, że naród stanowi właśnie ten trzeci typ przypadłościowej jedności zewnętrznej i że jest to jedność słaba, minimalna jedność, której daleko jest do jedności bytu samoistnego⁴⁰. A co sprawia, że w przypadku narodu możemy mówić o jedności moralnej, duchowej? Tym czynnikiem jest, w języku Norwida „jakość”⁴¹, a w języku bardziej współczesnym „wartość”, „dobro wspólne”⁴². Głównie dzięki temu dobru wspólnemu, nieco różnie rozumianemu, ludzie dążą świadomie do podobnych celów, podejmują podobne działania, przez co staje się ono podstawowym czynnikiem narodotwórczym.

Innym typem ujęć podstawowych elementów strukturalnych bytu narodu – głównie od strony socjologicznej – jest wyróżnienie w nich czynników subiektywnych (podmiotowych) oraz przedmiotowych (obiektyw-

³⁷ H. Rzewuski, dz. cyt., s. 344-345.

³⁸ C.K. Norwid, *Ilość i jakość*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 467-468.

³⁹ Na temat jedności zob.: M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 116-127;

A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 2000, s. 40-55.

⁴⁰ S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 110.

⁴¹ C.K. Norwid, dz. cyt.

⁴² J. Tischner, dz. cyt., s. 262; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 340-342.

nych, rzeczowych)⁴³. Czynnikiem subiektywnym oznacza tu świadomość narodową, niezbędny element istnienia narodu, na jaką składa się wiedza o sobie jako kimś, kto przynależy do pewnej grupy narodowościowej, z którą się identyfikuje, w życiu której chce uczestniczyć, z którą kojarzy własne losy, z którą się solidaryzuje. Taką świadomość narodową, będąc tylko czymś psychicznym, intencjonalnym składnikiem już ukształtowanego narodu, jest oczywiście odbiciem, refleksem, epifenomenem czegoś obiektywnego, zewnętrznego, rzeczowego. To, co jej odpowiada, treści, do jakich się owa świadomość kieruje, to – najogólniej mówiąc – rzeczywistość typu naturalnego i kulturowego. Wśród elementów strukturalnych tejże rzeczywistości wymienia się⁴⁴: wspólną ziemię, co bliskie jest pojęciu kraju lub ojczyzny; wspólne pochodzenie od jakiegoś przodka lub plemienia; jedność rasy; wspólnotę religii; tę samą przeszłość historyczną; podobne obyczaje, zwyczaje; własną literaturę, sztukę; wspólne wartości moralne oraz wyobrażenie własnego państwa jako pewnej organizacji politycznej, „której głównym składnikiem jest hierarchiczna władza publiczna, dysponująca aparatem przymusu”⁴⁵.

Przechodząc teraz do wyróżnienia najważniejszych składników pojęcia narodu od strony jego treści zawartych w pismach Założycieli, zauważamy, że zdecydowaną ich większość stanowią te, o których wyżej była mowa. Tym, co przede wszystkim różni te dwa ujęcia, są inaczej rozłożone akcenty, preferencje, proporcje, inna nieco argumentacja, słownictwo oraz ich inny układ.

Jedno z takich sposobów prezentacji składowych rozważanego przez nas bytu społecznego korzysta z obrazu głowy i serca⁴⁶. „Głowa” oznacza tu czynniki rządzące, kierujące, sprawujące władzę polityczną nad narodem, natomiast „serce” to ta część narodu, która jest owej głowie podległa, na którą składają się szczególnie niższe warstwy społeczne, jak drobna szlachta i lud. Jest to jednocześnie ta część, która niejednokrotnie stanowi wyższą jakość pod względem postawy moralnej, religijnej i stosunku do dobra wspólnego niż wspomniana „głowa”⁴⁷. Dodajmy, że owe funkcje rządzenia pełnią w normalnych warunkach istnienia pań-

⁴³ T. Ślipko, dz. cyt., s. 226-236, 239-243; M.A. Krąpiec, *Rozważania o narodzie*. Lublin 1998, s. 18-27; J. Szacki, *Naród*, w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. IV, Warszawa 1997, s. 196-197.

⁴⁴ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 247-50; M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 280-290.

⁴⁵ W. Lamentowicz, *Państwo*, w: *Nowa Encyklopedia...*, s. 760-761.

⁴⁶ P. Semenenko, dz. cyt., s. 57-60, 93.

⁴⁷ Tamże, s. 93.

stwa czynniki świeckie; gdy natomiast naród pozbawiony jest własnych struktur państwowych, funkcje te przechodzą na władzę kościelną. Też władzy kościelnej – również w normalnych warunkach – przysługuje jedynie jurysdykcja co do spraw wiary, moralności, ładu społecznego, „urząd Słowa”, przez co władza świecka – dysponująca prawem „miecza” – i władza kościelna, posługująca się jedynie budującym przykładem i słowem zachęty do dobrego, stanowią dwa istotne, wzajemnie się uzupełniające komponenty struktur rządzących⁴⁸. Zauważmy, że taki właśnie pogląd, lokalizujący w strukturze narodu układ władzy, szczególnie państwowej, jest stanowiskiem stosunkowo rzadkim w filozofii społecznej, chociaż nie tak radykalnym, jak np. u J.K. Szaniawskiego, J. Gołuchowskiego i G.W.F. Hegla, dla których naród nie może istnieć bez państwa; bez państwa nie ma on właściwie własnej historii i samoświadomości⁴⁹.

Inny, właściwy naszym ojcom sposób ujmowania elementów strukturalnych narodu, odwołuje się do pojęcia natury i nadnatury. Natura oznacza tu wszystko, co jest „z ziemi”, co tylko doczesne, nie odniesione do transcendencji; nadnatura – przeciwnie – to jest to, co „z nieba”, co boskie, religijne, chrześcijańskie, a zwłaszcza katolickie, co wiąże się z łaską. I dopiero te dwa czynniki, ściśle ze sobą powiązane, stanowią prawdziwy naród, naród w sensie ścisłym⁵⁰.

Najbardziej jednak rozbudowanym schematem, w oparciu o który została zaprezentowana struktura narodu – autorstwa o. Piotra Semenienki⁵¹ – jest ten, który nawiązuje do obrazu człowieka i pojęć antropologii filozoficznej. Naród zostaje tu przyrównany do osoby ludzkiej, do organizmu żywego, do jednej, złożonej substancji, na którą składają się trzy dziedziny, sfery życia: ciało, duch i dusza. Ciało oznacza tu wszystko, co jest materialne, zmysłowe, widzialne, zewnętrzne, co może się wyrazić w czasoprzestrzeni, w grupie etnicznej, w życiu uczuciowym, w zwyczajach, obyczajach, a nawet w języku. Duch stanowi drugą i wyższą warstwę tegoż bytu społecznego, jakim jest naród. W jego obszarze jest miejsce na obecność i działanie rozumu, sumienia; tam pojawia się wiedza, która może znaleźć ujście w literaturze, w prawie, systemach teologicznych i filozoficznych. Dusza – trzeci wymiar człowieka indywidualnego i „człowieka zbiorowego” pełni funkcję zwornika rzeczywistości materialnej i duchowej; dzięki niej osoba ludzka stanowi substancjalną jed-

⁴⁸ Tamże, s. 61-63.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 541-544.

⁵⁰ P. Semenenko, dz. cyt., s. 11, 91-98; J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812-1973)*, Kraków 1998, s. 121-122.

ność mimo złożoności swojego bytu. W tej sferze też dochodzi najbardziej do głosu wola, jako trzecia władza ludzka, odpowiedzialna za dziedzinę naszych zintegrowanych czynności, działań. Dodajmy, że tym trzem elementom z zakresu budowy organizmu ludzkiego i organizmu społecznego odpowiadają w zasadzie dokładnie trzy stadia organicznego rozwoju⁵²: dzieciństwo, młodość i dojrzałość. Dzieciństwo jest okresem kształtowania się ciała; młodość – rozumu, sumienia, wiedzy; wiek dojrzały – czasem dominacji woli i czynów.

2. Przyczyny narodu

Naród, będąc typem bytu społecznego, któremu przysługuje – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej – istnienie względne, przypadłościowe, przygodne, jest wielorako uprzyczynowany. Przez jego uprzyczynowanie będziemy rozumieli to wszystko, co w sposób rzeczywisty, realny wpływa na jego powstanie, trwanie w istnieniu oraz kwalifikacje. W zakres takich przyczyn można byłoby tu próbować włączyć ich cały bogaty – wypracowany przez tradycję filozoficzną – wachlarz⁵³, oprócz tylko tych, które się określa jako przyczyny celowe, będące tematem dalszej części artykułu. Ponieważ w piśmiennictwie naszych ojców nie spotykamy się z jakimś dokładnym, całościowym poklasyfikowaniem przyczyn w myśl filozofii tradycyjnej, a taka próba z naszej strony mogłaby budzić wiele kontrowersji, za schemat rozróżnienia tychże przyjmujemy dość jasną i nie budzącą wątpliwości myśl Założycieli, że prawdziwy naród jest dziełem przyczyn dwojakiego porządku: naturalnego i nadprzyrodzonego. Na tym też, dychotomicznym ich podziale oprzemy zasadniczą strukturę obecnych rozważań.

Przez przyczyny porządku naturalnego nazwiemy, zgodnie z poglądem naszych autorów, takie czynniki sprawcze lub warunki konieczne narodu, które dotyczą elementów świata przyrodniczego, sfery życia i kultury, ale bez istotnego udziału bytu transcendentnego i łaski. Ich zdaniem, takie właśnie elementy „wewnątrzświatowe”, które sprawiają powstanie narodu, chociaż narodu nie rozumianego w sensie pełnym, ścisłym, można tu wyodrębnić. Czynniki takimi, koniecznymi do zaist-

⁵¹ P. Semenenko, dz. cyt., zwłaszcza s. 9-11, 13-24.

⁵² Tamże, s. 26-39, 54-56.

⁵³ Na temat różnych typów przyczyn zob.: *Leksykon filozofii klasycznej...*, s. 452-54; *Mały słownik terminów...*, dz. cyt., s. 307.

nienia narodu, czysto naturalnymi, są: określone terytorium, warunki życia w jego obrębie oraz czas. W takich tylko warunkach może się bowiem ten byt ukształtować, trwać, przejść – jak wiemy – przez trzy fazy wzrostu: dzieciństwo, młodość, dojrzałość, ewentualnie jeszcze przez okres schyłkowy, śmierć i zmartwychwstanie⁵⁴. Tylko w realnej przestrzeni i w czasie mogą się nawiązywać relacje tworzące wspólnoty ludzkie, „duch narodu” może uzyskać tu jedną ze składowych swojego charakteru⁵⁵, tu mogą się ukształtować określone typy fizyczne i psychiczne w narodzie.

Ale czasoprzestrzeń stwarza niejako tylko zewnętrzne ramy dla istnienia narodu, musi ona zostać wypełniona trzema zasadniczymi elementami: osobami ludzkimi, ich wytworami – dziełami kultury oraz odpowiednimi relacjami na linii osoby – osoby oraz osoby – dzieła kultury i natury. Pierwszą naturalną przyczyną sprawczą narodu są indywidualne osoby ludzkie, ich pokoleniowe ciągi, jako jego bytowa podstawa. Zgodne z myślą Założycieli są słowa Maritaina, że każda społeczność „jest społecznością osób”, że „społeczności zwierzęce niesłusznie zwane są społecznościami czy państwami”⁵⁶. Oprócz bowiem strony cielesnej, materialnej, zmysłowej, sfery uczuć, wiążących nas z „królestwem” fauny, człowieka wyróżnia – jak wiemy już z antropologii o. Semenki – sfera ducha (myśli, sumienia, wiedzy), dzięki której możliwe jest pojawienie się ducha narodu, świadomości narodowej; następnie sfera duszy (woli, działania). W skład takiego wewnętrznego uposażenia osoby ludzkiej musi również wejść, jako bardzo istotny element, naturalna potrzeba i zdolność do życia w społeczności, do komunikowania się i współdziałania, pracy z innymi; potrzeba, która jest „zapisana” w naturze ludzkiej, a nie jest – jak w koncepcjach indywidualistycznych – owocem arbitralnej decyzji człowieka, pewnej umowy społecznej, co może mieć miejsce w przypadku państwa⁵⁷.

Oprócz zespołu bytów ludzkich, naturalnych, wypełniających określoną czasoprzestrzeń, wyznaczoną „pewnymi granicami”⁵⁸, do zaistnienia narodu konieczne są dzieła kultury, czyli to, co owi ludzie stworzyli, przechowali, co Mochnacki⁵⁹ nazywa ich „reprezentacją czy to w moral-

⁵⁴ P. Semenkenko, dz. cyt., s. 17, 26, 35, 94, 96 i n. 99.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 541.

⁵⁶ J. Maritain, dz. cyt., s. 337.

⁵⁷ P. Semenkenko, dz. cyt., s. 10,16; A. Rauscher, *Nasze zadanie na ziemi*, „Gość Niedzielny” 2000, nr 49, s. 12.

⁵⁸ M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 298.

⁵⁹ Tamże.

nym, czy umysłowym, czy estetycznym świecie". O takich różnych formach kultury narodowej, wypracowanych zbiorowym wysiłkiem wielu pokoleń, o ich narodotwórczej roli, nasi Założyciele, szczególnie o. Semenenko⁶⁰, niemało mówili. Oto one.

Pierwszym zewnętrznym wyrazem bytu narodu i podstawowym warunkiem jego istnienia jest język, jaki określona społeczność narodowa stworzyła i kulturuje, który „ich myśli i pojęcia wyraża”⁶¹. W. von Humboldt nazywa język „życiem”, „duszą narodu”, która wędruje z narodem krok w krok⁶². Ojciec Piotr natomiast umieszcza język w warstwie zewnętrznej, niemalże cielesnej, zmysłowej tejże zbiorowości, w jej pierwszej fazie kształtowania się, czyli w okresie dzieciństwa. Nie świadczy to oczywiście, że pomniejszał jego rolę, że nie doceniał jego wagi dla zachowania odrębności narodowej; wręcz przeciwnie, tak jak wrogowie narodu widzieli w nim czasem najlepszy środek do wynaradawiania, tak on widzi w nim jeden z istotnych elementów budowy własnego organizmu społecznego, jakim jest naród⁶³.

Innym ważnym czynnikiem konstytuującym „ciało” narodu, przyczyniającym się do jego jedności lub – w razie wynaturzeń – do rozpadu, są zwyczaje i obyczaje narodowe⁶⁴. One nadają temuż „ciału” zewnętrzną postać odrębności narodowej poprzez określone sposoby zachowania się, postępowania w różnych sytuacjach życiowych, wyrażania własnych doświadczeń życia codziennego. I jakkolwiek mogą one dotyczyć czasem spraw drugorzędnych, to o. Semenenko ma na uwadze raczej zwyczaje i obyczaje odnoszące się do sfery moralnej – sposobu, w jaki traktuje się siebie i innych, podchodzi do podstawowych zadań życiowych.

Drugim, dalszym, a zarazem wyższym poziomem przyczyn kształtowania się pełnego bytu narodu, właściwym dla jego drugiej fazy – młodości, jest to, co prowadzi do uformowania jego sfery wewnętrznej, sfery ducha zbiorowego, ducha narodowego, w ścisłym sensie świadomości narodowej. Tym czynnikiem sprawczym jest tu zbiorowy rozum narodu i jego wytwory na przestrzeni wieków w postaci najrozmaitszej

⁶⁰ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I., Kraków 1892-96, s. 74; B. Jański, *Wypisy duchowne*, Kraków 2000, s. 95; P. Semenenko, dz. cyt., s. 29, 31, 39-40, 57.

⁶¹ J. Leleweł, *Prawność, czyli prawnota narodu polskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 282.

⁶² W. von Humboldt, *O istocie języka*, w: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 227-232.

⁶³ P. Semenenko, dz. cyt., s. 31.

⁶⁴ Tamże, s. 30, 56, 81.

wiedzy⁶⁵. Najpełniej i najdonioślej przejawia tenże rozum swoją obecność poprzez tzw. sumienie narodu, czyli pewne żywe i trwałe przekonania wszystkich członków narodu w kluczowych sprawach życia indywidualnego i społecznego. To, zdaniem A. Mickiewicza⁶⁶, określone mniemania żyjące „w pamięci rodziców, krewnych i przyjaciół, objawione w ich rozmowach, zebrane w różnych maksymach moralnych i politycznych, kierujące sądami pospółstwa o ludziach i wypadkach, rozdzielające jednym pochwałą, drugim naganę”. Całość prawdy narodu i o narodzie nie może się oczywiście zasadać tylko na tradycji ustnej. „Śliskie myśli nasze i byt nasz śliski: pamięć nietrwała, a w utrapieniu ledwo się sama czuje. Przecież trzeba mieć wsporę na czymś” – mówi Mochnacki⁶⁷. Za taką „wsporę” tenże autor uważa literaturę narodową, która jest sumieniem narodu, i historię, dzięki której naród żyje jak drzewo ssące pokarm z ziemi lub dziecko z piersi macierzyńskich, dzięki której człowiek może przeżyć całą przeszłość narodową w swej własnej osobie⁶⁸. Historia jest przykładem, „że nie wszystko upada od niemocy, nie wszystko ginie starością”; naród nie mający dawnych czasów pamięci podobny jest do gałązki odciętej „od szczepu, którą wiatr daleko unosi na pustynie, gdzie uschnąć musi”⁶⁹. B. Jański pisze: „Naród, który traci zewnętrzną historię (...) przestaje być narodem”⁷⁰. P. Semenenko również akcentuje wartość pamięci historycznej zawartej w poezji i literaturze narodowej, a także znaczenie innych wytworów ducha narodowego – systemów myśli obecnych w prawie, filozofii i teologii, rozwijanych w uniwersytetach narodowych⁷¹, dla zachowania charakteru narodowego.

Kolejną, trzecią i zarazem najwyższą sferą kultury, dopełniającą dwie poprzednie, pojawiającą się najpóźniej, bo w trzecim okresie życia narodu – jego dojrzałości, jest to, co można zgodnie z koncepcją o. Semeneki nazwać „kulturą duszy”. To jest też podstawowa siła sprawcza narodu, bo na nią składają się czyny jego członków zapodmiotowane w duszy, a bezpośrednio w ludzkiej woli jako jej podstawowej władzy. To jest też najpełniejszy wyraz życia człowieka. Z drugiej strony – pełniąc tak ważną funkcję narodotwórczą – czynności woli mogą być przyczyną roz-

⁶⁵ Tamże, s. 14-16, 24, 39, 57-58.

⁶⁶ A. Mickiewicz, *O duchu narodowym*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 434.

⁶⁷ M. Mochnacki, dz. cyt., s. 299-301.

⁶⁸ I. Bittner, *Filozofia człowieka*, Łódź 1997, s. 237.

⁶⁹ M. Mochnacki, dz. cyt., s. 300.

⁷⁰ B. Jański, *Rzymskie...*, rks 8608, 882.

⁷¹ P. Semenenko, „Przegląd Poznański” 1863, nr 36, s. 272; tenże, *Wyższy...*, s. 9-10, 38-41, 56-58.

kładu narodu. Jedna lub druga ich rola zależy od jakości owych działań, czynów, obejmujących wzajemne odnoszenie się do siebie członków narodu, rządzących do rządzonych, jednego narodu względem innych narodów⁷². Wśród wartości moralnych, postaw ważnych społecznie, wymienia o. Piotr: sprawiedliwość, praworządność, korzystanie z tych samych praw, zgodę, pokój, miłość dobra społecznego, ofiarność, miłość i jedność braterską. Tym natomiast, co niszczy życie społeczne, są: egoizm, własny tylko interes, swawola, kłótnie, krzywdy słabych (np. niewola chłopów) i zdrada własnego narodu. W tym samym tonie wypowiadają się na ten temat m.in. Franciszek Salezy Jezierski i Adam Mickiewicz⁷³. Pierwszy z nich pisze: „Jeżeli naród nie ma praw ogólnych dla wszystkich mieszkańców swojej ziemi, jeżeli w narodzie jest tylko jeden ród i pokolenie mające przywileje wyłączające nad innymi ludźmi, taki naród trwałości mieć nie może, bo ci, którzy żyją bez przywilejów (...) będą obojętni na los narodu i na imię narodu”⁷⁴. Stąd też nasi zmartwychwstańcy zgodziliby się z Norwidem, który stwierdza: „Znicestwić żadnego narodu nikt nie podoła bez współdziałania obywateli tegoż narodu, i to nie bez współdziałania przypadkowego, częściowego (...), ale bez współdziałania starannego. Pochodzi to z przyczyn, iż narody, będąc dziełem miłości (naprzód natchnionej), a potem miłości uświadomionej, wymagają logicznie, ażeby miłość zaprzeczyła siebie samą, jeżeli ma być dzieło ich znicestwienia dokonany”⁷⁵.

Przedstawiliśmy powyżej najważniejsze naturalne elementy, mające charakter źródeł narodu: jego powstania i trwania. Wokół tych różnych sfer rzeczywistości tworzy się gęsta sieć relacji sprawiających, że powstaje specjalnego typu wspólnota ludzka – naród; że osoba ludzka identyfikuje się akurat z nią, chociaż wcale nie jest do tego zmuszona. Naród bowiem, jak mówią o. Semenenko i Norwid, oparty jest na innych zasadach niż państwo, którego siłą twórczą może być przemoc, zniewolenie czy czyjaś samowola. Siła twórcza narodu wypływa ze świata wolności i określonych wartości⁷⁶.

⁷² Tę dziedzinę życia narodu omawia dokładnie o. P. Semenenko w: tenże, dz. cyt., s. 57-64, 87-90; *Kazania przygodne...*, t. II, s. 315 i n.

⁷³ A. Mickiewicz, dz. cyt., s. 434.

⁷⁴ F. S. Jezierski, *Niektóre wyrazy porządkiem abecadła zebrane*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 145.

⁷⁵ C. K. Norwid, *Znicestwienie narodu*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 467-469.

⁷⁶ C. K. Norwid, *Co to jest naród*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 466; P. Semenenko, *Wyższy...*, s. 10-13.

Jeśli jednak, jak można zasadnie sądzić, człowiek od zarania wieków żył razem z innymi ludźmi, posiadał podobną naturę społeczną, język i jakąś kulturę zbiorową w postaci choćby zwyczajów i obyczajów, to czy też od samych początków żył w narodzie? O. Semenenko odpowiada, że jakkolwiek człowiek od zawsze żył z drugim człowiekiem razem, żył w różnych społecznościach, to formy tego społecznego związku ulegały zmianom⁷⁷. W związku z tym wyróżnia trzy kategorie społeczności (oprócz rodziny, państwa, społeczności międzynarodowej, Kościoła): plemiona, narody pogańskie oraz chrześcijańskie (ewentualnie katolickie). Kryterium takiego podziału stanowi stopień doskonałości – to, na jakich zasadach opiera się ich organizacja i życie. Najniżej w tej hierarchii stoją plemiona – wywodzące się ze szczepów i wspólnego rodzica – w których większą rolę odgrywają elementy naturalne, cielesne, zmysłowe, więzy krwi, to, co o. Piotr zawarł w pojęciu „ciała narodu”, budującego się w okresie dzieciństwa tegoż bytu społecznego. Ale „plemię może pozostać jako ciało bez myśli i bez ducha, nie mające wyższego celu ani zakonu, dających życie i rządzących życiem. Jest to w życiu rodzaju ludzkiego jak martwa jaka bryła, leżąca gdzieś na pustyniach historii; a jeżeli kiedy jaka siła ją poruszy, wtedy ta bryła, tocząc się, wszystko niszczy i mnoży ruiny. Takie plemię bez życia wyższego, duchowego, z życiem tylko zmysłowym, nazywamy po prostu plemieniem jakimś ludzkim i mówimy: plemię mongolskie, malajskie, hotentockie”⁷⁸. Naród stanowi natomiast wyższą kategorię społeczną, nadbudowaną na poprzedniej: z tamtej wyrasta, ale ją przewyższa sferą życia duchowego i jakością związków społecznych. Naród jest wtedy, gdy „plemię jakie ma myśl przewodniczącą jego życiu, ma ducha, który ją pojmuje, a stąd cel i zakon swego życia społecznego i historycznego, takie plemię co innego znaczy w historii ludzkiej i trzeba je orzeknąć innym nazwiskiem: zwiemy je narodem”⁷⁹. Można więc powiedzieć, że „każdy naród jest plemieniem, ale nie każde plemię jest narodem”⁸⁰.

Narody, jako więc doskonałe twory społeczne, dopuszczają jednak, zdaniem o. Semeneki, pewną gradację form. Można w nich bowiem wyróżnić jeszcze narody pogańskie i chrześcijańskie, a wśród tych ostatnich narody katolickie, do których należy m. in. Polska⁸¹. Kryterium takiego

⁷⁷ P. Semenenko, dz. cyt., s. 9-12, 98-101; A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 11.

⁷⁸ P. Semenenko, dz. cyt., s. 9.

⁷⁹ Tamże, s. 9-10.

⁸⁰ Tamże, s. 9.

⁸¹ Tamże, s. 10-12, 98-101.

ich rozróżniania stanowi to, czy opierają swój byt na zasadach naturalnych czy też nadprzyrodzonych, czy mają odniesienie do transcendencji czy też go nie posiadają, czy mają istotne związki z chrześcijaństwem i katolicyzmem, czy też pozostają poza nimi. Sfera nadprzyrodzoności, tego, co chrześcijańskie, katolickie, decyduje o przynależności do narodów wyższej kategorii, do narodów we właściwym sensie. Narody pogańskie – chociaż cieszące się pewną doskonałością – odznaczają się tylko doskonałością naturalną, ograniczoną, niepełną, narażoną na upadki, degradację, wynaturzenia. Pogląd taki wiąże się tu zapewne ze świadomością naszych ojców o istnieniu skażoności, słabości ludzkiej natury, potrzebującej uzdrowienia, podniesienia na wyższy poziom przez Boga i Jego łaskę poprzez rzeczywistość religijną i kościelną. Właśnie o. Piotr podaje konkretne przykłady nieprawidłowości i wynaturzeń człowieka, również w życiu narodu, kiedy ten nie ma egzystencjalnego związku z Bogiem⁸². Na pełny więc obraz narodu i jego przyczyn składa się, o czym mówiliśmy już, cały rząd elementów, które mają charakter ponadnaturalny. Wchodzą tu w grę problemy ściśle dotyczące teologii narodu, nas nie interesującej, a także takie wątki treściowe, które mogą się mieścić w ramach rozważań filozoficznych: metafizyki, filozofii Boga i religii. Te wszystkie wątki filozoficzne, jak i teologiczne, chrześcijańskie, katolickie, zmartwychwstańcze zostaną tu tylko wspomniane dla pełności obrazu, jaki mieli nasi Założyciele o narodzie.

Wśród nadnaturalnych przyczyn sprawczych tego bytu zbiorowego na pierwszy plan wysuwa się rola Boga jako przyczyny pierwszej, głównej, sprawczej, wzorczej i celowej. Oznacza to, że naród jest „kreacją Boga”⁸³, wyszedł „z ręki Boga”⁸⁴, że Bóg jest stwórcą narodów⁸⁵, że Bóg chce narodu jak indywiduów⁸⁶, że naród jest urzeczywistnieniem Bożej myśli i woli⁸⁷. Jemu zawdzięcza naród swój byt, odrębność, określony charakter, wartość, cel, zadania, także naturalne możliwości rozwoju. Jego rola nie ogranicza się tylko do stworzenia. On sprawuje nad narodem opatrzność, działając zazwyczaj pośrednio przy pomocy przyczyn wtórych, instru-

⁸² Tamże, s. 15-16, 46-48, 57, 81-82, 86-93.

⁸³ K. Libelt, *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 390.

⁸⁴ E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 288-289.

⁸⁵ B.F. Trentowski., *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 377.

⁸⁶ K.J. Brodziński, *Mowa o narodowości Polaków*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 288-289.

⁸⁷ H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 11, 89, 272, 364; P. Semenenko, *Kazania przygodne...*, t. I., s. 109.

mentalnych, zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych⁸⁸. Do nadprzyrodzonych przyczyn wtórnych działania Boga zalicza się bogata rzeczywistość religijna, obecna w chrześcijaństwie, a zwłaszcza w katolicyzmie⁸⁹. Jest ona opisywana przez naszych ojców przy pomocy pojęć: łaski, słowa Bożego, sakramentów św. (głównie chrztu św., bierzmowania i kapłaństwa), cnót moralnych i religijnych (zwłaszcza wiary, nadziei i miłości). Sfera narodowa interpretowana jest przy pomocy idei pokusy i grzechu narodu, jego pokuty, śmierci, zmartwychwstania i życia; zostaje ona odniesiona do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i Jego autorytetu. Chrześcijaństwo tak głęboko wchodzi w życie narodu, że naród stanowi jedno z Chrystusem, żyje w Nim i przez Niego. Dlatego o. Semenenko napisze: „Chrześcijaństwo istotnie i właściwie stworzyło narody, przerabiając plemiona na godność narodową i dając im zakon życia, cel i powołanie”⁹⁰.

3. Cele narodu

Przedstawiliśmy powyżej różne klasy przyczyn sprawiających zaistnienie i utrzymywanie się w bycie narodu. Dla pełności obrazu należałoby uzupełnić je o jeszcze jedną ich klasę – przyczyn celowych. Przyczyny celowe są – dopowiedzmy tu – określonym dobrem, które sprawca zamierza zrealizować poprzez powołanie pewnego bytu do istnienia, jest racją, dla której coś powstaje i dalej trwa⁹¹. Wiemy już, że narody mają różne przyczyny sprawcze; zależą one od osób, głęboko tkwią w społecznej naturze człowieka i w określonych jego działaniach i wytworach, mają źródła transcendentne i religijne, ale ostatecznie zawdzięczają swój byt Bogu jako ich sprawczej przyczynie pierwszej i wzorczej. Jeżeli tak, to przy założeniu racjonalności wszelkiego bytu, którą nasi Założyciele reprezentowali⁹², również i byt narodu ma pewną dostateczną rację, dla której zaistniał, ma pewien wyznaczony cel, który winien zrealizować, ma zadane dobro, które ma obowiązek spełnić. Temu też wyznaczonemu do wykonania zadaniu zawdzięcza m.in. tenże byt to, że w ogóle istnieje. W tych właśnie kategoriach patrzyli na naród nasi ojcowie: istnieje on

⁸⁸ P. Semenenko, *Wyższy...*, s. 6, 23, 34, 37, 64-71, 89.

⁸⁹ B. Jański, *Rzymskie...*, rks 8540, 8568, 8608, 8627; H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 11, 59-63, 69, 89, 145; P. Semenenko, dz. cyt., s. 10, 16, 26, 29, 35, 39, 54-60, 80-81, 87, 95.

⁹⁰ P. Semenenko, dz. cyt., s. 11.

⁹¹ *Mały słownik terminów...*, s. 44-45.

⁹² T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985, s. 145-146.

dlatego i tak długo, jak długo jest wierny wyznaczonej jemu misji. Z chwilą jej sprzeniewierzenia się – rozpada się, umiera. Oczywiście, ma szansę, dzięki Bogu, zmartwychwstać, ale pod warunkiem odpowiedniego zaśluszcuczynienia i podjęcia na nowo właściwego sobie posłannictwa⁹³.

Ponieważ ten aspekt sprawy wyznacza jednocześnie określony, charakterystyczny krąg zagadnień, uwzględniany jest osobno, w tym właśnie miejscu. Wspomniane cele – dobra, jakie ma do wypełnienia naród, mają w myśli Założycieli różne wymiary, płaszczyzny. Nie jest łatwo przeprowadzić ostrą granicę między nimi. Jest to bowiem rzeczywistość bardzo złożona, organicznie niemal związana, łącząca w sobie najrozmaitsze pierwiastki bosko-ludzkie. Można jednak, jak uważamy, przy pewnych ograniczeniach i zastrzeżeniach, wyróżnić w nich m. in. cele indywidualne (osobowe) i społeczne, a wśród społecznych te, które odnoszą się szczególnie do ludzkości i Kościoła, w Jego fazie ziemskiej i ostatecznej.

Pierwszy cel, jaki właściwy jest narodowi, to jego rola wobec jednostki – osoby ludzkiej. Rola ta jest do takiego stopnia fundamentalna, oczywista, że nie była wyraźnie – w oparciu o moją wiedzę – przez fundatorów podnoszona. Tkwi ona jednak w podtekście niemalże ich wszystkich wypowiedzi o narodzie. Osoba ludzka – chociaż samoistna, rozumna, wolna – zawsze jest postrzegana przez nich jako integralna część narodu; bez przynależności narodowej trudno ją nawet sobie wyobrazić. W narodzie, jego powołaniu, dziejach rozpoznaje człowiek również i własne istotne powołanie, los, kondycję. Naród jest tu traktowany jako naturalne i optymalne środowisko, w którym można osiągnąć pełnię osobistego rozwoju i zapracować na wieczne zbawienie. Stąd też czymś koniecznym jest ze strony jednostki, aby włączała się w życie narodu, była z nim solidarna, szanowała i miłowała publiczne dobro narodowe, ponosiła dla niego ofiary⁹⁴. Taka idea związku indywidualnej osoby ludzkiej z narodem zgodna jest zresztą – jak twierdzi Tatarkiewicz – z ogólnym duchem polskiej filozofii metafizycznej XIX wieku⁹⁵. Norwid, dla przykładu, pisze: „Pracowanie tedy na królestwo Boże, nie przez naród (...), nie przez człowieka w dziejach (czyli naród) – jest robotą omylną, bo jest robotą wsteczną”⁹⁶.

⁹³ P. Semenenko, dz. cyt., 91-101; H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 11 i n., 63 i n., 89 i n.

⁹⁴ P. Semenenko, dz. cyt., s. 60.

⁹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1970, s. 226.

⁹⁶ C. K. Norwid, dz. cyt., s. 446.

Inną płaszczyzną, na której można rozpatrywać cel istnienia narodu, jest jego funkcja wobec społeczności międzynarodowej – ludzkości na przestrzeni dziejów. Perspektywa ta obecna była w filozofii Hegla⁹⁷, a następnie została podjęta przez polskich filozofów XIX w. (J. Hoene-Wroński, A. Cieszkowski, B. F. Trentowski, K. Libelt i inni). W myśli tej, poszczególne narody, poprzez swój odrębny charakter, swoją własną szczególną misję w dziejach świata, tworzą bogatą i doskonałą syntezę rzeczywistości ludzkiej. J.K. Szaniawski pisze: „Každy naród, każde plemię i wszelka indywidualność społeczna jest (przez swój właściwy charakter) pod pewnym względem wyraźniej oznaczoną ludzkości objawą, a we wszystkim razem przedstawia się dopiero idea tejże ludzkości zupełnie i w doskonałym wyrazie”⁹⁸. Do tej idei wartości, znaczenia każdego narodu nawiązuje Słowacki, który karci naród polski, że „zszedł na małego naśladowcę innych narodów; (...) chce iść za duchem Francuzów, Niemców i Anglików! A swej przeszłości wstydzę się jako szaleństwa i snu poczętego w pijanej młodości godzinie”⁹⁹. Czy taka troska o zachowanie własnej tożsamości narodowej, szacunek dla własnej tradycji, własnego miejsca i własnych dokonań musi się wiązać z postawą zamknięcia się na dorobek innych narodów? Nie – mówi Norwid – w tym względzie musi być zachowana równowaga, jak między „importacją” i „eksportacją” w sferze finansowej, wymiana dóbr, doświadczeń pomiędzy poszczególnymi narodami. Taka otwartość na inne wartości „nie jest wcale żadnym ustępstwem, a tym mniej uszczerbkiem, ale owszem przymiotem zupełności charakteru i własnością dodatnią”¹⁰⁰. Powyższa myśl o niepowtarzalności narodu, o jego znaczeniu dla ludzkości, obca szowinizmowi, pogardzie dla innych narodów, próbom ich wynaradawiania i eksterminacji, a poparta ideą ich stworzenia przez Boga i wyznaczenia im przez Niego określonej „czasoprzestrzeni” i zadania, z pewnością bliska jest koncepcji naszych Założycieli, chociaż nie jest ona jakoś specjalnie eksponowana. Naturalna bowiem doskonałość narodu nie jest jeszcze doskonałością pełną – taką zyskuje się przez swój chrześcijański, katolicki charakter. Będąc i pozostając na przyszłość narodem chrześcijańskim – co jest jego pierwszym powołaniem – ma on, mówi o. Piotr¹⁰¹, skupiać wszystkie

⁹⁷ G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. 543-544; tenże, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 326.

⁹⁸ J. K. Szaniawski, *Jednostka i całość*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 258.

⁹⁹ J. Słowacki, *O potrzebie idei*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 450.

¹⁰⁰ C. K. Norwid, *Znicestwienie narodu...*, s. 469.

¹⁰¹ P. Semenenko, dz. cyt., s. 5-7, 19-21.

wokół siebie plemiona i uczynić je chrześcijańskimi i katolickimi; ma dążyć do zaprowadzenia na ziemi, wraz z całym Kościołem, doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego, doprowadzić do ostatecznego triumfu Kościoła. Dodajmy, że to chrześcijańskie posłannictwo narodu wobec świata jest przez naszych fundatorów omawiane i oglądane przez pryzmat narodu polskiego i jego dziejów. W tym właśnie względzie zgodni są np. z Towiańskim¹⁰², Mickiewiczem¹⁰³ czy też Krasieńskim¹⁰⁴. Ten ostatni widzi ludzkość jako obraz Kościoła; dzięki narodom chrześcijańskim uzyska ona jedność w wielości, różnorodności, „wcale swoich odrębnych przymiotów nie tracąc, owszem, przynosząc je, w ich uzupełnieniu i najprzedziwniejszym rozkwicie (...)”¹⁰⁵. Oprócz tych najważniejszych, głównych celów, są i pośrednie – wypływające z położenia w miejscu i z okoliczności historycznych, jak obrona chrześcijaństwa przed wrogim jemu światem oraz jednoczenie wyznawców Chrystusa. Głównymi narzędziami, jakimi się ma naród w tym dziele posługiwać, są oczywiście siła dobra, prawa Bożego i sprawiedliwości¹⁰⁶.

Ostatnią płaszczyzną społeczną, na której nasi ojcowie (szczególnie o. Semenenko), snuli bogatą refleksję na temat celów narodów chrześcijańskich, były zadania dotyczące spraw wewnątrzkościelnych. Obok spraw mniejszej wagi, jakie można byłoby tu wymienić, wspomnijmy o podstawowej: dotyczy ona procesu wzrostu Kościoła, budowy jego widzialnej struktury. Cele, jakie się tu pojawiają, odnoszą się już nie tyle do pojedynczych narodów chrześcijańskich, ale całych ich rodzin. O. Piotr, rozpatrując Kościół w sposób analogiczny do tego, w jaki spostrzegał indywidualną osobę ludzką i naród, a więc wyróżniając w Nim ciało, ducha i duszę, okresy dzieciństwa, młodości i dojrzałości, narodom romańskim przypisywał – w fazie najwcześniejszej – funkcje budowy ciała, później, narodom germańskim – rolę kształtowania ducha, a ostatecznie, narodom słowiańskim – cel uformowania duszy¹⁰⁷. Faza ostatnia i kluczowa rola narodów słowiańskich będą syntezą, ukoronowaniem, zwieńczeniem stanów i okresów poprzednich. Związek tej koncepcji z myślą

¹⁰² A. Towiański, *O idei polskiej*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 430-432.

¹⁰³ A. Mickiewicz, *Mesjanizm i powołanie narodu*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 439-443.

¹⁰⁴ Z. Krasieński, *O trójcy w Bogu i o trójcy w człowieku*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 452-459.

¹⁰⁵ Tamże, s. 453.

¹⁰⁶ H. Kajsiewicz, dz. cyt., s. 113 i n.

¹⁰⁷ P. Semenenko, dz. cyt., s. 13-17.

heglowską i polską filozofią mesjanistyczną wydaje się – dodajmy – bardzo wyraźny.

Zakończenie

Zamykając rozważania dotyczące problemu filozofii narodu w pismach Założycieli Zmartwychwstańców, spróbujmy dokonać krótkiego podsumowania. Zauważmy najpierw, że powyższy temat – w oparciu, jak można sądzić, o materiał zaprezentowany w artykule – jest czymś uzasadnionym, ugruntowanym merytorycznie; można rzeczywiście mówić o pewnej swoistej filozofii narodu w przypadku naszych fundatorów, chociaż nie jest to filozofia przedstawiona w sposób systematyczny i tzw. „czysty” treściowo. W ich przypadku trzeba raczej mówić o pewnej syntetycznej wizji narodu, na którą składają się elementy zaczerpnięte z poznania filozoficznego, teologicznego, jak i z nauk szczegółowych, głównie z historii; a i sama filozoficzna wizja narodu, chociaż nosi znamiona uniwersalności, dotyczy głównie narodu polskiego, który był ich głównym przedmiotem zainteresowań i analiz. Na taki stan rzeczy złożyło się kilka istotnych przyczyn. Po pierwsze, byli to Polacy – patrioci, żyjący w sytuacji braku własnego państwa, rozmyślający głównie nad tym, jak ocalić własną narodowość, przetrwać w obliczu prześladowań i procesów wynaradawiania ze strony zaborców. Po drugie, obok zainteresowań filozofią, byli oni przede wszystkim teologami, ludźmi Kościoła katolickiego. Ta perspektywa kazała im patrzeć na naród w świetle słowa objawionego, życia sakramentalnego, wymogów etycznych, nauczania papieskiego etc. W tym świetle naród jawił się jako rzeczywistość bosko-ludzka, stworzona, nie najwyższa w hierarchii wartości, potrzebująca odkupienia, uświęcenia, obecności Chrystusa, Kościoła. Jeśli chodzi o Polskę, to właśnie w religii katolickiej widzieli oni najlepszy środek odrodzenia narodowego i przywrócenia własnej państwowości, widzieli w niej najlepszy fundament jedności i pomyślności narodu. Po trzecie – byli to zmartwychwstańcy: oglądali naród, głównie polski, w aspekcie Misterium Paschalnego Chrystusa. Poprzez Jego zadośćuczynienie za grzechy, mękę, śmierć i zmartwychwstanie interpretowali oni też stan i dzieje narodu.

BRONISŁAW ZARAŃSKI CR
KĘTY

DUCHOWE DOŚWIADCZENIE TAJEMNICY ŚMIERCI I ZMARTYCHWSTANIA

Podejmując tematykę narodu w myśli filozoficznej i teologicznej założeń życia zmartwychwstańców, nie sposób nie dostrzec, jak bardzo ważnym było dla nich zagadnienie przemiany „społeczeństwa ludzkiego na lepsze, dbanie o jego zmartwychwstanie z Chrystusem (...), aby w ten sposób w mnóstwie wierzących było jedno serce i jedna dusza”¹.

Życie duchowe narodu jest zawsze efektem życia poszczególnych obywateli. Dlatego do narodu jako całości, poprzez docieranie do konkretnych osób, idą pierwsi zmartwychwstańcy z tajemnicą Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. W ten sposób, przez poszczególne jednostki, chcą rozniecić w narodzie ogień Bożej Miłości. Tak czynił Bogdan Jański, tak czynili pierwsi zmartwychwstańcy. Z ich pism, szczególnie z pism o Piotra Semenienki, pragniemy wyczytać, gdzie w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania tkwi moment zapalenia ognia miłości w życiu człowieka.

Uwagę w tym artykule chcemy skupić na duchowym doświadczeniu tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. W tajemnicy śmierci i zmartwychwstania ten moment „przejścia” jest momentem „próby”. Jest to zawsze moment decydujący o tym, czy w naszym życiu zaiskrzy się i rozpali ogień

¹ *Reguła Braci Zmartwychwstania P. N. J. Chrystusa*, 1850, § 15.

Bożej miłości. Aby w naszym wykładzie nie było chaosu, należy po kolei rozważyć poszczególne aspekty tak sformułowanego tematu.

Chcąc wydobyć znaczenie doświadczenia duchowego, spojrzmy na doświadczenie w różnych jego wymiarach. Drugim elementem będzie wyjaśnienie istotnych momentów tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako tajemnicy zbawienia. Wreszcie, chodziło będzie o konkretne wskazanie najbardziej istotnego momentu duchowego doświadczenia tajemnicy śmierci i zmartwychwstania, wyrażającego przejście ze śmierci do nowego życia, jako momentu zapalenia się ognia Bożej miłości w duszy człowieka.

1. Doświadczenie duchowe na tle różnych wymiarów doświadczenia

Mówiąc o doświadczeniu duchowym, trzeba zwrócić uwagę na to, że we współczesnej myśli filozoficzno-teologicznej zagadnienie doświadczenia zajmuje jedno z czołowych miejsc. Przy swojej popularności zagadnienie to jest jednocześnie bardzo złożone. Fakt ten nastęrcza wielu różnego rodzaju nieporozumień. Spróbujmy więc uściślić zakres tego pojęcia i jego sens do kwestii tu poruszanej.

Mówiąc o doświadczeniu w ogóle, można je ująć dwojako. Raz w znaczeniu przedmiotowym, drugi raz w znaczeniu podmiotowym, które w najpełniejszym wyrazie jest duchowym doświadczeniem.

1.1. Doświadczenie przedmiotowe

Przez przedmiot – zgodnie z myślą ks. Semenienki – rozumiemy to wszystko, co jest względem podmiotu na zewnątrz, co stanowi nasz obiekt zainteresowania. Czyli to, co mamy przed sobą. Ks. Semenienko, tak ujmując przedmiot, nazywa go „przedsobem”. „Przedsób” stanowi to, co człowiek jako podmiot ma przed sobą².

Z doświadczeniem przedmiotowym więc mamy do czynienia wtedy, kiedy coś dzieje się w danym przedmiocie, który jest poza mną, a którym nie jestem ja sam. W doświadczeniu przedmiotowym „ja” jako podmiot jestem obserwatorem lub „ja” dokonuję tego doświadczenia. W taki sposób dokonujemy różnego rodzaju doświadczenia, zgodnie z naszymi po-

² P. Semenienko, *Credo*, Kraków 1907, s. 8.

³ Tenże, *Estetyka*, s. 14.

trzebami. „Ja” jako podmiot jestem zainteresowany danym doświadczeniem zewnętrznym zależnie od moich założeń, by wyciągnąć z niego odpowiednie wnioski.

Człowiek, chociaż jest osobą jako podmiot, jest także rzeczą wśród innych rzeczy świata. Może więc robić doświadczenie na sobie podobne do doświadczeń, które robi z jakąkolwiek inną rzeczą. Ale człowiek jest nie tylko rzeczą. Jest także jednostką żywą. Jest indywiduum³. Jego przedmiotowe doświadczenia mogą także dotyczyć doświadczeń na sobie, takich, jakie robi się na innych żywych organizmach. Jednak te wszystkie doświadczenia „na sobie” człowiek kształtuje jak doświadczenie w znaczeniu przedmiotowym.

Po opisanu z zewnątrz doświadczenia przedmiotowego, nie wchodząc w strukturę tego doświadczenia, przejdźmy do doświadczenia podmiotowego, by stwierdzić, czym ono jest i jak się ma do doświadczenia duchowego.

1.2. Doświadczenie podmiotowe w ogólności

Przez podmiot ks. Semenenko rozumie osobę, czyli „ja”, która jest „wsobem” istoty ludzkiej. „Wsób” według ks. Semeneki to ja sam w sobie samym⁴. Człowiek więc jest nie tylko rzeczą czy żywym indywiduum. Człowiek jest także osobą, która może powiedzieć o sobie „ja”. Człowiek jako „ja” to podmiot świadomy i wolny w stosunku do swojego życia i działania. Mówiąc o doświadczeniu podmiotowym, chcemy mówić więc o duchowej stronie człowieka, której nie spotykamy u innych istot żyjących na ziemi.

O doświadczeniu podmiotowym można mówić wtedy, kiedy coś dzieje się w podmiocie a jest spowodowane przez przedmiot, który jest na zewnątrz podmiotu. Podmiot doznaje poruszenia przez bodziec zewnętrzny w stosunku do niego samego. Działanie zewnętrznego bodźca wywołuje w podmiocie określone wrażenia jako skutek działania tej pobudki. Poprzez wrażenia, jakie wywołuje w podmiocie bodziec z zewnątrz, podmiot jest w stanie uchwycić w sposób konkretny rzeczywistość, której doznaje. W ten sposób zawiązuje się relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Należy zwrócić uwagę, że uchwycenie doznanej rzeczywistości uprzedza pojęciowe opracowanie tego, co doznaje podmiot.

⁴ Tenże, *Credo...*, s. 8, 55.

Zwróćmy teraz uwagę, na czym polega relacja pomiędzy podmiotem, który odbiera bodźce a przedmiotem – źródłem, z którego płynie oddziaływanie.

Z punktu widzenia metafizyki relacja polega na przyporządkowaniu czegoś czemuś. To „coś”, co jest przyporządkowane, i to, „czemu” ono jest przyporządkowane, stanowią kresy skrajne relacji. Istotny element relacji nie tkwi jednak w kresach skrajnych, ale w samym przyporządkowaniu. Ma przeto taka relacja w sobie coś, czy też raczej sama jest czymś, co jest rzeczywiście pozytywne⁵. Szukając u ks. Semenienki objaśnienia, czym jest relacja, można je znaleźć w przykładzie widzenia. Aby było „widzenie”, potrzebne jest oko i to, co ma być widziane. Jednak oko i to, co jest do widzenia, stanowią kresy skrajne. Aby widzenie mogło się urzeczywistnić, potrzebne jest coś, co spowoduje, aby oko mogło widzieć i aby to, co mamy zobaczyć, było widziane. A więc musi być to, co spowoduje wzajemną relację. Tym czymś w widzeniu jest światło. Światło czyni realną relację pomiędzy tym, co ma być widziane a okiem. Gdy zabraknie światła, nic nie będziemy widzieli. Jeśli oko nie będzie miało światła, niczego nie zobaczy. Bez światła to, co mamy do zobaczenia, nie będzie mogło być ujętym. Oko i to, co ma być widziane, mogą być blisko siebie, a jednak widzenia nie będzie. Światło sprawia, że istnieje między tymi kresami skrajnymi rzeczywista relacja i że kresy skrajne są sobie przyporządkowane⁶.

W doświadczeniu podmiotowym mamy więc dwa kresy skrajne jako składniki konieczne do zaistnienia relacji – podmiot relacji, jako jeden kres skrajny, czyli to, co jest przyporządkowane; następnie przedmiot odniesienia, czyli to, czemu podmiot jest przyporządkowany, jako drugi kres skrajny. Oprócz tych dwóch elementów skrajnych, koniecznym elementem jest to, co sprawia tę relację, czyli przyporządkowanie tych dwóch elementów skrajnych. Dzięki przyporządkowaniu dwa wspomniane kresy, jak mówi ks. Semenenko *sunt omni ex parte relativae* – są pod każdym względem relatywne⁷. Przyporządkowanie stanowi zatem o sile relacji. W doświadczeniu podmiotowym elementy skrajne nic nie znaczą same w sobie, *nisi relata*⁸, jak tylko w odniesieniu – mówi ks. Semenenko. Bez tej siły, bez tego odniesienia podmiot relacji, czyli to, co jest przyporządkowane, na próżno robiłby zabiegi, by nawiązać jakąkolwiek relację. Rów-

⁵ Tenże, *Organon*, s. 32.

⁶ Tenże, *Credo...*, s. 9.

⁷ Tenże, *Organon...*, s. 30.

⁸ Tamże.

niez sam przedmiot odniesienia, czyli to, czemu przedmiot jest przyporządkowany, bez tej siły, nie doczekałby się jakiegokolwiek relacji.

1.3. Doświadczenie osobowe i duchowe

Do tej pory mówiliśmy o doświadczeniu podmiotowym w ogólności. Posuniemy się teraz krok dalej, by zwrócić uwagę na to, że doświadczenie podmiotowe jest osobowym doświadczeniem. W doświadczeniu tym mamy na uwadze relacje osobowe. Osoba w jakiś sposób podporządkowuje się drugiej osobie jako przedmiotowi oddziaływania. To sprawia, że osoba będąca podmiotem przyjmuje funkcję doznawania, druga osoba ma funkcję oddziaływania. Taka osobowa relacja, jeżeli zachodzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem, mając charakter soteriologiczny, jest doświadczeniem duchowym.

A) osobowe relacje doświadczenia

Doświadczenie osobowe polega na tym, że osoba jako przedmiot przez swoje oddziaływanie aktualizuje możliwości tkwiące w podmiocie. Aktualizacja tych możliwości jest skutkiem oddziaływania przedmiotu.

Jeżeli osoba oddziaływania powoduje, że druga osoba doznaje nowej formy przypadłościowej swojego bytowania, to musi tego dokonać za pomocą siły, która oddziałuje na osobę tego doświadczającą⁹. Siła ta stanowi relację ujmowaną ze strony osoby oddziaływania. Jest i druga relacja, ujmowana ze strony osoby, która przyjmuje funkcję doznawania. Polega ona na przyzwoleniu podmiotu na aktualizację w nim nowych form i jakości. W doświadczeniu osobowym mamy więc relację wzajemną.

„Z pewnością relacja taka, która zwie się wzajemną, jako podwójna może i winna być uznana”¹⁰ – mówi ks. Semenenko. Dzięki tej podwójności – oddziaływanie jednej osoby dzięki przyzwoleniu osoby przyporządkowanej – relacja ta spełnia się w swoim bycie i urzeczywistnia się jej transcendencja. Z tego wyraźnie widać, że korelaty relacji czyli podmiot osobowy jako ten, który nacechowany jest funkcją doznawania, i osoba, której druga osoba jest przyporządkowana, mająca funkcję oddziaływania, określają siebie nawzajem. Korelaty relacji określają naturę relacji i zarazem określają siebie nawzajem. Te korelaty są poznawalne jednocześnie i nie można ich rozerwać, dopóki pozostają w funkcji korelatów. „Tu, jak pojmuję – mówi ks. Semenenko, jest taka relacja, o którą

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ Tamże, s. 47.

najbardziej nam chodzi, która dwa kresy tak blisko łączy, że tworzą coś jednego, jedno w istocie i działaniu"¹¹.

B) Soteriologiczny charakter doświadczenia duchowego.

Opierając się na dotychczasowych rozważaniach, chcąc opisać doświadczenie duchowe, należy uwzględnić korelaty tego doświadczenia, a następnie wskazać na samą relację jako na element szczególny doświadczenia duchowego. Bez tego, co stanowi relację, jako element szczególny *praecipuum elementum*¹², nie mogłoby zaistnieć doświadczenie duchowe. Podmiotem doświadczenia duchowego w rozumieniu chrześcijańskim jest człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”¹³ jako osoba, jako „ja”. Ks. Semenenko zwraca uwagę na personalistyczną koncepcję człowieka. Człowiek jest bytem duchowo–cielesnym¹⁴ i pozostaje w relacji do innych osób¹⁵. Rozumność i wolność sprawiają ze względu na swoją autonomię, że człowiek jako osoba, jako „ja”, może świadomie i dobrowolnie reagować na udzielanie się Boga w procesie duchowego doświadczenia¹⁶.

Przedmiotem odniesienia w doświadczeniu duchowym jest Bóg Trójjedyny jako byt transcendentny i osobowy w Jezusie Chrystusie. Bóg w Chrystusie objawił się jako człowiek, przyjmując naturę ludzką. „Jak mówi o sobie: Ja Bóg, może podobnie o sobie powiedzieć: Ja człowiek”¹⁷ – stwierdza ks. Semenenko. Bóg doświadczany w Synu, w Jego słowie, znaku sakramentalnym czy w modlitwie jest zawsze Bogiem w Trójcy osób, objawiającym się w Jezusie Chrystusie, który jest Bogiem i człowiekiem.

Istotnym momentem doświadczenia duchowego, gdzie podmiotem jest osoba ludzka, jego „ja”, stanowi relacja pomiędzy tą osobą a Bogiem w Chrystusie. Relacja ta nie jest relacją jednostronną. Jest to relacja wzajemna człowieka do Boga i Boga do człowieka. Jako taka jest podwójną relacją¹⁸.

Jest to więc, najogólniej mówiąc, relacja Ojca do syna w Chrystusie, której siłą jest Duch Święty i relacja syna do Ojca przez Chrystusa. Choć relacja jest podwójna, to jednak podstawa jej jest jedna – Duch Świę-

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ P. Semenenko, *Credo...*, s. 173.

¹⁴ Tenże, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 5-7.

¹⁵ Tenże, *Credo...*, s. 200.

¹⁶ Tamże, s. 194-198.

¹⁷ Tamże, s. 275.

¹⁸ P. Semenenko, *Organon...*, s. 47.

ty. Relacja ta w Duchu Świętym jest ze strony Ojca aktywną, czynną. Relacja syna w stosunku do Ojca z łaski jest pasywną¹⁹. Polega ona na przyzwoleniu na działanie Boże, dlatego określa się ją też jako tzw. „pasywność aktywną”²⁰.

Doświadczenie duchowe jest oddaniem się osoby człowieka „w szkołę” Boga w Chrystusie²¹. Doświadczenie duchowe tworzy własną i niepowtarzalną relację miłości z Bogiem w Chrystusie względem wartości Prawdy, Dobra i Piękna²². Doświadczenie duchowe z jego momentem odniesienia, czyli w swoich relacjach, jest faktem zbliżającym nas do Boga. Człowiek jest angażowany w doświadczenie duchowe w całym wymiarze osobowym, tzn. przy pełnym udziale świadomości i wolności. Jednak, angażując nawet cały swój wymiar etyczny, człowiek nie może wiary zredukować do doświadczenia duchowego. Wiara bowiem opiera się przede wszystkim na Objawieniu Bożym, którego pełnią jest Jezus Chrystus²³.

Celem relacji osobowej człowieka z Bogiem w doświadczeniu duchowym jest zbawienie człowieka. Jest to więc cel o charakterze wybitnie soteriologicznym, który jest wyrazem chwały Bożej należnej Bogu ze strony człowieka. Owocem ostatecznym jest zawsze miłość w obopólnym zjednoczeniu, która czyni człowieka w pełni osobą.

2. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa tajemnicą Zbawienia

Ks. Semenenko zwraca uwagę, że odkupienie i zbawienie człowieka dokonuje się w ludzkiej naturze Chrystusa i poprzez Jego ludzką naturę. Św. Jan przypomni słowa Zbawiciela: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości (J 10,10). Tekst św. Pawła, na który powołuje się ks. Semenenko, stanowi dokument wiary i kodeks upadku i odkupienia człowieka²⁴. Św. Paweł wyjaśnia: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat a przez grzech śmierć (...) zakrólowała z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystu-

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 61.

²¹ Tamże, s. 62.

²² P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, Lwów 1913, t. 1, s. 102.

²³ Tenże, *Credo...*, s. 17.

²⁴ Tamże, s. 230.

sa" (Rz 5, 12-17). Św. Paweł w sposób jednoznaczny upadek człowieka wiąże z Odkupieniem i Zbawieniem. Dzieło naprawy – dodaje ks. Semenenko – w sposób nieskończony przewyższy dzieło upadku i jego skutki²⁵. Zastanowimy się, jakie były skutki upadku i jak z nim koresponduje tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

2.1. Upadek człowieka i jego skutki w naturze ludzkiej

Dla ks. Semenenko prawdą nie do odrzucenia jest to, że Bóg jest miłością (1 J 4, 16). Bóg, stwarzając człowieka, dał mu dowód swojej miłości²⁶. Dowodem jest samo dzieło stworzenia: „W stworzeniu Bóg (...) jakoby oświadczył się z miłością swoją człowiekowi, aż do gotowości oddania mu się zupełnego”²⁷. Żeby człowiek mógł być partnerem miłości w stosunku do Boga, zostaje stworzony na obraz i podobieństwo Boże²⁸. Bóg, sam będąc wolny, daje wolność człowiekowi. „Kładzie w istocie ludzkiej to dno ostatnie – mówi ks. Semenenko – na którym człowiek (...) niewzruszenie oprzeć się może, choćby przeciwko samemu Bogu”²⁹. Ks. Semenenko wyjaśnia, że wolność jest koniecznym warunkiem i podstawą miłości³⁰. Wolność czyni z człowieka istotę równą Bogu, chociaż jest on istotą stworzoną i zależną całkowicie od Boga w istnieniu i działaniu. Człowiek więc staje wobec Boga jako równy w możliwości zadecydowania. Może odpowiedzieć na akt miłości ze strony Boga oddaniem się, albo odwróceniem się od Boga. „Bóg przed stworzeniem człowieka w swojej wolnej woli – mówi ks. Semenenko – miał wolny wybór: stworzyć go albo nie stworzyć... Czynem Bożym było stworzenie z miłości”³¹.

Jaką drogę w swojej wolności wybierze człowiek? Czy jako istota stworzona uzna prawdę swojego istnienia i w sposób odpowiedzialny podejmie decyzję, czy wbrew sobie uzna siebie za istotę nieograniczoną? Człowiek staje wobec próby swojej wolności! Wynik próby zadecyduje o jego wielkości albo upadku. Miłość Boga do człowieka, jako apel miłości, oczekuje odpowiedzi. Powinien człowiek – mówi ks. Semenenko – „oświadczyć się ze swoją miłością i gotowością oddania się Bogu”³². Taki czyn ze strony człowieka byłby czynem miłości.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 24.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 173.

²⁹ Tamże, s. 194.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże, s. 211.

³² Tamże.

Na co w wyniku próby zdecydował się człowiek i jakie były skutki w nim samym? Zażyłość istoty stworzonej z Bogiem domaga się posłuszeństwa i uległości. Świadczą o tym początki ludzkości. Pismo św. z jednej strony mówi o przyjaźni człowieka z Bogiem, a z drugiej przypomina o istnieniu przykazania. „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy spożyjesz, śmiercią umrzesz” (Rdz 2, 16-17)³³. Bożemu przykazaniu towarzyszy ostrzeżenie – ku rozwadze. Nieposłuszeństwo sprowadzi śmierć. Nie należy do naszego zakresu rozwijać interpretację upadku człowieka. Według ks. Semenienki jest jednak pewne, że grzech pierwszych rodziców polegał na przekroczeniu Bożego przykazania. Był nieposłuszeństwem i złym użyciem wolności przez człowieka. „Tym sposobem grzech pierwotny należy (...) głównie do woli”³⁴. Było to odrzuceniem wyższego światła, dążeniem do absolutnej autonomii w kwestii wyboru. Decydowanie o tym, co dobre, a co złe, jest zaprzeczeniem prawdziwej kondycji człowieka. Jest buntem względem Stwórcy i buntem względem swojej stworzoności. Ludzka wolność, wyzbywając się poczucia odpowiedzialności, niszczy samą siebie. Uchyła się od moralnego obowiązku czynienia dobra i powinności unikania zła.

Ks. Semenenko pyta, na czym stan upadku polega³⁵. Przed grzechem był człowiek w stanie nadprzyrodzonym. Po grzechu „w stanie gorzej niż przyrodzonym, bo w stanie upadku”³⁶. Grzech ten jako akt przeciwny miłości prowadzi do „zerwania stosunku między osobami, które pierwiej miłość łączyła”³⁷. To zerwanie stosunków – wg ks. Semenienki – pociąga za sobą niebywałe skutki: „Zerwany został węzeł (...) łączący (...) naturę Bożą z ludzką”³⁸. Zapewniał on wzajemne relacje oraz możliwość odbierania i korzystania przez naturę ludzką z Bożego oddziaływania i przekazywania tego, co jest potrzebne do życia nadprzyrodzonego. Zerwane zostały relacje łączące poszczególne dziedziny natury ludzkiej z Bożą naturą. Nastąpił rozdźwięk między Bogiem jako prawdą a rozumem ludzkim, co przyczyniło się do utraty wiary. Serce ludzkie ze swoją nadzieją zamknęło się wobec Boga jako dobra. Wola ludzka oderwała się od Boga jako prawdy życia, zamykając się egoistycznie w swojej miłości. Treścią

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ Tamże, s. 224.

³⁵ Tamże, s. 222.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 223.

³⁸ Tamże.

pierwotnej sprawiedliwości było poddanie woli ludzkiej pod wolę Bożą. Po grzechu „nastąpiło w człowieku odwrotne zepsucie, to jest odwrócenie woli ludzkiej od Boga”³⁹. Grzech więc dotknął człowieka w najgłębszych pokładach jego natury. Dalej mówi ks. Semenenko o materialnej stronie grzechu pierwotnego, która bardzo wyraźnie daje o sobie znać. „Materialną stroną tegoż grzechu pierwotnego”⁴⁰ jest nieporządek wszystkich władz duszy. Nieporządek ten określa ks. Semenenko słowem „nędza”, a Jański ten nieporządek w sobie opisuje jako „kompletną anarchię”⁴¹. Taki jest „całkowity obraz spustoszenia w naturze ludzkiej”⁴².

Drugim ważnym następstwem grzechu pierwotnego jest „zepsucie, jakiemu uległa osoba ludzka”⁴³. Ks. Semenenko zwraca uwagę, że „w pierwszym człowieku osoba zaraziła naturę; w nas wszystkich (...) jego potomkach natura zaraża osobę (...), z urodzenia jesteśmy synami gniewu”⁴⁴. W swoim grzechu Adam przyjął pozycję niezależnej istoty, która może kierować swoim życiem i działaniem według własnego prawa. Ponieważ takim jest tylko Bóg, Adam na miejsce Boga postawił swoje własne „ja”⁴⁵. Oto ostatni skutek i owoc grzechu pierwotnego. Taka postawa, jako spadek, jest wspólna nam wszystkim. „Każdy z nas – mówi ks. Semenenko – tak samo się stawi i całe życie swoje opiera na swoim własnym „ja”⁴⁶. Stanowi to naszą „czynność własną”. Pomimo, że człowiek odwrócił się od Boga, Bóg pozostał wierny swojej miłości. Skoro człowiek „węzeł świętej miłości zerwał, miłość Boża natychmiast pośpieszyła z ratunkiem.” Zanim Bóg wydał wyrok, „już dzieło naprawy postawił”⁴⁷.

2.2. Śmierć i zmartwychwstanie tajemnicą egzystencji człowieka

Dzieło naprawy miało być ratunkiem dla człowieka. Ratunek uzależniony jest od katastrofy, jaka się wydarzyła. Grzech pierwotny – jak mówi ks. Semenenko – „doprowadził do spustoszenia, rozstroju, rozdarcia (...) między Bogiem a człowiekiem”⁴⁸. Syn Boży, przychodząc odku-

³⁹ Tamże, s. 224.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie, nr 8627/120.

⁴² P. Semenenko, *Credo...*, s. 224.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 226.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 229.

