

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ROK XII
NUMER 12/2006

REDAKCJA
Bernard Hylla CR

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

KRAKÓW 2006

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

ADIUSTACJA
Barbara Gąsiorowska

KOREKTA
Anna Śledzikowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Piotr Poniedziałek

ISSN 1732-0356

ADRES REDAKCJI
Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców
30-320 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	Nota kronikarska <i>Inauguracja roku akademickiego 2005/2006</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
21	Kazimierz Wójtowicz CR <i>Emaus programem formacji seminaryjnej</i>	
37	Magis scire <i>Rozprawy magisterskie</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	39
41	Damian Korcz CR <i>Chrystoformizacja drogą do zjednoczenia z Bogiem w pismach o. Piotra Semeneki</i>	
67	Stefan T. Praškiewicz OCD <i>Modlitwa w ujęciu Piotra Semeneki</i>	
79	Marcin Karas <i>Papież i episkopat w refleksji o. Piotra Semeneki</i>	
	QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES	95
97	Andrzej Gieniusz CR <i>Praca według św. Pawła</i>	

- 117 Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
*Poziomy wspólnoty eklezjologii communio w dokumentach
Magisterium Kościoła*
- 133 Kazimierz Wójtowicz CR
Gościnność zapisana
- 155 Ks. Janusz Mastalski
Ogólne i szczegółowe metody wychowawcze
- 167 Wojciech Mleczko CR
Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców
- 189 Artur Kardaś CR
*Hieronim Kajsiowicz – nawrócony emigrant. Apostoł
duchowego Zmartwychwstania*
- 215 Alojzy Hassa SAC
Pallotti a zmartwychwstańcy
- 221 Marian Traczyński CR
Delegatura polska zmartwychwstańców w latach 1934–1948
- 261 Piotr Jordan Śliwiński OFMCap
*„Gorący dualizm” – koncepcja magii w pismach ks. Piotra
Semenenki CR*
- 281 Aneta Maniecka
*Cywilizacja łacińska w refleksji Feliksa Konecznego
i o. Piotra Semenienki*
- 295 Stefan Szary CR
Etyka honoru Sokratesa – nad Gorgiaszem Platona
- 303 Kazimierz Mikucki CR
*Kazimierza Kłósaka koncepcja empirycznej fenomenologii
naukowej*
- 325 Paweł Smolikowski CR
Stosunek Adama Mickiewicza do X.X. Zmartwychwstańców

OD REDAKCJI

Przekazujemy czytelnikom 12. numer „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”, na który tradycyjnie już składają się trzy części. Część pierwsza (GAUDEAMUS IGITUR) dokumentuje inaugurację roku akademickiego 2005/2006 – dziesiątego w historii *Collegium Resurrectianum*. Zapraszamy do lektury wykładu inauguracyjnego (ubogaconego w oryginale dobranym zestawem ilustracji) wygłoszonego przez ks. K. Wójtowicza, pt. *Emaus programem formacji seminaryjnej. Próba pastoralno-estetycznego odczytania tryptyku z kościoła pw. Emaus w Centrum Resurrectionis w Krakowie*. Ks. Wójtowicz interpretuje wydarzenie z Emaus i pokazuje, że jest ono obrazem konkretnej drogi, jaką ma przebyć każdy chrześcijanin, a w szczególności kandydat w okresie formacji do kapłaństwa i życia zakonnego.

Część druga (CONGREGATIONIS RADICES) zawiera materiały z Dni Historyczno-Teologicznych, organizowanych z okazji „urodzin” Zgromadzenia. Jako że w tym roku przypada 120. rocznica śmierci ks. Piotra Semenienki, współzałożyciela zmartwychwstańców, dlatego wygłoszone referaty poświęcone były temu wybitnemu filozofowi i teologowi. Ks. D. Korcz w swoim przedłożeniu wskazał na chrystocentryzm jako charakterystyczny rys systemu ascetyczno-mistycznego o. Semenienki. Konsekwencją umieszczenia Chrystusa w centrum życia duchowego jest radykalna i głęboka przemiana człowieka, czyli chrystoformizacji, a jej uwieńczeniem zjednoczenie z Bogiem w miłości. O. Sz. Praškiewicz, omawiając książkę ks. Semenienki *O modlitwie* (Wydawnictwo ALLELUJA, Kraków 2006), wykazał, że te wygłoszone w latach 1868–1869 i wydane po raz pierwszy drukiem w 1896 roku nauki nie straciły nic na aktualności i także dziś mogą stanowić cenny podręcznik modlitwy dla każdego chrześcijanina, a także pomoc w odnalezieniu sensu życia i drogi komunii z Bogiem. Pan M. Karas przeanalizował rozprawę teologiczną ks. Semenienki o papieżu i biskupach jako dwóch podmiotach najwyższej władzy kościelnej i o ich wzajemnych relacjach; dziełko to ukazało się drukiem w języku łacińskim w 1870 roku. Przy tej okazji warto odnotować wydanie w 2006 roku, w serii „Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych”, „zbiorówki” *O Papieżu* autorstwa ks. P. Semenienki;

jej zasadniczy korpus stanowi polski przekład wspomnianej rozprawy pt. *O Papieżu i Episkopacie na podstawie wiecznych zasad Bożych, a także o roli Papieża i biskupów w nieomylnym Magisterium Kościoła* oraz niepublikowanej dotychczas drugiej jej części, napisanej w języku francuskim, pt. *Papież i jego nieomylność w świetle pierwszej i wiecznej przyczyny oraz w swej ostatecznej konsekwencji*. W dodatku umieszczone zostały oba te traktaty w wersjach oryginalnych, a także pięć kazań na temat papieża.

Część trzecia (QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES) – jak zawsze, najobszerniejsza – przynosi owoce poszukiwań naukowych wykładawców *Collegium* oraz prowadzonych badań nad zmartwychwstańczym patrymonium. Ks. A. Gieniusz analizuje Pawłową koncepcję pracy. Apostoł Narodów mówi w swoich listach o dwóch rodzajach pracy – apostołskiej i zarobkowej, ucząc jednocześnie, że zarabianie na własne utrzymanie nie jest celem samym w sobie, ale narzędziem potrzebnym do realizacji innych wartości (świadectwo / ewangelizacja, miłość bratnia). O. A. Napiórkowski w swoim studium rekonstruuje niektóre ważniejsze poziomy kościelnej wspólnoty: Kościół uniwersalny i Kościoły lokalne; biskup Rzymu kolegium biskupie; diecezja i parafie; Kościół katolicki i pozostałe społeczności chrześcijańskie; wspólnota religii; Kościół i świat. Wskazuje też na uprzywilejowaną pozycję pojęcia *communio* w podejściu do zrozumienia tajemnicy Kościoła. Ks. K. Wójtowicz pochyla się nad cnotą gościnności w aktualnym ustawodawstwie zakonnym: ta jedna z zasadniczych ludzkich postaw w Kościele była od zawsze ważnym tematem, cenioną wartością, poszukiwaną postawą i skutecznym narzędziem apostołskim. Ks. J. Mastalski, przedstawiając klasyfikację metod wychowawczych i kryteria ich doboru, proponuje szczegółowe metody organizowania i realizacji procesu wychowawczego oraz typologię metod specyficznych dla wychowania religijnego. O. P. Śliwiński przypatruje się poglądom Semenienki na temat zjawiska magii i zagrożeń, jakie praktykowanie magii niesie dla chrześcijanina. Tematykę historyczną podejmują w swoich artykułach ks. A. Kardaś (działalność apostołska Kajsiawicza na rzecz duchowego odrodzenia), ks. M. Traczyński (historia polskiej delegatury zmartwychwstańców) i ks. A. Hassa (kontakty Pallottiego ze zmartwychwstańcami). Nie zabrakło też badań z zakresu filozofii: pani A. Maniecka porównuje wybrane wątki myśli o. Piotra Semenienki z poglądami Feliksa Konecznego na temat cywilizacji łacińskiej. Ks. St. Szary dywaguje o honorze u Sokratesa, dla którego jest to wartość decydująca zarówno o jakości ludzkiego życia, jak i o pośmiertnym losie człowieka. Ks. K. Mikućki prezentuje koncepcję i główne idee empirycznej fenomenologii naukowej w ujęciu K. Kłósaka. Roczniki zamyka źródłowy tekst ks. P. Smolikowskiego na temat stosunku Mickiewicza do zmartwychwstańców (Kraków 1898), wzbogacony notą autorską i przypisami biograficznymi.

Łacińska maksyma uczy, że *lectio certa prodest, varia delectat*. Redakcja „Zeszytów...” wyraża nadzieję, że lektura tekstów opublikowanych w 12. tomie „Zeszytów Historyczno-Teologicznych” okaże się zarówno pożyteczna, jak i przyjemna.

GAUDEAMUS IGITUR

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2005/2006

3 października 2005 roku odbyła się inauguracja roku akademickiego 2005/2006 – dziesiątego roku działalności *Collegium Resurrectianum* Wyższego Seminarium Duchownego Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców – która zgromadziła liczne grono wykładowców oraz gości. Poprzedziła ją pielgrzymka profesorów, wykładowców i studentów Papieskiej Akademii Teologicznej do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej odbyta 30 września.

Inauguracja rozpoczęła się tradycyjnie w kościele seminaryjnym pw. Emaus mszą świętą, której przewodniczył ojciec prowincjał Adam Piasecki CR. Po krótkiej przerwie rozpoczęła się w sali kapitulnej dalsza część uroczystości. Najpierw odśpiewano pieśń *Bogurodzica*, a następnie Ojciec Rektor powitał przybyłych gości i wygłosił przemówienie inauguracyjne, zakończone solennym obwieszczeniem otwarcia nowego roku akademickiego. Następnie wicerektor o. Dariusz Tabor CR złożył obszernie sprawozdanie z bogatej i szerokiej działalności *Collegium Resurrectianum* w roku 2004/2005.

Nadszedł oczekiwany moment immatrykulacji. Sześciu zmartwychwstańców i jeden guanellianin złożyło studenckie przyrzeczenie i z rąk Dziekana Wydziału Teologicznego PAT odebrało indeksy. Pierwsze zajęcia w nowym roku przeprowadził ks. dr Kazimierz Wójtowicz CR, który przedłożył (z pomocą kleryków) multimedialny wykład zatytułowany *Emaus programem formacji seminaryjnej. Próba pastoralno-estetycznego odczytania tryptyku z kościoła pw. Emaus w Centrum Resurrectionis w Krakowie*.

Uroczystość dopełniło przemówienie dziekana Wydziału Teologicznego PAT ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR oraz odśpiewanie *Gaudeamus igitur*. Braterskie rozmowy i wymianę myśli kontynuowano przy sownie zastawionym stole.

Przemówienie Rektora *Collegium Resurrectianum*

Rozpoczynając dzisiejszą uroczystość (dziesiątą! – podążamy wytrwale za Papieską Akademią Teologiczną, która w tym roku świętuje jubileusz 25-lecia), pragnę najpierw skierować gorące słowa powitania do wszystkich przybyłych na to wydarzenie gości oraz domowników.

Witam serdecznie najprzewielebniejszego ojca prowincjała Adama Piaseckiego CR. Dziękuję za przewodniczenie mszy świętej w intencji kleryków, wykładowców i formatorów naszego seminarium oraz wygłoszenie do nas homilii. Równie serdecznie witam asystenta prowincjalnego ks. Andrzeja Napiecka CR.

Pozdrawiam bardzo gorąco dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. Korzystając z okazji, wyrażam ogromną wdzięczność Księdzu Dziekanowi za wszelkie przejawy życzliwości wobec *Collegium* i udział w pracy Prowincjalnej Komisji ds. *Collegium Resurrectianum*.

Słowo powitania kieruję do ks. Dr. Kazimierza Wójtowicza CR, który wygłosi dziś wykład inauguracyjny nt. *Emaus programem formacji seminaryjnej. Próba pastoralno-estetycznego odczytania tryptyku z kościoła pw. Emaus* w Centrum Resurrectionis w Krakowie.

Z wielką radością witam ks. Wiesława Baniaka i ks. Piotra Telegę ze Zgromadzenia Sług Miłości, odpowiedzialnych za formację kandydatów z Polski do ich zgromadzenia.

Miło mi, że mogę powitać w tym gronie autorów wyjątkowego dzieła – tryptyku *Emaus* w kościele seminaryjnym: prof. Adama Brinckena z Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie i mistrza-rzeźbiarza pana Macieja Zychowicza.

Słowa powitania kieruję do wszystkich przybyłych na inaugurację profesorów i wykładowców naszego seminarium: witam zatem panią dr Krystynę Barańską-Dębiec, związaną z Akademią Pedagogiczną w Krakowie; ks. prof. Andrzeja Gieniusza CR, kierownika Katedry Nowego Testamentu i dyrektora instytutu języków na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim; ks. Adama Błyszczka CR, doktoranta na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim; ks. Macieja Gawlika CR, doktoranta na Wydziale Historycznym PAT w Krakowie; ks. Bronisława Zarańskiego, kapelana i wykładowcę Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego.

Pozdrawiam serdecznie ks. Romualda Półtoraka CR, ekonoma prowincjalnego, oraz ks. Wiesława Śpiewaka CR, radnego prowincjalnego i postulatora generalnego.

Witam i pozdrawiam ks. Ryszarda Bazylaka, proboszcza parafii w Bytomiu, gdzie klerycy oraz diakoni odbywają praktyki duszpasterskie, oraz ks. Ryszarda Pacholca CR, proboszcza parafii w Woli Duchackiej. Ma on szczególne powody do radości, gdyż z jego parafii jest aż czterech kleryków w naszym seminarium.

Witam moich najbliższych współpracowników: ks. Bogusława Borzyszkowskiego CR, ojca duchownego seminarium; ks. Stanisława Suwałę, spowiednika kleryków, oraz ks. Dariusza Tabora CR, wicerektora i wykładowcę na Wydziale Historii PAT.

Szczególnie serdecznie i gorąco witam wszystkich braci kleryków! Ze specjalnym pozdrowieniem zwracam się do najmłodszych alumnów (sześciu zmartwychwstańców i jednego guanellianina), którzy za chwilę złożą ślubowanie, otrzymają indeksy i staną się studentami *Collegium Resurrectianum*!

Najprzewielebniejszy Ojcie Prowincjale, Magnificencjo, Księżę Dziekanie Wydziału Teologicznego PAT, Szanowni Państwo, Czcigodni Księża Profesorowie, Formatorzy, wszyscy Goście, Drodzy Bracia Klerycy!

W minionym roku akademickim nasz program formacji seminaryjnej koncentrował się wokół Eucharystii. Zresztą ten temat został nam niejako zadany odgórnie przez najwyższego przełożonego, czyli Jana Pawła II, który listem apostolskim *Mane nobiscum Domine* ogłosił Rok Eucharystii. Jego zwieńczeniem jest otwarte wczoraj przez papieża Benedykta XVI jedenaste Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów. W refleksji nad darem i tajemnicą Eucharystii pomagało nam spoglądanie w stronę ołtarza i kontemplowanie wydarzeń z Emaus, które stały się myślą przewodnią wspomnianego wcześniej papieskiego dokumentu.

Ojciec Święty Jan Paweł II, poświęcając przed czternastoma laty gmach Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie, nazwał seminarium duchowne „szkołą Maryi”. To papieskie wskazanie na seminaryjną szkołę Maryi zostało jakby na nowo przypomniane, w bardziej uniwersalnym kontekście, w ostatnich dokumentach papieskiego Magisterium: w liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae* i w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*. W pierwszym z tych dokumentów czytamy: „Przez różaniec lud chrześcijański niejako wstępuje do szkoły Ma-

ryi, dając się wprowadzić w kontemplację piękna oblicza Chrystusa i w doświadczenie głębi Jego miłości" (RVM 1). Natomiast w drugim dokumencie, w rozdziale 6, zatytułowanym *W szkole Maryi, „Niewiasty Eucharystii”*, Papież zapewnia nas, że to Maryja jest najmocniej związana z Najświętszym Sakramentem Ołtarza i że Ona najlepiej ku temu Sakramentowi może nas poprowadzić.

To sam Jezus dał nam swoją Matkę, aby była naszą Nauczycielką i Wychowawczynią, a więc także wolą i niejako darem naszego Odkupiciela jest owa „maryjna szkoła”.

Maryjna szkoła formacji znajduje swoje szczególne odniesienie i urzeczywistnienie na płaszczyźnie formacji zakonnej i kapłańskiej. W zakończeniu adhortacji *Pastores dabo vobis* (82) Jan Paweł II podkreśla, że:

Każdy aspekt formacji kapłańskiej można związać z Maryją, jako osobą, która pełniej niż ktokolwiek inny odpowiedziała na Boże powołanie, stała się służebnicą i uczennicą słowa tak dalece, że poczęła w swym sercu i w swym ciele Słowo – które stało się człowiekiem – aby ofiarować je ludzkości, została powołana, aby wychowywać jedyne i wieczne Kapłana, uległego i poddanego Jej maczynej władzy. Przez swój przykład i wstawiennictwo Najświętsza Dziewica nadal troszczy się o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele.

Przyjmujemy z wdzięcznością dar „maryjnej szkoły”, podejmujemy zaproszenie, aby naśladować Maryję i uczyć się od niej „wiary eucharystycznej”, służebności, wrażliwości na działanie Ducha Świętego, posłuszeństwa woli Pana Boga, bezgranicznej ufności, umiejętności słuchania słów Syna, a także otwarcia na wymiar tajemnicy i na wieczną miłość Bożą, która wkracza w dzieje człowieka jako nieodwracalny dar.

Będziemy to czynić w ciągu całego roku pracy z tym większą ochotą, że także nasze zakonne ustawodawstwo podkreśla potrzebę położenia silnego nacisku w ramach programów formacyjnych na rolę, jaką odgrywa Maryja jako nasz wzór i nasza Orędowniczka (por. KCR 8, 55).

Chcemy jednocześnie przygotować się w ten sposób na zbliżające się obchody 150-lecia objęcia przez zmartwychwstańców sanktuarium Matki Bożej Łaskawej na Mentorelli. Wiemy dobrze, jak niezwykle ważne dla pierwszych zmartwychwstańców było powierzenie im w roku 1857 przez Piusa IX tego miejsca. Dla młodej, konstytuującej się dopiero wspólnoty miało ono swój wymiar symboliczny – zostało odczytane jako widomy znak aprobaty ze strony Kościoła oraz błogosławieństwa Bożego. Było jednocześnie wyrazem wzrastającego ducha międzynaro-

dowego we wspólnocie. Dziś nie tylko całe Zgromadzenie, ale także Polska Prowincja – przez obecność w różnych częściach Europy i świata, a także (i to jest niezwykle istotne) za sprawą nowych powołań z Niemiec, Słowacji i Ukrainy – ma charakter międzynarodowy.

Miejsce to nabrało nowego symbolicznego znaczenia dzięki niespodziewanej wizycie papieża Jana Pawła II na samym początku jego pontyfikatu, 29 października 1978 roku. W wygłoszonym wówczas przemówieniu Ojciec Święty wypowiedział swoje papieskie *exposé*:

To miejsce, w czasie moich pobytów w Rzymie, pomagało mi bardzo modlić się. Dlatego także i dzisiaj zapragnąłem tu przybyć. Modlitwa, która w różny sposób wyraża stosunek człowieka do Boga Żywego, jest pierwszorzędnym obowiązkiem, a także i pierwszym przepowiadaniem papieskim, podobnie jak jest ona również pierwszym warunkiem jego posługiwania w Kościele i w świecie.

Słowa te mają charakter bardzo uniwersalny. Odnoszą się bowiem do wszystkich, którzy pragną uczestniczyć w pasterskiej misji Jezusa Chrystusa. Są także odpowiedzią dla młodych kandydatów przygotowujących się w domach formacyjnych do podjęcia posługi ministerialnej w Kościele.

Kończąc, chcę podziękować bardzo gorąco wszystkim profesorom i formatorom za zaangażowanie w formację intelektualną, duchową i pastoralną alumnów, za stawianie młodym wymagań, aby mogli jak najlepiej wykorzystać otrzymane od Boga zdolności i talenty, a przez to przygotować się do służby we współczesnym świecie.

Wam zaś, drodzy seminarzyści – zwłaszcza najmłodsi – życzę odwagi wsłuchiwania się w Słowo Boże, umiłowania Jezusa Chrystusa, stałego pragnienia poznawania Jego samego i wszystkiego, co Go dotyczy, a także entuzjazmu i radości w podążaniu za Nim.

Powierzając się wstawiennictwu patronki Polskiej Prowincji Matki Bożej Sulisławskiej, patronów Zgromadzenia świętych Józefa, Oblubieńca NMP, i Kajetana, ROK AKADEMICKI 2005/2006, który jest dziesiątym rokiem nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum*, OGŁASZAM ZA OTWARTY.

Bernard Hylla CR
rektor seminarium

Słowo Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Najprzewielebniejszy Ojcie Prowincjale, Czcigodny Ojcie Rektorze, Szanowni Profesorowie, Wykładowcy i Wychowawcy, Drodzy Alumnii!

Inauguracja nowego roku akademickiego 2005/2006 ma swój szczególny kontekst historyczny. Otóż najprzód w tym roku przeżywaliśmy z całym Kościołem i światem odejście do Domu Ojca Jana Pawła II. W tym też roku byliśmy świadkami wyboru następcy na stolicę św. Piotra – w osobie kard. Josepha Ratzingera jako Benedykta XVI.

Zatrzymajmy się na moment przy osobie Ojca Świętego Jana Pawła II. Kard. Ratzinger w homilii pogrzebowej oświadczył: „Możemy być pewni, że nasz ukochany Papież stoi teraz w oknie Domu Ojca, patrzy na nas i nam błogosławi”. Znamienne było też przekonanie ludzi, niesłychanie licznie przybyłych do Rzymu z całego świata, iż żegnają świętego, co wyrażało się w okrzykach i napisach na transparentach: „*Santo subito*”.

To odejście nie może być tylko wspomnieniem. Trzeba nam teraz z uwagą powracać do całego bogactwa Jego nauczania, a przede wszystkim do tajemnicy Jego życia i wyjątkowego apostołatu. Tę tajemnicę życia tak między innymi ujął nasz poeta:

z każdym nowym *pójdź za Mną*
zaciskał się pas wiążący Cię z Panem
a Ty wchodząc w dojrzałość wiary i miłości
nigdy nie stroniłeś od *trudnych spotkań*
bo przeżyłeś nie jedno zwiastowanie Anioła
który przecież każdego zapewnia że *On żyje*
i że *dla Boga* nie ma nic niemożliwego
ucząc się wciąż nowej nadziei
całe życie szedłeś ku *brzegom jesieni*
za którymi widziałeś coraz wyraźniej nową ziemię
raz po raz przyspieszając kroku
biegłeś wprost ku temu Jedynemu
który niesie obietnice i dziedzictwo zarazem
i w Nim *istnienie znajduje całą przyszłość*
tak więc cały czas w Nim żyłeś i poruszałeś się
dla Niego odkrywałeś nowe drogi

i zdobywałeś serca młodych na całym globie
przepalając go miłością i prawdą
sam się spalając jak upatrzona przez Niego żertwa
w ogniu Tajemnicy i oczekiwania
na spotkanie twarzą w twarz z Tym który Jest¹

Co składało się na ten, jeśli tak można powiedzieć, „sukces” Jego życia i pontyfikatu? Niewątpliwie Pan Bóg obdarzył Go ogromnymi, wyjątkowymi talentami, uzdolnieniami. Ale przede wszystkim to Chrystus Pan wybrał Go, obdarzył łaską powołania, o której pisał on, iż jest to „Dar i Tajemnica”. I ten dar umiał przyjąć poprzez ogromną pracę, studium, a przede wszystkim wierność Bożej łasce, tchnieniom Ducha Świętego, poprzez życie głęboką modlitwą i zawierzeniem Bogu. „Nasz Papież, jak wszyscy wiemy – przypomniał kard. Ratzinger w swej homilii – nigdy nie chciał zachować życia; zatrzymać dla siebie; pragnął dać siebie samego bez ograniczeń, aż do ostatniej chwili”.

Drodzy Alumnii! Niech to przypomnienie, ta żywa pamięć w Waszych sercach o Janie Pawle II stanie się inspiracją do jak najpełniejszego, prawdziwego, radosnego przyjęcia i przez Was Bożych darów – zdolności, czasu, łaski powołania – by z tymi darami współpracować, pomnażać je i kształtować w sobie dojrzałą osobowość ludzką, zakonną, kapłańską. Wykorzystajcie dobrze czas studiów, czas spędzony w tym *Collegium Resurrectianum*.

Korzystając z tej uroczystej okazji, nam zaszczyt, jako dziekan Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, wyrazić szacunek i wdzięczność za dobrą, owocną współpracę *Collegium* z Wydziałem. Słowa wdzięczności kieruję na ręce najprzewielebniejszego ojca prowincjała Adama Piaseckiego i na ręce czcigodnego ojca rektora Bernarda Hylli.

Również słowa serdecznego podziękowania kieruję ku wszystkim Czczigodnym i Szanownym Profesorom przekazującym wiedzę, jak i Wychowawcom, którzy dzieląc się swym pedagogicznym i duchowym doświadczeniem, otaczają wielką troską ten wielki dar dany i zadany swoim Wychowankom, dar powołania. Cieszę się, że wśród Waszych Wychowawców jest tutaj mój kolega kursowy – ks. Bogusław Borzyszkowski, że wicerektorem jest ks. dr Dariusz Tabor, pracownik naukowy naszej uczelni. Pragnę również podziękować gospodarzowi Domu ks. Julianowi Papieżowi i ekonomowi ks. Józefowi Domoradzkiemu.