⁴⁸ Tamże, s. 224.

pić i zbawić, nie może tego dokonać „na zewnątrz” człowieka. Naprawy potrzebuje bowiem ludzka natura. Zbawienie musi dotknąć człowieka w samym jego wnętrzu, na płaszczyźnie najgłębszej prawdy ludzkiego istnienia. Tajemnica śmierci i zmartwychwstania, która jest drogą zbawienia, urzeczywistnia się dlatego w sposób bezwzględny i zasadniczy w człowieku samym, obejmując wszystkie elementy jego ludzkiej natury. Odkupienie człowieka nie będzie jego zbawieniem, jeżeli dokona się „na zewnątrz” natury ludzkiej; jeżeli ona zostanie w stanie upadku. Dzieło naprawy nie może dokonać się obok czy poza egzystencją człowieka. Dlatego Syn Boży, przychodząc na świat, staje się człowiekiem. Natura ludzka staje się jego własną naturą. Będąc Bogiem w Trójcy Świętej, Syn Boży stał się synem ludzkim⁴⁹. Ks. Semenenko zwraca uwagę, że kiedy Bóg stał się człowiekiem, Jego „natura Boska nie przemieniła się na ludzką lub ludzka na Boską”⁵⁰. W Boskiej Osobie Słowa obok siebie stają w całej swojej rzeczywistości obie natury. Każda z nich zachowuje sobie właściwe przymioty. Natura Boża i natura ludzka „są połączone bezpośrednio z osobą Słowa Bożego”⁵¹. To połączenie nazywa się „zjednoczeniem osobistym – *unio hipostatica*”⁵². Nie jest to więc połączenie natur bezpośrednie i nie jest to unia naturalna, ale połączenie natur w Osobie Słowa.

Syn Boży za sprawą Ducha Świętego przyjął ludzkie ciało i w ten sposób Ojciec na nowo stał się Ojcem swego Syna w ludzkim ciele, a Chrystus stał się naturalnym synem Ojca. Tak urzeczywistniła się Tajemnica Wcielenia. „Syn Ojca Przedwiecznego przybrał sobie naturę ludzką i stał się człowiekiem prawdziwym”⁵³ – mówi ks. Semenenko.

Natura ta jest tak doskonale i całkowicie ludzką, że Chrystus mówiąc o sobie – „Ja” Bóg, może o sobie powiedzieć – „Ja” człowiek⁵⁴. Jako człowiek ma zmysłowe ciało i ośrodek cielesnego życia. Ten ośrodek nazywamy sercem. Oprócz ciała Jezus Chrystus ma duszę, tak jak każdy człowiek. To właśnie dusza daje życie Jego ciału. Dusza ta jednak w przeciwieństwie do ciała w swoich przymiotach jest duchową, rozumną. Dusza, wreszcie, przez swoje centrum, którym jest wola, ogniskuje w sobie wszystkie władze duchowe. Wola bezpośrednio podporządkowana jest osobie⁵⁵.

⁴⁹ Tamże, s. 231.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 232.

⁵³ Tamże, s. 235.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

Z tego widzimy, że natura ludzka Chrystusa ma swoje ludzkie dziedziny życia, jak każdy człowiek. Ma dziedzinę życia uczuciowego – ze swoim ośrodkiem, którym jest serce. Ma dziedzinę życia umysłowego, o którym stanowi rozum. Ma też dziedzinę życia, która decyduje o czynach człowieka i o jego moralności. Ośrodkiem tej dziedziny życia jest wola. Ona w całej swojej głębi powiązana jest z osobą. „To jest głębi duszy dotykająca osoby”⁵⁶.

Jeżeli Chrystus w całej pełni jest człowiekiem, to zgodnie z tym, że ma także naturę Bożą, będzie miał dwa sposoby poznawania prawdy – jako Bóg i jako człowiek. Będzie miał dwa rodzaje upodobań, czyli uczuć w stosunku do dobra. Wreszcie będzie miał dwa sposoby działania w stosunku do życia i jego prawa, którym jest Boże prawo. Należy jednak zwrócić uwagę, że strumienie bytu i życia w naturze bożej są Chrystusowi wspólne z Ojcem i Duchem Świętym. W naturze ludzkiej te strumienie bytu i życia są Jego własne jako człowieka. Dlatego w swojej boskiej naturze działa on jako Bóg, a w naturze ludzkiej jako człowiek. Ponieważ jednak te wszystkie ludzkie czyny spełnia osoba boża, dlatego wartość tych czynów jest boska, jest nieskończona. To ostatnie stwierdzenie jest bardzo ważne, ponieważ ono stanowi o naszym odkupieniu⁵⁷.

Celem i zadaniem tajemnicy Wcielenia jest dzieło naszego odkupienia i zbawienia. Ks. Semenenko, idąc za św. Augustynem stwierdza, że człowiek mógł „zaprzedać się sam na zgubę”⁵⁸, jednak nie może się sam odkupić, nie może się sam zbawić. Odkupienie i zbawienie człowieka stało się możliwe dlatego, że Syn Boży stał się człowiekiem: „Stanął Pośrednik między człowiekiem a Bogiem”⁵⁹. Chrystus jako druga osoba boża jest nie tylko z Bogiem w przyjaźni, ale pozostaje z Nim w miłości, która stanowi o jedności Trójcy. Jako człowiek znowu jest przyjacielem naszym i rodzonym bratem. Może więc być naszym rzecznikiem i arbitrem⁶⁰. Istotną jednak rzeczą w naszym rozważaniu jest to, czy będzie mógł i czy będzie chciał. Czy będzie chciał swoje życie oddać na okup (Mt 26,28), czy będzie chciał uwolnić nas od grzechu i od śmierci⁶¹? W odkupieniu bowiem chodzi o zadośćuczynienie sprawiedliwości i miłości Bożej. Jeżeli Adam zgrzeszył, to dlatego, że miał wolną wolę, że był wolny. Że mógł

⁵⁶ Tamże, s. 236.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 237.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 232.

⁶¹ D. Sesboue, *Sen*, w: *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon – Dufour, Poznań-Warszawa 1982, s. 870.

„robić albo nie robić, co dobre i uczciwe”⁶². Jeżeli nie miałby wolnej woli, to nie byłoby grzechu. Jeżeli więc chodzi o Odkupiciela, to w zadośćuczynieniu także musi mieć zupełnie wolną wolę. Po On sam prostu musi chcieć nas zbawić.

2.3. Śmierć i zmartwychwstanie „próbą” wolności i miłości Chrystusa

Jeżeli Chrystus jako człowiek w osobie swojej jest Bogiem, czy wobec tego może z całą wolnością zdecydować ?

Wiara uczy nas, że całe życie Chrystusa było pasmem zasług pochodzących z wolnej woli. Ale jak mówi ks. Semenenko: „Miło jednak będzie wierze samej przekonać się... dotknąć się... samego gruntu rzeczy i mieć jasną odpowiedź”⁶³. Święty Paweł mówi, że nieposłuszeństwo Adama, które wyszło z wolnej woli, zgubiło rodzaj ludzki. Chrystusowe posłuszeństwo dlatego, że było owocem szczerzej i prawdziwie wolnej decyzji, zbawiło rodzaj ludzki (por. Rz 5, 12-19).

Spróbujmy rozważyć ten akt, kiedy i gdzie to się stało, i co stanowi o zbawieniu człowieka. Otóż Chrystus sam wskazuje moment, który jest momentem próby Jego wolności. Jest to moment walki, jaka rozgrywała się w Chrystusie, gdy chodziło o spełnienie Bożego rozkazu. Ojciec Przedwieczny dał rozkaz Chrystusowi. Pan Jezus powiada: *mandatum dedit mihi Pater* (J 10, 18). Ewangelia dokładnie opisuje tę próbę wolności Chrystusa, w której wolna wola ludzka Chrystusa „staczała w sobie bój okrutny, gdy chodziło o spełnienie owego rozkazu Bożego”⁶⁴. Dokonało się to w Ogrodzie Oliwnym. Jest to ogród konania i śmierci. Tam Chrystus stoczył walkę z sobą samym. Walka Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym była odpowiednikiem tej sytuacji, którą przechodził także w ogrodzie Adam. Jednak tam był to raj życia i rozkoszy. Tam drzewo było zakazane, ponieważ było drzewem śmierci: „Z drzewa poznania dobra i zła – mówi Bóg – nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17). Spełnienie tego rozkazu było łatwe. Wystarczyło nic nie robić. Odmienna sytuacja była w Ogrodzie Oliwnym. Tu drzewo było nakazane jako drzewo życia. Tym drzewem był krzyż. Chrystus w całej wolności ma to przyjąć. Natura Jego się wzdryga. Widzi całą grozę kielicha męki i śmierci, a przecież jest niewinny. Dlatego natura ludzka się wzdryga. Ma do tego prawo. Dziwnym byłoby, gdyby stało się inaczej. Czy

⁶² P. Semenenko, *Credo...*, s. 195.

⁶³ Tamże, s. 238.

⁶⁴ Tamże, s. 239.

wobec tego nie ma prawa prosić Ojca, by cofnął ten rozkaz? Ma prawo. Chrystus w swojej osobie boskiej uznaje prawo „swojej ludzkiej natury”⁶⁵. To prawo ludzkiej natury czyni swoim prawem. Dlatego jako człowiek prosi Ojca: „Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode mnie” (Mk 14, 36) – tak mówi Chrystus jako boska osoba w woli ludzkiej. Wola ludzka urzeczywistnia tu swoje prawo do wolności: „Zabierz ode mnie ten kielich”. Jednak Chrystus dodaje: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty” (Mk 14, 36). Tu również podkreśla swoją ludzką wolę. Ta wola wyprasza się od spełnienia rozkazu Bożego. Wola Chrystusa nie jest jeszcze zdecydowana, by spełnić rozkaz. Trzeba zwrócić uwagę, że ta walka, prośba i to poddawanie powtarzały się trzykrotnie (Mk 14, 41). Chrystus nie zdecydował się od razu. Dla natury ludzkiej był to krok bolesny, krwawy, pełen cierpienia. Chrystus był świadom swojej ludzkiej woli, ale też świadom swojej ludzkiej wolności, kiedy odważył się wreszcie po ciężkiej walce z sobą samym powiedzieć: „Ojcze mój, jeśli nie może ominąć mnie ten kielich i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja” (Mt 26, 42). Po ciężkiej walce z miłością przyjął śmiertelny rozkaz Ojca, będący jednak rozkazem miłości. Walka Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym była Jego konaniem, ale też walką zwycięstwa nad sobą samym. Ks. Semenenko mówi: „Twoje tam zwycięstwo to nasza moc i źródło naszego odkupienia i zbawienia”⁶⁶.

Proszę zwrócić uwagę, że prawdziwe zwycięstwo Chrystusa było w Ogrójcu. Tam spełniła się ta rozstrzygająca chwila. Była to próba, która w przeciwieństwie do Adama była zwycięską. Tam dokonał się prawdziwy akt całego zadania zbawienia świata. A ten akt potwierdził Chrystus słowami: „Niech się stanie wola Twoja” (Mt 26, 42). Decyzja Chrystusa była zobowiązaniem dobrowolnym i wypowiedzianym w całej wolności.

Wiemy, że po tym fakcie nastąpiła cała męka, przybicie do krzyża, konanie i śmierć wreszcie. Ale to wszystko opierało się na Jego decyzji: „Niech się stanie”⁶⁷. W tej zobowiązującej decyzji zawarta jest cała moc, cała zasługa, cała wartość i znaczenie zbawienia. „To, co nastąpiło potem”, było „wykonaniem”⁶⁸. To wykonanie dobrowolne i pełne miłości było spełnieniem zobowiązania, postanowienia. Decyzja Chrystusa: „Niech się stanie” była tą świętą i heroiczną chwilą Jego wolnej woli. Wszystko – począwszy od decyzji „niech się tak stanie”, a kończąc na ostatnim słowie na

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 240.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 241.

krzyżu (*consummatum est* – „wykonało się”) – było realizowaniem zobowiązania się. Tak urzeczywistniło się zbawienie i tak stanął wobec nas Zbawiciel. „Próba”, którą przeszedł Chrystus w Ogrodzie Oliwnym, była „próbą” Jego ludzkiej wolności. Zwycięstwo w tej „próbie” rozstrzygnęło całe dzieło zbawienia. Przejście przez śmierć i zwycięstwo nad nią dokonało tego dzieła. Jak mówi św. Paweł: „Zwycięstwo pokonało śmierć” (1 Kor 15, 54). Ta śmierć, która poczęła się z grzechu pierworodnego, została starta i zniszczona. Pierwsza wina, będąca odrzuceniem miłości, została zgładzona i usunięta. Na nowo panuje miłość i miłość żyje. Tak dokonało się nasze zbawienie – przejście ze śmierci do zmartwychwstania.

3. „Próba” – duchowym doświadczeniem przejścia ze śmierci do nowego życia

Kiedy mówimy o duchowym doświadczeniu tajemnicy śmierci i zmartwychwstania, zrozumiąle jest, że poruszamy się po terenie duchowości zmartwychwstania. Zatrzymajmy się najpierw nad nawróceniem Jańskiego, by następnie zwrócić uwagę na „próbę”, jako zasadniczy moment doświadczenia duchowego, i spojrzeć na przykłady tego doświadczenia.

3.1. Nawrócenie Bogdana Jańskiego doświadczeniem duchowego „przejścia”

Duchowość ta zrodziła się z duchowego przeżycia, jakim było nawrócenie B. Jańskiego. Było to jego duchowe osobiste doświadczenie życiowe. Wyrosło ono z jego świadomego życia duchowego i jako takie jest niepowtarzalne. To jego osobiste przeżycie wzniciło przeżycie nawrócenia przez Semenenkę, Hubego, a także ożywiło wiarę Kajsiewicza i wielu innych. „Połączyli się razem i zaczęli życie społeczne, żeby utwierdzić się w tym nawróceniu, ćwiczyć duchownie”⁶⁹ – jak mówił Jański. Jego duchowość nie stała się więc tylko jego duchową zdobyczą. Ona nabrała waloru światła, które wskazywało drogę innym. Pięknie i poetycko ujął to ks. Semenenko: Jański „przechodził (...) przez ciemności, ale pierwszy powitał (...) światło (...), a wtedy i sam zaświecił jak gwiazda zwiastunka dnia (...). Jako zapowiednia światłości panować mającej”⁷⁰.

⁶⁹ Archiwum..., nr 8627/844.

⁷⁰ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*, „Przegląd Poznański” 1862, t. 33, s. 6.

Po śmierci Brata Starszego ks. Semenenko, już jako teolog, podejmuje trud przyjrzenia się przeżyciu nawrócenia „męża ze wszech miar niepospolitego”⁷¹. Bada treści jego wiary i religijność. Tak powstaje w 1850 roku już doskonała reguła życia. Ukazuje ona strukturę powrotu do Boga i wskazuje środki, jakie przyczyniają się do życia bożego. Dzięki temu wartość podstawowego przeżycia nawrócenia jako „śmierci sobie” i „nowego życia” ukazuje się jako wypracowana doktryna życia duchowego. Ks. Semenenko na sposób życia zakonnego dał wyraz doświadczeniu tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Utrwalił to w szczególny sposób w *Regułach dla sióstr i braci Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa*, a także w innych pismach. Napisane przez niego dzieła są sposobami, przez które chce nas uwrażliwić na znaczenie rzeczywistości tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. „Doktryna”, jak mówi ks. Semenenko, ma swoje źródła, które tkwią w osobistej ekspresji tej tajemnicy, „doświadczając na sobie”⁷², czyli w doświadczeniu duchowym śmierci i zmartwychwstania. Wynika stąd, że duchowość, jeżeli ma się stać naszą duchowością, musi wyjść od konkretnego doświadczenia duchowego. Doświadczenie duchowe może mieć rozmaite kształty i treść. Dla duchowości zmartwychwstania istotnym doświadczeniem jest doświadczenie śmierci i zmartwychwstania. Dla nas nakaz naśladowania Chrystusa wypełnia się między innymi na drodze duchowego doświadczenia tej tajemnicy. Jest to najistotniejszy moment całej naszej duchowości. Ks. Semenenko mówi: „doświadczając na sobie” śmierci, razem z Nim zmartwychwstajemy do nowego życia⁷³. Chrystus dla nas jest pierwowzorem duchowego odrodzenia i prawdziwego życia. On jest „ziarnem pszenicznym”, które, wpadłszy w ziemię, obumarło przez śmierć i wydało plon zbawienia.

3.2. „Próba” zasadniczym momentem doświadczenia śmierci i zmartwychwstania

Doświadczenie duchowe śmierci i zmartwychwstania zawierają słowa Chrystusa: „Jeżeli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze przynosi plon obfity” (J 12, 24). Słowa Chrystusa wyraźnie sugerują, że ziarno musi obumrzeć, żeby wydało plon. Tu, wyprzedzając tok rozumowania, powiedzmy, że to zawsze łączy się z cierpieniem, bólem i strachem. Wynika to stąd, że zbawienie człowieka, jego „próba” miłości do Boga, dokonuje się nie obok człowie-

⁷¹ Tamże.

⁷² *Reguła...*, 1850, § 5.

⁷³ Tamże.

ka, ale dotyczy jego osobiście i życia całej jego natury. Droga doświadczenia duchowego przebiega przez tajniki ludzkiej wolności i jest „próbą” tej wolności, wypowiada się w poruszeniach i decyzjach wolnej woli. Dlatego doświadczenie duchowe dotyka najgłębszych pokładów jego natury duchowo-cielesnej.

Duchowość zmartwychwstańska jest odpowiedzią na skutki grzechu pierworodnego. Chrystus, umierając „śmierć zniszczył a życie zmartwychwstając odzyskał, tak i my służąc pod tym sztandarem mamy nadzieję, że dzięki Jego mocy (...), umarłszy dla nas samych, staniemy się uczestnikami nowego życia przez zmartwychwstanie z Nim”⁷⁴.

Drogę „śmierci grzechowi” i zmartwychwstania przeszedł Jański, na którym grzech wywarł tak wielkie piętno. On wskazał osobistym przeżyciem drogę doświadczenia duchowego śmierci i zmartwychwstania. To jego duchowe doświadczenie staje się dla nas wskazówką, „światłem”⁷⁵, że można iść drogą Chrystusowej „próby” i z pomocą Jego łaski dojść do nowego życia. Dla duchowości zmartwychwstania ta „próba” jest momentem zasadniczym, ponieważ okazała się ona najważniejszym momentem życia Adama w stosunku do Boga. Taka sama „próba” stała się decydującą w stosunku Chrystusa do Ojca w dziele zbawienia człowieka. Chrystus dokonał zbawienia człowieka w człowieczej naturze. Nasze zbawienie jest powiązane z dziełem Chrystusa. Jako doświadczenie „próby”, którą przeszedł Chrystus, winno się dokonać w mojej konkretnej osobowej naturze. To „ja” mam przejść przez „próbę”. Dzieło zbawienia nie dokonuje się siłami ludzkimi, ale jest darem Bożym. Siłą, więc, dzięki której może dokonać się „próba” w mojej osobowej naturze, będzie moc Chrystusa. „Ta Twoja walka i konanie w ogrodzie oliwnym – mówi ks. Semenenko – i to Twoje zwycięstwo, to nasza moc i źródło naszego odkupienia i zbawienia”⁷⁶.

Mamy więc zarysowane istotne momenty doświadczenia duchowego. Podmiotem – jestem „ja” sam ze swoją wolną wolą. Mocą, siłą, dzięki której może się urzeczywistnić duchowe doświadczenie śmierci i zmartwychwstania będzie moc Chrystusowej łaski, dzięki której dokonuje się każde dzieło zbawienia i każdy jego akt i dzięki której mogę dać właściwą odpowiedź Bogu.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ P. Semenenko, *Biesiady...*, s. 6.

⁷⁶ Tenże, *Credo...*, s. 240.

Co jest przedmiotem doświadczenia duchowego? W przypadku Adama przedmiotem był Bóg i Jego wola. „Próba” było uznanie Bożego prawa albo uznanie siebie i swojej woli jako czegoś niezależnego i nieograniczonego. Tak nastąpiła przegrana w „próbie”. W przypadku Chrystusa przedmiotem była wola Ojca – zbawienie świata i podjęcie krzyża dla naprawy ludzkiej natury jako *mandatum*. „Próba” polegała na przyjęciu *mandatum* albo odrzuceniu rozkazu na korzyść woli ludzkiej solidaryzującej się z grzeszną naturą. Zwycięstwo Chrystusa „w próbie”, podjęcie krzyża i cierpienia jako wypełnienie *mandatum* stało się dziełem zbawienia na drodze męki śmierci i zmartwychwstania.

3.3. Przykłady duchowego doświadczenia

W naszym konkretnym przypadku doświadczenie śmierci i zmartwychwstania też będzie polegało na „próbie”. Będzie to konkretna wola Boża żądająca przyjęcia *mandatum*, które narzuci sytuacja życiowa, dotycząca bezpośrednio naszej ludzkiej natury. Duchowość człowieka kształtuje się na mocy jego wolnej decyzji, jaką podejmie on w sytuacji, w której się znajdzie. Na tej zasadzie Bóg kieruje światem i kształtuje całą ekonomię zbawienia ludzkości. Odnosząc się do historii biblijnej – ponieważ ona najlepiej wskazuje konkretne sytuacje – takiej duchowej „próbie” poddany był Abraham. Bóg zażądał od niego pójścia do ziemi obiecanej. „Przez wiarę (...) usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł, nie wiedząc, dokąd idzie. Przez wiarę przywędrował do ziemi obiecanej, jako ziemi obcej” (*Hbr 11,8*).

Doświadczenie duchowe dokonuje się w mroku. Nie wie, czy dojdzie, nie zna drogi. Sama ziemia obiecana jest obcą. Do niej idziemy przez wiarę. „Zwycięstwo zaś dokonuje się w wierze, która działa przez miłość” (*Ga 5,6*), skoro kieruje nami ufność do Boga.

Drugim duchowym doświadczeniem „próby” Abrahama była zapowiedź syna. „Czyż człowiekowi stuletniemu może się urodzić syn? Albo czy 90-letnia Sara może zostać matką?”- pyta Abraham (*Rdz 22,2*). Inną „próbą” było *mandatum*. „Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskażę” (*Rdz 22,2*).

Taką straszną „próbą” było życie Hioba. Zawsze bliskość Boga napawa grzeszną naturę lękiem i drzeniem. *Księga Wyjścia* opisuje zawarcie przymierza na Synaju: „Lud przebywający w obozie drżał ze strachu” (*Wj 19,16*); „przeląkł się i drżał, i stał z daleka.” (*Wj 20,18*) W czasie przemienienia Jezusa – pomimo olśnienia, uczniów napawał lęk (*Mt 17,6*;

Mk 9,6). Największym czasem „próby” dla apostołów było doświadczenie duchowe męki i śmierci Chrystusa.

Zawsze doświadczenie duchowe, o którym mówimy, związane jest z przeżyciem grozy i lęku, strachu budzącego się w naturze ludzkiej. Najbardziej wyraźnym świadectwem tego jest „próba”, jaką przechodził Chrystus w Ogrodzie Oliwnym.

Można także przytoczyć przykłady strachu, bólu i lęku i ich skutki w duchowych doświadczeniach u Semenienki, Kajsiewicza, Jańskiego. Ale żadne doświadczenie duchowe nie wyczerpuje się w negatywnym wymiarze, ono kieruje się ku wypełnieniu. Każda „próba”, chociaż powiązana jest z krzyżem, zmierza do transcendencji ludzkiej natury, do jej przeobrażenia. Jest zapaleniem ognia miłości w duszy człowieka.

„Próba” w doświadczeniu duchowym stanowi drogę wewnętrznej śmierci i zmartwychwstania. Samo doświadczenie duchowe ma charakter moralno-religijny. Jest oczyszczeniem, przez które przechodzi ludzka natura. Jest „próbą” wolności człowieka, postrzeganego jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Każde doświadczenie duchowe urzeczywistnia Boże podobieństwo w naszej naturze jako Jego obrazie.

Zakończenie

Najbardziej istotnym momentem duchowości zmartwychwstania jest duchowe doświadczenie tej tajemnicy. Należy więc wyciągnąć stąd wniosek, że nie można nauczyć się tej duchowości tak, jak studiujemy historię, matematykę czy nawet teologię dogmatyczną. Autentyczna duchowość zmartwychwstania jest z istoty swojej oryginalnym życiem duchowym, jest stawaniem wobec konkretnego Bożego wezwania i szukaniem odpowiedzi przez samego człowieka. Duchowość zmartwychwstania jest sprawą osobistą. Do osobistego kontaktu wzywa Bóg każdego człowieka. Nie tylko zakonnicę, księdza, ale cały naród i każdego z osobna. „Z tego powodu Zgromadzenie, biorąc przykład z Chrystusa Pana, będzie mieć przed oczyma jako cel swojej pracy apostołskiej rozniecanie tego boskiego ognia na ziemi”⁷⁷. W ten sposób spełni się pragnienie Chrystusa: „Przyszędłem ogień rzucić na ziemię, i czegoż chcę, jak tylko tego, aby zapłonął” (por. Łk 12,49)⁷⁸.

⁷⁷ Reguła..., 1850, § 15.

⁷⁸ Tamże.

LUCJAN KRZYWONOS CR
KRAKÓW

OJCA HIERONIMA KAJSIIEWICZA KONCEPCJA MIŁOŚCI NARODU

Polsko! kochanko moja, me źródło natchnienia,
Jam cię porzucić musiał, choć cię Kocham tyle,
A przecie jak te dzieci we łzach się nie kwilę
I pieśniom moim obce rozpacz, złorzeczenia.

Polsko! kochanko moja, uczuć twych spomnienia,
Podniecają w mej piersi wielkich myśli chwile;
I grzmi z niej często męski śpiew słuchany mile,
Boś miłość nad miłością, płomień nad płomienia.

A gdy kiedy łza jedna w oczach się skryształ,
to gorzka, bo gdzie spłynie, rów w licach wypali –
To też niejeden znajdzie swą dziewicę w grobie,

Lub zwiędłą – a ma śpiącą w letargu, żałobie
Wstanie mi świeżą, jasną, starzec czy młodzieniec
Zawsze z jej rąk otrzymam wytrwałości wieniec¹.

¹H. Kajsiiewicz, *Do Polski*, w: *Sonety*, Paryż 1833, s. 36.

W ten sposób sam ojciec Hieronim na początku swego emigracyjnego życia (sonet XVIII *Do Polski* został wydany w 1833 r.) wyraża miłość do ojczyzny, którą wyniósł z własnego domu, która go pchnęła do zbrojnej walki z zaborcą i z którą musiał uciekać do obcej ziemi. Jest to miłość namiętna i gorąca, ale czegoż chcieć od młodzieńca mającego dwadzieścia jeden lat.

Kajsiewicz kocha młodzieńczo i namiętnie, i myślę, że to jego kochanie pozwoli nam zrealizować temat, który mnie jak i Wam został zaproponowany. Mam nadzieję pokazać w moim wystąpieniu, że w całym życiu i działaniu Kajsiewicza ta miłość nic nie straciła ze swej gorącości, z wiekiem zaś dojrzała i stała się bardziej szlachetna.

1. Powstanie narodów

Teoria powstania narodów, jaką lansuje w swoich wypowiedziach ojciec Hieronim, to pierwotne powołanie do istnienia przez Boga rodziny („a narody powstały z rodzin rozmnożonych”²), chociaż w innej jego wypowiedzi mówi się wprost, że „narody Bóg stworzył”³. Konkretnie umiejscowienie na tej ziemi jest także darem Pana Boga⁴, a odpowiedź na ten dar wyraża się w miłości do rodzinnej ziemi oraz w przywiązaniu do niej⁵. Naród jako taki nie istnieje sam dla siebie, ma w swoim istnieniu do wykonania konkretny cel, a jest nim: szerzenie królestwa Bożego na ziemi oraz obrona prawdy i sprawiedliwości⁶. Takie ustawienie sprawy przez Kajsiewicza wynika z toku jego myślenia, jego przekonania, iż Kościół, będąc jeszcze w myśli Bożej, „przyjął rodzącą się ludzkość na ręce”⁷ i stał się dla całej ludzkości, a więc także dla każdego narodu: matką, niańką, nauczycielem, siostrą miłosierdzia i aniołem stróżem⁸. „W ziemskiej pielgrzymce Kościoła narody katolickie otaczają jak łodzie wielki okręt Kościelny”⁹.

² Tenże, *Mowa pochwalna na cześć św. Jana z Kentów Kantego*, w: *Pisma*, t. 2, Berlin 1870, s. 453.

³ Tenże, *Kazanie o trojakim życiu i trojakim patriotyzmie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 2, Paryż 1848, s. 203.

⁴ Tenże, *Kazanie o duchu narodowym i duchu rewolucyjnym*, w: *Pisma*, t. 1, Berlin 1870, s. 180.

⁵ Tamże, s. 176-177.

⁶ H. Kajsiewicz, *Kazanie o rządach Opatrzności*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 2, s.17.

⁷ Tenże, *Kazanie o niepożytości Kościoła*, w: *Pisma*, t. 1, s.271.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 272.

Innym obrazem, którym posługuje się o. Hieronim, jest ukazanie każdego narodu w postaci osobnego tonu w wielkiej harmonii Bożej, dokonującej się w dziejach świata¹⁰. Porównuje także Kajsiewicz narodowości katolickie do słupów, na których wznosi się „ku niebu kopyta jedności katolickiej uwieńczona krzyżem Zbawiciela i wiąże różność w jedność harmonijną”¹¹. Z tego zespolenia z Kościołem narody czerpią swoją dzielność, a także swoją nieśmiertelność doczesną. Ma to ścisły związek z określeniem ducha narodu, jakiego używał Kajsiewicz: „Duch narodu jest to duch zbiorowy ludu w pożeniu z duchem Chrystusa”¹².

Tak jak człowiek jest istotą wolną, podobnie i naród jest wolny, a złe użycie wolności jest grzechem i naraża naród na pokutę i karę¹³. Podobnie rzecz się ma z właściwym odczytywaniem znaków czasu, albowiem „zarówno człowiek, jak i naród nie tworzą wypadków”¹⁴ a zasługa i mądrość ich polegają na właściwym odczytaniu i zastosowaniu. Do tego zaś potrzebne jest: bardzo czyste sumienie, wyrzeczenie się siebie, szukanie chwały Bożej i pożytku bliźnich¹⁵.

Chrystus, który jest światłością świata, oświeca wszystkie narody, jeżeli jednak któryś z narodów „odwraca się, [Chrystus] przenosi świecznik swój na inne miejsce i nowych sobie zwolenników i chwalców nabywa”¹⁶. Tak właśnie stało się z Narodem Wybranym *Starego Testamentu*, tak samo może się stać z każdym innym narodem, który zdradzi swoje powołanie. Historia Izraela jest ostrzeżeniem dla każdego narodu.

To wszystko, co zostało powiedziane ogólnie odnośnie do narodu czy narodów, w sposób szczególny dotyczy naszego, polskiego narodu, albowiem ojciec Hieronim zajmuje się problematyką narodu tylko w perspektywie Polski. Szersze omówienie problemu ma być właściwym tłem do omawiania spraw Polski.

¹⁰ H. Kajsiewicz, *Kazanie o trojakim życiu i trojakim patriotyzmie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 2, s.203.

¹¹ Tamże.

¹² H. Kajsiewicz, *Kazanie o krzyżu*, w: *Kazania na niektóre niedziele i święta w roku*, Wrocław 1848, s. 86.

¹³ Tenże, *Kazanie o pokucie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z.1, s. 37.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ H. Kajsiewicz, *Kazanie podczas uroczystej oktawy Święta Trzech Królów (10.01. 1859)*, w: *Pisma*, t. 1, s.223.

2. Zaistnienie i zadania narodu polskiego

Religia katolicka w szczególny sposób jest podstawą całego życia „umysłowego, moralnego i historycznego Polski”¹⁷, albowiem to właśnie katolicyzm:

- był podstawą łączenia skrajnego polskiego indywidualizmu, który nie wychodził poza rodzinę;
- zastępował „tę sklejęność”, którą posiadają inne narody, a której nam Polakom wyraźnie brakuje;
- stanowił też zbiorową mądrość narodu, w którą nigdy nie byliśmy za bogaci;
- wiązał nas jako jedynych ze słowiańskich plemion z zachodnim światem¹⁸.

To szczególne złączenie narodowości i katolicyzmu mające miejsce w zaistnieniu narodu polskiego niesie z sobą specyficzne powołanie, jakie Polska otrzymała, a mianowicie troskę o jedność [unię] religijną i polityczną¹⁹. Najbardziej chlubne zadanie to – przedmurze chrześcijaństwa. Ojczyzna nasza „ze znakiem krzyża na niewiernych chodziła; strudzony zastępując zachód, Islama na orężu trzymała, – ona mu cios śmiertelny zadała. Na wszystkie strony przedmurze chrześcijaństwa i najbardziej naprzód wysunięta straż Kościoła, nikogo siłą nie podbiła”²⁰. Wydawałoby się, że tak wspaniała działalność doprowadzi do tego, że „Bóg i Kościół namaszcza nas na lud hetmański, kapłański, królewski”²¹. Rzeczywistość jednak była zupełnie inna. Wspaniała karta historii odwróciła się, a Polska znalazła się między: „apostazją, a żebractwem i wygnaniem”²².

W tej ogromnej walce, z jaką boryka się Polska, o. Hieronim znajduje potwierdzenie swojej tezy o specyficznym i wielkim powołaniu naszego narodu, a także koncentrację sił w walce o rozstrzygnięcie kwestii naszego istnienia na przyszłość²³.

¹⁷ Tenże, *Kazanie o pokucie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 39.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ H. Kajsiewicz, *Domówienie kazania o przeciwnikach Chrystusowych*, w: *Pisma*, t. 1, s. 290-291.

²⁰ Tenże, *Kazanie o walce i żołnierstwie duchowem*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 57.

²¹ Tenże, *Domówienie kazania o przeciwnikach Chrystusowych*, w: *Pisma*, t. 1, s. 291.

²² Tenże, *Kazanie o walce i żołnierstwie duchowem*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 64.

²³ Tenże, *Domówienie kazania o przeciwnikach Chrystusowych*, w: *Pisma*, t. 1, s. 291.

Drugi Skarga postrzega naszą narodowość „jak obraz na murze malowany, weń wpity, wrośnięty. Dopóki mur cały, jakkolwiekby obraz uszkodzony, wszystko da się naprawić; ale skoro się mur obali, a dziś jest już podważony, wszystkie wasze teorie, cały patriotyzm nie zbawi narodu. Polska przestanie być Polską. A gwałtem chcecie bronić samego obrazu, co niepodobna”²⁴.

Konflikt jaki się wywiązał między Kajsiewiczem a jego przeciwnikami dotyczył właśnie tej sprawy (czego najpierw bronić potrzeba – muru, religii, wiary czy tylko Polski). Kajsiewicz wyraźnie stawia na pierwszym miejscu Boga, Polskę na drugim. Ze swoich rodaków najpierw chce uczynić „patriotów Bożych”, którym zaleca przyobleczenie zbroi propagowanej przez św. Pawła (Rz 13,12). Swoim przeciwnikom zarzuca, że na pierwszym miejscu stawiają Polskę, a potem dopiero Boga i to jako polskiego patriotę²⁵.

Druga zasadnicza różnica między tutaj przedstawianym Współzałożycielem Zgromadzenia o. Hieronimem a jego adwersarzami to rozumienie przyczyny upadku ojczyzny. Oni uważali, że to zaborcy, On natomiast uważał, że to wady nasze narodowe były pierwszą przyczyną tego, iż ojczyzna straciła wolny byt państwowy, a swoje istnienie zachować mogła tylko w sercu kochającego Polaka.

3. Wady nasze narodowe

Wielkie powołanie, wspaniała historia, „Bóg sprawiedliwy! miłosierny nawet! a Polska cierpi”²⁶. Sprawa ta tym bardziej niezrozumiała, że dla narodów istnieje tylko sankcja doczesna. Naród nie będzie karany ani nagradzany w przyszłym życiu²⁷. Nikt więc, kto zechce dokładnie przeanalizować przyczynę tego stanu rzeczy, nie zgodzi się, że przyczyna leży w okolicznościach zewnętrznych. Nasz kaznodzieja główny problem dostrzega w duszy narodu polskiego. Jest ona dobra i bogata, ale niestety „rzadko czysto duchowa, owszem zwykle grubo ziemią przyrosła (...). Natura polska miękka jak wosk, ruchoma jak piaski stepowe, na których nie najwprawniejszej dłoni, nie najsilniejszej stopy, ale ostatniej,

²⁴ Tenże, *Kazanie o pokucie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s.39.

²⁵ Tenże, *O modlitwie*, w: *Kazania na niektóre niedziele i święta...*, s. 100.

²⁶ Tenże, *Kazanie o rządach Opatrzności*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s.16.

²⁷ Tamże.

ślad zostanie"²⁸. Ta polska natura jak dziecko żywe i pojętne, ale szybko zapominające. Naród do zabawy do tańca²⁹. Ma odwagę powiedzieć o Hieronim swoim, polskim przecież słuchaczom przebywającym na emigracji, że ten naród kochany, także przez niego, niesposobny jest do królestwa niebieskiego, a przyczyną naszego potępienia będzie „czułość-kowość, która łądzi i bawi, a nie poprawia"³⁰.

Z rozpracowania polskiej natury przez Kajsiewicza wynika, że naszym narodowym grzechem jest brak wytrwałości: „Na stałości a męstwie Polakom nie schodzi; schodzi na wytrwałości"³¹, albowiem miłość ojczyzny nie oparta na wierze i miłości Bożej nie daje wytrwałości³².

Innym powodem braku wytrwałości w nas jest „zaniedbanie obowiązku, tej sprawiedliwości pierwszej"³³; jeśli zaś chodzi o wybór poświęcenia, które jest dobrowolne, to „zwykle wyobrażamy sobie, że można go poprzestać, kiedy się nam podoba"³⁴. Według Współzałożyciela Zgromadzenia Zmartwychwstańców, którego poglądy omawiamy, to właśnie poświęcenie nas zgubiło, co więcej, „dla zbytku poświęcenia podnieść się nie mogę"³⁵.

Brak wytrwałości widoczny jest na różnych płaszczyznach życia, a przede wszystkim na polu życia religijnego, narodowego i rodzinnego.

Brak stałości w życiu małżeńskim i rodzinnym to rozwody, które Kajsiewicz nazywa „naszym moralnym kołtunem" i „trądem"³⁶, wspólnie z papieżem Piusem IX uważając za przyczynę upadku Polski³⁷.

Na płaszczyźnie religijnej Kajsiewicz zauważa nieumiejętność przełożenia prawdy wiary na konkretny czyn z wiary wynikający. W innych krajach da się zauważyć, jakich kto jest zasad, u nas niestety nie, albowiem najlepszy nawet mąż, pan obywatel, modlący się zarówno w Kościele, jak i w domu, w polityce występuje „jak gdzie indziej mówią namiętni niekatolicy"³⁸.

²⁸ H. Kajsiewicz, *O niestałości w służbie Bożej*, w: *Kazania na niektóre niedziele i święta...*, s. 45.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 46.

³¹ H. Kajsiewicz, *Kazanie o wytrwałości*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z.1, s. 139.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 143.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 144.

³⁶ H. Kajsiewicz, *Kazanie o pokucie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 40.

³⁷ Tenże, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia*, w: *Pisma*, t. 3, Kraków 1872, s. 450.

³⁸ Tenże, *Nauka o władzy doczesnej Papieża*, w: *Pisma*, t. 1, s. 259.

Na polu narodowym brak wytrwałości przekłada się na niewypełnienie posłannictwa, jakie nam Bóg powierzył, co prowadzi do pozostawienia nas samym sobie³⁹.

Innym problemem, który Kajsiowicz dostrzega jako specyficznie polski, jest brak umiejętności wspólnej pracy „z powodu wyłączności naszej i ostro sterczącej osobistości”⁴⁰.

Całościowo historię polskich grzechów ujmuje ojciec Kajsiowicz w zastosowaniu ewangelicznej historii Samarytanki do „niewiasty wszystkim nam drogiej (...), wspólnej, a tak utrapionej matki naszej, Polski”⁴¹. Nie ulega żadnej wątpliwości, że została ochrzczona i wychowana w Kościele katolickim, „ale różnemi czasy silne wichry różnych błędów (...) dawały jej pozory Samarytanki żyjącej z nieprawymi mężami”⁴².

W tym czasie – czasie podważanych zasad, zaciemnionych i zwichniętych umysłów, wzburzonych namiętności, tylko Kościół jedynie jest zdolny i powołany do tego, aby „zbawić znów ludzkość”⁴³, a zbawienie przychodzi przez krzyż. Widzi więc Kajsiowicz oczami swojej duszy nasz „naród na krzyżu” i takim – umęczonym – nosi go w swoim sercu⁴⁴. Bóg, który posłużył się krzyżem dla zbawienia człowieka, tak samo posługuje się krzyżem przy upamiętaniu naszego narodu: „Wszystkie uczynki dziś mierzą się krzyżem; gdzie tego piętna nie ma, to pieniądz fałszywy; (...) na nic się nie zda Bogu ni ojczyźnie”⁴⁵.

Właśnie w owym czasie Polacy nie rozumieli tego krzyża, co gorsza buntowali się przeciw niemu. Kajsiowicz jednak z uporem powtarza, że krzyż „to jedyna dla nas chorągiew, jedyny wódz i rząd”⁴⁶.

4. Koncepcja miłości narodu

Mimo ostrego piętnowania grzechów Polski i Polaków ojciec Hieronim Kajsiowicz kocha ten naród i wzywa do miłości innych swoich rodaków.

³⁹ Tenże, *Kazanie o wierze i niewierności*, w: *Tamże*, t. 1, s. 364.

⁴⁰ Tenże, *Nekrolog ś.p. Cezarego hr. Platara*, w: *Pisma*, t. 2, s. 421.

⁴¹ Tenże, *Samarytanki*, w: *Pisma*, t. 1, s. 321.

⁴² *Tamże*.

⁴³ H. Kajsiowicz, *List otwarty do wydawcy „Przeglądu Poznańskiego” o stanowisku kapłana względem sprawy narodowej a polityki*, w: *Pisma*, t. 3, s. 1.

⁴⁴ Tenże, *Kazanie o pokucie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 45.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ H. Kajsiowicz, *Kazanie o krzyżu*, w: *Kazania na niektóre niedziele i święta*, s. 86.

Pierwszą sprawą w jego koncepcji miłości jest uświadomienie sobie i innym tego, że „Bóg, który miał naród nasz postawić na takie ciężkie próby, dał nam z przyrody gorętszą niż innym ludom miłość ojczyźnej ziemi”⁴⁷. Taka miłość jest z jednej strony naszą siłą i chlubą, a z drugiej strony jest wielkim niebezpieczeństwem. Właśnie w naszym narodzie w imię miłości ojczyzny można poderwać każdego do heroizmu albo też skłonić do najgorszych zbrodni⁴⁸. Znając tę cechę Polaków, powstaniec listopadowy, a obecnie ksiądz, H. Kajsiewicz stara się najpierw wyjaśnić, co to jest prawdziwa miłość narodu. Swoją teorię miłości wywodzi z czwartego przykazania Bożego, które, w jego interpretacji, nakazuje kochać, szanować i czcić nie tylko ojca i matkę, ale, co ważniejsze, stwierdza on też, że „w tem przykazaniu miłość Ojczyzny stoi w pierwszym rzędzie”⁴⁹. Tę miłość określa o. Hieronim jako „ducha prawdziwie narodowego, tworzącego siłę naszą, chwałę naszą stanowiącego wobec ludzi i narodów, i dającego nam nadzieję wobec Boga samego”⁵⁰. Miłości do narodu nie można ograniczyć do tęsknoty za ziemią ojczystą, wyraża się ona w miłości do współobywateli. Chrześcijanin mający obowiązek kochać wszystkich, tym bardziej powinien kochać swoich rodaków. „Cała miłość, którą mamy dla nas samych, dla naszych rodzin i przyjaciół, skupia się w miłości Ojczyzny, w której szczęściu mieści się szczęście wszystkich”⁵¹. Wzorca osobowego właściwej miłości ojczyzny dopatruje się w Jezusie Chrystusie, a szczególnie w tym jego stwierdzeniu, gdzie mówi, że został posłany, aby ocalić to, co zginęło (por. *Mt*, 18, 11). Ten wzorzec postrzega w apostołach Jezusa, a także w pierwszych chrześcijanach, którzy mimo prześladowań byli przecież dobrymi obywatelami⁵².

Chcąc swoim słuchaczom wykazać, że ta miłość jest imperatywem, posługuje się stwierdzeniem Bossueta: „Ktokolwiek przeto nie kocha społeczeństwa, do którego należy, to jest kraju, w którym się urodził, nieprzyjacielem jest samego siebie i całego rodzaju ludzkiego” i przekłada to na nasze polskie warunki: „Polak, który nie kocha kraju swego, który nie ma ducha narodowego, nic i nikogo okrom siebie nie ukocha, żaden

⁴⁷ Tenże, *Życiorys ś.p. Jana Marcella Gutkowskiego biskupa*, w: *Pisma*, t. 2, s. 366.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ H. Kajsiewicz, *Odpowiedź księży Zmartwychwstańców*, w: „Tygodnik Katolicki” 1869, t. 10, s. 399.

⁵⁰ Tenże, *Kazanie o duchu narodowym i duchu rewolucyjnym*, w: *Pisma*, t. 1, s. 175.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 180-181.

rząd ni prywatny człowiek pociechy z niego mieć nie będzie i takiego człowieka ja się lękam⁵³.

Omawiany przez nas autor dostrzega trzy rodzaje – sposoby miłości. Pierwszy stopień miłości nazywa „uczulym, instynktownym”⁵⁴. Jest on ogromnie silnym związaniem z tym wszystkim, co człowieka otacza. Tego typu patriotyzmem charakteryzują się ludy młode.

Drugim stopniem miłości ojczyzny jest „patriotyzm umysłowy albo rozumowy”⁵⁵, który polega na zakochaniu się w życiu historycznym, umysłowym i moralnym narodu. Przy tego rodzaju miłości, połączonej ze wzrostem samolubstwa, ojczyzna przestaje być przedmiotem miłości, „staje się nim sobie sam człowiek”⁵⁶. Właśnie ten rodzaj miłości – patriotyzmu dominuje wśród Polaków: „Silny, namiętny, ale skrzywiony, niepłodny samolubnym indywidualizmem”⁵⁷. Ta miłość nie może być miłością właściwą.

„Aby uniknąć tego nierządu, nie kochać Ojczyzny dla niejże samej, a tem mniej dla samego siebie, trzeba ją pokochać w Bogu i dla Boga”⁵⁸, i to jest ten właściwy rodzaj miłości, którego Kajsiowicz uczył, do którego zachęcał i zdobywał innych.

W swojej wielkiej swobodzie mówienia Skarga XIX wieku wymienia, niczym św. Paweł w *Liście do Koryntian*, wiele cech miłości, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych. Może więc być miłość ojczyzny:

rozumna

wczesna

zbawienna

która dźwiga Ojczyznę

która wielkie charaktery tworzy

która poczciwą sławę po sobie

zostawia

cicha

stała i wytrwała

nierozumna

niewczesna

zgubna

która Ojczyznę w ziemię wbija

która karły tylko wszędzie tworzy

która na pośmiewisko i wzgardę

wystawia

krzykliwa

porywczą, gorączkową, szaloną.

⁵³ Tamże, s. 179-180.

⁵⁴ H. Kajsiowicz, *Kazanie o trojakiem życiu i trojakim patriotyzmie*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 2, s. 200.

⁵⁵ Tamże, s. 202.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże: „Niejeden dałby wszystko dla Ojczyzny, ale też sam jeden chce nią rozrządzać. Tyle i dopóty jej służy dopóki nią może kierować i rządzić podług woli swojej”.

⁵⁸ Tamże.

Ojciec Hieronim, podając taki wykaz przymiotów miłości właściwej i fałszywej, żąda od swoich słuchaczy aby odpowiedzieli sobie, czy rzeczywiście kochają ojczyznę⁵⁹.

Z własnego i rodzinnego doświadczenia było wiadome Kajsiwiczo- wi, że przelanie krwi, a nawet oddanie życia i majątku, było dla Polaka rzeczą normalną w specyficznej sytuacji ojczyzny. Co do tego nikt nie może mieć wątpliwości⁶⁰. Nie zawsze jest okazja do świadczenia o swojej odwadze na polu walki, zawsze jednak jest potrzebne ćwiczenie się „w odwadze moralnej, odwadze obywatelskiej”⁶¹. Najważniejszym obowiązkiem zarówno dla jednostki, jak i dla społeczności, jaką jest naród, „jest bronić najwyższego nabytego dobra, a tem dobrem jest wiara (...) katolicka”⁶². „Bez katolicyzmu nie ma Polski”⁶³.

Wzywając do miłości wiary, wzywa także do miłości Kościoła, który „plemiona lechickie (...) związał na zawsze w jeden naród (...), uczył i oświecał”⁶⁴. Każdy więc Polak, „wierny prawdziwie narodowości i przeszłości swojej, winien być, czem był naród jego dawniej, czem był już od XIII wieku: rycerzem Boga i Kościoła, a w potrzebie i męczennikiem”⁶⁵. Nie wystarczy wiarę mieć, ale jeszcze trzeba się nią dzielić z innymi narodami. W tej dziedzinie Polacy rzeczywiście wypełnili swoje dziejowe zadanie⁶⁶.

Postawmy pytanie wprost: co trzeba robić, żeby się okazało, że kochamy naród – ojczyznę? Kajsiwiczo wska koncepcja miłości narodu czerpie przede wszystkim ze świadomości, że zaistnieliśmy jako naród z woli Boga, i jak tu nie kochać tego, co Bóg powołał do istnienia i nam Polakom powierzył: „Bóg dał nam wszystko, czego (...) wyobraźnia zapragnąć może, myśmy tylko dzierżyć nie umieli i samochcąc z rąk upuścili”⁶⁷.

⁵⁹ Tenże, *Przemówienie na część ś.p. wojewody Macieja Wodzińskiego*, w: *Pisma*, t. 2, s. 166.

⁶⁰ Tenże, *Kazanie o duchu narodowym i duchu rewolucyjnym*, w: *Pisma*, t. 1, s. 198.

⁶¹ Tamże.

⁶² H. Kajsiwicz, *Nauka o zasługach i cierpieniach Kościoła i Narodu Polskiego*, w: *Pisma*, t. 1, s. 328.

⁶³ Tenże, *Mowa na cześć św. Józafata Kuncewicza*, w: *Pisma*, t. 2, s. 66: „Moskale lepiej od nas wiedzą, wiedzą oni dobrze, że jedyną podstawą i siłą Polski jest katolicyzm i dlatego byleby Polacy wyrzekli się wiary swojej, zostawiliby im ich język, prawa, zwyczaje, pamiątki, bo by mogli być bezpieczni, to wszystko byłoby już odtąd czystą archeologią, a naród dopuściłby się już samobójstwa”.

⁶⁴ Tenże, *Kazanie o cudownem rozszerzeniu się i trwaniu wiary Chrystusowej*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 2, s. 244.

⁶⁵ Tenże, *Mowa na cześć św. Józafata Kuncewicza*, w: *Pisma*, t. 1, s. 67.

⁶⁶ Tenże, *Nauka o zasługach i cierpieniach Kościoła i Narodu Polskiego*, w: *Pisma*, t. 1, s. 329-330.

⁶⁷ Tenże, *Kazanie o rządach Opatrzności*, w: *Kazania i mowy przygodne*, z. 1, s. 21.

Z tego to już prosty wniosek do kategorycznego stwierdzenia, że nasze narodowe wady przyczyniły się do tego, żeśmy przestali istnieć na mapach świata, a nie zaborcze zakusy naszych sąsiadów spowodowały nasz upadek. Bardzo trudna i boląca prawda. Założyciel Zgromadzenia, które prawdę i miłość postawiło sobie jako naczelne motto życia i działania, nie mógł nie posługiwać się prawdą jako imperatywem.

Dopiero ostatnim elementem jest uświadomienie, w jakim kierunku powinniśmy pójść w naszej miłości dynamicznej i prawdziwej. W jakim? „Szukajcie przede wszystkim królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a reszta wam będzie przydana”⁶⁸, także Polska.

O. Hieronim Kajsiowicz z własnego doświadczenia, i tego rodzinnego, i tego powstańczego, a na koniec i tego emigracyjnego, tworzył tę koncepcję. Sam też w swojej osobie i różnorodnym działaniu jest praktykiem miłości ojczyzny.

Wydaje się, że takim najbardziej trudnym, a jednocześnie największym dowodem miłości narodu z jego strony była kwestia listu otwartego i reakcji społecznej na ten list. Zareagował, bo tego oczekiwano od niego. Wiedział, że spadnie na niego cios, ale nie oszczędzał ani siebie, ani nawet Zgromadzenia. Jedyną jego troską było dobro Ojczyzny, którą kochał jak matkę.

Zakończenie

Ks. Zygmunt Zieliński, oceniając program odrodzenia narodowego, zaproponowany przez Kajsiowicza, określa go jako totalizm religijny sformułowany w przekonaniu, że „katolicyzm jest najcenniejszą wartością narodu polskiego, a wszystko co z nim sprzeczne – korzeniem zguby”⁶⁹. Według Zielińskiego taki pogląd stanowi „swego rodzaju utopijność polityczno-społecznych ocen i koncepcji Kajsiowicza”⁷⁰.

Ks. Kazimierz Macheta w swojej rozprawie doktorskiej wykazuje, że poglądy Kajsiowicza charakteryzuje „prowidencjalistyczne”⁷¹ spojrzenie na rzeczywistość narodu”.

⁶⁸ Tenże, *Odpowiedź księży Zmartwychwstańców*, w: „Tygodnik Katolicki” 1869, t. 10, s. 399.

⁶⁹ Z. Zieliński, *Program odrodzenia narodowego w kazaniach paryskich ks. Hieronima Kajsiowicza*, w: „RTK”, t. 22, z. 4, s. 239.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ K. Macheta, *Teologia Narodu według Założycieli Zmartwychwstańców*, s. 161: „Prowidencjalizm jest to pogląd historyczny sformułowany w filozofii św. Augustyna, wg którego losami świata społeczeństw i jednostek kieruje bezustannie opatrność boska”.

Jako młody emigrant-poeta spodziewał się Kajsiwicz, że ojczyzna po zmartwychwstaniu wręczy mu „wytrwałości wieniec”. Rzeczywistość okazała się jednak bardziej brutalna. Za swój trud i swoje działanie został okrzyknięty zdrajcą.

Niech więc będzie wolno mnie zaprezentować zupełnie obcy pogląd. Ta miłość, taka postawa to heroizm.

JAN CHMIST OMI
POZNAŃ

TRYNITARNA STRUKTURA KOŚCIOŁA WEDŁUG PIORA SEMENENKI CR*

1. Podstawy egzemplaryzmu

Podstawowym założeniem, za pomocą którego Semenenko usiłował rozwiązać problem struktury Kościoła, a w szczególności problem jego władzy, jest twierdzenie, że Bóg nie jest tylko przyczyną sprawczą wszechrzeczy, lecz również przyczyną wzorcą i to nie tylko w jedności substancji, ale także w troistości osób. Stąd też jest on przekonany, iż wszelka rzeczywistość, zarówno w porządku myślowym jak i w bytowym, staje się w pełni zrozumiała dopiero w świetle analogii do Trójcy Świętej. Zdaniem Semeninki nie ma ani tak prymitywnego bytu, ani tak prostego pojęcia, by w nich nie można było odróżnić złożenia z trzech elementów¹. Analogie między Trójcą Świętą i stworzeniem są tak duże, iż na ich

* Jest to tekst referatu wygłoszonego w czasie IV Dni Historyczno-Teologicznych, które odbyły się w krakowskim *Centrum Resurrectionis* w dniach 16-17 lutego 1998 r.

¹ *Logica*, s. 406-407, 416; *Klucz do filozofii*, s. 99-100; *Organon scientiae humanae*, s. 42-43; *Proemium in philosophiam*, s. 31; T. Kaszuba CR, *Zasadność „trójpodziału” bytu w filozofii księdza Piotra Semeninki CR. Próba oceny*, Lublin 1963, s. 14.

Cytowane w tym artykule rękopisy Semeninki znajdują się w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie. W Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie istnieją ich fotokopie oraz sporządzone na ich podstawie maszynopisy. Do tych maszynopisów odwołuję się w przypadku, gdy nie udało mi się dotrzeć do oryginałów prac niedrukowanych.

podstawie można by ze stworzeń udowodnić, że w Bogu jest jedno istnienie absolutne i trzy jego relatywne sposoby. Bez objawienia rozum nie doszedłby tylko do tego, że te trzy sposoby istnienia są trzema osobami².

Semenenko nie zawsze jednak był przekonany o tak daleko idącej analogii między stworzeniem a Trójcą Świętą, skoro na innym miejscu mówił, że poznanie relacji w stworzeniach suponuje objawienie, ponieważ relacje w stworzeniach poznajemy z relacji boskich, a nie odwrotnie³.

Istnienie analogii między Trójcą Świętą a stworzeniem tłumaczy Semenenko tym, że osoby boskie przy stworzeniu zachowują swój relatywny sposób działania, który – w myśl zasady: *operari sequitur esse* – odpowiada ich sposobowi pochodzenia, a przez to także ich osobowym własnościom. Twierdzenie to w niczym nie podważa prawdy, że stworzenie jest wspólnym dziełem Trójcy Świętej, ponieważ wspólne działanie nie wyklucza możliwości jego odrębnych sposobów. Dzięki zachowaniu przez osoby boskie własnych sposobów działania w każdym stworzeniu, podobnie jak w Bogu, można wyróżnić istnienie istotne oraz jego sposoby, czyli wewnętrzne relacje. To, co w stworzeniu jest istotne, należy odnieść do stwórczego działania Boga poprzez istotę, to zaś, co w nim jest relatywne, ma swą przyczynę w relatywnym działaniu poszczególnych osób boskich. Chcąc przeto poznać wewnętrzne stosunki istniejące w stworzeniu, trzeba się oprzeć na odwiecznym wzorze, którym są relacje istniejące między osobami bożymi⁴.

Chociaż analogia do Trójcy Świętej występuje we wszystkich stworzeniach, nie we wszystkich osiąga ten sam stopień. Według Semeneni w stworzeniu nierozumnym występuje ona tylko w postaci śladu. W stworzeniu rozumnym natomiast osiąga już taki stopień, że może być nazwana obrazem, przy czym obraz ten może być zwykły lub doskonały⁵. Kiedy indziej autor mówi też o śladzie, obrazie i o podobieństwie jako o trzech stopniach analogii do Boga⁶.

Analogia do Trójcy Świętej istnieje nie tylko w jednostkach, lecz także w społeczności, społeczność bowiem jest również stworzeniem, i to z po-

² *Le pape et son infaillibilité dans sa cause première et éternelle et dans sa dernière conséquence*, s. 16 i 91; *Biesiady filozoficzne*, w: „Przegląd Poznański” 27 (1859), s. 142 i 31 (1861), s. 180.

³ *Ecclesia* (rps nr 4470), s. 35.

⁴ *Le pape...*, s. 9-14, 18-25, 28 i 37; *Credo*, s. 159-161, 184-185, 190-191 i 270; *Quid Papa et quid est Episcopatus, Liber II theoreticus* (rps nr 4471), s. 1; *Ecclesia*, s. 35.

⁵ *Le pape...*, s. 26-27 i 29.

⁶ *Credo*, s. 181, 190-191 i 289.

dwójnego tytułu: materialnie w swych członkach i formalnie w samej zasadzie ich zjednoczenia. Analogia do Trójcy Świętej w społeczności jest nawet większa niż w poszczególnych jednostkach. Jako jednostka człowiek jest bezpośrednio obrazem jedności Bożej natury, a tylko pośrednio Trójcy osób. W społeczności natomiast bezpośrednio odbija się Trójca osób, jedność zaś natury jedynie pośrednio. Naturalne odwzorowanie Trójcy Świętej stanowi każda rodzina, państwo, naród i cała społeczność ludzka. Przykładem nadprzyrodzonego Jej odwzorowania jest Kościół, który na ziemi stanowi najdoskonalszy obraz Trójcy Świętej⁷.

2. Relacje osobowe w Trójcy Świętej

Obraz Trójcy Świętej w Kościele nie ogranicza się do troistości w jedności, lecz znajduje swój wyraz także w pochodzeniach i relacjach. Celem lepszego uświadomienia sobie, jak wielkie podobieństwa dostrzega Semenenko między Kościołem a Trójcą Świętą, warto przypomnieć pokrótce – idąc za jego myślą – najważniejsze punkty nauki o Trójcy Świętej. Otóż według tej nauki jeden Bóg istnieje w trzech osobach. Bóg Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn Boży pochodzi przez zrodzenie od Ojca, a Duch Święty przez tchnienie – od Ojca i od Syna jako od jednej zasady. W Bogu istnieją więc dwa pochodzenia wsobne: rodzenie i tchnienie, a ich konsekwencją są cztery relacje: ojcostwo, synostwo, tchnienie czynne i tchnienie bierne. Ponieważ tchnienie czynne pochodzące od Ojca i od Syna jako od jednej zasady utożsamia się z ojcostwem i synostwem, w Bogu rzeczywiste, realnie różniące się między sobą relacje sprowadzają się do trzech: ojcostwa, synostwa i tchnienia biernego.

Wszystkie trzy osoby boskie są sobie całkowicie równe, bo posiadają numerycznie jedną i tę samą naturę nazywaną przez Semenenkę najczęściej substancją. Różny jest jedynie sposób jej posiadania. Bóg Ojciec posiada ją jako *principium sine principio*, Syn Boży – jako *principium a principio*, Duch Święty zaś – ponieważ tylko otrzymuje pochodzenie, a nie udziela go żadnej osobie boskiej – posiada ją jedynie jako termin albo kres. To właśnie mając na względzie Semenenko, mówi również, że w Ojcu natura jest w sposób czynny i niezależny, w Synu – w sposób bierny i zależny względem Ojca, ale w sposób czynny i niezależny wzglę-

⁷ *Le pape...*, s. 29-32; *Quid papa...*, s. 1; *Kazania przygodne*, Kraków 1923, t. 2, s. 337; *Credo*, s. 291.

dem Ducha Świętego, w Duchu Świętym natomiast – jedynie w sposób bierny i zależny. Tym, który tworzy wszystko, co posiadają inne osoby, jest Ojciec. Dlatego jest On *principium par excellence*. Duch Święty natomiast w ogóle nie jest *principium*, bo niczego nie rodzi ani nie tworzy w naturze Bożej; nic innym osobom nie daje, lecz wszystko otrzymuje od Ojca i od Syna, bez których nic uczynić nie może⁸. Istota Boża ma przeto w trzech osobach trzy sposoby istnienia.

3. Egzemplaryzm trynitarny w Kościele powszechnym

W Kościele, podobnie jak w Trójcy Świętej, istota, którą Semenkenko nazywa również substancją, jest jedna, ale ma różne sposoby istnienia. Wprawdzie na pozór mogłoby się wydawać, że istota Kościoła ma tylko dwa takie sposoby, z których pierwszy, nauczający i czynny, to władza będąca zasadą, drugim natomiast, nauczany i bierny, jest laikat w roli kresu. Jeżeli jednak przyjrzymy się władzy bliżej, okaże się, że i ona ma dwa sposoby istnienia, z których pierwszy jest względnie czynny, a drugi względnie bierny. W sposób względnie czynny posiada władzę papież, w sposób zaś względnie bierny – cały episkopat. Ponieważ władza nie jest niczym innym jak aktywnym sposobem istoty, możemy ostatecznie wyróżnić trzy sposoby istnienia istoty Kościoła: w papieżu, w episkopacie i w laikacie. Jeśli z kolei weźmie się pod uwagę, że sposób istnienia istoty jest tym samym co osoba, stanie się jasne, iż w Kościele, tak samo jak w Bogu, istnieją trzy osoby. Episkopat i laikat stanowią wprawdzie osoby jedynie w sensie moralnym, ale są to osoby rzeczywiste. Wszystkie trzy osoby Kościoła we wszystkich istotnych sprawach są całkowicie równe tak jak osoby boskie, wszystkie bowiem posiadają tę samą całą istotę Kościoła wraz z wszystkimi jego przymiotami⁹. Każda z nich posiada jednak tę istotę na swój sposób, a sposoby te znów przypominają sposoby posiadania natury Bożej przez poszczególne osoby boskie. Papież bowiem posiada istotę Kościoła jako *principium sine principio*, episkopat – jako *principium a principio*, laikat zaś – tylko jako kres. Papież, przeto, tak jak Bóg Ojciec, jest *principium par excellence*. Cała istota Kościoła i wszystkie jego istotne przymioty, które – tak samo jak w Bogu – są tym

⁸ *Le pape...*, s. 39-40; *Kazania...*, s. 337-338; *Ecclesia*, s. 32-34; *Credo*, s. 66-68, 82-83, 293-294; *Ojciec nasz*, Kraków 1896, s. 25.

⁹ *Quid Papa...*, *Liber I*, s. 42-47 i *Liber II*, s. 7 i 11; *Le pape...*, s. 41 i 46-47; *Credo*, s. 66, 291-294; *Ecclesia*, s. 32-34; *Kazania...*, s. 337-338 i 345-346.

samym, co istota, są udzielane innym osobom przez papieża, papież zaś nie otrzymuje od nich nic. Podobnie jak Bóg Ojciec przekazuje najpierw Boską naturę Synowi, a następnie razem z Nim udziela jej Duchowi Świętemu, papież przekazuje istotę Kościoła najpierw episkopatowi, a następnie razem z nim udziela jej laikatowi. Dlatego episkopat w stosunku do papieża jest kresem, ale w stosunku do laikatu jest zasadą, a właściwie współzasadą, ponieważ episkopat przekazuje istotę Kościoła laikatowi, działając razem z papieżem jako jedna zasada. Laikat uczestniczy w istocie Kościoła, ale nie przekazuje jej nikomu i nie tworzy w niej nic, dlatego istnieje nie jako zasada, lecz jako dopełnienie i kres. W istotnych prawach i godności jest on jednak równy episkopatowi, a nawet papieżowi. Jeśli zechce, może posiadać tę samą prawdę, to samo dobro i tę samą świętość (*Verum, Bonum i Justum*), co i oni, a nawet, ponieważ w rzeczach ludzkich mogą zachodzić różnice, których nie ma między osobami boskimi, może być świętszy, mędrszy i szczęśliwszy od nich. Jego udziałem jest ta sama nieomyślność, która przysługuje hierarchii. Posiada on również w tym samym stopniu co hierarchia wszystkie znamiona Kościoła. Jedyna różnica między laikatem a hierarchią polega na tym, że to, co hierarchia posiada w sposób czynny i niezależny, to laikat ma w sposób bierny i zależny. Różnica ta wynika ze sposobu posiadania istoty Kościoła. Papież jako *principium sine principio* nie zależy od nikogo. Episkopat jako otrzymujący istotę Kościoła od papieża zależy tylko od niego i jest zasadą jedynie wówczas, gdy działa w łączności z papieżem i w zależności od niego. Laikat zaś, jako otrzymujący ją od papieża i od episkopatu, zależy od jednego i od drugiego¹⁰.