¹ K. Wójtowicz CR, *Tryptyk Papieski albo ostatnie dni Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 7–8.

Nie mogę nie wspomnieć, iż nasi zmartwychwstańczy alumni mają szansę być świadkami wielkiego dzieła, jakie dokonuje się na ich oczach. A jest nim Wydawnictwo ALLELUJA założone i kierowane przez ks. dr. Kazimierza Wójtowicza. Wydawnictwo, które publikuje wytrwale szereg serii książkowych i pismo „Via Consecrata”. Jest to niewątpliwie upragniona i znacząca „wizytówka” Zgromadzenia, nawiązująca do piśmienniczej tradycji naszych Czcigodnych Ojców Założycieli. Ma też swoją „wizytówkę” i *Collegium Resurrectianum*, wydając kolejne „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, których redaktorem jest rektor ks. Bernard Hylla. To wszystko stanowi ważne środowisko, w którym alumni mogą się uczyć i przygotowywać do kontynuacji bardzo istotnej apostołskiej działalności Zgromadzenia.

Niech mi wolno będzie również wyrazić serdeczną wdzięczność za życzliwość i pomoc naukową i dydaktyczną, jakiej doświadcza nasze Seminarium ze strony Drogich Sąsiadów – księży salezjanów. Wyrażam radość, że w naszym zmartwychwstańczym Seminarium podejmują z całym oddaniem i życzliwością wykłady pracownicy naukowcy z naszego Wydziału. Dziękuję wszystkim Wykładowcom z różnych środowisk za wkład w kształcenie kolejnych pokoleń tych, którzy pragną służyć współczesnemu Kościołowi pod znakiem Zmartwychwstałego Pana.

Kończąc w tym roku akademickim drugą kadencję, a tym samym i posługę dziekańską, wszystkim raz jeszcze za wszystko dziękuję.

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR
KRAKÓW

EMAUS PROGRAMEM FORMACJI SEMINARYJNEJ

Próba pastoralno-estetycznego odczytania tryptyku z kościoła
pw. Emaus w Centrum Resurrectionis w Krakowie

1. Wstęp, czyli rzut oka na całość

Zacznę od rzucania okiem wstecz i od siebie. Odkąd z tytułu pełnionej służby społecznej powierzona mi została piecza nad budowanym wówczas gmachem WSD w Krakowie, wiedziałem, że kościół seminaryjny winien nosić tytuł *Emaus*. Ta przepiękna Łukaszowa perykopa fascynowała mnie zresztą od młodości i dawałem temu nieraz wyraz nie tylko w tekstach lirycznych. Czułem, że to wydarzenie jest tak pojemne, iż musi się w nim zmieścić program całej formacji seminaryjnej. Rozpytywałem się radnych i przyjaciół, co oni o takim pomysśle sądzą¹. Odpowiedzi negatywnej nie słyszałem, a większość dodawała mi otuchy, mówiąc: „Sko-ro masz władzę, to decyduj i rób”. Wziąłem się więc do roboty.

W 1994 roku przeniesiono siedzibę prowincji z Warszawy do Krakowa i łatwiej było wówczas doglądać postępów w budowie. Czas uciekał; kasa przez inflację już dawno stopniała jak śnieg na wiosnę; ekonomowi prowincjalnemu coraz trudniej było wiązać koniec z końcem. Postanowiliśmy zatem iść na skróty i mierząc siły na zamiary, na dodatek przyspieszyć bieg

¹ Dopowiem, że udało mi się do tego projektu przy okazji srebrnego jubileuszu kapłaństwa śp. ks. Władysława Jarząba CR (w 1994 roku) przekonać nawet ekonoma diecezji bamberskiej, który zadeklarował zasponosorowanie tego dzieła; o tym wielkodusznym darze przypomina pamiątkowa tablica.

do mety, aby w 1996 roku dokonać uroczystego poświęcenia. Tak się też stało. Zacząłem więc rozglądać się i szukać artystów i wykonawców. Przez znanego i cenionego witrażystę Jerzego Skąpskiego², którego autorstwa jest znajdujący się nad ścianą ołtarzową witraż linearny *Zmartwychwstanie*, dostałem namiary na artystę rzeźbiarza Macieja Zychowicza³. Pierwsze spotkanie miało miejsce 10 maja 1995 roku, obejrzelśmy nagą przestrzeń do zagospodarowania, przedstawiłem temat zadania domowego, pomedytowaliśmy nad tekstem biblijnym i ustaliliśmy termin następnego spotkania w pracowni artysty. Tych spotkań było więcej, przy którymś zjawił się prof. Brincken⁴. I tak ten duet wybitnych indywidualności artystycznych o doskonałym warsztacie, o bogatej wyobraźni twórczej i oryginalnych środkach wyrazu stał się sprawcą niekonwencjonalnego dzieła, którego makietę otrzymaliśmy 22 czerwca 1996 roku; pierwsze fragmenty⁵ zostały ustawione w kościele na uroczystość poświęcenia (3 października 1996). Później przyszła zmiana na urzędzie przełożonego prowincjalnego i nastąpiła długa przerwa (na dojrzewanie projektu i uzupełnianie dziur budżetowych). Dopiero energiczne działanie mojego następcy ks. Adama Piaseckiego CR oraz monitorowanie przedsięwzięcia przez rektora seminarium ks. Bernarda Hyllę CR sprawiły, że 3 grudnia 2004 roku zamontowano w kościele nastawę ołtarzową, a reszta „wyposażenia” prezbiterium⁶ dostarczana jest sukcesywnie do dziś.

² Artysta ten projektował m.in. herb kardynała Wojtyły; a witraży to ma ponad 400 w Polsce i za granicą; uprawia też grafikę i malarstwo.

³ Maciej Zychowicz, ur. w 1957 w Będzinie; w 1976 roku ukończył Liceum Sztuk Plastycznych w Krakowie; studiował w latach 1976–1981 w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych na Wydziale Rzeźby. Dyplom z wyróżnieniem otrzymał w 1981 roku; uprawia rzeźbę, medalierstwo, rysunek, malarstwo; zajmuje się również projektowaniem wnętrz; większość dużych realizacji rzeźbiarskich ma charakter sakralny; od 1995 roku współpracuje z artystą malarzem prof. Adamem Brinckenem, tworząc wspólnie z nim obiekty rzeźbiarsko-malarskie (np. kościół św. Jadwigi Królowej w Krakowie, kościół Chrystusa Króla w Jarosławiu, kościół NMP Królowej Polski w Wejherowie, kościół św. Mikołaja w Gdyni, kościół św. Bernarda w Sopocie); uczestniczył w wielu wystawach; laureat nagrody im. Alby Romer-Taylor przyznanej przez Fundację im. Tadeusza i Zofii Romerów w 1995 roku; członek Rady Artystycznej Galerii „Krypta u Pijarów”.

⁴ Adam Brincken, ur. w 1951 w Nowym Sączu; ukończył Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie Wydział Malarstwa w 1975 roku; dyplom z wyróżnieniem w pracowni prof. Adama Marczyńskiego; jest profesorem w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie; uprawia malarstwo na pograniczu obiektu oraz rysunek i pastel, od dziesięciu lat projektuje i realizuje swoją twórczość w przestrzeniach sakralnych; jego dzieła znajdują się w zbiorach muzealnych w kraju i w kolekcjach prywatnych za granicą; swego czasu prezes krakowskiego okręgu ZPAP; członek Rady Artystycznej Galerii „Krypta u Pijarów”.

⁵ Ołtarze i tabernakulum.

⁶ Siedziska, ambonka, świecznik pod paschał i krzyż procesyjny, na które dał się słuszenie namówić i wyraził zgodę mój następcza.

Głównym tworzywem tryptyku jest drewno lipowe⁷, którego w „masie rzeźbiarskiej” użyto prawie trzy kubiki. Największą powierzchnię przedstawia część środkowa⁸; wysokość ściany sięga do 230 cm; grubość – od 8 do 12 cm. Obie ściany zajmują prawie 10 m². Te dwie figury, które opuściły ścianę i znalazły się na posadce, mogą się też pochwalić nieprzeciętnymi gabarytami: ponad 2 m wysokości, a sama księga ma wymiary: 41 x 26 x 12 cm. Drewno nie jest jednak jedynym tworzywem: potrzebne były też: marmur, brąz, mosiądz, żywica i zgrzebne płótno; rzecz jasna, również farby i barwniki.

Po oczach bije kolor złoty: symbolizuje on strumienie łaski i światła Bożego, które ma przemieniać widza. Zresztą tu w ogólnej szarości wszechpanującego betonu wszystkie kolory współtworzą język biblijnego przekazu i pastoralnego przesłania: niebieski i błękitny oznaczają duchowość i mistycyzm, nieskończoność nieba, inny, wieczny świat; czerwony – męczeństwo, krew, życie⁹. Kolor brązowy przypomina o ziemi, materii, o prochu, o wszystkim, co czasowe i ubogie; biel kojarzy się z dobrem, wiernością, prostotą, uczciwością.

Po wejściu do kościoła od strony korytarza i spojrzeniu w górę jesteśmy najpierw porażeni napięciem, jakie stwarza otwarty dach oparty na czterech cienkich i wysokich filarach. Dopiero po jakimś oswojeniu się z tą bryłą¹⁰, obejmujemy wzrokiem całość prezbiterium. Zanurzamy się w przestrzeń, która otwiera nas na inne wartości i inne czasy. Oto przed nami kamienny kwadratowy prosty ołtarz, przy którym sprawuje się codzienna Eucharystia; parę kroków dalej przy takim samym stole dzieje się tamto biblijne łamanie Chleba: na tym niewielkim dystansie, jak w przepaści, utopione są całe wieki, a w nich tkwią po szyję kapłani i liturgiczni posługiwacze.

Półkolna szara ściana, na której umieszczono dyptych biblijny (droga do Emaus, wieczerza w zajeździe), została wpisana w zastaną architekturę, z uwzględnieniem jej proporcji i powtarzających się elementów, jak na przykład krzywizny szwedzkiej. Ten odcinek przełamanego koła nie tylko oddziela przestrzeń kościoła od zakrystii, ale też jakby zgarbia do ołtarza wszystkich obecnych i zaprasza do współuczestniczenia w świętych obrzędach. Jeden stopień podwyższenia posadzki wyznacza granice prezbiterium, w którym uobecniają się właśnie owe niepo-

⁷ Sprowadzone z Jarosławia.

⁸ 6,13 m².

⁹ To są główne wyróżniki dwóch uczniów.

¹⁰ Ufając obliczeniom statyków i zakładając, iż materiał jeszcze nie zdążył się zmęczyć.

jęte misteria sprzed dwóch tysięcy lat. I tutaj znaleźli się też ci dwaj wędrowcy wracający do braci.

Płaskorzeźby dyptychu spoczywają na niewysokich ławach. Już przy pobieżnym oglądzie dzieła uderza, charakterystyczna dla tych artystów, odwrotność płaskorzeźby, rzeźba w negatywie, odcisk w drewnie: postacie, zamiast otrzymać wypukłość kształtów, tkwią w deskach wklęsłością, wgłębieniem, wydrążeniem, krąglizną. Sprawiają wrażenie, jakby im czegoś brakowało, jakby potrzebowały dopełnienia. Zresztą są one, mówiąc kolokwialnie i ogólnie, tylko z grubsza ciosane (poza twarzą Jezusa), „nierzadko na granicy wystarczalności kształtu, niedopowiedziane, nieskończone”¹¹; układ ciał jest dostojny, kontury sylwetek ledwie zarysowane, fałdy szat surowe, gesty oszczędne, mimika lakoniczna – wszystko to tchnie duchem ascezy, skupienia i modlitwy.

Wielość wrażeń odsłania się niespiesznie, jedno po drugim. Od poczucia harmonii i spokoju, poprzez odczuwanie nasyconych ciepłych kolorów, aż do zrozumienia symboliki. Od nierozpoznania Chrystusa, idącego razem z wędrowcami, przez wyjaśnianie tajemnic Słowa i odkrywanie tego, co niewidoczne dla oczu (a to jest najważniejsze!), po ofiarowanie siebie w znaku chleba i podjęcia przez uczniów misji we wspólnocie. I w końcu odsłania się też ostatnie znaczenie: przesłanie formacyjne dla młodych ludzi przygotowujących się w tej sakralnej przestrzeni do kapłaństwa.

2. Rozwinięcie tematu, czyli wlepianie oczu w szczegóły

Zanim podniesiemy oczy i zaczniemy szczegółowo odczytywać dzieło sztuki, trzeba najpierw przypomnieć sobie ów tekst z Ewangelii św. Łukasza¹², który stał się podstawą wizji artystycznej zrealizowanej w kościele pw. Emaus w *Centrum Resurrectionis* w Krakowie. Układ tekstu, przebieg i miejsce akcji oraz geografia przestrzenna podpowiadają trzy akty: są to droga z Jerozolimy do Emaus (przystając w atmosferze dialogu i studium), zatrzymanie w Emaus (siedząc w aurze modlitwy i sakramentów) i powrót do Jerozolimy (idąc w klimacie świadectwa i misji). W takiej też kolejności prześledzimy poszczególne sceny.

¹¹ A. Brincken, „Rzeźba otwarta” Macieja Zychowicza, „Znak” nr 484, s. 158–161.

¹² Łk 24, 13–35.

AKT PIERWSZY: PRZYSTAJĄC w atmosferze dialogu i studium

Dwóch z nich szło tego właśnie dnia do miasteczka, które leżało sześćdziesiąt stadiów od Jeruzalem, a zwało się Emmaus. Rozmawiali ze sobą o tym wszystkim, co zaszło. Kiedy tak rozmawiali i rozprawiali, sam Jezus zbliżył się do nich i siedł z nimi. Lecz oczy ich były zasłonięte, aby Go nie poznali.

Rzekł do nich:

– Cóż to za rozmowy prowadzicie ze sobą w drodze?

Oni zatrzymali się zasmuceni. A jeden z nich imieniem Kleofas odpowiedział Mu:

– Jesteś chyba jedynym przybyszem w Jeruzalem, który nie wie, co się w nim stało w tych dniach.

Zapytał ich:

– Co takiego?

Oni zaś opowiedzieli Mu o Jezusie Nazarejczyku, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu, jak arcykapłani i przełożeni nasi skazali Go na śmierć i ukrzyżowali.

– A myśmy się spodziewali, że to On właśnie odkupi Izraela. Już trzeci dzień upływa od tego wszystkiego. Niektóre z naszych niewiast zdumiały nas. Wczesnym rankiem były u grobu, a nie znalazłszy Jego ciała, przyszły opowiadając, że widziały aniołów, którzy mówią, że On żyje. Także niektórzy z naszych poszli do grobu i zastali go tak, jak niewiasty mówiły, ale Jezusa nie zobaczyli.

On zaś rzekł do nich:

– Bezmyślni i nieskorzy do wierzenia we wszystko, co powiedzieli Prorocy! Czyż Mesjasz nie musiał tego wycierpieć i tak wejść do swej chwały?

I począwszy od Mojżesza i Proroków wyjaśniał im, co było o Nim we wszystkich Pismach¹³.

Podchodzimy do lewego „skrzydła”, które wcale nie oddaje tekstowej proporcji perykopy¹⁴. Z ziemistego tła, posiekanego cięciami smutku i złotymi prześwitami, wyłaniają się zarysy dwóch postaci wgniecionych w ścianę: jedna to Kleofas (przez niebieskie smugi zdefiniowany jako wyznawca), a druga – przyjmijmy – Łukasz (naznaczony czerwonymi pręgami męczeństwa). Gołym okiem widać na nich „zdołowania” i pęknięcia zranień. W drodze są, jak chciał ich Mistrz: bez torby, bez sandałów i bez laski¹⁵. Idą ramię w ramię, trzymając się pod pachę: tym samym doświadczeniem i losem złączeni.

¹³ Łk 24, 13–27.

¹⁴ Ta część jest akurat najobszerniejsza.

¹⁵ Por. Mt 10,10.

Kadr artysty uchwycił ich akurat w tym momencie, gdy do tych dwóch dołączył Trzeci – na razie Nieznajomy. Widać, że dopiero co się zbliżył, bo jeszcze nie zdążył się wtopić w tło. Obrys Jego postaci stanowi nawet granicę plastycznej inscenizacji, a prawy łokieć wystaje wręcz za kant ściany. Swym obłym kształtem i jasnym kolorem szat wyraźnie odstaje od tych dwóch. W lewej ręce trzyma otwartą (tak pół na pół) księgę, a lewą jakby wskazywał na konkretny fragment Pisma, który akurat zaczął wyjaśniać, bo usta ma półotwarte i głowę w lekkim przechylenie w stronę słuchających: całe Jego zainteresowanie zdaje się właśnie im, towarzyszom drogi, poświęcone; na widza nie zwraca najmniejszej uwagi. Widz, który już zna tożsamość Obcego, musi zająć pozycję wędrowca, wtedy dopiero z tej perspektywy dostrzeże Jego zatroskane, łagodne i cierpliwe oblicze.

A oni zatrzymali się w pół kroku. Stanęli w milczeniu. Łukasz spuścił głowę ze wstydu, że wszystko zapomniał, na dodatek stchórzył i salwował się ucieczką. Kleofas zaś z nieukrywanym zdziwieniem obserwuje towarzysza, jakby zauważył początki jakiejś nagłej zmiany. Może to jest ta chwila, kiedy jego serce zaczynało już płonąć i bić w innym rytmie? Znajomość między wędrowcami została już nawiązana: Zmartwychwstały splótł dyskretnie swe ramię z ramieniem Łukasza. Rozmowa została rozpoczęta: oni naprędce wyrzucają ze swych serc zawiedzione nadzieje i niespełnione oczekiwania, a On, wykorzystując dogodny moment „usunięcia rupieci”, wślacza na to miejsce swoje słowo z odautorską egzegezą.

Tyle wypatrywania szczegółów tej pierwszej tablicy! Nawet przy nikłej wyobraźni można w nich zobaczyć pewne ważne wartości formacyjne. Najpierw zwróćmy uwagę, że te osoby na planie tworzą wyrażoną w s p ó ł n o ę; wprowadzie to dopiero jej zawiązki, ale przecież to za ledwie początek drogi. W kolejnych etapach ta wspólnota będzie rosła w siłę i w nadzieję. Ten obraz chce nam powiedzieć, iż wstępując na drogę do kapłaństwa, trzeba sobie uświadomić już na wejściu, że prowadzi ona przez wspólnotę, że jesteśmy wezwani do naśladowania Jezusa w relacjach z innymi. Potrzebujemy bowiem drugiego człowieka przede wszystkim dla własnego rozwoju; potrzebujemy, aby ktoś był w pobliżu, siedł obok nas, wziął nas pod (za) rękę, dodawał nam otuchy, dzielił nasze troski i zmartwienia, aby nam stawiał zasadnicze pytania i ukazywał nowe i szersze perspektywy. Jednak w chwilach naprawdę trudnych nie wystarczy wspólny płacz i rozmowy w swoim gronie: konieczny jest ktoś Nowy, który wzbudzi w nas wiarę w sens własnej historii, roznieci od-

wagę „pozbywania się z rozsypki” i spowoduje „wychył” w stronę nowego życia. „W perspektywie wiary również to, co negatywne, może być okazją do nowego początku, jeśli się rozpozna oblicze Chrystusa”¹⁶.

Patrzac dokładniej, w tych dwóch uczniach można też dostrzec wizerunek dzisiejszych młodych, trochę spękanych i poharatanych, lekko zranionych i poturbowanych, nieco smutnych i zniechęconych, którzy sprawiają wrażenie, że zagubili ochotę na szukanie swego powołania. Jezus pokazuje, że należy w takich sytuacjach po prostu zbliżyć się do nich, stanąć obok, sprowokować zatrzymanie się. „Pan, który zbliża się do będącego w drodze człowieka, idzie tą samą drogą i wchodzi w jego historię. Lecz oczy ciała często nie potrafią tego rozpoznać”¹⁷.

Kościół chce, aby kolejne „edycje” wspólnot tych, co idą za Chrystusem, troszczyły się szczególnie „o wzrost duchowości komunii przede wszystkim wewnątrz nich samych, a następnie w łonie kościelnej wspólnoty i poza jej obrębem: mają ją szerzyć, nawiązując lub podejmując wciąż na nowo dialog miłości ze światem, zwłaszcza tam, gdzie toczą się dziś konflikty etniczne lub szaleje śmiercionośna przemoc”¹⁸. A od samych osób konsekrowanych oczekuje, „by były prawdziwymi mistrzami komunii i by żyły jej duchowością, jako świadkowie i twórcy owej »wizji komunii«, która zgodnie z zamysłem Bożym stanowi zwieńczenie historii człowieka”¹⁹.

Proszę zauważyć, że Zmartwychwstały, podejmując rozmowę z uczniami, stawia najpierw pytania. Stosuje tę metodę, bo chce ze swoich interlokutorów wydobyć ponowne odczytanie najnowszej historii i prawdziwe motywy stanu ich duszy. W tej postawie Jezusa widać, jaką funkcję na drodze naśladowania spełnia d i a l o g: to ważna i rozstrzygająca pomoc w poznaniu samych siebie, w odkryciu swoich zahamowań i kompleksów, w wyzwoleniu się ze swoich lęków i barykad antypowołaniowych. Jednym słowem: to decydujące wsparcie przy rozeznawaniu powołania, przy udzieleniu wielkodusznej odpowiedzi, która nadaje bieg w czasie łasce powołania.

¹⁶ Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, instrukcja *Ripartire da Cisto* (dalej: RdC), 11.

¹⁷ Kongregacja Wychowania Katolickiego, Kongregacja Kościołów Wschodnich, Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Nowe powołania dla nowej Europy In verbo tuo* (dalej: IVT), 34.

¹⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata* (dalej: VC), 51.

¹⁹ Tamże, 46.

Odkąd Paweł VI ukuł złotą myśl, iż „dialog jest nowym imieniem miłości”²⁰, w Kościele zaczęto odmieniać „dialog” przez wszystkie przypadki, życie konsekrowane zaś postrzegać „jako doświadczenie szczególnie sprzyjające dialogowi. Może się zatem przyczyniać do kształtowania klimatu wzajemnej akceptacji, w którym różne podmioty życia kościelnego, spotykając się z należyтым uznaniem dla ich tożsamości, będą z większym przekonaniem współtworzyły kościelną komunę, służącą wielkiej misji powszechnej”²¹. Natomiast w procesie wychowawczym „rozmowa osobista, którą należy odbywać regularnie i często, widząc w niej praktykę o niezrównanej i wypróbowanej skuteczności, jest głównym narzędziem formacji”²².

Na tej płaskorzeźbie widać, z jaką uwagą i skupieniem słuchają uczniowie Tego, który „po drodze” nazwał ich nierozumnymi, bezmyślnymi, głupimi, leniwymi. A On przecież wykląda im niezwykle tajemnice Pisma Świętego. Zapewne więc umiał obudzić w nich ciekawość, pragnienie lepszego rozumienia i umiłowania słowa Bożego. To wydarzenie nie tylko podpowiada nam konieczność poszukiwania i znajdowania we własnej biografii kroków i śladów Boga, nie tylko ogólnie uzmysławia nam intelektualny wymiar formacji, na który składa się w głównej mierze studium²³ filozofii i teologii, ale też w sposób szczególny podnosi studium słowa Bożego: słowa zapisanego w Świętej Księdze, otaczanego czcią i przeżywanego w żywej Tradycji Kościoła, autentycznie interpretowanego przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Takie studium winno być duszą całej teologii i źródłem duchowości. „Z rozważania słowa Bożego, a zwłaszcza tajemnic Chrystusa, rodzi się siła kontemplacji i gorliwość w apostołacie”²⁴. „Przez refleksyjne i modlitewne czytanie Pisma św. Duch Święty pobudza nas, abyśmy wzrastali w poznaniu i rozumieniu Chrystusa, i abyśmy zabiegali o upodobnienie się do Niego”²⁵. Karmiąc się Biblią, lepiej będziemy rozpoznawać wolę Bożą i skuteczniej odnawiać swój umysł, bo słowo Boże „stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie”²⁶.

²⁰ Paweł VI, encyklika *Ecclesiam suam*, III.

²¹ VC 74.

²² Tamże, 66.

²³ „Poprzez takie studium, zwłaszcza teologii, przyszły kapłan wnika głęboko w Słowo Boże, wzrasta w życiu duchowym i przygotowuje się do wypełnienia posługi pasterskiej” (Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 51).

²⁴ VC 94.

²⁵ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001 (dalej: KCR), 62.

²⁶ Jan Paweł II, list apostolski *Novo millennio ineunte*, 39.

AKT DRUGI: SIEDZĄC w aurze modlitwy i sakramentów

I zbliżyli się do miasteczka, do którego zdążali, a On udał, że idzie dalej. Ale Go uprosili:

– Zostań z nami, bo ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił.

I wszedł, aby zostać z nimi. Kiedy znalazł się z nimi przy stole i wziął chleb, odmówił modlitwę uwielbienia i połamawszy chleb, podawał im. Wtedy otworzyły się ich oczy i poznali Go. Ale On im zniknął. I mówili jeden do drugiego:

– Czyż nie płonęło nam serce, kiedy mówił do nas w drodze i wyjaśniał nam Pisma²⁷?