Podkreślając podobieństwa między Kościołem a Trójcą Świętą, Semenenko nie zapomina o pewnych między nimi różnicach. Pierwsza z nich polega na tym, że w Bogu natura istnieje w trzech sposobach z konieczności, istota Kościoła natomiast istnieje z koniecznością w trzech swoich sposobach jedynie w tym sensie, że w Kościele zawsze będą trzy wspomniane sposoby istnienia istoty. Przynależenie do tych sposobów zależy jednak od ludzkiej wolnej woli i dlatego obok tych, którzy będą tworzyli jedność istnienia Kościoła, znajdą się tacy, którzy od niej odpadną¹¹. Inną różnicę widzi Semenenko w tym, że Bóg Ojciec istotnie (*essentialiter*) udziela Synowi natury Bożej, a następnie razem z Nim w taki sam spo-

¹⁰ *Quid Papa...*, Liber I, s. 11, 43-47, 67-68; *Le pape...*, s. 40-41; *Kazania...*, s. 337-338 i 346; *Ecclesia*, s. 32-34; *Prolegomena* (rps nr 50380), s. 21.

¹¹ *Kazania...*, s. 346.

sób przekazuje ją Duchowi Świętemu. Papież natomiast istoty Kościoła udziela episkopatowi tylko jako narzędzie (*instrumentaliter*) i tylko jako narzędzie razem z episkopatem przekazuje ją laikatowi¹².

4. Egzemplaryzm trynitarny w Kościołach partykularnych

Już w średniowieczu zdawano sobie sprawę, że struktura Kościoła partykularnego powinna odpowiadać strukturze Kościoła powszechnego, a przekonanie to znalazło potwierdzenie w uchwałach Soboru Watykańskiego II¹³. O prawdzie tej przekonany był również Semenenko. Konsekwentnie więc utrzymywał, że diecezja tak samo jak Kościół powszechny i z tych samych powodów powinna być i rzeczywiście jest obrazem Trójcy Świętej, w przeciwnym bowiem przypadku Kościół partykularny miałby inny kształt niż Kościół powszechny. W Kościele partykularnym rola *principium sine principio* przysługuje biskupowi; *principium a principio* stanowią kapłani; laikatowi zaś, podobnie jak w Kościele powszechnym, przypada tylko rola kresu. Kapłani według Semeneki występują jedynie w planie Kościoła partykularnego rzekomo dlatego, że w przeciwnym wypadku ich rola musiałaby być dublowana¹⁴. Uzasadnienie to na tle całości jego wywodów trzeba jednak uznać za nieprzekonujące. Jeśli bowiem nie tylko biskupi, których rola w Kościele powszechnym jest nieco inna niż w Kościele partykularnym, lecz także świeccy, którym w obu przypadkach przysługuje rola kresu, mogą występować bez obawy dublowania ich roli zarówno w strukturze Kościoła powszechnego jak i partykularnego, to ograniczanie takiej obawy tylko do kapłanów wydaje się nieuzasadnione.

5. Oryginalność egzemplaryzmu Semeneki

Pierwsze próby znalezienia w Bogu wzoru dla rzeczywistości stworzonej sięgają czasów starożytnych. Platon, jak wiadomo, utrzymywał, że świat materialny został stworzony według odwiecznych, realnych i nie-

¹² *Ecclesia*, s. 32.

¹³ *LG* 23.

¹⁴ *Le pape...*, s. 42.

zniszczalnych idei. Uzgadniając tę teorię z objawieniem, Ojcowie Kościoła nauczali, że odwieczne idee, na wzór których świat został stworzony, istnieją w umyśle Bożym i realnie utożsamiają się z Bożą istotą. Z tego zaś wynikało, że Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą wszechrzeczy, lecz również przyczyną wzorcą. To właśnie twierdzenie stanowi podstawowe założenie, przy pomocy którego Semenenko usiłował rozwiązać problem struktury Kościoła, a w szczególności problem jego władzy. Wydawało mu się to możliwe tym bardziej, że na ziemi najdoskonalszy wyraz podobieństwa do Boga widział w Kościele. Podobieństwo to sięga tak daleko, że – jak już mówiłem – w Kościele podobnie jak w Trójcy Świętej da się wyróżnić trzy osoby, między którymi istnieją relacje analogiczne do tych, jakie istnieją między osobami boskimi.

Pomysł szukania w stworzeniach analogii do Trójcy Świętej nie jest w historii teologii czymś nowym. Pewne porównania do Trójcy Świętej zaczęły się pojawiać już na przełomie II i III wieku zarówno u Ojców greckich, jak i łacińskich. W szukaniu śladów Trójcy Świętej wyróżnili się przede wszystkim św. Augustyn oraz Pseudo-Dionizy. Ten ostatni mówi nawet o Trójcy Świętej jako wzorze hierarchii niebiańskiej i kościelnej¹⁵. W średniowieczu egzemplaryzm trynitarny propagowali zwłaszcza augustyniści. Niezwykłą pomysłowością w tropieniu troistości w strukturze wszechrzeczy wyróżnili się: Hugon od św. Wiktora, św. Bonawentura i Rajmund Lullus¹⁶. Istnienie w stworzeniach jakiegoś podobieństwa do Trójcy Świętej uznawał także św. Tomasz¹⁷. W XVIII wieku wzoru jedności władzy kościelnej w Trójcy Świętej szukali E. D. Cristianopulos¹⁸ oraz G. V. Bolgeni¹⁹. Idea wzorczności trynitarniej była żywa również w XIX wieku, i to zarówno w teologicznym kręgu francuskim, jak i niemieckim. Opowiadali się za nią między innymi tacy teologowie, jak: A. Gratry²⁰,

¹⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, opr. J. M. Szymusiak SJ, Poznań 1962, s. 24; E. Dubois, *De exemplarismo divino seu doctrina de trino ordine exemplari et de trinorum omnium ordine exemplato*, Roma 1897, t. 1, s. 480-499 i 536.

¹⁶ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1958, s. 103; E. Dubois, dz. cyt., s. 597-726.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I q. XXXII art. 2c i ad 2; q. XLV art. 6 c i 7 in corp.; q. XCIII art. 3, 5, 6 ad 4 i art. 7.

¹⁸ *Della nullità delle assoluzioni nei casi riservati*, Roma 1785, s. 368-369; zob. też: H. Bogacki, *Teoria soboru powszechnego w przygotowaniu i obradach I Soboru watykańskiego. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 1965, s. 98-99.

¹⁹ *L'episcopato ossia della potestà di governare la chiesa*, Roma 1824, s. 1-3 i 14-23.

²⁰ *La philosophie de Credo*, Paris 1861, s. 91-109.

²¹ E. Hocedès SJ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Bruxelles-Paris 1949, t. 2, s. 304 i 310; M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego w pismach ks. Piotra Semenki CR*, Lublin 1974, s. 540-542.

F. R. Lamennis, J. Kuhn i M. Deutinger²¹. Wzór jedności Kościoła w Trójcy Świętej widział także C. Passaglia²². A. Günther był nawet przekonany, że po objawieniu dogmat Trójcy Świętej da się udowodnić rozumowo²³. Dogmat ten wpływał także na poglądy filozoficzne²⁴, co zresztą da się zauważyć także u Semeneni²⁵.

Śledząc drogę, która doprowadziła Semenenkę do egzemplaryzmu trynitarnego, należałoby – być może – cofnąć się do okresu jego studiów nad heglizmem. Nie jest bowiem wykluczone, że niezwykle sposób identyfikowania przez Hegla dystynkcji jego drugiej triady z osobami Trójcy Świętej²⁶ pozostawił swój ślad w umyśle Semeneni. Jest możliwe, że pewną rolę odegrała tu również lektura dzieł św. Augustyna, której Semenenko poświęcił się w pewnym okresie życia, a której wyraźny ślad można znaleźć w książce *Quid Papa et quid est Episcopatus*²⁷. Wzoru do przedstawienia Kościoła na podobieństwo Trójcy Świętej nie mógł jednak Semenenko znaleźć u św. Augustyna, bo tenże takiej analogii nie omawia. Rozwijana przez Semenenkę analogia między Trójcą Świętą i Kościołem jest dość podobna do tej, jaką św. Augustyn widzi między Trójcą Świętą a pamięcią, inteligencją i wolą człowieka²⁸, ale i w tym przypadku dostrzeżone przez drugiego z nich podobieństwo nie jest tak duże jak to, o którym mówi Semenenko. Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że św. Augustyn szuka podobieństwa między Trójcą Świętą i stworzeniem po to, by przez analogię ze stworzeniem, uprzystępnic człowiekowi tajemnicę Trójcy Świętej, Semenenko natomiast w świetle Trójcy Świętej usiłuje spojrzeć na stworzenie, a w szczególności na Kościół.

Wydaje się, że źródłem natchnienia dla trynitarnego egzemplaryzmu Semeneni trzeba szukać przede wszystkim w XIX wieku, i to nie tylko w filozofii Hegla, lecz także w poglądach niektórych ówczesnych teologów. Nie bez znaczenia więc może tu być wpływ Lamennais'a, który jakiś czas oddziaływał na Semenenkę²⁹. Wiadomo też, iż przez pewien okres

²² *De Ecclesia Christi*, Ratisbonae 1856, vol. 2, s. 353-354.

²³ *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, Wien 1829, t. 1, s. 121; zob. też: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 1 – Bóg jeden w Trójcy osób, Lublin 1962, s. 420 i 423.

²⁴ M.-J. Scheeben, *Les Mystères du Christianisme*, Desclée de Brouwer 1947, s. 127.

²⁵ T. Kaszuba, dz. cyt., s. 74-89; tenże, *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Lublin 1969, s. 136-141.

²⁶ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, Warszawa 1967, t. 2, s. 341.

²⁷ Dz. cyt., s. 41.

²⁸ Św. Augustyn, dz. cyt., s. 293-309.

²⁹ P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1925, t.1, s. 151.

Semenenko był oczarowany semiracjonalizmem Günthera. Stanowisko Semenienki jest bardzo bliskie poglądom tego autora, kiedy twierdzi, że ze stworzeń można udowodnić w Bogu jedno istnienie absolutne i trzy jego relatywne sposoby. Semenenko nie przekracza jednak granic dozwolonych teologowi katolickiemu, podkreślając, że sam rozum nie doszedłby do poznania, iż te trzy sposoby są trzema osobami. Być wreszcie może, że pewne znaczenie w ukształtowaniu egzemplaryzmu trynitar-nego Semenienki należy przypisać ontologizmowi, któremu autor w pewnym okresie również ulegał, a który w poznaniu Boga widział podstawę znajomości innych pojęć oraz zasadniczych prawd³⁰. Ks. M. Piątkowski sądzi, że przez Jańskiego i przez paryskich sulpicjanów wywarł na Semenienkę wpływ także kardynał F. de Bérulle (1575-1629)³¹. Twierdzenie to wymagałoby jednak wykazania, że poglądy tego kardynała na trynitar-ną wzorczość były w XIX wieku rzeczywiście podzielane przez sulpicjanów i przez Jańskiego.

Szukając źródeł egzemplaryzmu Semenienki, sugerowano też wpływ św. Bonawentury³². Wpływ taki trudno jest jednak udowodnić. Wątpliwości co do niego nasuwają się tym bardziej, że dostrzeżone przez Bonawenturę podobieństwa między Kościołem i Trójcą Świętą nie sięgają tak daleko, jak u Semenienki. Podczas bowiem gdy u Bonawentury ograniczają się one do troistości istniejącej w Kościele i w Trójcy Świętej³³, Semenenko dostrzega je także w pochodzeniach i związanych z nimi relacjach. Szukanie zależności Semenienki od Bonawentury jest więc wątpliwej wartości, przynajmniej w eklezjologii. Należy jednak strzec się również przeceniania wpływu poglądów wyrażanych w XIX wieku. Jeśli bowiem istniał on rzeczywiście, to najwyżej w tym sensie, że natchnął Semenienkę, by przez pryzmat Trójcy Świętej spojrzeć na świat, ale ukazany przez pisarza obraz Kościoła jest niewątpliwie jego oryginalną koncepcją.

6. Ocena

Z tego, co powiedziano dotychczas, wynika, że problem struktury Kościoła usiłował Semenenko rozwiązać nie w oparciu o teksty Pisma świę-

³⁰ J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1960, t. 2, s. 412.

³¹ M. Piątkowski, dz. cyt., s. 538-539.

³² A. Świątko CR, *Wzajemny stosunek Prymatu i Episkopatu w Kościele wg ks. Piotra Semenienki*, Lublin 1961, s. 33-35; M. Piątkowski, dz. cyt., s. 537.

³³ P. T. Szabo OFM, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Romae 1955, s. 171-176; E. Dubois, dz. cyt., s. 657-678.

tego i świadectwa Tradycji, lecz *a priori*, tzn. wychodząc z założenia, iż Trójca Święta jako przyczyna wzorcza ma swoje odbicie w Kościele. Metody tej nie uważał jednak za absolutnie konieczną. Semenenko jest przekonany, że wszystko, co przy jej pomocy usiłuje wyjaśnić, potwierdzić czy udowodnić, można wykazać, opierając się na Piśmie świętym i na Tradycji, które stanowią do tego konieczną, a zarazem wystarczającą podstawę i na których musi się oprzeć wiara. Wiedza jednak nie zadowala się stwierdzeniem faktów, lecz usiłuje je uporządkować, by w nich odkryć rządzące nimi wewnętrzne prawo, nie tylko potwierdzające i wyjaśniające już przedtem znane zjawisko, lecz pozwalające także uściślić to, co w nim nie całkiem poprawnie było rozumiane. Dodatkową korzyścią, jaką daje odkrycie takiego prawa, jest to, że wnioski ustalone przy jego pomocy nabierają metafizycznej pewności. Semenence wydaje się, że takie właśnie prawo odkrył w strukturze Kościoła, opierając się na relacjach istniejących między boskimi osobami. Nie zamierza więc dowolnie określać tej struktury, lecz przyjmując jako fakt widzialne elementy Kościoła, usiłuje przy pomocy swojej teorii określić ich naturę i wartość. Swój wkład do nauki o Kościele porównuje z wkładem scholastyków do nauki o sakramentach. Chociaż w ciągu dwunastu wieków Kościół wiedział, czym są sakramenty w swej istocie, i udzielał ich podobnie jak dziś, kompletna teoria sakramentów rozwinęła się dopiero wówczas, gdy zastosowano do nich arystotelesowskie pojęcie materii i formy. Podobnych korzyści dla eklezjologii należałoby więc spodziewać się po zastosowaniu nauki o Trójcy Świętej do Kościoła. Zdaniem Semeneni jego teoria ma nawet nad wspomnianą hipotezą scholastyków tę przewagę, że opiera się nie na danych filozoficznych, lecz teologicznych, i to takich, które swą naturą, jak i pewnością przewyższają wszystkie inne. Dzięki temu zaś, że ma ona swe źródło w wierze, a nie w autorytecie ludzkiego rozumu, nie potrzebuje zatwierdzenia Kościoła, tak jak potrzebowała go hipoteza scholastyków, by stać się prawdziwą teorią sakramentów³⁴. Semenenko jest przekonany, że gdyby wcześniej zwrócono uwagę na podobieństwo między Kościołem a Trójcą Świętą, nigdy nie zrodziłby się gallikanizm ani spory o wyższość soboru nad papieżem, a jeśliby już przypadkiem powstały, nie mogłyby przetrwać tak długo³⁵. I w tym przypadku niewątpliwie trzeba Semenence przyznać rację, pod warunkiem, że analogia była-by rzeczywiście taka, o jakiej mówi autor.

³⁴ *Le pape...*, s. 3-5 i 35-38.

³⁵ *Credo*, s. 292.

Dzisiejsi teologowie nie są jednak skłonni do doszukiwania się zbyt wielkich analogii między Trójcą Świętą i stworzeniem, chociaż i w nowszych czasach można się spotkać ze zdaniem, że pochodzenia osób bożych mają swoje odbicie w stworzeniu i że wobec tego zasada, iż akty Boga *ad extra* są aktami jednej natury, a nie trzech osób, dotyczy przyczynowości sprawczej, a nie wzorczej³⁶. Twierdzenie Semenienki, że sposób działania osób bożych odpowiada sposobowi ich pochodzenia, nie jest zresztą czymś nowym. Ze zdaniem bowiem, że osoby boże działają tak samo, jak istnieją, można się spotkać już u Ojców greckich³⁷. Niezależnie jednak od dyskusji nad egzemplaryzmem trynitarnym w ogóle i mimo że przedstawiony przez Semenienkę obraz Kościoła nie we wszystkich szczegółach jest do przyjęcia, autorowi trzeba przyznać rację, kiedy twierdzi, iż w strukturze Kościoła istnieje podobieństwo do Trójcy Świętej³⁸. Nie znaczy to jednak, że podobieństwo to sięga aż tak daleko, jak sobie wyobraża Semenienko. Stąd też zastrzeżenia budzą konsekwencje, jakie autor wyciąga z podanej zasady w jej aplikacji do Kościoła. W eklezjologii Semenienki zwraca zwłaszcza uwagę fakt niedoceniań w ogólnej wizji Kościoła roli laikatu, a przeakcentowania tamże roli papieża.

Twierdząc, że papież sam posiada całą istotę Kościoła i przekazuje ją najpierw episkopatowi, a następnie razem z nim – laikatowi, Semenienko zbliża się do stanowiska Piotra Damiana, dla którego papież jest nie tylko Stolicą Apostolską, lecz także samym Kościołem rzymskim³⁹. W późniejszym czasie podobny pogląd podzielali między innymi de Maistre i Lamennais⁴⁰. Wydaje się, że przychylił się do niego również Perrone. Przemawiałoby za tym zarówno twierdzenie, iż Kościół wszystkie swoje cechy i prerogatywy posiada przez Piotra⁴¹, jak i rozróżnienie między

³⁶ E. L. Mascall, *Ten, który jest*, Warszawa 1958, s. 354, nota 101.

³⁷ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, s. 12-22.

³⁸ LG 4; GS 24; E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego „communio”*, „Collectanea Theologica” 41 (1971), fasc. IV, s. 58-66; G. Philips, *L’Eglise et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Desclée 1967, t. 1., s. 79-93; G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Bruges 1961, s. 146-147; tenże, *Faut-on concilier le collège épiscopal et la primauté*, w: *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965, s. 302-303.

³⁹ M. Cappelari, *Triomphe du St-Siège et de l’Eglise, ou les Novateurs modernes combattus avec leurs propres armes*, Lyon 1833, t. 2, s. 255.

⁴⁰ Y. Congar, *L’Eclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité*, w: *L’Eclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960, s. 82.

⁴¹ *Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano SJ habebat G. Perrone, ed. Lovaniensis, diligenter emendata, et variis accessionibus ab auctore locupletata*, Lovanium 1843, t. 8, s. 352-353.

Kościółem w całej rozciągłości i Kościołem w papieżu jako głowie⁴². Blanc de Saint-Bonnet, wychodząc z założenia, że Kościół istnieje najpierw w papieżu i od papieża pochodzi, utrzymywał, iż Kościół istniałby nawet wtedy, gdyby na świecie pozostał sam papież⁴³. Semenenko aż tak daleko się nie posuwa, ale mówiąc, że istota Kościoła istnieje w papieżu jako *in principio sine principio*, przychylił się do poglądu, iż papież stanowi jakby skoncentrowany Kościół.

W teologii laikatu Semenenko jest bardzo bliski nauce Soboru Watykańskiego II o podstawowej równości wszystkich członków Kościoła⁴⁴, gdy twierdzi, że cała „substancja” Kościoła i wszystkie jej istotne przymioty znajdują się zarówno w hierarchii, jak i w laikacie, i że w istotnych prawach oraz w godności laikat jest równy episkopatowi, a nawet papieżowi. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, że w czasach Semeneni teologia laikatu była jeszcze w powijakach⁴⁵. Semenenko pozostaje jednak na poziomie teologii swego czasu, kiedy wyznacza laikatowi w Kościele rolę tylko bierną. O tym, jak dosłownie rozumiał on tę bierność, niech świadczy fakt, że gdy J. Koźmian radził się go, czy nie należałoby wystąpić na łamach „Tygodnika Katolickiego” przeciw Towiańskiemu, gdyby się okazało, że głosi on coś przeciwko prawdom objawionym, Semenenko odpowiedział mu negatywnie. Swą odpowiedź umotywował nie tylko brakiem kompetencji i „charakteru” do wyrokowania w sprawach wiary, lecz także tym, że w tej dziedzinie laicy nie mają żadnego obowiązku⁴⁶. Jego zdaniem przeciw biernej roli laikatu nie świadczy nawet ważność chrztu udzielanego przez wiernych, ponieważ ważność tę należy wytłumaczyć zasadą *Ecclesia supplet*⁴⁷. Stanowisko takie jest dziś oczywiście nie do utrzymania, bo Sobór Watykański II uznaje prawdziwą równość wszystkich członków Kościoła także w „działalności około budowania Ciała Chrystusowego”, a rezerwując hierarchii prawo autorytatywnego udzielania darów nadprzyrodzonych zaznacza, że laikat ma prawo, a nawet obowiązek czynnego udziału w królewskiej, profetycznej i kapłańskiej działalności Kościoła, szczególnie zaś w składaniu ofiary eu-

⁴² *De Domini Nostri Jesu Christi Divinitate adversus hujus aetatis incredulos, rationalistas, mythicos*, Taurini 1870, s. 6 i 310.

⁴³ *L'Infaillibilité*, Paris 1861, s. 197, 216 i 252.

⁴⁴ LG 32; M.Al. Zurowski SJ, *Struktura organizmu Kościoła*, w: *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, s. 148.

⁴⁵ R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, w: *Le concile et les conciles*, Chevetogne-Paris 1960, s. 260.

⁴⁶ P. Smolikowski, dz. cyt., Kraków 1896, t. 4, s. 14.

⁴⁷ *Le pape...*, s. 41, nota 1.

charystycznej. Laicy nie są kapłanami urzędowymi, nie sprawują sakramentalnego uświęcenia siebie ani urzędowego uświęcenia społeczności⁴⁸, formalnie nie piastują urzędu nauczania i nie posiadają jurysdykcji. Przez chrzest i bierzmowanie posiadają jednak tzw. kapłaństwo powszechne oraz pewne osobiste kapłaństwo w stosunku do siebie; przez świadectwo życia i słowa biorą udział nie tylko w naukowym, lecz także w ekshortacyjnym nauczaniu Kościoła, a jeśli dostaną delegację, jak np. katecheci, mogą mieć także udział w oficjalnym głoszeniu słowa Bożego. Są oni wreszcie współodpowiedzialni za życie i działalność Kościoła. Jest to wprawdzie odpowiedzialność wpływu, a nie autorytetu, lecz odpowiedzialność rzeczywista. Podkreślając bierność laikatu, Semenenko posunął się do twierdzenia, że laikat otrzymuje od hierarchii wszystko, a sam nie daje jej nic. Sobór Watykański II jest daleki od przyznania mu w tym względzie racji. Świadczy o tym *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w której podkreślono pomoc, jaką laikat powinien stanowić dla hierarchii w wypełnianiu jej zadań⁴⁹.

Mimo ustawicznego podkreślania biernej roli laikatu, znalazło się u Semenenko zdanie mówiące, iż laikat „choć zawsze w sposób bierny na zewnątrz, ale może na wewnątrz mieć w sposób najczynniejszy dla siebie samego całą istotę życia, jaką żyje Kościół”⁵⁰. Zdanie to świadczy, że pisarz wbrew wszystkiemu nie odmawiał jednak całkowicie laikatowi wszelkiej inicjatywy w Kościele.

⁴⁸ Wyjątek od tej reguły stanowi jedynie sakrament chrztu, udzielany w razie konieczności nie tylko ważnie, ale i godziwie, oraz sakrament małżeństwa.

⁴⁹ LG 10-11 i 31-37; zob. też: P. Faynel, *L'Eglise. Le mystère chrétien*, Paris 1970, t. 1, s. 282 i t. 2, s. 64-67, 89-90 i 98; Cz. Bartnik, *Kościół Boży*, Lublin 1970, s. 188-190; W. Przemysławski, *Człowiek świecki w Kościele*, w: *Kościół w świetle soboru*, s. 426.

⁵⁰ *Credo*, s. 294.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ANDRZEJ GIENIUSZ CR
RZYM

PUNKT WYJŚCIA TEOLOGII I MISJI APOSTOŁA NARODÓW: NAWRÓCENIE CZY POWOŁANIE?

Ciągle jeszcze mówi się: „Z konia spadłeś?“, by wyrazić zdumienie radykalną odmiennością czyjegoś zachowania względem tego, czego można by od niego oczekiwać w oparciu o dotychczasowy styl życia. Nadal też dorodne ogiery czy klacze okupują prawie całą przestrzeń płócien, których tematem jest nawrócenie św. Pawła. Jeszcze więc nie zdążyliśmy do końca przetrwać faktu, iż koń nie miał nic wspólnego z tym, co wydarzyło się przyszlęmu Apostołowi Narodów w drodze do Damaszku, a już spece od jego życia i pism zabierają się do obalania kolejnego mitu, tym razem jednak nie odnośnie do takich czy innych okoliczności Pawłowego nawrócenia, ale do samego faktu. Niektórzy z nich twierdzą mianowicie, iż nie tylko jego spotkania ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku nie należy kwalifikować jako nawrócenia, ale że owa zmiana terminologii powinna być pierwszym krokiem w kierunku drastycznej zmiany dotychczasowych interpretacji Pawłowej teologii i apostołatu¹. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej prezentacji i oceny argumentów, które przemawiają za tą kolejną „demitologizacją“, przyjrzyjmy się nieco uważniej tekstom, w jakich sam Apostoł wspomina owo wy-

¹ Zob. na przykład: K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentile*, Philadelphia 1976; J. Ch. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980; B. R. Gaventa, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia 1986.

darzenie, kiedy to – nawet jeśli nie mielibyśmy nazywać go nawróceniem – niewątpliwie dokonała się radykalna przemiana całego jego życia.

1. Pawłowe reminiscencje ze spotkania ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku

Dzieje Apostolskie zawierają przynajmniej trzy detaliczne opisy tego, co wydarzyło się Szawłowi pod Damaszkiem i w ramach Łukaszej terminologii ów fakt można bez cienia wątpliwości określić jako nawrócenie: 9, 1–19; 22, 4–16 i 26, 9–19. Przynajmniej trzy razy nawiązuje do tego wydarzenia także sam Paweł: *Ga* 1, 11–17, *1 Kor* 15, 8–10 i *1 Kor* 9, 1–2², czyni to jednak w sposób, który znacznie różni się od Łukaszewego, zatrzymamy się więc nieco nad tymi różnicami. Oto teksty Apostoła Narodów:

Ga 1, 11–17:

¹¹Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim.¹² Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus (*diV avpokalu, yewj VIhsou/ Cristou*).¹³ Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć,¹⁴ jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków.¹⁵ Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją,¹⁶ aby objawić Syna swego we mnie (*avpokalu, yai to. n ui `o. n auvtou/ evn evmoi,*), bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi,¹⁷ ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwej niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku.

² Nie należą natomiast do tej kategorii ani *Rz* 7, 13-21, ani *Flp* 3, 2-11; ten ostatni tekst jest użyteczny dla odtworzenia fizjonomii Pawła przed spotkaniem z Chrystusem, ale nic nie wskazuje na to, że nawiązuje do wydarzeń spod Damaszku, podczas gdy *Rz* 7, 13-21 mówi z perspektywy chrześcijańskiego doświadczenia o jakimkolwiek Żydzie i ma na celu nie tyle prezentację chrześcijańskiej antropologii, co dyskusję nad funkcją Prawa Mojżeszowego. Za uzasadnieniem takiej interpretacji *Rz* 7, oprócz klasycznej już monografii W.G. Kümmela, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, przemawiają szczególnie mocno argumenty przytoczone przez S. Romanello, *Una legge buna ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto*, Bologna 2000. Zob. także: A. Gieniusz, „Identity markers” o „solus Christus” – quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?, w: *Euntes docete* LIII, 3 (2000), s. 22-25.

1 Kor 15, 8–10:

⁸W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi (*e;scaton de. pa,ntwn w`sperei. tw/ evktrw,mati w;fqh kavmoi.*).⁹Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży.¹⁰ Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną.

1 Kor 9, 1–2:

¹Czyż nie jestem wolny? Czy nie jestem apostołem? Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego (*ouvci. Vlh sou/n to.n ku,rion h`mw/n e`o,raka*)? Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie? ²Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu.

Jak widać z powyższych tekstów dla Apostoła Narodów – podobnie zresztą jak i dla autora *Dziejów Apostolskich* – spotkanie ze Zmartwychwstałym w drodze do Damaszku było wydarzeniem, które całkowicie przemieniło jego życie. Tym niemniej poza stwierdzeniem samego faktu Paweł listów – w wyraźnym kontraście z Pawłem *Dziejów Apostolskich* – w żaden sposób nie rozpisuje się na ten temat; przeciwnie, zadziwia lakonicznością i trzeźwością. Co więcej, różnica pomiędzy obiema narracjami nie sprowadza się wyłącznie do maksymalnej zwięzłości Pawłowych aluzji. Nie mniej zastanawiający jest również fakt, iż Paweł nigdy nie opowiada swego doświadczenia spod Damaszku ze względu na nie samo, ale wyłącznie po to, by uzasadnić nie ludzkie pochodzenie swej ewangelii i swego apostołatu. Najbardziej zdumiewa jednak jeszcze coś innego: w samym opisie wydarzenia Apostoł nigdy nie używa – w przeciwieństwie do Łukasza – terminu „nawrócenie” czy jego pochodnych; zamiast nich mówi natomiast o powołaniu. Właśnie to spostrzeżenie dało początek kontrowersji co do tego, jak należałoby poprawnie definiować naturę owego spotkania: nawrócenie czy powołanie? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, zwróćmy uwagę na kilka innych szczegółów, które pozwolą nam lepiej uświadomić sobie, co się właściwie zdarzyło.

1.1. Paweł wobec swojej przeszłości

Powyższe teksty wystarczająco jasno ukazują, że przed Damaszkiem Paweł był Żydem mocno związanym z religią ojców i szczególnie gorli-

wym w jej obronie (*Ga* 1, 13–14 oraz *Flp* 3, 4–6). Nie wydaje się ponadto, by fakty te stanowiły dla Pawła-chrześcijanina powód do wstydu. Przeciwnie, w licznych swych wypowiedziach (poza naszymi tekstami por. także *2 Kor* 2, 22 i *Rz* 3, 1-2, a zwłaszcza 9, 1–5) wzmiankuje swe żydowskie korzenie i czyni to z dumą, a jeśli na przykład w *Flp* 3, 7-9 określa swój dotychczasowy bagaż kulturowy i religijny jako „stratę” i „śmieci”, to czyni to wyłącznie w tym celu, aby ukazać nieporównywalną wielkość „poznania Jezusa Chrystusa”. Wartość owego poznania jest tak ogromna, iż wszystko inne usuwa w cień, a fakt, iż jest w stanie przesłonić wszystko to, co dotychczas stanowiło najjaśniejsze punkty Pawłowego życia, świadczy dobitnie o sile nowego światła. Nie oznacza to jednak, że owo „wszystko inne” samo w sobie jest bez wartości, a tym bardziej, że jest anty-wartością. Przeciwnie, „wszystko inne” może służyć jako punkt odniesienia wyłącznie dlatego, że ma wartość samo w sobie. Hiperbola ma bowiem sens argumentacyjny tylko wówczas, gdy dotyczy zestawienia *dwóch wartości spod tego samego znaku*, a jej efekt jest odwrotnie proporcjonalny do wartości wyjściowej: gdyby ta miała być równa zeru, wystarczyłaby już jedynka, by ją usunąć w cień³. Nic więc dziwnego, iż jeśli Paweł wstydy się czegoś i coś odrzuca, nie jest to jego przeszłość *jako taka*, a tylko fakt prześladowania w jej imieniu pierwszych chrześcijan (*Ga* 1, 13; *1 Kor* 15, 9; *Flp* 3, 6).

1.2. Wizja czy ukazanie się?

Nie jest łatwo precyzyjnie określić, na czym polegało damasceńskie doświadczenie. Powodem trudności jest nie tylko zwięzłość Pawłowej narracji, lecz także fakt, że Apostoł – aby opisać to, co mu się wydarzyło – w różnych kontekstach używa różnej terminologii. W *Ga* 2 mamy do czynienia z językiem objawienia (ww. 12 i 16), który jest dość ambiwalentny i pozostawia otwartą możliwość interpretacji całego wydarzenia w kategoriach doświadczenia czysto wewnętrznego (tzw. wizja subiektywna). W tekstach *1 Kor* zachodzą natomiast aktywne i pasywne formy czasownika *o`ra,w* (odpowiednio „widzieć” i „być widzianym”), które – ze względu na specyfikę użytej konstrukcji, o czym za chwilę – przenoszą ewentualnie akcent na obiektywny charakter wydarzenia. Powyższa różnica nabrała szczególnego znaczenia w studiach na temat historyczności uka-

³ Szerzej na temat tej figury retorycznej zob.: E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible. Explained and Illustrated*, Grand Rapids, MI, 1997, s. 423-428; oraz B.M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988, s. 180-186.

zywań się Zmartwychwstałego i dla wielu stała się koronnym argumentem na rzecz całkowicie subiektywnego charakteru ewangelicznych spotkań ze Wskrzeszonym z martwych. Aby ją należyście ocenić, trzeba jednak przede wszystkim uwzględnić fakt, o którym dopiero co wspomnieliśmy: celem, dla którego Apostoł przytacza swoje doświadczenie z drogi do Damaszku, prawie nigdy nie jest wydarzenie samo w sobie, lecz jego implikacje odnośnie do prawomocności jego apostołatu i autentyczności ewangelii, którą głosił. Temu celowi jest także podporządkowana terminologia, przy pomocy której opisuje swe spotkanie ze Zmartwychwstałym. W *Liście do Galatów* chodziło przede wszystkim o obronę boskiego pochodzenia Pawłowej ewangelii (nie o detaliczny opis całego wydarzenia we wszystkich jego aspektach). Język objawienia nie tylko nadawał się idealnie do tego celu, lecz był także wystarczająco otwarty na to, by nie zanegować obiektywnego charakteru tego doświadczenia.

Jeśli chodzi natomiast o samo doświadczenie, o wiele bardziej instruktywne jest to, co Apostoł mówi w *1 Kor 15, 8–10*, jedyne miejsce Pawłowe, gdzie spotkanie ze Zmartwychwstałym jest opisywane ze względu na siebie samo. W tekście tym bez żadnych dwuznaczności św. Paweł stawia swe doświadczenie pod Damaszkiem w jednym szeregu z wszystkimi innymi ukazowaniami się Zmartwychwstałego i opisuje je typowym językiem pierwotnego Kościoła: e;scaton de. pa,ntwn w`sperei. tw/| evktrw,mati w;fqh kavmoi,. Punktem newralgicznym tego sformułowania jest precyzyjne znaczenia słowa w;fqh, zwykle tłumaczonego przez „ukazał się”. Forma w;fqh jest biernym aorystem czasownika o`ra,w – „widzieć”, i sama w sobie nie oznacza nic więcej jak „był widziany”. Na pierwszy rzut oka określałaby zatem aktywność tych, którzy widzieli, a sam czasownik nie mówiłby nic na temat widzianego przedmiotu, jego natury, obiektywności czy przyczyn widzenia. Tym niemniej zamiast oczekiwanego uzupełnienia „widziany przez kogo” nasze sformułowanie zawiera celownik („widziany komu”). Takie użycie jest dosłownym i często spotykanym w *LXX* tłumaczeniem formy nifal hebrajskiego czasownika „ra'ah”, która oznacza „ukazać się”, „pozwolić się zobaczyć”. W *ST* pojawia się ona zwykle w opisach teofanii, gdzie szczególnie podkreśla inicjatywę Boga pozwalającego się zobaczyć. On sam jest mianowicie jedynym aktywnym podmiotem w całym procesie, podczas gdy osoby w celowniku są tylko pasywnymi „odbiorcami”. Grecki ekwiwalent wyrażenia w opisach ukazowań się Zmartwychwstałego podkreśla dokładnie to samo: doświadczenie tych, którym Chrystus się ukazywał, jest Jego inicjatywą, a nie „produktem” ich umysłu czy wyobraźni. Ponadto jest rzeczą niezmiernie

interesującą, iż owa forma w ramach *ST* oznacza zbawczą obecność objawiającego się Boga w przeszłości (od czasu ojców aż do Dawida i Salomona: por. *1 Krl* 11, 9) i zapowiada ową obecność na koniec czasów (por. *Ps* 83, 8 w *LXX*), nie jest natomiast nigdy używana w opisach widzeń prorockich. Nasz czasownik kwalifikuje zatem ukazywania się Zmartwychwstałego jako zbawczą obecność Boga właściwą czasom ostatecznym, eschatologiczną i definitywną⁴.

1.3. Podstawowa treść objawienia

Jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w naszych tekstach jest odpowiednio „Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus Syn Boży”. Ta osobliwość staje się jeszcze bardziej zadziwiająca, jeśli zwróci się uwagę na paradygmat powołania prorockiego, w oparciu o który Paweł przedstawia swe doświadczenie w *Ga* 1, 11–17. W powołaniu prorockim *Starego Testamentu* momentem centralnym było mianowicie powierzenie misji (por. *Iz* 6, 9–13; *Jer* 1, 9–10), tymczasem w *Ga* 1, 16 treścią objawienia i treścią misji jest „Syn Boży”, i tylko On. Osoba Jezusa Chrystusa definiuje zatem zarówno doświadczenie Pawła, jak też jego ewangelizację. Aby dokładniej uświadomić sobie wagę tego sformułowania, trzeba wziąć pod uwagę i to, iż doświadczenie damasceńskie nie oznacza w wypadku Pawła jakiegoś nowego, pogłębionego zrozumienia postaci Jezusa Chrystusa, lecz zmianę o niewyobrażalnym dla nas, przywykłych do złotych i srebrnych krzyży i krzyżyków, radykalizmie: w złoczyńcy ukrzyżowanym przez ludzi i przeklętym przez Boga (por. *Ga* 2, 13: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”) zaczyna dostrzegać chwalebного Syna Boga. Przedchrześcijańskie przekonania Pawła nie mogły bowiem być inne od przekonań jego przyszłych słuchaczy, zarówno Żydów, jak i pogan. Ich opis pióra M. Hengela doskonale oddaje radykalizm zmiany, jakiej Damaszek zażądał od przyszłego Apostoła Narodów: „Gdy Paweł w swym przepowiadaniu misyjnym mówi o »ukrzyżowanym Chrystusie« (*1 Kor* 1, 23; *Ga* 3, 1), jego greckojęzyczni słuchacze ze Wschodu, od Jeruzalem do Illirii (*Rz* 15, 19), wiedzieli, iż ów »Chrystus« – tytuł, który dla Pawła stał się już imieniem własnym – umarł śmiercią szczególnie okrutną i ha-

⁴ Zob. H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999, s. 132-137; a zwłaszcza: H.-W. Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens*, w: „ANRW” 1982, s. 828-833, który pokazuje, iż ten sam fenomen dotyczy również literatury intertestamentalnej, np. 4 *Ezd*.

niebną, śmiercią zarezerwowaną wyłącznie dla zatwardziałych kryminalistów, zbuntowanych niewolników i dla rebeliantów przeciwko państwu rzymskiemu. Przepowiadanie, iż ten ukrzyżowany Żyd, Jezus Chrystus, mógłby być naprawdę boską istotą posłaną na ziemię, synem Boga, Panem wszystkiego i przyszłym sędzią świata, musiała w uszach każdego myślącego człowieka brzmieć wówczas jak absolutne »szaleństwo« i bezczelność⁵.

Jedną z charakterystyk właściwych tylko tekstowi *Ga 1, 16* jest określenie odbiorcy objawienia się Syna Bożego: *evn evmoi*, „we mnie”. Jeśli owa konstrukcja nie jest równoważnikiem celownika, co często zdarza się w grece *Nowego Testamentu*, mogłaby ona wskazywać na pewien rodzaj interioryzacji objawienia, który antycypowałby myśl o „Chrystusie, który żyje we mnie” z *Ga 2, 20*. W takim przypadku spotkanie ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem nie tylko zmieniłoby dotychczasowy kierunek życia Pawła, lecz zainicjowałoby w nim wewnętrzną obecność Chrystusa, która będzie odtąd nadawała formę całemu życiu Apostoła i z tegoż życia uczyni objawienie Syna Bożego: Chrystus niejako pochłania „ja” Pawła⁶. W konsekwencji adresatem objawienia Syna Bożego byłby nie tylko sam przyszły Apostoł Narodów, ale i wszyscy ci, do których Bóg go posyła, i dla których właśnie jego osoba i jego sposób działania, jako całkowicie „uchrystusowane”, staną się nowym Damaszkiem - miejscem spotkania z samym Zmartwychwstałym.

Objawienie Jezusa Chrystusa, jakiego Paweł doświadczył w wydarzeniu Damaszku, nie było zatem celem samym w sobie, ale dokonało się ze względu na ewangelizację pogan, to znaczy tych wszystkich, którzy nie byli Żydami. Co więcej, ewangelizacja nie tylko nie jest jakimś drugorzędnym dodatkiem do objawienia, a tym mniej jakimś *optional*, ale stanowi jej pierwszorzędny cel⁷. Owo powiązanie spotkania ze Zmartwychwstałym z powołaniem do głoszenia ewangelii wśród pogan jest szczególnie wyraźne w *Ga 1* i bez wątplenia musiało odbić się na stylu życia i sposobie rozumienia swej tożsamości przez Pawła-chrześcijanina. W tym świetle staje się także zrozumiałe, dlaczego rozpoczyna on większość swoich listów, przedstawiając się jako Apostoł Narodów (*Rz 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Ga 1, 1*).

⁵ M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, s. 121 (zob. ponadto s. 116-120).

⁶ A. Pitta, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Bologna 1996, s. 95.

⁷ Obszerniej na ten temat J.D.G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, Louisville 1990, s. 94.

Równie niewątpliwym jest fakt, iż wydarzenie Damaszku nie obyło się bez oddźwięku w obrębie Pawłowego rozumienia zarówno historii zbawienia jako takiej, jak i własnego dziedzictwa religijnego, a w szczególności zbawienia, jakie ono umożliwiało. Zbawienie przyniesione przez Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, nie było tylko zbawieniem dla wszystkich, Żydów i Greków. Fakt, że potrzeba było aż takiego zbawiciela, ukazał Pawłowi, iż wszystko, co było przedtem, nie wystarczało, i że wydarzenie Chrystusa ma charakter eschatologiczny (*de-fini*-tywny).

1.4. Nawrócenie czy powołanie?

W świetle powyższych obserwacji nie sposób nie zauważyć ogromu i radykalizmu zmian, jakie doświadczenie damasceńskie musiało spowodować zarówno w życiu Pawła, jak i w jego przekonaniach religijnych: z prześladowcy stał się jednym z największych protagonistów chrześcijaństwa, z gorliwego aż do przesady zwolennika tradycji ojców – apostołem pogan, z nienagannego w zakresie sprawiedliwości gwarantowanej przez „uczynki Prawa”⁸ – zaciekłym wyznawcą sprawiedliwości bez takich uczynków. Pomimo tak drastycznego charakteru owych przeobrażeń wielu z nowych interpretatorów św. Pawła zdecydowanie odrzuca, usankcjonowany wiekami tradycji, zwyczaj nazywania wydarzenia Damaszku, które zainicjowało te przemiany, nawróceniem. Czynią to z dwóch powodów. Po pierwsze, sam Paweł nigdy nie mówił o jakimś swoim nawróceniu (czy to w sensie moralnym, czy odnośnie do swoich przekonań religijnych: odpowiednio *avpostrofh*, i *meta,noia*) i – co jeszcze bardziej zastanawiające – bardzo rzadko używał terminologii nawrócenia, by opisać doświadczenie pogan, którzy stali się chrześcijanami (*evpistre,fw* występuje jedynie w *Ga* 4, 9; *2 Kor* 3, 16; *1 Tes* 1, 9, natomiast *metanoē*, w *12*, 21 i *meta,noia* w *Rz* 2, 4; *2 Kor* 7, 9–10). Po wtóre, termin „nawrócenie” zwykle implikuje zmianę religii: Żyd Paweł przeobraziłby się zatem w chrześcijanina, co nie odpowiada absolutnie temu, jak sam zainteresowany interpretował swą nową sytuację w stosunku do Boga i do religii przodków: nie tylko nie przestał być Żydem, ale jako chrześcijanin stał się nim bardziej autentycznie, więcej, tylko w Chrystusie mógł stać się takim, ponieważ tylko w Nim antyczne obietnice ujawniają całe swe bogactwo i stają się rzeczywistością (por. przede wszystkim *2 Kor* 3, 12–18

⁸ Na temat różnych prób rozumienia „uczynków Prawa” w studiach Pawłowych i ich oceny zob.: A. Gieniusz, dz. cyt., s. 7-27, zwłaszcza s. 12-16.

oraz Rz 1, 1–3)⁹. W konsekwencji coraz częściej preferuje się dzisiaj terminologię, której używał Apostoł: „Prześladowca został wybrany na apostoła i powołany do specjalnej misji, której punktem centralnym jest pytanie o to, jak ewangelia powinna dotrzeć do pogan”¹⁰.

Niewątpliwie opozycja względem języka konwersji (i konsekwentny zwrot w kierunku terminologii powołania) nie jest pozbawiona racji i stanowi słuszne ostrzeżenie przed błędnymi wnioskami, do których interpretacja Damaszku w sensie nawrócenia może prowadzić: nie chodzi w nim niewątpliwie ani o zmianę religii, ani o sfrustrowanego grzesznika, który wreszcie wraca do właściwych relacji z Bogiem. Tym niemniej powołanie rozumiane wyłącznie jako powierzenie misji (apostolat) wydaje się określeniem zbyt słabym na to, by objąć wszystkie zmiany w sposobie życia i w przekonaniach Apostoła, a przede wszystkim ich drastyczny charakter. Z tego względu inni autorzy nadal trwają przy terminologii nawrócenia, wprowadzając w ramach tego pojęcia rozróżnienia pomagające uniknąć błędnych skojarzeń. Jedną z interesujących propozycji w tym zakresie prezentuje monografia B. R. Gaventa, wedle którego nawrócenie nie musi koniecznie oznaczać zdecydowanie negatywnej oceny i odrzucenia przeszłości, lecz może mieć na względzie wyłącznie lepszą przyszłość. Może mieć ona mianowicie trzy różne formy:

(1) *zmiana (alteration)* – jest relatywnie ograniczoną formą nawrócenia i jest efektem samej przeszłości konwertyty;

(2) *przeobrażenie (transformation)* – ma charakter bardziej radykalny; nie domaga się odrzucenia czy zanegowania czyjejs przeszłości i wartości poprzednio akceptowanych, tym niemniej implikuje ujrzenie ich w nowym świetle;

(3) *konwersja w sensie ścisłym (conversion)* – jest zmianą o 180 stopni, oznacza całkowite zerwanie z przeszłością, która jawi się odtąd wyłącznie w czarnych kolorach¹¹.

⁹Należałoby zatem zwrócić więcej uwagi na tę Pawłową autoidentyfikację również wtedy, gdy nieco bezmyślnie oskarża się go o antysemityzm czy antyjudajizm. Podobnie jak w przypadku tekstów prorockich *Starego Testamentu* wypowiedzi Pawła należą do „dyskusji w ramach tej samej rodziny” i w żaden sposób nie mogą być interpretowane jako zewnętrzny atak w imię innej religii czy też wprost rasistowski. Na temat właściwej terminologii odnośnie do Pawłowych relacji z religią jego ojców: J.G. Lodge, *Romans 9-11. A Reader-Response Analysis*, Atlanta, GA, 1996, s. 34-36. Zupełnie inna sytuacja ma natomiast miejsce, gdy stwierdzenia Pawła są używane przez nie-Żydów przeciwko Żydom czy Izraelowi.

¹⁰K. Stendahl, dz. cyt., s. 12.

¹¹B.R. Gaventa, dz. cyt., s. 4-14.

Jeśli zaakceptujemy powyższe rozróżnienia, należałoby skorygować nieco opinię K. Stendahla, który zakwalifikowałby to, co przydarzyło się Pawłowi pod Damazkiem jako zmianę (*alteration*): Apostoła zachowałaby zasadniczą ciągłość z własną przeszłością i dorzuciłby do niej „tylko” misję wobec pogan. Ze względu na radykalność zmian w zakresie przekonań i wartości bardziej słusznym wydaje się mianowicie mówić przynajmniej o przeobrażeniu (*transformation*)¹². Z drugiej jednak strony nie należałoby zbyt szybko zapominać o fakcie, iż sam Paweł, opisując swe doświadczenia, świadomie unika języka nawrócenia i jednoznacznie używa starotestamentowego modelu powołania prorockiego, preferując w ten sposób terminologię powołania. Sprawa jest tym bardziej poważna, iż nie ogranicza się tylko do samej terminologii, ale ma zasadnicze znaczenie zarówno dla rozumienia samego powołania Apostoła, jak i sposobu realizacji misji, do której został powołany. Dla Pawła mianowicie powołanie nie jest, jak to sobie często wyobrażamy, zwyczajnym powierzeniem nowego zadania. W dwóch tekstach, w których mówi o powołującym Bogu (Rz 4, 17 oraz 1 Kor 1, 26–29), powołanie okazuje się przejściem od śmierci do życia, czy też od niebytu do egzystencji (odpowiednio: „Ten, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” oraz „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg”). Powołanie oznacza w tych tekstach akt stwórczy Boga i tym samym reprezentuje totalną nowość, której w żaden sposób nie da się wyprowadzić z czyjejś przeszłości. Jako takie nie tylko adekwatnie opisuje drastyczność zmiany, jaka się w tym momencie dokonała w życiu Apostoła, lecz także unika trudności związanych z terminologią nawrócenia, które zasygnalizowaliśmy powyżej. Ponadto z takiego określenia spotkania ze Zmartwychwstałym wynikają zasadnicze konsekwencje dla samego rozumienia Pawłowej misji, o których za chwilę. Wydaje się więc, że ta terminologia nie tylko respektuje sposób, w jaki sam zainteresowany opisywał punkt zwrotny swego życia, lecz niesie również ze sobą pozytywne tre-

¹²Tak na przykład D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, s. 181-182; oraz D. Senior, *The Biblical Foundations for Mission*, Maryknoll, NY, 1999, s. 167-168.

ści, których brakuje zasadniczo negatywnemu językowi nawrócenia. Ją zatem chyba należałoby preferować.

2. Trzy nie-powody Pawłowego apostołatu

To, co powiedzieliśmy na temat Pawłowego powołania jako inauguracji jego chrześcijańskiego życia i nierozzerwalnie związanej z nim misji głoszenia ewangelii poganom, pozwala sformułować kilka wniosków odnośnie do powodu(ów) Pawłowej misji, powodów, które oczywiście decydują o również o jej konkretnym kształcie (gdzie, kiedy, jak). Zanim przejdziemy do jedyne go powodu, który naprawdę się liczy, trzeba nam jednak wskazać trzy pseudopowody, które zbyt długo w naukowej dyskusji ograniczały czy wręcz fałszowały rozumienie zarówno teologii Apostoła Narodów, jak i jego praktyki apostołskiej. A zatem, trzy nie-powody.

2.1. Żadna frustracja w ramach judaizmu

Wedle kilkunastowiecznej tradycji interpretacyjnej, która szczególną popularnością cieszyła się w ramach myśli protestanckiej, u podstaw teologii i apostołatu Pawła miałyby się znajdować podwójna frustracja: (1) obsesyjne poczucie winy spowodowane niemożliwością pozytywnej odpowiedzi na wymogi moralne judaizmu (Prawa) oraz/albo (2) z jednej strony protest przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi, który miałyby zamknąć bramy zbawienia dla nie-Żydów, a z drugiej – prześladowanie chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy wprawdzie otwarli owe bramy, ale kosztem utraty żydowskiej tożsamości¹³. Niezależnie od faktu, że obie frustracje wykluczają się nawzajem i nie mogły razem dręczyć Pawła w jego przedchrześcijańskim życiu, opisy jego powołania, które nieco wyżej analizowaliśmy, wykluczają podobne powody całkowicie. Paweł przed swym spotkaniem ze Zmartwychwstałym nie tylko nie był sfrustrowany, ale dumny zarówno z poziomu swego religijnego i moralnego życia, jak i z religii swoich ojców. Zamiast „świadomości introspektywnej”, pełnej poczucia winy i wyrzutów sumienia, miał sumienie pewne i spokojne (K. Stendahl). Owa duma stanowiła również część jego chrześcijańskiego życia, w którym przedchrześcijańska przeszłość zosta-

¹³ Twórcą tej hipotezy jest W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1965, s. 67: „His very extreme devotion to the Law may have been a shadow of the agony he felt for those without the Law; his human sympathies would be in conflict with his creed”.

ła przemyślana na nowo i zinterpretowana w świetle bogactwa życia w Chrystusie, tym niemniej nigdy nie zanegowana czy oceniona jako grzeszna czy zepsuta sama w sobie.

Podobnie ma się sprawa z opinią, iż Paweł czuł się sfrustrowany z powodu żydowskiego ekskluzywizmu. Judaizm jego czasów był znacznie bardziej otwarty, niż nam się jeszcze niedawno wydawało i Paweł był tego doskonale świadomy. T. L. Donaldson przedstawił obszerną dokumentację, która nie tylko udowadnia, iż domniemane zamknięcie się judaizmu w I wieku było znacznie mniej radykalne niż to, które jeszcze dzisiaj proponują niektórzy pauliści, ale że już wtedy istniał rodzaj żydowskiego uniwersalizmu przewidujący różne sposoby, dzięki którym poganie mogli w jakiś sposób stać się uczestnikami przymierza Izraela z jego Bogiem (eschatologiczna pielgrzymka, kategoria sprawiedliwych pogan, prozelicy)¹⁴. W konsekwencji Paweł-chrześcijanin, zamiast odrzucać partykularyzm swych rodaków, dążył do tego, by dokonać rewizji ich własnego uniwersalizmu¹⁵, a przed swym spotkaniem z Chrystusem prześladował chrześcijaństwo otwarte na nie-Żydów nie dlatego, iż proponowało ono uniwersalizm, ale ponieważ ten rodzaj uniwersalizmu uważał za błędny¹⁶.

2.2. Żaden pesymizm odnośnie do ludzkiej natury

Punktem wyjścia Pawłowego apostołatu nie jest nie tylko frustracja odnośnie do judaizmu, lecz także pesymistyczna analiza tragicznej sytuacji ludzkości jako takiej. W przeciwieństwie do tego, co mówi prawie cała tradycja luterańska i niektórzy współcześni badacze, model teologii uprawianej przez Apostoła Narodów w żaden sposób nie odpowiada maksymie, która ostatnio stała się bardzo modna: *from plight to the solution*¹⁷. Prawdą wydaje się natomiast być jej dokładna odwrotność¹⁸. Faktycznie ani Paweł, ani jego rodacy nie mieli pesymistycznej wizji życia i świata. Najpowszechniejszą była raczej opinia, iż człowiek jest w stanie

¹⁴ *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis, MN, 1997. Na temat zasadniczej otwartości soteriologii judaizmu zob. także: R. Jospé, *The Concept of the Chosen People: An Interpretation*, w: „Judaism” 43 (1994), s. 127-148, zwłaszcza s. 134-135.

¹⁵ T.L. Donaldson, „*The Gospel That I Proclaim among the Gentiles*” (Ga 2-2): *Universalistic or Israel-Centred*, w: *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, red. L. A. Jervis, P. Richardson, Sheffield, UK, 1994, s. 166-193.

¹⁶ Nieco szerzej na ten temat pisze A. Gieniusz, dz. cyt., s. 15.

¹⁷ F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Leiden - New York - Köln 1989.

¹⁸ Zwięzłą krytykę można znaleźć w: A. Gieniusz, dz. cyt., s. 19-20; oraz: Tegoż, *Romans 8: 18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, Atlanta, GA, 1999, s. 45, 167.

odpowiedzieć na Boże wymagania, a w wypadku wykroczeń i niewierności zawsze istniały sposoby ekspiacji¹⁹.

Wyżej wzmiankowani autorzy odwołują się do Rz 1–3 jako podstawowego u Pawła argumentu za pesymistyczną wizją ludzkich możliwości, trzeba nam więc temu tekstowi poświęcić nieco więcej uwagi. Jego specyfika staje się jasna, gdy porówna się go z sytuacją argumentacyjną *Listu do Galatów*. Tam teza o usprawiedliwieniu przez wiarę służyła przede wszystkim obronie wystarczalności zbawczego dzieła Chrystusa, a czyniono to w opozycji do judeochrześcijan, którzy usiłowali wprowadzić jako jeszcze jeden czynnik zbawczy, obok Chrystusa, uczynki prawa. Sytuacją argumentacyjną²⁰, w której Pawłowa teza została sformułowana, był zatem konflikt wewnętrzkościelny. W *Liście do Rzymian* Apostoł prezentuje swą tezę w sytuacji znacząco odmiennej. Jak pokazuje już sama *propositio principalis* całego listu (1, 16–17), usprawiedliwienie przez wiarę będzie teraz rozważane w odniesieniu do całej ludzkości, z Żydem jako uprzywilejowanym adresatem (panti. tw/| pisteu,onti VIoudai,w| te prw-ton kai. {Ellhni powtórzone w 2, 9; 2, 10; 3, 9)²¹. Nie będzie więc chodzić, jak to miało miejsce w przypadku *Listu do Galatów*, o obronę wystarczalności usprawiedliwienia przez wiarę dla chrześcijan wywodzących się z pogaństwa, ale o wykazanie, iż takie usprawiedliwienie jest konieczne dla wszystkich, również i przede wszystkim dla Żydów.

Nic zatem dziwnego, że zwracając się do innego słuchacza i mając co innego na celu, Apostoł musi zastosować odmienną strategię argumentacyjną²². Nie prezentując usprawiedliwienia przez wiarę w sposób absolutny, ale w opozycji do żydowskiej drogi usprawiedliwienia (uczynki prawa), musi najpierw przekonać swych słuchaczy o niewystarczalności tej ostatniej, i musi to uczynić, posiłkując się faktami i zasadami, które miałyby ten sam ciężar gatunkowy i ten sam autorytet, co te, na których jego rozmówca opiera swe przekonania; innymi słowy, posiłkując się fak-

¹⁹ Na ten temat magistralne opracowanie: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.

²⁰ Odnośnie do pojęcia sytuacji argumentacyjnej i jej stosunku do sytuacji realnej: W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans*, w: *The Romans Debate*, red. K.P. Donfried, Peabody, MSS, 1991, s. 131.

²¹ Poza diadą „Żyd/Grek” uniwersalizm teologicznego spojrzenia Apostoła w *Liście do Rzymian* ujawnia się także w częstym użyciu zaimków „ktokolwiek”, „każdy (pa/j)” i „wszyscy (pa,ntej)” (1, 16; 2, 1,9-10; 3, 4,9,12,19-20,22-23; 4, 11,16; 5, 12,18; 10, 4,11-13; 11, 32).

²² Z tego względu hipoteza radykalnej ewolucji poglądów św. Pawła na temat usprawiedliwienia i prawa, jaka rzekomo dokonała się pomiędzy *Listem do Galatów* i *Listem do Rzymian*, nie wydaje się przekonująca.

tami i zasadami zawartymi w samym prawie. Bez podważenia przekonania, iż prawo zawiera już wszystko, co potrzebne do zbawienia, usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa i „bez uczynków prawa” (3, 21 n.) musiałyby się bowiem wydawać żydowskiemu rozmówcy Pawła nie tylko niepotrzebne, lecz teologicznie niebezpieczne czy wręcz bluźniercze, ponieważ sprzeczne z wolą Boga, który nadał prawo i wymaga jego zachowania właśnie ze względu na usprawiedliwienie i życie swoich wybranych.

Z takich to strategicznych powodów, a nie ze względu na jakieś schematy swego teologicznego myślenia²³, Paweł, zapowiedziawszy w Rz 1, 16–17 intencję przedstawienia sprawiedliwości Bożej, „która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi”, zamiast zacząć od treści pozytywnych – na przykład od 3, 21 n. czy też jeszcze lepiej od 5, 1 n. – najpierw przekonuje swego żydowskiego interlokutora, iż wszyscy, Żydzi i Grecy, znajdują się „pod panowaniem grzechu” (3, 9: *proh|tiasa, meq̄a ga.r Vloudai, ouj te kai. {Ellhnaj pa, ntaj u`fV a` marti, an ei=nai}*). Ewidentna w tym sformułowaniu przenośnia więzienia i odpowiadająca jej metafora „grzechu jako strażnika więziennego czy tyрана, od którego więzień całkowicie zależy”²⁴, wskazuje, iż zwrot „pod panowaniem grzechu” należy rozumieć dosłownie. Nie oznacza on tylko, że wszyscy grzeszą, co stanowi fakt wystarczająco potwierdzony przez samo prawo i podzielany przez każdego Żyda, ale że wszyscy, Żydzi i Grecy, bez jakiegokolwiek różnicy (3, 22: *ouv ga.r evstin diastolh.*), mają status grzeszników, tzn. są poza sferą panowania Boga i wystawieni na Jego gniew. W oczach Żyda, świadomego, iż wraz z prawem otrzymał sposoby pojednania się z Bogiem, tego rodzaju stwierdzenie nie mogło być niczym innym jak całkowitym nieporozumieniem odnośnie do jego własnej sytuacji religijnej. Pewien tego, że

²³ Powyższa obserwacja odnosi się do tych interpretacji Rz 1–5, które widzą tam rozumowanie od przyczyn do skutków, czy też – w terminologii, która ostatnio stała się modna – *from plight to solution* (zob. na przykład: F. Thielman, dz. cyt.). Tego rodzaju interpretacje bezpodstawnie utożsamiają układ dyskursu (*dispositio*) z zależnością przyczynowo-skutkową pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Jak słusznie zauważa J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romain*, Paris 1998, s. 274-275, Paweł przedstawia dramat sytuacji ludzkiej bez Chrystusa, opierając się na swoim rozumieniu i doświadczeniu Chrystusa i życia w Nim, a nie odwrotnie. Co więcej, ten sam punkt wyjścia obowiązuje również w refleksji Apostoła na temat przyszłości chrześcijanina. Paweł „wie”, jaki kształt będzie miała ta przyszłość nie ze względu na apokaliptyczny schemat *Urzeit-Endzeit* – rozumowanie *from plight to the solution*, tyle że w odniesieniu do przyszłości – ale odwołując się do swego doświadczenia życia Zmartwychwstałego. Odnośnie do tego ostatniego punktu: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”...*, s. 45, 167.

²⁴ R. Penna, *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto di peccato*, w: „*RicSBib*” VII (1995), 2, s. 66-69.

dzięki posiadaniu prawa jest „specjalnie uprzywilejowany”²⁵, nigdy nie zaliczyłby się do kategorii grzeszników²⁶, chyba że najpierw udowodniłoby mu się, iż jego oczekiwania w stosunku do prawa są pozbawione podstaw. To właśnie czyni Apostoł w Rz 1, 18 – 3, 20, i czyni to, opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach samego prawa: odpłata wędług uczynków i bezstronność Boga²⁷. Doskonałe potwierdzenie faktu, iż taki właśnie jest cel całej jednostki argumentacyjnej 1, 18 – 3, 20 stanowią jej końcowe, podsumowujące wersety (3, 19–20), zaadresowane właśnie do tych, którzy są podmiotem prawa (por. 3, 19 *toi/j evn tw/| no,mw|*): „A wiemy, że wszystko, co mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu. I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga, jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu”.

Rz 1, 18–3, 20 stanowią zatem konieczne przygotowanie terenu, podczas gdy wiersze 3, 21–22 ponownie przywołują główną tezę całego listu (1, 17–18). Przywołują ją jednak ze znaczącymi uzupełnieniami, które z jednej strony precyzują jej zawartość, a z drugiej – czynią ją bardziej radykalną: *cwri.j no,mou* oraz *dia. pi,stewj V|hsou/ Cristou*²⁸. Gdyby owe

²⁵ D.A. Campbell, *A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2*, w: *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers: One Hundred Thirty-First Annual Meeting November 18-21, 1995, Philadelphia, Pennsylvania, Atlanta, GA, 1995*, s. 155.

²⁶ Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi, którzy grzeszą i grzesznikami zob.: M. Winninge, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Salomon and Paul's Letters*, Stockholm 1995.

²⁷ Interpretację Rz 1, 18–3, 20 jako argumentu przeciwko domniemanej wyjątkowej pozycji Żyda, który – dzięki posiadaniu prawa – uważał się za uprzywilejowanego, w przeciwieństwie do interpretacji tradycyjnej, widzącej w tych rozdziałach Pawłowy dowód na uniwersalność grzechu jako taką, mający na celu obudzenie sumień, sprowokowanie do nawrócenia i ewentualne wyeksponowanie całkowicie niezasłużonego charakteru usprawiedliwienia - po raz pierwszy zaproponował J.-N. Aletti, *Rm, 1, 18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, w: „Bib” 69 (1988), s. 47-62; cieszy się ona coraz większą popularnością. Zob. też: R. Penna, *Rom 1, 18–2, 29. Tra predicazione missionaria e prestito ambientale*, w: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, s. 126-134; A. Pitta, *Soltanto i pagani oggetto dell'ira di Dio? (Rom 1, 18-32)*, w: „PseV” 26 (1993), s. 175-188; T.H. Tobin, *Controversy and Continuity in Romans 1: 18–3: 20*, w: „CBQ” 55 (1993), s. 298-318; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999, s. 559-582.

²⁸ Por. poniższą synopsę obu tekstów, zaprezentowaną uprzednio w: A. Gieniusz, *Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”...*, s. 25.

Rz 1, 16–17

panti. tw/| pisteu,onti
dikaious,nh qeou/
avpokalu,ptetai
evk pi,stewj eivj pi,stin

Rz 3, 21–22

Nuni. de. cwri.j no,mou
eivj pa,ntaj tou.j pisteu,ontaj
dikaious,nh qeou/
pefane,rwtai
dia. pi,stewj V|hsou/ Cristou/

uzupełnienia zostały ogłoszone *tout court*, żydowski adresat musiałby je odrzucić jako całkowicie sprzeczne z jego własnym *credo* religijnym. Po przygotowaniu, jakie miało miejsce w 1, 18–3, 20, mogą natomiast stać się przedmiotem wspólnej refleksji: „Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy”. Nie grzech i beznadlejka ludzkiego położenia, ale Bóg, który usprawiedliwia w Chrystusie, stanowi pierwsze słowo Pawłowej ewangelii i punkt wyjścia jego teologicznej refleksji. A jeśli nawet porządek przedstawiania w ramach konkretnego dyskursu ze strategicznych względów jest czasem inny, nie należy go mylić z porządkiem logicznego wynikania. Paweł nie doświadczył Chrystusa, analizując ludzką grzeszność, ale dzięki swemu chrześcijańskiemu doświadczeniu uświadomił sobie faktyczny rozmiar tej ostatniej.

2.3. Żadna teologia zza biurka

Ostatnią podstawą Pawłowego apostołatu, którą należy wykluczyć, byłaby systematyczna refleksja teologiczna, którą dzisiaj często określa się przydawką „zza biurka”. Jeśli katalizatorem jego teologii nie było ani subiektywne poczucie winy, ani pesymistyczna wizja ludzkiej kondycji, jeszcze mniej było nim rozumowanie oparte na jakimś uniwersalnym *principium*, z którego należało tylko wyciągnąć teologiczne i apostołskie implikacje. U podstaw życia, teologii i ewangelizacji Apostoła Narodów znajduje się wydarzenie, doświadczenie religijne, odkrycie, które pozwoliło mu zobaczyć w nowym świetle wszystkie poprzednie doświadczenia i przekonania i nadało kształt zarówno jego nowemu życiu, jak i sposobowi uprawiania refleksji teologicznej. Nie przez przypadek, gdy broni swego stylu apostołowania i swojej ewangelii, Paweł nie ucieka się do żadnych innych sposobów, by je usprawiedliwić, jak tylko do opisu tego doświadczenia. Refleksja nad spotkaniem ze Zmartwychwstałym pod Damazkiem jest punktem wyjścia dla wszystkiego, co istotne w życiu Pawła-chrześcijanina, i opisać je wystarczy jako uprawomocnienie własnej teologii i własnego apostołatu²⁹.

²⁹ Por. szczegółowe i przekonujące ukazanie centralnego charakteru doświadczenia damasceńskiego w życiu Pawła i w jego uprawianiu teologii w: S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1984.

Zakończenie – fundamentalny charakter spotkania z Chrystusem

„Jezus nasz Pan”, „Chrystus”, „Jezus Chrystus Syn Boży” nie tylko był jedynym przedmiotem widzenia, ukazywania się i objawienia w opisach doświadczenia, które dało początek chrześcijaństwu Pawła, lecz pozostał także podstawowym punktem wyjścia jego teologicznej refleksji i podstawową treścią całego późniejszego życia Apostoła Narodów. Teksty, które za chwilę przytoczymy, są z tego punktu widzenia emblematyczne:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. (Ga 2, 20);

⁷ Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. ⁸ I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa ⁹ i znalazł się w Nim - nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze - ¹⁰ przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach - w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, ¹¹ dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. (Flp 3, 7-11).

W odniesieniu nie tylko do siebie samego, ale do życia każdego chrześcijanina we wszystkich jego aspektach, a zatem wykluczając jakiegokolwiek wyjątki³⁰, Apostoł prezentuje Chrystusa jako punkt wyjścia w 1 Kor 1, 30: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Tekst ten jednoznacznie mówi, że zbawienie realizuje się w Chrystusie, jednakże użycie terminów abstrakcyjnych (mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie) w miejsce konkretnych (mądry, sprawiedliwy, święty, odkupiciel) wskazuje, że jego podstawowym celem jest podkreślenie uniwersalnego i definitywnego charakteru Chrystusowego

³⁰ Wyliczając atrybuty Chrystusa, św. Paweł rozpoczyna od najbardziej widocznych, by skończyć na najbardziej wewnętrznych, innymi słowy – od bezpośrednich do tych, które stoją u podstaw.

pośrednictwa³¹. Nie istnieje – mówi – żadna inna mądrość, żadna inna sprawiedliwość, żadne inne uświęcenie, żadne inne odkupienie niż to, które pochodzi od Chrystusa. W Nim, Ukrzyżowanym, i tylko w Nim, Bóg dał (por. *passivum divinum* evgenh,qh) wszystko, co potrzebne do zbawienia. Szukać zbawienia gdzie indziej jest nie tylko bezcelowym, ale błędnym i szkodliwym, ponieważ w ten sposób nie pozwala się znaleźć go w jedynym miejscu, w którym może być znalezione: w Chrystusie.

Spotkanie z Chrystusem ma nie tylko fundamentalne znaczenie dla życia samego Pawła i dla kształtu całej jego teologii. Stanowi ono również zarówno treść, jak i formę jego apostołatu. Dla Pawła bowiem głosić ewangelię to nie tylko, a już na pewno nie wyłącznie, mówić i przekonywać. Ewangelizować oznacza dla niego przede wszystkim stwarzać tym wszystkim, do których jest posłany, okazję spotkania ze Zmartwychwstałym i przeżycia własnego Damaszku, Damaszku, w którym „Żyjącego spośród umarłych” można dotknąć i usłyszeć w tym, który głosi dobrą nowinę, ponieważ pozwolił on tak ogarnąć się Chrystusowi, iż w sobie samym objawia Syna Bożego (por. *Ga 2,10*).

³¹ Na temat metonimicznego charakteru wszystkich atrybutów, które w tym zdaniu odnoszą się do Chrystusa, i ich uniwersalizującej funkcji: A. Pitta, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato 1998, s. 98-108.

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
KRAKÓW

BAJANIZM JAKO PRÓBA POGODZENIA KATOLICKIEJ I LUTERAŃSKIEJ KONCEPCJI O GRZECHU PIERWORODNYM

Niniejsza teologiczna refleksja to prezentacja myśli wybitnego katolickiego teologa, który w swoim dorobku naukowym próbował połączyć katolicką i luterańską doktrynę o grzechu pierworodnym. Opierając się przede wszystkim na nauce św. Augustyna, waloński teolog dążył do skonstruowania takiego systemu teologicznego, który byłby do przyjęcia przez obydwie konfesje. Niestety, jak pokazuje nam historia, jego wysiłki, nie tylko że nie uwieńczone sukcesem, zostały po części błędnie zakwalifikowane, rygorystycznie ocenione i ostatecznie oficjalnie odrzucone przez Urząd Magisterski Kościoła.

Analizując doktrynę Bajusa, idzie nie tyle o przywołanie jego poglądów, co o próbę odpowiedzi na pytanie, czy w ówczesnej konstelacji teologiczno-ideologicznej pogodzenie protestantyzmu z katolicyzmem na bazie „czystego” Augustyna było w ogóle do osiągnięcia. Zanim jednak przejdziemy do omówienia samych poglądów Michela de Bay i tzw. „bajanizmu”, przyjrzymy się bliżej osobie i życiu tego teologa.

1. Niektóre fakty z życia i twórczości M. de Bay

Michel de Bay (w zlatynizowanej i upowszechnionej formie zwany Bajusem) urodził się w 1513 r. na terenach dzisiejszej Belgii, w katolickiej

rodzinie walońskiej. Całe swoje życie związał z uniwersytetem w Louvain. Tam był studentem, profesorem i wreszcie kanclerzem uczelni. Warto zauważyć, że okres jego teologicznej działalności przypada na czas nie tylko ideowych zmagania katolicyzmu z protestantyzmem, ale wprost walki zbrojnej. W Louvain studiował najpierw filozofię, a potem teologię. W latach 1544-1551 piastował katedrę filozofii, a następnie od 1551 do 1589 był profesorem teologii. Swoją działalność dydaktyczną na polu teologicznym rozpoczął w 1551 r. od kierowania katedrą biblistyki wraz ze swoim przyjacielem Janem Hesselsem, a którą to katedrę przyznał im cesarz Karol V¹.

Bajus swoją teologię oparł wyłącznie na *Biblii* i Ojcach Kościoła, zwłaszcza łacińskich, gdyż wydaje się, iż nie znał języka greckiego; ograniczył się do starożytnych łacińskich pisarzy, i to niemal wyłącznie do Augustyna z Hippony. Wraz z Hesselsem stworzył odrębną szkołę teologiczną, która odrzucała wszelkie scholastyczne zasady, jakie wówczas niepodzielnie królowały. Stąd nie trzeba było długo czekać, aby dostał się on pod zmasowaną krytykę. Pierwszymi, którzy zaatakowali antyscholastyczny augustianizm Michela de Bay, byli jego starsi uniwersyteccy koledzy: Ruard Tapper i Josse de Ravestein. Szczególnie w napiętnowanie Bajusa i jego walońskiej grupy zaangażowali się flandryjscy franciszkanie, którzy wymogli potępienie jego tez na paryskiej Sorbonie. Dodać tu należy, że były to tezy, które wyselekcjonowano z notatek jego uczniów². Gdy Bajus przygotował ostatecznie odpowiedź na skierowane przeciw niemu zarzuty, wybuchł otwarty konflikt, sprawa nabrała rozgłosu i została skierowana do Rzymu. Jednakże roztropny papież Pius IV zajął w tej sprawie milczące stanowisko i takie zalecił obu wojującym stronom³.

A ponieważ w tym czasie obradował Sobór Trydencki i był już uchwalony *Dekret o grzechu pierworodnym* (1546), kwestie sporne przedłożono ojcom soboru do rozstrzygnięcia. I faktycznie, Bajus i Hessels w maju 1563 r. zjawili się w Trydencie, jednak jako teologowie króla Hiszpanii. Bajus miał bowiem zleczone, aby jako teolog uczestniczyć w pracach zamykających sam Sobór. Ostatecznie kontrowersyjne nauczanie walońskiego teologa nie stanęło na porządku obrad. On sam zaś stał się jednym z redaktorów *Rzymskiego Katechizmu*⁴.

¹ *Bajanizm*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 76.

² *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [dalej cytowane jako BF], opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 203.

³ P. Smulders, *Bajus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, t. I, k. 1198.

⁴ *BF...*, s. 204; X. Le Bachelet, *Bajus Michel*, w: A. Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1910, t. II/1, k. 41.

Po powrocie z Trydentu opublikował swoje trzy traktaty: *De libero arbitrio*, *De iustitia et de iustificatione* i *De sacrificio*. Do tych trzech dzieł doszły zaraz następne, które zostały wydane w jednym wspólnym tomie, zawierającym następujące traktaty: *De meritis*, *De prima hominis iustitia*, *De virtutibus impiorum*, *De sacramentis*, *De forma baptismi*⁵. W tych dziełach zaprezentował on istotne punkty swojego nauczania odnośnie do grzechu pierwotnego, a związane właśnie z rozumieniem łaski i wolnej woli człowieka. Jednakże Filip II nakazał potępić to dzieło uniwersytetom w Salamance i Alcali, co też owe hiszpańskie uniwersytety w 1564 r. niezwłocznie uczyniły. Sprawa Bajusa nabrała swoistego przyspieszenia. W 1567 r. jego doktryna zostaje oficjalnie napiętnowana przez papieża Piusa V bullą *Ex omnibus afflictionibus*. Ten sam papież potępia go także w 1569 r. Dodatkowo jeszcze nauczanie walońskiego teologa zostaje powtórnie odrzucone przez Grzegorza XIII (1579) i Urbana VIII (1641). Dla całości obrazu można jeszcze dodać i to, że również na Soborze Watykańskim I wysunięto projekt potępienia całego systemu Michela de Bay⁶.

Teolog z Brabancji poddawał się za każdym razem orzeczeniom rzymskim. Po wprowadzeniu w życie bulli Piusa V z 1567 roku oficjalnie jej się podporządkował. Również w 1580 r. jeszcze raz odwołał tezy, które mu przypisywano, i złożył na piśmie wyznanie wiary. Wydaje się jednak, że w swoim wewnętrznym przekonaniu pozostał im w pewien sposób wierny aż do końca⁷, jakkolwiek umierając w 1589 r., znajdował się w prawnej łączności z rzymskim Kościołem⁸.

2. Nauka Bajusa

Intencje walońskiego teologa były ze wszech miar słuszne. Teologia katolicka winna wrócić do studium *Biblii* i pism Ojców pierwszych wieków, a tym samym będzie bliższa teologii reformatorów. Z tym nastawieniem dokonał on dość rygorystycznej interpretacji myśli Augustyna z Hippony, co jednocześnie miało go zbliżyć do kontrowersyjnego augustianina i jego systemu, czyli nauk Marcina Lutra⁹.

⁵ P. Smulders, dz. cyt., k. 1198.

⁶ *BF...*, s. 332.

⁷ *Bajanizm...*, s. 77.

⁸ X. Le Bachelet, dz. cyt., t. II/1, k. 57.

⁹ Warto tu m.in. zauważyć, że ani sam Bajus, ani teologowie reformacyjni czy katolicki nie sięgnęli do myśli wschodnich Ojców i pisarzy Kościoła, a bez wątpienia zaznajomienie się z ich poglądami na temat stosunku natury i łaski byłoby owocne.

W swojej antropologii Bajus skoncentrował się na kondycji ludzkiej. W dziele *De prima hominis iustitia* opisuje sytuację człowieka w raju, przed upadkiem; mówi tu o naturze bezgrzesznej. Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, stąd pierwszy człowiek cieszył się wewnętrzną integracją, istniała pełna zgodność między instynktami zmysłowymi a rozumem i wolą. Z kolei w traktacie *De peccato originis* ukazał skutki grzechu pierworodnego, które zniszczyły sprawiedliwość pierwotną. Bajus poświęcił wiele uwagi naturze upadłej. Trzeci stan człowieka odzwierciedla natura odkupiona. Najwięcej waloński teolog mówił o tym w podzielonym na trzy księgi traktacie *De charitate, iustitia et iustificatione*¹⁰.

Główna idea bajanizmu sprowadzała się do stwierdzenia o całkowitym zniszczeniu ludzkiej natury przez grzech pierworodny i bezwzględnej konieczności łaski. Podstawowym zadaniem natury człowieka jest zbliżyć się do Boga poprzez zachowanie Bożych przykazań (*pietas*) i dzięki pozostałym charyzmatom ducha. Do natury należy podporządkowanie zmysłowych pożądań duchowi. W porządku natury znajduje się także i to, że wypełnienie przykazań zostanie nagrodzone życiem wiecznym. Dary raju czy samo niebo przysługują człowiekowi niezniszczonemu przez grzech, jak np. aniołom. Człowiek przez grzech pierworodny został ich pozbawiony. Naturą jest to, co człowiek na początku otrzymał od Boga, i to zostało przez grzech pierwszych rodziców zniszczone. Grzech pierworodny to odwrotność tej naturalnej, pierwotnej sprawiedliwości; to zaślepienie na sprawy boże, to umiłowanie świata miłością, która jest wroga Bogu; to zakłócenie i pomieszanie pragnień, przede wszystkim zaś seksualnego. Stąd człowiek pozbawiony łaski grzeszy każdym swoim czynem, gdyż dąży on do swojego ostatecznego celu, który nie jest Bogiem. Wprawdzie człowiek może jedno pożądanie pokonać innym (jemu przeciwnym), czy też miłością albo jakąś cnotą, ale przecież ową cnotę wypracował on ze względu na samego siebie, a więc i ona jest sama w sobie grzeszna. Istnieją jedynie dwie możliwe orientacje działania: miłość Boga albo grzeszna miłość świata. Jednak nauka o naturalnej moralności jest ostatecznie pelagiańska¹¹.

Cała dalsza konstrukcja doktryny Bajusa jest właściwie konsekwencją przedłożonych powyżej założeń. Po części wpływa także z obrony własnego stanowiska wobec zarzutów przeciw niemu kierowanych. Ponieważ dobry katechumen czy też pokutnik szuka Boga i zachowuje jego

¹⁰ X. Le Bachelet, dz. cyt., k. 41-47.

¹¹ P. Smulders, dz. cyt., k. 1196-1197.

przykazania, posiada on miłość. Jednak jego grzechy nie są mu jeszcze odpuszczone. Jego czyny zasługują na niebo, ale nie odpuszczone winy czynią to pragnienie niemożliwym. Usprawiedliwienie – według Bajusa – obejmuje zatem dwa elementy: 1) odnowę woli, którą może sprawić jedynie Pan Bóg i 2) odpuszczenie grzechów, które winno się dokonać w sakramencie. Powstaje jednak pytanie, jak pogodzić ową niejako konieczność (trwałą skłonność) do grzechu z wolnością woli. Teolog z Brabancji odpowiada, że właściwa chrześcijańska wolność nie jest żadną wolnością wyboru, ale spontanicznym poddaniem się Bogu. On nie odmawia człowiekowi zdolności wyboru, lecz przypisuje ją grzesznikowi tylko w odniesieniu do moralnie zróżnicowanych wartości. Zasada, że Bóg nie zobowiązuje człowieka do rzeczy niemożliwych, obowiązywała jedynie u początków. Jeśli się nią zastosuje do człowieka upadłego, to jest to pelagiańskie. Dlatego pożądlivość, jakkolwiek niedobrowolna, jest grzechem¹².

Pytaniem, na które odpowiedź niosła ze sobą poważne konsekwencje, była kwestia rozumienia natury przed upadkiem i po grzechu pierwotnym. Spory wokół tzw. natury czystej (*natura pura*) nieustannie towarzyszyły chrześcijańskiej antropologii, a swoje nasilenie znalazły w scholastyce i w myśli wieków późniejszych, tj. właśnie XVI i XVII, kiedy osiągnęły swój punkt kulminacyjny. Również z tym problemem musiał się skonfrontować Bajus. W swoim traktacie *De prima hominis iustitia* (rozdziały I-III) zapytuje on zatem, czy stan prawości lub sprawiedliwości pierwotnej był tworzony przez dary naturalne czy też przez nadprzyrodzone? W jego stanowisku nie pojawia się jakakolwiek dwuznaczność. Uważa, że nadprzyrodzone dary nie były należne naszej naturze. Profesor z Louvain napisze wprost: „(...) *supernaturale, id est naturae nostrae indebitum, et creatoris munificentia nostrae integritati ad ornatum liberaliter adjectum*”. Bóg w swojej stwórczej szczodrobliwości ozdobił dodatkowo pierwszych ludzi. Stąd cieszyli się łaską uświęcającą, która dawała łączność z wewnętrznym życiem Trójcy Świętej. Pierwszy człowiek cieszył się bezpośrednią komunią z Bogiem, obcował z Nim, rozmawiał, kontaktował się wprost, doznawał teofanii, mógł też doznawać pewnego widzenia Boga (*visio Dei paradisiaca*) bez potrzeby pośrednictwa wiary¹³. A ponieważ pierwsi rodzice żyli w stanie sprawiedliwości, czyli doskonałości moralnej i świętości, to te *dona supernaturalia* – według Baju-

¹² Tamże, k. 1197.

¹³ X. Le Bachelet, dz. cyt., k. 42.

sa – były czymś naturalnym. Dlatego powie, że „wywyższenie i wyniesienie natury ludzkiej aż do uczestnictwa w naturze Bożej należało do nieskazitelności pierwotnego stanu i dlatego musi być nazwane czymś naturalnym, a nie nadprzyrodzonym”¹⁴.

Istota kontrowersji Bajusa ujawnia się jednak jeszcze bardziej radykalnie w jego traktacie o grzechu pierworodnym – *De peccato originis*, gdzie wykląda on swoje rozumienie upadłej natury ludzkiej. Jego błąd polegał tu na tym, że utożsamiał grzech pierworodny z konkupiscencją habitualną. W traktacie tym pisał, iż „concupiscentia habitualis quae peccatum originis est”. Jest to dość zastanawiające, gdyż to dzieło teologa z Louvain swoją drugą edycję miało w 1566 r.¹⁵, a więc dokładnie 20 lat po ukazaniu się *Dekretu o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego.

3. Kwalifikacja tez Bajusa przez Magisterium Kościoła

Jednoznaczne napiętnowanie stanowiska Bajusa w sposób urzędowy nastąpiło nie tylko na fakultetach teologicznych (Paryż, Salamanka, Alcalá), które obok Rzymu pełniły też funkcję ówczesnego *Magisterium Ecclesiae*, ale zostało ponadto wyrażone – o czym wcześniej była już tu mowa – w papieskiej bulli Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* (1567).

Doktryna teologa z Louvain znajdowała się w zbyt wielu punktach w jawnej sprzeczności z oficjalną nauką katolicką, która została dopiero na nowo określona i zdefiniowana wobec zakwestionowania jej przez reformatorów, szczególnie zaś w zakresie rozumienia usprawiedliwienia. Doktrynę Bajusa odrzucono zwłaszcza w zakresie pojmowania pierwotnego stanu człowieka, grzechu pierworodnego oraz kondycji człowieka po upadku, czyli niemocy natury upadłej i wolnej woli. Bajus w swoich tezach okazywał się być zbyt bliski Marcinowi Lutrowi, a to dlatego, że zbyt dosłownie – podobnie jak reformator z Wittenbergi – interpretował Augustyna z Hippony.

Jakie tezy Bajusa zostały przez Kościół napiętnowane? Otóż w zakresie natury pierwotnej, to znaczy przed grzechem Adama, waloński teolog nauczał, że w stanie pierwotnej niewinności Boże dary łaski i nieśmiertelności oraz zachowanie od pożądlivosti należały do zasadniczego wy-

¹⁴ DS 1921 (BF V, 51).

¹⁵ X. Le Bachelet, dz. cyt., k. 41.

posażenia natury ludzkiej. Wieczna szczęśliwość miała pierwotnie stać się naszym udziałem jako normalne usankcjonowanie wierności przykazaniom Bożym, bez potrzeby specjalnej łaski. Takie same warunki otrzymuje obecnie człowiek po odzyskaniu pierwotnej niewinności dzięki zasługom Jezusa Chrystusa. Ale w międzyczasie nastąpił grzech Adama, który doszczętnie zrujnował ludzką naturę i całkowicie zniszczył przy tym jego wolę. Dlatego człowiek nie posiada już innej skłonności ani woli, jak tylko do złego¹⁶.

Sobór Trydencki, obradujący kilkanaście lat wcześniej, w swoich kanonach odnoszących się do nauki o usprawiedliwieniu nauczał wyraźnie, iż „jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała, że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia, i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego – n.b.w.”¹⁷. Podobne stanowisko *Tridentinum* zawiera się w następnym kanonie, tj. 5, który głosił, co następuje: „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została mu ona zniszczona, albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana – n.b.w.”¹⁸. Uzupełnieniem może być także jeszcze kanon 18, który odrzucał pogląd o tym, że jakoby Bóg wymaga od człowieka spełnienia praw, które przekraczają zdolności jego natury, a który to pogląd był prezentowany przez walońskiego uczonego. Sobór głosił: „Jeśli ktoś twierdzi, że przykazania Boże nawet dla człowieka sprawiedliwego i będącego w łasce są niemożliwe do zachowania – n.b.w.”¹⁹.

Z oficjalnym katolickim nauczaniem nie zgadzało się szereg twierdzeń Bajusa w zakresie pojmowania wolnej woli. W swoim traktacie *De virtutibus impiorum* głosił, że „wolna wola bez pomocy łaski Bożej jest zdolna tylko grzeszyć”²⁰. Nauczał także, iż twierdzić, „że wolna wola może uniknąć jakiegokolwiek grzechu – jest błędem pelagiańskim”²¹. Ostatecznie profesor z Louvain nie tylko zdegradował jakiegokolwiek zdolności ludzkiej woli, ale także nie za wiele ufał rozumowi, albowiem w już wspom-

¹⁶ *BF...*, s. 331-332.

¹⁷ *DS* 1554 (*BF* VII, 80).

¹⁸ *DS* 1555 (*BF* VII, 81).

¹⁹ *DS* 1568 (*BF* VII, 94).

²⁰ *DS* 1927 (*BF* VII, 121).

²¹ *DS* 1928 (*BF* VII, 122).

nanym traktacie *De virtutibus impiorum* pisał, że „wszystkie czyny niewiernych są grzechami, a cnoty filozofów wadami”²².

Otóż nie tylko nauczanie Bajusa w zakresie rozumienia natury pierwotnej u człowieka w stanie doskonałości moralnej i świętości było nie do pogodzenia z katolicką oficjalną doktryną, ale również wynikające z tego tezy na temat rozumienia grzechu, w szczególności pierworodnego. Wśród wielu jego nieprzemyślanych czy niepoprawnych tez na ten temat są nawet i takie, które zostały uznane przez Urząd Nauczycielski Kościoła wprost za heretyckie. Należą do nich następujące stwierdzenia: „Dobrowolność nie należy do istoty i definicji grzechu; toteż kwestia, czy każdy grzech ma być dobrowolny, nie dotyczy jego określenia, lecz przyczyny i początku”²³; „Stąd też grzech pierworodny ma prawdziwy charakter grzechu, bez żadnej zależności od woli, która dała mu początek”²⁴. Także jego ujęcie grzechu pierworodnego u dzieci było naganne. Utrzymywał, że „grzech pierworodny jest dobrowolny u dziecka przez jego habitualną wolę i przez to habitualnie panuje nad dzieckiem, ponieważ ona nie wzbudza w sobie przeciwnego temu aktu woli. Z tej woli panującej habitualnie wynika, że dziecko, które umiera bez sakramentu chrztu po dojściu do używania rozumu, aktualnie Boga nienawidzi, bluźni Mu i sprzeciwia się Jego prawu”²⁵.

W swoich tezach odnośnie do hamartologii waloński teolog w dziwny sposób odrzucał rozróżnienie grzechów. Nie przyjmował istnienia grzechów powszednich. Magisterium Kościoła zaś utrzymywało stale, że grzechy powszednie są właściwie w życiu ludzkim z powodu słabości człowieka – osłabienia jego władzy rozumu, woli i uczuć w wyniku grzechu pierworodnego – nieuniknione. Kościół nauczał, że „żaden grzech nie jest z natury swej powszedni, lecz każdy zasługuje na wieczne potępienie”²⁶. Ponadto „złe pragnienia, na które rozum nie zgadza się i których człowiek doznaje wbrew swej woli, zostały zabronione przykazaniem »Nie pożądaj« [Wj 20, 17; *De peccato originis*, 11]”²⁷. „Człowiek grzeszy – według Bajusa – i to w sposób zasługujący na karę wieczną, nawet w tym, co czyni z konieczności”²⁸. Na zdecydowane odrzucenie zasługiwała teza profesora z Louvain, gdzie głosił on utożsamienie pożądliwości z grze-

²² DS 1925 (BF VII, 120).

²³ DS 1946 (BF V, 56).

²⁴ DS 1947 (BF V, 57).

²⁵ DS 1948-1949 (BF V, 58-59).

²⁶ DS 1920 (BF VII, 114).

²⁷ DS 1950 (BF VII, 115).

²⁸ DS 1967 (BF VII, 117).

chem: „Pożądliwość będąca w tych, którzy raz usprawiedliwieni znów ciężko upadli, jest grzechem, [podobnie] jak i inne nawyki”²⁹.

Stanowisko Bajusa odnośnie do grzechu (pierworodnego) znajdowało się zatem w absolutnej sprzeczności z doktryną, którą kilkanaście lat wcześniej zdogmatyzował Sobór Trydencki w swoim *Dekrecie o grzechu pierworodnym*. Z pięciu punktów przedstawiających naukę Kościoła o grzechu pierworodnym warto przytoczyć kanon ostatni (piąty), który traktuje zwłaszcza o naturze grzechu. „To zaś, że w ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie [grzechu], ten święty Sobór to przyznaje i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądliwość jest nam pozostawiona dla walki, nie może ona szkodzić tym, którzy jej nie dają przyzwolenia i mężnie się [jej] opierają z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu »każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył« [2 Tm 2, 5]. A co do tej pożądliwości, którą Apostoł nazywa niekiedy »grzechem« [Rz 6, 12 i n], święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby u [ludzi] odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz [tak jest nazywana], ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania. Jeśli zaś ktoś przeciwnie sądzi, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”³⁰.

4. Elementy augustynizmu w nauce Bajusa

Oczywiście nie chcemy tu przytaczać całej antropologii biskupa z Hippony, i to z uwzględnieniem już jego dojrzałej doktryny zawartej w *Retractationes*, gdzie w drugiej księdze pisanej u schyłku życia odnosi się do zagadnienia łaski i wolnej woli³¹. Idzie jedynie o kwestie odnoszące się do rozumienia ludzkiej natury oraz hamartologii.

Antropologia Doktora łaski była miarodajna przez wiele stuleci. Wchłonęła i przewyciężyła wiele elementów niechrześcijańskich z poprzednich wieków, pokierowała ona całą filozofią zachodnią aż do wczesnej scholastyki XIII wieku, potem, rozwijana przez szkołę franciszkańską, mistykę późnośredniowieczną, reformacyjną teologię Lutera i innych re-

²⁹ DS 1974 (BF VII, 119).

³⁰ DS 1515 (BF V, 50).

³¹ Sancti Aureli Augustini, *Retractationum libri duo*, w: PL 32, 583-656. W drugiej księdze, w 92 rozdziale Augustyn omawia swoje wcześniejsze dziełko pt. *De gratia et libero arbitrio*. Zob. także P. Alfaro, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918; G. Bardy, *Saint Augustin, L'homme et l'oeuvre*, Paris 1940.

formatorów, podjęta została przez M. de Bay i Hesselsa, a następnie przez Janseniusza i jego zwolenników, a dziś przez filozofię i teologię egzystencjalną³². Ostatecznie dorobek Augustyna był olbrzymią syntezą wschodniej i zachodniej tradycji i dlatego nie mógł się całkowicie ustrzec pewnych nieprawidłowości. Jakkolwiek dopiero z dzisiejszego punktu widzenia owe „błędy” nabrały wyrazistości i są nie do przyjęcia z pozycji katolickiej doktryny. Magisterium Kościoła dokonywało w tym względzie kilkakrotnych poprawek, a ostatnio Sobór Watykański II dokonał wyraźnej korekty. Głębsza interpretacja biblijna pozwala dziś mówić o możliwościach zbawienia także poza strukturami widzialnego Kościoła³³ i tym samym odchodzić całkowicie od zawężania możliwości zbawienia, które niosło w sobie augustyńskie pojęcie *massa damnata*. Ponadto w sakramencie chrztu widzi się dzisiaj nie tylko środek na zgładzenie grzechu pierwotnego, ale także akt włączenia w Kościół. Przejdźmy jednak teraz do interesujących nas kontrowersyjnych aspektów protologii.

Kontekst augustyńskiego rozumienia zła i grzechu pierwotnego jest konsekwencją nałożenia na siebie wpływów manichejskich, idei neoplatońskich oraz bezwzględnie chrześcijańskiego Objawienia. Trzeba przyznać, że nie bez pewnych racji postrzega się w Augustynie twórcę pesymistycznego obrazu świata. Daje temu on sam wyraz, gdy w dziele *Państwo Boże* metaforycznie przedstawia upadek wielkiej rzymskiej potęgi i najazdu wandalów³⁴.

Istotę zła próbuje Augustyn wyjaśnić jako filozof. Rozróżnia zło fizyczne i moralne. Zło fizyczne to cierpienie, choroba, wypadek, katastrofa naturalna, przedwczesna śmierć. Natomiast zło moralne jest spowodowane wolą ludzką lub szatańską, kiedy sprzeciwiają się one naturalnemu porządkowi, ustalonemu przez Stwórcę. Metafizycznie obydwie formy zła wyjaśnia jako „brak bytu i dobra”³⁵. Szukając źródła zła, jako teolog wskazuje i interpretuje *Księgę Rodzaju*. Jest on przekonany, że grzech zaistniał na samym początku ludzkiej historii, i odtąd wszyscy mamy udział w grzechu praojca Adama. Interpretacja grzechu pierwotnego przedłożona przez Augustyna była wynikiem starołacińskiego tekstu *Rz 5, 12*, który był wówczas w jego dyspozycji. Grecki oryginał w interesującym nas miejscu podaje, że „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat (...), ponieważ (*eph-ho*) wszyscy zgrzeszyli”. Z kolei starołacińska

³² P. Jaskóła, *Elementy protologii*, Katowice 1998, s. 50.

³³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 16.

³⁴ *De civitate Dei* XI, 23, 28, w: *PL* 41, 337 i 342.

³⁵ *Confessiones* III, 7, 12, w: *PL* 32, 688; *De natura boni* 17, w: *PL* 42, 556.

wersja Ambrozjastera (nieznanego bliżej pisarza z IV w.), jak i później *Wulgata*, tłumaczą odpowiedni fragment następująco: „(...) przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, w którym (*in quo*) wszyscy zgrzeszyli". W łacińskim tłumaczeniu została bardziej wyeksponowana solidarność ludzka w grzechu Adama. I właśnie to tłumaczenie przyjmuje Augustyn. W oparciu o tekst *Rz 5, 12* widzi jeden grzech. Grzech Adama (*peccatum originale originans*) stał się grzechem dziedzicznym (*peccatum originale originatum*). W Adamie-grzeszniku wszyscy ludzie bez wyjątku zgrzeszyli, przez jego grzech wszyscy stali się winni i godni potępienia. Na skutek tego grzechu pierworodnego, który stał się grzechem dziedzicznym, natura ludzka nie tylko sama stała się grzeszna, ale wydała z siebie grzeszników. Ludzie przez pochodzenie naturalne od Adama stają się grzesznikami. Grzech pierworodny przekazują nawet rodzice chrześcijańscy nie obciążeni tym grzechem po otrzymaniu chrztu św. Grzech bowiem wypływa z pożądliwości, a ona towarzyszy poczęciu każdego nowego człowieka. Pożądliwość – według Augustyna – pochodzi z grzechu i do grzechu prowadzi³⁶. Właśnie to stanowisko przejęli od Augustyna Luter oraz de Bay, co ich popchnęło do utożsamienia pożądliwości z grzechem.

Podobnie zresztą zbiega się myśl Bajusa z Augustynem, gdy mówi on o grzechu pierworodnym u dzieci. Biskup Hippony twierdził, że pożądliwość czyni nie ochrzczone dzieci winnymi i prowadzi je na potępienie, chociaż kary będą najłagodniejsze z możliwych. Był bowiem przekonany, że grzech pierworodny jest już u nowo narodzonych dzieci prawdziwym grzechem, albowiem polega on na pożądliwości, a nie tylko na braku stanu łaski, którym Stwórca pierwotnie obdarzył człowieka³⁷. W momencie poczęcia w łonie matki, zostaliśmy obciążeni winą praojca Adama, która staje się także naszą. Dzieci, tak samo jak dorośli, jeśli nie są ochrzczone, tworzą jeden wspólny tłum – *massa damnata* – który może być jedynie przeznaczony na potępienie³⁸. Wydaje się, że także i ten punkt augustyńskiej antropologii został przez profesora z Louvain przejęty, ponieważ nauczał o habitualnym grzechu pierworodnym u dzieci³⁹. W tym kontekście dość interesującą mogłaby się okazać analiza obrazu Boga u Augustyna i Bajusa. Cóż to bowiem musiał być za srogi Bóg (czytaj: jego obraz), który skłaniał bądź co bądź wcale nie małego formatu teolo-

³⁶ P. Jaskóła, dz. cyt., *Elementy protologii*, s. 52-53.

³⁷ *De peccatorum meritis et remissione* II, 4, w: *PL* 44, 109 i n.

³⁸ *Epistola* 186, 6, 16, w: *PL* 33, 822; *De corruptione et gratia* 7, 12, w: *PL* 44, 923.

³⁹ P. Jaskóła, dz. cyt., s. 53.

gów, że niewinne dzieci chętnie posyłali w piekielne czeluście? A może tylko byli za bardzo związani wymogami swoich sztucznych myślowych systemów, co jest niestety częstym przypadkiem u teologów.

5. Ocena i wnioski

Z powyższej prezentacji wynika jednoznacznie, że zamierzenie M. de Bay, aby na gruncie „czystego” Augustyna pogodzić doktrynę katolicką i luterzańską w kwestii ujmowania grzechu pierwotnego spełzło na niczym. Więcej nawet, zakończyło się dla niego nie tylko dramatem jako dla teologa, ale (po części) i osobistym. Bajus, podobnie jak Luter, istotę grzechu pierwotnego widział w pożądlivości. Ciągłe pełna buntu wola ludzka niszczy wszystko, co czyni człowiek nie posiadający łaski, tj. – według Bajusa – człowiek niewierzący. „Niewiara, nawet negatywna tylko, u ludzi – brzmiała jedna z jego tez odrzuconych przez bullę *Ex omnibus afflictionibus* – którym Chrystus nie był przepowiadany, jest grzechem”⁴⁰. Łaska musi pokonać u niego nieustannie sprzeciwiającą się jej wolę, jeśli naprawdę miałyby dojść do dobrego postępowania. Łaska pokonuje taką zbuntowaną wolę przez miłość. Jednak wolność w tym przewyciężaniu woli nie zostaje naruszona.

Michael Schmaus zauważa, że Bajus nie tyle był bliski Augustynowi, ile raczej Pelagiuszowi, jakkolwiek teolog z Louvain akcentował, że bez łaski człowiek nie może nic dobrego dokonać, a o tym pelagianie raczej nie mówili. Stale utrzymywał on, że człowiek ma prawo do łaski, ponieważ bez niej jego natura byłaby niepełna. Za głoszenie tego, że „wywyższenie i wyniesienie natury ludzkiej aż do uczestnictwa w naturze Bożej należało do nieskazitelności pierwotnego stanu i dlatego musi być nazwane czymś naturalnym, a nie nadprzyrodzonym”, został on zresztą napiętnowany⁴¹. Łaska stanowiła dla niego element natury. Ten „supernaturalizm”, który nie pozwalał naturze na żadną możliwość do dobrego, przekształcił się w naturalizm, który zniszczył łaskę jako łaskę. I tu chyba należy widzieć podobieństwo bajanizmu do pelagianizmu⁴².

Ostatecznie przeciwko takiemu przeakcentowaniu Kościół poczuł się zmuszony zaprotestować. Przede wszystkim ludzka natura naznaczona

⁴⁰ DS 1968 (BF VII, 118).

⁴¹ DS 1921 (BF V, 51).

⁴² M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. Die göttliche Gnade*, München 1951, t. III/2, s. 272-273.

grzechem pierwotnym nie jest całkowicie zniszczona. Człowiek dysponuje wolą, wprawdzie osłabioną przez grzech, ale zdolną do decyzji i tym samym ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny. Także upadły człowiek jest stworzeniem Bożym i również w nim jako takim, w tym jego upadłym stanie, znajduje się obraz i podobieństwo Boże. Kościół przyznał się zatem i do grzesznego człowieka. Również bez łaski upadły człowiek jest zdolny do czynienia etycznego dobra. Wprawdzie takie działanie nie ma żadnego wewnętrznego przyporządkowania do nadprzyrodzonego spełniania się człowieka w życiu Trójjedynego Boga (dlatego w perspektywie zbawczej jest ono bezcelowe), jednakże taki rodzaj etycznego dobra może wiele wносить do kształtowania ziemi i tworzenia ziemskiego (doczesnego) porządku⁴³.

Podsumowując, należy z uznaniem odnieść się do teologicznego wysiłku Bajusa. Wprawdzie nie spowodował on jakiegoś doktrynalnego zbliżenia między myślą katolicką a luterańską – istniało wówczas zbyt wiele przyczyn, aby to mogło zaistnieć – ale pogłębił z pewnością chrześcijańską refleksję na temat łaski. Wzbudził wiele kontrowersji i postawił немало dodatkowych pytań. W samym Kościele umocniło się też przekonanie, że właściwie nie istnieje żaden taki stan, w którym człowiek byłby bez reszty bez łaski. Stwierdzenie to wydaje się być przy tym o tyle ważne, że przymusza do odpowiedzi na pytanie, jak wielkie spustoszenie zostało dokonane w człowieku przez grzech i jak wielka jest siła i potęga samej łaski. A to w końcu prowadzi do jednoznacznej afirmacji Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela⁴⁴. Ponadto trzeba dostrzec i to, że ta wielka refleksja, która miała miejsce w teologii XVI i XVII w., skupiona na stopniu osłabienia natury ludzkiej przez grzech pierwotny, na możliwości czynienia dobra doczesnego i zasługującego na zbawienie, oraz zakresie wolności człowieka w postępowaniu i działaniu religijnym – nie doprowadziła w samym Kościele do jakichś rozwiązań skrajnych, ale owocowała twórczymi syntezami⁴⁵.

⁴³ Sporo na ten temat, choć nie tyle w płaszczyźnie charytologicznej, ile raczej społecznej, pisał de Lubac, rozważając tragedię humanizmu bez Boga. H. de Lubac, *The drama of atheist humanism*, San Francisco 1995.

⁴⁴ M. Schmaus, dz. cyt., s. 278.

⁴⁵ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, t. I, s. 341-342.

BERNARD HYLLA CR
KRAKÓW

WPROWADZAĆ SŁOWO W CZYN: FORMACJA STAŁA WCZORAJ I DZIŚ

Drugą połowę XX wieku można bez wątplenia uznać „czasem formacji permanentnej”¹. Niezwykle szybki rozwój techniczny wymusił konieczność zdobywania coraz bardziej zawężonej specjalizacji. Pojawił się fenomen przyspieszonego „starzenia się” wiedzy i umiejętności zdobytych w okresie szkolnym. Przygotowanie zawodowe, które dotychczas wystarczało na wiele lat, a w niektórych wypadkach nawet na całe życie, zaczęło ulegać błyskawicznej dezaktualizacji. Co więcej, wdrażanie wciąż nowych technologii doprowadziło do ogromnych zmian w życiu jednostek i społeczeństw². W wielu przypadkach ten szybki rozwój utrudnił człowiekowi kontrolę i panowanie nad własnym życiem, a także doprowadził do sytuacji „technicznego analfabetyzmu”³.

¹ Określenie to pojawiło się na początku lat sześćdziesiątych w literaturze francuskiej. We Francji zaproponowali je w roku 1961 L. Armand i M. Drancour, którzy w książce *La Pédagogie des adultes*, Paris 1961, s. 8, konstatowali: „Nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że w historii wychowania czasy, w których kształcenie było skoncentrowane tylko na młodzieży, można uznać za paleokulturalne (...). Dziś wszyscy dorośli muszą być włączeni w ten proces i trzeba dobrze przestudiować, w jaki sposób rozłożona jest wiedza. Pierwszą rzeczą, jaką należy uczynić, to nauczyć się uczyć. Formacja permanentna jest tu jedynym sposobem”.

² Zmiany dotyczą między innymi systemu przygotowania profesjonalnego, który – na skutek uprzemysłowienia – przesunął się najpierw z rodziny na szkołę, a obecnie – w społeczeństwie określanym przez niektórych jako postindustrialne – podąża w kierunku nowych form i instytucji kształcenia ustawicznego.

³ Niektórzy pedagodzy niemieccy (M. Langeveld, *Einführung in die theoretische Pädagogik*. Stuttgart 1962, s. 168) wysunęli tezę, że konieczność edukacji i oddziaływań wy-

To właśnie formacja permanentna, a ściślej rzecz biorąc wszystko to, co dziś określa się terminem „kształcenie ustawiczne”⁴, została uznana powszechnie za jeden z najbardziej zasadniczych i naglących problemów obecnych czasów: *punctum dolens* dzisiejszego społeczeństwa, *conditio sine qua non* jego stałego rozwoju, a także rozwoju i podnoszenia jakości życia jednostki⁵. W początkowej fazie określenie formacji permanentnej odnosi się do podnoszenia kwalifikacji zawodowych czy też przekwalifikowania, do przyswajania określonego zasobu wiedzy, umożliwiających przedłużenie aktywności profesjonalnej oraz podejmowanie nowych funkcji socjalnych i zawodowych. Jednak coraz częściej odzywały się głosy, że formacja permanentna musi objąć całą ludzką egzystencję, a także wszystkie sposoby komunikacji ze światem; że ma wspierać dynamiczny rozwój osoby w jej różnych aspektach⁶.

Kościół zawsze poruszał się w tej optyce, gdyż formacja stała i integralna osoby ludzkiej, dostosowana do jej indywidualnego rytmu rozwoju, stanowi podstawowy wymóg pedagogiki świętości oraz przedmiot działań duszpasterskich. Życie wierzącego jest przecież procesem ciągłego dorastania do „wysokiej miary” życia chrześcijańskiego wyznaczonej przez Jezusa Chrystusa⁷. Co więcej, to właśnie osoby dorosłe usytuowane były w centrum zainteresowań duszpasterzy oraz ich działalności wychowawczej. To przede wszystkim do dorosłych kierowane były przekaz wiary, katecheza i liturgia⁸. Dzieci natomiast otrzymywały wychowanie religijne od rodziców i wzrastały w wierze dzięki ich świadectwu.

Okres przygotowań do *Vaticanum II* oraz lata jego trwania (1959 – 1965), zbiegają się ze swoistą eksplozją zainteresowań formacją permanentną. Sobór – który w swoich założeniach miał być soborem duszpasterskim – nie pozostał obojętny na te zagadnienia, podejmując je zwłaszcza w dokumentach poświęconych biskupom, kapłanom i osobom kon-

chowawczych są powszechną, czyli metafizyczną, potrzebą człowieka, i na tej podstawie definiowali człowieka jako *homo educandus*.

⁴ Dokumenty Kościoła używają zasadniczo określenia „formacja stała”, sporadycznie natomiast pojawiają się terminy „formacja permanentna” lub „formacja ciągła”, natomiast w literaturze świeckiej używa się sformułowań „edukacja permanentna” i „kształcenie ustawiczne”.

⁵ M. Caputo, B. Kim, *Analisi della genesi storica dell'espressione „educazione permanente”*, w: „Rivista di Scienze dell'Educazione” 2 (1974), s. 183. M. Mencarelli, *Educazione permanente*, Brescia 1964, s. 7, pisał natomiast, że edukacja permanentna jest najpełniejszą celebrazją owego zasięgu rewolucji pedagogiczno – edukacyjnej, która dokonała się w czasach najnowszych.

⁶ P. Lengrand, *Introduzione all'educazione permanente*. Roma 1974, s. 79.

⁷ Jan Paweł II, List apostolski *Nuovo millennio ineunte* 31.

⁸ J. Danielou, *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1969, s. 7–26.

sekrowanym, a więc tym, od których w ogromnej mierze zależy przyszłość Kościoła. Po Soborze Watykańskim II problematyka stałej formacji kapłańskiej i zakonnej coraz częściej zaczęła pojawiać się w różnych dokumentach, jednak dopiero w latach dziewięćdziesiątych doczekała się szerszego omówienia. Refleksja nad nią przyniosła bogaty materiał o charakterze doktrynalno – praktycznym, zmieniając w sposób zasadniczy dotychczasowy ogląd zagadnień formacji. Prześledzimy krótko najważniejsze dokumenty Kościoła na temat formacji stałej kapłanów i osób konsekrowanych od *Vaticanum II* do chwili obecnej. Wskażemy na zmiany, jakie stopniowo następowały w sposobie jej rozumienia, oraz na jej najistotniejsze elementy.

1. Teksty Soboru Watykańskiego II

Kapłaństwo i życie zakonne zawsze wymagały pielęgnowania cnót wierności i wytrwałości, a także ciągłego wysiłku, aby coraz pełniej i owocniej przeżywać te specjalne powołania. Świat współczesny, ogarnięty szybkimi i głębokimi przemianami ekonomicznymi, społecznymi i kulturalnymi, postawił przed Kościołem nowe zadania. Jan XXIII miał głębokie przekonanie, że w wielkim dziele ewangelizacji powierzonym całemu Ludowi Bożemu szczególną funkcję do spełnienia mają kapłani i zakonnicy w ścisłej łączności ze swoimi przełożonymi-biskupami. Aby jednak mogli sprostać nowym wyzwaniom, nie wystarczy już sama formacja podstawowa. Konieczna jest ciągła troska o wzrost duchowy, pogłębianie wiedzy i rozwój kulturalny⁹. Papież zalecił więc pogłębione studium Pisma Świętego i teologii jako uprzywilejowanych dróg prowadzących do kontemplacji Prawdy, a także do odkrywania nowych metod pracy apostołskiej. Zachęcał, by w pracy duszpasterskiej i dziełach apostołskich umiejętnie i roztropnie korzystać ze zdobyczy nauk, które dotychczas raczej rzadko stanowiły bagaż kulturalny kapłana: psychologii, pedagogiki, socjologii, ekonomii, a także środków masowego przekazu¹⁰. Jan

⁹ Jan XXIII wskazywał wielokrotnie na to, że istotne tematy nurtujące dziś ludzkość domagają się od kapłanów solidnej formacji ciągłej. Zob. Encyklika *Princeps pastorum*, AAS 51 (1959), s. 833–864; Encyklika *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), s. 401–464; Encyklika *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), s. 257–304, a także *Sui Sacerdoti*, w: *Insegnamenti IV* (1959), s. 898. Jego poprzednik – Pius XII – mówił również o konieczności kontynuowania formacji przez całe życie. Zob. *Motu proprio Quandoquidem templum*, AAS 41 (1949) s. 165; Adhortacja apostołska *Menti Nostrae*, AAS 42 (1950), s. 691–692.

¹⁰ Jan XXIII, *Sui Sacerdoti*, w: *Insegnamenti IV* (1959), s. 898.

XXIII dostrzegł ponadto potrzebę kontynuowania formacji nie tylko ze względu na proces *aggiornamento*, ale także dla wzmocnienia tożsamości kapłańskiej i zakonnej.

Odbiciem tych intuicji Proboszcza Świata są dokumenty soborowe, które w sposób jednoznaczny wskazują na konieczność i obowiązek formacji stałej, wynikający przede wszystkim z troski o dzieło ewangelizacji, ale również z odpowiedzialności za osobiste uświęcenie wszystkich „urzędowych” ewangelizatorów. Sobór w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (n. 7) oraz w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (n. 16) powierza biskupom „szczególnie ciężki obowiązek uświęcania swoich kapłanów”, a także zabiegania „o ich duchowy, intelektualny i materialny stan, by byli zdolni do świętego i pobożnego życia oraz do wiernego i owocnego spełniania swych posług”. Zadaniem każdego ordynariusza jest popieranie wszelkich inicjatyw promujących formację stałą, organizowanie specjalnych zebrań służących pogłębianiu wiedzy z różnych dziedzin oraz dłuższych rekolekcji pozwalających na odnowę życia duchowego. Z naciskiem podkreśla się, że kapłan ma prawo do formacji stałej. Z kontekstu dokumentów można wyczytać, że jest ona także jego podstawowym obowiązkiem; że jest mu niejako zadana w chwili przyjęcia sakramentu święceń, bo to przede wszystkim on jest odpowiedzialny za własny rozwój, inni zaś mają mu w tym pomagać.

Na szczególną uwagę zasługuje Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*. Jest to jedyny dokument soborowy, w którym użyte zostało (i zresztą tylko jeden raz w numerze 7.) sformułowanie „formacja stała”. Dokument akcentuje konieczność ciągłej formacji w potrójnym wymiarze: duchowym, intelektualnym i duszpasterskim. Uzupełnianie wiedzy, poznawanie nowych metod duszpasterskich oraz wzmocnienie życia duchowego skierowane są na osiągnięcie dwóch podstawowych celów: przygotowania kapłana do kompetentnego prowadzenia dialogu ze współcześnie żyjącymi ludźmi oraz do podejmowania skutecznych działań apostolskich i ewangelizacyjnych¹¹. W dokumencie wymienione są niektóre środki oraz propozycje konkretnych działań. Bardzo ważne w stałej formacji i – wydaje się także – niezwykle skuteczne są: dialog (propozycja tworzenia rad kapłańskich), towarzyszenie (zwłaszcza w początkowym okresie po wejściu w pełną aktywność duszpasterską), wymiana doświadczeń, życie wspólne i szeroko rozumiana współpraca obej-

¹¹ Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis* 19.

mująca również świeckich¹². Dekret zachęca ponadto prezbiterów do zakładania stowarzyszeń kapłańskich, a przełożonych do tworzenia specjalnych ośrodków studiów duszpasterskich, do organizowania kongresów, kursów i zakładania bibliotek (n. 19). Dokument przypomina też wszystkim o tradycyjnych, najważniejszych sposobach pielęgnowania jedności z Chrystusem, jakimi są: Eucharystia, spowiedź, modlitwa, kierownictwo duchowe (n. 18). Już tutaj można się doszukać – wyrażonego *explicite* w *Pastores dabo vobis* – zalecenia, by formacja stała nie była zwykłym powrotem do ławy seminaryjnej, ale różniła się od formacji początkowej co do treści, środków i metod.

Presbyterorum ordinis, zlecając poszczególnym biskupom troskę o wszystkich kapłanów, wymienia pewne grupy, którym należy poświęcić szczególną uwagę. Są to młodzi kapłani, nowo mianowani proboszczowie, kapłani prowadzący jakieś nowe dzieła duszpasterskie i ci wszyscy, którzy pracują poza swoją diecezją bądź na misjach (n. 19). Odpowiedzialność za nich rozkłada się jednak na całe prezbiterium. I tak, starsi kapłani mają po bratersku przyjąć młodych kapłanów, wspierać ich w stawianiu pierwszych duszpasterskich kroków, życzliwie przyjmować nowe inicjatywy, traktować przyjaźnie, starać się zrozumieć ich sposób myślenia. Młodzi kapłani winni szanować starszych, być otwarci na współpracę, chętnie przyjmować uwagi, korzystać z mądrości i doświadczenia starszych. Wszyscy natomiast zobowiązani są otaczać szczególną troską tych, którzy mają jakiegokolwiek trudności (n. 8).

Adresatami Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius* są wszyscy kapłani diecezjalni i zakonni. Zasadniczym celem formacji seminaryjnej, nakreślonym przez Sobór, jest wychowanie kapłana-duszpasterza, który – w ulegającym szybkim zmianom świecie – w sposób odpowiedzialny i kompetentny podejmie pracę zgodnie z potrzebami czasu i miejsca. Ojcowie soborowi mając jednak świadomość, że bezpowrotnie minęły już lata, kiedy kapłanowi do wykonywania posługi wystarczało to, co wyniósł z seminarium, umieścili na końcu dokumentu paragraf poświęcony doskonaleniu formacji po ukończeniu studiów seminaryjnych. Aczkolwiek zapis jest bardzo krótki i daje tylko pewne ogólne wytyczne, które odnoszą się wyłącznie do duszpasterzy w pierwszych latach ich kapłańskiego życia, to jednak sygnalizuje wagę i żywotność problemu dalszej formacji wspierającej duchową odnowę i integralny proces rozwoju osoby. Dekret nakreśla w ten sposób nową perspektywę formacji seminaryj-

¹² PO podejmuje szerzej te tematy w numerach 7–9.

nej, której celem powinno być kształtowanie mentalności otwartej na rozwój, formowanie osoby gotowej podążać – w syntonii z Kościołem – z duchem czasu¹³. Sobór zleca konferencjom biskupów, aby szczegółowiej zajęły się tym zagadnieniem oraz wskazuje na niektóre środki i konkretne rozwiązania, jak na przykład instytuty duszpasterskie, okresowe spotkania czy ćwiczenia, wspierające młodych kapłanów w rozwoju duchowym, intelektualnym i duszpasterskim¹⁴. Chodzi o pomoc w złagodzeniu napięć i uniknięciu niebezpieczeństw, jakie mogą wystąpić w momencie przejścia z zamkniętego środowiska seminaryjnego do życia apostołskiego. Niestety, w wielu przypadkach zapisy te odczytano jedynie jako zachętę do przedłużenia o kolejne lata formacji z zachowaniem form typowych dla formacji podstawowej.

Najtrafniej pojęcie formacji stałej wyłożył Sobór w Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. Dokument określa ją jako nie kończący się nigdy proces przyswajania wartości ewangelicznych i pierwotnego ducha zakonnego (*continuum reditum ad fontes*) oraz ustawiczne dostosowanie się do podlegających ciągłym zmianom warunków życia (*adaptationem... ad mutatas temporum condiciones*) i potrzeb apostołskich¹⁵. Ów proces odnowy, który ma się dokonywać według pięciu kryteriów o charakterze uniwersalnym, dotyczy zarówno całego instytutu, jak i poszczególnych członków. Dokument mówi wprost, że dla odnowy i rozwoju instytutów zakonnych najistotniejsza jest – trwająca przez całe życie – formacja członków (n. 18). Podaje także złotą zasadę formacyjną, która pozwala przeżywać w pełni powołanie do naśladowania Chrystusa i do służby Jemu w braciach: „Całe życie zakonne członków powinno być przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska ma być nacechowana duchem zakonnym” (n. 8). Każde działanie ma wypływać z wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem, dlatego podstawowym obowiązkiem w życiu zakonnika jest doskonalić najpierw kulturę duchową, a potem kompetencje naukowe i techniczne (n. 18). Ta zasada znalazła rozwinięcie w nauczaniu Jana Pawła II, który podkreśla, że najważniejsze są nie tyle zewnętrzne dzieła, ile uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez wierne naśladowanie Jego życia¹⁶. Dopiero harmonijne połączenie wszystkich wymiarów formacji

¹³ Szerzej omawia dokument E. Masseroni, *Decreto sulla formazione sacerdotale Optatam totius. Introduzione e commento*, Casale Monferrato 1987.

¹⁴ Sobór Watykański II, Dekret *Optatam totius* 22.

¹⁵ Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis* 2, 3.

¹⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata* 72 [dalej cytowane jako VC].

umożliwia jej skuteczność i prowadzi do integralnego rozwoju osoby. Sobór tylko w przypadku osób zakonnych zwraca uwagę na konieczność podnoszenia kwalifikacji zawodowych. Wynika to z zaangażowania świata zakonnego w specjalne apostolaty, takie jak, na przykład, wychowanie, szkolnictwo, szpitalnictwo, opieka nad ubogimi itp. Aczkolwiek *Perfectione caritatis* nakazuje przełożonym (na miarę ich możliwości) troskę o formację zakonników przez zapewnienie odpowiednich ku temu pomocy i czasu, to jednak przypomina, że główny ciężar odpowiedzialności za integralny rozwój spoczywa zawsze na pojedynczym zakonniku.

Sobór Watykański II podjął z odwagą temat formacji stałej. Co prawda, nie podał dokładnej definicji i tylko kazualnie posłużył się tym sformułowaniem, dał jednak początek nowemu etapowi, pobudził do zmiany sposobu myślenia oraz ustrzegł Kościół od przegapienia spotkania z historią i człowiekiem współczesnym. Nakreślił też szeroką perspektywę, która będzie miała coraz większe reperkusje w formacji kapłańskiej i zakonnej.

2. W duchu posoborowym

W latach bezpośrednio po Soborze nasila się powszechne zainteresowanie tematem formacji permanentnej. Pojawiają się nowe publikacje, organizowane są kongresy i seminaria naukowe¹⁷. Problemem zajmuje się także UNESCO, postulując, aby formacja permanentna odbywała się na wszystkich etapach ludzkiego życia, obejmowała każdego człowieka (demokratyzacja edukacji) i dotyczyła całego człowieka (według hierarchii osobistych potrzeb-wartości)¹⁸. Również w całym Kościele wzrasta zrozumienie, że stała formacja, metodycznie uporządkowana i zorganizowana, jest jednym z ważniejszych środków pomagającym żyć pełniej Ewangelią i lepiej jej służyć w zlaicyzowanym i zsekularyzowanym świecie. Aktywnie działają Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, a także poszczególne konferencje biskupów i dopiero co utworzone Unie Przełożonych Generalnych Zakonów Żeńskich i Zakonów Męskich, które opracowują kilka ważnych dokumentów.

¹⁷ M. Caputo, B. Kim, *Analisi...*, s. 357 n.

¹⁸ Szerzej na ten temat: V. Sinistrero SDB, *La formazione permanente verso una società per l'uomo*, w: *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi*. Leumann (Torino) 1976, s. 72–82.

Niespełna pół roku po zamknięciu Soboru Paweł VI wydaje List apostolski Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, który będąc zbiorem norm i przepisów wykonawczych do Dekretów soborowych *Christus Dominus* i *Presbyterorum ordinis* (I część) oraz *Perfectae caritatis* (II część) i *Ad gentes* (III część), spełniał w początkowej fazie funkcję praktycznego przewodnika. Najważniejsze w tym dokumencie wydaje się stwierdzenie, że odnowa Kościoła, która jest procesem ciągłym, zależy w ogromnej mierze od jakości formacji kapłańskiej i zakonnej. Formacja stanowi także podwalinę odnowy życia zakonnego, bo tylko gorliwość i zaangażowanie wszystkich członków instytutu pod kierunkiem przełożonych mogą przynieść oczekiwane owoce. Doniosłość problemu była tak duża, że Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, na prośbę niektórych przełożonych generalnych, sporządziła specjalną Instrukcję o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causam* (6.01.1969). Dokument ten zajął się jednak tylko formacją w okresie nowicjackim i w czasie próby ponowicjackiej, a więc – jak je określa – dwoma głównymi i koniecznymi do złożenia profesji wieczystej etapami formacji¹⁹.

Problem ciągłości formacji staje się o tyle nagłący, że świat współczesny zaczyna kontestować, a nawet odrzucać obyczajowość, zasady moralne i prawdy wiary. Pogłębia się kryzys tożsamości kapłańskiej²⁰ i systematycznie powiększa liczba porzuceń stanu kapłańskiego²¹. Paweł VI, zajmując w Encyklice *Sacerdotalis celibatus* głos w sprawie celibatu, w Rozdziale III pt. *Formacja kapłańska*, kładzie silny nacisk na wychowanie, którego zadaniem jest wprowadzanie harmonii pomiędzy rozwojem łaski Bożej i rozwojem natury w kierunku pełnej dojrzałości ludzkiej, duchowej, intelektualnej i moralnej²². Papież przestrzega jednocześnie: „Kapłan bynajmniej nie powinien sobie wyobrazać, że po otrzymaniu święceń wszystko już będzie dla niego łatwe, albo że będzie odtąd na zawsze zabezpieczony przed wszelkimi pokusami i niebezpieczeństwami grzechu. Czystość nie jest tego rodzaju cnotą, którą zdobywa się raz

¹⁹ Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Renovationis causam* 10.

²⁰ E. Castellucci, *L'Identità del presbitero in prospettiva cristologia*, w: „Seminarium” 30 (1990) 1–2, s. 92–140, stwierdza, że u podłoża tego kryzysu legło nieporozumienie lub wręcz zatracenie teologicznego sensu i znaczenia kapłaństwa. Zob. także A. Favale, G. Gozzelino, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*. Leumann (Torino) 1972.

²¹ J. Bajzek, *Sociologia delle vocazioni*, Roma 1992 (mps Università Pontificia Salesiana), s. 50–53, podaje, że po Soborze Watykańskim II liczba porzuceń kapłaństwa zaczęła radykalnie wzrastać. W roku 1964 było około 800 odejść, w 1967 prawie 2000, zaś w 1972 około 4000.

²² Zob. paragrafy 62–77.

na zawsze"²³. Dlatego Paweł VI w drugiej części tego rozdziału najpierw przypomina kapłanom – za dokumentami soborowymi – wypróbowane, tradycyjne środki pomocne w rozwoju głębokiego związku z Chrystusem, a następnie przestrzega przed niebezpieczeństwem, jakie niesie podejmowanie prac, które nie są zgodne z powołaniem kapłana (np. udział w życiu politycznym, zaangażowanie w działalność społeczną itp.)²⁴, wzywa do rozwijania poczucia wzajemnej wspólnoty i zaleca tworzenie różnych form życia wspólnotowego²⁵.

Ważnym wydarzeniem jest ukazanie się Pisma okólnego *Inter ea* (4.11.1969), pierwszego dokumentu, który w całości poświęcony jest kwestii formacji permanentnej ze specjalnym zwróceniem uwagi na młodszych kapłanów. Kongregacja ds. Duchowieństwa, przygotowując to pismo, rozesała do konferencji episkopatów kwestionariusze, aby wnikliwiej zapoznać się z problemami w różnych częściach świata, a także zebrać dotychczasowe doświadczenia i rezultaty inicjatyw promujących formację stałą²⁶. *Inter ea* w pierwszej części, która ma charakter doktrynalny, powraca do nauki soborowej i w kolejnych paragrafach porusza wielkie tematy formacji kapłańskiej: życia duchowego, formacji teologicznej, działalności duszpasterskiej²⁷. W drugiej części, która ma charakter normatywny, proponuje całą gamę – po części już sprawdzonych – metod i środków do zaaplikowania pod kierunkiem biskupów czy przełożonych²⁸. Aczkolwiek dokument ten postuluje podjęcie konkretnych działań w ramach formacji stałej, to jednak w drugiej części normatywnej można dostrzec brak właściwego potraktowania duchowego wymiaru formacji, który jest nie tylko integralnie złączony z wymiarami intelektualnym i duszpasterskim, ale przecież stanowi także ich fundament²⁹.

²³ Tamże 73.

²⁴ Również Dokument III Synodu Biskupów *Rescriptum ex audientia die 30 novembri 1971 – I De sacerdotio ministeriali*, AAS 63 (1971) s. 898–922, poświęcony kapłaństwu służebnemu, zajmując się tym problemem, stwierdza, że specyficzna misja kapłana, podobnie jak i Kościoła, czyli ta, którą Chrystus mu powierzył, nie ma charakteru politycznego, ekonomicznego czy społecznego, ale religijny. Stąd udział w różnorodnych działaniach świeckich nie może być nigdy głównym celem posługi kapłana; jego czas winien być przeznaczony na wykonywanie funkcji kapłańskich.

²⁵ Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis celibatus* 74–80.

²⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Pismo okólne *Inter ea* 2.

²⁷ Tamże 9–11.

²⁸ Dokument *Inter ea* w *Propozycjach* przedstawia różnorodne zasady i wskazania odnoszące się do tzw. roku pastoralnego (n. 16), egzaminów wikariuszowskich i proboszczowskich (n. 17), kursów doskonalenia (n. 18), studiów uniwersyteckich (n. 19), kongresów kapłańskich (n. 21), organizacji bibliotek (n. 21), wakacyjnych form połączonych ze studiami (n. 23) oraz innych możliwości (n. 24).

²⁹ Tamże 4.

Wydaje się, że prawodawca uprzywilejował dokszałcenie doktrynalne, informację, doskonalenie zawodowe i duszpasterskie, zapomniał zaś o formacji duchowej, a może pozostawił ją indywidualnej trosce kapłanów.