Stajemy przed centralną sceną, która rozgrywa się przy kamiennym stole na tle intensywnie rozświetlonej ściany. Światło promieniuje ze środka, od Jezusa; zresztą cała Jego postać robi wrażenie lekkości i zwiewności, jakby On za chwilę miał się pozbyć materii i „rozpłynąć”. Jego szata jest biało-złota, a pięć świetlistych, masywnych, trójwymiarowych promieni spadających z poszarpanej granicy przedstawienia doświeta (ukryte w człowieczej powłóce) Bóstwo. Wszyscy trzej mężczyźni już zajęli miejsca i są gotowi do spożywania wieczerzy, bo posiłek jest przecież zwornikiem każdego obcowania i wszelkiej wspólnoty: stwarza ją i utrzymuje jej byt. Ale na stole, poza niedbale rzuconym metalowym bieżnikiem, jeszcze nic nie ma. Stół jest zasadniczo pusty. Patrząc jednak dokładniej, w potężnych rękach Pana zobaczymy bochen chleba – w połowie już przełamany na dwie części. Ten chleb (wraz z chlebem eucharystycznym w tabernakulum pod obrusem) stanowi ośrodek tej sceny.

Zmartwychwstały zajął miejsce przy stole, usadawiając się za dłuższym bokiem prostokąta. Siedzi w takiej pozycji, że twarz ma zwróconą prosto w kierunku widza. Każdy może więc zobaczyć, że na Jego wargach zastygły jakieś słowa (może „Bierzcie i jedzcie?”); każdy może dostrzec, że Jego oczy są nasycone łagodnością i szlachetnością, są pełne spokoju i dobroci; to opanowanie emanuje nawet z Jego rąk, opartych solidnie o blat stołu.

Uczniowie, asystujący po obu – krótszych – bokach stołu, patrzą na Jezusa z onieśmieleniem i z pokorą. Aczkolwiek stapiają się z zydłami, na których spoczywają, siedzą jak na szpilkach, jakby już im było spieszno do drogi, bo poluzowały się im łuski na oczach, tylko jedną rękę wyciągają więc lękliwie po pajdę przełamanego chleba. Obaj już,

²⁷ Łk 24, 28–32.

aczkolwiek nie w równym stopniu, nabierają z wolna wypukłości, dopełnia się ich miara łaski: tu i tam zaiskrzy na nich jakiś złoty pył.

Nie odrywając oczu od tych detali plastycznych, przypomnijmy sobie, że zanim weszli do gospody, Nieznajomy zamierzał iść dalej i uczniowie musieli Go dopiero przymusić do pozostania z nimi. Ten przymus stworzył być może najpiękniejszą prośbę, jaka wyszła z serca ludzkiego: „Zostań z nami, bo ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił!”. „Jest to błaganie kogoś, kto wie, że bez Pana w życiu natychmiast zapada noc, bez Jego słowa powstaje ciemność niezrozumienia, lub zniekształcenie tożsamości; życie jawi się bez sensu i bez powołania”²⁸. Ten epizod przypomina, iż modlitwa i kontemplacja są miejscem przyjmowania i słuchania słowa Bożego. Każde powołanie ma swoje źródło w cierpliwej i ufnej modlitwie błagalnej, w intensywnej komunii i głębokiej przyjaźni z Chrystusem, w pięknie, w świetle, które emanuje z Jego oblicza. „Autentyczne życie duchowe wymaga od wszystkich, mimo różnorodności powołania, poświęcenia regularnie, każdego dnia, odpowiedniego czasu na głęboką, osobistą rozmowę z Tym, o którym wiemy, że ich kocha, aby z Nim dzielić własne przeżycia i otrzymać światło na dalszą drogę codzienności. Jest to praktyka, która domaga się, aby być jej wiernym, ponieważ jesteśmy stale narażeni na pułapkę alienacji i rozproszenia, pochodzących ze współczesnego społeczeństwa, przede wszystkim ze środków masowego przekazu. Czasami wierność modlitwie osobistej i liturgicznej będzie wymagała autentycznego wysiłku, aby nie pozwolić się pochłoniąć wirowi aktywizmu”²⁹. Pewien karmelita mawiał, że „zakonnik bez modlitwy, to jak wódz przegranej bitwy”.

Spójrzmy jeszcze raz na stół, wokół którego siedzi Jezus z uczniami. Z przodu jest wolne miejsce: czeka na nas. Jesteśmy zaproszeni do tego stołu, gdzie w geście eucharystycznym uczniowie rozpoznają Pana i dostrzegają sens swojej podróży. Wolne miejsce należy do nas; nikt nam go nie zajmie, bo ono jest dla nas zarezerwowane. Naszą odpowiedzią na owo gościnne zaproszenie Jezusa i całej scenerii jest duchowość eucharystyczna i życie sakramentalne. Zmartwychwstaniec wie, że „Eucharystia stanowi centralny akt jego codziennego życia (...), że w niej doświadcza także pojednania z braćmi (...), że daje ona siłę do wypełniania chrzcielnych i zakonnych zobowiązań”³⁰. Kiedy w naszych

²⁸ IVT 35.

²⁹ RdC 25.

³⁰ KCR 57

czasach Kościół nawołuje nas do rozpoczynania na nowo od Chrystusa, to przypomina zarazem, iż oznacza to „odkrycie na nowo centralnego miejsca celebracji eucharystycznej, uprzywilejowanej przestrzeni spotkania z Panem”³¹.

Jan Paweł II podkreśla znamieny szczegół:

Dwaj uczniowie z Emaus, odpowiednio przygotowani przez słowa Pana, rozpoznali Go przy stole po prostym goście „łamania chleba”. Kiedy już umysły zostały oświecone i serca rozgrzane, „przemawiają” znaki. Cała Eucharystia sprawowana jest w dynamicznym kontekście znaków, które niosą bogate, jasne przesłanie. To właśnie przez znaki tajemnica niejako odsłania się przed oczami wierzącego³².

Jeżeli Jezus jest rozpoznawany przy łamaniu chleba, to duchowość eucharystyczna powinna być nie jakimś dodatkiem do naszych klimatów duchowych, ale zasadniczym składnikiem każdej duchowości zakonnej, każdej drogi powołaniowej.

AKT TRZECI: IDĄC w klimacie świadectwa i misji

I w tej samej chwili powrócili do Jeruzalem. Tam znaleźli Jedenastu zebranych razem oraz ich towarzyszy, którzy mówili:

– Pan naprawdę zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi.

Oni także opowiadali o tym, co zaszło w drodze i jak Go poznali po łamaniu chleba³³.

Ci dwaj, co zeszli ze ściany, to jakby nie ci sami, których spotkaliśmy przedtem w drodze do Emaus. Tam wyglądali jak wycieńczone chuchery, zabiedzone chudziny, wynędzniali słabeusze. Ci, którzy są w marszu na posadce prezbiterium, to chłopcy jak dęby (choć z lipy); chłopcy rosłe i dobrze zbudowane, o karkach jak tury; to ludzie pewni swego; stąpają mocno po nierównej ziemi, lecz po układzie stóp widać, że się spieszą, że idą żwawym krokiem. Ich postawa ciała świadczy o tym, że wiedzą, czego chcą i dokąd podążają. A przy tym są świadomi tego eg-

³¹ RdC 26.

³² Jan Paweł II, list apostolski *Mane nobiscum Domine*, 14.

³³ Łk 24, 33–35.

zystencjalnego faktu, że czasu jest niewiele, na dodatek szybko ucieka i jest go coraz mniej do dyspozycji.

Wprawdzie są ubabrani w prochu, zanurzeni po kostki w ziemi, ale idą ze wzrokiem wwiercającym się w niewidzialne horyzonty, w daleką przestrzeń: Łukasz patrzy w bezbrzeżną dal, a Kleofas dla odmiany wgląda w siebie. Ewangelista dźwiga w prawej ręce wielką księgę, a ten drugi jakby lewą dłonią wyciągał z siebie serce na okoliczność osobistego świadectwa. Wybrali się do swoich, aby przekazać to, co zaszło w drodze, co zobaczyli i co usłyszeli. Albowiem kiedy naprawdę doświadczyło się uszczęśliwiającego spotkania z Panem, tego daru nie można zatrzymać tylko dla siebie.

Idą razem, jak jeden mąż, stworzeni w jednym kłocu. Ale zachowują przy tym własną indywidualność: tu nikt przecież nie rzucił wcześniej komendy „równaj krok”. A więc nie jest to paradny krok wojskowy; to nie jest dostojny krok dygnitarzy i celebransów; to jest spieszny krok pielgrzymów. Idą w świat po przekątnej prezbiterium: przez ołtarz i ambonę, przez sakrament i słowo, bo przecież mają się wnet zabrać do ewangelizacji zleconej wcześniej przez Pana. A zatem nacierają na świat ze świeżą mocą, z sercami pełnymi żaru, z oczami otwartymi na oścież. Podążają tak pewnie, bo przed momentem znów rozpoczęli na nowo od Chrystusa. Powrócili do pierwszej miłości, poculi tę „wewnętrzną iskrę, od której rozpoczęło się pójście za Chrystusem. Ta pierwsza miłość jest Jego darem. Pójście za Nim jest tylko odpowiedzią miłości na miłość Bożą”³⁴.

Siłą rzeczy, to znaczy mocą celebracji, dołączając do tych dwóch uczniów, znajdujemy się w samym środku akcji eucharystycznej, wchodzimy w klimat świadectwa i misji. Tamto „świadectwo wobec wspólnoty było jakby pierwszym owocem odkrytego i odnalezionego powołania, które zgodnie z jego naturą chrześcijańską zostało natychmiast oddane na służbę wspólnocie kościelnej”³⁵. Tak samo można powiedzieć i o nas: jesteśmy konsekrowani do pełnienia misji, jesteśmy posłani, aby „przede wszystkim uobecniać w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo. Oto jest wyzwanie i pierwszoplanowe zadanie życia konsekrowanego! Im bardziej upodobniamy się do Chrystusa, tym bardziej czynimy Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi”³⁶.

Jest rzeczą oczywistą, że jeśli dany instytut prowadzi tak zwane własne dzieła apostołskie, to jego m i s j a będzie obejmowała zarówno świa-

³⁴ RdC 22.

³⁵ IVT 37.

³⁶ VC 72.

dectwo życia, jak i konkretną działalność w służbie Boga i ludzi³⁷. Jedno i drugie jest równie ważne. Chodzi tylko o to, aby pielęgnować zdrową duchowość działania, która dostrzega Boga we wszystkich rzeczach i widzi wszystkie rzeczy w Bogu. Jeśli „całe nasze życie zakonne nie będzie przepełnione duchem apostołskim, a życie apostołskie duchem zakonnym”³⁸, „w każdej chwili grozi niebezpieczeństwo wewnętrznego załamania, zagubienia i zniechęcenia. Ścisła jedność między kontemplacją i działaniem pozwoli nam dzisiaj – tak jak w przeszłości – podjąć nawet najtrudniejszą misję”³⁹. Jest jeszcze jeden element życia zakonnego ważny dla misji Chrystusa: jest nim życie braterskie we wspólnocie. Ogólne prawidło jest takie: misja jest tym bardziej owocna, im głębsza duchowość, im bardziej braterska wspólnota i im większa gorliwość w pracy.

W kończącym się Roku Eucharystycznym trzeba koniecznie przypomnieć (choćby tylko hasłowo), że spotkanie z Chrystusem w komunii świętej wzbudza w każdym chrześcijaninie pilną potrzebę dawania świadectwa i ewangelizowania; inspiruje do zaangażowania się w szerzenie Ewangelii i w ożywianie społeczeństwa duchem chrześcijańskim; to bowiem dowodzi, że misja w Kościele karmi się Eucharystią. Więcej: Eucharystia jest też poniekąd programem misji, pewnym sposobem bycia chrześcijanina – w służbie najmniejszych i w duchu solidarności. Zasadniczy element tego programu zawiera się już w samym znaczeniu wyrazu „eucharystia”: dziękczynienie; dziękować nieustannie za to, co posiadamy i czym jesteśmy. Ten, kto umie dziękować, nigdy nie będzie prześladowcą, co najwyżej może się stać męczennikiem⁴⁰.

ZAKOŃCZENIE, CZYLI PUSZCZANIE OKA DO ARTYSTÓW

Jan Paweł II zauważył w *Liście do artystów*, że „każda autentyczna forma sztuki jest swoistą drogą dostępu do głębszej rzeczywistości człowieka i świata”⁴¹. Zawsze mi się wydawało, że przy wyborze tematyki biblijnej artyści muszą się poruszać po tej drodze jak po szynach, czyli że mają gotową sieć tras i każde zboczenie z kursu grozi niepowodzeniem, a nawet katastrofą. A tu okazało się, że po szynach poruszają

³⁷ U zmartwychwstańców taką działalnością o wielkim znaczeniu jest apostołat wychowania i apostołat parafialny (por. KCR 190).

³⁸ KCR 192.

³⁹ VC 74.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, list apostołski *Mane nobiscum Domine*, 24–28.

⁴¹ Jan Paweł II, *list do artystów*, 6.

się różne pojazdy i zatrzymują się nie tylko na wyznaczonych przystankach. Więcej: te kreatywne wehikuły zabierają nas ze sobą i wywożą w inną przestrzeń, poza materię, a tam jakimś tajemnym wytrychem otwierają nasze oczy na to, co niewidzialne i nieprzejrzone, nasze umysły – na to, co niepojęte i niewypowiedziane; nasze serca – na to, co nieskończone i nieogarnione.

Bogu niech będą dzięki za wiarę, talenty i wiedzę twórców naszego tryptyku. Cieszę się, że o swoim spotkaniu z misterium Bożej Obecności potrafili opowiedzieć w tak oryginalnej formie i w takim osobistym prostym języku. To wszystko jest świeże, czytelne, zrozumiałe i przekonujące. Wierzę mocno, że sztuka ta nie opatrzy się młodym ludziom nawet przez sześć lat pobytu w seminarium. Dzieło to bowiem – jak ikona – z upływem czasu wprowadza coraz głębiej naszą świadomość w tajemniczy świat ducha i modlitwy, ukazuje coraz wyraźniej ślady Chrystusa w Ewangelii i w świecie oraz uświadamia nam coraz dobitniej naszą powinność w Kościele. Jestem przekonany, iż alumnom (i nam wszystkim) obcującym z tą wielką sztuką na co dzień jest teraz łatwiej myśleć Ewangelią i znaleźć kontakt z Panem Bogiem. Wiem, że w kontekście tej artystycznej instalacji głębiej przeżywa się sprawowanie mszy świętej. Jestem pewien, że adepci *Collegium Resurrectionis*, kontemplujący tę ikonę przez długi czas studiów, pójdą w świat i podejmą radośniej, żwawiej i gorliwiej nową ewangelizację ze zwiększoną gorliwością do dialogu i ofiary.

Emmaus als Programm der Bildung im Priesterseminar. Ein Versuch der pastoral-ästhetischen Interpretation des modernen Triptychon aus der Emmaus-Kirche in Centrum Resurrectionis in Krakau

Dass man aus der schönen und tiefen Lukas-Perikope auch ein Grundprogramm der Priesteramtskandidatenerziehung zusammenstellen kann, ist eine allgemein bekannte Sache. Aber dieses Programm in Holzsulptur darzustellen, dazu braucht man schon die Kunst. Diesen Auftrag haben die Krakauer Künstler (Adam Brincken und Maciej Zychowicz) in ausgezeichnete Weise ausgeführt.

Wenn man die Plastik genau anschaut und betrachtet, wird man drei Grundhaltungen der dargestellten Gestalten und sechs Grundzüge der Priesterbildung entdecken. Und so auf dem Weg nach Emmaus bleiben die zwei Junger

mit dem Auferstandenen zuerst in der Atmosphäre von Gespräch und Bibelauslegung *s t e h e n*: das ist eine Herausforderung zum echten Dialog und qualifiziertem Studium im Priesterseminar. In Emmaus *s i t z e n* die Drei beim Tisch in einer Raststätte, wo die geheimnisvolle Aura des Brotbrechens und des Öffnens ihrer Augen herrscht: das ist für die Seminaristen eine kräftige und eindeutige Inspiration zum Gebet und zum Leben von Sakramenten. Schließlich wenn die zwei Jünger nach Jerusalem zurückkehren, *g e h e n* sie im frischen Klima des neuen Anfangs und des neuen Lebenssinnes: das bedeutet für die Priesteramtskandidaten, dass ihre Hauptaufgabe das Zeugnis und die Sendung ist.

Słowa klucze: *apostolat, Brincken Adam, dialog, dojrzałość, Emaus, Eucharystia, ewangelizacja, formacja, kapłaństwo, łaska, misja, modlitwa, powołanie, sakramenty, seminarium, słowo Boże, studia teologiczne, sztuka, świadectwo, tryptyk, twórczość, Zychowicz Maciej, życie konsekrowane*

ROZPRAWY MAGISTERSKIE

14 lutego 2006 roku czterech absolwentów *Collegium Resurrectianum* przystąpiło do egzaminu *ex universa theologia*, a trzech z nich do egzaminu magisterskiego, który przeprowadziła Komisja Egzaminacyjna Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod przewodnictwem dziekana, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. W składzie komisji znaleźli się ponadto: ks. prof. PAT dr hab. Jan Orzeszyna (teologia moralna), o. dr Marek Chojnacki OCist (teologia dogmatyczna), ks. dr Józef Morawa (teologia fundamentalna), ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB (Pismo święte), a także promotor ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, asystent prowincjalny i rektor *Collegium*.

Ogromną satysfakcję i radość budzi to, że formacja intelektualna realizowana w *Collegium Resurrectianum* pozwala przyszłym kapłanom zmartwychwstańcom zdobyć gruntowną wiedzę, a nadto pomaga im rozwijać osobiste zainteresowania w ramach samodzielnych poszukiwań naukowych. Także w tym roku prace magisterskie otrzymały zarów-

no od promotorów, jak i recenzentów bardzo wysokie oceny, a nadto jedna z nich spełnia wymogi pracy licencjackiej. W ten sposób kolejnych trzech studentów ukończyło pomyślnie studia teologiczne i uzyskało tytuł magistra teologii nadany przez Radę Wydziału Teologicznego 24 lutego 2006 roku.

Poniżej podajemy tematy tegorocznych prac magisterskich.

Wojciech Faron CR

Teologiczne znaczenie obrzędu przygotowania darów na podstawie liturgii rzymskiej i Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma

Praca magisterska napisana na seminarium z liturgiki, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR.

Sebastian Habowski CR

Rozwój i formacja zmartwychwstańczych wspólnot wiernych świeckich

Praca magisterska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego.

Jan Kołodziejczyk CR

Paschalny wymiar sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w ujęciu Wacława Hryniewicza

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii dogmatycznej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem o. prof. PAT dr. hab. Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE.

CONGREGATIONIS RADICES

DAMIAN KORCZ CR
RADZIWIŁŁÓW

CHRYSTOFORMIZACJA DROGĄ DO ZJEDNOCZENIA Z BOGIEM W PISMACH O. PIOTRA SEMENENKI

Kościół głoszący całemu światu Ewangelię o zbawieniu wzywa do kontemplacji oblicza Jezusa Chrystusa, przypominając chrześcijanom XXI wieku, że ich powołaniem jest świętość. Ten uniwersalny priorytet stanowi fundament życia ludzi ochrzczonych od dwóch tysięcy lat, pomimo zmian i przeobrażeń dokonujących się na przestrzeni wieków. Wzrost w świętości prowadzący do pełnego zjednoczenia z Bogiem dokonuje się w procesie formacji duchowej trwającym całe życie. Chrześcijanin pragnie żyć w obecności Boga, dlatego współpracując z łaską Bożą, zbliża się do Niego nieustannie, osiągając coraz większą dojrzałość duchową. Zbawczym zamiarem Boga jest, abyśmy się stali dziećmi Bożymi, dziedzicami Królestwa Bożego w Synu Bożym Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego.

Drogę do świętości przedstawiało w historii wielu mistrzów duchowych. Stała się ona również przedmiotem refleksji wybitnego teologa, zmartwychwstańca, o. Piotra Semeneki i warto podkreślić, że pomimo upływu czasu rozważania te pozostają aktualne do dnia dzisiejszego.

Chrześcijańską drogą do zjednoczenia z Bogiem jest Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, jedyny Pośrednik między Bogiem a człowiekiem. Chrystocentryzm jest charakterystycznym rysem systemu ascetyczno-mistycznego Semeneki. Umieszczenie Chrystusa w centrum życia duchowego wiąże się z procesem przemiany w Chrystusa, czyli chrysto-

formizacji, która według o. Piotra polega na nieustannym upodabnianiu się do Chrystusa w naturze i w osobie. Uwieńczeniem procesu chrystoformizacji jest zjednoczenie z Bogiem w miłości¹.

Chrystoformizację uniemożliwiają jednak cztery zasadnicze przeszkody: miłość własna, czynność własna, pokusy, grzech, będące źródłem nieczystości serca, rozumu i woli, dlatego należy poznać ich symptomy, rodzaje, taktykę działania, oraz skutki, aby je wyeliminować.

Warunkiem przemiany w Chrystusa jest oczyszczenie trzech podstawowych władz natury ludzkiej: serca, rozumu i woli, we współpracy z łaską Bożą. Proces oczyszczenia prowadzi do zjednoczenia władz natury ludzkiej z władzami natury ludzkiej Jezusa, a przez nie z boską naturą Syna Bożego. Stopniowa przemiana chrześcijanina w Chrystusa prowadzi do osiągnięcia jedności życia i działania z Nim, a przez Niego do zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem.

1. Przeszkody w procesie chrystoformizacji

1.1 Pokusy

Człowiek został stworzony z miłości i wezwany, by odpowiedzieć miłością na Bożą miłość. Aktem prawdziwej miłości wobec Ojca jest pełnienie Jego woli zawartej w przykazaniach Bożych, a zwłaszcza w przykazaniu miłości. Przeszkodą, pisze Semenenko, która staje na drodze realizowania woli Bożej w codziennym życiu, jest pokusa próbująca odwieść człowieka od pełnienia aktów miłości². Chrześcijanin świadomy istnienia pokus powinien je przewyżczać razem z Chrystusem, motywowany oddaniem i miłością wobec Niego. Tak jak Jezus był kuszony przez szatana na pustyni, dobrowolnie przyjmując pokusy, tak każdy z nas powinien przyjąć je razem z Nim. Nie należy dezertować ani też bać się pokus, ale przejść przez kuszenie, przewyżczając je w łączności z Chrystusem³. Jezus jest dla nas najdoskonalszym wzorem synowskiej miłości i posłuszeństwa wobec Ojca. Chrystus, pragnąc wypełnić wolę Ojca, musiał przejść przez próbę kuszenia, aby dać świadectwo swego synowskiego posłuszeństwa i uwielbienia Boga. Chrześcijanin, który pragnie jed-

¹ Por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, praca zbiorowa, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 123.

² Por. P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych ks. Piotra Semenki*, Kraków 1904, s. 94–95.

³ Tamże, s. 95.

ności ze swym Boskim Mistrzem, również przyjmuje i przezwycięża pokusy pociągające go do złego, a jednocześnie odciągające od realizacji woli Boga. W ten sposób oddaje cześć Ojcu – tak jak Jezus⁴.

Walka z pokusami nie jest łatwa i wymaga odpowiedniego przygotowania, jednak zmaganie się z nimi prócz aspektu negatywnego niesie ze sobą również ogromne korzyści duchowe. Dusza konsekwentnie zwalczająca pokusy przechodzi z życia przyrodzonego na poziom życia nadprzyrodzonego, wyzwala się ze skutków czynności własnej, poddając się zarazem coraz bardziej działaniu łaski Bożej⁵.

Pokusa, stwierdza Semenenko, pozostaje we wzajemnej zależności z konkretną łaską. Choć stwierdzenie to początkowo może budzić wątpliwości, jednak jest prawdziwe. Pokusa jest bowiem prowokacją w stosunku do łaski, a przezwyciężenie jej warunkuje zaktualizowanie potencjalnej łaski, która w ten sposób staje się cnotą człowieka. Świadomość, że łaska stoi na początku każdej pokusy, daje chrześcijaninowi poczucie pewności, że ufając Bogu, pokona każdą pokusę. Wzrost ufności do Boga powinien być wprost proporcjonalny do siły pokusy, ponieważ przezwyciężenie jej wymaga większej pomocy ze strony łaski Bożej⁶. Pokusa umacnia człowieka w cnocie pokory, uświadamiając mu własną słabość i niemoc i jednocześnie ukazując mu prawdziwy stan jego zepsutej natury. Poznanie i uznanie prawdy o sobie mobilizuje z kolei do czuwania, aby nie upaść, oraz do cierpliwej i wytrwałej pracy nad sobą. Człowiek kuszony nieustannie zwraca się do Boga, przez co staje się coraz bardziej zależny od Niego. To otwarcie na Boga i Jego miłość wyzwala z kolei z wszelkiego przywiązania do przemijających wartości ziemskich⁷.

Pokusy są koniecznym środkiem na drodze rozwoju duchowego człowieka, który pokonując je, oczyszcza się i utwierdza w Bożej miłości⁸. Bóg dopuszcza pokusę, by doświadczyć człowieka i wypróbować jego miłość⁹. Miłość Boża ma charakter totalny, dlatego człowiek musi oddać się Chrystusowi całkowicie i uznać Go za jedyny cel swego życia. Takie dobrowolne ofiarowanie się Bogu jest możliwe tylko w atmosferze pełnej wolności. Istota pokusy polega więc na wypróbowaniu wolnej woli człowieka¹⁰.

⁴ Tamże, s. 96.

⁵ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowe*, Kraków 1903, s. 190.

⁶ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 96.

⁷ Tamże, s. 97–98.

⁸ Por. tenże, *Kazania na niedziele i święta*, Lwów 1913, t. I, s. 162.

⁹ Por. tamże, t. III, s. 317; S. Urbański, *Pokusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 648–649.

¹⁰ Por. P. Semenenko, *Ojciec nasz*, Kraków 1896, s. 98.

Sam Bóg, pisze o. Piotr, wyposażył człowieka w dar wolnej woli, dzięki któremu może on dokonywać wyborów. Stwórca pragnie, aby wybierał on dobro, zatem staje przed nim w prawdzie, ukazując się jako jedyne źródło życia i zmuszając go jednocześnie do podjęcia wolnej decyzji: „Nie Bóg, ale ja lub nie ja, ale Bóg”¹¹. Decyzja ta jest wolnym aktem człowieka, który uznaje Boga za Pana swojego życia i całkowicie oddaje się Mu w miłości lub nie. Osoba posiada jednak swoją naturę i na nią głównie oddziałuje pokusa. Przykazania Boże stawiają człowieka wobec konkretnych wyborów, a ich spełnienie jest dowodem miłości do Boga. Pokusa wystawia na próbę naszą miłość, usiłując jednocześnie uniemożliwić spełnienie nakazów Bożej miłości. Pokusa jest testem wolnej woli, który polega na sprawdzeniu wiary i posłuszeństwa wobec Boga¹².

Przez pokonanie pokusy, stwierdza Semenenko, człowiek wzrasta w wierze, nadziei i miłości – cnotach, które odgrywają fundamentalną rolę w życiu duchowym, a które zostały wszczepione w naturę ludzką podczas sakramentu chrztu świętego. Człowiek poddany pokusie próbującej zakłócić wzrost tych cnót, zwyciężywszy ją, pozwala cnocie zakorzenić się w nim oraz rozwijać nadnaturę. Pokusa jest bodźcem w procesie oczyszczenia i doskonalenia cnót w człowieku¹³.

Pokusa wreszcie utwierdza w duszy działanie Boże. Chrześcijanin odrodzony w Chrystusie i powołany do tego, by stać się Synem Bożym, żyje w jedności z Nim i razem z Chrystusem przyjmuje ją, stawia jej czoło i przezwycięża ją mocą Boskiego Zbawiciela, współpracując z łaską Bożą¹⁴.

Semenenko, analizując rodzaje pokus, zauważa, że są one analogiczne do rodzajów grzechów, do których prowadzą. Podobnie jak grzechy, pokusy albo oddziałują na osobę, albo na naturę ludzką, pociągając je do złego lub odciągając od dobrego. Zasadniczo jednak pokusa atakuje naturę człowieka i dopiero przez nią dosięga jego osoby. Pokusą oddziałującą na osobę jest czynność własna, czyli pragnienie samodzielnego życia i działania. Czynność własna uwidacznia się dopiero wówczas, kiedy osoba aktem wolnej woli opowie się po stronie nadnatury, a mimo to, zamiast podjąć pełną współpracę z łaską Chrystusa, próbuje dokonywać samodzielnie aktów nadprzyrodzonych, pomijając osobę Boskiego Mistrza¹⁵.

¹¹ Por. tenże, *Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1934, s. 16.

¹² Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 88–89.

¹³ Por. tamże, s. 91–92.

¹⁴ Tamże, s. 94.

¹⁵ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 326–331; tenże, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 341–344.

W sferze natury, która jest bezpośrednio narażona na ataki pokus, nasz autor rozróżnia najpierw pokusy pociągające do złego. W dziedzinie umysłu jest to pożądlivość oczu, w dziedzinie serca pożądlivość ciała, natomiast na wolę wywiera nacisk pokusa pychy żywota. Ich działanie w życiu każdego chrześcijanina jest bardzo widoczne, dlatego nie są omawiane szczegółowo¹⁶.

O wiele większym zagrożeniem, według Semeneki, dla rozwoju życia duchowego jest druga grupa pokus, które odciągają od dobrego, ponieważ są one znacznie trudniejsze do wykrycia i w konsekwencji do wyeliminowania. Największym zagrożeniem dla życia duchowego jest pokusa niewiedzy. Ta pokusa rozumu, której oznaką jest lekceważenie i obojętność, prowadzi do wypaczenia sumienia. Serce zostaje zaatakowane przez pokusę obawy przed trudem i wysiłkiem związanym z realizowaniem dobra. Człowiek jak dziecko boi się bólu, dlatego odrzuca krzyż z braku dziecięcej ufności wobec Boga. W dziedzinie woli z kolei boryka się z pokusą niezdecydowania i lenistwa duchowego, kiedy zaczyna zaspokajać własne potrzeby, zamiast czynić dobro, co jest wyrażonym symptomem braku ofiarnej miłości w nas¹⁷.

Najbardziej niebezpieczne są pokusy ukryte, ponieważ ukrywają się pod pozorem dobra i człowiek może nawet nie zauważyć, że został przez nie opanowany. U ich korzenia leży pycha, która maskuje się pod pozorem słusznej obrony własnego zdania (w sferze rozumu); szukanie sobie pociech, które stawia się na równi z cnotami (sfera uczuć), czy samowola przedstawiana jako pragnienie sprawiedliwości (sfera woli)¹⁸. Wykrycie tych pokus jest procesem trudnym, ale możliwym dzięki wnikliwej obserwacji samego siebie. Człowiek, wnikając we własne wnętrze oraz analizując swoje postępowanie podczas rachunku sumienia, odkrywa ich symptomy. Trzy podstawowe przejawy pokus ukrytych to: pośpiech, niepokój i smutek¹⁹.

Znajomość pokus oraz mechanizmu ich działania jest niezwykle istotna, gdyż warunkuje skuteczność w walce z nimi. Należy być najpierw świadomym taktyki pokusy, która uderza najpierw w najczulszy i najsłabszy punkt człowieka, jakim jest serce, czyli sfera uczuciowa, która z kolei oddziałuje na sferę wolitywną, pomijając intelekt. Pokusa serca jest pociechą, której zaczyna ono pożądać, nie analizując jej treści z po-

¹⁶ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 322–323.

¹⁷ Tamże, s. 324–331.

¹⁸ Tamże, s. 162–163; tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 122–124.

¹⁹ Por. tamże, s. 108–111.

mocą rozumu. Po ewentualnej klęsce w sferze uczuć walka przenosi się na teren rozumu, który zostaje zaatakowany przez pokusę zarozumiałości i pychy. Ostatnim „bastionem” człowieka pozostaje sfera wolitywna, która staje przed pokusą samowoli, czyli uczynienia siebie samego kryterium dobra i zła z równoczesnym przekonaniem o swej niezależności od Boga²⁰.

Pokusa posiada też swą własną strategię działania, dokonując ataku w trzech kolejnych fazach. Najpierw jest to czynna napaść na człowieka w formie wątpliwości co do słuszności nakazów zawartych w przykazaniach Bożych. Człowiek ponosi klęskę, kiedy z braku znajomości nauki Chrystusa ulega pokusie, zamiast ją stanowczo i zdecydowanie odrzucić. W drugiej fazie następuje triumf pokusy, kiedy człowiek, popełniwszy pod jej wpływem grzech, zamiast przyjąć postawę skruchy i nawrócenia, ucieka od odpowiedzialności, usprawiedliwiając siebie. W ostatniej fazie następuje utożsamienie człowieka z pokusą, które polega na pociąganiu innych do grzechu²¹. Chrześcijanin nie jest jednak skazany na klęskę w zmaganiu z pokusami, dlatego nie powinien bać się ataków szatana. Warunkiem zwycięskiego stawienia czoła kuszeniu jest uzbrojenie się w pokorę, czyli „staniecie w pełnej prawdzie o sobie”. Poznanie siebie, swego nicstwa i swej własnej nędzy z jednoczesnym błaganiem Boga o łaskę i miłosierdzie jest skuteczną obroną przeciw pokusom. Człowiek staje wtedy do walki już nie samotnie, zdany tylko na siebie i własne siły, ale razem z Chrystusem, w mocy którego pokłada całą swoją ufność. Skutecznym remedium na pokusy jest również pokorne wyznanie ich w sakramencie pojednania. Ten zewnętrzny akt upokorzenia wzmacnia podjęte wcześniej upokorzenie wewnętrzne, pozwalając człowiekowi jeszcze bardziej otworzyć się na działanie łaski Chrystusa. Dzięki temu Chrystus może przez pokusy oczyścić naszą duszę, umocnić nas swoją łaską, przygotowując do pełnego zjednoczenia z Nim w miłości²².

1.2 Grzech

Zjednoczenie w miłości z Bogiem, zdaniem o. Piotra, jest celem i przeznaczeniem człowieka, ale przede wszystkim wielką szansą na osiągnięcie stanu doskonałej miłości, radości i pokoju. Do Boga dąży ten, kto pragnie szczęścia i uświadamia sobie, że jego źródło znajdu-

²⁰ Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 100–103.

²¹ Tamże, s. 110.

²² Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 112–116.

je się w Nim. Na drodze do osiągnięcia szczęścia w Bogu stają jednak pokusy, którym ulegając, człowiek popełnia grzech. Grzech jest świadomym i dobrowolnym aktem odrzucenia Bożego planu wypisanego w naturę człowieka i sprzeniewierzeniem się swojemu powołaniu do jedności z Bogiem. Grzech jest aktem wolnej woli człowieka odpowiedzialnego za swoje czyny, aktem przeciwko Bogu, ale również przeciwko samemu sobie. U jego podstaw leży czynność własna, która niszczy człowieka i wspólnotę międzyludzką. Jednym słowem, grzech jest złem, którego konsekwencją jest kara śmierci duszy i ciała²³.

O. Semenenko przedstawia trzy stopnie panowania grzechu w duszy, nawiązując do trzech wskrzeszeń dokonanych przez Jezusa w Ewangelii²⁴. Po popełnieniu pierwszego grzechu śmiertelnego człowiek traci łaskę Bożą, a więc zostaje odcięty od źródła miłości. Grzech rozszerza swe panowanie w drugim etapie, gdy grzesznik, zamiast dążyć do skruchy i nawrócenia, stara się zagłuszyć sumienie i utwierdza się w grzechu, poddając się fali namiętności. Na tym etapie umiera nadzieja, która pragnęła Boga i dóbr nadprzyrodzonych. W końcu następuje ostatni etap, w którym dusza jest pogrążona w grzechu jak Łazarz spoczywający w grobie (por. J 11, 1–44). Stan ten można określić jako prawdziwe niedowiarstwo: w duszy człowieka umiera cnota wiary, a on sam, usprawiedliwiając zło, całkowicie odchodzi od Boga. Grzech jest stopniowym unicestwieniem cnót teologicznych w duszy człowieka. Najpierw umiera miłość i uczynki z niej pochodzące, wraz z nią ginie nadzieja pokładana w Bogu, a na końcu człowiek traci wiarę, stawiając na miejscu Boga swoją własną prawdę pochodzącą z grzechu²⁵.

Największym paradoksem jest to, że u podstaw grzechu znajduje się dobro i zdolność do miłości, którą człowiek został obdarowany przez Stwórcę. Tę zdolność kochania, która ma być środkiem do zjednoczenia z prawdziwym i jedynym źródłem miłości, z Bogiem, człowiek kieruje w stronę innego przedmiotu, którego zaczyna najpierw pożądać, potem używać, by w końcu całkowicie się do niego przywiązać²⁶. Człowiek, zwracając się ku fałszywym przedmiotom, nie tylko grzeszy nieposłuszeństwem, gardząc wolą Bożą, ale okrada Boga z dobra, jakie otrzymał od Niego²⁷.

²³ Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 43.

²⁴ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. II, s. 135–145.

²⁵ Tamże, s. 139–150.

²⁶ Por. tenże, *Męka...*, dz. cyt., s. 169; tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 62, 82–84.

²⁷ Por. tenże, *Kazania...*, t. IV, s. 37; tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 153.

Analiza wewnętrznej struktury grzechu – według Semenienki – pozwala wyróżnić w nim trzy elementy składowe: zezwolenie, pożądanie i spełnienie pożądania. Najpierw wola, rozkazując rozumowi, zezwala na fałszywy przedmiot proponowany przez pokusę. Konsekwencją wyrażenia zgody na pokusę jest pożądanie, czyli zwrócenie serca ku fałszywemu przedmiotowi za zgodą woli. Wreszcie następuje spełnienie pożądania przez wolę człowieka, która zgadzając się na przedmiot pożądania, pozwala sercu zrealizować swoje pragnienie²⁸.

Grzech świadomy i dobrowolny, pisze Semenienko, jest skutkiem współdziałania trzech głównych władz człowieka i następuje, gdy rozum uzna fałszywy przedmiot za prawdziwy, serce odczuje, że jest on przyjemny, a wola zrealizuje pożądanie, wybierając je i czyniąc swoim celem²⁹. W ten sposób grzesznik przywiązuje się do fałszywego dobra, którym nie jest Bóg, a jednocześnie odrzuca Stwórcę i Jego miłość. Przywiązanie do grzechu jest „dnem przewrotności”, ponieważ jedyne prawo do duszy ludzkiej posiada jej Stwórca i Pan, który jest źródłem życia człowieka. W procesie oczyszczenia, który jest konieczny na drodze do zjednoczenia z Chrystusem, ważna jest również świadomość skutków grzechu³⁰.

Każdy grzech, zaznacza Semenienko, pociąga za sobą winę i karę. Wina, jako złamanie i znieważenie miłości, jest ściśle powiązana z osobą człowieka. Uniewinnienia mogą dokonać jedynie akty miłości, do której jednak grzesznik nie jest zdolny. Tylko Chrystus może poruszyć wolę człowieka i obdarzyć go łaską do miłości³¹. Kara, drugi skutek grzechu, jest związana z naturą ludzką, która musi odpłacić cierpieniem i śmiercią za popełnione zło. Szczególną karą zostaje dotknięty rozum, który poznawszy rzeczywistość grzechu w prawdziwym świetle, odczuwa wyrzuty i zgryzotę, prowadzącą nawet do rozpacz³². Serce zostaje ukarane duchową niewolą, która jest skutkiem pożądania fałszywego przedmiotu. Polega ona na inklinacji serca do dóbr stworzonych, do ciągłego szukania w nich pociechy, co tylko powiększa ciężkie jarzmo niewoli³³. Dotkliwa kara dosięga również wolę człowieka, która zaparła się Boga, wybierając sobie za cel fałszywy przedmiot. Przez nią dusza doznaje boleści, konania i śmierci, które są skutkami zgryzoty i niewoli duchowej.

²⁸ Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 48–51.

²⁹ Tamże, s. 52–53.

³⁰ Por. tamże, s. 156–159.

³¹ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 51; tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 53–54.

³² Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 53–54.

³³ Tamże, s. 54–55.

Wyrzeczenie się przykazania Bożego i jego prawdy oraz odrzucenie Bożych obietnic jako przedmiotu życia prowadzą nie tylko do opuszczenia Boga przez człowieka, ale przede wszystkim do pozostawienia go przez Boga samemu sobie. Samotny grzesznik, trapiiony wyrzutami sumienia, zgryzotą, zniewolony i zrozpaczony, doświadcza własnego nicestwa, które prowadzi do śmierci³⁴. Grzech utrwała się w człowieku poprzez złość, która jest ugruntowaniem nędzy ludzkiej, czyli skłonności do zła³⁵. Złość opanowuje poszczególne władze człowieka, powodując ich coraz większe skażenie i zakłócając ich prawidłowe funkcjonowanie. Rozum znajduje upodobanie w fałszu, którego stan rodzi fałszywe wyobrażenie o sobie samym, o innych ludziach i o Bogu. Złość serca pogłębia i ugruntowuje upodobanie do tego, co złe. Natomiast wola ogarnięta złością uznaje siebie jako początek, środek i cel działania, a w konsekwencji człowiek widzi we własnej osobie cel ostateczny³⁶.

Pozostaje jeszcze problem oczyszczenia z grzechu, czyli uwolnienia się od jego tragicznych skutków. Usprawiedliwianie własnej czynności i próba uchylania się od odpowiedzialności przez uniewinnianie siebie, jak również ubóstwianie fałszywego przedmiotu, z którym człowiek się związał, jest, zdaniem Semeneni, drogą błędną prowadzącą do samounicestwienia. Grzesznik wybierający taki sposób odczuwa wzrastające niezadowolenie wewnętrzne, przeradzające się w zawód i rozgoryczenie. Utrata największego dobra, jakim jest Bóg, i zastąpienie go fałszywym dobrem skazują człowieka, który uczynił siebie celem własnego życia, na cierpienie prowadzące do rozpacz. Próba samozbawienia, która jest budowaniem na własnym nicestwie, kończy się wewnętrznym doświadczeniem stanu piekła, a ostatecznie samopotępieniem³⁷. Jedynym prawdziwym i skutecznym sposobem uwolnienia się od skutku grzechu jest zwrócenie się do nieskończonego miłosierdzia Bożego. Chrystus Odkupiciel oczyścił i wyzwolił ludzką naturę z grzechu i stworzył na nowo synowską relację miłości między Bogiem a człowiekiem³⁸.

Człowiek, który pragnie osiągnąć stan wolności dziecka Bożego, musi najpierw przyznać się do popełnionych grzechów. Upadła natura ludzka przeszkadza w wykonaniu pokornego aktu skruchy, porównywalnego do wzięcia krzyża, dlatego konieczna jest modlitwa o pomoc

³⁴ Tamże, s. 55–56; tenże, *Kazania*, dz. cyt., t. II, s. 202.

³⁵ Por. tenże, *Kazania*, dz. cyt., t. I, s. 45–46; tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 301–302.

³⁶ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 304–305.

³⁷ Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 54–66.

³⁸ Por. tamże, s. 66–68.

łaski Chrystusa Zbawiciela, który sam również dźwigał krzyż naszych grzechów. Po pokonaniu pychy trzeba uwolnić się od fałszywego przedmiotu. W tym procesie uwalniania dokonuje się „śmierć serca”, które z pomocą łaski Chrystusa i modlitwy, zaczyna odczuwać wstręt do fałszywego dobra w miejsce wcześniejszej przyjemności oraz wypełnia się żalem z powodu odrzucenia prawdziwego dobra. Ten żal z kolei rodzi tęsknotę za prawdziwym dobrem, którego jedynym źródłem jest Chrystus oraz nadzieję na osiągnięcie go. W końcu człowiek uwalnia się od samego siebie, od własnego nicstwa i oczyszczony przez Zbawiciela, przy pomocy Jego łaski całkowicie ukierunkowuje się na Bożą miłość, którą Zmartwychwstały Pan stwarza w Jego duszy³⁹.

1.3 Czynność własna

O. Semenenko podkreśla, że inicjatorem życia duchowego człowieka jest Bóg. On powołuje do świętości i daje łaskę wzrostu w niej aż do pełnego zjednoczenia z Nim w miłości. Bóg jest jedynym źródłem świętości i chwały człowieka, który aby osiągnąć osobistą świętość, musi czerpać z tego źródła, przez współpracę z łaską Bożą. Łaska Boża jest *principium* w dziele oczyszczenia, uświęcenia i zbawienia, poprzedza każdy ludzki czyn, a nawet postanowienie dokonania go. Chrześcijanin dążący do świętości powinien być świadomy, że z jednej strony jest podmiotem swoich działań, a z drugiej, że wykonywane przez niego czyny nie są jego wyłączną zasługą, ponieważ zostały zrealizowane mocą łaski Bożej i według Bożego planu⁴⁰. Podstawą życia duchowego jest cnota pokory, która odkrywa prawdę o człowieku i o Bogu, niosąc ze sobą świadomość nieustannej i całkowitej zależności od Stwórcy⁴¹.

Tymczasem skutek grzechu pierwotnego człowiek opanowany pychą nabrał błędnego przekonania o własnej niezależności i samowystarczalności. Nabył również pewności siebie wynikającej z przeświadczenia, że jest początkiem i końcem wszystkiego, że wszystko istnieje dla niego i jest jego własnością, a on sam jest wszechmogący. W ten sposób utworzył sobie niezależne *principium* życia i działania, kierując wszystko ku sobie jako celowi ostatecznemu. To jest istota czynności własnej, która jest źródłem wszystkich grzechów⁴².

³⁹ Tamże, s. 68–75.

⁴⁰ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 33; P. Smolikowski, *Ksiądz P. Semenenko, jako filozof, teolog, asceta i mistyk*, Chicago 1921.

⁴¹ Por. P. Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 25.

⁴² Por. tenże, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1885, s. 244–246; por. W. Kwiatkowski, *O czynności własnej. Studium ascetyczno-mistyczne*, Włocławek 1933, s. 4–5.

Według o. Semenienki, główną cechą czynności własnej jest uznanie siebie za podmiot wszelkiego działania w każdej dziedzinie, nawet w nadprzyrodzonej, i samowolne wybieranie przedmiotów bez najmniejszego odniesienia do woli Bożej. Czynność własna to nic innego jak działanie na własną rękę z pominięciem łaski Bożej⁴³. Człowiek posługuje się siłą przyrodzoną i jednocześnie rości sobie prawo do samodzielnego dysponowania łaską nadprzyrodzoną. W życiu duchowym siłą działającą powinien być jednak Bóg i Jego łaska, a nie nasze siły przyrodzone, które bez Bożej pomocy nie zrealizują zamierzonego celu⁴⁴.

O. Semenenko wyróżnia trzy stopnie czynności własnej związane z: siłą, podmiotem i przedmiotem. Pierwszy polega na podjęciu działania dla Boga i z Bożej inicjatywy, czyli zgodnego z Jego Boską wolą, jednak bez współpracy z łaską uczynkową. Człowiek próbuje zrealizować wolę Bożą własnymi siłami, nie prosząc Boga o pomoc, a tym samym nie dając Mu możliwości działania w sobie, co w konsekwencji prowadzi do braku postępu w życiu duchowym⁴⁵.

Drugi stopień jeszcze bardziej pogłębia wpływ czynności własnej, ponieważ człowiek, który jest podmiotem działania, polega wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Dlatego zaczyna podejmować działania z własnej woli, uważając, że Bóg sam rozpocznie współpracę z nim⁴⁶.

Na trzecim stopniu nieprawidłowość spowodowana czynnością własną polega na realizacji zamierzonego celu za pomocą środków niezgodnych z wolą Bożą⁴⁷.

O. Semenenko stwierdza, że poznanie mechanizmu działania czynności własnej w życiu duchowym jest niezwykle istotne, ponieważ człowiek, działając samowolnie, oddala się od swojego celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, a przez to niszczy w sobie życie nadprzyrodzone. Oczyszczenie z czynności własnej jest koniecznym warunkiem swobodnego działania łaski Bożej, bez którego wzrost świętości jest niemożliwy⁴⁸. Tylko całkowita zależność od Boga i pokładanie w Nim nadziei pozwalają na poznanie prawdy o sobie i na obiektywne rozeznanie stanu swojej duszy. W przeciwnym razie człowiek jest narażony na błędy i pomyłki w drodze do zjednoczenia z Bogiem, a nawet na porzucenie

⁴³ Por. P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁴ Por. tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 31–32.

⁴⁵ Tamże, s. 36; por. S. Urbański, *Formacja...*, dz. cyt., s. 68–69.

⁴⁶ P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 36–37; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 342–343.

⁴⁷ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 18–19; tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. I, s. 218.

⁴⁸ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 329; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 21.

jej. W procesie oczyszczania z czynności własnej i jej skutków pomocna jest znajomość symptomów, które przejawiają się w trakcie jej występowania. Są to charakterystyczne znaki odróżniające ją od działania Bożego – można zaobserwować je w trzech podstawowych sferach natury ludzkiej: sercu, umyśle, woli. Są analogiczne do symptomów występujących przy pokusach, ponieważ sama czynność własna stanowi główną pokusę osoby⁴⁹.

Serce człowieka – mówi Semenenko – który działa samodzielnie, odczuwa podniecenie i gorączkowy pośpiech rodzący niepokój i niecierpliwość. Umysł opanowany przez nieumiarkowaną ciekawość cechuje brak rzetelnych przemyśleń i pośpiech w planowaniu działań. Ten niespokojny i nieuporządkowany pęd ku wyznaczonemu celowi udziela się również woli, która samowolnie i automatycznie podejmuje realizację czynności⁵⁰.

W trakcie podejmowania czynności własnej człowiek odczuwa rosnący niepokój, który w przypadku niepowodzenia przeradza się w zwątpienie ogarniające serce w postaci uczucia smutku i strachu przed porażką. Umysł człowieka działającego na własną rękę doświadcza zgryzoty z powodu nerwowego przewidywania negatywnych skutków oraz jest sparaliżowany wahaniem i niepewnością. Niepokój ten w przypadku sukcesu napełnia serce nieuzasadnioną ufnością i otuchą, powoduje wybuch euforii szalonej radości w umyśle i rodzi wyrafinowaną zarozumiałość woli nastawionej wyłącznie na zysk⁵¹.

Trzecim znakiem rozpoznawczym czynności własnej obok pośpiechu i niepokoju jest smutek, który może przybrać formę przygnębienia występującego po jej nieudanym zakończeniu lub przesadnego i nieuzasadnionego zadowolenia czy radości w przypadku osiągniętego sukcesu. Symptomy czynności własnej wyrażają się w trzech dziedzinach ludzkiej natury: w sercu przez żal, cierpienie lub – przeciwnie – przez wielkie rozradowanie; w umyśle przez poczucie wstydu i gniew lub w przypadku powodzenia przez pychę i tryumfalizm; w woli przez rozpacz lub wściekłość z powodu klęski, a po osiągniętym sukcesie przez szaloną radość i poczucie szczęścia⁵².

⁴⁹ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 125–126; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 341–344; tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 326–331.

⁵⁰ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 330–331; tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. II, s. 331–332; tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt. s. 66; W. Kwiatkowski, *O czynności własnej*, dz. cyt., s. 8–10.