Kongregacja Wychowania Katolickiego we współpracy z przedstawicielami konferencji biskupich opracowała Instrukcję *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Dokument ten, przeniknięty duchem Soboru Watykańskiego II, wyznaczając podstawowe zasady formacji kapłańskiej – obowiązujące także zakonników pragnących przyjąć święcenia – wskazuje kierunki odnowy i stanowi podstawę opracowania przez Kościoły lokalne szczegółowych przepisów, tzw. sposobów formacji kapłańskiej. Instrukcja na samym końcu, w rozdziale zatytułowanym *Formacja po ukończeniu seminarium* zawiera kilka zasadniczych wskazań, które zasadniczo są tylko przypomnieniem wcześniejszych sformułowań³⁰. *Ratio* stwierdza najpierw, że natura formacji kapłańskiej domaga się jej kontynuacji przez całe życie, zwłaszcza zaś w pierwszych latach po przyjęciu święceń. Dla potwierdzenia tej tezy dokument powołuje się na teksty soborowe oraz nauczanie papieży Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI. Wskazuje też na konieczność formacji duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej. Pomija natomiast milczeniem niezwykle ważny wymiar ludzki. Oczywiście, podstawowym motywem doskonalenia pozostaje skuteczność pracy apostołskiej. Stąd też *Ratio* zachęca młodych kapłanów do podejmowania wspólnych działań w grupie (*équipe, teamwork*), proponując rozwiązania, które wcześniej zostały skonsultowane z konferencjami biskupów, pozostawiając im jednocześnie swobodę doboru form w zależności od specyficznej sytuacji Kościoła lokalnego. Pierwsza możliwość sprowadza się do przedłużenia o rok lub dwa lata życia seminaryjnego. W tym czasie neoprezbiterzy mają kontynuować studia i stopniowo podejmować pracę duszpasterską w parafii. Inna forma to tzw. dokszałcenie duszpasterskie, polegające na cotygodniowych spotkaniach młodych kapłanów (jedno- lub dwudniowych) połączonych z wykładami uzupełniającymi i studium duszpasterskim. Kongregacja zaleca ponadto kursy wakacyjne (lub w innym czasie), połączone z dzieleniem się doświadczeniami i przygotowujące do egzaminów wikariuszowskich, oraz miesiąc odnowy kapłańskiej po około pięciu latach posługi. Wszystkie te propozycje odnoszą się jednak do młodych kapłanów, którzy w trudnym dla nich okresie wejścia w pełną aktywność duszpasterską powinni być oto-

³⁰ Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* 100–101.

czeniu troskliwą opieką ze strony biskupa i całego prezbiterium. Nie rozwijają one bynajmniej impulsów soborowych i nie poszerzają wizji formacji stałej kapłanów i zakonników.

Po roku 1970 następuje etap przygotowywania – w ramach poszczególnych konferencji biskupów oraz instytutów zakonnych – własnych regulaminów i podręczników formacji, które mają określić szczegółowo cele wychowawcze dla poszczególnych etapów formacji, formacji stałej zaś nadać trwałą formę, włączając ją w strukturę diecezji czy instytutu zakonnego. W międzyczasie Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów opracowały Wytoczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes*, w których, na początku części II, zachęca się biskupów i przełożonych do harmonijnej współpracy oraz przypomina obowiązek dawania rzeczywistego pierwszeństwa sprawom formacji. Podkreśla się także konieczność stałej formacji, która prowadziaby do odnowy przeżywania rad ewangelicznych. Rady te – realizowane indywidualnie i wspólnotowo – są najlepszym świadectwem dawanym Jezusowi oraz pomocą w podejmowaniu działań apostoelskich³¹. Ogłoszono ponadto nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*, który przypomina kapłanom – konsekrowanym Bogu z nowego tytułu przez przyjęcie święceń – o szczególnym zobowiązaniu dążenia do świętości³². Uświęcać się mają przez wierne i ofiarne sprawowanie kapłańskiej posługi, wzmacnianie życia duchowego pokarmem ze stołu Pańskiego i Słowa Bożego, przez modlitwę brewiarzową, medytację, sakrament pojednania, rekolekcje, nabożeństwo do Matki Bożej i inne praktyki religijne³³. Kolejne kanony kładą nacisk na kontynuację studiów teologicznych i tych dziedzin nauki, które ułatwiają wykonywanie pasterskiej posługi. Nakazują udział w programie formacji stałej w ramach diecezji oraz wydarzeniach naukowych, dających sposobność poszerzenia wiedzy teologicznej i zapoznawania się z nowymi metodami duszpasterskimi. Zalecają też kapłanom prowadzenie jakiejś formy życia wspólnego³⁴. W odniesieniu do życia konsekrowanego *Kodeks Prawa Kanonicznego* cytuje prawie *in extenso* Dekret *Perfectae caritatis* (18) i wymienia – z niewielkimi różnicami – te same środki uświęcenia, które zaleca kapłanom³⁵.

³¹ MR 27.

³² *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 276, 1.

³³ Tamże, kan. 276, 2–5.

³⁴ Tamże, kan. 279 i 280.

³⁵ Tamże, kan. 661, 663 i 664.

Opublikowane w pierwszych latach po Soborze Watykańskim II dokumenty nie przynoszą nowych treści odnośnie do formacji stałej. Wskazują natomiast na doniosłość problemu w podlegającej szybkim transformacjom rzeczywistości i inspirują poszukiwania najwłaściwszych rozwiązań, najodpowiedniejszych form, metod i środków³⁶. Tej refleksji towarzyszy przekonanie, że formacja stała w Kościele znajduje się cały czas na początku drogi, oscylując pomiędzy podnoszeniem osobistych kwalifikacji a promocją osoby; że konieczne jest stworzenie całościowego systemu, w którym formacja początkowa i formacja stała będą integralnie związane, a nie traktowane jako niezależne i luźno powiązane ze sobą etapy życia³⁷.

3. Dokumenty fundamentalne

Całościowe spojrzenie na formację stałą przynoszą najnowsze dokumenty Kościoła, będące echem refleksji Synodów Biskupów obradujących w 1990 i 1994 roku, poświęconych w całości formacji kapłańskiej i życiu konsekrowanemu³⁸, oraz wynikiem wieloletniej pracy kongregacji watykańskich³⁹.

Wszystkie one podkreślają wewnętrzną jedność procesu formacji kapłańskiej i zakonnej, który powinien mieć charakter totalny: obejmować wszystkie okresy życia, wszystkie wymiary egzystencji ludzkiej oraz uwzględniać wykonywaną posługę duszpasterską czy misję apostołską. Dlatego formacja – aczkolwiek podzielona na dwa zasadnicze etapy (for-

³⁶ Oto niektóre ważniejsze publikacje: G.M. Garrone, *La formazione permanente del sacerdote*. Torino 1970; P. Brocardo (red.), *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi*. Torino 1976; *La formazione oggi. Atti della XXII Assemblea Generale della CISM 9-12 novembre 1982*. Roma 1982; P. Griéger, *La formazione permanente. Pedagogia speciale degli adulti. Organizzazione. Programmazione*. Milano 1985.

³⁷ Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari, *La Congregazione plenaria 9-11 novembre 1976*.

³⁸ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis* [dalej cytowane jako *PDV*]; Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata*.

³⁹ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego opublikowała: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych *Potissimum institutioni* [dalej cytowane jako *PI*] oraz Instrukcję Życie braterskie we wspólnocie *Congregavit nos*. Kongregacja ds. Duchowieństwa przygotowała dokumenty: Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia* oraz List okólny *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*.

macji podstawowej i formacji stałej), z których każdy ma swoją niepowtarzalną specyfikę – została zdefiniowana jako jedna spójna droga życia chrześcijańskiego i kapłańskiego, rozpoczynająca się wraz z pozytywną odpowiedzią osoby powołanej na wezwanie Chrystusa „pójdź za Mną” i kończąca się w chwili śmierci⁴⁰. Takie ustawienie formacji kapłańskiej i zakonnej wynika z samej natury daru powołania, który jest rzeczywistością dynamiczną i otwartą, domagającą się stałej troski o jego rozwój oraz o przeżywanie go w całej jego nieprzemijającej świeżości i pierwotnym pięknie. Dokumenty, rozwijając tę myśl, podkreślają, że dar powołania jest rzeczywistością dynamiczną: oprócz powołania „do” kapłaństwa czy „do” życia konsekrowanego istnieje także powołanie „w” powołaniu. Bóg bowiem wzywa i posyła nieustannie, we wszystkich momentach życia, we wciąż nowych sytuacjach i okolicznościach, objawiając swój zbawczy plan i zapraszając osobę powołaną do ścisłej współpracy⁴¹. Mamy tu do czynienia z istotną zmianą w rozumieniu formacji kapłańskiej i zakonnej, która winna być postrzegana jako proces ciągły zmierzający do pełnej realizacji osoby. Ta zaś dokonuje się w coraz pełniejszym przyjęciu łaski powołania – upodobnieniu do Jezusa Chrystusa poprzez naśladowanie Jego sposobu życia, działania, odnoszenia się do innych, zwłaszcza zaś przez całkowity dar z siebie Bogu i ludziom. Oznacza to także, iż formacja kapłańska i zakonna musi być studiowana jako integralna całość, której punkt wyjścia stanowi nie formacja początkowa, lecz formacja stała, gdyż to ona wyznacza cel, ożywia i pobudza cały proces formacyjny⁴².

Inny niż dotychczas jest punkt ciężkości w argumentacji za koniecznością formacji stałej. Uznana powszechnie za absolutnie niezbędną, znajduje ona bowiem swoje głębokie podstawy i pierwszorzędne uzasadnienie w naturze sakramentu kapłaństwa i konsekracji zakonnej. Dokumenty nie tylko akcentują ten fakt, ale stwierdzają jednocześnie, że wszystkie motywacje postulujące ciągłość procesu formacyjnego (antropologiczne: życie ludzkie jako droga ku pełni dojrzałości; socjologiczne: wymóg nabywania wciąż nowych umiejętności i doskonalenia kwalifikacji zawodowych; historyczne: konieczność dotrzymywania kroku dziejowym przemianom) są włączone i podporządkowane owym najistotniejszym racjom teologicznym⁴³.

⁴⁰ PI 67; PDV 42; VC 65

⁴¹ PI 67; PDV 42 i 70; VC 70.

⁴² V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la »Pastores dabo vobis«*, Leumann (Torino) 1993, s. 360–361.

⁴³ PDV 70, VC 69.

Przyjęcie sakramentu święceń to coś więcej niż podjęcie się pełnienia jakiejś roli społecznej czy też wykonywania pewnej określonej funkcji w Kościele. Adhortacja *PDV* wyjaśnia, że na mocy święceń „życie duchowe kapłana zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania znamionujące Jezusa Chrystusa, Głowę i Pasterza Kościoła, które objawiają się w jego pasterskiej miłości” (21). Oznacza to, że kapłan zostaje dopuszczony do udziału w dynamice „miłości pasterskiej” Chrystusa⁴⁴, która jako darmo otrzymany dar Ducha Świętego jest jednocześnie zadaniem i wezwaniem do świadomej i wolnej odpowiedzialności prezbitera; która jest wreszcie wewnętrzną zasadą, łączącą w jedną całość jego życie i wieloraką działalność (n. 23). Owa „miłość pasterska” Jezusa Chrystusa – podstawowy wyróżnik całej osobowości kapłana, zasadnicza cnota w jego życiu i jednocześnie cel, do którego zmierza cała jego egzystencja – jest kluczem do zrozumienia integralnego procesu formacji kapłańskiej, stanowiąc jego „duszę i zewnętrzny kształt” (n. 70). Formacja stała rozumiana jako trwające całe życie świadome i wolne współdziałanie z dynamiką miłości pasterskiej Jezusa Chrystusa stanowi pomoc i warunek, aby kapłan mógł stawać się żywym wizerunkiem Chrystusa: „być kapłanem i realizować swoje kapłaństwo w duchu i na wzór Jezusa Dobrego Pasterza” (n. 73).

Również w odniesieniu do życia konsekrowanego Jan Paweł II w *VC* przypomina, że „formacja stała jest wymogiem wynikającym z samej natury konsekracji zakonnej (...), ponieważ ze względu na ograniczenia ludzkiej natury osoba konsekrowana nigdy nie będzie mogła stwierdzić, że w pełni ukształtowała w sobie nowego człowieka, który w każdej życiowej sytuacji doświadcza w sercu tych samych uczuć co Chrystus. Formacja początkowa winna zatem zostać utrwalona przez formację stałą, która sprawi, że człowiek będzie podatny na wpływy formacyjne przez całe życie” (n. 69). Urzeczywistnianie ideału życia konsekrowanego, jakim jest upodobnienie się do Pana Jezusa i do Jego całkowitej ofiary z siebie, domaga się stałego wysiłku formacyjnego; takiego wysiłku, który będzie pobudzał i wspierał niekończący się nigdy proces odnowy, obejmując wszystkie sfery życia i działania osoby konsekrowanej.

⁴⁴ Określenie to pojawia się w adhortacji 31 razy i zawsze w ważnych kontekstach. Gambino w swojej książce (V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale...*, s. 123, 196) sugeruje, że częstotliwość, z jaką przywoływany jest termin „miłość pasterska”, nie jest ani przypadkiem, ani też zabiegiem czysto retorycznym. Widać tu celowe przedsięwzięcie, by temu określeniu nadać nowe znaczenie i wskazać na bogactwo treści, czyniąc z niego syntetyczne centrum dla całego procesu formacji.

Inny ważny element, na który wskazują dokumenty, to konieczność wyodrębnienia pewnych przedziałów czasowych w etapy formacji. Dotychczas w ramach formacji stałej zajmowano się osobami ze względu na podejmowane przez nie zadania czy też pełnione funkcje (wyjątek stanowili młodzi kapłani). Teraz zachęca się, aby cały program formacji stałej dostosowany był do wieku osoby i jej sytuacji życiowej. Dokumenty wyróżniają zasadniczo 5 następujących etapów odpowiadających pewnym ogólnym prawom rozwoju człowieka⁴⁵: 1) pierwsze lata pełnego udziału w działalności apostołskiej i posłudze kapłańskiej – przejście z okresu formacji podstawowej do życia bardziej autonomicznego; 2) wiek średni – koniec pierwszego dziesięciolecia po profesji wieczystej i święceniach kapłańskich; 3) wiek dojrzały – okres pełnej dojrzałości duszpasterskiej i apostołskiej; 4) wiek podeszły – czas stopniowego wycofywania się z czynnej działalności i wymuszonej bezczynności aż do momentu zjednoczenia z Jezusem; 5) sytuacje specjalne – okres silnego kryzysu, fizycznego osłabienia czy choroby. Każdemu z tych etapów formacji towarzyszą pewne specyficzne okoliczności i uwarunkowania; na każdym z nich pojawiają się inne trudności i zagrożenia; każdy z nich niesie ze sobą konkretne potrzeby, możliwości i wyzwania; wreszcie do każdego z tych okresów należy dostosować odpowiednie środki, metody i struktury wspomagające. Na żadnym etapie życia osoby nie można uznać, że zakończył się jej proces dojrzewania i że nie musi już szczególnie troszczyć się o zachowanie wierności.

W dokumentach Magisterium zwraca się też uwagę na treści i metody, jakimi winna być prowadzona formacja stała. Aczkolwiek jest ona zakorzeniona w formacji początkowej, to jednak nie jest jej powtórzeniem i domaga się pewnych zmian oraz aktualizacji. *PDV* za główną metodę całej formacji stałej uznaje jej „ustawiczność”: „Formacja stała, właśnie dlatego że jest «stała», musi towarzyszyć kapłanom zawsze, a więc w każdym okresie i niezależnie od uwarunkowań ich życia” (76), oraz „integralność”: „Powinna ona być kontynuacją ogólnego i integralnego procesu ciągłego dojrzewania, polegającego na pogłębianiu każdego wymiaru formacji – ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego” (72). Na temat metod stosowanych w edukacji osób dorosłych pojawiło się wiele opracowań. Wskazuje się w nich przede wszystkim na konieczność respektowania wieku, osobistych doświadczeń i rzeczywistych problemów. Osoba dorosła, niosąc zwykle ze sobą całe bogactwo

⁴⁵ *PI* 70; *PDV* 76–77; *VC* 70.

doświadczeń, chce rozwiązywać istniejące problemy, poszukuje odpowiedzi na konkretne pytania, ma ściśle określone potrzeby. Nie wystarczy tu więc zaproponowanie pewnych treści uzupełniających wiedzę ogólną. P. Griéger uważa metody aktywne za najodpowiedniejsze w formacji dorosłych, ponieważ pobudzają do twórczego działania, zmuszają do współodpowiedzialności, wyrabiają zmysł krytyczny, pozwalają na większy obiektywizm w ocenie problemów oraz własnych poglądów, a także ułatwiają ich weryfikację⁴⁶. Szczegółową analizę metod w oparciu o dokumenty Magisterium, które mogą znaleźć zastosowanie w procesie formacji stałej, przedstawia K. Boryna⁴⁷. Wyróżnia on trzy zasadnicze rodzaje metod: kształceniowe (dotyczące przede wszystkim formacji intelektualnej), praktyczne (mające zastosowanie w formacji duszpasterskiej) oraz przeżyciowe (odnoszące się do formacji duchowej). W tej ostatniej grupie na szczególne podkreślenie zasługuje metoda „nieustannego nawracania się”, która jest warunkiem dotrzymania wierności powołaniu: „Nawracać się – to znaczy powracać do samej łaski naszego powołania, rozważać bezmiar dobroci i miłości Chrystusa, który zwrócił się do każdego z nas po imieniu i powiedział: »Pójdź za Mną«”⁴⁸.

Zakończenie

Chronologiczny przegląd dokumentów pozwala zauważyć pewną ewolucję w nauczaniu Kościoła na temat formacji stałej. Wydaje się, że mamy też do czynienia z nowym ujęciem całej szerokiej problematyki formacji kapłańskiej i zakonnej. Podwaliny dla formacji stałej kładzie się bowiem już w trakcie formacji początkowej poprzez ukazywanie jej konieczności, przygotowywanie osób do podjęcia dzieła formacji jako naturalnej konsekwencji otrzymanej łaski powołania i warunku osobistego wzrostu. Formacja w początkowym okresie ma doprowadzić do odkrycia i zaakceptowania podstawowego prawa kierującego wzrostem, czyli prawa „paschalnego”; do zerwania z fałszywym irenizmem i wyzbycia się iluzji, że można się rozwijać bez systematycznego wysiłku (*non progredi regredi est*).

⁴⁶ W swoim opracowaniu (*La formazione permanente...*) autor omawia najpierw metody (s. 39–50), a następnie podaje propozycje praktycznych ćwiczeń (s. 157–199).

⁴⁷ K. Boryna, *Ciągłość formacji kapłańskiej. Studium według Dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła od Soboru Watykańskiego II do VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów*, Lublin 1992.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej Synodu Biskupów 1990 r.*, w: „Ateneum Kapłańskie” 116 (1991), s. 9.

Formacja stała jest więc naturalną kontynuacją rozpoczętego wcześniej procesu i nie polega – jak to wcześniej podkreślano – na zewnętrznych tylko interwencjach, dokonujących się w określonych odstępach czasu (udział w kursach, spotkaniach, rekolekcjach). Chodzi przede wszystkim o nabycie pewnej postawy wewnętrznej wolności i osobistej wrażliwości; chodzi o indywidualne zaangażowanie we własny rozwój i nabycie umiejętności odczytywania w Bożym świetle wydarzeń życia. Przestrzeń formacyjna to rzeczywistość, w której osoba żyje, to wspólnota kapłańska czy domu zakonnego, to także ludzie, do których osoba jest posłana.

Takie nowe ujęcie formacji stałej wyznacza także szczegółowe zadania. Konieczne są nieustanne pogłębianie zagadnień z zakresu pedagogiki dorosłych, poszukiwanie wciąż nowych metod, opracowywanie i aktualizacja programów formacyjnych, koordynowanie wysiłków zarówno pojedynczych osób, jak i istniejących struktur wspierających oraz przygotowywanie osób odpowiedzialnych bezpośrednio za formację stałą.

KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI
KRAKÓW

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A POLITYKA U PROGU III TYSIĄCLECIA

Węgry od początku 2000 roku obchodzą swoje Millenium, szczególnie nadając datom: 20 sierpnia (wspomnienie św. Stefana, świętego króla, który swym chrztem w 1000 roku i koronacją założył podwaliny państwa, madziarskiego sojuszu plemiennego) i 23 października (święto narodowe). Rząd Viktora Orbana, odpowiadając na zarzuty socjalistyczno-liberalnej opozycji, że zbyt dużo wydaje pieniędzy na renowację zabytków, programy edukacyjne i filmy historyczne, twierdzi, że chce wykorzystać okazję do narodowej edukacji historycznej. Odwiedzając w ubiegłym roku opactwo w Pannonhalma, założone w XI wieku, węgierski premier powiedział: „W ciągu kilku najbliższych lat okaże się, czy udało się na Węgrzech odnowić chrześcijańskie i obywatelskie tradycje zachodnie, czy też pogrążymy się w postsocjalistycznym chaosie, który określany jest mianem neutralnego światopoglądu, ale w istocie jednocy elementy pozbawionego wartości kapitalizmu konsumpcyjnego z najgorszymi cechami socjalizmu”¹. Przyszłość współczesnych państw europejskich określi wybór systemu wartości. Stąd też zagadnienie obecności wartości chrześcijańskich w polityce staje się jednym z istotnych dla katolickiej nauki społecznej.

¹ Za: J. Goziński, *Tysiąc lat w Europie*, „Wprost” 2000, nr 44, s. 115.

1. Bez wartości

Rosyjski pisarz, Iwan Bunin, laureat Nagrody Nobla w 1933 r., swe zapiski z okresu tzw. rewolucji październikowej, zatytułował *Przekłete dni*. Opisana w nich sytuacja społeczna początków „nowoczesnego państwa radzieckiego” przeraża przede wszystkim powszechnym wtedy stanem chaosu, porzuceniem wszelkiego poczucia wartości, obowiązku społecznego i odpowiedzialności kogokolwiek za cokolwiek. W książce Bunina czytamy m.in.: „Grudzińskiemu opowiadał w tramwaju żołnierz: »Chodzę bez pracy, poszedłem do Rady Delegatów prosić o posadę. Posad, powiadają nie ma, ale masz tu dwa nakazy rewizji, możesz się znakomicie obłowić. Posłałem ich w diabły, jestem uczciwym człowiekiem«. (...) Lud sam o sobie powiedział »Z nas, jak z drewna – i pałka, i ikona – w zależności od okoliczności, od tego kto to drewno obrabia«. (...) Naród jest teraz jak bydło bez pastucha, wszystko zgnoi i sam siebie zgnoi. (...) W ogóle teraz najstraszniejsze i najbardziej poniżające są nie tyle nawet same potworności i bezeceństwa, ile to, że trzeba je wyjaśniać, dyskutować o tym, czy są one dobre, czy złe. Czyż to nie koszmar, że muszę np. dowodzić, iż tysiąc razy lepiej zdechnąć z głodu, niż uczyć tego głaba jambów i chorebów, ażeby mógł opiewać czyny swoich współtowarzyszy, którzy grabią, biją, gwałcą, paskudzą w cerkwiach, drą pasy z oficerskich pleców, dają duchownym śluby z kobyłami! (...) Teraz wszystko jest możliwe”². „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno” – mówił jeden z bohaterów *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego.

Niesprawiedliwych i zbrodniczych praw, ogłaszanych przez polityków bez sumienia, było w XX wieku nieskończenie wiele. Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu z 1993 r., zawiera następującą informację: „Można przyjąć wyniki przybliżonych obliczeń, określających liczbę wymordowanych w latach 1944–1954 na 200 tysięcy i 400 tysięcy więzionych w 1952 roku”³. Długa jest lista sędziów i prokuratorów wojskowych, mordujących w majestacie komunistycznego prawa – to dokument świadczący o bezkarności zbrodniarzy stalinowskich. Zachowali swoje stopnie oficerskie, generalskie, odznaczenia za utrwalanie władzy ludowej, emerytury dla zasłużonych, tytuły naukowe. Nie odpowiadali za zbrodnie, co więcej – niektórzy nadal czerpią korzyści z przestępstwa.

² I. Bunin, *Przekłete dni*, tłum. J. Kornel, Warszawa 1989, s. 19, 36, 45, 49.

³ Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 1993, t. 34, s. 32.

A katalogi przestępstw przeciw podstawowym prawom osoby ludzkiej są bogate w różne treści, od wieków zapisują krwią i cierpieniem długą i dramatyczną historię ludzkości. Św. Jan Chryzostom już w starożytności chrześcijańskiej zauważył, że: „W mieście trzeba praw dla usunięcia złych, a zostawienia dobrych, by źli nie zdobyli wyższości nad dobrymi. Jeśli prawo nie trzyma złodziei w strachu, żadna własność nie jest bezpieczna; jeśli żołnierze obrócą swą wściekłość przeciw obywatelom, zginie wszystko; jeśli każdy przekracza granice i kaleczy prawo drugich, upadnie porządek. (...) Nic bowiem nie znaczą prawa, jeśli je można bezkarnie przekraczać”.

Nie można mówić o polityce tam, gdzie nie ma troski o dobro wspólne, które stanowi istotę polityki. Politycy są wówczas jedynie funkcjonariuszami totalitaryzmu, przedstawicielami anarchii, skorumpowanymi urzędnikami władzy, kłamcami parlamentarnymi, polityczną kategorią zwodzicieli tłumów, lecz nie politykami. Prawdziwą politykę stanowi bowiem troska o dobro wspólne.

2. Chrześcijańska polityka

Podstawową wskazówką Ewangelii, dotyczącą moralności politycznej, są słowa Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21; por. Mk 12, 17; Łk 20, 25). Są one konsekwencją wynikającego z Wcielenia uznania rzeczywistości ziemskiej, w tym przypadku rzeczywistości politycznej, oraz nakazem realizowania Królestwa Bożego w ramach tejże rzeczywistości. Pouczają, że należy liczyć się z ziemskimi realiami, z faktem istnienia Cezara, ale nigdy kosztem istotnych ludzkich wartości i wartości samego człowieka, które należne są Bogu. Tych wartości nie wolno składać na „ołtarzach” żadnej polityki. I na tym polega zasadnicza reguła politycznej moralności. Ta sama zasada sformułowana pozytywnie, brzmi: polityka jest moralna, jeżeli służy człowiekowi i autentycznym ludzkim wartościom⁴.

Św. Paweł, pisząc słowa: „Każdy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi” (Rz 13, 1) – zakłada konieczność istnienia politycznego porządku, czyli państwa. Nie wzywa bynajmniej do ślepego posłuszeństwa wobec ładu państwowego, lecz budzi świadomość

⁴ A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, „Aneks. Kwartalnik polityczny” 1988, nr 50, s. 64-65.

współuczestniczenia w tworzeniu państwa. Chrześcijanin powinien tak zachowywać się wobec konfliktów, tak postępować i podejmować decyzje, by pozwoliło to pozostać w zgodzie z własnym sumieniem. W innym miejscu św. Paweł uzasadnia obowiązek życia w doczesności na miarę spraw ostatecznych słowami: „Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości” (1 Kor 16, 13-14). Zgoda na władzę państwową nie oznacza w żadnym razie poddaństwa. Znaczy raczej: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). W sprawach ostatecznych chrześcijanie są przede wszystkim zobowiązani przez Słowo Boże, nie przez władzę państwową⁵.

Jedną z zasadniczych tez katolickiej nauki społecznej jest twierdzenie, że rozwiązanie problemów społecznych i politycznych nie może nigdy abstrahować od osądów etycznych istniejącej rzeczywistości, będącej punktem wyjścia dla proponowanych i podejmowanych działań społeczno-politycznych⁶. Papież Paweł VI w swym liście *Octogesima adveniens*, skierowanym do ks. kardynała Maurice'a Roy, przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, napisał: „Polityka jest sposobem trudnym – zresztą nie jedynym – wykonania chrześcijańskiego obowiązku służby drugim. Nie mogąc rozwiązać od razu wszelkich problemów, polityka usiłuje proponować sposoby ułożenia stosunków między ludźmi. Zakres jej działania jest obszerny i bardzo złożony, ale nie może ona zmierzać do wyłączności. Postawa zaborcza państwa dążącego do ogarnięcia wszystkiego kryje wielkie niebezpieczeństwo. Dlatego chrześcijanie, którzy zamierzają wziąć czynny udział w działalności politycznej, uznając autonomię polityki, będą się starać, by ich dążenia były zgodne z wymogami Ewangelii oraz by w ramach uprawnionego pluralizmu instytucji i opinii dać osobiste i zbiorowe świadectwo prawdziwości i szczerości swej wiary poprzez skuteczne i bezinteresowne służeńie ludziom” (OA 46).

Jan Paweł II wielokrotnie przypominał o „prawach naturalnych człowieka”. Idea, że każdemu człowiekowi przysługują nieodmienne prawa, związana jest z przekonaniem, że jedynie dobrym ładem jest szeroko ugruntowany w społeczności porządek polityczno-społeczny, oraz że

⁵ R. von Weizsacker, *Historia Niemiec toczy się dalej*, bmv 1989, s. 63–64.

⁶ F. Blachnicki, *Prawda, etyka i polityka*, „Prawda – Wyzwolenie. Dwumiesięcznik programowy. Pismo Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów” 1983, nr 1 (8), s. 157-163.

polityka nie może być amoralna. Ład społeczny, respektujący naturalne prawa człowieka, jest bowiem zgodny z zasadami moralnymi⁷. Gdy elementem debaty jest dobro wspólne, społeczne, a do takich należy polityka i wiążąca się z nią władza, to konsekwencją tego jest osiągany poziom moralny. I tak dochodzimy do zagadnienia ściśle moralnego: co to jest dobro, co jest dobrem dla społeczeństwa, a co jest złem dla niego? W ten sposób rozpoczyna się każdy proces „urabiania moralnego poszczególnego sumienia”. A państwo jest społecznością o charakterze moralnym⁸.

C.K. Norwid nazwał ojczyznę: „moralnym zjednoczeniem” i „wielkim-zbiorowym-Obowiązkiem”⁹. Polityk bardzo często rozważa dylemat: kierować się zasadami moralnymi, czy też głosem racji pragmatycznych? Chrześcijański polityk musi zmierzać do przewyciężenia tego „rozdwojenia” w przekonaniu, że prawdziwą, długofalową i trwałą skuteczność można osiągnąć jedynie przez działania zgodne z etyką¹⁰. Działanie zgodne z sumieniem nie wyklucza automatycznie zawierania kompromisów, lecz jedynie pewien ich rodzaj. Człowiek, który kieruje się sumieniem, zna – „z góry” – granice dopuszczalnych ustępstw i wie, co jest ich celem ostatecznym. Różni się więc od polityka, którego nie powstrzymuje sumienie, któremu granice kompromisu wyznaczają jedynie oceny, jakich dokonać można dopiero po jego zawarciu. Kompromis dobry jest tylko wówczas, gdy pozwala zrealizować wspólne cele, przestrzegać zasad szanowanych przez obie strony mediacji i kiedy dotyczy dobra wykraczającego poza interesy partykularne¹¹.

Immanuel Kant w książce pt. *Pokój wieczny* napisał: „Prawdziwa polityka nie może uczynić kroku, nie złożąwszy wcześniej hołdu moralności”¹². Moralność tkwi bowiem w samej istocie polityki, tłumaczy ją i uzasadnia. Moralność jest „dobrem rzadkim”, dlatego należy nią „mądrze gospodarować: chronić jej posiadane zasoby przed demoralizacją i sta-

⁷ I. Krzemiński, *Religia i „Solidarność”*, „Aneks. Kwartalnik polityczny” 1987, nr 48, s. 43-59; T. Mazowiecki, *Powrót do najprostszych pytań*, Warszawa 1986, s. 45-51; J. Klechta, *Inteligencja zniewolona wolnością*, „Niedziela”, nr 50.

⁸ F. Mirek, *Idea odpowiedzialności w życiu społecznym. Studium socjologiczne*, Katowice 1926, s. 79-99; W. Stróżewski, *Etyka obywatelska – etyka obywatela*, w: *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 45-58.

⁹ C.K. Norwid, *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 7, Warszawa 1973, s. 7; tenże, *Memoriał o młodej emigracji*, w: tamże, s. 109.

¹⁰ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 188-189.

¹¹ J.H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 46-50.

¹² Za: O. Hoffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992 s. 160.

rać się o ich powiększenie". Jest ona bowiem „elementem kapitału ludzkiego”¹³.

Wszystkie postulaty sprowadzają się do wspólnego wołania o budowanie życia społeczeństw w oparciu o odpowiedni system wartości. Człowiek zachowuje się bowiem różnie w ramach różnych systemów wartości charakteryzujących odmienne struktury społeczne (np. im bardziej system wartości danej grupy jest demokratyczny i antyelitarny, tym trudniejsze jest zinstytucjonalizowanie totalitaryzmu czy rządu kliki politycznej)¹⁴. Człowiek jest bytem religijnym i moralnym, jego działanie, także społeczne i polityczne, ma charakter działania świadomego i wolnego, za które czuje się odpowiedzialny.

W religii chrześcijańskiej wartość i godność osoby ludzkiej, przez prawdę o stworzeniu przez Boga, Wcieleniu i Odkupieniu, została podniesiona do niespotykanych wcześniej wymiarów. Chrześcijańska prawda o człowieku jako osobie i jego dobro wyznaczają reguły działania, które obowiązują także w polityce. Są to przede wszystkim reguły negatywne, jakie powinny obowiązywać wszystkich polityków, niezależnie od tego, czy są religijni, czy też nie, gdy sprawują władzę w społeczeństwie chrześcijańskim. Te reguły wyznaczają granice, poza które żadne działanie ludzkie, w tym również polityczne, nie powinno wyjść:

- w działaniach politycznych, w strukturach państwa i władzy nie wolno występować przeciw prawdzie, godzić się na fałsz i kłamstwo;
- nie wolno akceptować zła, budować na jego strukturach (np. walce, nienawiści, gwałceniu praw człowieka)¹⁵.

Sformułowanie tych zasad jest bezpośrednią konsekwencją przyjęcia chrześcijańskich wartości.

W 1993 r. biskupi polscy pouczali: „Odradzające się struktury naszego państwa muszą być oparte na trwałych wartościach. Sama gwarancja prawna uszanowania pluralizmu myślenia i postaw nie zwalnia od szukania obiektywnych wartości, na których buduje się prawo demokratycznego państwa i które winny być respektowane w środkach przekazu kraju o 1000-letniej tradycji kulturowej zakorzenionej w chrześcijaństwie.

¹³ A. Dylus, *Etyka cnót a etyka instytucji*, „Przegląd Powszechny” 1993, nr 7/8 (863/864), s. 107-122. Zob. też: J. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, Warszawa 1988, s. 232-239.

¹⁴ S. M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Warszawa 1995, s. 416-420; G.L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1985, s. 463-470.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Religia i polityka*, „Człowiek w kulturze”, nr 3, Warszawa 1994, s. 111-132; H. Fesquet, *Katolicyzm jutra*, w: *Biblioteka „Więzi”*, t. 12, Kraków 1964, s. 105-113; J. Messner, *Główne zasady nauki społecznej Kościoła*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 1 (112), s. 7-21; J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993, s. 28-32.

Uwzględnienie roli tych wartości w regulacjach prawnych nie stanowi bynajmniej zamknięcia problemu, lecz niesie dla nas dodatkowy obowiązek konsekwentnego życia duchem Ewangelii. Stanowi ono natomiast wyraz uznania roli, jaką wartości chrześcijańskie odgrywały w historii naszego narodu i odgrywają obecnie w przekonaniach większości społeczeństw.(...) Respektowanie wartości chrześcijańskich domaga się od prawa respektowania takich podstawowych wymogów życia społecznego, jak zachowanie sprawiedliwości, szacunek dla wyznawców innych religii i wyznań religijnych oraz dla osób niewierzących"¹⁶.

3. Wychowanie polityczne

Kościół jest świadomy konieczności wychowania społeczeństwa do podjęcia przez jego obywateli trudu odpowiedzialnej obecności we współczesnym życiu gospodarczym, politycznym i społecznym. Zwłaszcza, gdy obecność ta ma być naznaczona wniesieniem w ten świat wartości chrześcijańskich.

Edukacja polityczna i ekonomiczna jest bardzo ważnym wyznacznikiem świadomości społecznej. W tych społeczeństwach, które odwołują się do negatywnych doświadczeń „realnego socjalizmu”, szczególnie trudne jest precyzyjne oddzielenie, w świadomości obywateli, desygnatu „edukacji politycznej” od „indoktrynacji politycznej”. Zwłaszcza, że podejmowane działania edukacyjne często ludzako przypominają metody indoktrynacji społeczeństwa w epoce minionej¹⁷. Szczególną rolę edukacyjną odgrywa sposób sprawowania władzy przez aktualnie dominujące siły polityczne. Praktyka polityczna, oparta na zasadach sprawiedliwości społecznej, praworządności oraz niezbędnym minimum egalitaryzmu, jest istotnym składnikiem świadomości i kultury politycznej społeczeństwa. Społeczna apatia, bierność, a także frustracja i zachowania agresywne stanowią natomiast rezultat negatywnej oceny sprawowanej władzy. Są wynikiem stopnia rozumienia demokracji przez obywateli¹⁸.

Obok sposobu sprawowania władzy ważną rolę w edukacji politycznej odgrywa także wiedza o gospodarce i mechanizmach polityki. Ma

¹⁶ Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu. 261 Konferencja Episkopatu Polski w Warszawie, „Niedziela” 1993, nr 21.

¹⁷ J. Hausner, *Populistyczne zagrożenie w procesie transformacji społeczeństwa socjalistycznego*, Warszawa 1992, s. 41.

¹⁸ J. Indraszkiewicz, *Demokracja i gospodarka. Świadomość zmian ustrojowych w Polsce*, Kraków 1994, s. 138–145.

ona zasadnicze znaczenie w procesie powstawania różnorodnych postaw i ocen względem faktów, zjawisk i procesów zachodzących w systemie gospodarczym i politycznym. Niezbędną wiedzę na temat ekonomii i polityki winny przekazywać obywatelom szkoły, w ramach całego systemu edukacyjnego, różnego rodzaju placówki wychowawcze, a także, przez rzetelny przekaz aktualnych informacji, mass media¹⁹.

Systemy edukacyjne dostarczają jednak nie tylko pewnej sumy informacji, lecz przekazują także system wartości, idee i wzorce postępowania. I w tej właśnie sferze edukacji politycznej katolicka nauka społeczna może odegrać znaczącą rolę. Chociaż Ewangelia i Kościół nie utożsamiają się z żadną formą państwową, to jednak podsuwają takie kategorie dobra, moralności i etyki, które wystarczają do sformułowania wskazówek postępowania w różnych dziedzinach życia społecznego, także i politycznego. Głębia myśli etycznej Ewangelii ma swoje źródło w poczuciu osobowego stosunku do Boga i w tym właśnie tkwi największa siła moralna katolicyzmu. Bo chociażby stowarzyszenia, partie czy organizacje dopuszczały się różnych błędów, to stosunek jednostki do Boga jest od tego niezależny. Każdy – z osobna – ponosi odpowiedzialność za swoje myśli, czyny i słowa, a wyrazem tej prawdy jest osobista spowiedź.

Jak słusznie zauważa znany polski myśliciel, Feliks Koneczny: „Protestantyzm, judaizm i buddyzm znają spowiedzi tylko gromadne. Odpowiedzialność gromadna z reguły nie jest odpowiedzialnością, wystarczającą do ułożenia stosunku do Boga. Kto na niej chce poprzestać, ten prędzej czy później poderwie same zasady etyki”²⁰. Przeciwnieństwem „gromadności”, według F. Konecznego, jest personalizm, na którym opiera się cała cywilizacja łacińska i filozofia chrześcijańska. W nim każda jednostka ludzka jest rozumiana jako tworząca odrębną całość, obdarzona wolną wolą. Jednostki, dobrowolnie zrzeszając się, kształtują życie publiczne. Inaczej rozumie się jedność w cywilizacji bizantyjskiej, bo utożsamiana jest ona z jednostajnością, ze zlianiem się odrębności osób. Jest to sprzeczne z naturą człowieka-osoby, że można tego dokonywać jedynie przez przymus, niekiedy terror. Obrazem społeczeństwa zbudowanego według modelu łacińskiego jest organizm, który jest twórczy, żywy. Społeczeństwo cywilizacji bizantyjskiej wydaje się być mechanizmem (taką cywilizację, na przykład, buduje się w oparciu o materialistyczną

¹⁹ E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1987, s. 79-129; G. le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986, s. 110- 121.

²⁰ F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, t. 1, z. 2, Warszawa 1983, s. 129.

wizję świata, także socjalistyczną, zmierzającą do zmiany świata w idealnie funkcjonujący mechanizm).

Z odmiennych koncepcji społeczeństwa powstają różne etyki, gdyż inna jest „etyka organizmów”, a inna „etyka mechanizmów”. Nie można bowiem mówić o etyce szanującej godność człowieka tam, gdzie zasługą jest gnębić, łamać, terroryzować, odbierać wolność przekonań, ujednolicać myślenie i działanie. Z koncepcji społeczeństwa wynika także jakość relacji między siłą polityczną a stanem społeczeństwa. Np. Mongołowie wytworzyli olbrzymie i potężne państwo uniwersalne, chociaż nie mieli ukształtowanych sił społecznych. Nigdy natomiast tak się nie zdarzyło w cywilizacji łacińskiej, by państwo było silne, gdy społeczeństwo było słabe. Tu siła polityczna rodziła się wprost z sił społecznych. Nie trzeba więc zabiegać wprost i bezpośrednio o siłę państwową, gdyż jest ona pochodną całości życia publicznego.

Do cech państwowości łacińskiej należy także odrębność prawa państwowego i prywatnego. Przeciwnieństwem jest monizm prawny, uznający tylko prawo prywatne lub tylko prawo publiczne. Gdy władca jest właścicielem całego państwa i całej jego ludności, zanika obszar prawa prywatnego. Monizm prawny może być budowany w imię wzmocnienia państwa lub w imię liberalizacji życia jednostki²¹. Zawsze jednak znosi naturalny porządek prawa.

Fundamentalnym warunkiem budowania państwowości łacińskiej jest personalizm. Obowiązek szanowania jednostki w życiu publicznym, czyli wynikający z Ewangelii nakaz miłości bliźniego, ma swe dalekie konsekwencje polityczne. Prymas Polski, kard. August Hlond, pisał w Liście pasterskim w 1932 roku: „Jednostka ludzka istniała wpierw niż Państwo i posiada swe przyrodzone prawa (...). Nie można więc z prawem przyrodzonym pogodzić pewnych współczesnych dążeń do zupełnego podporządkowania obywateli celom państwowym, do wyznaczania obywatelom jakiejś służebnej roli i do rozciągania zwierzchnictwa państwowego na wszystkie dziedziny życia. Regulowanie każdego ruchu obywateli, wtłaczanie w przepisy państwowe każdego ich czynu, mechanizowanie obywateli w jakiejś globalnej i bezimiennej masie sprzeczne jest z godnością człowieka i z interesem państwa, bo zabija w obywatelach zdrowe poczucie państwowe... Państwo nie jest antytezą jednostki, lecz uzupełnieniem jej prywatnego bytu”²².

²¹ Tamże, s. 128-134.

²² A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Płock 1932, s. 12.

Edukacja polityczna społeczeństwa jest procesem długim, przebiegającym przez całe wieki dziejów danego narodu czy danej społeczności. Kościół odgrywa w tym procesie rolę istotną. Jak słusznie zauważył Roman Dmowski: „Postępowanie zwykłego człowieka zależy od wychowania dziejowego, przez pokolenia, w obyczajach i instytucjach, w których te pokolenia żyły, pod których wpływem wytwarzały się ich instynkty społeczne, oraz od jego osobistego wychowania w rodzinie i w szkole. To też ze stanowiska Kościoła pierwszorzędne ma znaczenie to, jakie są obyczaje społeczeństwa, jakie instytucje państwowe i inne, jaki ich wpływ moralny na ludność, jakie jest wreszcie wychowanie w rodzinie i jakie w szkole. Z drugiej strony naród szczerze, istotnie katolicki musi dbać o to, aby prawa i urzędnienia państwowe, w których żyje, były zgodne z zasadami katolickimi i ażeby w duchu katolickim były wychowywane jego młode pokolenia. Stąd wywodzi się potrzeba ścisłej współpracy państwa i Kościoła. (...) Wielki naród musi wysoko nosić sztandar swej wiary. Musi go nosić tym wyżej w chwilach, w których władze jego państwa nie noszą go dość wysoko i musi go dzierżyć tym mocniej, im wyraźniejsze są dążności do wytrącenia mu go z ręki”²³.

Wychowanie polityczne w duchu katolickim polega w pierwszym rzędzie na kształceniu odpowiedzialności – przez głoszenie nauki Ewangelii – wskazywaniu na wspólne dobro społeczności ludzkiej, którego syntezą i fundamentem jest Bóg, oraz na próbie budowania jedności. Prawdziwym politykiem bowiem, zdaniem znanego pedagoga F.W. Foerstera, nie jest ten, kto umie najlepiej zgnębić przeciwną partię, lecz ten, kto pracuje nad wcieleniem części w całość, kto prawdziwie twórczo myśli, mówi i działa²⁴.

Wychowanie to powinno także polegać na dawaniu przez katolików dobrego przykładu, tworzeniu organizacji i stowarzyszeń, które w praktyce podjęłyby współodpowiedzialność za życie publiczne. Jak powiedział 12 stycznia 1993 roku Jan Paweł II do biskupów polskich, z okazji ich wizyty *ad limina Apostolorum*: „Niezastąpionym środkiem formacji apostołowskiej są organizacje, stowarzyszenia i ruchy katolickie. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Akcja Katolicka, która kiedyś w Polsce była tak żywa i przyniosła tyle wspaniałych owoców. (...) Ze szczególnym za-

²³ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Warszawa 1987, s. 29, 33.

²⁴ F. Mirek, *Idea odpowiedzialności w życiu społecznym. Studium socjologiczne*, Katowice 1928, s. 135-140; *Co robić? Tezy Prymasowskiej Rady Społecznej w sprawie ugody społecznej*, „Kultura” (Paryż) 1982, nr 5 (416), s. 3-10.

dowoleniem powitałem Waszą – Drodzy Bracia – decyzję dotyczącą ponownego powołania do życia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, które ma u nas tak bogatą i piękną tradycję”²⁵.

Kościół był i jest nauczycielem społeczeństwa.

Zamiast zakończenia

Niedawno Sejm III Rzeczypospolitej podjął uchwałę, by rok 2001 ogłosić rokiem Prymasa Tysiąclecia, kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest to dla wszystkich wierzących szczególna okazja, by tuż za progiem III tysiąclecia i u początków XXI wieku przypomnieć naukę głoszoną wówczas, gdy w życiu społeczno-politycznym zagrożone były podstawowe wartości. W 1967 r., w liście na Wielki Post, Prymas ogłosił program Społecznej Krucjaty Miłości. Czytamy tam m. in.:

1. „Naprzód pokój i dobro należy szerzyć w najbliższym środowisku, a więc w rodzinie. Należą się one żonie, mężowi, dzieciom, rodzeństwu, starym rodzicom i wszystkim, którzy wchodzą w skład naszej bliższej lub dalszej rodziny (...);

2. Nie zamykajcie progów waszego domu przed najwspanialszym darem Ojca wszelkiego życia, przed nowym życiem, przed dziecięciem (...);

3. Wychodząc z domu do pracy, wnoście wszędzie pokój Boży, życzliwe słowo, przyjazne spojrzenie (...);

4. Postawcie straż na waszych wargach! Wypowiedzcie walkę przekleństwu, wyzwiskom, grubiańskim i obelżywym słowom (...);

5. Czuwajcie nad waszymi myślami, uczuciami i głośnymi osądami. O nikim źle nie myślcie, o nikim źle nie mówcie. Chrońcie się nieprzyjaznych myśli i porywczych sądów. Starajcie się wiele wyrozumieć i wiele ludziom przebaczyć (...);

6. Poprawiajcie obyczaj towarzyski w waszym życiu domowym i społecznym (...). Poprawiajcie styl zabaw i rozrywek, obcowania przy stole, gdzie osiadło i umacnia się coraz bardziej wiele naleciałości obcych naszej kulturze narodowej;

7. Starajcie się przewyciężyć nieuprzejmość i niegrzeczność, które psują nam opinię w świecie (...);

²⁵ Przemówienie Ojca Świętego do biskupów polskich z okazji wizyty ad limina Apostolorum 12 stycznia 1993 roku, „Niedziela” 1993, nr 4. Zob też: E. Weron, *Akcja Katolicka w Polsce*, „Ład” 1994, nr 16 (497), s. 1, 4.

8. Wypowiedzcie zdecydowanie walkę nietrzeźwości i marnotrawstwu ciężko zapracowanego grosza (...);

9. W pracy zawodowej nigdy nie zapominajcie, że pracujecie nie tylko dla siebie, ale i dla całego narodu, podobnie jak inni pracują dla was (...);

10. Niedostatek wielu rodzin, zwłaszcza wielodzietnych, ludzi starych, samotnych, opuszczonych, chorych i cierpiących, niech zawsze porusza wasze serca (...);

11. Nawet na odcinku stosunków politycznych, gdzie różnice poglądów najłatwiej doprowadzają do sporów i namiętności, zachowajcie spokój, umiar i opanowanie. Macie prawo i obowiązek wypowiadać z całą swobodą swoje sądy, oceny i krytyki. Dopiero wtedy dawalibyście dowód nieufności do tych, co sprawują władzę, gdybyście lękliwie milczeli. Skoro otwarcie mówicie, co was boli, wypełniacie obowiązek obywatelski. Ale i tutaj zachowujcie chrześcijański umiar i ducha pokoju, pamiętając o tym, że łatwiej jest stawiać wymagania niż je słusznie zaspakajać (...);

12. (...) w delikatnej dziedzinie wiary postępujcie w duchu nauk Soboru Watykańskiego II. (...) Czujcie swoje powołanie do czynnego apostołstwa. Apostołstwo świeckich nie jest tylko bierną obecnością wśród otoczenia, jest ono otwartym wyznawaniem Chrystusa przed ludźmi"²⁶.

Katolickim stowarzyszeniom w Polsce nie brakuje więc programu społecznego na nowy wiek.

²⁶ O *Společnej Krucjacie Miłości. List pasterski na Wielki Post 1967*, w: S. Wszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 317-319.

MACIEJ GAWLIK CR
KRAKÓW

KSIĄDZ STEFAN PAWLICKI JAKO REKTOR UNIwersYTETU Jagiellońskiego

Każdy zmartwychwstaniec (i nie tylko) wie, że ks. Stefan Pawlicki (1839-1916) był profesorem na Uniwersytecie Jagiellońskim i jakiś czas piastował nawet urząd rektorski na tej szacownej uczelni. Zwykle jednak na tym suchym fakcie owe wiadomości się kończą. Dług wdzięczności wobec ks. Pawlickiego – tej niezwyklej postaci w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców i w świecie nauki, tudzież 85-ta rocznica jego śmierci przypadająca w tym roku, a także osobista sympatia i szacunek, przynagliły mnie do napisania niniejszego szkicu.

1. Elekcja

Dnia 10 maja 1905 roku rektor UJ, wysokiej klasy lekarz-fizjolog, twórca szkoły lekarsko-naukowej w Krakowie, prof. Napoleon Cybulski wysłał do dziekanów czterech wydziałów, jakie podówczas funkcjonowały na wszechnicy jagiellońskiej (teologiczny, prawniczy, medyczny i filozoficzny), okólnik zobowiązujący je do wyboru czterech elektorów. Ta doborowa szesnastka miała dokonać wyboru nowego rektora UJ. Profesor Cy-

¹ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (dalej: AUJ), *Wybory rektorów, dziekanów i delegatów do Senatu 1895-1918, Okólnik rektora UJ prof. N. Cybulskiego z 10. 5. 1905*, sygn. S II 539, k. nlb., rks.

bulski naznaczył termin owej elekcji na 9 czerwca¹. Po wybraniu elektorów² nie było już przeszkód, by rozesłać kolejny okólnik, datowany 5 czerwca 1905 r., zapraszający wszystkich wyborców do sali posiedzeń Senatu Akademickiego na dzień 7 czerwca, na godzinę 12 w południe, celem obioru nowego sternika uniwersytetu³. Wybór rektora miał już pewną niepisaną tradycję. Każdorazowo pełnił on swą funkcję przez jeden rok akademicki. Z reguły kolejno każdy z czterech wydziałów proponował ze swego grona kandydata do tego urzędu. Na ogół bywał nim najstarszy stażem profesor zwyczajny. W roku akademickim 1905/06 kolej przypadła na wydział filozoficzny.

Dnia 7 czerwca wszystko było już jasne. Piętnastu elektorów (szesnasty, prof. Juliusz Nowak z wydziału lekarskiego zachorował i nie mógł przybyć na posiedzenie) jednogłośnie obrało rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. prof. Stefana Pawlickiego⁴ z wydziału filozoficznego, na którym wykładał już od roku 1891. Wybór został przyjęty z zadowoleniem przez środowisko akademickie Krakowa. Nic więc dziwnego, że „Czas”, zamieszczając wzmiankę o nowym rektorze, pisał: „Z urny wyszło nazwisko X. dra Pawlickiego, jednego z profesorów, którym słusznie chlubi się *Alma Mater Jagiellonica*”⁵. Postać Pawlickiego nie była oczywiście nieznaną. Uwieczniona później w wielu wspomnieniach i anegdotach⁶, pełna specyficznego humoru, ale i niesamowitej wprost erudycji, w charakterystycznej piusce na głowie była obiektem powszechnej sympatii mieszkańców Krakowa, i to różnych sfer. Opinia powszechna przyjęła więc z aprobatą wynik wyboru piętnastu elektorów. Jak się jednak okazało, okres rektoratu był dla Pawlickiego czymś więcej niż tylko zaszczytnym laurem i jakimś uznaniem jego zasług i wiedzy...

Miesiąc później, 8 lipca 1905 roku, Senat Akademicki UJ zawiadomił Ministerstwo Wyznań i Oświaty w Wiedniu o dokonanych elekcjach rek-

² Tamże, *Protokoły z posiedzeń wydziałów uniwersyteckich i termin wyboru elektorów*.

³ Tamże, *Okólnik rektora UJ N. Cybulskiego z 5. 6. 1905 r.*

⁴ Tamże, *Protokół z wyboru rektora UJ na rok akademicki 1905/06, spisany 7 czerwca 1905 r.*

⁵ „Czas” 1905, nr 130.

⁶ Ks. Pawlickiego uwiecznili we swych wspomnieniach m. in.: A. Grzymała-Siedlecki, W. Natanson, ks. T. Misicki, R. Dyboski, T. Boy-Żeleński, ks. W. Orpiszewski CR i in.

⁷ Wydział prawniczy wybrał swego dziekana, prof. Edwarda Krzymuskiego, 6 maja; filozoficzny – prof. Kazimierza Żórawskiego 16 czerwca; teologiczny – ks. prof. Franciszka Gabryła, 20 czerwca; a lekarski – prof. Józefa Łazarskiego, 23 czerwca 1905. AUJ, S II 539 (protokoły z powyższych elekcji).

tora i dziekanów czterech wydziałów⁷ i poprosił jednocześnie o ich zatwierdzenie⁸. Przyszło ono szybko, bo już 22 lipca⁹. Senat Akademicki oficjalnie poinformował ks. Pawlickiego o tym, że nie ma żadnych formalnych przeszkód, by objął swój urząd¹⁰. Przez cały czerwiec – a była to końcówka roku akademickiego 1904/05 – ksiądz profesor nadal prowadził wykłady i prowadził seminarium filozoficzne, zarówno w *Collegium Novum*, jak i w swym pokoju klasztornym przy ul. Łobzowskiej 10¹¹.

Po wakacjach (o których poniżej), 23 września 1905 roku rozpoczął oficjalne urzędowanie. Zawiadomił o tym specjalnym pismem ministerstwo w Wiedniu, prezydium namiestnictwa Galicji i wydział krajowy we Lwowie, a także cztery wydziały uniwersyteckie. Od razu wyznaczył też godziny przyjęć: od poniedziałku do piątku, w godzinach 12-13¹².

2. Wypoczynek

Po zakończeniu wykładów uniwersyteckich i krótkim, acz aktywnym, wypoczynku w Krakowie ks. Pawlicki wyjechał w połowie sierpnia do Salzburga, znaczącego ośrodka katolicyzmu w Austrii. Zaproszono go do wygłoszenia na Zjeździe Katolików (Katholikentag) sześciu referatów o tematyce społecznej¹³. Relacjonując to wydarzenie, „Czas” przekazał, że Pawlicki „umiejętnie i powabnie” przedstawił dzieje stanów społecznych oraz obowiązki państwa względem nich: „Katolickie dzienniki niemieckie nie szczędiły też mu pochwał”¹⁴. Z Salzburga, bawiąc jeszcze przez dzień w Wiedniu, wrócił 29 sierpnia 1905 r. do Krakowa. Wrócił,

⁸ Tamże, *Zawiadomienie przez Senat Akademicki Ministerstwa Wyznań i Oświaty w Wiedniu o dokonanych wyborze rektora i dziekanów czterech wydziałów oraz prośba o ich zatwierdzenie*, 8 lipca 1905 r. (w jęz. niemieckim).

⁹ Tamże, *Zatwierdzenie wyboru rektora i czterech dziekanów przez Ministerstwo Wyznań i Oświaty z 22 lipca 1905 r.* (w jęz. niemieckim); tamże, *Dziennik podawczy UJ*, L. 1248/05.

¹⁰ Tamże, *Zawiadomienie ks. S. Pawlickiego CR przez Senat Akademicki UJ o zatwierdzeniu go na urządzie rektora UJ przez Ministerstwo Wyznań i Oświaty*, 11 sierpnia 1905 r.

¹¹ Ks. Pawlicki zajmował na piętrze budynku przy ul. Łobzowskiej 10 trzy pomieszczenia: sypialnię, kuchnię i pokój „naukowy”, gdzie na seminariach gromadziło się zwykle 10-12 osób. A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w swym dniu powszednim*, Kraków 1961, s. 73-75.

¹² AUJ, *Zawiadomienie JM. ks. rektora S. Pawlickiego o objęciu urzędowania w dniu 23 września 1905 r.*, sygn. S II 539.

¹³ Tytuły tych wykładów: 1) *Einleitung. Die Soziologie*. 2) *Handel und Industrie in Griechenland im Zeitalter Hommers*. 3) *Handel und Bankoperationen und Industrie in Griechenland in der historischen Zeit*. 4) *Die Aufgabe des Staates in Rücksicht der Stände*. 5) *Was ist der Staat?* Tytuł szóstego wykładu nie zachował się. BJ, sygn. 8476, rps.

¹⁴ „Czas” 1905, nr 234.

ale tylko po to, by odwiedzić znajomych i przepakować swoje rzeczy. Już 31 sierpnia znalazł się w Busku, miasteczku położonym ok. 100 km od Lwowa. Swoją posiadłość miała tu rodzina Badenich, której ks. Pawlicki był oddanym przyjacielem. Busk odwiedzał on praktycznie w czasie każdych wakacji (prócz tych, w których psuła mu szyki choroba). Spokój, czyste powietrze i przemiłe towarzystwo Marii Badeni i innych domowników oraz gości (jego serdeczny przyjaciel, młody Stefan Badeni był nieobecny w tym czasie w domu) były dla niego nieocenionym skarbem. Dnia 4 września udał się ks. Pawlicki, przez Lwów, do Rzeszowa. Tam czekał już na niego Stanisław Koźmian, naonczas sześćdziesięcioosmiolletni teatrolog i publicysta, w latach 1871 – 1885 dyrektor jednego z teatrów krakowskich. Pobyt tam kilka dni (w tym czasie spod jego ręki wyszło 6 listów)¹⁵, już w poniedziałkowy wieczór 11 września koleją żelazną udał się do pobliskiego Staromieścia, gdzie spotkał się z Janem Jędrzejewiczem. Chronologicznie ostatnim miejscem, do którego w czasie tych wakacji przybył (12 września) były Gumniska koło Tarnowa, gdzie mieściła się rezydencja ksiąg Sanguszków. Rodzina ta darzyła księdza profesora wielkim szacunkiem, często zapraszając go do swego pałacu¹⁶. Nic więc dziwnego, że zatrzymał się on tu nieco dłużej i do Krakowa powrócił 18 września, czyli na pięć dni przed objęciem swego urzędu.

3. Początki rektoratu

Dnia 23 września 1905 r. ks. Stefan Pawlicki rozpoczął swe urzędowanie jako rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przed południem tego dnia sprawdził, razem z poprzednim rektorem prof. N. Cybulskim, fundusze zostające pod jego nadzorem¹⁷. Pierwsze podpisy rektorskie złożył pod zaproszeniami dla wszystkich wykładowców i studentów do udziału w pogrzebie Edwarda Korczyńskiego, długoletniego profesora na wydziale medycznym i byłego rektora wszechnicy krakowskiej, zmarłego akurat 23 września. Z racji pełnionego urzędu ks. Pawlicki złożył oficjalne kondolencje wdowie, zaniósł wieńce do domu zmarłego przy ul. Łobzowskiej 12 i wziął udział w uroczystościach pogrzebowych, którym przewodzili kard. Jan Puzyna i bp Anatol Nowak¹⁸.

¹⁵ *Dziennik korespondencji ks. Pawlickiego (19 III 1905 – 3 I 1906)*, BJ, b. sygn., k. 6, rps.

¹⁶ Zob. np. list Konstancji Sanguszko do ks. S. Pawlickiego, Gumniska 18 III 1910, BJ, sygn. 8699, t. 5, k. 146, rps.

¹⁷ *Dziennik czynności ks. S. Pawlickiego (23-30 IX 1905)*, BJ, sygn. 8519, k. 1-4, rps.

¹⁸ Tamże.

Trzy dni później w sali *Collegium Novum* odbyło się spotkanie rektora z profesorami trzech wydziałów świeckich. Powodem tego spotkania była kwestia przyjmowania na studia kandydatów pochodzących z ziem zaboru rosyjskiego. Postanowiono bez trudności formalnych zapisywać na uniwersytet tych, którzy ukończyli inną uczelnię; tych, którzy przechodzą z niej do Krakowa, mając na to odpowiednie świadectwo, a także tych, którzy w roku 1905 zaliczyli egzaminy maturalne. Pozostali – chcąc studiować na UJ – winni sprowadzić sobie jakieś „*testimonium novum*”¹⁹.

Tego samego dnia prorektor prof. Cybulski wskazał ks. Pawlickiemu studentów potrzebujących stałego wsparcia materialnego; ten od razu ofiarował na wskazany cel 10 koron²⁰. Trzeba w tym miejscu dopowiedzieć, że ks. Pawlicki – profesor, w miarę możliwości, zawsze pomagał studenckiej braci (i to nie tylko ubogim z jej grona)²¹; absolwentów uczelni rekomendował wielkim tego świata, by dzięki wstawiennictwu tychże mogli objąć pierwszą posadę; zgłębiającym wiedzę nie żałował porad naukowych²²; niektórym osobom, a także bibliotece seminarium filozoficznego, kierowanej przez prof. Maurycego Straszewskiego, pożyczał (nieraz na zawsze) swoje książki i skrypty; na egzaminach, a tym bardziej na wykładach, okazywał studentom dużo wyrozumienia i ludzkiej dobroci – świadczą o tym ich wspomnienia²³.

W roku akademickim 1905/06 ks. Pawlicki nie miał jednak zbyt wielu okazji, by stawać za katedrą. Dopiero 2 grudnia – w semestrze zimowym – rozpoczął wykłady z tzw. polityki socjalnej (4 godziny tygodniowo) i z filozofii Arystotelesa (1 godzina tygodniowo)²⁴. W semestrze letnim, rozpoczętym 19 kwietnia, 4 godziny tygodniowo poświęcał metafizyce²⁵, a godzinę – historii nowożytnego socjalizmu²⁶. Nadto – w miarę możli-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, *Wspomnienia Władysława Włocha z okazji sześćsetlecia Uniwersytetu Jagiellońskiego w 1964 r.*, b. sygn. Bywało, iż ks. Pawlicki, podczas dużego deszczu, prosił swego służącego Jana Stankiewicza, by zamówił i opłacił dożkę dla studenta mieszkającego daleko poza Krakowem.

²² *List Adama Wyrębowskiego do S. Pawlickiego, Petersburg 22 XI 1905*, BJ, sygn. 8522, t. 4, k. 33, rps. Wyrębowski, w imieniu kolegów z Akademii Petersburskiej, prosił o wskazówki, jak zabrać się do studiów nad współczesnymi stosunkami społecznymi.

²³ T. Misiński, *Najuczciejszy z ludzi*, Chicago 1916, k. 23-24.

²⁴ *Index lectionum ks. Konstantego Michalskiego CM, 1900-1906*.

²⁵ *Rozkład odczytów o metafizyce zaczętych 4 maja 1906 w półroczu letnim*, BJ, sygn. 8430, rps.

²⁶ *Spis wykładów w półroczu letnim na Uniwersytecie Jagiellońskim, rok szkolny 1905/06*, Kraków 1905.

wości – prowadził seminarium filozoficzne (co wtorek, od godziny 18 do 20)²⁷.

Tymczasem rozpoczęły się na uniwersytecie regularne zajęcia. Semestr zimowy rozpoczęło 2517 słuchaczy²⁸. Z tej liczby dla 741 był to semestr inauguracyjny²⁹. Spoza ziem zaboru austriackiego przybyło 601 studentów. Na wydziały: lekarski i filozoficzny zapisało się w tym semestrze 31 kobiet, z czego 14 było wyznania mojżeszowego³⁰. Największą popularnością wśród studentów cieszył się wydział prawniczy, zaraz za nim filozoficzny, potem lekarski, a na końcu, z 25 wpisami na I semestr, wydział teologiczny³¹. Skład kadry profesorskiej był następujący: 6 profesorów nadzwyczajnych i zwyczajnych na wydziale teologicznym, 18 na prawniczym, 31 na lekarskim i 45 na filozoficznym³². Docentów było odpowiednio: 2 – 2 – 14 – 15³³.

Uroczystość oficjalnego otwarcia roku akademickiego 1905/06 rozpoczęła się przed południem 9 października w kościele akademickim św. Anny. Nabożeństwo odprawił ks. prof. Stanisław Spis, bibliista, nestor wydziału teologicznego, jeden z dwóch kanoników kapituły krakowskiej prezentowanych na tę godność przez uniwersytet (drugim był historyk Kościoła, ks. Władysław Chotkowski). Obecni na tym nabożeństwie byli: cały senat akademicki na czele z rektorem, profesorowie, wykładowcy i kanceliści uniwersyteccy, młodzież studencka i zaproszeni goście. Po jego zakończeniu orszak profesorski, ubrany w tradycyjne togi i birety ruszył do *Collegium Novum*. Orszak ten zamykał rektor „przybrany w szkarłatną togę i gronostajową pelerynę”³⁴, poprzedzany jeszcze woźnymi uniwersyteckimi (pedelami), niosącymi trzy berła rektorskie³⁵. Gdy

²⁷ Pawlicki pobierał za nie semestralne wynagrodzenie w wysokości 200 koron. AUJ, sygn. WF II 128, rps.