⁵¹ Por. P. Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 66; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 123.

⁵² Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 331; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 124; tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 66.

Powyższe symptomy niezawodnie demaskują czynność własną, ponieważ pozostają w wyraźnej opozycji do działania zgodnego z łaską Bożą. Czyny podejmowane przez człowieka, który realizuje wolę Bożą w swoim życiu, współpracując z Jego łaską, cechuje postawa ufności i zawierzenia, która niesie pokój i poczucie bezpieczeństwa, a także cierpliwość i uporządkowanie oraz spokój sumienia i radość, pochodzące od Ducha Świętego⁵³.

1.4. Miłość własna

Miłość jest szczególnym darem Boga związanym bezpośrednio z Osobą Ducha Świętego. Cnota ta wyraża i potwierdza związek człowieka z Osobą Jezusa Chrystusa i jest siłą jednoczącą nas z Bogiem. Miłość daje chrześcijaninowi poczucie pełnego zaspokojenia, ponieważ dzięki niej osiąga on kres swojego życia duchowego, jakim jest zjednoczenie z Chrystusem, Bogiem, który jest źródłem miłości⁵⁴. O. Semenenko pisze, że Bóg w Trójcy Świętej, który tworzy wspólnotę miłości, z miłości stworzył człowieka i powołał go do miłości. Miłość jest więc nie tylko środkiem, ale i celem naszego życia, powinna stać się główną treścią ludzkiej egzystencji, najważniejszym prawem naszego życia⁵⁵.

Prawdziwa miłość jest relacją osobową, której warunkiem jest wzajemność. Realizuje się ona w klimacie pełnej wolności. Jest to wzajemne dawanie siebie, akt ofiarowania ukochanej osobie, który daje jej pełne prawo rozporządzania sobą. Tylko taka dobrowolna ofiara całej osoby daje możliwość pełnego zjednoczenia w życiu, istnieniu i istocie. Prawdziwa miłość ma zatem charakter totalny⁵⁶.

Semenenko podkreśla, że naturalna ludzka potrzeba miłości od aktu stworzenia była skierowana ku Bogu, jednak wskutek grzechu pierworodnego została ukierunkowana na samego człowieka i niejako zamknięta w nim. Człowiek, zwracając swoją miłość ku samemu sobie, odebrał Bogu należne mu miejsce. Człowiek stał się podmiotem i przedmiotem miłości, wynosząc się w swoim samolubstwie ponad wszystko i utwierdzając się w tym fałszywym przekonaniu o sobie. Ten egoistyczny zwrot ku sobie samemu, cechujący się pragnieniem, pożądaniem i poświęceniem wszystkiego własnej osobie, nazywa się miłością włas-

⁵³ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 124.

⁵⁴ Por. M. Lubomirski, *Vita nuova nella fede speranza carità*, Assisi 2000, s. 215, 222–223.

⁵⁵ Por. P. Semenenko, *Kazania...*, dz. cyt., t. II, s. 112–167.

⁵⁶ Por. tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 231.

nią⁵⁷. Do istoty miłości własnej należy dążenie do wielkości, do osiągnięcia doskonałości za wszelką cenę, co wiąże się z buntem przeciwko Bogu i ostatecznym odrzuceniem Tego, który wydaje się stanowić przeszkodę w osiągnięciu własnego celu⁵⁸.

Miłość skierowana ku sobie, stwierdza Semenenko, jest miłością egoistyczną, ograniczającą się do zaspakajania własnych potrzeb. Występuje w ludzkich władzach jako pożądlivość ciała, zaspokajając miłość zmysłów; pożądlivość oczu, która realizuje pragnienia wyobraźni; pycha rozumu czy duma serca, jeśli jej przedmiotem jest upodobanie w wiedzy albo w uczuciu. Miłość własna jest źródłem grzechów i wad głównych⁵⁹.

Aby oczyścić się z miłości własnej, trzeba najpierw poznać jej zasady działania w poszczególnych działaniach człowieka. I tak żądanie podziwu i uznania dla samego siebie z jednoczesnym lekceważeniem lub nawet pogardą wobec innych jest jej przejawem we władzy poznania. W sercu wyraża się ona jako żądanie świadczeń, dóbr materialnych, przyjemności i wygod, które mają obowiązek spełniać inni, ponieważ w przeciwnym razie grozi im wybuch gniewu lub nawet zastosowanie przemocy. Z kolei wola opanowana miłością własną wymusza miłość dla siebie i traktuje innych ludzi instrumentalnie, oczekując od nich posłuszeństwa posuniętego aż do poddaństwa. Miłość własna, która uznaje siebie za początek i jedyny cel życia, prowadzi w konsekwencji do dominacji i uprzedmiotowieniu drugiego człowieka⁶⁰. Człowiek samolubnie dążący do osiągnięcia doskonałości w imię egoistycznej miłości własnej pragnie ostatecznie dorównać doskonałości bytu, jakim jest sam Bóg. Najczęściej jednak nie jest tego do końca świadomy, ponieważ miłość własna skutecznie maskuje się pod pozorem miłości Boga lub bliźniego⁶¹.

Semenenko pisze, że chrześcijanin, który dąży do zjednoczenia z Bogiem i jest zdolny do przyjęcia na siebie wyrzeczeń i ofiar, może również działać pod wpływem miłości własnej, która zostaje obnażona dopiero w momencie przyjęcia lub odrzucenia Chrystusowego wezwania do całkowitego zaparcia się siebie⁶². Podobnie miłość bliźniego może być pozorna, jeśli patrzy się na drugiego człowieka, oceniając go według własnych kryteriów, pragnień i wyobrażeń, kiedy zamiast miłosnej

⁵⁷ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., s. 280–281.

⁵⁸ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. III, s. 11; tenże, *Mistyka*, dz. cyt., s. 280.

⁵⁹ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. III, s. 2, t. I, s. 168–169.

⁶⁰ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 37–38; tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. II, s. 107.

⁶¹ Por. tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 2.

⁶² Por. tenże, *Kazania*, dz. cyt., t. III, s. 6.

postawy służby i dawania siebie stawia się tylko wymagania i żądania wobec „kochanej osoby”. Miłość własna nie pozwala na postawę służby, ogranicza się tylko do uczucia zazdrości i chęci brania, zdradza ją również podejmowanie prób uzależnienia i zniewolenia innych⁶³.

Zaawansowana w rozwoju miłość własna, zaznacza Semenenko, jest bardzo trudna do usunięcia. Dlatego proces oczyszczenia z niej należy rozpocząć jak najwcześniej, najlepiej na początku życia duchowego. Wyeliminowanie jej we wczesnym stadium rozwoju pozwala uniknąć przyjęcia i utrwalenia postawy hipokryzji, fałszu i obłudy oraz zniewalającego przywiązania do tej karykatury miłości⁶⁴.

Usuwanie miłości własnej pomaga znajomość procesu jej rozwoju w duszy chrześcijanina, który dokonuje się w trzech kolejno po sobie następujących fazach. W pierwszej fazie wyraża się ona silnym dążeniem do całkowitej niezależności od kogokolwiek, które jest skutkiem przeświadczenia, że jest się początkiem i celem wszystkiego. Człowiek, który uważa, że wszystko powinno należeć do niego i jemu służyć, dąży następnie do osiągnięcia doskonałości we wszystkim. Pomimo że osiągnięcie stanu perfekcji we wszystkim jest niemożliwe, człowiek zaślepiony miłością własną dochodzi do przekonania o własnej doskonałości i zaczyna działać według własnego upodobania. W ten sposób miłość własna osiąga trzecią fazę, która wyraża się w przekonaniu o swoich nieskończonych możliwościach oraz pragnieniu bycia równym Bogu⁶⁵. Niestety, pozorna miłość nie ubóstwia człowieka, tylko zniewala, prowadząc do nieuporządkowanego przywiązania, które z kolei powoduje poczucie straty związanej ze świadomością nietrwałości i przemijania wszystkiego. Ta świadomość przemijalności rodzi w człowieku ból, cierpienie i ostatecznie prowadzi do rozpacz, która wypełnia duszę pozbawioną wiary, miłości i nadziei. Ceną miłości własnej, która jest skutkiem odrzucenia Boga i uzurpowania sobie prawa do należnego Mu miejsca, jest zatarcie różnicy między dobrem a złem, zaślepienie i rozpacz⁶⁶.

2. Proces chrystoformizacji

Zjednoczenie z Chrystusem, stwierdza Semenenko, stanowi cel życia każdego chrześcijanina. Przemienienie w Jezusa powinno ogarnąć

⁶³ Por. tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 83–85; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 233.

⁶⁴ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 249–255.

⁶⁵ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 280–282.

⁶⁶ Por. tenże, *Kazania*, dz. cyt. t. III, s. 11.

wszystkie płaszczyzny naszego człowieczeństwa tak, aby Jego myśli, pragnienia i wola stały się naszym udziałem⁶⁷. Chrystocentryzm życia chrześcijańskiego polega na codziennym „odtwarzaniu” ziemskiego życia Pana Jezusa. Jest to konieczny warunek osiągnięcia pełnego zjednoczenia z Bogiem w wieczności⁶⁸.

Wzrost duchowy dokonuje się, kiedy człowiek, współdziałając z łaską Chrystusa, wyrzeka się czynności własnej, realizując swoje zamierzenia „z Bogiem, dla Boga i w Bogu”. Upodobnienie do Chrystusa dokonuje się, gdy chrześcijanin, ożywiony miłosnym pragnieniem zjednoczenia z Bogiem, spełnia Jego wolę w swoim życiu⁶⁹.

Punktem kulminacyjnym procesu przemiany w Chrystusa jest oddanie się Boskiemu Mistrzowi na własność. Dojście jednak do tego etapu wymaga przejścia trzech faz wstępnych. Pierwszą z nich jest oczyszczenie natury człowieka z pożądliwości. Człowiek dąży do wyzbycia się natury skażonej grzechem pierworodnym, a jednocześnie pragnie przyjąć naturę Chrystusa⁷⁰. W procesie tym oprócz przyjęcia natury Chrystusa dokonuje się również połączenie osoby chrześcijanina z Osobą Syna Bożego, który obdarza go swoją miłością i przekształca jego serce, umysł i wolę na swoje podobieństwo⁷¹. Według o. Semenienki, zjednoczenie natury ludzkiej z naturą Jezusa jest procesem analogicznym do unii hipostatycznej w Chrystusie⁷².

Wyrzeczenie się swojej natury i otwarcie na przyjęcie ludzkiej natury Zbawiciela, pisze nasz autor, jest procesem koniecznym w życiu duchowym, ponieważ nieuporządkowana pożądliwość władz natury człowieka uniemożliwia postęp na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego nieuniknione jest wyzbycie się życia przyrodzonego z jednoczesnym przyjęciem życia nadprzyrodzonego. Człowiek przestaje „napełniać” nicestwo swojej osoby dopiero wtedy, kiedy oczyszcza władze swojej natury we współpracy z łaską Bożą. Środkiem do oczyszczenia i zjednoczenia z Chrystusem jest nadnatura podarowana człowiekowi w sakramencie chrztu świętego. Nadnatura stanowi siłę cnoty wiary, nadziei i miłości, i ona właśnie łączy się z ludzką naturą Jezusa, pozwalając Mu

⁶⁷ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowe*, dz. cyt., s. 364.

⁶⁸ Por. tamże, s. 176.

⁶⁹ Por. tamże, s. 230.

⁷⁰ Por. tamże, s. 261.

⁷¹ Por. tamże, s. 262–263.

⁷² Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 11–12.

działać w człowieku, który w coraz większym stopniu staje się współ-pracownikiem Boskiego Mistrza⁷³.

Chrystus staje się stopniowo jedynym celem dla chrześcijanina, który nie czerpie już wartości ze świata stworzonego, ale z natury Chrystusa, z pełni Jego Bóstwa. Człowiek koncentruje wszystkie swoje pragnienia wokół Osoby Jezusa i w Nim tylko odnajduje radość życia⁷⁴.

Oczyszczenie natury człowieka powoduje tak głęboką przemianę w Chrystusa, że ludzkie „ja” ustępuje miejsca boskiemu „Ja” Zbawiciela. O. Semenenko wyjaśnia tę zamianę, posługując się pojęciem osobistości. Jeżeli osobę możemy określić jako „»ja”, które jest”, czyli jako istnienie, to osobistość jest „wypełnieniem owego »ja«” jego istotą⁷⁵. Osoba ludzka, poddając się panowaniu Syna Bożego, wyrzeka się tego, co stanowi jej osobistość, przyjmując jednocześnie osobistość Jezusa Chrystusa. Osoba człowieka nie podlega przemianie ontycznej, stając się Bogiem, lecz moralnej w dynamicznym procesie upodabniania się do Jezusa. W ten sposób człowiek staje się prawdziwym dzieckiem Bożym, pozwalając Bogu, aby wypełnił sobą jego osobę, stając się jej osobistością i przemieniając łaską swojej miłości władze jej ludzkiej natury⁷⁶.

Konsekwencją tej przemiany, a jednocześnie jej drugą fazą, jest zjednoczenie działania człowieka z czynami Chrystusa. Chrześcijanin pragnący pełnego zjednoczenia z Jezusem, zaczyna powtarzać Jego akty we własnym życiu. Czyny Chrystusa dokonywane w życiu człowieka mają jednak wartość dopiero wtedy, kiedy kieruje się on motywacjami Zbawiciela. Nadprzyrodzone „zarodki” (*habitus*) wszczepione we władze człowieka w sakramencie chrztu świętego sprawiają, że każdy akt ludzki staje się w coraz większym stopniu aktem samego Chrystusa, nabierając przy tym wartości nadprzyrodzonej⁷⁷.

O. Semenenko pisze, że Jezus podczas swojego ziemskiego życia przewidział i przeżył dobre czyny każdego człowieka, dlatego powinny one powtórzyć się również w życiu jego uczniów. Oczywiście, nie chodzi tu o dosłowne odtwarzanie życia Chrystusa w formie sprzed dwóch tysięcy lat, tylko o kierowanie się intencjami i motywacjami, które przy-

⁷³ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 263–264; por. S. Urbański, *Ascetyczno-mistyczna formacja życia duchowego według ks. Piotra Semenienki i ks. Pawła Smolikowskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 1997, nr 3, s. 28–29.

⁷⁴ Por. P. Semenenko, *Życie*, dz. cyt., s. 19.

⁷⁵ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 343.

⁷⁶ Por. tamże, s. 384.

⁷⁷ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 214.

świecały Jego czynom. Uczeń Jezusa stara się myśleć, czuć i działać tak jak Boski Mistrz. Pragnie zinterioryzować Jego sądy i przekonania, aby coraz lepiej współdziałać z Nim aż do osiągnięcia całkowitej jedności⁷⁸. Życie nadprzyrodzone nie jest samotnym dążeniem do osobistej doskonałości, ale pełnym współdziałaniem z Chrystusem, bez którego zresztą – jak mówi Ewangelia – nic nie można uczynić⁷⁹.

Warunkiem owocnej współpracy z łaską Chrystusa, pisze o. Piotr, jest danie Mu pozwolenia na swobodne rozporządzanie sercem, umysłem i wolą człowieka. Uzasadnia to, powołując się na słowa Chrystusa. Jezus w Ewangelii nazywa się „chlebem życia” (J 6, 48), czyli Panem i jedynym przedmiotem ludzkiego serca. Pragnie On wszczepić w miejsce naszych ludzkich uczuć uczucia, które ożywiały Jego Boskie Serce. Szczytem tego procesu przemiany ludzkich uczuć i pragnień w Chrystusowe jest zjednoczenie serc: człowieka i Chrystusa⁸⁰. Serce Jezusa skierowane zawsze w stronę człowieka jest źródłem, w którym zostają zaspokojone wszelkie ludzkie pragnienia. Z tego powodu chrześcijanin całą swoją nadzieję pokłada w Chrystusie i Jego uznaje za jedyne Dobro swojego życia⁸¹.

O Chrystusie jako przedmiocie i Panu ludzkiego umysłu świadczą słowa: „Jam jest światłością świata” (J 8, 12). Jego panowanie nad władzą rozumu spełnia się, gdy myśli i sądy ludzkie są zgodne z Jezusowymi. Człowiek zjednoczony z Chrystusem przyjmuje wiedzę i mądrość Bożą, pozwalając, by te Boże dary całkowicie opanowały sferę jego myśli. Dzięki temu przekonania ludzkie, często fałszywe, giną, ustępując miejsca prawdzie, która pochodzi ze źródła, jakim jest Wcielone Słowo, Mądrość Odwieczna⁸².

Najistotniejszą kwestią dla o. Semenienki jest jednak podporządkowanie Chrystusowi ludzkiej woli, albowiem to ona odgrywa decydującą rolę w procesie zjednoczenia osoby ludzkiej z Osobą Jezusa. W Ewangelii znajdujemy słowa: „Wy we Mnie, a Ja w was” (J 14, 20), w myśl których Chrystus staje się prawem i przykazaniem woli człowieka. On jest jedynym królem i rozkazodawcą naszych czynów⁸³. Przemiana ludzkiej wo-

⁷⁸ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 365; tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 209.

⁷⁹ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 341.

⁸⁰ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 376; tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 20.

⁸¹ Por. tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 280–281; tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 75; por. S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988, s. 96–97.

⁸² Por. P. Semenenko, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 74.

⁸³ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 12–13.

li w Jezusową polega na całkowitym posłuszeństwie woli Bożej, na poddaniu wszystkich naszych pragnień pod Jego Boską władzę⁸⁴. Chrystus wzbudza w ludzkiej woli pragnienia i konkretne postanowienia, umacniając ją wewnętrznym swoją łaską i uzdalniając do realizacji Jego woli wyrażonej w przykazaniach Bożych. Człowiek, przyjmując i wypełniając wolę Bożą, stopniowo przemienia się na podobieństwo Syna Bożego. Ludzkie „ja” stopniowo ustępuje miejsca „Ja” Chrystusowemu, a osoba ludzka całkowicie poddaje się panowaniu Osoby Jezusa, który staje się jej życiem, początkiem i końcem. Konsekwencją tego procesu przemiany duchowej jest radykalna zmiana życia człowieka, który zostaje jak gdyby opanowany przez Chrystusa żyjącego i działającego w nim, z nim i przez niego⁸⁵.

Od tego momentu, pisze Semenienko, rozpoczyna się czwarta faza przemiany w Chrystusa polegająca na uczestnictwie człowieka w realizacji odwiecznej myśli Bożej wyrażonej w Synu Bożym. Bóg pragnie zaktywizować w człowieku swoje podobieństwo według doskonałego wzoru, jakim jest Jego Syn⁸⁶. Każdy z ludzi został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i nosi w sobie prawdę, dobro oraz sprawiedliwość, których źródłem jest Bóg Stworzyciel. Realizacja tego podobieństwa jest celem naszego życia na ziemi i warunkiem zjednoczenia z Bogiem w wieczności⁸⁷. Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, jest dla nas najdoskonalszym wzorem, ponieważ najpełniej odwzorował On Boga w swoim życiu. Chrystus zgodnie z wolą Ojca pragnie odtworzyć swoje życie w każdym człowieku i w ten sposób rozwinąć w nim Boże synostwo. Zrealizowanie pragnienia Jezusa, które polega na odwzorowaniu Jego egzystencji w życiu człowieka, jest możliwe dzięki odwiecznemu zamysłowi Stwórcy i Jego łasce. Bóg tak kształtuje poszczególne osoby, aby każda z nich była zdolna odtworzyć jakiś aspekt ziemskiego życia Jego Syna⁸⁸. Powołaniem człowieka jest więc poznać i wypełnić ten Boży plan, który urzeczywistnia zamysł Chrystusa wobec każdego człowieka. Każdy nosi w sobie tę Bożą myśl, a realizując ją, upodabnia się do Jezusa⁸⁹. Postępując tą drogą, chrześcijanin, którego istota tkwi w całkowitym oddaniu się Bogu na własność, osiąga zjednoczenie z Bogiem. Jest to ostatni etap chrystoformizacji – jedność człowieka z Bogiem w miłości, która stanowi cel

⁸⁴ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 360.

⁸⁵ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁶ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 73–74; tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 14–16.

⁸⁷ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 256–257.

⁸⁸ Tamże, s. 366; por. P. Smolikowski, *System ascetyczny ks. Semenienki*, w: P. Semenienko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 72.

⁸⁹ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 366–367.

naszego doczesnego życia. Bóg osobowy przez miłość łączy się w jedno z osobą ludzką, przemieniając ją jednocześnie w siebie.⁹⁰ Zjednoczenie polega ostatecznie na uczestnictwie człowieka w życiu Boga, w nadprzyrodzonym życiu Trójcy Świętej⁹¹. Jednocząc się z ludzką naturą Chrystusa, a przez nią z Jego Boską Osobą, chrześcijanin jednoczy się równocześnie z całą naturą Bożą, z Bogiem Trójjedynym⁹².

3. Zjednoczenie z Bogiem szczytem chrystoformizacji

Celem życia każdego chrześcijanina jest zbawienie wieczne. O. Piotr przypomina, że życie wiary rozpoczyna się od momentu chrztu świętego, w którym człowiek otrzymuje łaskę uświęcającą, aby żyć na wzór Chrystusa, aż do pełnego zjednoczenia z Nim⁹³. Uświęcenie człowieka jest dziełem Boga, jednak dokonuje się przy obopólnej współpracy. Bóg w swojej nieskończonej miłości stworzył i odkupił człowieka, czyniąc go w Chrystusie dzieckiem Bożym. Zamiarem Boga jest ubóstwienie człowieka na wzór Syna Bożego, ale skuteczność tego procesu uwarunkowana jest odpowiedzią ludzkiej wolności, która może otworzyć się na działanie Boże lub zamknąć. Upodobnienie człowieka do Chrystusa wymaga świadomości działania Bożej miłości i dostrzeżenia jej we własnym życiu, a także wielkodusznej i wdzięcznej odpowiedzi na nią⁹⁴.

Człowiek musi, według Semenienki, podjąć stanowczą decyzję ukierunkowania swojej egzystencji na Boga i konsekwentnie ją realizować każdym aktem rozumu, woli i serca. Poszukiwania ludzkiego serca mają skoncentrować się wyłącznie na Bogu, do tego stopnia, że z biegiem czasu człowiek oderwie się od dobra, które jest owocem Bożej miłości, aby skupić całkowitą uwagę na Dawcy, a nie na otrzymanych od Niego darach. Stan ten autor określa mianem *c z y s t o ś c i s e r c a* i opisuje go jako szukanie przyjemności w samym Bogu⁹⁵.

⁹⁰ Por. tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 202.

⁹¹ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 323.

⁹² Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 18.

⁹³ Por. *Reguła Braci Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Paryż 1850, pkt 10; *Reguła Braci Zmartwychwstania*, Rzym 1842, rozdz. I; S. Urbański, *Mistyka w polskiej tradycji*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999, s. 69.

⁹⁴ Por. *Reguła Braci Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., pkt 7.

⁹⁵ Por. P. Semenenko, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 268–271; S. Urbański, *Oczyszczenie władzy serca w nauce ks. Piotra Semenienki*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 1997, nr 3, s. 99.

Osiągnięcie tego uczucia wewnętrznego zadowolenia wymaga poddania serca procesowi gruntownego oczyszczenia tak, aby wykorzenić z niego wszelkie pragnienie pociech naturalnych. O. Piotr znający tajniki ludzkiej psychiki oraz mechanizmy wpływające na dynamikę osobowości pokazuje, jak oczyścić sferę uczuciową, umysłową i wolitywną, przygotowując w ten sposób grunt do przejęcia inicjatywy przez Boga. Łaska Boża jest zdolna usunąć wszelkie przeszkody na drodze do pełnego zjednoczenia z Bogiem⁹⁶.

Motywy „z g o d n o ś c i”, czyli zjednoczenia, z Bogiem jest miłość⁹⁷. Bóg jest miłością. Z miłości stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, dlatego w sposób naturalny człowiek pragnie Boga. Ta naturalna inklinacja do kochania Boga, która wypełnia serce człowieka, została zniszczona wskutek grzechu pierwotnego. Odtąd władza serca zwróciła się w kierunku stworzeń i w nich zaczęła szukać pociechy⁹⁸. Stan ten trwał aż do nadejścia pełni czasów, kiedy Syn Boży stał się człowiekiem i z miłości odkupił ludzi przez swoją mękę i śmierć na krzyżu. Dzięki Jego ofierze chrześcijanin otrzymuje od Boga *habitus* miłości, który pozwala mu o d w z a j e m n i ć Chrystusowi Jego miłość⁹⁹.

Sam wysiłek ludzki jednak nie wystarczy, potrzeba działania łaski, która obdarza nas zdolnością do miłowania. Ten dar Boży sprawia, że człowiek potrafi wszystkimi władzami dokonywać aktów miłości, która polega na o d d a n i u się osoby drugiej osobie. Warunkiem jej jest więc wzajemność, która prowadzi do życia we wspólnocie, a ostatecznie do zjednoczenia¹⁰⁰.

Miłość z natury ma charakter t o t a l n y. Totalność ta wyraża się przez pożądanie skierowane wyłącznie na Boga, zwrócenie woli ku Niemu jako jednemu Panu i prawodawcy naszego życia oraz skupieniu na Bogu wszystkich myśli, aby ukochać prawdę i piękno, którego najczystszy źródłem jest Bóg¹⁰¹. Taka miłość ma, według autora, zawsze charakter unifying, ponieważ pozwala Bogu zamieszkać w człowieku i w pełni nad nim panować, przebóstwiając jego osobę, a jednocześnie daje człowiekowi poczucie szczęścia i życiowego spełnienia. Dochodzi tu do j e d n o ś c i pomiędzy dwiema osobami, pomiędzy ludzkim „ja” i Boskim „Ty”. Jednak należy podkreślić, że zjednoczenie nie jest unice-

⁹⁶ P. Semenienko, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 268–271.

⁹⁷ Por. tenże, list do m. Marceliny Darowskiej, sierpień 1860, Mentorella, s. 15–16.

⁹⁸ Por. tenże, *Kazania*, dz. cyt., t. I, s. 248; tenże, *Męka...*, dz. cyt., s. 145.

⁹⁹ Por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 23.

¹⁰⁰ Por. P. Semenienko, *Credo*, dz. cyt., s. 75, 83–87.

¹⁰¹ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 259–260, 342.

stwierzeniem wolności, czy ubezwłasnowolnieniem człowieka, ale wspólnotą życia i działania, która zakłada zgodność woli, wynikającą z pragnienia zrealizowania woli ukochanej osoby¹⁰².

Miłość do Boga przemienia człowieka, czyniąc go zdolnym do zapamiętania nad sobą, do integracji swoich potrzeb i ukierunkowania swoich pragnień na Tego, który go pierwszy umiłował¹⁰³. Jeżeli więc celem ludzkiego życia jest świętość, to nie tylko nie ma w nim miejsca na poczucie straty czy rozczarowania, ale wręcz przeciwnie: tęsknota za Bogiem rodzi pragnienie całkowitego oczyszczenia serca i otwarcia go dla Niego. Stąd życie duchowe nie zatrzymuje się na poziomie czystości uczuciowej, która zakłada rezygnację z naturalnych przyjemności i pociech oraz uwolnienie serca od ulegania pożądlivosti, ale osiągnąwszy ją, zmierza do osiągnięcia czystości mistycznej¹⁰⁴. Polega ona na odczuwaniu wstrętu do jakiegokolwiek pociechy poza samym Bogiem, który staje się jedynym źródłem otuchy dla ludzkiego serca¹⁰⁵. Nie da się tego zrozumieć – pisze Semenenko – poza płaszczyzną miłości, która sprawia, że człowiek pragnie Boga ponad wszystko. Chce stać się całkowitą własnością Boga, a świadomość zupełnej zależności od Niego daje mu prawdziwą radość życia¹⁰⁶. Dlatego aż do odczucia wstrętu posunięta jest niechęć posiadania czegokolwiek, ponieważ z jednej strony nic nie jest w stanie zaspokoić „głodu” Boga w człowieku, a z drugiej strony wszystko, co tylko można mieć, a nawet to, co można ofiarować Stwórcy, należy do Niego i jest Jego darem¹⁰⁷.

Dążenie do świętości jest, według o. Piotra, wdzięcznym odwzajemnieniem miłości Boga poprzez całkowite oddanie Jemu całej swej istoty¹⁰⁸. Proces ten prowadzi do wewnętrznej przemiany człowieka na wzór Syna Bożego. Jezus Chrystus jest najdoskonalszym wzorem życia chrześcijanina, dlatego powinien on kierować wszystkie pragnienia swego serca ku Niemu i w Nim szukać szczęścia. Całkowity zwrot wszystkich władz człowieka ku Chrystusowi prowadzi do głębokiej przemiany serca według Boskiego Serca Zbawiciela¹⁰⁹. Zmartwychwstały Pan niejako odbiera ofiarowane Mu uczucia, przemienia je we własne i umieszcza w sercu człowieka. Pełna transformacja serca ludzkie-

¹⁰² Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰³ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 265.

¹⁰⁴ Por. P. Semenenko, *Życie*, dz. cyt., s. 163.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 169.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowe*, dz. cyt., s. 359.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 357.

¹⁰⁸ Tamże, s. 358–359.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 359.

go ma miejsce wtedy, kiedy osiąga ono głęboki pokój wewnętrzny, który jest darem łaski Bożej¹¹⁰. Na tym etapie dusza zostaje wyzwolona od pokus, a człowiek staje się „panem samego siebie”, prawdziwym i wolnym dzieckiem Bożym¹¹¹. Czyste serce wolne od egoistycznej miłości własnej rozwija miłość ku Bogu, który obdarza człowieka łaską zjednoczenia z Nim w miłości¹¹². Polega ono na całkowitym zlaniu woli ludzkiej z wolą Bożą¹¹³. Odtąd człowiek zjednoczony jest z Bogiem w sposób doskonały, rezygnuje z samodzielnych działań, by całkowicie oddać się Jemu do dyspozycji i każdym aktem woli spełniać wolę Najwyższego¹¹⁴.

Wyrzeczenie się świata oraz prawa do decydowania o sobie z jednoczesnym zawierzeniem swojego życia Bogu, podkreśla Semenenko, nie tylko nie ogranicza człowieka, lecz udoskonala jego istnienie. Wyrzekając się siebie, swojego istnienia, otwiera się on na moc nadprzyrodzonej miłości Chrystusa, przez którą wola Jezusa staje się udziałem woli człowieka i On sam istnieje w osobie ludzkiej¹¹⁵. Wyrzeczenie się siebie nie jest więc równoznaczne z utratą własnego istnienia, a zjednoczeniem z Synem Bożym, poddaniem się działaniu Ducha Świętego zgodnie z wolą Ojca. Skutkiem zjednoczenia jest upodobnienie do Boga, ale nie utożsamienie się z Nim. Człowiek staje się: „osobą boską” w odbiciu, ponieważ Bóg wypełnia swoją miłosną obecnością całą jego osobę, jednak nie traci on swej ludzkiej tożsamości¹¹⁶.

O. Semenenko obrazuje przemianę człowieka zjednoczonego z Bogiem w miłości, odwołując się do ewangelicznej przypowieści o zaczynie (por. Łk 13, 20–21)¹¹⁷. Kwas miłości Ducha Świętego przemienia mąkę natury ludzkiej w zaczyn. Mąką podzieloną na trzy miary są trzy władze człowieka: rozum, serce i wola, odpowiednio przekształcone Bożą miłością. Rozum przemieniony wiarą uczestniczy w wiedzy Boga, serce mocą Ducha Świętego wypełnia Dobro Boże, a wola kierowana przez Niego promieniuje Bożą miłością. Człowiek przemieniony miłością przejmuje styl myślenia Jezusa, Jego uczucia i pragnienia, kochając Jego miłością¹¹⁸.

¹¹⁰ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 169.

¹¹¹ Tamże, s. 168–169.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 342; por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 123–131.

¹¹⁴ Por. P. Semenenko, *Ćwiczenia dla Ojców Zebrania Ogólnego w Rzymie 1871*, „Veritate et Caritate” 1999, nr 6, s. 8–9.

¹¹⁵ Por. tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 32.

¹¹⁶ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 384.

¹¹⁷ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. I, s. 144–145.

¹¹⁸ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 175–176.

Tylko miłość może doprowadzić człowieka do tak głębokiego otwarcia się na Boże działanie i ona jedynie umożliwia wzajemne zjednoczenie duszy ludzkiej z Bogiem. Miłość ta jest porównywalna z więzią łączącą Ojca, Syna i Ducha Świętego we wspólnocie Trójcy Świętej¹¹⁹. Życie w jedności z Bogiem przynosi duszy ludzkiej określone owoce. Pierwszym z nich jest wspomniany wcześniej pokój wewnętrzny, który trwa nieprzerwanie w duszy pomimo zewnętrznych, czy wewnętrznych przeciwności. Gwarantem jego trwałości jest sam Bóg obecny w człowieku¹²⁰. Ten stan duszy pogłębia poczucie pewności siebie płynące z całkowitego oddania się woli Bożej. Chrześcijanin realizuje wymagania płynące z miłości do Ukochanego i w ten sposób zmierza do celu swojego życia, jakim jest pełne zjednoczenie z Bogiem, czyli stan szczęścia wiecznego¹²¹. Przemienienie w Chrystusa w stanie miłosnego zjednoczenia rodzi pragnienie doskonałego naśladowania Boskiego Mistrza. Jest to konsekwencja oddania się woli Bożej, aż do przyjęcia krzyża i cierpienia¹²². Człowiek pełen mocy Chrystusa i płynącego z niej poczucia bezpieczeństwa pragnie cierpieć jak Jezus, aby wyblagać łaskę nawrócenia dla innych i dokonać ekspiacji za ich grzechy¹²³. Bóg obdarza również miłującego go chrześcijanina stanem łaski uświęcającej i darem bojaźni Bożej, dzięki czemu unika on nawet najdrobniejszych zaniedbań wobec Niego, pozostając w stanie niezmałconego pokoju sumienia¹²⁴.

Dusza zjednoczona z Bogiem cieszy się takimi darami ducha jak radość i szczęście, które są owocami rozwijającej się miłości Bożej¹²⁵.

Zakończenie

Dla o. Semenienki Osoba Jezusa Chrystusa stanowi centrum, wokół którego buduje on całą doktrynę życia duchowego. Istotę jego koncepcji stanowi radykalna i głęboka przemiana człowieka w Chrystusa.

Dokonuje się ona najpierw poprzez postawę pokory, której filarami są: nicestwo, nędza i złość; wyrzekanie się siebie przez rezygnację

¹¹⁹ Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 38.

¹²⁰ Por. tenże, *Kazania...*, dz. cyt., t. I, s. 220.

¹²¹ Por. tenże, *Życie*, dz. cyt., s. 339; tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 22.

¹²² Por. tenże, *Mistyka...*, dz. cyt., s. 95.

¹²³ Por. tamże, s. 267.

¹²⁴ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 237.

¹²⁵ Por. tenże, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 185.

z egoistycznej miłości i czynności własnej na rzecz pełnego oddania się Bogu i realizowania Jego woli.

Autor przedstawia czynniki utrudniające czy wręcz uniemożliwiające rozwój życia duchowego, analizuje mechanizmy ich działania, oraz negatywne skutki, aby lepiej uświadomić zagrożenia, które niosą. Chrześcijanin ma obowiązek poznać samego siebie, swoje wady, słabości i złe skłonności oraz podjąć intensywną walkę z nimi poprzez umartwienie, aż do oczyszczenia z nich. Chrześcijanin, którego celem jest miłosne współżycie z Chrystusem, powinien następnie rozeznawać wolę Bożą, podejmować stałą współpracę z łaską Bożą, aby w ten sposób stać się uczestnikiem życia Boga w Trójcy Świętej.

O. Semenenko przypomina, że podstawowym powołaniem chrześcijanina jest świętość, czyli dążenie do zjednoczenia z Bogiem poprzez rozwój wiary, nadziei i miłości. Cnota miłości powinna stać się podstawą w relacji chrześcijanina do Boga i do drugiego człowieka. Powinna przenikać każdy akt ludzkiego życia. Miłość jest jednak darem Boga, dlatego chrześcijanin na drodze do świętości musi podjąć aktywną współpracę z łaską Bożą. Współdziałanie Boga z człowiekiem zmierza stopniowo do całkowitego wyzwolenia ze zła moralnego i poddania ludzkiej wolności kierownictwu łaski.

Semenenko podkreśla rolę łaski Bożej, która podnosi człowieka z życia naturalnego na poziom życia nadprzyrodzonego, a jego koncepcja życia duchowego ma charakter wybitnie nadprzyrodzony. Wcielony Syn Boży jest wzorem i celem życia ludzkiego, dlatego zmierza ono do całkowitego oddania się Jemu w miłości przez przeżywanie tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania.

Tajemnica paschalna dokonuje się w życiu chrześcijanina, gdy składa on dobrowolnie swoje życie w ręce Boga i trwa w miłosnym pragnieniu zjednoczenia z Nim. Łaska Boża doprowadza chrześcijanina do stanu mistycznego wyrzeczenia się siebie i całkowitego przyłgnięcia do Boga.

Odtąd człowiek żyje życiem i miłością Syna Bożego i zjednoczony z Nim, realizuje Jego wolę, stając się prawdziwym dzieckiem Bożym. Upodabnia się do Jezusa Chrystusa, odtwarzając Jego życie w sobie, a prowadzony łaską Ducha Świętego, dąży do pełnej jedności z Bogiem w wieczności.

Christoformatization, Paths to Union with God as Found in the Writings of Fr. Peter Semenenko

The most characteristic feature of P. Semenenko's ascetical-mystical system is its Christocentrity. The result of putting Christ at the very center of the spiritual life is a radical and profound transformation of the human person. his/her Christoformatization, which leads to a union with God in love. This Christoformatization can be made impossible by four major obstacles: self-love, self-activity, temptation and sin which are the causes of impurity of heart, of mind and of will. A Christian is supposed to get to know him/herself, his/her vices, weaknesses and inclinations and to battle against them through mortification in order to become purified from them in collaboration with the grace of God. A gradual transformation of the Christian in Christ leads to a communion of life and of acting with Him and through Him to a communion with the Triune God. Semenenko underlines the role of God's grace which elevates the human person from the natural to asupernatural life; and his idea of the spiritual life has a remarkably supernatural character. The Incarnated Son of God is the model and the goal of human life, and therefore it aims at a total surrendering to Him in love through the experience of His death and resurrection. In this way, a Christian lives the life and the love of the Son of God and – in union with Him – accomplishes His will and becomes a son of God himself/herself.

Słowa klucze: *cnota, czynność własna, działanie Boże, egoizm, grzech, łaska, miłość, miłość własna, nadnatura, natura ludzka, natura Jezusa, nieczystość, oczyszczenie, pokusy, pożądliwość, przemiana, rozum, serce, świętość, wiara, wola, współpraca z łaską, wyrzeczenie, zjednoczenie z Bogiem*

STEFAN T. PRAŚKIEWICZ OCD
DUBLIN

MODLITWA W UJĘCIU PIOTRA SEMENENKI

W życiu chrześcijańskim bardzo ważną rolę odgrywa modlitwa. Jest ona urzeczywistnieniem wiary. Jest nadto wyrazem miłości do Boga i nadziei, jaką człowiek w Nim pokłada. Stanowiąc owoc uprzedzającej łaski Bożej, modlitwa przyczynia się do wewnętrznej przemiany człowieka i prowadzi go do wzrostu miłości do Boga i do bliźniego. Nade wszystko jednak jest najlepszym sposobem otwarcia się na Boga, bo umożliwia stały z Nim kontakt i dopomaga w wytwarzaniu głębokiej więzi jedności. To dzięki modlitwie człowiek odkrywa, że Bóg jest jego Panem i Przyjacielem, który daje się poznać i udziela darów, o jakie człowiek nie śmiałby nawet prosić. Modlitwa jest także doskonałym sposobem oddania chwały Stwórcy, przyczynia się do wzrostu pokory i umożliwia odwzajemnienie miłości, jaką człowiek zostaje obdarowany.

Wyniki badań socjologicznych podają, że ostatnimi czasy znacznie wzrosło na naszym kontynencie zainteresowanie modlitwą, gdyż jego mieszkańcy, zagubieni w wirze codziennego życia, chaosie i ciągłym pośpiechu, spostrzegli duchową pustkę w sobie samych i poszukują trwałych wartości i duchowych przeżyć. Szkoda, że wielokrotnie, zapominając o swych chrześcijańskich korzeniach, zaczęli w tym poszukiwaniu kierować się do pozachrześcijańskich, wschodnich metod modlitwy. Grupowe wyjazdy do Indii lub do Nepalu, aby doświadczyć „nadprzyrodzoności” w buddyzmie czy hinduizmie, z praktykowaniem jogi

albo z zatapianiem się w nicości, są jeszcze dzisiaj w modzie w wielu krajach zachodnioeuropejskich.

W tym kontekście szczególnej aktualności nabiera traktat *O modlitwie* pióra ks. Piotra Sememenki¹ (1814–1886), współzałożyciela Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, znanego teologa duchowości, kaznodziei, kierownika duchowego, bliskiego współpracownika bł. Piusa IX i Leona XIII, konsultora Świętej Kongregacji Indeksu i Świętego Oficjum, jednego z mistrzów życia duchowego Polaków w trudnym okresie zaborów. Będąc pierwszym przełożonym zmartwychwstańców i przyczyniając się wraz z ks. Hieronimem Kajsiewiczem do powstania żeńskich zgromadzeń zakonnych siostr niepokalanek, zmartwychwstanków, nazaretek, felicjanek, józefitek i kunegundek, a także głosząc swe patriotyczne kazania i opracowując traktaty ascetyczne, wielu ludziom pokazał on prowadzącą do Chrystusa drogę wiary, nadziei i miłości.

Znane i poszukiwane na polskim rynku wydawniczym są także opublikowane w ostatnich latach inne jego książki: *Kazania na Adwent i na Boże Narodzenie* (Viator, Warszawa 2000), *Kazania o Męce i Śmierci Pana Jezusa* (Viator, Warszawa 2001), *O pokusach* (Alleluja, Kraków 2001) i *O Najświętszym Sakramencie* (Alleluja, Kraków 2005). Niektóre serwisy internetowe przywołują teksty jego kazań wydanych w trzech tomach w okresie międzywojennym².

1. Prekursor współczesnego ukierunkowania antropologicznego

Wielkość ducha ks. Semenienki jawi się już od pierwszych stron jego traktatu *O modlitwie* także w tym, że wyprzedził on niejako czasy – a jest to charakterystyczna cecha świętych, otwartych na działanie Ducha Świętego, który wieje, kędy chce (por J 3, 7) – i całe stulecie, nadając swoim rozważaniom wymiar antropologiczny i w samym punkcie ich wyjścia zechciał obszernie pisać o potrzebie poznania człowieka – uczynił to przed pojawieniem się nurtu antropologicznego w teologii katoli-

¹ Ks. P. Semenienko, *O modlitwie*, Kraków 2006.

² Ks. P. Semenienko CR, *Kazanie o nieomyślności Kościoła, (miane w Paryżu w r. 1843)*: www.ultramontes.pl (por.: Ks. Piotr Semenienko [ze] Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, *Kazania przygodne*, t. I, Kraków 1923, s. 31–42); *Oto Maryja! Oto Jej Dzieciątko!; Ojciec i Syn kochają Ducha Świętego i oddaniem swym obopólnym w nim się łączą; O mądrości Boga naszego; Oto Matka twoja!*, i in.: www.wiara.pl (por. tenże, *Kazania na niektóre niedziele i święta*, w: tamże).

ckiej, zapoczątkowanego przez Karla Rahnera i zyskującego szczególne prawo obywatelstwa w Kościele dzięki encyklice *Redemptor hominis* Jana Pawła II³, Modlitwę praktykuje bowiem człowiek jako osoba. Dlatego też rozpoczynając swój traktat o modlitwie, „o jej znaczeniu, warunkach, sposobach”, ks. Semenenko zaznacza trafnie, że nie można o niej pisać, bez znajomości człowieka, i stwierdza:

A zatem trzeba nam 1) poznać naturę człowieka w jej władzach, w jej składnikach, jako też jej cel i przeznaczenie; 2) poznać, co jest osoba, i jakie odróżnienie jej od natury; 3) poznać nadnaturę, jako środek, za pomocą którego istota ludzka dojść może do przeznaczonego jej celu; 4) poznać działanie ludzkiej natury i osoby, i jak ta ma się zachować wobec działania Bożego w człowieku, a 5) we wszystkich tych czterech punktach wziąć na uwagę upadek natury i osoby.

Wierny wytyczonemu sobie zadaniu, kreśli nader wyczerpująco antropologiczną wizję człowieka, pisząc o jego naturze i osobie; co więcej, o nadnaturze w człowieku i o działaniu człowieka wobec działania Bożego. Snuje swoje rozważania, bazując na tomistycznej teologii scholastycznej i przewyższając niezdrowy jego czasom jansenistyczny dualizm, widzący dobro tylko w duchowym wymiarze życia ludzkiego i dopatrujący się zła w każdym przejawie życia cielesnego. Tymczasem, jak sam stwierdza, zarówno cielesny, jak i duchowy wymiar egzystencji człowieka zostają zespolone dzięki jego duszy, czyniącej z człowieka osobę, z jej świadomością i odpowiedzialnością.

Dusza – pisze – spełnia na-zewnątrz dwojaką funkcję w życiu człowieka, a w sobie samej spełnia trzecią. Żyje duchem z jednej strony, z drugiej nadaje życie ciału, a nadto ześrodkowuje w sobie oba te życia w jedno całkowite życie ludzkie, i z dwojga czyni jedno trzecie już zupełne i ostatecznie całe”.

Człowieka jako osobę, podkreśla ks. Semenenko, wyróżnia z całego stworzenia otwarcie na nadprzyrodzoność, którą nazywa on *n a d n a t u*

³ Nurt antropologiczny w teologii, który pojawił się w okresie posoborowym, osiągnął swój punkt kulminacyjny z nadejściem pontyfikatu Jana Pawła II i opublikowaniem jego pierwszej, programowej encykliki *Redemptor hominis*, w której czytamy m.in., że „człowiek jest drogą Kościoła, drogą wybraną przez samego Chrystusa” (14). Wychodząc na-przeciw temu nauczaniu Jana Pawła II, stworzono nawet w Rzymie Papieski Wydział Antropologii Teologicznej przy Teresianum, nadający tytuły naukowe licencjatu i doktoratu z teologii ze specjalizacją z antropologii teologicznej. Zob. *La svolta antropologica: orientamenti bibliografici*, „Teologia del presente” 1973, nr 3, s. 221–238; A. Ermanno, *L'umo problema teologico*, w: tenże, *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981; P. Germano, *La svolta antropologica: Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

ra, i tłumaczy, że polega ona „na zdolności do życia nadprzyrodzonego, zdolności pragnienia, poznawania i kochania Boga w sposób odpowiedni naturze Bożej, a nareszcie spełniania Jego woli”. Semenenko, twórca teolog, snuje następnie rozważania o upadku człowieka, to jest o jego grzechu, a potem o jego odkupieniu przez Chrystusa i w konsekwencji o jego nowym stworzeniu w sakramencie chrztu świętego:

Przez Chrztę św., który daje życie Chrystusowe duszy, wraca jej [Bóg] utraconą nadaturę. Przez Chrztę św. P. Bóg stwarza w duszy to *principium* nadprzyrodzone, które postradał człowiek przez grzech, a które nadnaturalnie działa, tj. kieruje wszystkie władze człowieka do Boga. Nie stwarza Chrztę św. władz nowych, ale w stare władze wszczepia nowe zarody nadprzyrodzone, które, jakby w spróchniałym drzewie osadzone, kosztem jego z początku wzrastają, aż całkiem ono zamrze.

Dlatego też, podkreśla współzałożyciel zmartwychwstańców, „Życie [...] nadprzyrodzone jest jedynym życiem prawdziwym, dla którego człowiek został stworzony, bo ono tylko prowadzi go do przeznaczonego celu, do zjednoczenia z Bogiem”. Widocznym zaś przejawem takiego życia jest modlitwa.

2. Znaczenie modlitwy

Traktując o znaczeniu modlitwy, nasz autor porusza dwa zasadnicze tematy: mówi mianowicie, co jest zrozumiałe, o jej k o n i e c z n o ś c i, a nadto, co może być zaskakujące, snuje rozważania o tym, co nazywa „ujemną i dodatnią stroną modlitwy”, konkludując, że modlitwa stanowi „sekretny postęp w cnotach”.

Ks. Semenenko nie zapomina nigdy o tym, że – jak sam pisze – „celem całego stworzenia (...) było dzieło zjednoczenia człowieka z Bogiem; że wszystko, [co] stworzone jest środkiem do tego celu”. Przypomina następnie ewangeliczny nakaz, że zawsze trzeba się modlić i nigdy nie ustawać (por. Łk 18, 1), i przywołuje przykład modlitwy samego Jezusa. W sposób nader oryginalny rozróżnia „dwie strony modlitwy i życia duchowego”. Pisze *ad litteram*:

Ujemną stroną życia duchowego jest oczyszczanie się ze złego, odpieranie złego; dodatnią, nabywanie dobrego; ta ostatnia zależna jest od pierwszej. Praca duchowa zaczyna się zwykle od oczyszczania się.

I zanim dojdzie do konkluzji, że modlitwa stanowi sekret postępu w cnotach, cytuje modlitewny przykład życia dwojga wielkich świętych: św. Franciszka z Asyżu i św. Teresy z Avili, pouczając równocześnie, że nie należy się zrażać trudnościami w życiu modlitwy. Zdolność stałego jej praktykowania zdobywa się bowiem stopniowo i zażyłość z Bogiem jest zawsze owocem Jego łaski, a nie wynikiem starań człowieka.

Modlitwa służy postępowi w prowadzeniu autentycznego życia chrześcijańskiego, wyróżniającego się praktyką cnót ewangelicznych. Ale dzieje się to nie według naszej, ludzkiej optyki, lecz tak jak zadecyduje Pan Bóg. Piszę trafnie sługa Boży:

Tak więc, kiedy po upokorzeniu się naszym, przyzywamy pomocy Bożej aby złego nie popełnić, powinniśmy wierzyć, że Chrystus Pan pomoc tę da nam zaraz, i zaraz też zabrać się trzeba do działania. Ale inaczej się rzecz ma, kiedy chodzi następnie o zyskanie przeciwnej naszemu złemu cnoty. Jak już powiedzieliśmy Bóg nie daje zaraz, i owszem każe nieraz długo o nią się dopraszać. Nic jednak na tym nie tracimy, choć nie zaraz otrzymujemy tę cnotę. P. Bóg, który dał nam jej pragnienie, da nam z czasem i rzecz samą. Wszystko przed Nim jest jedną chwilą: widzi On nasze pragnienie, widzi że się modlimy, a zarazem wie, że nam kiedyś da cnotę przez nas żadaną. Łączy On przyczynę ze skutkiem, łączy te dwie chwile i od razu patrzy na nas, jakbyśmy już mieli to, o co prosimy. (...) Tym sposobem wszystko się godzi: my nic nie tracimy, a Bóg robi rzeczy wyznaczonym przez siebie porządkiem, bo P. Bóg żąda od nas przyłożenia się naszego, aby powiększyć nasze zasługi. Nie tylko nic nie tracimy więc na czekaniu, ale owszem zyskujemy. Przypuszczając, iż byśmy od razu otrzymali żadaną cnotę, posiadalibyśmy ją, i nic więcej. Przeciwnie, ponieważ jej nie mamy, ponieważ długo o nią prosić musimy, przybywają nam inne cnoty, które są owocem proszenia i czekania, jako to: cierpliwość, pokora, ufność w Bogu, pragnienie podobania się Jemu, które już jest połączone z miłością Bożą. A tak wszystkie cnoty zyskują na tym, że Bóg wstrzymuje się z przyznaniem tej, o którą prosimy. Nie należy więc zrywać się samemu do rzeczy dobrych, ale modlić się, dopóki Bóg nie da swej łaski.