²⁸ *Sprawozdanie rektora UJ ks. prof. dra Stefana Pawlickiego z działalności uczelni w roku akademickim 1905/1906*, w: *Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego 1905/06*, Kraków 1907, s. 4.

²⁹ AUJ, *Spis studentów immatrykulowanych UJ za lata 1893/94-1910/11*, sygn. S II 515, rps.

³⁰ Tamże, *Organizacja wykładów UJ za lata 1891-1939*, sygn. S II 544, rps; tamże, *Spis studentów...*

³¹ Tamże, *Spis studentów...*

³² W ramach wydziału filozoficznego odbywały się zajęcia z astronomii, fizyki, chemii, botaniki, anatomii roślin, zoologii, anatomii porównawczej, mineralogii, geologii, geografii, chemii rolniczej, hodowli roślin i zwierząt, inżynierii rolniczej, psychologii, matematyki, historii, filologii polskiej, klasycznej, nowożytnej, słowiańskiej i romańskiej. *Skład Uniwersytetu w półroczu zimowym – rok szkolny 1905/06*, Kraków 1905, s. 38-43.

³³ *Sprawozdanie rektora UJ...*, s. 9.

³⁴ „Czas” 1905, nr 230.

³⁵ *Skład Uniwersytetu...*, s. 44-45.

goście zajęli miejsca na auli (dołączyli do nich m. in.: kard. Jan Puzyna, bp Anatol Nowak, prezydent miasta Juliusz Leo), głos zabrał, podsumowując miniony rok akademicki, prorektor uczelni prof. Napoleon Cybulski. Na koniec wystąpienia wyraził nadzieję, że w osobie Pawlickiego wszechnica znajdzie „światłego i dobrego kierownika, gorliwego obrońcę i troskliwego opiekuna swoich spraw i interesów”³⁶.

Następnie ks. rektor Stefan Pawlicki wygłosił mowę inauguracyjną, w której między innymi prosił kolegów o pomoc „w pełnieniu tej niewdzięcznej i niełatwej funkcji”. Jednym z zadań rektora było „kołatanie” w parlamencie o środki materialne; parlament – jak zawsze – dużo obiecał, ale – tak naprawdę – niewiele mógł pomóc. Dla Pawlickiego jednak nie finanse były najważniejsze, ale zapał, wytrwałość i miłość do wiedzy pracujących na uczelni wykładowców a także studentów. Uważał, że – mimo potrzeby coraz większej specjalizacji studiów – każda specjalistyczna wiedza musi być zdobywana w jak najszerszym kontekście: „Teolog i prawnik, medyk i przyrodnik, historyk i filolog w tym samym przebywają gmachu, bo mają sobie dużo do powiedzenia, nie tylko dlatego, że często pokrewne traktują kwestie, lecz że im ta sama prawda przyświeca, której zgłębianiu życie swoje poświęcają. Prawda najwyższa, do której różnymi drogami zdążamy, jednoczy umysły nasze i serca, a poznanie jej daje nam to, czego wszyscy pragniemy, duchową wolność i niezależność. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*” – wyjaśniał rektor. Po tej przemowie ks. Pawlicki wygłosił wykład inauguracyjny pt. *O zadaniach polityki społecznej*³⁷.

4. Obrady sejmowe

Jeszcze w dniu inauguracji Pawlicki odjechał pociągiem do Lwowa na posiedzenie Sejmu Krajowego Galicji. Zamieszkał w hotelu „Imperial”, choć wcześniej planował zatrzymać się w rezydencji arcybiskupa Józefa Bilczewskiego³⁸. Gdy to okazało się niemożliwe, zdecydował się na hotel³⁹. Mandat poselski otrzymał z urzędu, tak jak każdy ówczesny rektor jagiellońskiej uczelni.

³⁶ *Uroczyste otwarcie roku szkolnego 1905/1906*, w: *Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego 1904/1905*, Kraków 1905, s. 18.

³⁷ Tamże, s. 22.

³⁸ *Streszczenie listów ks. Pawlickiego do abp. J. Bilczewskiego z 25 IX 1905 r., abp. J. Bilczewskiego do ks. Pawlickiego z 29 IX 1905 r.*, BJ, sygn. 8533, t. 4, k. 13, 15.

³⁹ *Streszczenie listu ks. Pawlickiego do dyrekcji hotelu „Imperial” we Lwowie z 2 X 1905 r. i odpowiedź tegoż z 4 X 1905 r.*, tamże, k. 16.

Sesja, w której uczestniczył, była drugą w ósmej kadencji tego parlamentu: trwała od 10 października do 24 listopada 1905 r. Na 61 posiedzeniach powzięto 87 uchwał i przegłosowano 52 ustawy. Marszałkiem sejmiku był wówczas Stanisław Badeni (1850-1912), a jego zastępcą metropolita greckokatolicki we Lwowie, abp Andrzej Szeptycki⁴⁰.

Kompetencje tego parlamentu, ustalone w dobie autonomii galicyjskiej, były stosunkowo szerokie. Wchodziły w nie sprawy z obszaru kultury (tutaj również sprawy oświaty, szkolnictwa wyższego, instytucji kulturalnych, a nawet przemysłu i rolnictwa), budowli publicznych i zakładów dobroczynnych. Uchwały dotyczące tych dziedzin wymagały zatwierdzenia cesarza. Do praw sejmiku należało także formułowanie wniosków do Rady Państwa i rządu, a także sprawowanie funkcji kontrolnych i odwoławczych od decyzji władz samorządowych.

Skład Sejmu Krajowego regulowała (z niewielkimi zmianami aż do roku 1914) ordynacja wyborcza z 26 lutego 1861 r. Za czasów posłowania ks. Pawlickiego składał się on z 12 wirylistów (byli nimi ordynariusze wszystkich diecezji rzymskokatolickich, greckokatolickich i ormiańskich, znajdujących się na ziemiach polskich monarchii austro-węgierskiej, rektorzy Uniwersytetu Jagiellońskiego i Lwowskiego, rektor Politechniki we Lwowie i prezes Akademii Umiejętności) oraz 149 posłów, wybieranych drogą jawną, w tak zwanym systemie kurialnym. Organem wykonawczym sejmiku był Wydział Krajowy złożony z 6 posłów, wybieranych na 6 lat, pod przewodnictwem marszałka sejmiku⁴¹.

By ukazać pełniej rolę ks. Pawlickiego w obradach parlamentu, trzeba cofnąć się w czasie nieco ponad rok. Ten sam sejm na swym posiedzeniu w dniu 8 października 1904 r. przegłosował dwie petycje. Pierwsza z nich, wystosowana przez Wydział Lekarski UJ, prosiła o przeznaczenie części gruntu należącego do szpitala św. Łazarza w Krakowie na budowę kliniki psychiatrycznej⁴². Autorem drugiej był Senat Akademicki UJ, który prosił o umożliwienie rozpoczęcia budowy kliniki psychiatrycznej i zakładu, gdzie mogliby przebywać ludzie z tego rodzaju chorobami⁴³. Pośłem sprawozdawcą był ówczesny rektor uczelni, prof. Napoleon Cybul-

⁴⁰ *Stenograficzne sprawozdania z drugiej sesji ósmego periodu Sejmu Krajowego Królestwa Galicji i Lodomerii wraz z Wielkim Księstwem Krakowskim z roku 1905* (dalej cyt.: *Sprawozdania*), t. 2 (10 X – 24 XI 1905 r.), b. m. i r.

⁴¹ A. Czubiński, J. Topolski, *Historia Polski*, Wrocław 1988, s. 346.

⁴² *Sprawozdania* (z drugiej sesji siódmego periodu), t. 2, s. 161. Petycja nosi numer kolejny 442.

⁴³ Tamże, s. 164. Petycja nr 509.

ski. Oba wnioski odesłano do parlamentarnej komisji sanitarnej. Na swym zebraniu w dniu 11 listopada 1904 r., po dyskusji⁴⁴, sejm podjął następujące decyzje odnośnie do powyższych petycji: Sejm wzywa rząd, by zechciał jak najspieszniej rozpocząć budowę kliniki psychiatrycznej w Krakowie, a także starania o utworzenie katedry psychiatrii na Wydziale Lekarskim UJ; Sejm upoważnia Wydział Krajowy z siedzibą we Lwowie do odstąpienia potrzebnej części gruntu szpitala św. Łazarza pod budowę nowej kliniki⁴⁵.

Przez cały następny rok sprawy posunęły się naprzód tylko w jednym punkcie. Potrzeba utworzenia w Galicji kliniki psychiatrycznej, kształcącej lekarzy w tym tak bardzo potrzebnym kierunku, zaprzętała krakowskich uczonych przynajmniej od roku 1892⁴⁶, tym bardziej, że wykłady z neurologii odbywały się na Wydziale Lekarskim UJ od roku 1871. Prowadził je prof. Stanisław Domański⁴⁷. Jednak szczupłość środków finansowych, brak odpowiednio wykwalifikowanej kadry naukowej, a także uciążliwości proceduralne uniemożliwiały szybkie rozwiązanie tego problemu. Dopiero 23 kwietnia 1905 r. nominację na profesora nadzwyczajnego psychiatrii i neuropatologii otrzymał Jan Piltz, niezwykle zdolny, energiczny, trzydziestopięcioletni lekarz, mający za sobą praktykę u najlepszych specjalistów Europy⁴⁸. Było to jednoznaczne z inauguracją działalności katedry psychiatrycznej⁴⁹.

Jednak budowa kliniki w ogóle się nie rozpoczęła. Nic więc dziwnego, że petycje nr 2050 i 2051, przedstawione sejmowi w dniu 19 października 1905 r., a wystosowane przez Wydział Lekarski i Senat Akademicki UJ zawierają prośby o przyznanie subwencji na budowę nowej kliniki. Obie odesłano do komisji budżetowej⁵⁰.

Wybrany 11 października 1905 r. do komisji szkolnej⁵¹, ks. Pawlicki skorzystał z przysługującego mu prawa głosu i swym krótkim przemówieniem wygłoszonym 19 października poparł oba wnioski: „Wysoki Sejmie! Ko-

⁴⁴ Tamże, s. 1631-1633.

⁴⁵ Tamże, s. 1634.

⁴⁶ AUJ, sygn. WL II 175, k. nlb.

⁴⁷ *600-lecie medycyny krakowskiej*, t. 2, Kraków 1964, s. 579; L. Wachholz, *Domański Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 5, s. 302.

⁴⁸ AUJ, *Teczka personalna prof. J. Piltza*, sygn. S II 619; J. Strojnowski, *Piltz Jan*, W: *PSB*, t. 26, s. 299-301.

⁴⁹ Wykłady odbywały się we wtorki i czwartki, między godz. 15 a 17 w sali kliniki okulistycznej. *Spis wykładów na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1905/06, sem. letni*, Kraków 1906.

⁵⁰ *Sprawozdania* (druga sesja, ósmy period), t. 2, s. 1924.

⁵¹ Tamże, s. 1833.

rzystam z przyjętego zwyczaju, że posłowie popierają krótkim przemówieniem petycję przesłane na ich ręce. Czynię to tym chętniej i tym gorliwiej, że obie petycje pochodzą od Senatu i od Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Krakowskiego, którego mam zaszczyt być rektorem. Jakkolwiek sama treść petycji, a chodzi o utworzenie kliniki, która ma być dalszym ciągiem i uzupełnieniem nowo utworzonej katedry dla chorób umysłowych, owoż jakkolwiek treść petycji może podlegać pewnym wątpliwościom, może prawnym, to jednak za petycją przemawia interes kraju, a także logika wypadków. Bo logika wypadków leży w tym, że katedra przyszła do skutku w części za życzliwym staraniem także tego sejmu, a zatem dalsza logika wymaga, ażeby ta katedra, która bez kliniki jest zupełnie nieużyteczną, została uzupełniona przez tę, żadaną przez cały uniwersytet i wielką część kraju instytucję naukową. A znowu korzyść krajowa przemawia za tym zakładem, ponieważ wszyscy specjaliści, którzy chcieliby oddać się głębszym studiom nad chorobami umysłowymi, są tej możliwości pozbawieni, dopóki nie będzie tej kliniki. Stąd więc bardzo gorąco polecam petycję wydziału medycznego naszego uniwersytetu z prośbą, ażeby była odesłaną do komisji budżetowej i żeby komisja, przez wzgląd na potrzebę istniejącą w kraju, przede wszystkim zajęła się tą sprawą i zrobiła to, o co rząd także prosi, bo rząd gotów jest klinikę budować, jeżeli Wydział Krajowy przyczyni się jakąś kwotą, której obliczenie zostawia woli sejmu. Otóż tę bardzo dla nas potrzebną i konieczną instytucję polecam jak najbardziej życzliwości Wysokiego Sejmu⁵².

Na posiedzeniu dwa dni później zajęto się bliżej petycjami nr 2050 i 2051. Sejm wezwał Wydział Krajowy do przyśpieszenia rokowań z rządem w sprawie rozpoczęcia budowy kliniki psychiatrycznej. Przedstawienia wyniku tych rozmów oczekiwano na następnej sesji sejmu. Widać więc, że przynajmniej oficjalnie zależało parlamentowi galicyjskiemu na jak najszybszym rozpoczęciu budowy szpitala psychiatrycznego. Konkretniej pomocy finansowej na razie jednak nie udzielono. Po wielu dyskusjach, wymianach dokumentów i dzięki zaangażowaniu części profesorów wydziału lekarskiego⁵³ dopiero w roku 1908 prof. J. Piltz mógł zainaugurować budowę przy ul. Kopernika 46 w Krakowie⁵⁴. Jego osobistym

⁵² Tamże, s. 1924.

⁵³ Zarówno kwestia budowy kliniki, jak i zakładu dla chorych psychicznie wielokrotnie stawały się przedmiotem zainteresowania na posiedzeniach wydziału, przynajmniej od roku 1896. AUJ, sygn. WL II 65, rps (protokoły z posiedzeń wydziału lekarskiego UJ, np. z dnia 31 I, 25 IV, 13 VI 1902, 15 V, 5 VI, 30 X 1903, 3 X 1904, 26 X 1906, 8 III 1907, itd.).

⁵⁴ W. Chłopicki, *Śp. prof. dr Jan Piltz (1870-1930)*, „Przegląd Psychiatryczny”, z. XIV/XV, 1931.

dziełem było opracowanie planu budowy. Przez cały czas jej trwania pacjentów przyjmował w trzech pomieszczeniach na poddaszu kliniki okulistycznej⁵⁵. Klinika była gotowa w lipcu 1914 roku, czyli praktycznie w przeddzień wybuchu I wojny światowej⁵⁶. Dzięki obserwacjom Piltza poczynionym w czasie zagranicznych podróży, klinika ta była jedną z najnowocześniejszych w Europie. Od 9 sierpnia 1914 r. służyła żołnierzom wojsk austriackich, cierpiącym na dolegliwości nerwowe⁵⁷. Działo się tak przez cały okres wojny. W listopadzie 1918 r. wojsko oddało gmach uniwersytetowi, a 1 stycznia 1919 r. otwarto tam pełnoprawną klinikę neurologiczno-psychiatryczną, z prof. J. Piltzem na czele⁵⁸.

Ks. Pawlicki nie zapisał się już więcej do głosu. W obradach wyżej wspomnianej komisji szkolnej, zajmującej się przede wszystkim polepszeniem bytu nauczycieli, stanem szkół ludowych i wychowaniem młodzieży w szkołach średnich, Pawlicki również nie uaktywniał się zbyt mocno. W jednej tylko relacji z posiedzenia tej komisji, korespondent „Czasu” wymienił jego nazwisko⁵⁹.

Tradycją, uznaną przez posłów, stały się obiady poselskie. Odbywały się one na przemian u namiestnika Galicji Andrzeja Potockiego i marszałka Sejmu Krajowego Stanisława Badeniego. Jednym z korzystających z tej tradycji mógł być ks. Pawlicki, który znał się na dobrej kuchni. Jednakże na obiedzie poselskim, w gmachu sejmu, spotykamy go tylko raz – 21 października, kiedy to gospodarzem był Badeni⁶⁰. Częściej bywał Pawlicki na tzw. obiadach proszonych, odbywanych w mniejszym gronie (te sejmowe zbierały zwykle około 40 osób). Zapraszali go na nie m. in.: namiestnik A. Potocki, arcybiskup lwowski J. Bilczewski, ksiądz Czartoryski⁶¹, filozof W. Rubczyński⁶².

Rzecz jasna, że rektor Pawlicki nie zaniedbywał w tym czasie spraw uczelnianych. Świadczy o tym jego ożywiona korespondencja z prorektorem. Dzięki niej rektor orientował się we wszystkim, co działo się na uniwersytecie, zatwierdzał niektóre decyzje swego zastępcy, przekazy-

⁵⁵ J. Strojnowski, dz. cyt., s. 299.

⁵⁶ Tamże, s. 300. W jej skład wchodziły trzy pawilony, liczne pracownie, park i zaplecze gospodarcze.

⁵⁷ AUJ, sygn. WL II 175, rps, k. nlb.

⁵⁸ W. Chłopicki, dz. cyt.

⁵⁹ „Czas” 1905, nr 241.

⁶⁰ „Czas” 1905, nr 243.

⁶¹ BJ, sygn. 8522, t. 4. k. 17-32.

⁶² Prof. Witold Rubczyński 11 lat później przemówił nad trumną Pawlickiego, jako oddany jego uczeń i współpracownik.

wał Cybulskiemu informacje o biegu spraw dotyczących wszechnicy krakowskiej na forum sejmowym. Prorektor z kolei informował go o wyznaczeniu daty pierwszego posiedzenia senatu akademickiego (wyznaczone na 12 listopada, ostatecznie odbyło się dzień później) i o wydarzeniach w Krakowie⁶³.

Miłym wydarzeniem w tym czasie był dla rektora trzydniowy wyjazd do Krakowa, mimo trwającej sesji parlamentu. Podróż zainspirowana została dwoma wydarzeniami: wspomnianym pierwszym posiedzeniem Senatu UJ oraz ślubem zaprzyjaźnionego z nim Stefana Badeniego. Ks. Pawlicki przyjechał do Krakowa 12 listopada wieczorem. Na dworcu czekali już na niego osobisty służący Jan Stankiewicz i br. Szymon Walukiewicz CR, wcześniej przez profesora uprzedzeni⁶⁴.

Nazajutrz, 13 listopada, odbyło się pierwsze posiedzenie Senatu Akademickiego UJ. W jego skład wchodziło czterech dziekanów poszczególnych wydziałów, czterech prodziekanów, czterech delegatów z poszczególnych wydziałów oraz rektor i prorektor uczelni – w sumie 14 osób. Na kolejne posiedzenia zapraszano różnych profesorów, którzy referowali obecnym aktualny stan poszczególnych „gałęzi” uniwersytetu. Na pierwszym zebraniu pod przewodnictwem ks. Pawlickiego uchwalono: wysłać pismo gratulacyjne uniwersytetowi w Melbourne, z okazji jego pięćdziesięciolecia; zaprotestować wobec żądań austriackiego Ministerstwa Wojny, które chciało obniżenia kwalifikacji kancelistów UJ tak, by na te posady mogli trafiać wysłużeni podoficerowie; przesłać podziękowanie byłemu ministrowi oświaty Hartlowi za telegram wysłany z okazji rozpoczęcia nowego roku akademickiego; przyjąć pewne darowizny na rzecz uniwersytetu; obsadzić opróżnione miejsca w bursie akademickiej kandydatami wskazanymi przez jej kuratora⁶⁵.

Następnego dnia, 14 listopada, w kościele Mariackim na Rynku Głównym w Krakowie, odbył się ślub Stanisława Badeniego z Jadwigą Plater-Zyberkówną. Świadkiem tego wydarzenia była elita galicyjskich artystów, pisarzy, dyplomatów, polityków i arystokratów. Po wyjściu ze świątyni para młoda z gośćmi skierowała się na ul. Sławkowską, gdzie w dolnej sali „Grand Hotelu” odbyło się przyjęcie. Na jego zakończenie toast, nazwany – być może na cześć ostatniej księgi *Pana Tadeusza* – „Kochajmy się”,

⁶³ Streszczenie listu N. Cybulskiego do ks. S. Pawlickiego z 8 XI 1905 r., BJ, sygn. 8522, t. 4, k. 28.

⁶⁴ Streszczenie listów do J. Stankiewicza i br. Sz. Walukiewicza CR z 10 i 11 XI 1905 r., tamże.

⁶⁵ AUJ, *Protokoły posiedzeń senatu akademickiego UJ 1900-1910*, sygn. S II 84.

wyłosił i wzniósł ks. Stefan Pawlicki. Zaznaczył, że w całym świecie na początku XX wieku nad wszystkim panuje nienawiść i zło. Tym bardziej więc trzeba przeciwstawić temu miłość, „która jedna ratować i zbawić może”⁶⁶.

Do Lwowa ks. rektor wrócił 15 listopada. Sejmowe obrady nie trwały już długo. Dnia 24 listopada, po burzliwej dyskusji, uchwalono ustawę o reformie wyborczej, co było jednym z głównych celów ustawodawczej działalności tej sesji parlamentu, którą teraz zamknął namiestnik Galicji A. Potocki⁶⁷. Ks. Pawlicki dwa dni później siedział już w pociągu jadącym do podtarnowskich Gumnisk, gdzie w otoczeniu rodziny Sanguszków wypoczął po tak pracowitym okresie swego życia. Dnia 29 listopada pojawił się w Krakowie, gdzie 2 grudnia rozpoczął wykłady w semestrze zimowym i wznowił swe rektorskie urzędowanie.

5. Dalsze wypadki

Trzeba nadmienić, że w czasie nieobecności ks. Pawlickiego odbyły się dwa kolejne, ważne posiedzenia senatu akademickiego (23 i 24 września). Krakowski komitet Polskiej Partii Socjal-Demokratycznej zaapelował do młodzieży akademickiej o przyłączenie się do strajku w dniu 28 listopada. Inspiracją tego przedsięwzięcia mogły być niemal równoległe dziejące się dramatyczne wydarzenia rewolucyjne w Warszawie i całym Królestwie Polskim⁶⁸. Senat musiał się do tego ustosunkować. Na pierwszym posiedzeniu (23 września) na wniosek ks. prof. T. Gromnickiego uchwalono zawieszenie wykładów 28 listopada, po to by „nie przyszło do pożałowania godnych rozterek między młodzieżą, garnącą się do wykładów, a tą, która by dążyła bezwarunkowo do przeprowadzenia strajku w uniwersytecie”⁶⁹. Nazajutrz na wniosek prof. E. Krzymuskiego, dziekana wydziału prawniczego, zawieszono uchwałę podjętą dzień wcześniej – zajęcia miały się jednak odbyć. Część grona profesorskiego nie chciała, by zawieszenie wykładów było odczytane jako ustępstwo i poparcie dla radykalnej PPSD oraz studentów związanych z tą orientacją

⁶⁶ „Czas” 1905, nr 261.

⁶⁷ „Czas” 1905, nr 270.

⁶⁸ J. Buszko, *Spoleczno-polityczne oblicze Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomii galicyjskiej (1869 -1914)*, Kraków 1963, s. 57-68.

⁶⁹ AUJ, *Protokół z posiedzenia senatu akademickiego z 23 XI 1905 r.*, sygn. S II 84.

polityczną⁷⁰. Decyzji tej nie podjęto jednomyślnie, co świadczyć może o zróżnicowaniu światopoglądowym członków senatu.

Dwa ostatnie w 1905 roku posiedzenia senackie nie miały już tak burzliwego przebiegu. Rektor zwołał je na 15 i 20 grudnia. Zastanawiano się nad kupnem gruntu pod nową bursę przy ul. Garbarskiej, przyjęto do wiadomości wybór nowego dyrektora Ogrodu Botanicznego, wypożyczono aulę uniwersytecką na różne okolicznościowe wykłady, wszczęto jedno dochodzenie dyscyplinarne przeciw niesfornemu studentowi, zastanawiano się nad projektem nowego gmachu dla biblioteki akademickiej oraz nad grupą studentów, którzy 27 listopada swoim wtargnięciem zakłócili zebranie Czytelni Akademickiej⁷¹.

W połowie grudnia ks. Pawlicki wysłał podanie do Ministerstwa Wyznań i Oświaty z prośbą o udzielenie urlopu na czas ferii świątecznych (20 grudnia 1905 – 2 stycznia 1906). Prośbę uwzględniono, a sam rektor już 22 grudnia znalazł się w rezydencji Badenich w Busku. Tam spędził święta Bożego Narodzenia i tam witał nowy 1906 rok. Nie zapomniał też o życzeniach świątecznych; adresatami ich byli m. in. S. Badeni, K. Sanguszko, K. Morawski, L. Sternbach, A. Potocki, abp J. Bilczewski, ks. W. Orpiszewski CR i bp J. S. Pelczar⁷².

Ks. Pawlicki powrócił do Krakowa 2 stycznia 1906 r.⁷³ Zaczęła się na nowo zwykła praca rektora i wykładowcy. Wykłady i zajęcia przeplatały się z „herbatkami” u kard. Jana Puzyny i spotkaniami w gronie tzw. „Zeitgenossen” w restauracji „U Hawełki”⁷⁴. Spokojne chwile własnej lektury najnowszych dzieł filozoficznych łączyły się z seminariami z grupką zapaleńców filozofii w pokoju przy ul. Łobzowskiej 10, a tradycyjne odwiedziny cukierni „Maurizia” na krakowskim Rynku⁷⁵ wykorzystywał na obfitą korespondencją⁷⁶. Ksiądz profesor nie wyjechał nawet na zaplanowane w Gumniskach ferie wielkanocne, gdyż podjął się w tym czasie prowadzenia wykładów dla kandydatów do szkół wyższych⁷⁷.

⁷⁰ *Protokół z posiedzenia...* z 24 XI 1905 r., tamże.

⁷¹ *Protokół z posiedzenia...* z 15 i 20 XII 1905 r., tamże.

⁷² BJ, sygn. 8522, t. 4, k. 37-39.

⁷³ Następną podróż Pawlickiego, do Buska, odbyła się dopiero 3 VIII 1906 r.

⁷⁴ Restauracja ta mieściła się wówczas w pałacu Krzysztofory.

⁷⁵ L. Morstin, *Spotkania z ludźmi*, Kraków 1957, s. 33.

⁷⁶ BJ, sygn. 8519, k. 1-45. Korespondencja ks. Pawlickiego w okresie 2 I – 3 VIII 1906 liczyła 411 listów otrzymanych i wysłanych.

⁷⁷ *Streszczenie listu ks. S. Pawlickiego do Konstancji Sanguszko z 8 IV 1906 r.*, tamże, k. 26.

Jak i w poprzednich latach, tak i w tym roku ks. Pawlicki prolongował swe członkostwo w Towarzystwie Miłośników Historii i Zabytków Krakowa. Po uiszczeniu 8 koron należnej składki, otrzymał 8 numer „Rocznika Krakowskiego” i broszury tegoż towarzystwa oznaczone numerami 29-32⁷⁸.

Pomimo zdwojonych obowiązków, profesor nie zaniedbywał swej działalności w Akademii Umiejętności, której członkiem czynnym był od 31 października 1891 r.⁷⁹. W roku akademickim 1905/06 wziął udział w zebraniach komitetów stypendialnych nadających nagrody za najlepsze prace naukowe⁸⁰, zaopiniował dwie prace pretendujące do uzyskania stypendium im. W. Osławskiego⁸¹, zrecenzował książkę W. Lutosławskiego⁸², a także wziął udział w dwóch posiedzeniach komisji historyczno-filozoficznej AU (8 grudnia 1905 r. i 19 lutego 1906 r.)⁸³.

Jeśli chodzi o zebrania senatu akademickiego, rektor nie zabierał na nich głosu tak często, jak jego współpracownicy. Na siódmym z kolei posiedzeniu (7 lutego 1906) nie mógł być obecny z powodu choroby⁸⁴. Z kolei na zebraniu w dniu 21 marca wspomniał pośmiertnie prof. F. Karlińskiego, a także odczytał pismo uniwersytetu w Aberdeen (Szkocja), zapraszające na obchód jubileuszowy tejże uczelni⁸⁵. Dnia 23 maja 1906 r. (X posiedzenie) zaproponował nadać M. Łodyńskiemu, obiecującemu studentowi filozofii, stypendium im. J. Szujskiego, na co senat się zgodził. Poinformował też, iż przechowuje u siebie zbiór monet przeznaczonych dla uniwersytetu, a podarowanych przez dr. Kretkowskiego⁸⁶. Na kolejnym posiedzeniu (13 czerwca) przedstawił sprawę dyrekcji Ogrodu Botanicznego, a także skargi młodzieży akademickiej na postępowanie policji i *vice versa*, w związku z zamieszkami w dniu 21 maja 1906 r. w Krakowie. Obydwa te zagadnienia senat „przyjął do wiadomości”⁸⁷.

Ciekawa sytuacja, z dzisiejszego punktu widzenia, zaszła na ostatnim w roku akademickim zebraniu senatu akademickiego. W dniu 16 lipca

⁷⁸ Archiwum Państwowe w Krakowie, sygn. TMK, rps.

⁷⁹ Archiwum Polskiej Akademii Umiejętności, *Korespondencja Sekretarza Generalnego AU*, nr 179 z 2 X 1891 r., b. sgn.

⁸⁰ Tamże, nr 249 i 250 z 5 VII 1906 r.

⁸¹ Tamże, nr 271. Pawlicki ocenił prace ks. S. Kobyłeckiego SJ i L. Posadzego.

⁸² Tamże, *Protokoły Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU*, sygn. W II-13.

⁸³ Tamże, sygn. W II-3.

⁸⁴ AUJ, *Protokół z posiedzenia Senatu Akademickiego UJ z dnia 7 II 1906 r.*, sygn. S II 84, rps.

⁸⁵ *Protokół... z dnia 21 III 1906 r.*, tamże.

⁸⁶ *Protokół... z dnia 23 V 1906 r.*, tamże.

⁸⁷ *Protokół... z dnia 13 VI 1906 r.*, tamże.

1906 r. profesor W. Reiss, dyrektor klinik chorób skórnych i wenerycznych, przedstawił petycję słuchaczek UJ wnoszącą o równouprawnienie przy dopuszczaniu do studiowania z mężczyznami i o zrównanie pod tym względem poddanych obcego państwa z poddanymi austriackimi. Profesorowie na wszystkie prośby odpowiedzieli twierdząco, jedynie studiowanie nauk prawnych przez kobiety wydało się niektórym niewłaściwe. Głosy były tu podzielone. Wnioski „za” i „przeciw” otrzymały jednakową ilość głosów (po 6). Zgodnie z przepisami ostateczne zdanie należało do rektora. Ks. Pawlicki opowiedział się przeciw studiowaniu kobiet na wydziale prawnym, tym samym sprawę zamknął. Wydział ten „skapitulował” przed płcią piękną dopiero siedem lat później, jako ostatni z trzech wydziałów świeckich. Na tym posiedzeniu pożegnano też przechodzącego na emeryturę J. Milewskiego, długoletniego profesora prawa i ekonomii politycznej. Kończąc to posiedzenie, prorektor N. Cybulski gorąco podziękował rektorowi za „pełen poświęcenia i zapału oraz bezstronności zarząd uniwersytetu”. Ten z kolei wyraził wdzięczność senatowi za poparcie w pracy i pożegnał wszystkich jego członków⁸⁸.

Dwa tygodnie później ks. Pawlicki udał się na sześciotygodniowy urlop⁸⁹. Od 4 sierpnia tego roku przebywał w Busku, w rezydencji Badenich. Dopiero 10 września wyruszył do Staromieścia, gdzie bawił 5 dni u J. Jędrzejowicza. Dnia 15 września powrócił do Krakowa⁹⁰, a już tydzień później rozpoczął pełnienie obowiązków prorektora uczelni. Nowym rektorem obwołano filologa klasycznego, prof. K. Morawskiego⁹¹. Obaj byli serdecznymi przyjaciółmi, potrafiącymi ponoć prowadzić podczas swych przechadzek ulicami Krakowa nieskończone długie dialogi w językach Homera i Wergiliusza⁹².

6. Próba podsumowania

Ks. Pawlicki podsumował swą kadencję rektorską 9 października 1906 r., w czasie uroczystej inauguracji roku akademickiego 1906/07. Oto zasadnicze wątki tego wystąpienia.

⁸⁸ *Protokół... z dnia 16 VII 1906 r.*, tamże.

⁸⁹ AUJ, *Dziennik podawczy UJ*, L. 1274/06, sygn. S II 39; sygn. S II 539.

⁹⁰ BJ, sygn. 8519, k. 56.

⁹¹ AUJ, *Dziennik podawczy UJ*, L. 1561/06, sygn. S II 39; sygn. S II 539.

⁹² K. Szwarzenberg-Czerny, *Ks. Stefan Pawlicki*, „Caritas” 1957, nr 12, s. 32-33.

W okresie jego rządów uniwersytet tętnił życiem: 2517 słuchaczy w półroczu zimowym i 2248 w letnim, 95 promocji doktorskich, kolokwia, egzaminy, ćwiczenia. Niestety bolączką uczelni były ciągle zbyt małe sale wykładowe, bursy i laboratoria. Postawione dwadzieścia lat wcześniej nie mieściły już wszystkich chętnych. Finansowo w roku 1905/06 pomogły wszechnicy jagiellońskiej dwie fundacje: Ł. Jakubowskiego na rzecz bursy i Rotulda na wybudowanie wielkiej sali (senat wybrał na to grunt przy ul. Garbarskiej). Swój fundusz naukowy mieli profesorowie, dzięki któremu stypendium naukowe otrzymali prof. M. Rudzki i prof. L. Marchlewski.

Rzadziej niż zwykle uniwersytet w Krakowie brał udział w jubileuszach innych akademii. Gościł za to w swoich murach prawników, górników, miłośników twórczości Mikołaja Reja oraz towarzystwo „Ogniwo”, skupiające w swych szeregach młodzież polską kształcąca się na uczelniach austriackich.

Swój podpis rektorski położył pod nominacjami (nie zatwierdzając ich oczywiście, bo to należało do Ministerstwa Wyznań i Oświaty) czterech profesorów zwyczajnych na wydziale prawniczym (m. in. S. Estreichera i S. Wróblewskiego), dwóch profesorów zwyczajnych (m. in. J. Nowaka, późniejszego premiera) i pięciu nadzwyczajnych na wydziale filozoficznym. W roku akademickim 1905/06 na emeryturę odeszło trzech zasłużonych profesorów: J. Milewski (prawnik, ekonomista), F. Zoll (specjalista od prawa rzymskiego) i A. Stopczański (chemik).

Skutecznie działała, pod nowym kierownictwem F. Papee, Biblioteka Jagiellońska, której rozwój hamował jednak brak odpowiedniego pomieszczenia dla czytelników. Podobną żywotność wykazywała drukarnia uniwersytecka, a także instytucja tzw. powszechnych wykładów uniwersyteckich.

Po tym wyliczeniu ks. prof. Pawlicki złożył oficjalnie godność rektorską na ręce elekta prof. K. Morawskiego. Złożył ją z radością i wzruszeniem. Morawski, według niego, to „bezinteresowność bez granic, ofiarność i poświęcenie”. O najbliższą przyszłość krakowskiej akademii można było być spokojnym⁹³.

Pawlicki nie oszczędzał się w pracy akademickiej, uczestnicząc w wielu spotkaniach prywatnych i publicznych. Stanowisko rektora nie przeszkodziło mu jednak w prowadzeniu dotychczasowego trybu życia, do którego przywykł on i wszyscy, którzy go znali. Nadal żył skromnie – świadczą

⁹³ *Sprawozdanie prorektora ks. S. Pawlickiego z działalności uczelni w roku akademickim 1905/06...*, s. 3-16.

o tym jego wydatki w pierwszym półroczu 1906⁹⁴ (główne pozycje na tej liście to książki, słodycze, dorożka, gazety, bilety i – od czasu do czasu – kolacje), choć z pewnością trudno nawet tę skromność było pogodzić z zakonnym wymogiem ubóstwa. Ze swoją kulturą osobistą, z rozległą wiedzą i z głębokim życiem wewnętrznym ks. Pawlicki – także w tak ważnym dla siebie roku „rektorowania” – był jedną z najbarwniejszych postaci podwawelskiego grodu.

⁹⁴ BJ, sygn. 8522, t. 4, k. 2-5, 18-19, 22, 26, 30, 33. Spis wydatków ks. Pawlicki umieścił między wykazem korespondencji.

TADEUSZ KASZUBA CR
RZYM

LISTY O FILOZOFII HOENE-WROŃSKIEGO

Poniżej zamieszczone są dwa listy na temat filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, które – dotąd nie opublikowane – znajdują się w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie (ACRR – używany ogólnie skrót łaciński Archiwum). Listy te zasługują na opublikowanie z tego względu, że mogą stanowić pewien przyczynek do XIX-wiecznej historii filozofii uprawianej przez Polaków na emigracji.

Pierwszy list jest autorstwa Leonarda Sowińskiego¹, który jako młodziwiec odbywający podróże zagraniczne zatrzymał się w Rzymie, gdzie doznał gościnności w domu zmartwychwstańców, zapoznał się z jego mieszkańcami, głównie zaś z ks. Piotrem Semenenką, którego w swoim liście nazywa „księdzem Profesorem”. Następnie przeniósł się do Paryża, gdzie oddał się studium nauk, a szczególnie zainteresował się filozofią Hoene-Wrońskiego². W samodzielnej lekturze dzieł nie potrafił jednak zrozumieć Wrońskiego, zwrócił się więc o pomoc do „księdza Profesora”. Sowiński wraz z przedstawieniem swoich wątpliwości daje rów-

¹ Leonard Sowiński (1831-87); poeta, dramaturg, publicysta, pamiętnikarz, badacz folkloru i literatury ukr.; działacz polityczny, zesłaniec; *Poezje*, dramat *Z życia* (za: *Mała Encyklopedia Powszechna*, PWN, Warszawa 1959).

² Józef Maria Hoene-Wroński (1778-1853); matematyk i filozof pol.; skrajny racjonalista, jeden z najbardziej skrajnych metafizyków XIX w.; działał na emigracji, pisał po francusku (za: *Mała Encyklopedia...*)

niez swoją, schematyczną ocenę twórczości Wrońskiego, która pokazuje jednak filozoficzne przygotowanie autora. Oto treść listu (ACRR 4572):

Paryż, 29 czerwca 1857 r.

Wielce szanowny księżu Profesorze,

zachowując wiernie w moim sercu wspomnienie Jego nie porównywanej dobroci [szczerzej], z uczuciem prawdziwej wdzięczności i szczęścia, jakiego doznałem w czasie pobytu mojego w Rzymie, nie waham się obecnie zakochać i do Jego względów, z prośbą o światłą radę, w której gruntowności za wcześniej bezwarunkowne pokładałam zaufanie.

Bawiąc od kilku miesięcy w Paryżu skorzystałem z łatwości nabycia światła; a mając wstęp do polonijnej biblioteki, wpadłem na dzieła zupełnie mi dotychczas nieznanne. Pomiedzy innymi chwyciłem do ręki pisma Wrońskiego i poświęciwszy na ich zbadanie miesiąc sumiennej pracy, doświadczyłem potężnego zdumienia, ledwie nie graniczącego z uniesieniem. Zdając sobie samemu dokładną sprawę z mych wrażeń, zmuszony jestem wyznać, że autor mesjanizmu jest prawdziwym olbrzymem na polu spekulacji, a nadto, że jest filozofem szczerym. Nie przeczę, że mógł zbłądzić, lecz źródło błędu nie musi wytrysnąć w sumieniu. Zapewniwszy się w tej ujemno-moralnej wartości doktryny, zwracam uwagę na jej pryncypia i zdaje mi się, że co do rozległości przewyższają one wszystkie dotychczas znane systemata filozoficzne. Uznając drogi zasad względnych powiewające sztandarami wiekuistej sprzeczności i znaków, autor mesjanizmu stawia się od razu na stanowisku, bezwzględny zamykając w ten sposób uroczysty pochód ludzkiego zamysłu od kosmologicznego dualizmu Brachmanów i Gymno-sofistów [gimnosofiści – mędrzy gardzący dobrami doczesnymi, wiodący życie ascetyczne] do dydaktycznej determinacji ideału bóstwa filozofii Schellinga.

W pojęciu Absolutu Wroński godzi nareszcie odwieczne antynomie Bytu i wiedzy, czyli Jestestwa i Umu, zostawiając poza sobą wszystkich współczesnych myślicieli. Wszak to już stanowi olbrzymie dzieło – lecz nie dość i tego, autor przeobrażenia wiedzy zamierza pogodzić religię z filozofią, filozoficznie uprawnia objawienie, jednoczy prawdę i dobro, i potężną swoją naukę wieńczy swoim moralnym dogmatem człowieka – nieśmiertelnością. Zwracając się ze swoją wszechstronną zasadą na pole prawd społecznych, autor umie pogodzić prawo Boże z prawem ludzkim, nie wyłączając z powagi ani jednego, ani drugiego i przez to ukazu-

je światu spokojną, nie zamąconą szarpaniem się dwóch sprzecznych stronnictw przyszłość.

Nareszcie, wkraczając w sferę scjentyficzną, poszerza o niezmierną przestrzeń nauki matematyczne i przyrodnicze, wyzwala je z pęt analitycznej metody i sięga bezwarunkowych pryncypiów wiedzy, dowodząc niezbitie niedołęstwa, tendencji naukowej obecnej. Cały szereg genialnych wynalazków na tym ostatnim polu postawi w przyszłości imię autora mesjanizmu obok imienia Kopernika, z czego nie miała sława spłynąć musi na cały naród. Na nieszczęście autor nie tyle jest znany, ile by mu to zasługiwało. Pomiędzy tymi wszystkimi gałęziami nauki Wrońskiego zachodzi ścisła solidarność wspólnej i jedynej zasady, przypuszczam, że wdając się w zastosowania podrzędniejsze, niejeden błąd zakradł się w doktrynę, lecz czy by się nie dały oczyścić te zasady, które mi się wydają ogromnego znaczenia wynalazkiem. Właśnie w tym względzie pragnąłbym posłyszeć zdanie tyle cenionego pana Profesora. Wiem, że Kościół potępi bezwarunkowo parakletyzm Wrońskiego, lecz chciałbym wiedzieć, czy może ocaleć jego ogólna dążność, jego wyłącznie spekulacyjne doświadczenia i ta wielka i płodna genetyczna metoda. Liczę na to, że list mój trafi na przekonanie ustalone księdza Profesora i że jego łaskawa uprzejmość nie pozostawi mnie długo w wątpliwości.

Korzystam z obecnej zręczności, ażeby raz jeszcze zapewnić księdza Profesora o głębokim poważaniu z którym pozostaję na zawsze Jego najniższym sługą

Leonard Sowiński.

Księdzu Kajsiewiczowi załączam wyrazy najgłębszego uszanowania. 1^{go} Augusta wyjeżdżam z Paryża, jeżeliby trwał w zamiarze pisania do księdza Godlewskiego, to niech będzie łaskaw nadesłać mi list swój pod następującym adresem:

Monsieur Leonard Sowiński
à Paris
Rue Corneille, Hotel Corneille N. 7.

Sowiński nie musiał długo czekać na odpowiedź ks. Semeneki³ (29 czerwca – 8 lipca; z Paryża do Rzymu, a stąd, na pewno przez okazję, na

³ Ks. Piotr Semenenko CR (1814-86); współzałożyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, generał Zgromadzenia 1842-45, 1873-86; założyciel i pierwszy rektor Pańskiego Kolegium Polskiego; konsultor Kongregacji Indeksu (1856) i *Officium* (1873); członek wielu akademii rzymskich; teolog, filozof, kaznodzieja.

Mentorelę położoną w górach, ponad 50 km od Rzymu – widać że ówczesna poczta nie była najgorsza!) Jego list został potraktowany poważnie; odpowiedź ks. Semeneni jest dość obszerna i rzeczowa, co wskazuje na znajomość tak filozofii, jak i podstawową znajomość twórczości Hoene-Wrońskiego.

Semenenko sam to zaznacza: „Znam Wrońskiego tylko z niektórych dzieł jego...”. Znajomość ta bierze zapewne swój początek w Domku Jańskiego⁴. W *Dzienniku* Jańskiego jest wspomniany Hoene-Wroński dziesięć razy. Jański go czytał, kupował jego dzieła, robił spis jego książek, itd. Wszystko to działo się w 1835 roku, także Semenenko jako mieszkaniec Domku miał dostęp do dzieł Wrońskiego i zapewne nie raz dyskutował na jego temat bądź z Jańskim, bądź z innymi kolegami. A niewykluczone, że i później Semenenko czytał Wrońskiego, choć nie wszystko. Zresztą stwierdza on jasno: „Ponieważ główna jego zasada wszędy się powtarza, więc mam sąd dostateczny o nim [Wrońskim], który reszta dzieł jego tylko potwierdzić i objaśnić będzie mogła”.

A oto ten drugi z listów, o których mówi tytuł – list ks. Semeneni (ACRR 4086):

Mentorella w Apeninach, 8 lipca 1857 r.
(adresować zawsze do Rzymu)

Mój szanowny i kochany Panie Leonardzie,

pośpieszam z odpowiedzią na list Twój miły, datowany 29 czerwca z Paryża, który mnie właśnie dzisiaj doszedł aż tu w górach, gdzie się na lato wybrałem z naszą młodzieżą, uciekając od upałów rzymskich. Ten list bardzo mi wielką sprawił przyjemność, wznawiając we mnie twą pamięć, mój drogi Panie Leonardzie, a zarazem dowodząc mi, żeś nie tylko mnie nie zapomniał, ale się udajesz do mnie z pewnym rodzajem zaufania i serdeczności wielce dla mnie miłymi. Będę się starał odpowiedzieć twojemu sercu wzajemnym sercem, a twoim pytaniom stosownymi, na jakie mię stać dzisiaj będzie, objaśnieniami.

Znam Wrońskiego z niektórych tylko dzieł jego, ale ponieważ główna jego zasada wszędy się powtarza więc mam sąd dostateczny o nim, który

⁴ Bogdan Jański (1807-40); założyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego; myśliciel, pisarz, apostoł emigracji polskiej we Francji.

reszta dzieł jego tylko potwierdzić i objaśnić będzie mogła. Pojmuję i wyobrażam sobie twoje zdziwienie, mój drogi Panie Leonardzie, kiedy tak od razu, bez żadnego przestrzeżenia i wiadomości uprzedniej wpadłeś na Wrońskiego dzieła. Pewno, że to umysł był pierwszego rzędu, a przy tym wielki artysta w wystawieniu swej rzeczy. Ale muszę ci zaraz powiedzieć że, wyjąwszy jego matematykę, cała filozofia jego jest fałszywa, i podstawa jej fałszywa – filozofia mówię sama, że już nic mówić nie będę o jego religijnych twierdzeniach – Mesjanizmie i Parakletyzmie – które jeśli być może są więcej niż fałszywe, bo bezbożne.

Zadziwi cię może to zdanie tak surowe. Nic nas dziwić nie powinno na tym polu – czekają nas tam największe ułudy ubrane w najpozorniejszą szatę prawdy. Wszakże Zbawiciel nam powiedział, że ostatni zwodziciele, którzy przyjdą w imieniu Jego i wołać będą: „Oto Chrystus, Chrystus!”, takie czynić będą znaki i cuda (a czyż to nie dziwo podobny utwór rozumu?), iż zwiedzeni będą, jeśli by być mogło, sami wybrani. I dodaje: „Otom wam przepowiedział! Jeśli tedy przyjdą tacy, i wołać będą, oto tu jest Chrystus, oto tam jest Chrystus! nie wierzcie i nie słuchajcie! Każę nam, byśmy nawet nie słuchali! Daje zarazem i znak do rozpoznania ich: Po owocach ich poznacie je!”. Ta jest cała prawda w tej rzeczy.

Stosując tę prawdę jako prawidło do nauki Wrońskiego, to jedno, że owocem jego nauki nie jest prowadzenie do Kościoła i do Chrystusa w nim tylko mieszkającego, to jedno, powiadam, kładzie cechę i pieczęć na całe jego dzieło. Jest to fałsz pod szatą prawdy, wilk pod owczą odzieżą. Ten jest krótki sposób, ta jest prosta droga rozpoznania i osądzenia tego dzieła; sposób i droga nieomyłne.

Jeżeli zaś o to idzie, aby na drodze naukowej wykazać to samo, wtedy mozolniejszą mamy przed sobą pracę, a i to jeszcze niebezpieczeństwo, że wykazujący może się postawić nie na dość pewnym i wysokim stanowisku, by błąd przeciwnika wykazać; często dlatego nawet, że jeszcze to stanowisko w systematach pisarzy broniących prawdy, chociaż ono jest gdzieś przed nimi, nie jest jednakże przez nich osiągnięte; z drugiej zaś strony, ten któremu ma być rzecz wykazana, może wykładu dobrze nie zrozumieć, chociażby nawet ten, który wyklada postawił się na właściwym stanowisku; tak myśl tego słuchającego może być gdzie indziej odezwana, tak zaczarowana że tak powiem, iż nic jej z jej koła błędnego wyprowadzić i na jasnym stanowisku prawdy postawić nie zdoła.

Ale o tym ostatnim nie ma tu mowy między nami, więc będę się starał pokazać kochanemu Panu Leonardowi to stanowisko, tę ogólną podstawę, na której stanąwszy sądzić trzeba dzieło Wrońskiego; naturalnie że

to uczynię tylko w jednym rzucie myśli, w jednym krótkim zarysie. Ta naczelną zasadą do osądzenia Wrońskiego jak i jego prawej matki, całej filozofii niemieckiej, jest następująca: „Nie ma żadnej antynomii między wiedzą a bytem, choć co innego jest wiedza, a byt co innego”.

Ta druga tedy zasada, która jest zasadą zasad, początkiem logiki, metafizyki, całej filozofii, co mówię, całej wiedzy ludzkiej i całego myślenia, i nie tylko początkiem, ale i końcem jest ta:

„Że każda rzecz nie jest pojedyncza ale troista w sobie: każda ma postać zewnętrzną i treść wewnętrzną, i to co łączy jedną i drugą; każda ma formę, ma istotę (*formam et Ens*) i ich jedność, którą można nazwać własnością (*proprium* nazywają lepiej łacinnicy), a która czyni, że forma należy do istoty, a istota posiada formę”. Można to wyrazić pewną modłą (*formula*), a która będzie podwójna, według tego jak zacniemy – albo od formy, albo od istoty; więc będą dwie takie formuły:

- 1) Forma należy do istoty.
- 2) Istota posiada formę.

Pierwsza modła jest modłą, ustawą, formułą myśli ludzkiej, tylko przez nią przychodzimy do zrozumienia drugiej. Druga jest formułą myśli Boskiej. Człowiek idzie myślą od formy do istoty; przez formę poznaje istotę; Bóg z istoty idzie do formy; zna istotę rzeczy w niej samej, a nie przez formę; owszem myśl ta sama Boga o rzeczy (idea) jest jej istotą. My zaś istoty rzeczy nigdy nie widzimy, tylko formy istot. Jednakże forma jest czymś równie rzeczywistym, jak i istota rzeczy, owszem żadna rzecz bez swej formy istnieć nie może, jak nie może bez istoty. Więc kładziemy pewnik: „Forma rzeczy nie jest bynajmniej żadną marą, fenomenem itd., ale jest rzeczywistością”.

Co położywszy, przystępuję teraz do wyłożenia, co jest wiedzą według prawdziwej a nie według antynomicznej filozofii. Wiedza składa się z idei, pojęć. Więc idzie o to, co jest ideą? W tym była przepaść w filozofii, i jest.

Przed Kantem, od Kartezjusza, a szczególnie przez Locke'a rozlała się po wszystkich szkołach jak zaraza jakaś ta teoria, że idee są obrazami rzeczy (*imagines rerum*). Tak zastał filozofię Kant i łatwo wywrócił wszelką rzeczywistość przedsobną (obiektywną) rzeczy – zostawił tylko ich fenomena nie połączone niczym z rzeczami i owe swoje pojęcia i idee w rozumie a *priori*. To przed nim z resztą Hume, i ten nawet nie pierwszy, już był uczynił. Rozbijał się i tonął rozum. Fichte skoczył ratować i wprowadził subiektywną identyczność, to jest wsobną tożsamość myśli i rzeczy; Schelling, lepszego domyślając się, przewrócił Fichtego i postawił obiek-

tywną, to jest przedsobną tożsamość rzeczy i myśli. Kant tylko obrazy rzeczy (fenomena) kładł do myśli, identyści – rzeczy same.

Lecz między obrazami rzeczy a rzeczami samymi jest co innego pośredku: jest to, co nazywamy formą rzeczy, a co widzieliśmy, jest równie rzeczywiste jak rzecz sama. Forma jest więcej niż obraz, owszem różni się od niego jak rzeczywistość od mary, bo forma należy istotnie i rzeczywiście do rzeczy; ale zarazem forma nie jest rzeczą całą, bo w rzeczy jest jeszcze istota, ostatnia racja formy samej, forma tedy nie jest rzeczą tylko jej formą istotną.

Co znowu króciutko wyłożywszy, daję teraz prawdziwą definicję idei, o którą chodziło: „Idea tedy nie jest ani obrazem rzeczy, ani rzeczą samą – ale jest: „formą rzeczy w umyśle”.

Tą jedną definicją wywrócona jest cała filozofia niemiecka, a za nią i wspaniały utwór Wrońskiego.

Długo byłoby zastosowywać te zasady do danych kwestii. Główne wnioski sam możesz uczynić. Dam jeden albo dwa. A naprzód jeżeli idea jest formą rzeczy w umyśle, tedy wiedza nasza, która składa się z idei, nie jest bynajmniej czysto subiektywną, to jest wsobną, nie jest idealną, jak mówią, nie jest fenomenalną tylko w znaczeniu Kanta, nie jest marą; ale jest rzeczywistością przedsobną (obiektywną), realną, jak mówią. Dalej, co innego jest byt, a co innego wiedza. Byt jest formą z istotą swoją; wiedza jest formą bez istoty i tylko z wnioskiem myśli na istotę poza sobą (poza myślą).

Dalej, nie ma żadnej antynomii między jedną a drugą. Bo jedna i druga mają punkt wspólny jeden i ten sam, w którym się spotykają: tym punktem jest forma rzeczy. Ta sama forma należy i do rzeczy, i do myśli. Ta sama i nie inna forma, którą rzecz objawia jest przez myśl moją pojęta. W tożsamości nie ma antynomii. I tak tłumaczy się i dowodzi nasze powyższe założenie, że między wiedzą a bytem nie ma antynomii, chociaż jest różnica.

Możemy dalej piękny jeszcze z tego wniosek wyprowadzić, jakim sposobem ja mogę mieć mary, urojenia, i w ogóle idee bez rzeczy. Do tego dosyć jest, abym powtórzył myślą formę rzeczy raz pojętą w jej ogólności, to jest z zupełnym oderwaniem od jej istoty, a tym samym od bytu; jako czystą formę bez istoty. Tego zaś zjawiska myśli naszej darmo kusi się i nigdy nie zdoła wytłumaczyć filozofia tożsamości, w której zawsze myślom powinna odpowiadać rzeczywistość.

Owszem, jeszcze ważniejszy idzie wniosek. Kiedy filozofia stwierdza tożsamość myśli i bytu, mówi zawsze o dwóch rzeczach, to jest o bycie

i o myśli, nazywa je osobnymi nazwiskami; jest więc między nimi jakąkolwiek różnica, chociażby tylko względna; ale w czym jest ta różnica? Tego znowu żadnym sposobem nie zdolna wykazać. W naszej teorii jakże to jasne! Myśl są to formy rzeczy bez ich istoty, byt, to ich formy razem z istotą.

Dalej, dalej to i dalej idzie: powiedziałem, że tu cała jest filozofia. Więc w liściku tego nie wyczerpiemy.

Wracam tedy do naszego założenia, a teraz wniosku, że między bytem a wiedzą nie ma żadnej antynomii, chociaż co innego jest byt, a co innego wiedza.

Kochany mój Leonardzie, jeżeli ci tylko dobrze są przytomne wszystkie filozofie niemieckie widzisz od razu, jak to twierdzenie wszystkie je wywraca.

Główny błąd, zasadniczy, filozofii ten jest, że nie rozróżniła między formą a istotą rzeczy. Tu jest także główny błąd Wrońskiego, z tą tylko może różnicą, że Niemcy wzięli istotę zamiast formy i nic innego nie widzieli i nie widzą jedno Istotę, Wroński zaś wzięł formę za istotę, jako matematyk, i nic innego nie widzi, jedno formę, którą bierze za samą istotę rzeczy.

Matematyka jest nauką punktów i figur, czyli przestrzeni, i liczb, czyli następstwa, to jest czasu. Przestrzeń i Czas są czystymi formami, bez żadnej istoty, które mogą być różnym istotom dane, i do nich należeć, ale same w sobie są bez istoty. Matematyka tedy jest nauką czystej formy; i to jeszcze pod jedną tylko jej kategorią: pod kategorią ilości (*quantitatis*), kategoria jakości (*qualitatis*) i trzecia, z tamtych dwóch powstająca właściwości albo przyrody (*naturae*), nie wchodzi do matematyki. O kategoriach i ich podziałach nic nie tłumaczę, bo byłaby rzecz nieskończona. Jedna tylko kategoria ze wszystkich innych należących do formy wchodzi do matematyki. Ta kategoria wprawdzie jest najbardziej idealna, najbardziej czysta. Jako czysta forma jest ona zupełnie na wzór idei Boskiej, wieczna, niezmienna, światła, jasna, obejmująca wszystko, tak wysoka, głęboka i szeroka jak jest myśl Boża. Cokolwiek z niej Wroński odkrył, jakkolwiek być może wspaniałe, jest słabym cieniem, lekkim odświeżeniem tylko myśli Bożej. Znam ja tu kapłana jednego, który takie odkrył cuda w tym świecie, że aż myśl słupieje. A i te jeszcze czymże są? Ale cały ten świat matematyki, tak piękny i uroczy w sobie, nie tłumaczy tego świata rzeczywistości; a wzięty za istotę jego (on który jest tylko formą) wszystko miesza, przewraca i fałszuje. Bo trzeba na to uważać, że istota dodana do formy, a tym są rzeczy wszystkie ten świat składające,

zmienia ją, modyfikuje, formy całej nie wyczerpuje i wyczerpać nie może, bierze z niej coś – wziąć tedy jak Wroński formę doskonałą i wieczną za istotę zmienną i niedoskonałą jest to wszystko przewrócić i sfałszować.

Ja nie przeczę wielkich poglądów i głębokich spostrzeżeń Wrońskiego na polu czystej matematyki, ale niechże one tam zostaną!

Tak więc sprowadzając rzecz całą do treści, następane dwa główne zarzuty trzeba uczynić Wrońskiemu:

1) Że przypuszcza antynomię między wiedzą a bytem, której nigdy nie było i nie ma, chyba tylko w głowach takich filozofów, jak Kartezjusz, Locke i Kant, jednym słowem w głowach tylko marzycieli, zacząwszy od Brahmanów. Chcąc zaś znieść tę antynomię, rozbija się razem z identy-
stami, o jeden z tych dwóch szkopułów: albo poświęca myśl bytowi, albo zabija byt na ofiarę myśli; lecz raczej czyni to drugie.

2) Że w tym całopaleniu niszczy jedną z ofiar, to jest istotę rzeczy na korzyść formy, w sposób jeszcze gorszy od samego czynu, to jest, w taki sposób, iż tę samą formę nie bierze całkowitą (bo wtedy dobrze by postąpił, nie możemy bowiem poznać istoty rzeczy jedno przez formę jej całkowitą), ale bierze formę pod jej jedną kategorię, to jest ilości, zostawiając inne kategorie (jakości i natury); bierze tedy formę pod względem ilości, to jest właśnie pod względem kategorii czysto idealnej, którą można nazwać formą samejże formy; a jeszcze i tę formę formy nie bierze całkowicie tylko pod jednym jej względem to jest matematycznym, a zatem materialnym, zostawiając na boku kategorię ilości racjonalną, a tym samym niematerialną. I tak wzięwszy formę tylko formy, a i tę formę formy wzięwszy jeszcze po połowie, jej prawa daje nam za prawa samejże istoty rzeczy!

Oto masz, kochany Panie Leonardzie, stanowisko, z którego trzeba Wrońskiego rozpoznać i sądzić.

Będzie może niezrozumiałym to, com tu na końcu powiedział, że Wroński zostawia na boku kategorię ilości racjonalnej. Na objaśnienie tego dodaję, że kategoria ilości (*quantitatis*) ma cztery podkategorie, dwie materialne, a dwie racjonalne, materialne są: 1) przestrzeń, czyli jedno obok drugiego, bo nic innego nie jest przestrzeń; 2) czas, czyli jedno po drugim, bo to jest czas; racjonalne są: 1) przestrzeń racjonalna, czyli tożsamość (*identitas*), gdzie się uważa jedna idea obok drugiej; 2) czas racjonalny, czyli przyczynność (*causalitas*), gdzie się uważa jedna idea po drugiej, i tu i tam we wzajemnym ze sobą stosunku, tam podobieństwa, tu zawisłości. Naturalnie, że tych dwóch zasad, pryncypiów, lub jak się je nazwać podoba, to jest tożsamości i przyczynności Wroński pominąć nie

mógł, bo przecie na nich stoi wszelkie rozumowanie; więc tym samym, że rozumował w swym dziele, już ich używał. Więcej nawet: bez tych racjonalnych nie ma tamtych materialnych, a przynajmniej nie rozumieją się tamte. Ale zawsze powiadam, że je Wroński zostawił na boku, tym samym, że ich od tamtych nie odróżnił, że je w tamte wlał niejako, i wszystko do tamtych odniósł, i w tamtych zamknął.

Oto mniej więcej wszystko, co naprędce i w małym liście mogę ci dać, mój drogi Panie Leonardzie, a co by ci pomogło do zrozumienia i osądzenia Wrońskiego. A jeżeli to niedostateczne, więcej powiem, nawet jeżeli dostateczne, trzymaj się zawsze wiary i tego, co ona naucza, jako pierwszego i ostatniego prawidła. Porównaj wnioski, do których jak ta, tak i wszelka inna nauka prowadzi, z tym, co o tych samych rzeczach wiara wyrokuje; i jeżeli się nie zgadzają, bądź pewien, że jakkolwiek owoc ten wydaje się piękny na wejrzenie i smaczny do jedzenia, tam za nim w liściach tego drzewa wiadomości kryje się wąż on stary, zwodziciel ludzi.

Zresztą nie potrzebujemy zaprzeczać prawdziwości matematycznej Wrońskiemu. Owszem im bardziej odkrył prawa świata matematycznego, świata czystej formy (t. j. formy formy), tym bardziej się omylił, dając je za prawa świata tego, świata istot, świata rzeczywistego.

Na tym kończę. Jeżeli tego nie dosyć lub jaka z tych rzeczy, które powiedziałem trudność w czym rodzi, proszę mi napisać; ja z największą chęcią dalej będę odpowiadał, zwłaszcza, że dla duszy Pana Leonarda mam szczere współczucie i chciałbym, żeby ona jak najprędzej weszła na zupełnie czystą i prostą drogę, i mogła zdążać, nie zatrzymując się niepotrzebnie ani na prawo, ani na lewo, do swego wiecznego celu, do światła i mądrości wiekuistej, która taką jest, iż ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie weszło, jaką ona jest, i jak przychodzi wszystko!

Teraz polecam się dobremu sercu kochanego Pana Leonarda. Przepraszam bardzo, że przy odjeździe nie pośpieszyłem przygotować listu do ks. Jełowickiego, jakem był przyrzekł, czasu mi zabrakło. Przyłączam dzisiaj za to ten liścik; chociaż nie wiem, czy jeszcze jest ks. Jełowicki w Paryżu. W każdym razie chciałem wywiązać się ze słowa.

Proszę do mnie zawsze odpisać, będzie mi to miło, a nawet proszę częściej dawać znać o sobie. Adres zawsze ten sam do Rzymu: Vicolo del Mortaro, 58.

Do zobaczenia się, bo mam tę nadzieję; a tymczasem polecam Bogu, polecam opiece N.[ajświętszej] P.[anny] i z całego serca życzę Łaski Bożej i najobfitszego błogosławieństwa.

Najoddańszy w Chrystusie Panu
ks. P.[iotr] S.[emenenko]

Nie jest moim zamiarem oceniać trafność odczytu filozofii Hoene-Wrońskiego, którą skrótowo przedstawił Leonard Sowiński. Nie zamierzam też wypowiadać się na temat zasadności twierdzeń ks. Semenenci odnośnie do tejże filozofii. Być może „wpadnie” to do rąk specjalistów, którzy aktualnie zajmują się tą kwestią. Należałoby sobie tego życzyć. Uważam jednak za stosowne podzielić się – po lekturze powyższych listów – kilkoma spostrzeżeniami:

Obydwaj autorzy wyrażają się z wielkim szacunkiem o Hoene-Wrońskim. Obydwaj wyróżniają w jego twórczości tezy związane z religią, filozofią, matematyką. Ks. Semenenko jest oczywiście w tym bardziej precyzyjny; Wroński jako matematyk jest genialny, jest myślicielem „pierwszego rzędu”. Jego stwierdzenia czy aplikacje religijne są „bezbożne” i fałszywe. Zresztą sama jego filozofia jest fałszywa, bo nie prowadzi do Boga.

Semenenko jako „profesor” bazuje na starej metodzie wykładu: chce, aby uczeń sam doszedł do odkrycia prawdy. Nie krytykuje więc zaraz Wrońskiego – owszem, czyni rozróżnienia, ale wyklada mu swoją filozofię, prowokując inteligencję Sowińskiego, by sam zobaczył, gdzie jest błąd Wrońskiego.

Wykład Semenence idzie „gładko”, bo posługuje się tym samym językiem co Wroński. Obaj są racjonalistami – Wroński skrajnym, Semenenko zaś ustrzegł się skrajności dzięki swojej teologii. Obaj chcieli budować filozofię absolutną, obaj byli zainteresowani formułą, która da klucz do wyprowadzenia wszystkiego z Absolutu. U Wrońskiego „byt stwarza się”, dualizm jest siłą napędową. U Semenenci „to, co jest, jest”; afirmacja bytu na wewnątrz to Byt Absolutny; afirmacja na zewnątrz to byt przygodny: „Byt iści formę; forma należy do bytu; to, co jest, jest”.

Tak Semenenko, jak i Wroński, tak przez swoje studia, jak i intencje, nawiązywali do filozofii niemieckiej. Semenenko jednak chciał filozofię Hegla uczynić chrześcijańską; włączył on organicznie dane Objawienia w samą strukturę filozofii tak, że stanowi ona u niego system spójny i wewnętrznie niesprzeczny. E. Gilson powiada, że ilekroć zachodzi tego rodzaju rewizja filozoficznego pojmowania świata w świetle danych Objawienia, tylekroć mamy do czynienia z filozofią chrześcijańską. Próba Semenenci szła właśnie po tej linii. Wrońskiego to nie interesowało, więc trudno mieć mu to za złe.

Tak Wroński, jak Semenenko byli powstańcami, emigrantami, zaznali biedy, pracowali bardzo dużo. Wroński wiele opublikował, i to w języku francuskim, nie stał się jednak filozofem popularnym ani reprezentatywnym dla polskich metafizyków. Semenenko pisał w różnych językach, na tematy dotyczące wielu dziedzin. Swoją filozofię spisał po łacinie, po polsku, a częściowo po francusku. Niestety, większość tych pism nie jest wydana. Filozofia jego również nie zyskała popularności, bo skoro nieznana...

Nie jestem w stanie powiedzieć, po czyjej stronie opowiedział się Leonard Sowiński.

MARCIN REBES
KRAKÓW

MESJANIZM POLSKI OKRESU ROMANTYZMU

1. Co to jest mesjanizm? Próba definicji mesjanizmu romantycznego

Jasne i wyraźne określenie cech i charakteru polskiego mesjanizmu romantycznego jest trudne. Historycy literatury spierają się z badaczami historii filozofii polskiej o przedmiot i definicję mesjanizmu. Trudność ta wynika z różnorodności mesjanizmu, który był mieszaniną różnych trendów i kierunków. Bezspornym wydaje się być jednak powstanie terminu: mesjanizm. Zawdzięczamy go Józefowi Marii Hoene-Wrońskiemu, który chociaż nigdy nie należał do nurtu mesjańskiego, to dla potrzeb własnego systemu opartego na gnostycyzmie, ukuł pojęcie mesjanizmu jako pewnej doktryny. Dla autora *Prodrome du messianisme* termin ten znajduje zastosowanie w filozofii absolutnej, w której zniesiona jest antynomia rozumu ludzkiego.

Józef Ujejski w książce pod tytułem *Romantycy* napisał: „Termin mesjanizm przyjął się w ciągu XIX wieku na oznaczenie wiar analogicznych do tej, która się w pomnikach religii żydowskiej wiąże z oczekiwaniem przyjścia pomazańca Bożego – Mesjasza”. Kontynuując mówił: „Najdawniejsza tradycja tej wiary u Żydów pozwalała im się spodziewać, że za sprawą owego, zesłanego im przez Jehowę Króla-Mejasza, zawładną sąsiednimi krajami i narodami i tuczyć się będą ich kosztem na ziemi,

obfitując w dostatki i rozkosze. Z biegiem czasu atoli zjawia się u proroków i apokaliptyków obok tego inny prąd wiary: głoszą niektórzy posłannictwo Izraela jako mesjasza zbiorowego innych narodów, które »pośpieszą się (do niego), a mówić będą: Pójdźcie, wstąpmy na górę Pańską i do domu Boga Jakubowego, a nauczycy nas o drogach swoich i będziemy chodzić ścieżkami jego; bo z Syjonu wynidzie Zakon, a Słowo Pańskie z Jerozalem. I będzie sądził między mnogimi, a będzie strofował narody mocne aż daleko i potłuką miecze swe na lemiesz, a włócznie swe na motyki: nie weźmie naród przeciw narodowi miecza, ani się więcej ćwiczyć będą wojować«¹.

Źródłem mesjanizmu jest wiara eschatologiczna oczekująca na ponowne przyjście mesjasza. Zanim jednak przyjdzie mesjasz, nadchodzi szczególny czas, w którym panowanie szatana osiąga apogeum. W czasie poprzedzającym przyjście mesjasza jednostki szlachetne i prawe cierpią z powodu panującej niesprawiedliwości. W przypadku polskiego romantyzmu państwo polskie, zaanektowane przez zaborców, jest utożsamiane z narodem wybranym, który cierpi dla zbawienia siebie i innych. Jeszcze długo przed romantykami ks. Piotr Skarga w drugim Kazaniu sejmowym² wypowiadał słowa o dwóch narodach wybranych: hebrajskim i polskim³. U schyłku oświecenia mesjaszem stawali się kolejno: rewolucja francuska, Napoleon, plemię słowiańskie, a w nim szczególnie Rosja. Po stracie nadziei na odzyskanie przez Polskę niepodległości drogą umów międzynarodowych albo aktu łaski cara, mesjaszem stał się naród polski, który miałby się odrodzić jak feniks z popiołów, pociągając za sobą odnowę moralną i religijną Europy. Po utracie wpływu na losy własnego narodu, romantycy – przedstawiciele mesjanizmu – wszelkie swoje siły twórcze przenoszą do świata idealnego oddzielonego od świata realnego, który jest wytworem wyobraźni. Świat ten wyabstrahowany od rzeczywistości łatwo poddawał się wpływom uczuć, które pozbawione ograniczeń krytycznego rozumu doprowadzały do tworzenia się szeregu utopii. Podatnym gruntem dla tworzenia się utopii była Francja. *Idea mesjańska* była w XIX wieku silnie obecna w różnych doktrynach we Francji, lecz nigdy tak intensywnie jak w mesjanizmie polskim powstałym na emigracji. Środowisko emigrantów z Polski korzystało z inspiracji myślą francuską,

¹ Józef Ujejski, *Romantycy*, s. 290.

² Mickiewicz przypomina, że Piotr Skarga był przekonany o istnieniu dwóch narodów wybranych, tzn. Izraela i Polski. Tenże, Lektura w College de France 25 VI 1841 roku.

³ Natomiast wg Józefa Ujejskiego pierwszym myślicielem, który był przekonany o tym, że państwo polskie jest narodem wybranym był Stanisław Orzechowski.

znajdywało w niej stosowne dla siebie odpowiedniki. Do pomysłów, które mesjanizm przejął od utopistów francuskich, należą m. in.: idea ekspiacji⁴, idea „nowego objawienia”⁵ oraz sprzężenia idei postępu z ideą reinkarnacji⁶.

W Europie mesjanizm opierał się przede wszystkim na tradycji biblijnej, dlatego wypada nam zwrócić szczególną uwagę na religię judaistyczną i chrześcijaństwo. Księgami starotestamentalnymi inspirującymi tworzenie się myśli patriotycznych i mesjańskich były w myśli średniowiecznej księgi: Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Jonasza. Ogromna rzesza teologów wykorzystywała je do patriotycznych kazań i mów teologicznych. W okresie romantycznym na znaczeniu zyskała *Księga Daniela*, szczególnie VII jej rozdział, opowiadający o snach i widzeniach proroka Daniela. Mowa w niej jest o czterech królestwach-bestiach, które czeka zagłada, oraz Izraelu wywyższonym przez Boga Jahwe. W kulturze żydowskiej mesjanizm religijny łączył się nierozzerwalnie ze świadomością narodową. Inaczej rzecz się ma z tradycją nowotestamentalną – świadomość narodowa zastąpiona jest przez świadomość przynależności do gminy chrześcijańskiej oraz nawiązanie do etyki i moralności. Dużą zasługę w kształtowaniu się takich poglądów we wczesnym chrześcijaństwie ponosi Apostoł Narodów, św. Paweł. Godnym wzmianki jest również katastrofizm silnie eksponowany w *Apokalipsie św. Jana*. Skutkiem eschatologicznych wizji jest przekonanie o tragedii ludzkości.⁷ Do *Apokalipsy* często nawiązywał m. in. Zygmunt Krasiński. Można śmiało po-

⁴ Idea ekspiacji, czyli oczyszczenia poprzez cierpienie, najczęściej wynikała z próby wyjaśnienia i usprawiedliwienia rewolucji francuskiej. Do przedstawicieli tej idei należeli: Saint-Martin, hrabia de Maistre, Ballanche.

⁵ Do przezwyciężenia kryzysu religijnego może prowadzić albo powstanie nowej religii albo reforma obecnej. Maistre zainspirował tą ideą Adama Mickiewicza, a także przedstawiciela filozofii narodowej Augusta Cieszkowskiego. Mesjaniści oczekiwali na przyjście trzeciego objawienia.

⁶ Idea ta jest złączeniem idei postępu historycznego z ideą reinkarnacji indywidualnej. Indywiduum osiąga zbawienie na ziemi poprzez zaangażowanie się w realizację postępu w historii. Kiedy jednostka poprzez kolejne wcielenia na ziemi wypełni zamiar Absolutu względem niego w stopniu doskonałym, przechodzi wówczas w zaświaty. Reinkarnacja człowieka nie jest wieczna, nie jest finalna, lecz kończy się gdy człowiek idzie zgodnie z ideą postępu.

⁷ *Potem ujrzałem trony,
a na nich zasiedli sędziowie,
i dano im władzę sądenia.*

*Ujrzałem też dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego,
i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi
i nie wzięli znamienia na czoło ani na rękę.
Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem.*

Apokalipsa św. Jana 20, 4, Biblia Poznańska

wiedzieć, że bez tradycji judeochrześcijańskiej mesjanizm romantyczny nie byłby tak wyrazisty i nie zyskałby tak ogromnej popularności. *Biblia* inspirowała i przygotowała grunt dla lepszego wyjaśniania nadchodzących tragicznych czasów.

W celu lepszego zrozumienia mesjanizmu romantycznego należy odróżnić go od występujących już wcześniej przekonań o podłożu religijnym, które pojawiały się z różną intensywnością na przestrzeni dziejów. Mesjanizm romantyczny jest doktryną lub systemem naukowym. Ma zatem zakres węższy niż mesjanizm religijny, dlatego proponuję nazwać go mesjanizmem *sensu stricto*, natomiast mesjanizm wyznaniowy, obejmujący więcej zjawisk, o szerszym derywacie, mesjanizmem *sensu largo*. Do mesjanizmu *sensu largo* można by zaliczyć m. in.: mesjanizm żydowski, chrześcijański, muzułmański, buddyjski i apokaliptyczną wiarę Greków i Rzymian. Mesjanizm *sensu stricto* jest pewną doktryną lub systemem naukowym, który tylko pośrednio czerpie swoje inspiracje z przekonań religijnych. Podział ze względu na szersze bądź węższe znaczenie mesjanizmu pozwala nam zrozumieć, dlaczego uważa się Hoene-Wrońskiego za prekursora mesjanizmu, mimo iż mesjanizm wypływający z przekonań religijnych był spotykany już dużo wcześniej w wielkich religiach świata.

Oprócz rozróżnienia mesjanizmu *sensu largo* od mesjanizmu *sensu stricto*, które wcześniej przedstawiłem, powinniśmy – zanim przejdziemy do omawiania rodzajów mesjanizmu – odróżnić mesjanizm *sensu largo* i *stricto* od millenaryzmu. Częste mylenie millenaryzmu z mesjanizmem zaciemnia obraz występowania danego zjawiska oraz sprawia, że definicja obu nie jest wystarczająco przejrzysta i jasna. Millenaryzm jest ideą występującą najczęściej na przełomie wieków bądź związaną z wydarzeniami historycznymi, które uważane są przez pewną grupę ludzi za początek istnienia Królestwa Bożego na ziemi. Mesjanizm natomiast jest ściśle związany z ideą pośrednika, który doprowadzi do zbawienia ludzkości na ziemi. Andrzej Walicki w książce *Filozofia a mesjanizm* rozróżnia dwa typy millenaryzmu: premillenaryzm i postmillenaryzm. Premillenaryzm zakłada, że przyście mesjasza rozpoczyna okres Królestwa Bożego na ziemi, postmillenaryzm przeciwnie – jego koniec.

Reasumując, możemy stwierdzić, że mesjanizm *sensu stricto* jest doktryną, która powstała na terenie dziewiętnastowiecznej Francji w środowisku emigracji polskiej. Historycznym źródłem powstania mesjanizmu romantycznego była utrata przez Polskę niepodległości i związany z nią brak wpływu Polaków na losy własnego kraju. Oczekiwanie na przyście

mesjasza – wiara eschatologiczna – poprzedzone było okresem cierpienia – nie zawsze zawinionego – który wpływał na jednoczenie się ludzi wokół wypełniania określonej misji zbawienia narodu oraz całej ludzkości. Mesjaniści romantyczni uważali, że czas ten już nadszedł. Pomimo, iż mesjanizm silnie odwoływał się do religii, to jednak był bardziej związany z utopią francuską. Uniwersalizm mesjanizmu romantycznego emigracji polskiej polegał na tym, że łączył on wszystkie odmiany mesjanizmu i utopię francuską. Mesjanizm posługiwał się symbolem i alegorią biblijną, dążył jednak do zniesienia religii objawionej w tradycyjnym sensie tego słowa, oczekiwał na przyjście tzw. „trzeciego objawienia”. W odróżnieniu od millenaryzmu mesjanizm opierał się na idei pośrednika, mesjasza, który przyjdzie, aby zbawić ludzkość. Mesjasz jednak nie zbawiał jednostki, lecz narody i całą ludzkość.

Dopełnieniem naszej definicji będą rozważania kontynuowane w punkcie 5, które będą dotyczyły charakterystyki mesjanizmu romantycznego pod kątem różnicy wewnętrznej i istotowej mesjanizmu.

2. Rodzaje mesjanizmu

Przyjmując jako kryterium źródło powstawania można mesjanizm podzielić na: religijny, narodowy lub też klasowy⁸. Pierwszy z nich ma podstawę i cel silnie zakorzeniony w religijności. Nauka o ponownym przyjściu mesjasza jest przepełniona wiarą, przez nią przepływa i w niej znajduje swoje ujście. Jeżeli pojawiają się w niej jakieś wątki narodowe, to nie mają one jednak istotnego znaczenia dla samego mesjanizmu. Przykładem drugiego z wyżej wymienionych rodzajów mesjanizmu jest mesjanizm żydowski⁹ oraz mesjanizm XVII-wiecznej Anglii, powstały podczas rewolucji purytańskiej. Trzeci rodzaj mesjanizmu, mesjanizm klasowy, jest silnie reprezentowany przez marksizm. Mesjanizm romantyczny powstały na emigracji, zaliczany przez nas do mesjanizmu *sensu stricto*, jest mesjanizmem narodowo-religijnym. Choć powstanie tego mesjanizmu zawdzięczamy przede wszystkim rozpowszechnianiu się we Francji tendencji do tworzenia się utopii, to jednak – jak już wcześniej stwierdzi-

⁸ Józef Ujejski, *Romantycy*, s. 293.

⁹ Mesjanizm żydowski jest mesjanizmem narodowym, ponieważ zbawienie jest dostępne tylko Izraelowi, tylko tym, którzy należą do Narodu Wybranego. *Biblia* jest świadectwem wydarzenia się zbawienia w Domu Jakuba. Chrześcijaństwo w przeciwieństwie do judaizmu ofiaruje zbawienie nie swoim obywatelom, lecz wyznawcom.

liśmy – mesjanizm romantyczny jest zjawiskiem wynikającym z rozwoju świadomości religijnej. Ogromna część romantyków, należących do nurtu mesjańskiego, utrzymywała kontakt z ruchami mistyczno-narodowymi. Oprócz wymienionego wyżej rozróżnienia ze względu na źródło mesjanizmu, są również rozróżnienia ze względu na osobową lub bezosobową i pozaludzką postać mesjasza¹⁰.

Możemy także mówić o mesjanizmie indywidualnym bądź zbiorowym w zależności od pojmowania pośrednika między Bogiem i ludźmi jako pojedynczej osoby albo całej grupy osób, które mają do spełnienia specjalną misję. Często mesjanizm indywidualny z biegiem czasu – gdy przybywa jego zwolenników – przeradza się w mesjanizm zbiorowy.

3. Filozofia Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i jej mesjanizm

Wcześniej zaprezentowałem mesjanizm w sensie szerszym, teraz omówię powstawanie mesjanizmu w sensie węższym, czyli mesjanizmu romantycznego, jako doktryny i systemu. Zacznę od prezentacji filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, aby następnie móc wyjaśnić jaką funkcję spełnia mesjanizm w jego systemie.

Iluminacja, jakiej doznał Józef Maria Hoene-Wroński 15 sierpnia 1803 roku, sprawiła, że autor *Creation* rozpoczął popularyzować ideę mesjańską. Pierwsze publikowane teksty Wrońskiego obejmowały swoją treścią przedmiot algebry. W niej, według Hoene-Wrońskiego, można wyraźnie i prosto wyłożyć to, co powinna realizować unia antynomialna. Późniejsze jego prace obejmują już zagadnienia filozofii i religii. System filozofii absolutnej został syntetycznie wyłożony przez Hoene-Wrońskiego w *Prodromie mesjanizmu*. Podstawowym zagadnieniem jest tu pokonanie antynomii rozumu ludzkiego, która w epoce przejściowej polega na walce prawd rozumowych z objawianym dobrem. Jeżeli rozum przewycięży antynomię tkwiącą w samym sobie, utoruje drogę dla absolutnej prawdy i absolutnego dobra.

Ograniczenie zasięgu i prawomocności rozumu do świata fenomenów oraz usuwanie wiary ze sfery rozumu w filozofii Kanta doprowadzają – zdaniem Hoene-Wrońskiego – do powstawania trudności ciężko pokony-

¹⁰ Podział mesjanizmu na osobowy i bezosobowy, jak i na premillenaryzm i postmilenaryzm zawdzięczamy Sheppersonowi. A. Walicki, *Mickiewicz i Cieszkowski*, s. 174

walnych na drodze spekulacji przez filozofię idealizmu niemieckiego. Świat rzeczy samych w sobie oddzielony od świata zjawisk, byt od wiedzy, prawda od dobra ukształtowały dualizm w filozofii, którego ani filozofia Kanta, ani filozofia Fichtego nie potrafiły rozwiązać. Dopiero Schelling podjął właściwe kroki, zakładając ideę zasadniczej tożsamości „rozumu czystego” i „rozumu praktycznego” w rzeczywistości wyższej. Według Hoene-Wrońskiego Schelling uchwycił jedynie cechy zewnętrzne tożsamości wiedzy i bytu, natomiast pozostawił nie tkniętą istotę wewnętrzną tej tożsamości, tzn. pozaświatową, należącą do trzeciej rzeczywistości. Hoene-Wroński w *Prodromie mesjanizmu* omawia antynomię ludzkości, która poprzez chęć dominacji dwóch stronnictw politycznych nad sobą, doprowadza do upadku ludzkości. Pokonanie zagrożenia może być wypełniane poprzez wykładnie procesu dziejowego człowieka oraz rozwoju władzy poznawczej rozumu. Finalnym celem dzieła jest poznanie rozumu absolutnego w jego funkcji kierującej i kształtującej świat ludzki. Twierdził autor *Prodromu*, że istotą absolutu, zawdzięczającego istnienie samemu sobie, jest „siła stwarzania”. Poznawanie tej siły może doprowadzić nas do pojmowania absolutu w jego istocie wewnętrznej. Chociaż Wroński prezentuje szereg antynomii w różnych dziedzinach, wszystkie one (antynomia: polityczna, filozoficzna, religijna) mogą być sprowadzone do jednej antynomii rozumu.

Dzieje ludzkości w *Prodromie mesjanizmu*, które mają się zakończyć, gdy człowiek powróci do Absolutu, Wroński podzielił na trzy ery. Pierwsza z nich to era celów fizycznych lub względnych, którymi rządzi opatrność. Dzieli się ona z kolei na cztery okresy: pierwszy – dobrobytu cielesnego albo uczucia, drugi – dobrobytu duchowego albo poznania, trzeci – bezpieczeństwa publicznego albo ubezpieczenia sprawiedliwości przez politykę i czwarty – moralności publicznej albo ubezpieczenia świętości przez religię.

Druga era, nazywana jest erą celów krytycznych; zawiera w sobie, będący nawiązaniem do poprzednich czterech okresów, które obejmuje era celów fizycznych lub względnych, okres piąty rozwoju ludzkości, okres antynomii społecznej. Okres ten rozpoczął się od rewolucji francuskiej. Druga era jest przejściem od heterotelii do autotelii, czyli mówiąc inaczej, jest to okres, w którym ludzkość, uwolniona od opatrności ubezpieczającej przez uczucia, poznanie, politykę i religię, zostaje postawiona przed problemem poznania prawdy i dobra. Heterotelia jest celowością, która jest nam dana z zewnątrz. Nie mamy wpływu na to, że jest taką, a nie inną. Autotelia natomiast jest realizacją celu, który jest

naszym własnym, pochodzącym od nas. Ogromny kryzys tego okresu polega m. in. na pozostawieniu człowieka samemu sobie. Dzięki indywidualizacji jednostki wychodzi na jaw dyferencja celów, czekających na urzeczywistnienie w poprzednich okresach. Na antypodach pojawiają się dwa stronnictwa: konserwatywne i liberalne. Konserwatywne oparte jest na prawie boskim, na pojęciu uczucia i dobra, natomiast liberalizm na prawie ludzkim, pojęciu poznania i prawdy. Konflikt dwóch skrajnych, oskarżających siebie nawzajem nurtów, niszczących swojego przeciwnika i absolutyzujących słuszność swych poglądów, może pogodzić tylko mesjanizm. Mesjanizm jest panaceum na kryzys społeczny państw. Jest on jednocześnie absolutną filozofią i religią. Kryzys natury politycznej ma swoje podłoże w filozofii i religii, dlatego aby wykazać słuszność i pewność absolutnej filozofii i religii, przedstawił Wroński obie w okresie kształtowania się przeciwieństw, czyli w erze przejściowej.

Filozofia okresu przejściowego zaczyna się od czasu, kiedy Bacon i Kartezjusz oddzielili filozofię doświadczeniową od rozumowej. W konsekwencji tego podziału Leibniz, a za nim Hume mówią o dwóch zasadach rzeczywistości bytu: zasadzie materialnej, która jest przypadkowa, oraz o zasadzie duchowej, która jest konieczna. Kant stara się złączyć to, co jego poprzednicy rozdzielili. W końcu rzeczywistość w filozofii Kanta składała się z dwóch pierwiastków. Filozofia niemiecka byt i wiedzę, czyli elementy stojące wobec siebie w opozycji, uznawała za wzajemnie się warunkujące i uzupełniające. To, co łączyłoby oba pierwiastki warunkujące się nawzajem byłoby nieuwarunkowane. Idea nieuwarunkowanego, którą zakładała filozofia niemiecka, jest dla Hoene-Wrońskiego zaczątkiem problemu absolutu.

Religia okresu przejściowego rozpoczyna się od podziału religii u protestantów i mistyków na religię praktyczną i religię kontemplacyjną. Podział ten wskazuje na dwie zasady moralności, tzn. nakaz moralny jako prawo ustanowione przez rozum praktyczny (protestanci) oraz nakaz moralny jako przykazanie Boże dane człowiekowi. Z podwójnych źródeł moralności wynikało, że żadna z nich nie może warunkować drugiej sama będąc nieuwarunkowaną, dlatego ten stan rzeczy doprowadził do próby przewyciężenia antynomii, którą określano jako antynomię praktyczną albo uczuciową. Próbą znalezienia odpowiedzi na antynomię praktyczną był pogląd, który głosił, że nakaz moralny wynikający z praktycznego rozumu człowieka powinien być uznawany za wzór przykazania Bożego. Religia nie niosła ze sobą prawdziwego celu moralności, lecz jedynie nieśmiertelność jako kres wynikający z moralności. Ponieważ nie istnieje

związek między moralnością a nieśmiertelnością w obszarze religii rozumowej, potrzebne jest nam objawienie. Nieśmiertelność jest transcendentna, natomiast moralność immanentna, dlatego należy odkryć związek przyczynowy między nimi. Fragment *Ewangelii św. Jana* (3, 3-7) wskazuje, że odrodzenie człowieka zależy od odrodzenia duchowego.

Trzecia era nazywa się erą rozumową albo absolutną. Rozum uwolniony od więzów ziemskich dochodzi do rozwoju zupełnego i nieskończonej mocy. Tę moc nieskończoną przynosi ludzkości mesjanizm. Samorzutność absolutna rozumu ludzkiego zawiera w sobie moc. Samorzutność absolutna stanowi w człowieku władzę poznania absolutnego zasady pierwszej rzeczywistości, tzn. tożsamości bytu i myśli. Władza, która sama przez się potrafi dać początek pewnej rzeczywistości, jest władzą stwórczą. Józef Maria Hoene-Wroński odróżniał władzę stwórczą od władzy stwórczej źródłowej. Ta ostatnia należy do Najwyższego Stwórcy. Samorzutność absolutna rozumu jawi się *in concreto* w aktach umysłowych, wyrażona przez słowo: „dlaczego?”. Te akty umysłowe (samorzutne, uwarunkowane same przez się) stawiają człowieka w pewnej hierarchii, między istotami niższymi, czyli zwierzętami, a Absolutem. Nieskończoność aktu umysłowego oznacza niezależność od czegoś zewnętrznego.

Do elementów występujących zarówno w mesjanizmie romantycznym, jak i filozofii absolutnej należą m. in.: przekonanie o poznaniu prawdy absolutnej, przeświadczenie o występujących w świecie dwóch pierwiastkach, które się wzajemnie zwalczają, reforma religii, która powinna zastąpić religię objawioną i wiarę w samowystarczalność rozumu ludzkiego, celowość w historii oraz triadyczny układ dziejów. Jest również tam obecne silne poczucie misji, którą należy wypełnić, aby świat mógł powrócić do Absolutu. Tym co różni Hoene-Wrońskiego od mesjanistów jest postać mesjasza. W filozofii absolutnej mesjasz jest jeszcze pozbawiony określonej osobowości. Powiedziałbym nawet – jest bardziej zjawiskiem niż sobą. Przekonanie o możliwości dochodzenia do prawdy absolutnej na drodze rozumowej nie pozwala mu zakwestionować władzy rozumu. Mesjaniści wszelki racjonalizm poddawali w wątpliwość.

Hoene-Wroński, omawiając okres celów pośrednich, podkreślał specyficzny charakter poszczególnych narodów, nie w odniesieniu do misji jednego narodu, jak to czynił Mickiewicz, utożsamiając naród polski z Chrystusem Narodów, lecz jako jeden z wielu elementów, mających istotne znaczenie w ponownym połączeniu z Absolutem. Misja Niemiec, Francji i narodów słowiańskich jest przejściową, gdyż okres celów pośred-

nich musi być zastąpiony przez myślenie kategoriami absolutnymi. Misji Niemiec upatrywał z kolei w filozofii spekulatywnej i reformowaniu religii, Francji – w umiejętności koneksji prawa ludzkiego i Boskiego, a narodów słowiańskich, gdzie istotną rolę odgrywa Rosja i Polska – w pojednaniu idei prawa Boskiego z ideą prawa człowieka. Rosja jest reprezentantem idei prawa Boskiego, a Polska nosicielką idei prawa człowieka. Rola Słowian jest ostatnim elementem w początku partycypacji człowieka w życiu Boga i Boga w życiu człowieka.

4. Mesjanizm w literaturze polskiej doby romantyzmu

Poglądy gnostyczne są widoczne w koncepcji filozofii absolutnej, w której świat może być całkowicie zdeterminowany przez racjonalny dyskurs, krążący po meandrach bytu i poznania. Samo utożsamianie bytu i poznania doprowadza Wrońskiego do przesadnej wiary w ludzkie możliwości poznania świata i człowieka. Świat w całej swojej okazałości jawi się w porządku racjonalnym, układzie zamkniętym.

Omawiając mesjanizm w literaturze romantycznej, musimy zmienić metodę, którą będziemy się posługiwali. Powstanie mesjanizmu Hoene-Wrońskiego mogliśmy scharakteryzować, bazując na opisie jego filozofii. Mesjanizm wieszczów narodowych, należących do nurtu mesjańskiego, jest z założenia antyfilozoficzny, dlatego opis tego mesjanizmu musi być ujmowany bardziej od strony historii literatury niż filozofii.

Aby przekonać się o odmiennym znaczeniu mesjanizmu Adama Mickiewicza, zacytujmy jeden z najbardziej znanych fragmentów trzeciej części *Dziadów*¹¹:

*Patrz! – ha! – to dziecię uszło – rośnie to obrońca!
Wskrziesiciel narodu, –
Z matki obcej; krew jego dawne bohaterzy,
A imię jego będzie czterdzieści i cztery.*

Ze słów tych możemy wnioskować, że autor jest przekonany o specjalnym posłannictwie jednostki, która zburzy porządek ówczesnego świata. Jednostka ta może być rozumiana bądź jako naród polski, bądź jako jednostka ludzka, która przyczynia się do odradzenia państwa polskiego.

¹¹ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, akt I, scena V, 20-24, Paryż 1833.

Interpretacja wizji ks. Piotra, mówiącej o nadziei pojawienia się młodzieńca, który poprowadzi Polskę i ludzkość ku szczęśliwemu przeznaczeniu, wydaje się być bardziej prawdziwą. Przekonanie Mickiewicza o rychłej powszechnej wojnie sprawia, że szuka mesjasza, który podźwignie naród polski z upadku państwowego i upadku moralnego.

Musimy zwrócić uwagę na niejednorodność mesjanizmu autora *Dziadów*. Okresem cezury dla poety jest moment spotkania z Andrzejem Towiańskim. Pierwsze dzieła Adama Mickiewicza mają zabarwienie typowo narodowe, antyfrancuskie i antyangielskie, a głównym problemem jest odzyskanie przez Polskę niepodległości. Zbliżenie się z towiańczykami sprawiło zaś, że zmienił częściowo zapatrywania na sprawę Polski. Nie chce przez to powiedzieć, że Mickiewicz przestał się zajmować problemem Polski (takie stwierdzenie okazałoby się karkołomne i nieprawdziwe), lecz że dostrzegał już nie tylko problematykę wyzwolenczą narodu, ale przede wszystkim specjalną rolę Polski w przezwyciężeniu kryzysu europejskiego. Oczekiwał wielkiego przełomu, który sprawiłby, że cywilizacja ludzka zregeneruje się. Winę upadku kultury europejskiej upatrywał w tym, że chrześcijaństwo pozostawało daleko od polityki, oraz w tym, że przesiąknięte zostało myśleniem racjonalnym. Chrystianizacja obejmowała tylko życie indywidualne człowieka, pozostając indyferentną wobec polityki. Na przeobrażenie wpłynęły poglądy towiańczyków na kryzys moralny. W czasie zachwytu mesjanizmem Towiańskiego Adam Mickiewicz przypisywał narodom słowiańskim i narodowi francuskiemu specjalne prerogatywy: Słowianom, ponieważ są dalecy od idei racjonalnego świata i od industrializacji, a Francuzom dlatego, że są ludźmi czynu, co udowodnił Napoleon.

Mickiewicz, podobnie jak Hoene-Wroński, oczekuje od procesu dziejowego zmiany charakteru religii, z tym że kierunek przemian jest odwrotny. Gdy w filozofii absolutnej Wrońskiego religia objawiona zmienia się w religię dowiedzioną, to u Mickiewicza religia rozumowa, którą obarczał winą za kryzys europejski, przemienia się w religię objawioną.

Omawiając mesjanizm u romantyków, nie wolno zapomnieć o stosunku do koncepcji linearnej dziejów. W rzeczywistości istnieje przemienność epok, po okresie stagnacji następuje epoka kryzysu i szybkiego rozwoju. Mickiewicz wyobrażał sobie zakończenie kryzysu jako przyjście ponowne Chrystusa.

Juliusz Słowacki początkowo zauroczony Towiańskim, nie zważając na ostre polemiki prowadzone z Mickiewiczem, wstępuje w 1842 roku

do Koła Towiańczyków. Czas fascynacji Towiańskim szybko jednak minie i przerodzi się w ostrą krytykę.

Słowacki był autorem teorii ewolucji i filozofii narodowej. W utworze *Genesis z Ducha* wprowadził ideę narodu, która urzeczywistnia się w dziejach człowieka od okresu genezyjskiego po współczesność. W *Genesis z Ducha* kluczowe znaczenie zyskał duch. Nie dla ludzkich dziejów wszystko jest stworzone, lecz przez ducha i dla ducha. Zarysował Słowacki kształt systemu ewolucyjnego, który był oparty na sześciu zasadach zgodnych z biblijnym opisem stworzenia świata. Te zasady to: zasada ofiary, kataklizmu, wzajemnego niszczenia się, pierworództwa, selekcji i prawa formy ostatecznej¹². Słowacki zwraca uwagę na problem świadomości. Proces ewolucji jest przygotowaniem świadomości do oddziaływania na formy i duchy. Historia jest tą nauką, która przedziera się do istoty ludzkiej. Historia istniała przed kreacją świata, ale nie jest ona użyteczna, gdyż jest bytem nieświadomym. Przedmiotem historii jest człowiek i historia narodu.

Najpełniejszym wyrazem człowieka jest jego czyn. Poprzez grzech pierworodny człowiek napotyka na barierę, która jest jego ciałem. Forma materialna ogranicza istotę człowieka, ponieważ dochodzi do sporu między duchem „chcę” i cielesnością „nie mogę”. Myśl ludzka jest taką syntezą duchowego „chcę” i cielesnego „nie mogę”. Pamięć metafizyczna gwarantuje ciągłość ludzkiego myślenia.

Naród jest pochodną tych dwóch elementów: metafizycznego i historycznego. Pojęcie historyczne i metafizyczne to dwa plany w jednym narodzie. Pojęcie narodu, o którym mówiliśmy, omawiając filozofię Hoene-Wrońskiego, jest również ważne dla Słowackiego. Naród nie jest obecny w epoce genezyjskiej, aczkolwiek istnieją zapowiedzi pojawienia się go w niedalekiej przyszłości. Według Słowackiego człowiek indywidualny jest pierwszą formą ducha, ostatnią natomiast historia ducha, czyli naród. Uważał, on że w XIX wieku nastął czas dominacji narodu. To naród nadaje sens człowiekowi i jego historii.

Od złożoności idei narodowej zależy potęga narodowa. Istnieją także państwa, które zamiast idei narodowej mają ideał. Słowacki formułuje postulat, że Polacy muszą się zdobyć na wyższą ideę narodową. Wyraża się ona w prawach wolnej elekcji i *liberum veto*. Uważał, że te dwa prawa są idealnym kanonem świadomości zbiorowej. Wolna elekcja i *liberum*

¹² J. Skoczyński, *Naród w historiozofii Słowackiego*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. 22, 1976 s. 147.

veto były pomnikami realizacji jednostki w państwie. Słowacki miał świadomość tego, kto sprawił, że te dwa elementy nie przyczyniły się do umocnienia narodu polskiego. Winą obarczył stan szlachecki, kierujący się własnym interesem i zabieganiem o względy u sprawujących władzę. Był zdania, że antagonizmy klasowe powodują destrukcję moralną całego społeczeństwa.

Innym problemem jest niewola polityczna. Teraźniejszość to niewola. Niewola spowodowana jest karą za grzech wobec własnej idei, *ergo* wobec własnej historii. Idea narodu, w twórczości Juliusza Słowackiego, zakłada istnienie narodu. W przeciwieństwie do Adama Mickiewicza Słowacki unika utożsamiania Polski z Chrystusem. Trzeba w fakcie cierpienia narodu dostrzec sens pozytywny – ucisk ducha zwiększa energię. Energia narodu zwielokrotnia się i eksploduje. Odmianą eksplozji jest rewolucja. Słowacki pokłada największą nadzieję nie w czynie zbrojnym, lecz w rewolucji świadomości. Dzięki przemianie świadomości siła niszcząca staje się siłą konstytutywną. Przez rewolucję rozwijają się narody. Rewolucja podlega idei naczelnej postępu ducha.

Wcześniej stwierdziłem, że Słowacki nie przyrównuje cierpiącej Polski do Chrystusa. I tak niewątpliwie jest, aczkolwiek trzeba również zaakcentować fakt, że w filozofii Słowackiego Polska ma specjalną misję do spełnienia, a mianowicie ma pokazać oblicze wolności całemu światu.

Ten sam okres, który dla Mickiewicza jest czasem cierpienia i męki, czasem oczekiwania na mesjasza, dla Słowackiego jest przede wszystkim poszukiwaniem „idei ojczyzny z ducha”.

Słowacki uważał, że istotnym elementem państwa nie jest ustroj konstytucyjny, który dla wielu ludzi w tym czasie był swoistym *principium*, lecz wysoka świadomość narodowa i społeczna obywateli. Wysoka świadomość jedności oraz idei duchowej ojczyzny, według autora *Genesis z Ducha*, jest gwarantem powstania i trwania każdego państwa, również państwa polskiego. Naród polski ma stać się paradygmatem do naśladowania dla innych państw dzięki silnej idei państwowej. Mesjanizm, który prezentujemy, omawiając twórczość Słowackiego, nie jest mesjanizmem narodowym, lecz uniwersalnym. Polskość ma się stać nowym duchem we wszechświecie.

Mesjanizm narodowy i uniwersalny wywoływał słuszne obawy Kościoła katolickiego. Krytyka idei mesjanistycznej skupiła się przede wszystkim wokół utworzonego na emigracji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Krytykiem mesjanizmu był również Cyprian Kamil Norwid, w pewnym stopniu zaprzyjaźniony ze Zgromadzeniem. Do dziś istnieją tego

dowody, w postaci listów pisanych do ks. Piotra Semeneni, ks. Hieronima Kajsiewicza i ks. Aleksandra Jełowickiego¹³. Wiele z tych listów zostało opublikowanych, będąc cennym materiałem przy gruntownej ocenie mesjanizmu romantycznego i jego schyłku. Na pierwszy rzut oka listy zawierają treść przypominającą dzienniczek duchowy. Znajdujemy w nich wiele przemyśleń dotyczących własnego stosunku do siebie i do otoczenia, a także – co wydaje się najważniejszym – do własnej wiary i religii. Proza życia i zainteresowanie istotą świata w przypadku Norwida wydają owoc, doskonaląc człowieka przez pracę i sztukę. Norwid dzięki swojemu wielkiemu talentowi łączy w listach istotę i to, co dla oczu wielu jest marginalne, akcydentalne, ażeby powrócić do źródła kultury europejskiej i źródła prawdziwej wiecznej prawdy. Przy bliższym zapoznaniu się z niewielką częścią listów Norwida do Zmartwychwstańców, pomimo ogromnej liczby niedomówień, możemy bez problemu spostrzec naturę sprzeczną z oczekiwaniami mesjanizmu romantycznego, obcą Towiańczykom czekającym na przyjście nowego mesjasza narodów. Istnieją w nich odniesienia do pamiętnego wystąpienia Adama Mickiewicza, w czasie kiedy powstawał Legion i kiedy poeta oczekiwał od papieża zdecydowanego poparcia dla przedsięwzięć organizacji walczącej o nowy porządek w Europie¹⁴. „Nowa idea”, która oddziela się od tradycji narodowej była dla Norwida nie do przyjęcia.

Norwid, przez całe życie wierny Kościołowi katolickiemu, widzi w Mickiewicz i Słowackim przykład upadku narodowego Polski. Dla niego polskość wiązała się z tradycją chrześcijańską od wieków przekazywaną z ojca na syna. Doktryna katolicka w zetknięciu z kulturą starożytnych Greków i Rzymian dla przechowywania prawd wiary posłużyła się prawodawstwem i sposobem dowodzenia zaczerpniętym z dyskursu racjonalnego tych kultur. Mesjanizm podważający dogmaty wiary, chociażby o Chrystusie, który jest Bogiem- człowiekiem, stawał się zagrożeniem dla nauki Kościoła i dla kultury europejskiej. Destrukcja europejska dotykała zarówno kultury, jak i wiary, gdyż kultura narodów chrześcijańskich wypływała z wiary i dla wiary była tworzona, a taką kulturą była kultura europejska.

Ratunkiem dla świata jest powrót do źródeł chrześcijaństwa¹⁵. Mesjanizm bardzo często stawał w opozycji do dyskursu racjonalnego, odzie-

¹³ Rękopisy znajdują się w Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie.

¹⁴ List do ks. Piotra Semeneni, Paryż, jesień 1861.

¹⁵ List do ks. Aleksandra Jełowickiego, Paryż 1862: „Że zaś na polu moim innej ja nie mam siły, oprócz modlitwy, czuwania, prawd historycznych, przekonywania lub natchnie-

dziczono po starożytnej Grecji i Rzymie oraz wobec dogmatów Kościoła katolickiego, które były uznawane za prawa skostniałe i coraz bardziej odbiegające od rzeczywistej epifanii Boga na ziemi.

Mówiąc inaczej, mesjanizm narodowy i uniwersalny wypaczał tradycyjne chrześcijańskie myślenie o przyjściu ponownym Chrystusa, gdyż oczekiwał od Niego wyzwolenia narodowego czy globalnego, a nie indywidualnego człowieka, jak tego chce doktryna Kościoła katolickiego.

Mesjanizm romantyczny ukonstytuował specyficzne rozumienie czasowości. Został pozbawiony on osnowy czasu teraźniejszego. Oczekiwanie na przyjście mesjasza doprowadzało myślicieli do zastanawiania się nad przyszłością i do permanentnego odwoływania się do przeszłości przedchrześcijańskiej, będącej źródłem tego, co ma się stać za przyczyną mesjasza. Norwid krytykował mesjanizm za przesadny futurizm. Naród nie rozwija się tylko w perspektywie przyszłości. Nie można ciągle oczekiwać mesjasza wymagowanego, który jest bardziej postulatem niż przedmiotem czystej wiary. Norwid w odróżnieniu od innych romantyków nie łączy w jedno świata boskiego i ludzkiego. Mówi się o tym poecie jako o „poecie ruin”, koncentrującym się na bogatej, lecz niestety zapomnianej tradycji, po której pozostały tylko zgliszcza. Każda cywilizacja, również jemu ówczesna, jest koniecznym elementem realizacji modelu Bożego. Zapytajmy, czym jest historia dla Norwida? Jaki jest jej cel? Otóż celem historii według Norwida jest, aby „męczeństwo współobecnio się na ziemi”. Poprzez cierpienie człowiek realizuje zamysł Boga. Celem jedynym historii jest postęp ludzkości.

Chrystus wyprowadził ludzkość ze świata *fatum* do królestwa wolności. U Mickiewicza i u Słowackiego wolność była oznaką i przymiotem niepodległej Polski, dla Norwida wolność jest przede wszystkim atrybutem każdego chrześcijanina, jest wynikiem miłości do pracy. Norwid często wraca do wczesnego chrześcijaństwa, do wydarzeń, które, prawdę rzekłszy, są wydarzeniami akcydentalnymi, mało znanymi dla większości odbiorców. Przechodzi obojętnie koło wydarzeń, które są nagłośnione, natomiast zwraca się do rzeczy mało istotnych. Sprawy pominięte

nia i nareszcie przykładu – bo to jest cała władza moja i każdego wolnego chrześcijanina moc pojedyncza; zanoszę przeto do Was, Czcigodni Ojcowie, prośbę, abyśmy mieli publiczne modły na rzecz siedzącego na Stolicy Apostolskiej Piusa IX-o, władcy Rzymu. To zaś czynię na mocy prawdy historycznej: iż tylko u narodów, które istota tradycyjnego wątku, tak na polu cywilnym, jak i na polu religijnym jest jedną i tąż samą – tylko, mówię, u ludów, których był równocześnie i bliźnięco z Chrześcijaństwem się rozpoczął; tylko, powtarzam, u tych ludów wierzę w możebność natchnień postępowo – tradycyjnych...”

milczeniem budzą w nim zapał do pracy twórczej i ogromne zainteresowanie.

Filozofia czynu, która jest obecna u Mickiewicza, dla Norwida zmienia sens i horyzont deskryptywny samego czynu. Norwid zajmuje się problemem pracy, która jest wykonywana przez człowieka z wielką miłością, gdyż tylko taka realizuje cel historii i cel człowieka, jakim jest odkupienie winy. Jako chrześcijanin Norwid widział w pracy skutki grzechu pierworodnego. Przed upadkiem człowiek żył w harmonii z Bogiem i światem. Grzech przekreślił przymierze z Bogiem, dlatego człowiek musi pracować i tworzyć historię, aby się zbawić. Praca musi być wynikiem miłości do niej samej, tylko wtedy ma moc zbawczą. Praca z miłości jest najwyższym darem wolności. Szczególnym rodzajem pracy jest sztuka, która budzi w człowieku miłość do piękna, a przez to i do pracy. Zacytujmy jeden z najbardziej znanych fragmentów *Promethidiona*¹⁶:

Kształtem miłości jest piękno (...)
Piękno na to jest, by zachwyciło
Do pracy – praca by się zmartwychwstało

Z powyższego fragmentu wynika jasny kierunek i rola piękna, sztuki i pracy. Sztuka musi wyrastać z dialogu między wyobraźnią ludową a wyobraźnią artysty. Norwid pragnie zbliżenia sztuki z tradycją ludową. To przenikanie się tradycji, na której każdy człowiek opiera swoje myślenie i pracę, jest spoiwem świata doczesnego i wiecznego. Mimo, iż istnieje więź tych dwóch światów, widzimy wyraźnie, że autor *Promethidiona* rozgranicza świat boski od ludzkiego. Motyw rozdziału światów jest niedostrzegalny w mesjanizmie wcześniej omówionych autorów¹⁷.

5. Charakterystyka mesjanizmu romantycznego

Określenie cech charakterystycznych mesjanizmu romantycznego, które odróżniałyby go od wszelkich innych kierunków i nurtów występujących w XIX-wiecznej Europie jest szalenie trudne. Jak już wcześniej wspominaliśmy, we Francji po rewolucji i bitwach napoleońskich istniały podobne zjawiska społeczne, które mogły powoływać do życia różne nurty

¹⁶ C.K. Norwid, *Promethidion*, Kraków 1997, s. 77, 81.

¹⁷ Oprócz filozoficznych poglądów Józefa Marii Hoene-Wrońskiego.

zbliżone do mesjanizmu. Nie mniej jednak mesjanizm emigracji polskiej we Francji był czymś szczególnym. Pojedyncze cechy, które posiadał mesjanizm, miały również inne francuskie szkoły tego czasu. XIX-wieczne ideologie często potrzebowały mesjasza, pośrednika między tym, co Boskie i tym, co ludzkie, by w ten sposób system tworzony posiadał absolutny cel i absolutną moc obowiązywania. Mesjanizm romantyczny emigracyjny zawdzięcza swoje powstanie zarówno sprzyjającym warunkom tworzenia się utopii we Francji, jak i niekorzystnej sytuacji geopolitycznej w Europie, nie dającej Polakom nadziei na odzyskanie niepodległości.

Za Józefem Ujejskim można określić także cechy zewnętrzne mesjanizmu:

1. Oczekiwanie na rychłe zmiany, które zmienią kierunek historii;
2. Przekonanie o postępie moralnym, który przyniosą najbliższe wydarzenia;
3. Przekonanie, że dokonają się istotne zmiany na ziemi dzięki ekspiacji narodu bądź klasy, które te czasy zapowiadają;
4. Zapowiadanie, że nadejście mesjasza poprzedzi okres wielkich katastrof.

Opis ten ma raczej charakter zewnętrzny, nie odzwierciedlający istotnych elementów konstytuujących mesjanizm. Poza tym każdy z tych punktów można dowolnie naginać tak, że trudno zrozumieć, na czym mogłaby polegać różnica między mesjanizmem a każdą inną utopią. Sądzę, że bardziej precyzyjnie wypowiada się na temat charakteru mesjanizmu romantycznego Andrzej Walicki w książce *Filozofia a mesjanizm*. Według Walickiego mesjanizm charakteryzuje się:

1. Utopią połączoną z silnym poczuciem misji;
2. Samorealizacją woli w procesie historycznym;
3. Historycznością mającą wydzwięk światowy;
4. Tworzeniem Królestwa Bożego na ziemi;
5. Występowaniem triad;
6. Postawą religijną na granicy ortodoksji;
7. Historiozofią zwróconą ku przyszłości;
8. Patosem profetycznym;
9. Programowym aktywizmem i „praktycznością”¹⁸.

Chciałbym obecnie krótko omówić wyżej wymienione znamiona mesjanizmu.

¹⁸ A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 17-22.

Utopijność połączona z silnym poczuciem misji. Doktryna mesjanistyczna oparta była o poglądy pozbawione odniesienia do rzeczywistości empirycznej. Utopia mesjanistyczna powstała wówczas, kiedy wszelkie poczucie rzeczywistości często przegrywało ze schorowaną wyobraźnią. Utopijność mesjanizmu zbiegała się z kolejnym wytworem wyobraźni, tzn. poczuciem misji. Dużą zasługą dla kształtowania się utopizmu było zakwestionowanie rozumu spekulatywnego. Romantyzm faworyzując uczucia i intuicje – szczególnie w literaturze tego okresu – deprecjonował rozum ludzki. Obiektywne prawdy rozumu zastąpiono subiektywnym przeczuciem, które sprzyjało powstaniu utopii. Aby nadać jakiegokolwiek romantycznej utopii uniwersalne znaczenie, dodawano do niej wymaginowane poczucie misji. W tym celu posługiwano się mistyką albo „objawieniem wewnętrznym”.

Samorealizacja woli w procesie historycznym. W odróżnieniu od czystej utopii mesjanizm musi być realizowany w procesie historycznym. Samorealizacja woli zawsze odbywała się w czasie przez kolejne następujące po sobie okresy przejściowe dziejów ludzkości.

Historyczność mająca wydzźwięk światowy. Historia mesjańska nie jest wytworem ludzi, lecz realizacją historii świata, tworzeniem Królestwa Bożego na ziemi. Samorealizacja woli w procesie historycznym odnosi się do kategorii czasowych, w których realizuje się postęp ludzkości, wydzźwięk światowy natomiast do kategorii przestrzennych, uniwersalnego charakteru powierzonej misji.

Tworzenie Królestwa Bożego na ziemi. Cechą odróżniającą doktrynę mesjańską od poglądów religii katolickiej jest miejsce realizacji Królestwa Bożego. Mesjanizm skupiał się przede wszystkim na procesie dochodzenia do Absolutu w świecie ziemskim, dlatego często odwoływał się do polityki, zamiast do teologii. Nie oznacza to, że nie ma w nim miejsca na transcendencję, lecz, że człowiek ściągnął do swojego świata wiedzę tajemną i realizuje ją w swoim środowisku, czyli na ziemi. Człowiek ma zatem dostęp do rozumu absolutnego.

Występowanie triad. Triadyczny układ dziejów występuje m. in. w *Prodromie mesjanizmu* Józefa Marii Hoene-Wrońskiego oraz w *Ojcie Nasz* Augusta Cieszkowskiego, gdzie autor wyróżnia trzy epoki: epokę Boga Ojca, epokę Boga Syna i epokę Ducha Świętego. Można je dostrzec również w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* Adama Mickiewicza. Dwa okresy w procesie dziejowym, początkowy i finalny domagają się okresu trzeciego – przejściowego. W tym okresie przejściowym dokonuje się odkrycie prawdy absolutnej, połączenie immanencji z transcen-

dencją, rozumu z objawieniem, skończoności z nieskończonością, rodzi się też idea mesjańska.

Postawa religijna na granicy ortodoksji. Mesjanizm nigdy nie był wykwitem materializmu, naturalizmu lub oświeceniowego racjonalizmu, lecz raczej irracjonalnej wiary, która umiejscowiona była między ortodoksją a herezją. Stosunek mesjanizmu do religii przedstawiłem w części poświęconej mesjanizmowi w literaturze romantycznej.

Historiozofia zwrócona ku przyszłości. Nadchodząca przyszłość była dla romantyków z jednej strony nadzieją wypełniania się czasów ostatecznych, dochodzenia do Absolutu, z drugiej strony czasem szeregu nieszczęść i katastrof. Współczesność autorów mesjanizmu romantycznego była uznawana za czas „wielkiego przesilenia”, w którym dwa zwalczające się wzajemnie pierwiastki świata, próbują się zniszczyć.

Patos profetyczny. Wyrażona w podniosłym stylu, pełna uczuciowości charakterystycznej dla romantycznej twórczości, przyszłość eschatologiczna istniała przede wszystkim w literaturze. W polskiej filozofii romantycznej, nawiązującej do filozofii idealizmu niemieckiego, brakowało zabarwienia patetycznego. Być może jest to zasługa panującego wówczas racjonalizmu. Oczywiście można wskazywać na poglądy Hoene-Wrońskiego jako przykład przeczący powyższemu twierdzeniu, niemniej jednak zabarwienie emocjonalne jest u autora *Prodromu mesjanizmu* znacznie stonowane.

Programowy aktywizm i „praktyczność”. Ze względu na zadanie, jakie otrzymują jednostki i wybrane zbiorowości, dla realizacji celów potrzebna była pewna aktywność ludzka, pewna „filozofia czynu”.

Zakończenie

Mam świadomość bardzo wycinkowego potraktowania mesjanizmu romantycznego w Polsce. Pomiąłem wielu reprezentantów epoki, chociażby Augusta Cieszkowskiego czy Henryka Kamieńskiego. Wydaje się jednak, że każda praca nad mesjanizmem musi się kończyć bez rozwiązania definitywnego. Mesjanizm nie jest jednorodny u wszystkich ludzi tej epoki. Występują różne typy rozumienia pojęcia mesjanizmu i jego atrybutów. Istnieje oczywiście wspólny punkt wyjścia mesjanizmu – kryzys moralny i społeczny cywilizacji europejskiej. Dostrzeżenie przyczyny powstania nurtu mesjanistycznego nie ułatwia pracy nad fenomenem mesjanizmu w jego całościowym kształcie, lecz czyni wyraźnym przede wszystkim wspólne źródło, z którego wypływa duch romantyczny.

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

O ABSTRAKCJI I JEJ ROLI W MYŚLI KS. K. KLÓSAKA

1. Wstęp

Filozofia klasyczna od samego początku, szczególnie w swym nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, posługuje się pewnymi racjonalnymi operacjami poznawczymi, które pozwalają na zdeterminowanie przez nią przedmiotu formalnego oraz osiągnięcie zasadniczego celu: ustalenie koniecznych warunków i ostatecznych racji istnienia każdego bytu oraz bytów pewnych rodzajów¹. Wśród tych metod podstawową funkcję odgrywa abstrakcja. Jej szczególna rola dotyczy zwłaszcza tej wersji wspomnianego nurtu filozoficznego, który się określa jako esencjalizm². Znalazł on swój wyraz m.in. w myśli Arystotelesa, Awicenny, F. Suareza, J. Gredta, A. Foresta. S. Adamczyka. Występuje on tam, gdzie – w odróżnieniu od tomizmu w wersji egzystencjalnej – kładzie się szczególny nacisk na rolę w bycie elementu istoty, treści.

Dyskusje wokół roli abstrakcji, jej przydatności dla filozofii klasycznej ożywiły się w związku z odrodzeniem się myśli św. Tomasza z Akwinu pod koniec XIX w. i trwają do naszych czasów. Zwolennicy wykorzystania wspomnianej operacji poznawczej tak starają się ją interpretować,

¹ *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 366.

² E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki*, Warszawa 1998, s. 68, 77-84; tenże, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994, s. 14, 116, 122-123.

aby pokazać, że przy jej udziale można utworzyć zarówno realistyczne pojęcie bytu, jak i dojść do wielu poznawczo wartościowych wniosków w dziedzinie poznania filozoficznego. Abstrakcja taka bazuje na zdaniach i pojęciach empirycznych, które ujmują kategorialne własności przedmiotów doświadczanych. Dane, jakie stoją wówczas do dyspozycji tejże abstrakcji, mogą mieć dwojakie źródło: zdroworozsądkowe (potoczne, przednaukowe, spontaniczne) lub naukowe (doświadczenie ukrytycznione).

To drugie ze wspomnianych źródeł znalazło uznanie i zostało wykorzystane m.in. w filozofii ks. K. Kłósaka. Postulował on, aby w bazie wyjściowej filozofii umieszczać dane naukowe (fakty naukowe, rezultaty empirycznej fenomenologii naukowej, dane empiriologiczne), które następnie, poddane procesowi filozoficznej interpretacji, mogą się stać bezpośrednim, formalnym punktem wyjścia procesu filozofowania.

Abstrakcja ma do spełnienia w procesie filozoficznej interpretacji faktów naukowych jeden cel: ma dokonać zmiany empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną, czyli ma ująć wszystko, co znamy z doświadczenia, w aspekcie określonego typu bytu lub też bytu jako takiego. Zdaniem Kłósaka, wskazana zmiana jest – i tu ujawni się rola abstrakcji – „ujęciem danych naszego doświadczenia w sposób więcej lub mniej ostatecznie ramowy, przy pominięciu w drodze abstrakcji cech indywidualnych lub nawet takiego czy innego typu bytu”³, tak aby zostały „ujęte najbardziej podstawowe aspekty rzeczywistości empirycznej”⁴, danej nam w doświadczeniu naukowym. Dzięki abstrakcji, dokonanej na danych doświadczenia naukowego, dochodzimy więc między innymi, jak powiedziano, do wyodrębnienia bądź określonych typów bytu, będących przedmiotem zainteresowania różnych działów filozofii, bądź też bytu realnego jako takiego – przedmiotu formalnego metafizyki. Dzięki też takiemu ujęciu filozoficznemu poznania empiriologicznego osiągamy dodatkowo jeszcze i to, że nasze sformułowania i wywody filozoficzne mocno „osadzamy” – jak się wyraża nasz autor – w naszym doświadczeniu przedfilozoficznym, a więc głównie naukowym.

³ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1979, s. 69. Podobne sformułowania można znaleźć w następujących pracach tegoż autora: *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1974, cz. II – *O człowieku dziś*, s. 51, 55-56; *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1978, s. 491; *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. 1, s. 5-13.

Metodę abstrakcji, przydatną w procesie przejścia z perspektywy empiriologicznej do perspektywy ontologicznej, przedstawimy tu w następującym porządku: najpierw podamy jej określenie, najogólniejsze sposoby jej rozumienia i klasyfikowania, by następnie – częściowo na ich tle – ukazać specyfikę jej pojmowania i stosowania w filozofii pluralistycznej ks. Kłósaka: w metafizyce i innych dyscyplinach filozoficznych.

2. Określenie i rodzaje abstrakcji

Termin „abstrakcja”⁵ jest terminem wieloznacznym⁶. Z grubsza mówiąc, oznacza on, z jednej strony, pewną czynność myślową – abstrahowanie, a z drugiej strony, wytwór tej czynności – abstrakt. Abstraktem mogą być określone pojęcia, wyrażone np. w definicjach praw i teorii naukowych, ogólnie – wszelka tzw. wiedza abstrakcyjna. Abstrakcja rozumiana natomiast funkcjonalnie – w znaczeniu najogólniejszym, rejestrującym takie jej właściwości, jakie nasuwają się w związku z łańcuchem słowem *abstractio* („odłączenie”, „odciągnięcie”, „oderwanie”) – jest „czynnością myślową polegającą na (myślowym) »odłączeniu« od rozważanego obiektu pewnych jego, rzeczywiście przysługujących mu cech, bądź na »odłączeniu« relacji, w które obiekt ów jest uwikłany”⁷. Zaznaczmy już w tym miejscu, że skupimy się głównie na czynnościowym aspekcie abstrakcji. A wtedy, niezależnie od poczynionych poniżej rozróżnień odnośnie do sposobów pojmowania i klasyfikowania abstrakcji przez ks. Kłósaka oraz przez innych autorów, interesować nas tu będą dwa zasadnicze problemy: pierwszy – „jak” abstrahujący podmiot wykonuje swoje dwie funkcje na danych naukowych (czynność analizy i intuicji intelek-

⁴ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 69.

⁵ A.G. v. Melsen dokonuje rozróżnienia pomiędzy abstrakcją a naukową schematyzacją. Jego zdaniem, w abstrakcji zostają pomijane aspekty, które dla rozważanego problemu nie mają znaczenia, nie prowadzą do pogwałcenia rzeczywistości, choć to, co rozważane jest tu oddzielnie, prowadzi do wiedzy częściowej. Z kolei schematyzacja narusza rzeczywistość, ponieważ ją modyfikuje poprzez pomijanie tych szczegółów, które powinno się uwzględniać w jakimś procesie poznawczym. A.G. v. Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963, s. 134-135.

⁶ Na temat znaczenia tego terminu piszą m.in.: S. Mazierski, *Podstawowe realności w filozofii i fizyce*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 3, s. 8; A. Synowiecki, *Abstrakcja a metafizyka esencjalna*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986) z. 3, s. 7; J. Pastuszka, *Abstrakcja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985, k. 41-42; G. Klaus, M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, cz. I, Leipzig 1971, s. 41-45; P. Foulquie, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, s. 3-4.

⁷ J. Kmita, *Abstrakcja*, w: *Filozofia a nauka*, Wrocław 1987, s. 9.

tualnej), oraz drugi – „co” i „od czego” zostaje w takich operacjach odrywane⁸.

Warto w tych wstępnych informacjach zwrócić uwagę i na to, że oprócz powyższego, ogólnego i ścisłego, rozumienia abstrakcji funkcjonują jeszcze trzy specjalne jej rozumienia w ramach: filozofii marksistowskiej, cybernetyki oraz szerokiego jej ujęcia. W filozofii marksistowskiej abstrakcja jest odzwierciedleniem „wewnętrznej więzi zjawisk, ich mechanizmu i prawidłowości; stanowi ona niezastąpione narzędzie poznania rzeczywistości”⁹. W ujęciu tym podkreślony zostaje moment konkretności, „tzn. że abstrakcja posiada naukowy charakter tylko wtedy, kiedy jest wynikiem naukowej analizy zjawisk, procesów oraz odzwierciedla ich ogólne i zarazem specyficzne cechy (tzw. abstrakcja konkretna)”¹⁰. Cybernetyka z kolei definiuje abstrakcję jako „zdobywanie informacji polegające na wyborze między alternatywnymi możliwościami, czynieniu rozróżnień, odzwierciedlaniu różnorodności (D.E. Berlyne). W definicji tej podkreśla się, że organizm może reagować wyłącznie na jedną część pola bodźcowego, nie uwzględniając pozostałych bodźców, albo zwraca uwagę na jedną część pola, wybierając częściowo to, co zachodzi gdzie indziej (tzn. że proces abstrakcji decydowałby o tym, jakie elementy informacji napływające z poszczególnych sektorów pola bodźcowego zostaną przekazane)”¹¹. Z szerokim i specyficznym pojmowaniem abstrakcji spotykamy się przy rozpatrywaniu procesu poznawczego u zwierząt wyższych (badania N. Tinbergena i innych). Jednak „dane zoopsychologii nie dają dostatecznych podstaw do twierdzenia, że abstrakcja w pierwszym (ściśłym) znaczeniu występuje u zwierząt. Jest ona bowiem procesem właściwym tylko człowiekowi, gdyż w procesie tym konieczny jest udział świadomości umysłowej”¹².

Ograniczając pole naszych zainteresowań jedynie do kwestii abstrakcji funkcjonującej na poziomie ludzkim, abstrakcji w sensie właściwym, stwierdzamy – za Kłósakiem – istnienie jej dwóch rodzajów: abstrakcji zmysłowej oraz tej, która leży u źródeł ludzkich pojęć. Pierwszy rodzaj abstrakcji, nazywany przez neoscholastyków „abstrakcją zmysłową”, „abstrakcją zmysłów”, a przez Külpego – „abstrakcją izolującą”, określa ks. Kłósak w ten sposób: „W jej przypadku uwaga poznającego podmiotu

⁸ A. Synowiecki, dz. cyt., s. 8.

⁹ J. Pastuszka, dz. cyt., k. 41.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

ześrodkowuje się na jednej części jakiegoś jednostkowego przedmiotu zmysłowego z pominięciem innej jego części czy innych jego części, które od pierwszej różnią się w sposób realny (...). Rezultatem abstrakcji izolującej nie jest coś, co byłoby naprawdę czymś abstrakcyjnym, a w następstwie tego czymś dającym się uogólnić w ramach pojęcia, lecz coś, co z pewnej całości o charakterze konkretnym zostało przez uwagę wyodrębnione jako *extractum sensibile*, a więc jako coś również konkretnego, niezdolnego do uogólnienia przy swych determinacjach szczegółowych i z tej racji zupełnie niesprowadzalnego do abstrakcyjnego i ogólnego przedmiotu naszych pojęć¹³.

Jako przykład zastosowania pewnej abstrakcji izolującej może służyć, według tegoż autora, proces wyodrębniania naszego czystego „ja”. Punktem wyjścia wskazanego procesu jest stwierdzenie, na podstawie doświadczenia bezpośredniego, istnienia czynności psychicznych (takich jak: uświadamianie sobie treści wrażeniowych, ujmowanie stosunków w obrębie tych treści, wydawanie sądów) wraz z ich podmiotem – czystym „ja”. Następnie, „przez proces abstrakcji zaczniemy w akcie refleksji wyosabniać nasze »ja« od jego czynności”¹⁴. Wyodrębnienie wskazanego podmiotu – rezultatu pewnej abstrakcji izolującej – dokonuje się dzięki temu, że zostaje pominięta ta „okoliczność, że wymienione »ja« ukazuje się nam bezpośrednio jako przyczyna sprawcza naszych czynności psychicznych”¹⁵.

Rodzaj abstrakcji izolującej jest, powtórzmy, nieprzydatny w procesie formowania pojęć i tym samym – w procesie filozoficznej analizy rzeczywistości oraz w każdej filozofii poznania, w której ma miejsce proces tworzenia pojęć ogólnych. Różni się on w sposób istotny od abstrakcji, która jest źródłem naszych pojęć, a z tym drugim – wyższym rodzajem abstrakcji – wykazuje on jedynie tylko prostą analogię, a nie przynależność do tego samego rodzaju czy gatunku. Abstrakcja izolująca, będąca zawężeniem pod jakimś względem granic naszego zmysłowego, poznawczego konkretnego, może dokonywać się nawet w ramach samej zmysłowej świadomości przedrefleksyjnej¹⁶.

Drugim, wyższym rodzajem abstrakcji jest ten, który – zdaniem Kłósaka – leży u źródła ludzkich pojęć. W zależności od metody formowania

¹³ K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) z. 3, s. 73.

¹⁴ Tenże, *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*, „Przegląd Powszechny” 1950, nr 229s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ K. Kłósak, *Zagadnienie...*, s. 74, 77. Podobnie wypowiada się na ten temat J. Pastuszka, dz. cyt., s. 41-42.

pojęć, ich charakteru, przednaukowego lub naukowego, wyróżnia się dwa zasadnicze typy takiej abstrakcji: przednaukową i naukową¹⁷.