3. Warunki i sposoby modlitwy, a także przeszkody w jej praktykowaniu

Kolejnym zagadnieniem poruszonym w traktacie są warunki i sposoby modlitwy, a także przeszkody w jej praktykowaniu. Pośród tych pierwszych ks. Semenienko wymienia „naszą komunie w modlitwie z Chrystusem”, a następnie mówi o potrzebie „odpierania zła i nabywania dobra”. Jako trzeźwy realista, zaznacza, że postęp w modlitwie bę-

dzie różny u każdego człowieka. Nie wolno jednak przeskakiwać poszczególnych jej etapów, albowiem jedna jej zasada pozostaje zawsze niezmienna, mianowicie: „Ogólne prawidło będzie zawsze tożsamo: opierać się na tym, co się ma, a wiedząc, czego brakuje, o to prosić; i czekać, aż Bóg da, a dopóki nie da, nie porywać się”.

Omawiając sposoby modlitwy, Semenenko czerpie obficie z karmelitańskiej szkoły duchowości i z terezańskiej definicji modlitwy, oferując nam prekursorsko znany od ubiegłego stulecia *Mały katechizm życia modlitwy* pióra o. Gabriela od św. Marii Magdaleny, który doczekał się czterech wydań także w Polsce (ostatnio w 2002 roku)⁴.

Najlepszym sposobem modlitwy według niego jest „rozmyślanie (modlitwa wewnętrzna)”, którą nazywa także „medytacją i rozpamiętywaniem”. Oferuje nam następnie niezbędne wskazania, jak należy do owej modlitwy się przygotować i jakie są poszczególne jej etapy.

Przygotowanie do modlitwy winno obejmować przede wszystkim wypowiedzenie walki zła i „oddalenie wszelkich myśli niepotrzebnych”, aby „postawić się w obecności Bożej (...), co jest już pierwszym aktem samejże modlitwy”.

Drugim zaś aktem modlitwy jest „upokorzenie się przed Panem Bogiem”, które prowadzi do kolejnego etapu, to jest do „postawienia siebie razem z Bogiem”, co oznacza „pragnienie poprawy, chęć korzystania z nowych łask Bożych i wolę uświęcania się”.

W końcu – konkluduje nasz autor – by modlitwa była owocna, trzeba się zwrócić do Ducha Świętego, prosić Boga o Jego dar, albowiem „sami z siebie modlić się dobrze nie potrafimy” i potrzebujemy, aby „On w nas się modlił” zgodnie z pouczeniem św. Pawła: „Sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym” (Rz 8, 26).

Sam „korpus”, czy też „środek” modlitwy myślniej (są to wyrażenia naszego autora), stanowi rozpamiętywanie naszej duchowej nędzy, potrzeby nabycia i praktykowania cnót, życia i nauki Chrystusa, Bożej dobroci i innych tajemnic wiary, by wyzbyc się własnej woli, pokochać Bożą i wejść w żywy kontakt z Panem:

Należy mianowicie przejść cnoty jedne po drugich, aby zrozumieć, co każda z nich zawiera; następnie rozpamiętywać tajemnice wiary, szczegóły życia Chrystusa Pana, a zawsze brać to, czego w sobie brak czujemy (...), poznać i pokochać wolę Bożą z wyrzuceniem się wszelkiej własnej woli i czynności, i wejść w żywy stosunek z Bogiem.

⁴ Zawsze w Wydawnictwie Karmelitów Bosych w Krakowie.

W początkach praktykowania modlitwy myślniej można posłużyć się odpowiednią książką. O. Piotr podaje jako przykład rozmyślenia św. Ignacego Loyoli, a także wspomina o św. Franciszku Salezjum, wielkim propagatorze tej formy modlitwy.

Owoce modlitwy myślniej zawsze, według ks. Semenienko, jest to, że „staje się ona żywym stosunkiem duszy z tajemnicami życia Chrystusa Pana i nie zajmuje się już tym, co czasem bywa tylko teoretycznym rozmyśleniem, ale staje się żywą, i całe nasze życie zamienia się wówczas w modlitwę”.

Do takiego rozmyślenia trzeba zaangażować się całkowicie, całym swoim jestestwem; „trzeba wziąć się [do niego] wszystkimi władzami naszej istoty: *rozumem, czuciem i wolą*”. Inaczej bowiem „Bóg nie trafi do nas i my nic zrobić nie zdołamy; dusza przyjdzie do czczości, do zagmatwania, z wielkim trudem zaledwie uniknie złego, ale całego świata nadprzyrodzonego nowego w niej nie będzie; zostanie pustynią z piasku”.

Jeśli zaś chodzi o przeszkody w praktykowaniu modlitwy, nasz autor koncentruje się głównie na „roztargnieniach” i na ich przyczynach. I za Kasjanem powiada, że głównym sprawcą roztargnień jest szatan, „który noc całą czyha na śpiącego i czeka, aż się obudzi (...) by myśl jego od Boga oddalić”. Wchodząc bardziej w praktykę codziennego życia, wśród przeszkód w życiu modlitwy, utożsamia senność, nieumiarkowanie w jedzeniu i picu oraz „radikalną jałowość”. Przywołuje znaną maksymę św. Teresy od Jezusa, że „modlitwa i wygodne życie nie idą w parze”, i jako dobry teolog duchowości dostrzega potrzebę ascezy i ewangelicznego wyrzeczenia, czego wyrazem winny być codzienne umartwienia. Jest jeszcze bardziej twórczy, kiedy – pozostając wiernym swoim założeniom antropologicznym – traktuje o nazwanych przez siebie „dodatnich przyczynach roztargnień” (powyższe definiuje bowiem jako ujemne), to jest o wyobraźni, uczuciu i osobie.

„Wyobraźnia – stwierdza trzeźwo – jest potrzebna człowiekowi. Zadaniem jej jest, by pomagała do formowania idei; ale winna być podległą rozumowi”. Jeśli jest inaczej, staje się ona „bardzo niebezpieczną i należy czuwać nad nią by była w porządku”:

Rozum powinien używać wyobraźni, ale jako podrzędnej służebnicy i panować nad nią. Często zaś dzieje się przeciwnie: wyobraźnia pociąga rozum i rozum staje się sługą wyobraźni: i już tylko obmyśla środki do celu, jaki wyobraźnia sobie stawia, jak np. w ludziach światowych.

Co się zaś tyczy uczucia, czytamy w traktacie ks. Semenienki, że „czego serce jest pełne, tym i głowa napełniona”. I jeśli serce napełnione jest rzeczami światowymi, „do których mamy pociąg (...), takie rzeczy są zdolne przeważać Boga”.

W końcu, co do o s o b y, nasz autor pisze wprost:

Osoba wreszcie nasza, sama jest powodem roztargnień w modlitwie. Żeby się modlić, trzeba się zająć Panem Bogiem; a jeśli ja sobą zajęty, zająć się Panem Bogiem nie mogę. I to bywa najgłówniejszym powodem roztargnień w modlitwie. Zajęcie się sobą ma miejsce pod różnymi postaciami, a zawsze przeszkodą jest w modlitwie.

Nie zapominajmy jednak, że te ostatnie przyczyny roztargnień nasz autor nazwał pozytywnymi. Co przez to rozumiał? Że zarówno wyobrażenia, uczucie, jak i w końcu osoba każdego z nas są w modlitwie czymś bardzo istotnym i niezbędnym, lecz pod jednym warunkiem: że oczyścimy je ze „światowych” naleciałości, „będziemy pracowali nad wyzwaniem się z siebie samych i do tego będziemy kierowali nasze modlitwy”. Wówczas „będą one oczyszczającymi (...) i sam początek tej pracy będzie już dobrą modlitwą”.

Słowem, ratunek przed roztargnieniami leży w samej modlitwie. Naprawdę ważna jest taka rada naszego autora:

Upokarzaj się przed Bogiem z twoich roztargnień, to jest: czuwaj, łów je, prowadź przed oblicze Boże, pokazuj, i upokarzaj się, módl się o ducha skupienia. Ten wielki w tym pożytek, że oprócz tego, o co prosisz, będziesz miał i inne korzyści. Zwykle, a nawet zawsze, jakeśmy widzieli, roztargnienia pochodzą z przywiązania do rzeczy ziemskich, z nieczystości, z miłości własnej, z zajęcia się sobą. To ostatnie siedzi zawsze na dnie.

Otóż śledź źródła twych roztargnień, zwołuj je przed siebie i przed Boga, i każ im mówić skąd pochodzą. Bądź nielitościwy, surowy w sądzie, nie ustawaj aż póki nie złowisz złoczyńcy na uczynku. Wtenczas go prowadź przed sąd Boży i potęp bez miłosierdzia. Co za wygrana wtedy twoja! Będzie to zarazem najlepsza modlitwa.

I w tym przypadku ks. Semenenko dał nam wspaniałe pouczenia, a nadto okazał wielkość swojego ducha, albowiem wolno nam sądzić, że jego refleksje nie były tylko intelektualnymi rozważaniami, lecz miały swoje namacalne odbicie w praktyce codziennego, przepojonego modlitwą życia i apostołskiego posługiwania.

4. Chrystocentryzm autentycznej modlitwy

Ks. Semenenko, autentyczny świadek Chrystusa i świetny teolog, nie omieszkał nie tylko zaznaczyć, ale podkreślił to z całą mocą, że prawdziwa modlitwa chrześcijańska nie może nie być modlitwą chrystocentryczną. Mówił o tym za naszych dni, cytując św. Teresę od Jezusa – o czym wspomnieliśmy już powyżej – Jan Paweł II. Współzałożyciel zmartwychwstańców jawi się nam i w tym kluczu jako prekursor:

Szczytem modlitwy jest wejście we *wspólną modlitwę z Chrystusem Panem*. Zasada się ta modlitwa na tym, aby naszą modlitwę połączyć z modlitwą Chrystusa Pana. Wspólna modlitwa z Chrystusem Panem: nasza z Nim, Jego z nami, oto co stanowi najdoskonalszy sposób modlitwy, który to wszystko cośmy powiedzieli przenosi na wyższe stanowisko, nadaje modlitwie prawdziwe życie, wartość i znaczenie, i sprawia, że przezeń zyskuje ona siłę i wagę nadprzyrodzoną w całej pełni.

Autor traktatu uzasadnia obszernie swoją tezę:

Modlitwa ta wspólna z Chrystusem Panem wypływa z tej głównej prawdy, że wszystko, co jest nadprzyrodzone, powinno być wkorzenione w Chrystusie i na Nim oparte; że jeżeli łaska jest siłą działającą w nas, tedy Chrystus Pan jest współprzyczyną działania, współpoczątkiem, ale zajmującym pierwsze miejsce; tak, że w modlitwie jak wszędzie sprawdzić się musi słowo: *Beze mnie nic czynić nie możecie* (J 15, 5). W tej wspólnej modlitwie idzie o to, aby wszystkie te akty, przez nas dopiero co wyłożone (...) robić tak, iżby to była robota Chrystusa Pana w nas i z nami. Bo na cóż się Chrystus Pan modlił, *nocował na modlitwie Bożej* (Łk 6, 12), i dlatego Duch św. w Ewangelii wciąż na tę Jego modlitwę wskazuje? Chrystus Pan modlił się umyślnie na to, aby nam nie tylko dać przykład zewnętrzny, ale samą modlitwę wewnętrzną.

Tylko taka modlitwa doprowadzi nas do zjednoczenia z Bogiem. W pierwszym jej etapie „poznamy, zrozumiemy i przyjmimy Chrystusowe myśli, Jego uczucia, Jego wolę, Jego czyny w ludzki sposób uczynione, poddając Mu zupełnie siebie samych”.

Drugim zaś etapem będzie to, że „kiedy się już zbliżymy do Pana Jezusa, a Pan Jezus do nas, wtedy zacznie się spółka. Wtedy razem z Chrystusem Panem będziemy myśleć, czuć, chcieć, działać, modlić się, dziękować Bogu, chwalić Go, prosić. Będzie to stan ów szczęśliwy spółki z Chrystusem Panem”.

I nadejście trzeci, ostatni, etap modlitwy, który ks. Semenenko opisuje w słowach, jakich nie powstydziliby się chyba św. Jan od Krzyża. Posłuchajmy:

Trzecia epoka jest już przemienieniem się zupełnej niejako w Chrystusa Pana. Jest to śmierć mistyczna. Pan Jezus wtedy jakoby sam już tylko działał. Dusza się nie czuje w tym stanie, choć rzeczywiście i prawdziwie współdziałała zawsze. Pan Jezus w końcu już jakoby sam się modli w duszy. Jest to najdoskonalsze zjednoczenie o jakim św. Paweł mówi: „Żyję, już nie ja żyję, ale Chrystus żyje we mnie”. Sam Pan Jezus jest mistrzem wtedy. Jest nim On we wszystkich epokach, ale tu w sposób boski, niepojęty. Dusza w Nim zachwycona nie ma już w sobie nic przyrodzonego; Jego tylko ona widzi, Jego kocha, a On działa Sam, choć i dusza z najwyższą rozkoszą i łatwością współdziała.

Ks. Semenenko jest świadomy, że ten najwyższy etap modlitwy, stanowiący zaślubiny duchowe, jest czystym darem Bożym. Dlatego precyzuje:

O tym najwyższym stanie, błogosławionym, nie mówimy; tych wyżyn już nie tykamy. Tę modlitwę zostawmy Panu Jezusowi i komu On ją da. Nam idzie tylko o dwa pierwsze szczeble. Nie możemy osiągnąć tych wyżyn błogosławionych, ale możemy starać się o ten stosunek *do* Chrystusa Pana i o *spółkę* z Chrystusem Panem. W dwóch pierwszych chwilach, epokach, czyli stanach tej modlitwy, każdej duszy dano moc się ćwiczyć. Niech tylko pragnie, ufa i prosi, i znowu ufa.

I zachęca każdego czytelnika swego traktatu:

Powinniśmy więc o to prosić ciągle. Trzeba się poznać z Chrystusem Panem, zbliżyć i prosić o ożywienie tego stosunku, o przyprowadzenie nas do wspólności z sobą. Najskuteczniej do tego prowadzi częste przyjmowanie Najświętszego Sakramentu, ciągłe pragnienie Jego, oczekiwanie, przyjmowanie z wiarą, dziękczynienie, i znowu pragnienie i oczekiwanie, i ta wiara, że Pan Jezus jest w nas. Tym sposobem przyjdziemy do tej żywej, rzeczywistej spółki z Chrystusem Panem, i będzie On żył w nas, a my w Nim.

* * *

Na koniec warto przywołać słowa byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a obecnego następcy św. Piotra, Benedykta XVI: „Modlitwa jest uaktywnieniem wiary, zatem modlitwa bez wiary staje się ślepa; wiara zaś bez modlitwy zamiera”.

Jezusowe i eklezjalne wezwanie do modlitwy skierowane jest do wszystkich chrześcijan. Ludźmi szczególnej modlitwy winny być jednak osoby konsekrowane, które idąc za głosem łaski powołania, współpracując z wewnętrznym natchnieniem Ducha Świętego, pragną jak najwierniej naśladować Chrystusa i bardziej niż inni się z Nim zjednoczyć. Modlitwa winna być ich życiową postawą (por. Mt 26, 41), albowiem osoby konsekrowane, kierowane głosem powołania, przez swoją konsekrację oddają się „całkowicie na własność umiłowanemu nade wszystko Bogu”⁵. Stąd całe ich życie, we wszystkich wymiarach, powinno być wyrazem tego oddania, co „w praktyce oznacza niezachwianą wierność modlitwie”⁶, którą należy pielęgnować z nieustanną pilnością, gdyż jako żywa rzeczywistość musi ona ciągle wzrastać i stawać się coraz bardziej intensywna. Bardzo jednoznacznie mówi o tym znany teolog duchowości karmelitański kard. A. Ballestrero:

Rzecz pewna, że jesteście wezwani (...), by stać się duszami, które modlą się całą „siłą rozruchu”, nie zaś „na zwolnionych obrotach”. Jesteście Bożymi orantami! Jakaż będzie nasza konsekracja, jakimi będziemy zakonnikami, jeśli będziemy chorować na chroniczny minimalizm modlitwy?⁷

Sądzę, że traktat sługi Bożego ks. Piotra Semenienki winien stać się podręcznikiem modlitwy dla wielu osób konsekrowanych. Co więcej, w wirze dzisiejszego świata, w zalewie liberalizmu, pornografii, permissywizmu, oportunizmu, prowadzących często do indyferentyzmu, konsumpcjonizmu, hedonizmu, znieczulicy społecznej, gdy wielu zagubionych Polaków poszukuje duchowych przeżyć i religijnych wartości i często w ich poszukiwaniu zwraca się mylnie ku różnorodnym sektom pseudochrześcijańskim czy naturalistycznym religiom Wschodu, traktat ks. Semenienki może dopomóc odnaleźć sens życia i drogę komunii z Bogiem każdemu chrześcijaninowi.

Zawsze warto powrócić do źródeł autentycznej modlitwy chrześcijańskiej i odkryć na nowo ciągle aktualne modlitewne przesłanie wybitnych naszych rodaków, spośród których w pierwszym szeregu staje właśnie sługa Boży Piotr Semenienko ze swym traktatem *O modlitwie*.

⁵ *Lumen gentium* 44.

⁶ *Vita consecrata* 38.

⁷ B. Anastasio, *Wysłuchani w Bogu*, w: *Droga do nowego życia*, Kraków 1982, s. 224.

Prayers by Fr. Peter Semenenko

The author presents Fr. Semenenko's treatise, "On prayer", recently published by the Editorial House "Alleluja", in a modern language version. Fr. Semenenko is convinced that one cannot talk about prayer without some knowledge of the one who is praying. For this reason, He begins with a brief presentation of Christian anthropology: human nature and person, human supernature and human activity before God's activity. This anthropology is based on the Scholastic theology of St. Thomas Aquinas and is clearly opposed to the popular dualism of Jansenism of his time. In the second part, Semenenko presents the conditions and methods of prayer as well as its obstacles. Among the first ones, he lists "our communion with Christ", and "repulsing moral evil and practicing moral good". Truly Christian prayer, according to Fr. Semenenko, cannot but be Christocentric. As such, prayer leads to communion with God. Written by an outstanding master of the spiritual life, this treatise provides a valuable handbook on prayer for every Christian, and a help to find sense in life and a way to communion with God.

Słowa klucze: *antropologia, chrystocentryzm modlitwy, człowiek, etapy modlitwy, Jezus Chrystus, natura człowieka, osoba, przemienienie, przeszkody w modlitwie, przygotowanie do modlitwy, roztargnienia, sposoby modlitwy, skutki modlitwy, zjednoczenie z Bogiem, znaczenie modlitwy, życie nadprzyrodzone*

MARCIN KARAS
KRAKÓW

PAPIEŻ I EPISKOPAT W REFLEKSJI O. PIOTRA SEMENENKI

Problematyka władzy w Kościele, jej struktury, uprawnień i wypełniania autorytetu, a także wzajemnych relacji pomiędzy jej przedstawicielami stanowiła jedno z najistotniejszych zagadnień obecnych w katolickiej eklezjologii u schyłku XIX wieku. Ks. Piotr Semenenko (1814–1886) zaangażował swe pióro w dyskusje nad tymi kwestiami trwające w dobie Pierwszego Soboru Watykańskiego (1869–1870), pisząc traktat *O Papieżu i Episkopacie na podstawie wiecznych zasad Bożych, a także o roli Papieża i biskupów w nieomylnym Magisterium Kościoła*¹.

Ze wstępu do traktatu wynika, że dzieło zostało ukończone w Rzymie 12 lipca 1870 roku, a więc na kilka dni przed ostatnią – jak się okazało – czwartą sesją soboru², podczas której ogłoszona została konstytucja dogmatyczna pierwsza o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, zawierają-

¹ Podstawą źródłową artykułu jest traktat: P. Semenenco, *Quid Papa et quid est Episcopatus ex aeterna ac divina ratione necnon quae eorum partes in Ecclesiae infallibili magisterio*, Rzym–Paryż 1870 (cytowane dalej jako *Quid Papa*).

² Wskutek wybuchu wojny niemiecko-francuskiej 9 lipca 1870 roku, a więc na dzień po odbyciu czwartej sesji soborowej, papież Pius IX wydał 20 października list apostolski *Postquam Dei munere*, w którym ogłosił bezterminowe (*sine die*) przerwanie obrad soboru. Później sobór nie został już wznowiony. Zob.: *Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, hrsg. Jesuiten aus Maria Laach, vol. VII, Freiburg in Br. 1890, col. 497–500.

ca nauczanie o prymacie i nieomylnym nauczaniu papieskim³. W dniu, w którym polski teolog ukończył swój traktat, ojcowie soborowi otrzymali właśnie do rozpatrzenia kolejną wersję trzeciego rozdziału schematu o władzy papieskiej (*O władzy i naturze prymatu Biskupa Rzymskiego*)⁴. Sesja trzecia odbyła się 24 kwietnia, a później trwały kolejne kongregacje generalne, na których biskupi przygotowywali do ogłoszenia projekt konstytucji o Kościele, a właściwie jej części (cztery rozdziały) poświęconej urzędowi papieskiemu. Był to nader stosowny czas na ogłoszenie rozprawy teologicznej o papieżu i biskupach jako dwóch podmiotach najwyższej władzy kościelnej i o ich wzajemnych relacjach.

Jak wynika z własnych słów ks. Semenienki, zaplanował łącznie trzy części dzieła (polemiczną, teoretyczną i historyczną), ale ukończył tylko dwie pierwsze z nich, a wydano jedną, pod tytułem podanym wyżej⁵. Skoncentrujemy się na tej części pierwszej. We wstępie autor uzasadnia podjęcie swych rozważań: rozprawa ma na celu teologiczne przygotowanie na rychłe już ogłoszenie dogmatu o nieomylnym magisterium papieskim, aby jego przyjęcie i uznanie przez teologów było bardziej świadome⁶. Dyskusje i spory w tej sprawie stały się okazją do jasnego ukazania nauki katolickiej i zasadniczej zgodności panującej w Kościele⁷. W tym czasie nie powstała jeszcze opozycyjna grupa starokatolików, którzy wnet podjęli współpracę z jansenistami z Utrechtu, tworząc

³ Por.: B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Projekt konstytucji dogmatycznej na Soborze Watykańskim*, Lublin 1959, s. 13–25, *Collectio Lacensis*, dz. cyt., vol. VII, col. 479–498; H. Denzinger, *Echiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 32, Freiburg 1963, nr 3050–3075 (cyt. dalej jako: Denzinger); T. Grandérath, *Constitutiones dogmaticae Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani ex ipsius eius actis explicatae atque illustratae*, Fryburg 1892, s. 103–234.

⁴ T. Grandérath, *Constitutiones dogmaticae*, dz. cyt., s. 116–117.

⁵ Por.: „*Rem, Deo adjuvante, expediemus brevissimis rationum expositionibus, hoc ceteroqui servato ordine: ut primum negative, ut ajunt, et polemice disputemus, ostendentes nullum dari locum ubi sententia denegans consistere possit; tum vero positive causam tractemus, theoriam statuantes, quae intimam naturam rei declaret; ad postremum tandem, si Deus permiserit, historice etiam rem omnem confirmandam curemus; atque sic omnibus modis ad eam deveniamus conclusionem*”, *Quid Papa*, s. 4–5. Część trzecia nie została niestety napisana ani opublikowana, tak przynajmniej wynika z materiałów zachowanych w rzymskim archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców.

⁶ Por.: „*Omnes officii nostri partes tum demum explebimus, si non solum parati erimus jam definitum alterum dogma tardiori fide suscipere; verum si etiam in id incumbemus, ut fides nostra opportune definitionem ipsam praeveniat, provocet, et ut fiat effeciat*”, tamże, s. 3.

⁷ Por.: „*Factum est namque, sic etiam sapienter disponente Providentia Divina, ut non tam exiguus numerus Pastorum Ecclesiae, vel omnino contra opportunitatem defendendi; vel etiam contra veritatem hujus doctrinae de Papae infallibilitate vehementius reclamaverint. Non sine causa, inquam, admissum est a Deo id genus facti nam nisi hujusmodi contradictio palam prodissset, forsitan ex alia parte non tam ingens et tam concors prorupisset fidei*

niezależną wspólnotę religijną (1873–1889). Głównym przeciwnikiem doktrynalnym byli zatem gallikanie, zwolennicy niezależności Kościoła francuskiego od Stolicy Apostolskiej, formułujący tym samym odrębną doktrynę eklezjologiczną, umniejszającą powagę papieża w Kościele powszechnym⁸.