Za Krąpcem i Pastuszką powiemy, że pierwszy z tych typów dokonuje się spontanicznie w poznaniu zdroworozsądkowym, na mocy naturalnego nastawienia ludzkiego intelektu, bez kierowanych, metodycznych zabiegów poznawczych. Na drodze tak rozumianej abstrakcji powstają uogólnienia, będące uchwyceniem cech wspólnych z różnych, poznawanych zmysłowo, konkretnych przedmiotów materialnych. Pojęcia przednaukowe, jakie tu uzyskujemy, nie zawsze są ściśle i dokładne, a z reguły są niejasne i mętne. Są one wynikiem ujęcia przez intelekt nie tyle dokładnej treści, ile pewnych cech charakterystycznych, pozwalających na odróżnienie jednych rzeczy od drugich. Czymś oczywistym jest, że poznanie uzyskane w takiej abstrakcji jest poznaniem pierwotnym, bezpośrednim, realistycznym. Kieruje się nim człowiek zarówno w życiu praktycznym, jak też stawia je w punkcie wyjścia wszelkiego, kierowanego przez siebie poznania. Dodajmy za Krąpcem, że taki typ abstrakcji nazywa się jeszcze *abstractio totalis* (od Kajetana) oraz „abstrakcją zakresową”¹⁸.

Z kolei abstrakcja naukowa, w odróżnieniu od czynności spontanicznej, jest metodycznym i kierowanym procesem intelektualnym, prowadzącym do utworzenia precyzyjnych – pod względem treści i zakresu – pojęć ogólnych, w drodze pomijania w rzeczach cech konkretnych i uwzględniania tylko ogólnych, istotnych komponentów przedmiotów¹⁹. Według Krąpca, taki naukowy, zorganizowany proces abstrakcji, nastawiony głównie na ujęcie treści, pokrywa się z tym, co Arystoteles nazywał *apagoge*, a św. Tomasz „indukcją”²⁰; odpowiada on Kajetanowskiej

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, w: „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, s. 10-13; L. Wciórka, *Filozofia przyrody*, Poznań 1993, s. 16-20; tenże, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 21; J. Pastuszka, dz. cyt., k. 41-42.

¹⁸ M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 10-13.

¹⁹ S. Mazierski, *Metoda filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 3, s. 29.

²⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 92; tenże, *Transcendentalia...*, s. 12. W kwestii indukcji zauważa się, że czym innym jest indukcja w rozumieniu fizykalnym, a czym innym w sensie filozoficznym (arystotelesowskim). W naukach przyrodniczych stosuje się bowiem wnioskowanie indukcyjne, które polega na wyprowadzeniu twierdzenia ogólnego z przesłanek będących jego poszczególnymi przypadkami. Natomiast indukcja w filozofii jest niedyskursywną, abstrakcyjno-intuicyjną czynnością umysłu, zmierzającą do uchwycenia w doświadczeniu jakiegoś elementu o charakterze powszechnym, bardzo prostym i najczęściej analogicznym. Wspomniana powszechność, jak mówi Kamiński, to nie suma indukcyjna zdań obserwacyjnych, lecz swoisty aspekt wgłębiania się intelektu w rzecz. S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach filozofii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) z. 1, s. 68-69; S. Mazierski, *Metoda...*, dz. cyt., s. 6; tenże, *Podstawowe...*, s. 8.

abstrakcji formalnej pierwszego stopnia, a więc umożliwia opracowanie jedynie przedmiotu nauk przyrodniczych, w ramach *abstractio totius*, a nie przedmiotu nauk filozoficznych. Abstrakcję naukową dzieli się – za świętym Tomaszem, który poszedł w kierunku wyznaczonym przez Arystotelesa – na abstrakcję fizyczną (*abstractio physica*), matematyczną (*abstractio mathematica*) i metafizyczną (*abstractio metaphysica*)²¹.

Pierwszy ze wskazanych poziomów abstrakcji umysłowej stanowi uświadomiony zabieg poznawczy, dokonywany na tym, co jest materialne, co podpada pod zmysły. W toku tego procesu pomijana jest materia jednostkowa (cechy jednostkowo-materialne, przynależne obiektom indywidualnym), a zachowana zostaje materia wspólna – istota rzeczy materialnych, właściwa ich rodzajom i gatunkom. Tak pojęta abstrakcja jest ogólnie uważana za podstawę, źródło naukowego myślenia i opracowania przedmiotu nauk przyrodniczych²². Według Krąpca, odpowiada ona temu, co św. Tomasz rozumiał pod terminem *abstractio totius*.

Kolejnym stopniem abstrakcji jest abstrakcja matematyczna, nazywana również *abstractio formae* lub abstrakcją składnikową. Ta forma abstrakcji – leżąca u podstaw matematyki – na tym polega, że w jej trakcie pomija się nie tylko własności indywidualne rzeczy, ale i własności rodzajowo-gatunkowe, czyniąc przedmiotem uwagi jedynie formę (figury geometryczne) lub zasadniczą cechę materii, jaką jest ilość. „Ilość zostaje przez intelekt wydzielona z innych konkretnych i ogólnych cech materialnych”²³, a ponieważ ilość jest jednym ze składników rzeczy, stąd też i jedna z jej nazw: „abstrakcja składnikowa”.

Trzecią formą abstrakcji naukowej jest abstrakcja metafizyczna – właściwa naukom filozoficznym. W toku tej operacji umysłowej uwalnia się ona „nie tylko od wszelkiej materii i związanych z nią własności, lecz także od jakiegokolwiek kwantytatywności i związanych z nią ujęć ilościowych”²⁴, „a zatrzymuje się jedynie na własnościach przysługującym razem bytom materialnym i duchowym”²⁵. Abstrakt – rezultat takiej czynności – „zachowuje status rzeczy, ale jest on rzeczą »zredukowaną«, określona już tylko w taki sposób, iż prezentuje się pojęciowo jako czyste »coś, co bytuje«”²⁶.

²¹ A. Synowiecki, dz. cyt., s. 8-11; M.A. Krąpiec, *Transcendentalia...*, s. 11.

²² A. Synowiecki, tamże; L. Wciórka, dz. cyt., s. 21.

²³ M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 92.

²⁴ A. Synowiecki, dz. cyt., s. 11.

²⁵ J. Pastuszka, dz. cyt., k. 42.

²⁶ A. Synowiecki, dz. cyt., s. 11.

Jakkolwiek Kłósak uważa teorię trzech stopni abstrakcji naukowej za nie posiadającą wystarczającego uzasadnienia od strony metodologicznej, to, jak się przekonamy, niekiedy się do nich odwołuje. Natomiast Krąpiec traktuje je jako trzy typy tzw. „abstrakcji przedmiotowej”, gdyż – jak twierdzi – mamy tu do czynienia z określonym stanem przedmiotu intelektualnego poznania, a nie z funkcją myśli poznającej ten przedmiot²⁷. Znajdujemy jednak u ks. Kłósaka, dla tego rodzaju abstrakcji, jaka jest źródłem ludzkich pojęć (w tym i filozoficznych), również i inną zasadę podziału, odwołującą się do scholastycznej teorii poznania²⁸. Dotyczyłaby ona – jak można sądzić, gdyż nasz autor tego wyraźnie nie mówi – nie, jak poprzednio, abstrakcji przedmiotowej, a abstrakcji podmiotowej²⁹. Uwzględnia się w tym przypadku dwa gatunki, czy też dwie formy, tej czynności umysłowej: abstrakcję całkowitą (*abstractio totalis*) oraz abstrakcję formalną (*abstractio formalis*)³⁰. Pierwszy z wymienionych gatunków abstrakcji jest taką operacją poznawczą w ramach pojęciowania, która ujmuje cały byt, chociaż bez brania pod uwagę wszystkich jego własności, pod określonym aspektem wyrażającym istotę tego bytu, wziętą bez jego cech indywidualnych. Drugi z jej gatunków jest z kolei czynnością umysłową, prowadzącą do sformułowania pojęcia, „w której pewna determinacja formalna danego bytu konkretnego, stanowiąca część jego istoty, względnie całą jego istotę, została pojęta osobno i jakby oddzielona od niego myślowo na sposób części logicznej, przeciwstawionej innej części logicznej czy innym częściom logicznym”³¹. Zaznacza jednak w tym miejscu Kłósak, że tak myślowo ujęta istota bytu nie powoduje, iż mamy w filozofii do czynienia z bytem jako konstrukcją myślową o charakterze ogólnym. Ten sposób poznawczego ujęcia, jaki jest właściwy abstrakcji formalnej, umożliwia to, że najbardziej zasadniczą strukturę danego konkretnego, transcendentnego w stosunku do naszej jednostkowej świadomości, możemy odnosić myślowo do wielu innych konkretnych przypadków, dla których wspomniana struktura jest również czymś zasadniczym³². Warto już tu nadmienić, że dwa powyższe sposoby rozumienia czynności abstrakcyjnych będą współtworzyć takie jedno rozumienie abstrakcji, jaką

²⁷ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, rozdz. IV.

²⁸ *Leksykon Filozofii Klasycznej...*, s. 20.

²⁹ L. Wciórka, *Filozofia...*, s. 16.

³⁰ K. Kłósak, *Zagadnienie...*, s. 72.

³¹ Tamże.

³² K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 56-57.

Kłósak – za L. De Raeymaekerem – uważa za odpowiednią dla potrzeb filozofii i sformułowania przez nią pojęcia bytu.

3. Abstrakcja w metafizyce

Ks. K. Kłósak uważa, że w metafizyce (analizie ontologicznej w znaczeniu ścisłym), jako jednym z podstawowych działów filozofii, możemy zastosować abstrakcję, która pozwoli na wyabstrahowanie aspektu bycia czymś istniejącym realnie – przedmiotu formalnego tej nauki. Nie brak jednak opinii, którym poświęcimy teraz nieco miejsca, że abstrakcja metafizyczna, właściwa – według niektórych autorów – tej dyscyplinie filozoficznej, wspomnianemu celowi nie służy³³. Jej nieużyteczność łączona jest tu głównie z jednoaspektowością w ujmowaniu przez nią rzeczy. W prostym poznawczym bowiem ujęciu samej rzeczy, jakie się tu dokonuje w wyniku czynności umysłu, a którą św. Tomasz nazwał *simplex apprehensio*, brak jest ważnego elementu oceny: stwierdzenia zgodności czy niezgodności poznania z istniejącą rzeczą. A taka ocena wiąże się tylko z inną czynnością umysłową – sądzeniem. Dodatkowo utrzymuje się, że rzeczona abstrakcja „nie może prowadzić do pojęcia bytu jako bytu, gdyż musiałaby pomijać całkowicie konkretne determinacje, a to byłoby również pomijaniem samego bytu”³⁴. A jeżeliby nawet „wymienione pojęcie powstało jako rezultat takiej abstrakcji, musiałoby być pojęciem jednoznacznym a nie, jak jest faktycznie, analogicznym”³⁵. Według Krąpca, którego poglądy Kłósak podda krytycznej ocenie³⁶, do pojęcia bytu jako bytu dochodzimy dzięki separacji metafizycznej w znaczeniu ścisłym, która „wyodrębniając przy pomocy »orzecznikowych« (»predykatywnych«) sądów negatywnych »pojęcie bytu jako bytu z danych sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie zdeterminowanych bytów, nie rozłącza bytu jako bytu z poszczególnymi konkretnymi bytami«”³⁷.

Kłósak w odpowiedzi na takie zastrzeżenia wobec abstrakcji, jakie wysuwa między innymi Krąpiec, stwierdza, że ten „uwzględnił jedynie abstrakcję, która spośród cech złączonych ze sobą izoluje sztucznie jedne od drugich lub, wypowiadając się nieco inaczej, która »odrywa pewne

³³ M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1959, s. 182; tenże, *Teoria...*, s. 127-128, 136, 138; tenże, *Transcendentalia...*, s. 31; S. Mazierski, *Metoda...*, s. 40-42, 45; L. Wciórka, *Wiedzieć...*, s. 22-23.

części od całości – po to, by części te czy też jakiegokolwiek oderwane elementy lepiej poznać». Jest to abstrakcja tego typu, jaka ma miejsce m.in. »przy tworzeniu pojęć uniwersalnych [rodzajowych i gatunkowych], gdzie w procesie myślenia opuszczamy cały szereg cech jednostkowych daną rzecz, a bierzemy pod uwagę tylko cechy ogólne«³⁸. Otóż przytoczoną wyżej definicję abstrakcji uważa Kłósak za mało zadowalającą. Jest to – według niego – jedynie abstrakcja, która „mogąc znaleźć zastosowanie do abstrakcji zmysłowej, nie wyraża tego, do czego może wznieść się człowiek pod względem uzdolnień abstrakcyjnych”³⁹. Nie dziwi więc go stwierdzenie lubelskiego tomisty, który – opierając się wszak na takiej niezadowalającej definicji abstrakcji – oświadczył, że z jej pomocą nie wyodrębnimy pojęcia bytu jako bytu, rozumianego w sposób poprawny. „Wszak byt jako taki nie stanowi części, które można byłoby wyabstrahować z jakiejś całości, oderwać od niej, gdyż – jak podkreśla Geiger – wszystko, co jest, jest bytem, tak że trzeba mówić o koniecznej i absolutnej immanencji bytu we wszystkim, co jest i co może być. Zresztą, gdyby nawet *per impossibile* dało się na wskazanej drodze wyodrębnić byt jako byt, jego pojęcie musiałoby być pojęciem jednoznacznym, gdyż ześrodkowanie uwagi na pewnych częściach jakiejś całości, wielokrotnie różnorodnie zindywidualizowanej, nie mogłoby dawać podstawy dla pojęcia analogicznego, które zakłada różnice w zakresie typów bytu czy – jeżeli byśmy podjęli wyrażenie Tomasza z Akwinu z *De veritate*, qu.I, a.1 – w zakresie stopni bytowości (*gradus entitatis*). Prócz tego omawiane pojęcie musiałoby pomijać istnienie nieodłączne od bytu, gdyż przy częściach całości chodzi niedwuznacznie o coś, co należy do porządku istoty, jaki znalazł urzeczywistnienie w linii substancji lub przypadłości”⁴⁰.

Powyzszych trudności unikniemy, pisze Kłósak, gdy abstrakcję charakterystyczną dla człowieka określimy za L. De Raeymaekerem⁴¹ „w ten sposób, że w jej przypadku ujmuje się cały przedmiot poznania w okre-

³⁴ K. Kłósak, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 3, s. 18; tenże, *Z zagadnień...*, s. 43.

³⁵ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 43-44.

³⁶ Tamże, 43-55; K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 63-72.

³⁷ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 44; tenże, *Z teorii...*, s. 63.

³⁸ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 43; tenże, *Z teorii...*, s. 62-63.

³⁹ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 47; tenże, *Z teorii...*, s. 65.

⁴⁰ Tenże, *Z teorii...*, s. 65-66; tenże, *Z zagadnień...*, s. 47.

⁴¹ Na temat pojęcia abstrakcji u tego autora zob.: K. Kłósak, *Zagadnienie...*, s. 104; tenże, *Z teorii...*, s. 66; tenże, *Z zagadnień...*, s. 48; B. Bakies, *Między konkretystycznym a abstrakcyjnym pojęciem bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982) z. 1, s. 79-80.

ślonym aspekcie, pominąwszy inne aspekty, które z pierwszym utożsamiają się rzeczowo, a różnią się od niego tylko myślowo lub logicznie⁴². Opierając się na tej właśnie definicji abstrakcji, jak i podziale dokonanym przez wspomnianego autora, „do pojęcia bytu jako bytu, będącego przedmiotem formalnym metafizyki, dochodzimy dzięki abstrakcji zwanej »*abstractio praecisiva, totalis simul et formalis, sed imperfecta*«, która we wszystkim, co w jakikolwiek sposób jest realnym przedmiotem konkretnym, pomija wszelkie determinacje jako takie, charakterystyczne dla poszczególnych indywidualów czy nawet dla pewnych kategorii lub typów bytu, by zatrzymać się jedynie na aspekcie najbardziej zasadniczym owego przedmiotu, na aspekcie bycia czymś istniejącym realnie⁴³. Wskazana abstrakcja pozwala na utworzenie takiego pojęcia bytu jako bytu, które nic z przedmiotu (z wyróżnionych wyżej determinacji jako takich) nie pomija, ale je właśnie uwzględnia, jeśli są bytem. Bytowość rzeczy bowiem, będąc aspektem badań metafizyki ujmującym cały przedmiot tylko w sposób niedoskonały (ze względu na wspomnianą bytowość), przenika cały przedmiot. W przedmiocie tym nie ma więc niczego, co by nie łączyło się z bytowością. Wprawdzie ujmując rzecz poznawczo w aspekcie jej bytowości, pomija się, powtórzmy, wszelkie jej dodatkowe aspekty, ale wszystkie one utożsamiają się rzeczowo z aspektem obranym przez metafizykę. Pojęcie utworzone w wyniku takiej abstrakcji można więc odnieść do wszystkiego, co stanowi dany realny byt konkretny⁴⁴. W dodatku, pojęciu temu nie można przypisywać treści jednoznacznej, gdyż „aspekt bycia czymś istniejącym realnie należy pojąć zgodnie ze stanem faktycznym, a więc jako aspekt o charakterze analogicznym, proporcjonalnie tylko jeden. Ponadto, gdy w drodze wyodrębnianej obecnie abstrakcji chcemy wyodrębnić aspekt najbardziej zasadniczy wszystkich realnych przedmiotów konkretnych, ten aspekt, który możemy także nazwać ich najgłębszą, ostateczną treścią – nie możemy pomijać istnienia, gdyż wskazany aspekt, jeżeli ma być pełny, musi obejmować nie tylko istotę, ale również istnienie, będące najpierwotniejszym aktem. Zrozumiałą jest rzeczą, że będzie to istnienie abstrakcyjnie ujęte, ale – jak widzieliśmy – przy ujęciu bytu jako bytu będącego przedmiotem formalnym metafizyki, nie chodzi o »istnienie związane z konkretem«, o istnie-

⁴² K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 48; tenże, *Z teorii...*, s. 66. Zbliżoną definicję podaje tenże autor w: *Stosunek filozofii...*, s. 19.

⁴³ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 48; tenże, *Z teorii...*, s. 66.

⁴⁴ B. Bakies, dz. cyt., s. 80.

nie konkretne"⁴⁵. Widać tu zatem, że aspekt bycia czymś istniejącym realnie bierze Kłósak w całości – również i pod względem istnienia – za przedmiot autentycznego pojęcia. W odróżnieniu więc m.in. od Krąpca i Zdybickiej sądzi, że nie tylko istotę, ale i istnienie można spojęciować w ramach pojęcia bytu jako bytu⁴⁶, traktując je jako dwa konstytutywne elementy tegoż bytu. Polemicznie ustosunkowując się do wspomnianych autorów, uważa, że droga do wyodrębnienia myślowego powyższego pojęcia wiedzie nie poprzez separację w znaczeniu ścisłym, realizowaną w ramach orzecznikowych sądów przeczących, ale jedynie poprzez separację w znaczeniu nieścisłym, szerokim, będącą faktycznie gatunkiem abstrakcji. Gdy bowiem, jak twierdzi nasz autor, „ustalamy przy pomocy separacji w ścisłym znaczeniu, iż byt [...] jako taki nie jest nierozłącznie zrośnięty z jakąś kategorią czy sposobem istnienia, już jesteśmy w posiadaniu pojęcia bytu jako bytu, uważanego przez nas za pojęcie analogiczne, może nawet za pojęcie transcendentally analogiczne, a staramy się tylko bliżej sprecyzować, do czego byt jako taki się nie zacieśnia"⁴⁷.

Zauważa się⁴⁸, że Kłósak nie podaje schematu, według którego miało by przebiegać wyodrębnianie aspektu bycia czymś istniejącym realnie na podstawie rozpatrywanej obecnie teorii abstrakcji. Trudno jednak te uwagi uznać za trafne, jeśli przez termin „schemat” mamy rozumieć ogólny szkic, zarys, plan czegoś. Wydaje się więc, że omawiany w tej pracy autor właśnie taki schemat wyodrębniania pojęcia bytu w ramach metafizyki przedstawił powyżej, natomiast to, czego w tym schemacie brak – a co byśmy uznali za interesującą informację – to brak wypełnienia tego schematu bardziej precyzyjną treścią. A zatem w przedstawionym wyżej przez ks. Kłósaka schemacie dostrzegalna jest aktywność abstrahującego podmiotu, który biorąc za przedmiot badań konkretny byt realny, a także jego kategorie i typy, a w końcu – wszelki byt realny, dociera ostatecznie do wyodrębnienia tego, co w każdym takim bycie jest najbardziej zasadnicze – bycia czymś istniejącym realnie. Można zasadnie przypuszczać, że ma tu miejsce nieodzowny w takim przypadku proces analizy, którego zadaniem jest przeciw myślowe oddzielanie w poznawanych przedmiotach różnych jego części, cech, stosunków; można również za-

⁴⁵ K. Kłósak, *Z teorii...*, s. 66-67; tenże, *Z zagadnień...*, s. 48-49; tenże, *Stosunek filozofii...*, s. 19-20.

⁴⁶ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 49-53; tenże, *Z teorii...*, s. 67-70; tenże, *Stosunek filozofii...*, s. 21-22.

⁴⁷ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 54; tenże, *Z teorii...*, s. 71.

⁴⁸ Zob. np. B. Bakies, dz. cyt., s. 85.

kładać, że temu procesowi analizy towarzyszy intuicja intelektualna, której podstawową funkcją jest dostrzeganie w bezpośrednich aktach poznawczych tego, co w badanych przedmiotach jest nieistotne, a co jest istotne, powszechne, ogólne. Brakuje jednak w tym opisie wskazania tego, o jakie determinacje dokładnie chodzi, gdy są one myślowo pomijane przy rozpatrywaniu indywiduów, kategorii i typów bytu realnego; brakuje również i tego, od czego są te determinacje myślowo odrywane, a więc uściślenia, z jakimi substratami mamy tu dokładnie do czynienia, zanim dojdziemy do ustalenia w badanych przedmiotach realnych „bycia czymś istniejącym realnie”.

Analogicznie, nie znajdujemy w warstwie przedmiotowej tej wypowiedzi jasno sprecyzowanych przykładów na filozoficzną (metafizyczną) interpretację danych naukowych za pomocą wskazanej abstrakcji. Odnawiamy jedynie tutaj wzmiankę – przy okazji rozpatrywania w ramach filozofii przyrody właściwego tej nauce typu bytu i jego własności – że dalsze posuwanie się w ujęciu ramowym ciał byłoby już przejściem do perspektywy metafizycznej – ujmowania tychże ciał w aspekcie bytowości jako takiej⁴⁹. A wtedy znalazłoby potwierdzenie to, co powiedzieliśmy powyżej, iż w trakcie wyodrębniania w ramach metafizyki aspektu bycia czymś istniejącym realnie pomija się myślowo w każdym typie bytu te jego determinacje, które są istotne tylko dla niego, a którymi zainteresowane są inne, pozametafizyczne dyscypliny filozoficzne.

4. Abstrakcja w pozametafizycznych dyscyplinach filozoficznych

Przystąpmy teraz do próby opisu roli abstrakcji w ramach różnych dyscyplin filozoficznych, mających za przedmiot badań określony typ bytu realnego. Uwzględnijmy w tym celu filozofię przyrody, filozofię człowieka oraz filozofię Boga, a więc – w terminologii ks. Kłósaka – analizę ontologiczną w znaczeniu szerszym.

Jeśli chodzi o pierwszą z wymienionych dyscyplin filozoficznych, to według Kłósaka, znaczenie abstrakcji ujawnia się w trakcie czynności przejścia od materiału zebranego w obrębie nauk szczegółowych do faktów filozoficznych, odpowiednich dla wspomnianej dyscypliny

⁴⁹ K. Kłósak, *Słowo wstępne...*, s. 10-11; tenże, *Z teorii...*, s. 150.

⁵⁰ Tenże, *Z teorii...*, s. 125, 159.

filozoficznej, przez co dokonuje się ujęcie przyrody (wszystkiego, co wiemy o niej z doświadczenia naukowego) maksymalnie ramowo w przysługującym jej typie bytu⁵⁰. Transpozycja filozoficzna poznania empiriologicznego, jaka się w ten sposób tu dokonuje, jest – dokładnie mówiąc – „ujęciem danych doświadczenia w sposób tak ramowy, żeby – pomijając właśnie w drodze abstrakcji cechy indywidualne i cechy wspólne, w których są zainteresowane nauki szczegółowe o przyrodzie – można było wyodrębnić właściwy dla filozofii przyrody typ bytu”⁵¹. Przy tym pierwszym, wstępnym stadium wprowadzania ontologicznej (w znaczeniu szerszym) perspektywy pojęciowej nie mamy na uwadze – mówi nasz autor – żadnych fikcji, „ale chodzi nam o więcej lub mniej abstrakcyjnie ujęte najbardziej podstawowe aspekty przyrody, które od danych »fenomenologicznych« o niej różnią się tylko pojęciowo”⁵². Co do odmiany abstrakcji, służącej do ujęcia najbardziej podstawowych aspektów przyrody w typie bytu właściwym kosmologii filozoficznej, Kłósak uważa – podobnie jak Maritain i Mazierski – że jest nią abstrakcja fizyczna, abstrakcja pierwszego stopnia⁵³. W odróżnieniu jednak od Mazierskiego sądzi, że „jeżeli chcemy ją pojąć jako coś jednorodnego w swym funkcjonowaniu, nie możemy jej przypisywać niczego więcej jak tylko pomijanie w ciałach ich cech indywidualnych”⁵⁴. Przytoczmy w tym miejscu kilka przykładów, co też czyni i sam Kłósak, zastosowania wspomnianego typu abstrakcji na terenie filozofii przyrody.

Otóż dzięki tej abstrakcji można najpierw wyodrębnić typ bytu właściwy ciałom ożywionym i nieożywionym, który jest charakterystyczny dla ramowego ujęcia, jakie się dokonuje w obrębie omawianej dyscypliny filozoficznej. W przypadku tychże ciał, rozpatrywanych z punktu widzenia filozofii przyrody, chodzi wówczas m.in. „o coś, co istnieje jako rozciągłe, co ma charakter przestrzenny i czasowy, co podlega ruchowi w znaczeniu ścisłym”⁵⁵. Zauważmy jednak, że nasz autor nie prezentuje w tym miejscu dokładnie procesu tzw. abstrakcji fizycznej, w ramach której dokonuje się wyodrębniania wskazanych właściwości tego typu bytu, który jest przedmiotem badań kosmologii filozoficznej.

⁵¹ Tamże, s. 160.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 126-127, 148-150.

⁵⁴ Tamże, s. 149.

⁵⁵ Tamże, s. 150; tenże, *Z zagadnień...*, s. 69; tenże, *Słowo wstępne...*, s. 10-11.

Przypatrzmy się teraz, jak abstrakcję fizyczną wykorzystuje nasz autor do określenia pojęcia „zdarzenia”. Zaznaczmy, że zdarzenie⁵⁶ (z obrębu dziejów wszechświata) rozpatrywane jest na poziomie filozofii przyrody, ponieważ jest relatywne nie do bytu jako takiego, ale do tego typu bytu, jaki występuje w przyrodzie. Otóż dzieje wszechświata można – jak uważa ks. Kłósak – rozłożyć na poszczególne zdarzenia. Zdarzenia te mogą być z kolei elementarne albo złożone; mogą być nie tylko dokonaniem się czegoś, wejściem w byt, urzeczywistnieniem się pewnego stanu rzeczy (jak twierdził Ingarden⁵⁷), ale ponadto: trwającym jakiś czas przebiegiem czegoś lub utrzymywaniem się w swym istnieniu pewnych przedmiotów, pewnych stanów rzeczy czy pewnych określonych sytuacji; zdarzenia te mogą w końcu pochodzić z obrębu przyrody i ze świata ludzkiego. Omawiany autor nie uwzględnia jednak konkretnej treści, jaka może wiązać się z pojęciem „zdarzenia”, a jaką jest zainteresowany na przykład przyrodnik posługujący się typowymi dla siebie metodami badań i rejestrujący właśnie konkretną treść poszczególnych zdarzeń. Ks. Kłósak nie uwzględnia nawet w przypadku zdarzeń tego, co stanowi ich strukturę wewnętrzną. Abstrakcyjne potraktowanie zjawiska zdarzenia, tylko w taki sposób u tegoż autora zaprezentowane, polega więc w pierwszym rzędzie na pominięciu wszelkich treści związanych ze zdarzeniami, oprócz tej jednej, że zdarzenia istnieją i posiadają odniesienie do trwania czasowego. Wszystkie bowiem – jak mówi nasz autor – znane nam zdarzenia we wszechświecie znajdują w taki czy inny sposób odniesienie do trwania czasowego⁵⁸. Tak przeto uzyskany fakt filozoficzny byłby rezultatem zastosowania abstrakcji fizycznej i spełniałby w sobie jedną z charakterystyk typu bytu występującego w przyrodzie: byt istniejący w strumieniu czasu.

Kłósak przytacza ponadto – głównie za Maritainem – inne przykłady faktów filozoficznych, zaliczanych do pierwszego stopnia abstrakcji, na których ma się formalnie opierać filozofia przyrody. Są nimi: istnienie rzeczy w przyrodzie i ich wielość; istnienie w naturze zmiany i stawania się (np. zmian substancjalnych); istnienie realnych, gatunkowych odrębności w świecie ciał; istnienie ciągłości; istnienie czynności immanentnych w żywych organizmach oraz fakt, że istota wszystkich bytów mate-

⁵⁶ Tenże, *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym wszechświata*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 31-33; tenże, *Z zagadnień...*, s. 244-247.

⁵⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987, s. 189-193.

⁵⁸ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 247.

rialnych i materialno-duchowych nie jest prosta⁵⁹. Na temat sposobu ustalania tychże faktów filozoficznych autor nasz nie podaje wielu informacji. Są one więc przez niego zaliczone do pierwszego stopnia abstrakcji; są wyrażone w pojęciach związanych z typem wyjaśniania ontologicznego – charakterystycznego dla filozofii przyrody – oraz odnoszą się do poznawalnej intelektualnie istoty rzeczy podległych ruchowi fizycznemu⁶⁰. Można jednak – jak mniemamy – zasadnie przypuszczać, że u źródeł podanych wyżej faktów filozoficznych mogą leżeć (czasem bardzo wszechstronne) badania naukowe odnoszące się do bytów materialnych i materialno-duchowych, a wyrażane przez przyrodników w wielu szczegółowych sądach. Filozofa przyrody nie będą jednak interesowały w tym przypadku jakieś konkretne dane (np. zestaw przejawów biotycznych, o których mówi biolog), ale będzie ujmował te dane pod właściwym sobie kątem widzenia – jako coś, co istnieje realnie w obrębie przyrody, a co charakteryzuje całość bytów składających się na tę przyrodę. Wtedy też – zakładając za Kamińskim, że takiej operacji poznawczej towarzyszy analiza danych i intuicja intelektualna – uzyskujemy wyżej wspomniane fakty filozoficzne, charakteryzujące klasę bytów występujących w kosmosie⁶¹.

Nieco informacji podaje ks. Kłósak również odnośnie do sposobu ujęcia początku trwania czasowego wszechświata, który można ujmować zarówno od strony empiriologicznej, jak i filozoficznej. Filozoficzne opracowanie tego faktu – którego źródła można dopatrywać się w abstrakcji, ale o tym autor nie mówi – polega na ujęciu początku istnienia tego wszechświata w aspekcie przysługującego rzeczom materialnym typu bytu oraz właściwej im struktury bytowej, „a poza tym, włączając do tak rozumianego istnienia czas jako jego charakterystyczny modus, bierzemy go według filozoficznej teorii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, a nie w ujęciu empiriometrycznym kosmologa – przyrodnika”⁶².

Z wykorzystaniem metody abstrakcji spotykamy się w przypadku transpozycji pojęciowej czy też interpretacji ontologicznej, jaka jest realizowana w antropologii filozoficznej. Polega ona – według Kłósaka – na ujęciu „danych naszego doświadczenia o nas samych w sposób tak ramowy,

⁵⁹ Tenże, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Polski Przegląd Tomistyczny” 1 (1939), s. 10; tenże, *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „Roczniki Filozoficzne” 4 (1954), s. 13; tenże, *Zagadnienie...*, s. 10; tenże, *Z teorii...*s. 56-57, 126-127; tenże, *Z zagadnień...*, s. 34, 36.

⁶⁰ Tenże, *Z teorii...*, s. 127.

⁶¹ S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 337.

⁶² K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 117.

żeby – pomijając w drodze abstrakcji nasze cechy indywidualne i nasze cechy wspólne, w których są zainteresowane nauki szczegółowe o człowieku – można było wyodrębnić właściwy nam typ bytu czy właściwe nam typy bytu”⁶³. Powyższa czynność jest, według niego, wstępną fazą analizy ontologicznej, pozwalającą na odkrycie przedmiotu formalnego filozofii człowieka; fazą będącą więcej lub mniej abstrakcyjnym ujęciem najbardziej podstawowych aspektów naszej osobowości empirycznej, które od danych naukowych różnią się tylko pojęciowo⁶⁴. Nietrudno zauważyć, że przytoczone określenie abstrakcji, przydatne do filozoficznej interpretacji danych doświadczalnych w obszarze rozpatrywanej obecnie dyscypliny filozoficznej, jest prawie dosłownym przytoczeniem informacji podanych wyżej – w związku z abstrakcją fizyczną i jej rolą w filozofii przyrody. Dlatego też podobny wydaje się również i sposób transpozycji przedfilozoficznej perspektywy pojęciowej na perspektywę filozoficzną, co widoczne jest na przykładzie filozofii działania i filozofii celu, kategorii bliskich antropologii filozoficznej.

W przypadku działania, wychodząc od fenomenologii tego zjawiska, zakotwiczonej w rezultatach szczegółowych nauk realnych o człowieku, dochodzi się do filozofii działania w ogólności. Materialnym punktem wyjścia (materiałem do zbadania) dla wskazanej filozofii działania jest więc u Kłósaka tzw. naukowa fenomenologia działania, na którą składają się ustalenia szczegółowych nauk realnych o człowieku (m.in. wyniki prac M. Kreutz). Materiał ten zostaje następnie poddawany analizie, której zadaniem jest oddzielenie w rozpatrywanym zjawisku działania cech mniej istotnych od istotnych, z pominięciem tych pierwszych (np. wykonywanie pewnych ruchów). Ujęte w końcu w sposób abstrakcyjny działanie, wzięte niezależnie od tego, do jakiego przedmiotu się odnosi, jawi się wówczas jako swoista kategoria bytu, którego cechami istotnymi – bez jakich nie można mówić o działaniu jako takim – są: jakieś poznanie i dążenie psychiczne (rozumne lub przynajmniej zmysłowe)⁶⁵. Są to więc takie powszechne cechy działania, wydobyte – jak można sądzić – w wyniku intuicji intelektualnej, które muszą realizować się w każdym takim zjawisku, stanowiąc jego konieczną strukturę. Działanie w ten sposób ujęte byłoby więc pewnym faktem filozoficznym, w pełni mieszczącym

⁶³ Tenże, *Próba...*, s. 491; tenże, *Zagadnienie...*, s. 51.

⁶⁴ Tenże, *Próba...*, s. 490-491.

⁶⁵ Tenże, *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 243-249.

się w obrębie antropologii filozoficznej, a stanowiącym jeden z istotnych aspektów tego bytu, jakim wskazana dyscyplina filozoficzna się zajmuje.

Odnosnie do celu rzecz przedstawia się analogicznie: wychodzi tutaj Kłósak od empirycznej fenomenologii celu, stawianego w różnych kontekstach życiowych przez człowieka, a zdąża do jego filozofii – celu jako takiego, rozpatrywanego w całym jego zakresie. Materiałem danym tu do analizy jest między innymi to, że w przypadku różnych celów, stawianych głównie przez człowieka, mamy do czynienia z czymś, czego jeszcze nie ma aktualnie; co jest jakoś określone; co nas mobilizuje itd. Tak więc, cel jako taki, ujęty w sposób maksymalnie abstrakcyjny przez ks. Kłósaka, przedstawia się jako pewna kategoria bytu, którego istotną treścią jest to, że jest czymś, czego jeszcze nie ma, a do urzeczywistnienia czego się jedynie zdąża; czymś, co jest transcendentne wobec podmiotu działającego i co przedstawia dla tego podmiotu jakąś korzyść (jakieś dobro)⁶⁶. Jest to – według niego – istota celu: intelektualnie wydobyta treść ze wszystkich sytuacji egzystencjalnych, w jakich cel występuje; treść – bezwzględnie konieczna. Mamy więc prawo – chociaż ks. Kłósak tego nie mówi – uważać taką kategorię bytu za fakt filozoficzny z zakresu filozofii człowieka, ponieważ przysługuje on koniecznie temu typowi bytu, jaki ta nauka bada.

Uwzględnijmy jeszcze udział abstrakcji w filozoficznym interpretowaniu ustaleń naukowych na terenie filozofii Boga. Pisaliśmy już, że w ramach jej interdyscyplinarnego charakteru funkcjonuje tu pojęcie przygodności rzeczy, przydatne w argumentacji za istnieniem Najwyższej Istoty. Kłósak uważa, że do wyodrębnienia tego pojęcia służy również pewna forma abstrakcji. Tak więc, według niego, do pojęcia bytu przygodnego – materialnego, który ma taką naturę, że może istnieć i nie istnieć, ale i duchowego, mającego poza sobą przyczynę przysługującej mu konieczności istnienia – dochodzimy dzięki ujęciu danych naszego doświadczenia w sposób mniej lub więcej ostatecznie ramowy, przy pominięciu w trakcie abstrakcji cech indywidualnych lub nawet jakiegoś typu bytu⁶⁷. Wyodrębnianie wskazanego aspektu badań, odnoszącego się do filozofii Boga, zostało przez omawianego tu autora pokazane na przykładzie faktu istnienia sił, energii oraz ruchu. W przypadku sił i energii na gruncie tej nauki filozoficznej nie rozpatruje się ich – jak w filozofii przyrody – jako absolutnych własności jakościowych ciał nieożywionych, ale w aspek-

⁶⁶ Tamże, s. 249-253.

⁶⁷ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 69.

cie przygodności⁶⁸, a więc jako takie pojęcie bytu, który może istnieć i nie istnieć, a który posiada poza sobą przyczynę przysługującego mu istnienia. Podobnie jest i w przypadku ruchu. Ruch może być rozumiany – na gruncie filozofii przyrody – jako przypadłość bytu materialnego, ale można go również ująć w aspekcie zmiany. Wówczas wychodzi się poza dziedzinę kosmologii filozoficznej, ale nie wkracza się na teren metafizyki abstrakcjonistycznej, tylko na teren filozofii Boga, gdyż zmiana jako taka nie przysługuje bytowi jako bytowi, lecz takiemu typowi bytu, jakim jest byt przygodny⁶⁹. Do tych dość ogólnych informacji na temat wyodrębnienia bytu przygodnego ogranicza się Kłósak, mówiąc o roli abstrakcji w filozoficznym interpretowaniu faktów naukowych na płaszczyźnie filozofii Boga. Zauważmy jednocześnie, że powyższe określenie abstrakcji w znacznym stopniu pokrywa się z tym jej rozumieniem, które funkcjonowało na terenie filozofii przyrody i filozofii człowieka. Można więc tylko zakładać, że do wyodrębnienia aspektu przygodności bytu prowadzi obserwacja i analiza wszystkich rzeczy dostępnych ludzkiemu poznaniu. W analizie takiej pomija się myślowo wszystkie cechy – właściwe jednostkom czy nawet pewnym typom bytu – poza tą jedną: zmiennością, niekoniecznością w istnieniu. W drodze – jak można sądzić – intuicji intelektualnej abstrahujący podmiot ludzki dostrzega, że cechą istotną (powszechną, ogólną) wszystkich istniejących bytów (poza Bogiem) jest właśnie to, że się zmieniają. Cechę zmienności można odnieść do każdego rozpatrywanego tu przedmiotu; jest ona ich swoistym aspektem badań. Faktami filozoficznymi z zakresu filozofii Boga byłyby więc ruch oraz siły i energie, tkwiące w materii, ujęte w aspekcie przygodności, charakterystycznym dla tej dyscypliny filozoficznej. Przedstawiona wyżej metoda abstrakcji, jako zasadnicza forma filozoficznej interpretacji faktów naukowych, służy – według Kłósaka, wypowiadającego się na ten temat przy okazji badań nad filozofią przyrody – temu, aby można było „budować od początku filozofię przyrody, opierając ją formalnie na nowej grupie faktów, na faktach »filozoficznych«, wobec których stanęlibyśmy, ująwszy przyrodę maksymalnie ramowo w przysługującym jej typie bytu”⁷⁰. Wypada jednak w tym miejscu dopowiedzieć, że owo budowanie filozofii „od początku” zakłada jednak u uprawiającego tę naukę nie tylko pogląd na temat możliwości jej istnienia, ale również określoną jej koncep-

⁶⁸ Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) z. 2, s. 108.

⁶⁹ Tenże, *Z teorii filozofii Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1977), s. 65.

⁷⁰ Tenże, *Zagadnienie punktu...*, s. 86, przyp. 37; tenże, *Z teorii...*, s. 142.

cję (np. pogląd na temat określonego pojęcia bytu, wiedzę na temat podziału tejsze filozofii, metody jej uprawiania, filozoficzny słownik pojęciowy). Zauważmy ponadto, że w obrębie polskiej myśli filozoficznej z podobnym sposobem filozoficznej interpretacji danych doświadczalnych spotykamy się u Stępnia. Autor ten – w ramach rozpatrywanej przez siebie metody fenomenologicznej, w jej drugim, teoretycznym etapie – uwzględnia taki zabieg poznawczy, który nazywa „interpretacją tego, co dane”⁷¹. Istotnym momentem takiego zabiegu jest klasyfikacja lub typologizacja tego, co dane, czyli kategoryalizowanie (w arystotelesowskim, a nie w kantowskim rozumieniu kategorii) przedmiotów poznawanych, przez co przypomina on widoczny u Kłósaka sposób ujmowania danych doświadczenia naukowego w aspekcie określonego typu bytu. M. Gogacz uważa nawet, że Stępień i Kłósak głoszą w zasadniczych punktach tę samą propozycję metodologiczną⁷².

5. Ograniczona przydatność abstrakcji

Wydawać by się mogło – pisze Kłósak⁷³, mając na myśli filozofię przyrody – że „budowanie” tej dyscypliny filozoficznej na faktach filozoficznych będzie się dokonywało bez reszty za pomocą tzw. abstrakcji fizycznej. Tak też czyni m.in. Mazierski, który za tradycją tomistyczną przyjął tę formę abstrakcji za uniwersalną metodę filozofii przyrody⁷⁴. Obejmuje ona, według tegoż kosmologa lubelskiego, szereg różnych czynności umysłowych, które – ograniczając się jedynie do zakresu tradycyjnej filozofii przyrody – prowadzą do realnie różnych rezultatów. Tak pisze o tym Mazierski: „Kosmologia raz abstrahuje od ilości od substratu metafizycznego ciał, którą uważa za kategorię realną, czyli za właściwość bytu materialnego, drugi raz abstrahuje ona również od konkretnych cech podpadających pod zmysły i przechodzi od właściwości indywidualnych do gatunkowych i od gatunkowych do międzygatunkowych. Z kolei bada istotę tych właściwości, podaje warunki uniesprzeczniające możliwości ich istnienia i uzasadnia istnienie struktur gatunkowo-jednostkowych.

⁷¹ A.B. Stępień, *W poszukiwaniu istoty człowieka (z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu), Aby poznać Boga i człowieka...*, cz. II – O człowieku dziś, s. 64.

⁷² M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 79.

⁷³ Tenże, *Z teorii i metodologii...*, s. 148.

⁷⁴ S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej* Lublin 1969, s. 141-179; tenże, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań-Warszawa-Lublin 1972, s. 60-64; tenże, *Filozofia przyrody*, Lublin 1961-62, s. 6.

Abstrakcję fizyczną stosuje się także w badaniach dotyczących ruchu fizycznego, czasu i przestrzeni. Ze względu na to, że ciała są w czasie oraz w przestrzeni, i to zawsze i wszędzie, można mówić o ich istotnych właściwościach przestrzennych i czasowych. I znowu przychodzi w sukurs abstrakcja fizyczna, która pozwala odróżnić właściwości ciał, które są ontycznie związane z substancją jako podłożem ciał, od właściwości, których istota wyraża się w relacji do przestrzeni i czasu. Punktem wyjścia abstrakcji (i analizy) czasu jest ruch lokalny (*ens fluens*), od którego odrywamy intelektualnie następujące po sobie momenty. Abstrakcja fizyczna obraca się tu w ramach zmiennej materii zmysłowej, w obrębie rzeczywistości, które możemy sobie wyobrazić jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio, np. upływanie czasu kojarzymy z rozciągłością przestrzenną. Aczkolwiek czas jest ściśle związany z ruchem i ilością, jednak z nimi się nie utożsamia. Rezultat abstrakcji zastosowanej do bytów zmiennych, badanych w aspekcie czasowym, formułujemy w definicji czasu. Ta ostatnia zawiera elementy różne od elementów pojęcia ilości, przestrzenności i zmienności. A zatem abstrakcja fizyczna jest zbiorem najrozmaitszych czynności⁷⁵.

Nie wszystkie jednak z wymienionych czynności uznaje Kłósak za właściwe abstrakcji fizycznej. Za pomocą abstrakcji fizycznej na pewno nie podajemy uniesprzeczniających warunków możliwości istnienia właściwości gatunkowych i międzygatunkowych ani też nie uzasadniamy istnienia struktur gatunkowo-jednostkowych. W obu bowiem przypadkach, „gdy podajemy uniesprzeczniające warunki możliwości istnienia czegoś, gdy uzasadniamy istnienie czegoś, wówczas rozumiemy, a nie tylko dokonujemy abstrakcji »fizycznej«”⁷⁶. A czynności umysłowe, które urzeczywistniają się jako rozumowanie, „są niewątpliwie elementem heterogenicznym dla abstrakcji fizycznej. Jeżeli chcemy ją pojąć jako coś jednorodnego w swym funkcjonowaniu, nie możemy jej przypisywać niczego więcej jak tylko pomijanie w ciałach ich cech indywidualnych”⁷⁷.

Za pomocą jednoznacznie rozumianej metody abstrakcji fizycznej można, jak wiemy, dokonać filozoficznego ujęcia danych naukowych,

⁷⁵ S. Mazierski, *Prolegomena...*, s. 172-173; tenże, *Elementy...*, s. 61; K. Kłósak, *Z teorii...*, s. 148-149.

⁷⁶ W strukturze procesu abstrakcji, na etapie analizy danych doświadczenia, występuje również czynność wnioskowania, mająca charakter poznania dyskursywnego. Jest ona jednak tylko jednym z elementów strukturalnych wspomnianej analizy i nie odgrywa w niej istotnej roli. Jej funkcja ma charakter przyczynkowy, częściowy. E. Morawiec, dz. cyt., s. 72.

⁷⁷ K. Kłósak, *Z teorii...*, s. 149.

wyodrębnienia typu bytu przysługującego ciałom, a ponadto ustalić dla tych ciał istotę ich właściwości ilościowych i jakościowych, posługując się w jej wyrażeniu pojęciami z zakresu analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym, uzyskanymi przy wyodrębnieniu typu bytu realizowanego w przyrodzie. Nie widać natomiast, pisze Kłósak, „jak można byłoby w oparciu o metody abstrakcji »fizycznej« uzasadniać przyjmowane tradycyjnie zróżnicowanie ciał na substancje i przypadłości, a substancji na materię pierwszą i formę substancjalną. Wszak chodzi tu o coś, co znajduje się na innym poziomie bytowym niż właściwości ciał, a abstrakcja fizyczna nie zdaje się sięgać poza ich obręb. Nie możemy powtórzyć za Mazierskim, że kosmologia tradycyjna, posługując się abstrakcją fizyczną »abstrahuje ilość od substratu metafizycznego ciał«, od ich substancji. Przy pomocy abstrakcji »fizycznej« można tylko abstrahować własności ilościowe od jakościowych, nie wchodząc w zróżnicowanie ciał na substancje i przypadłości”⁷⁸.

Jaką więc metodą należy się posłużyć – pyta Kłósak – „żeby dojść do intersubiektywnego sprawdzenia tez tomistycznych dotyczących najbardziej podstawowej struktury ciał? Ta metoda zasadza się – odpowiada tenże autor – na przebadaniu, czy wymienionych tez nie można uważać za ontologiczne (w znaczeniu szerszym) implikacje testowe wziętych w filozoficznym opracowaniu najogólniejszych sformułowań o przyrodzie, podjętych w perspektywach poznania potocznego, a zwłaszcza naukowego, przyrodniczego. Chodzi tu o implikacje testowe typu redukcyjnego, które dawałyby dla ciał, wziętych pod względem ich właściwości filozoficznie zinterpretowanych, ostateczne wytłumaczenie w zakresie ich najbardziej podstawowej struktury”⁷⁹.

Prezentowany wyżej przez naszego autora krytyczny pogląd na temat abstrakcji oraz potrzeby uwzględnienia w odniesieniu do filozofii przyrody implikacji ontologicznych typu redukcyjnego odnosi się również i do innych dziedzin filozoficznego poznania, a także i do trzeciego stopnia tejsze abstrakcji⁸⁰. W ramach bowiem filozofii pojętej ściśle, stosując wspomniane implikacje, można dojść do ustalenia struktury bytu jako bytu i poszczególnych typów bytu, jak też i do stwierdzenia istnienia Boga⁸¹.

⁷⁸ Tamże, s. 150; tenże, *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 2 (1970), s. 96-97; tenże, *Słowo wstępne...*, s. 10-11.

⁷⁹ Tenże, *Z teorii...*, s. 150.

⁸⁰ Tamże, s. 72.

⁸¹ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 69-70.

STEFAN SZARY CR
WARSZAWA

ZASADNICZE PRZESŁANIE ZAWARTE W „DZIENNIKU” SØRENA KIERKEGAARDA

Każde nowe spojrzenie filozoficzne, każda proponowana przez filozofów „nowa” metoda filozoficzna, „nowy” sposób ujmowania i analizowania „tego, co dane”, posiada swoje źródło w odkryciu pewnej niedoskonałości albo niewystarczalności dotychczasowego sposobu filozofowania. Istotne jest tu także uzyskanie odpowiedzi na pytanie podstawowe: czym jest filozofia i jaki stawia sobie zasadniczy cel? Rozwój myśli filozoficznej następuje zatem dzięki uświadomieniu sobie jakiejś „niedoskonałości”, która staje się swoistym wezwaniem.

Istotną sprawą w filozofii jest zagadnienie prawdy: jej rzetelność, wiarygodność, oczywistość, a także umiejętność odróżniania prawdy od błędu, od licznych złudzeń przypominających prawdę, czy też od kłamstwa świadomie udającego prawdę. W filozofii chodzi zatem przede wszystkim o prawdę. „Umiłowanie mądrości” rozpoczyna się od umiłowania prawdy. „Filozofia nie jest przecież ziemską władzą – napisał Kierkegaard – ani zakochanym w sobie tyranem, który pragnie wojny, lecz kochającym ludzkość geniuszem, który chce wszystkich doprowadzić do uznania prawdy”¹.

Jaką „niedoskonałość” dostrzegał w dziewiętnastowiecznym sposobie uprawiania filozofii Søren Kierkegaard? Przeciw jakim brakom najbar-

¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, Warszawa 2000, s. 324.

dziej ostro wystąpił? Co pragnął przekazać i co zamierzał osiągnąć, postulując nową metodę filozofowania? Co z tych postulatów jest aktualne także i dzisiaj?

Celem niniejszego artykułu nie jest dokonanie całościowej prezentacji poglądów Sørena Kierkegaarda zawartych w jego dziełach, ale ukazanie kilku istotnych, kluczowych spraw, które pozwalają w bardziej właściwy sposób zrozumieć jego przesłanie filozoficzne, a które zawarł on w pismach najbardziej osobistych, w notatkach pisanych od osiemnastego roku życia aż do ostatnich dni przed śmiercią, znanych pod nazwą *Dziennika*². Sam Kierkegaard nie zamierzał wydawać ich drukiem, wspominał jedynie, iż właściwym tytułem dla całości byłby tytuł *Księga sędziego*³. Z 1849 roku pochodzi notatka następującej treści: „Gdyby po mojej śmierci chciano wydać mój dziennik, można by nadać mu tytuł: *Księga sędziego*”⁴. Zebrane w całości notatki, wydane drukiem w języku duńskim, to dziewiętnaście tomów *Dziennika*, około 8000 stron druku⁵. W ubiegłym roku polski czytelnik otrzymał wybór z *Dziennika*, zawierający około 470 stron, w tłumaczeniu Antoniego Szweda, znanego z wielu tłumaczeń i publikacji poświęconych Kierkegaardowi⁶.

Søren Kierkegaard nie był filozofem zrozumianym w swoim otoczeniu. Częściej spotykał się z lekceważeniem, ośmieszaniem, a nawet atakowaniem wprost, powodującym jego samotność i cierpienie. Wartość jego filozofii została dostrzeżona dopiero na początku XX wieku, około roku 1930, a sam Kierkegaard zasłużył na miano prekursora ważnego kierunku filozoficznego, zwanego egzystencjalizmem. Peter P. Rhode w biografii poświęconej Duńczykowi konkluduje: „Kierkegaard jest protoplastą wszystkich myślicieli egzystencjalnych. Był on pierwszym w czasach nowożytnych, który całkiem świadomie i z rozwagą dążył do myślenia egzystencjalnego, a więc w pełnej świadomości, że pojmujemy życie wstecz, ale żyjemy naprzód. Dlatego kiedy naświetlimy problemy egzystencji, musimy postępować nie beznamytnie i obiektywnie, ale z pełnym zaangażowaniem całej naszej osobowości”⁷.

Kierkegaard jest tym, który dostrzega niebezpieczeństwo duchowej apatii w stosunku do prawdy. Prawda „uprzedmiotowiona”, w swoistym

² A. Szwed, *Przedmowa do: S. Kierkegaard, Dziennik (wybór)*, Lublin 2000, s. 6.

³ Tamże, s. 5.

⁴ S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 41.

⁵ A. Szwed, dz. cyt., s. 9-10.

⁶ Wydanie to ukazało się nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

⁷ P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, Wrocław 2001, s. 189.

znaczeniu zobiektywizowana, to znaczy pozostająca na zewnątrz, traci swoją istotną moc. Niemoc prawdy polega na tym, iż nie oddziałuje ona w wystarczający sposób na życiu człowieka. Kierkegaard uświadamia, że zasadniczy problem nie znajduje się po stronie prawdy, ale po stronie podmiotu poznającego, po stronie człowieka i jego wewnętrznego nastawienia w stosunku do prawdy. Prawda jako prawda zawiera w sobie istotne przesłanie: żyj poznaną prawdą, wprowadź wszystkie konsekwencje wynikające z prawdy w swoim życiu. Według Kierkegaarda znajomość intelektualna prawdy jest tylko jednym z ważnych etapów na drodze poznania. Jednakże kolejnym, koniecznym krokiem, świadczącym o pełnym zrozumieniu prawdy jest właśnie „życie prawdą”. Życie prawdą to dać świadectwo prawdzie. Świadectwo jest rzetelnym dowodem zrozumienia i przyjęcia prawdy w całej jej istocie.

W notatce z 1847 roku Kierkegaard zwierza się: „Zamierzałem zostać pastorem. Gdy zacząłem pisać *Albo-Albo*, w następstwie nieszczęsnego stosunku do pewnej osoby [swojej narzeczonej Reginy Olsen, która nigdy nie została jego żoną, z powodu zerwania zaręczyn przez samego S. Kierkegaarda – przyp. S. Sz.], zło i fundamentalne cierpienie mojego życia jeszcze raz odnowiły się i spotęgowały; wtedy zrozumiałem, że moja egzystencja, mówiąc po ludzku, została określona na całe życie. Tak zostałem pisarzem”⁸. Jego pisarstwo zawierało jeden zasadniczy cel: Kierkegaard pragnął jak najpełniej uświadomić człowiekowi jego osobistą odpowiedzialność za realizowanie w życiu Prawdy. Osobistą odpowiedzialność może podjąć jednakże tylko pojedynczy człowiek, osobowość, Jednostka. Dlatego Kierkegaard nieustannie dąży do uświadomienia człowiekowi jego wyjątkowości, niepowtarzalności, jedyności. Najbardziej wrogim pojęciem dla Duńczyka zdaje się być pojęcie „totalności” we wszelkich odmianach tego słowa, dlatego też jego pisma są swoistą ripostą na propozycję myślową wysuniętą przez G.W.F. Hegla. W 1848 roku Kierkegaard pisze: „Błędem jest myśleć, że tysiąc ludzi znaczy więcej niż jeden; w ten sposób ludzi czyni się zwierzętami. Bycie człowiekiem polega na tym, że indywidualność jest czymś najwyższym, że tysiąc ludzi ma mniejsze znaczenie. Niestety, Niestety, Niestety, do tego wprowadzono dialektykę”⁹.

Problem kryzysu Jednostki, a co za tym, idzie kryzysu osobistej odpowiedzialności, Kierkegaard dostrzega we wszystkich najważniejszych sferach

⁸ S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 49.

⁹ Tamże, s. 72.

rach ludzkiej egzystencji. Na około 3 miesiące przed swoją śmiercią zanotował w *Dzienniku*: „Podstawowe zepsucie naszych czasów polega na tym, że zniesiono osobowość. Nikt w naszych czasach nie ma odwagi być osobowością; tchórzliwie bojąc się ludzi, każdy wzbrania się od bycia JA w obecności, być może w przeciwieństwie do innych. W ten sposób politycy podpierają się publiką. Polityk nie jest JA – broń Boże! Nie, on mówi w imieniu publiki. Dokładnie tak samo wykorzystuje się religijnie »Kościoł«. Wszystko, co się chce mieć, jest osłaniane abstrakcją, dzięki której unika się bycia JA, co zaiste w naszych czasach jest pośród wszystkiego rzeczą najbardziej niebezpieczną. Ta abstrakcja (Kościół) stroi się na osobę. Mówi się o życiu Kościoła itd. Jest się intelektualnie błyskotliwym, a jednocześnie zmierza się do nieosobowego pozostawiania na zewnątrz”¹⁰.

Krytyka dokonywana przez Kierkegarda, jak łatwo można dostrzec, jest krytyką głęboką. Jednak pozostawałby w błędzie ten, kto uważałby ją jedynie za jakąś destrukcję. Wręcz przeciwnie, prowadzona przez niego krytyka jest próbą ukazania właściwego fundamentu, owej skały, a nie piasku, na której można zbudować bezpieczny dom. Świadomie użyłem metafory ewangelicznej, albowiem dla samego Kierkegarda, właściwym sposobem przeżywania życia jest świadome chrześcijaństwo. W *Dzienniku* w roku 1852 zapisał: „Wierzenie jest w istocie pójściem naprzód tą drogą, gdzie wszystkie ludzkie drogowskazy pokazują: wstecz, wstecz, wstecz! A więc droga jest wąska (i to jest właśnie to, co charakteryzuje wiarę) i ciemna. Tak, ona nie tylko jest ciemną nieprzeniknioną ciemnością, lecz jest drogą ciemną, gdzie jakby oślepiający blask światła czyni ciemność jeszcze większą. Ten oślepiający blask światła powoduje, że ludzkie drogowskazy pokazują kierunek przeciwny”¹¹.

Postawmy zatem teraz Duńczykowi kilka fundamentalnych pytań. Po co istnieje świat? „Świat istnieje tylko po to – odpowiada nam Kierkegard – by być elementem, w którym może się urzeczywistnić próba stawiania się i bycia chrześcijaninem”¹². A czym jest chrześcijaństwo? „Chrześcijaństwo nie jest doktryną. Chrześcijaństwo jest postawą wiary i do tego bardzo szczególnym rodzajem egzystowania – naśladowaniem. Zauważ: chrześcijaństwo nie powinno być określane jako wiara, która jest czymś podobnym do »doktryny« – lecz jako postawa wiary. Chrześcijaństwo jest zatem wiarą i naśladowaniem”¹³.

¹⁰ Tamże, s. 433.

¹¹ Tamże, s. 281-282.

¹² Tamże, s. 418.

¹³ Tamże, s. 352.

W konsekwencji niebezpieczeństwo dla Prawdy, a tym samym dla wiary nie tyle pochodzi z zewnątrz, ile tkwi przede wszystkim w samym wnętrzu. Zasadniczym problemem nie jest to, że ktoś inny może człowieka prawdy pozbawić; zasadniczym problemem jest to, że sam człowiek może prawdę zdradzić. Co więcej, powie Kierkegaard: „Prawda jest nieustannie wystawiona na zdradę, szczególnie ze strony tych, którzy są jej najbliżej”¹⁴. Dokonując analizy „swojego terenu”, Kierkegaard wyraża pogląd sięgający swoją trafnością poza „jego teren”. W *Dzienniku* w roku 1849 zanotował: „Rzecz polega na tym, że sami pastory nie żyją już tym, co religijne. Dlatego jakby się boją, że ich mowa mogłaby spowodować, że jeszcze w tej samej chwili ktoś potraktowałby ją poważnie. Z pastora- mi jest tak jak z tym, kto sam stojąc na lądzie, uczy innych pływać. Nie ośmieliliby się podjąć decyzji, więcej – bałby się, by któryś z uczniów nie uczynił tego na serio i nie skoczył do wody. W tym bowiem wypadku nauczyciel pływania (pastor) nie potrafiłby mu udzielić pomocy, a sam zostałby skonfundowany tym zjawiskiem, że ktoś rzeczywiście skoczył do wody. Mając tysiąc takich nauczycieli pływania, kraj z pewnością zrobi ogromny postęp w chrześcijaństwie”¹⁵. Takie wnioski, wypowiedane jasno i wyraźnie, nigdy nie pozostają bez echa. Komentarze najczęściej są ostre, pisane pod wpływem emocji, a przez to nietrafne, nierzadko złośliwe. Faktem jest jednakże i to, że uwagi Kierkegarda też nie są jedynie „słodkim pocałunkiem”. Po takiej burzy człowiek w końcu pozostaje sam lub, jak w przypadku Duńczyka, ze swoją modlitwą i ze swoją nadzieją. Z 1849 roku pochodzi zapisany tekst jego modlitwy: „Boże w niebiesiach! (...) Zaatakować chrześcijaństwo... Bóg na to nie pozwoli, nigdy, nigdy. A jednak gdy to, co chrześcijańskie, przedstawiam w prawdzie, tysiącom [chrześcijan] będzie się wydawało, że je atakuję”¹⁶.

Kierkegaard pragnął być jakby lekarzem świata, w którym szaleje groźna choroba zwana „siłą pozoru”. Pozór udający prawdę jest dla wielu do tego stopnia wygodny, że okazuje się być wystarczającym substytutem prawdy. W ten sposób „ludzie nie tylko wyzbywają się wszelkich idei i wyższych myśli, lecz – ponieważ nie może się to całkiem powieść – stają się także złośliwi wobec tego, kto dąży do czegoś wyższego. Dopóki ten ktoś żyje, nie mogą go znieść, ponieważ jako współczesny mówi im: wy także

¹⁴ Tamże, s. 138.

¹⁵ Tamże, s. 436.

¹⁶ Tamże, s. 435.

powinniście robić to samo. Gdy umrze, czynią z niego idola – i pozostają równie głupi jak poprzednio”¹⁷.

Cała działalność Sørensa Kierkegaarda była wypełnianiem misji, którą odczytywał jako pokorne słuźenie Prawdzie. „Im mniej znacę, tym większy triumf filozofii. Ten cel nie uświęci żadnego środka; bierzcie mnie po dobroci lub siłą, tak jak wam będzie wygodnie. Wszystko zniósę, wszystko przecierpię, wszystko zrobię, byle tylko udało mi się zostać wtajemniczonym, byle tylko pozwolono mi nigdy nie twierdzić tego, czego nie rozumiem, i nie żądano ode mnie, bym objaśniał innym to, czego sam nie widzę”¹⁸. W *Dzienniku* znajdujemy notatkę z 1847 roku, która jeszcze pełniej i bardziej osobiście ukazuje cel działalności Kierkegaarda. Czytamy w niej: „Nie zapominam nigdy jak [bardzo] Bóg mi pomaga, dlatego moim ostatnim pragnieniem jest, aby wszystko mogło służyć Jego czci”¹⁹.

W *Dzienniku* Kierkegaarda znajdujemy wiele ciekawych tekstów o Bożej miłości, o Bożej dobroci, o Bożym przebaczeniu. Natrafiamy na krótkie, ciekawe komentarze do *Nowego Testamentu*. W świetle *Dziennika* dużo łatwiej i z całą pewnością właściwiej jest zrozumieć wszelkie inne pisma prekursora egzystencjalizmu. Powraca jednak pytanie: czy filozofia Kierkegaarda jest aktualną propozycją także i dziś, na początku XXI wieku? Myślę, że w niniejszym artykule wystarczająco jasno ukazana została ważność i aktualność problemu dotyczącego relacji prawdy i egzystencji. Kierkegaard nie dokonuje żadnego „zamknięcia sprawy”, wręcz przeciwnie, otwiera przed nami kolejne „drzwi”, stawia przed każdym z nas, przed Jednostką – wezwanie (odpowiedzialność), na które każdy sam musi dać odpowiedź. Odpowiedzialność ukazywana przez Kierkegaarda nie jest ciężarem nakładanym drugiemu, ale jest przede wszystkim osobistym podjęciem teźe właśnie odpowiedzialności.

Uważam teź, iż nie bez znaczenia pozostaje także i to, że w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wymienia Pascala i Kierkegaarda jako filozofów, u których wiara staje się siłą oczyszczającą rozum od pokusy zadufania, a Objawienie stanowi istotne źródło wiedzy w rozstrzygnięciu problemów egzystencjalnych²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Powtórzenie...*, s. 324.

¹⁹ Tenże, *Dziennik...*, s. 49.

²⁰ „Jako cnota teologalna wiara uwalnia rozum od zadufania – typowej pokusy, której łatwo ulegają filozofowie. Piętnowali ją już św. Paweł i Ojcowie Kościoła, a w czasach nam bliźszych filozofowie tacy jak Pascal czy Kierkegaard. Dzięki pokorze filozof zdobywa się na odwagę podjęcia także pewnych problemów, które trudno byłoby mu rozstrzygnąć, gdyby nie uwzględnił wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu”. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 76.

Proszę Cię, o Boże, jeśli będę postępował źle, niech Twój osąd kary nie da mi spokoju, dopóki nie przejrzę swego błędu, nie tyle bowiem zależy mi na tym, by móc od niego odejść, ile na tym, by prawda mogła się objawić. Nie będę się ukrywał lub ukrywał swoich czynów przed sobą; wiem i chcę wiedzieć, co zrobiłem; i gdybym się nawet obudził w środku nocy, pragnąłbym z całą pewnością móc powiedzieć, na czym polegało to, co zrobiłem. Nie chcę się oszukiwać; chcę to wiedzieć jasno i wyraźnie, szczególnie to, co później będzie albo ku mojemu zawstydzeniu i przerażeniu, albo ku radości i uspokojeniu²¹.

(Dziennik, 1842)

²¹ S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 366.