Wedle ks. Semenkeni, władza w Kościele (*potestas in Ecclesia*) jest tylko jedna, tak jak jeden jest Kościół⁹, ale ma dwa najwyższe podmioty, którymi są papież i episkopat¹⁰. Rozważana kwestia dotyczy zaś wzajemnej relacji tych dwóch podmiotów¹¹. Zgodnie z tradycją, Kościół rzymski jest wedle autora najdoskonalszym Bożym dziełem (*omnium operum Dei perfectissimum*)¹². Aby zapewnić metafizyczną pewność, rozważania powinny więc być oparte na zasadach tworzących nadprzyrodzoną naturę Kościoła¹³, bazując na ustanowieniu Chrystusa, który przekazał władzę w Kościele św. Piotrowi i biskupom¹⁴.

vulgatissimae significatio; et veritas ipsa, tametsi acclamata fuisset, tamen non in eadem luce in qua nunc, neque eadem evidentia splenderet", tamże, s. 3–4.

⁸ Por.: „*Id nobis operare pretium ducimus: ut illas expendamus rationes contrarias, quae sive a gallicanae doctrinae patronis, sive ab iis objiciuntur qui vel citra gallicanam, similem tamen tuentur sententiam. Similes namque procul dubio sunt omnes; quae aliquam infallibilitatem Papae concedunt, integram tamen concedere nolunt*”, tamże, s. 4.

⁹ Por.: „*Potestatem in Ecclesia, sic modaliter ab essentia distinctam, unam numero esse. Hoc vero jam pateret ex ipsa rei natura; atque si vel solis standum esset philosophicis, imo naturalibus rationum momentis: quum in re quacumque una sit numero sicut essentia ita etiam et potestas, sive potentia, quae ad omnia essentialia se extendat illius unius rei; eadem ratione etiam in Ecclesia una sit numero potestas ex ipsa rei natura necesse ostenderetur*”, tamże, s. 11–12.

¹⁰ Por.: „*Duo itaque hac in re Christi decretorum sunt ordines: alius qui ad Petrum solum refertur, alias qui ad Apostolos. Utrisque his decretorum ordinibus, ibi Petro, hic Apostolis, confertur potestas in Ecclesia*”, tamże, s. 32–33.

¹¹ Por.: „*Id vero, de quo non satis constat, ac proinde disceptatur, hoc maxime est: cujusmodi videlicet sit relatio ultima inter Papam et Episcopos?*”, tamże, s. 19.

¹² Por.: „*Consilium nobis esse ex aeterna ac divina ratione causam aestimare. Haec ratio non est alia nisi Deus ipse; est, inquam, substantia Ejus divina, ejusque ratio subsistendi, quae non potest non esse Idea prima et causa exemplaris universarum quae creatae sunt rerum; quanto magis igitur Ecclesiae, quae omnium operum Ejus perfectissimum est, Eique simillimum? Huic itaque sublimi rationi innitetur illa theoria, quam libro secundo daturus nos promittimus*”, tamże, s. 5. O doskonałości Kościoła świadczy doktryna o Ciele Mistycznym Chrystusa: „*Kościół głosi jako dogmat wiary, że jest jeden tylko prawdziwy i widzialny Kościół Chrystusowy, Kościół rzymskokatolicki, Mistyczne Ciało Chrystusowe*”, B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa*, dz. cyt., s. 112.

¹³ Por.: „*Haec causa nulla alia intelligi potest, nisi quod sacrosancta, haec et divina res non ex aeterna et divina ratione aestimetur. Ex hac enim ratione potestas ecclesiastica, de qua maxime disquiritur et disceptatur, censeri omnino debet non solum divinitus data Ecclesiae; sed omni dubio procul divinitus etiam administrata et in exercitio directa. Hoc autem, hoc inquam non attenditur, et ex humanis, eheu! rationibus omnis haec causa exercitii potestatis pensatur et judicatur*”, tamże, s. 140.

¹⁴ Por.: „*Causam quaestionis hujus ipse Christus Dominus posuisse videtur. Etenim vero ex una parte, Petro in persona, atque in hac ejus persona Pontificibus Romanis (...), Chri-*

Zdaniem polskiego teologa, w społecznościach ludzkich, a zatem także w Kościele¹⁵, władza jest zawsze trojaka w działaniu, czyli posiada trzy prawa szczegółowe: ogłaszania praw (ustawodawcza), orzekania (sądownicza) i wykonywania swych decyzji (rządząca). Ustawodawcza władza Kościoła dotyczy podawania wiernym dogmatów wiary i zasad moralnych, sądownicza – sprawowania jurysdykcji nad wiernymi, a rządząca – kierowania (pasterzowania). Dyskusja nad nieomylnością papieską dotyczy kwestii władzy ustawodawczej (orzeczeń doktrynalnych), gdyż dwie pozostałe najwyższe władze papieża nie były podważane przez teologów¹⁶. Ks. Semenenko uważa, że autorytet (*auctoritas*) w Kościele jest niezbędny, aby strzec Objawienia powierzonego Kościołowi¹⁷ dla zbawienia wiernych, gdyż taki jest cel istnienia Kościoła i jego władzy¹⁸.

stus Dominus omni dubio procul contulit plenam in sua Ecclesia potestatem: Sed non minus aperte contulit eam Apostolis, in quorum jura, pro rata parte, Episcopos successisse, aeque ac de illa priori successionem, omnes conveniunt", tamże, s. 19–20.

¹⁵ Kościół jest bowiem również społecznością, chociaż jej cele są nadprzyrodzone. Por.: „*Ecclesia siquidem est societas hominum viatorum, sub magisterio et regimine legitimorum pastorum, ac praecipue Romani Pontificis, eiusdem christianae fidei professione et eorum sacramentorum communione adunatorum, ad aeternam salutem consequendam*”, A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, ed. 14, Romae 1911, s. 612.

¹⁶ Por.: „*Doctissimi namque quique atque probatissimi ex istis domesticis adversariis nostris, ultro concedunt Romano Pontifici plenam, id est summam, potestatem in genere, et summam etiam in utraque provincia: jurisdictionis scilicet pressius sumptae, et regiminis ac gubernationis; ita ut haud dubie declarent schismaticos et haereticos fore qui eam denegassent. Quare igitur in hac ultima provincia, id est dogmata et leges jubendi, seu quod idem est: in provincia supremi, proindeque infallibilis Magisterii, eamdem ipsi recusent, id satis mirari non possumus*”, tamże, s. 17–18.

¹⁷ Por.: „*Natura rei (...) omnino jubet ut in Ecclesia, quae est societas cui est concredita revelatio divina sit etiam auctoritas, huius revelationis custos et interpret; et quae sola deinde ex officio decernat: quatenam sint revelationis vera instrumenta (Biblia scilicet), et quatenam germana eorum significatio*”, *Quid Papa*, s. 64; „*Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum*”, I Sobór Watykański, Sesja III, konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. 4: O wierze i rozumie, *Denzinger*, nr 3020.

¹⁸ Por.: „*Terminus potestatis sine dubio est plebs fidelium; objectum autem est illa res, sive finis, ad quem conseruendum potestas instituta est et munus exercet. Finis iste porro est ipse Deus, ab homine fidei tandem obtinendus. Omnis potestas Ecclesiastica ad id instituta est: ut homines ad hunc finem perducatur; atque in hoc occupatur: ut Deum det hominibus, homines autem Deo consociet*”, tamże, s. 105; „Kościół Chrystusowy (...) jeden jest, niepodzielony i niepodzielny, podporządkowany jednej Głowie niewidzialnej Chrystusowi i widzialnej głowie rzymskiemu biskupowi, wikariuszowi Chrystusa. Z nim tylko Duch Święty, duch prawdy przebywa na wieki. Dlatego tylko w nim prawda i tylko w nim środki

Najważniejszą tezą traktatu jest stwierdzenie, że dwa najwyższe podmioty (*subjecta*) władzy kościelnej różnią się, ale nie są oddzielone (*separata*) od siebie¹⁹, są względne (*relativa*), czyli odrębne (*distincta*), lecz nie oddzielne²⁰, to znaczy materialnie istnieje tylko jeden podmiot, a formalnie są dwa względne podmioty władzy²¹. Jedna i ta sama, cała (*integra*) władza przysługuje więc obu podmiotom²². Jeden z tych podmiotów jest pierwotny (papież), a drugi wtórny (episkopat, czyli biskupi)²³. Aby Kościół mógł trwać niezmiennie, nie może dochodzić do rozdzielenia podmiotów jego władzy, a właśnie podmioty względne nie są nigdy podzielone, a tylko odrębne²⁴. Oba podmioty władzy są ponadto nie-

zbawienia", węgierski bp Józef Papp-Szilagyi na I Soborze Watykańskim, cyt. za: B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa*, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ Por.: „*Non ita asserimus duplex, ut sint duo separata subjecta. Nam quum potestas sit una, si subjecta separarentur, potestas etiam: divideretur necesse foret. Alio igitur modo est duplex*”, *Quid Papa*, s. 37; „*hic subjecta, relative, et servato ordine, distinguuntur, non dividuntur; potestas autem ne attingitur quidem*”, tamże, s. 46.

²⁰ Por.: „*Duo quidem sunt potestatis ecclesiasticae subjecta, attamen non separata, sed distincta; et ita distincta ut adsit ratio in qua rursum sunt unum, quae ratio est unitas ipsius potestatis. Quapropter dici debent subjecta relativa: quae vox ad id inservit, ut in distinctione unitas affirmetur*”, tamże, s. 92. Na temat jedności władz Kościoła porównaj słowa papieża Leona XIII, wcześniejszego uczestnika soboru, z wydanej przez niego w roku 1896 encykliki o Kościele *Satis cognitum*: „Czyż nie byłoby to pomieszaniem zarządzania, gdyby [katolicy] podlegali podwójnej władzy? Przyjmować coś takiego zabrania nam przede wszystkim mądrość Boża, której radą i postanowieniem jest ten sposób rządzenia ustanowiony. Trzeba także pamiętać o tym, że zarówno cierpi na tym porządek rzeczy i zakłóceniu ulegają wzajemne więzi, gdy dwa urzędy mają dla ludu ten sam stopień tak, że jeden nie zależy od drugiego. Lecz najwyższa władza papieża rzymskiego jest powszechna i wyraźnie niezależna, natomiast władza biskupów jest ograniczona pewnymi ramami i nie całkiem niezależna”, *Encykliki Leona XIII*, opr. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk 1997, cz. II, s. 334.

²¹ Por.: „*Si potestas ipsa directe attendatur, et subjectum sumatur materialiter et quodammodo substantialiter (id est, non uti subjectum formaliter, sed uti potestas ipsa in omni sua ratione subsistendi); tunc utique dicendum erit subjectum unum esse: Papam scilicet et Episcopos una secum cohaerentes. Quod si tamen non potestas, sed subjectum attendatur directe, et subjectum sumatur formaliter, i. e. uti subjectum; tunc recte et necessario dicendum erit: subjectum esse duplex, id est, ita comparatum, ut illud prius subjectum, materialiter et substantialiter sumptum, existat in duobus terminis, ad invicem se referentibus; seu, quod idem est, ut sint duo subjecta relativa*”, *Quid Papa*, s. 37.

²² Por.: „*Potestas una sit substantialiter, et per huiusmodi subjecta non distinguatur nisi relative, rursum atque necessario affirmandum est potestatem, sicut in utroque simul; sic etiam in alterutro subjectorum, totam et integram esse*”, tamże, s. 37.

²³ Por.: „*Totam potestatem residere in Papa, et totam etiam in Episcoporum coetu; prius tamen in Papa, et tamquam in principio; secundo autem loco in Episcopis, et tamquam in termino*”, tamże, s. 38.

²⁴ Por.: „*Catholicitas veluti a suo fonte, a potestate manat. Sed fac sit in duo divisa potestas, quomodo Ecclesia catholica erit? Materialiter id forte poterit ad tempus, quamdiu utraque pars secum materialiter cohaerebit; sed formaliter et ad longum non poterit unquam, nisi statuatur potestatem non posse scindi in partes, quia est principium substantiae Ecclesiae, et quia unica est juxta atque haec substantia ipsa*”, tamże, s. 46.

zniszczalne (*deficere non possunt*), aby realizować się mogła zamierzona przez Boga niezniszczalność Kościoła²⁵.

W oparciu o świadectwa biblijne ks. Semenenko stwierdza, że Chrystus ustanowił grono apostołów, udzielając im władzy w Kościele, ale prócz tego wybrał jednego z nich, św. Piotra, którego uczynił ośrodkiem tej władzy i utwierdzeniem jedności Kościoła²⁶. Apostołowie nie wybrali sami swego zwierzchnika, ale powołał go osobiście Jezus Chrystus. Zwierzchnik pochodzący z wyboru jest bowiem tylko zwyczajnym przewodniczącym, który nie ma żadnych specjalnych praw i może być dowolnie powoływany i odwoływany przez wspólnotę²⁷.

Na podstawie Tradycji nasz autor powiada, że Kościół nie jest i nie może być demokratyczną społecznością liberalną, w której władza pochodzi z wyboru i jest dowolnie ustanawiana przez członków tej społeczności²⁸. Monarchiczny ustrój Kościoła jest niezmienny, gdyż na mocy niezmiennego, Bożego ustanowienia ośrodkiem (*centrum*) władzy kościelnej jest każdorazowy papież²⁹. Przedstawimy teraz bliżej poglądy polskiego uczonego na temat papieża, episkopatu i nieomyłności nauczania Kościoła.

²⁵ Por.: „*Papam in ministrando objecto potestatis ecclesiasticae nunquam deficere posse (...) Episcopatus etiam deficere non potest*”, tamże, s. 108.

²⁶ Por.: „*Christus (...) instituit rem (...) plures elegerat Apostolos, quos in solidum institueret participes ejusdem potestatis, elegit et unum etiam, speciali jure, quem potestatis constitueret centrum, et sic potestatis affirmaret unitatem*”, tamże, s. 48.

²⁷ Por.: „*Christum potuisse alio modo Petrum caput et centrum omnium renuntiare; puta (...) poterat electionem et institutionem Apostolis committere; aut etiam (...) poterat Petrum vel primum inter ceteros dicere, vel talem qui aliis praesideret, et cui ceteri honorem et obedientiam exhiberent, vel similia id genus; ubi verbis forte magis aliquid visus fuisset dixisse, re tamen vera mirum quantum minus; nec, quidquam essentialiter Petro contulisset. Nam primus, et praeses, et cui omnes obediant, in omni societate, etiam arbitraria, praesto esse debent; neque exinde aliquid personaliter essentialiter illis omnibus, qui tales sunt, necessario conceditur. Primum enim esse, et praesidem, et sic porro, haec accidentaliter sunt omnia: a societate pendere possunt, a societate conferri, ab eademque abrogari*”, tamże, s. 53–54.

²⁸ Por.: „*Illis societatibus, quae quomodocumque panguntur ad arbitrium, et ubi nulla est, neque potestas, neque centrum potestatis, naturale et essentialiter. Ibi semper quidquid audendi integrum manebit arbitrium*”, tamże, s. 50; „*Sunt qui velint, hacque nostra tempestate vehementer contendunt, hujus ejusdem farinae universam esse societatem humanam. Penes istos prima ratio societatis humanae arbitrium est primorum contrahentium; neque ipsis ulla est apud genus humanum, aut apud singulas gentes, potestatis nativa sedes, aut in ipsa potestate naturale et inviolatum centrum (...) Ecclesiam hujusmodi non esse, neque ullo modo esse potuisse; immo vero: Ecclesiam talem esse societatem cui est naturalis potestas, id est a Deo creata; naturale etiam et essentialiter ejusdem centrum*”, tamże, s. 51.

²⁹ Por.: „*Christum ipsum per se, divina sua auctoritate et divino decreto, immo integra serie decretorum, unam specialem personam, nempe personam Petri, idque in perpetuum, jussisse ecclesiasticae potestatis centrum*”, tamże, s. 53.

1. Pierwsze miejsce w Kościele zajmuje papież, czyli następca św. Piotra³⁰, który w jego osobie otrzymał nieustracalnie³¹ i sam jeden, wprost od Chrystusa, pełnię władzy³², a ta obejmuje także biskupów³³. Władza papieska jest najwyższa w monarchicznej strukturze Kościoła³⁴, niezależna (*independens*) i bezpośrednia (*directa*)³⁵. Naukę tę potwierdził i zdefiniował (18 lipca) Pierwszy Sobór Watykański³⁶. Ponadto nikt nie może pozbawić papieża władzy w Kościele³⁷. Papież jest więc z istoty rzeczy ośrodkiem wszelkiej władzy w Kościele,³⁸ jej wewnętrzną zasa-

³⁰ Por.: „*In Petri jura successionem nulla hic difficultas movetur*”, tamże, s. 19.

³¹ Por.: „*Solus tenet Petrus excellentiori modo id, quod ceteri habent, quippe qui deficere ut ceteri non potest; et supra ceteros id habet, quod eosdem ipsos in fide, ac proinde in docendi munere, solus unus confirmet*”, tamże, s. 22.

³² Por.: „*Certum ex alia parte eadem potestatem soli etiam personae Petri, et plenissime quidem, collatam esse, quando ei Christus dixit: »Pasce agnos meos, pasce oves meas (Joan. XXI, 15, 16, 17)«*”, tamże, s. 20–21.

³³ Por.: „*Petro aliquid majus esse adtributum, idque ex duplici capite: et quod soli personaliter detur quod ceteris omnibus datum est in commune, et quod datum sit supra ceteros omnes; nam ovium nomine quas Petrus regere jubetur, nemine hic contradicente, Apostoli ipsi, i. e. Episcopi intelligendi sunt*”, tamże, s. 21. Autor odrzuca kolegializm i konciliarizm: „*Altera vero sententia ea est quae tenet: verum et proprium potestatis subjectum Episcopos esse generatim, cum Papa utique, tamquam cum suo capite, cui competant omnes praerogativae honoris et jurisdictionis; nihilo tamen secius, si ultimum veniat discrimen, et Papa dissentiat, etiam sine Papa; saltem sine hac persona Papae dissentientis, cui tunc alia substitui potest. Hanc doctrinam falsam ostendemus*”, tamże, s. 34.

³⁴ Por.: „*Petrus Petra creatur, et petra totius et pro semper Christi Ecclesiae; scilicet creatur omnium in ea iurium ac potestatum fulcrum, fundamentum et radix. Hoc vero ipsum est jus summum, quod Petro his verbis collatum est. Verba, amplissima sane et efficacissima, haec ipsa sunt quae constituunt regium illud, seu potius Pontificium diadema, quod solius Petri proprium est, quod cum ipso communicare potest nemo*”, tamże, s. 26.

³⁵ Por.: „*Potestatem ipsam, eamque plenissimam, personaliter sibi collatam habere: potestatem docendi, leges ferendi, iudicandi, regendi, sine ulla restrictione, ita directe et independentem, sibi, inquam, personaliter collatam (...) omnino substantiale esse, et personae illi (sc. Papae) naturale et essenziale*”, tamże, s. 54.

³⁶ Por.: „*Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit*”, I Sobór Watykański, konstytucja dogmatyczna pierwsza o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, rozdz. 3: O władzy i naturze prymatu Biskupa Rzymskiego, Denzinger, nr 3064.

³⁷ Por.: „*Personam Petri vel Papae, ipso non consentiente, aliam pro alia substitui non posse. Persona, haec enim ipsa essentialis est, proindeque quandiu aliquis hanc personam sustinet, ipse est haec essentialis et naturalis persona Papae, quae uti talis, nec removeri, nec mutari potest*”, *Quid Papa*, s. 55.

³⁸ Por.: „*Christus Petrum essenziale et naturale potestatis centrum instituerat*”, *Quid Papa*, s. 56; „*Potestas ecclesiastica, quod est substantiae Ecclesiae adaequatum principium, ideo est una eademque numero, quia habet suum essenziale et immutabile unum centrum*,”

dą³⁹. Każdy papież jest zawsze zarazem materialnie i formalnie głową Kościoła, jeśli został ważnie wybrany, objął urząd i zostało to stwierdzone przez Kościół⁴⁰. Jako najwyższy zwierzchnik papież nie potrzebuje także zatwierdzenia na swym urzędzie przez biskupów⁴¹.

Wbrew protestanckiej zasadzie subiektywizmu, ks. Semenenko podkreśla, że autorytet religijny decyduje o sprawach wiary, a nie wiara wiernych o tym, kto posiada autorytet. Dlatego nie można oceniać, kto jest formalnie papieżem na podstawie własnego ujęcia wiary, bo to papież strzeże wiary⁴². Postawienie osądu wiernych ponad papieżem zburzyłoby hierarchiczną strukturę Kościoła. Semenenko stanowczo wyklucza przy tym możliwość, aby papież mógł kiedykolwiek popaść w formalną herezję, gdyż wówczas nie byłoby w Kościele żadnego kryterium prawdy religijnej⁴³. Także sobór nie stoi przeciw nad papieżem, gdyż to papież zatwierdza postanowienia soborowe i nadaje im moc obowiązującą⁴⁴. Władza papieża w Kościele jest najwyższa i niezależna, ale pozostaje w relacji (*relative*) do biskupów, których władza także jest najwyż-

id est Papam, quod rursum ipsius potestatis ecclesiasticae adaequatum est principium", tamże, s. 57.

³⁹ Por.: tamże, s. 37 („*principium est interius*").

⁴⁰ Por.: „*Papa, semper idem sit formaliter qui et materialiter*", tamże, s. 77; „*ut Petrus vel Paulus materialiter Papa fiat, necesse est ut sit legitime electus et institutus, et ut de hoc in Ecclesia certe constet; et in his eadem est ratio Papae et Episcopi. Sed ut etiam formaliter idem sit Papa, nihil ultra requiritur; et hoc est utrorumque causae discrimen. Idcirco Papa secus ac Episcopus, eo ipso quod sit materialiter Papa, est illico et formaliter*", tamże, s. 78.

⁴¹ Por.: „*Ut igitur Papa sit formaliter Papa, id non pendet ex communicatione cum Episcopis, eorumque consensu; haec communicatio effectus est, causa non est; et sine ipsa, Papa formaliter est Papa*", *Quid Papa*, s. 79.

⁴² Por.: „*Fides ex auctoritate pendet, non auctoritas ex fide. Hoc unum catholicum est, et totius Catholicitatis axioma, dogma et lex. Quapropter fides ab auctoritate iudicatur, non auctoritas a fide. Quapropter Papa iudicat quae vera sit, fides, et non fides qui verus sit Papa, aut quando verus esse desierit. Quapropter non requiritur fides ut qui materialiter est Papa, sit etiam Papa formaliter*", tamże, s. 80.

⁴³ Por.: „*Sed quid, ajunt, si Papa haereticus fieret? At, reponere licet: quid, si sol interiret, si mundus occideret, si omnia aegri somnia re complerentur? Nam haec sunt aegri somnia: immo, pejus aliquid. Admittere enim huiusmodi hypothesin: Papam haereticum fieri posse, est penitus destruere illam catholicam regulam: fidem esse ab auctoritate iudicandam non auctoritatem a fide*", *Quid Papa*, s. 80-81; „*Nisi Protestantes esse velimus, oppido veremur contendere id, quod, quum historice plusquam facto opus esset infectum probatum sit, dogmatice etiam impossibile demonstratur: nempe, Honorium a quocumque Concilio tamquam formalem haereticum condemnatum esse*", tamże, s. 84-85.

⁴⁴ Por.: „*Certe non potest responderi: Concilium habere auctoritatem independentem a fide, et Papam dependentem a fide. Primo quidem, hoc esset negare omnem auctoritatem Papae in rebus fidei, quod hactenus Catholicorum ausus fuit dicere nemo. Deinde vero, si ita res haberet, cur adhuc Concilium egeret Papae confirmatione?*", tamże, s. 83. Używana na Soborach formuła „*sacro aprobante Concilio*" (zob. np. *Collectio Lacensis*, dz. cyt., vol. VII, col. 248) nie oznacza więc zatwierdzenia konstytucji przez sobór, ale raczej, że

sza, ale zależna (*dependent*) od papieża⁴⁵. Sam papież jest natomiast zależny tylko od Boga⁴⁶.

2. Obok papieża w Kościele najwyższą władzę pełni również episkopat, a zapowiedzią powagi tego wyjątkowego grona był św. Paweł organizujący wraz ze św. Piotrem Kościół w Rzymie⁴⁷, Matkę i Nauczycielkę wszystkich lokalnych Kościołów, wzór i centrum Kościoła powszechnego⁴⁸. Do obu tych świętych i ich autorytetu nawiązują uroczyste konstytucje papieskie, wymieniając ich w swych pierwszych słowach, zaraz po imieniu Jezusa Chrystusa⁴⁹. Episkopat to zgromadzenie biskupów⁵⁰,

papież sam ogłasza konstytucję, a ojcowie soborowi wyrażają na to swą zgodę i potwierdzają najwyższą decyzję papieską.

⁴⁵ Por.: „*Papa non solum personaliter, sed etiam independenter ab Episcopatu, licet relative ad ipsum, divinitus tenet unum totam ecclesiasticam potestatem; Episcopatus autem, non solum in singulis Episcopis, sed etiam universus, ad instar unius subjecti consideratus, tenet eandem proprio quidem divinitus jure, attamen non solum relative ad Papam, sed etiam dependenter ab eo*”, *Quid Papa*, s. 100.

⁴⁶ Por.: „*Papa (...) pro sua parte a nemine nisi a Deo dependet*”, tamże, s. 101.

⁴⁷ Por.: „*quando Romae Petrus conderet Apostolatus Principatum, ad latus ei adjunctus esset et magnus ille Coapostolus Paulus. In re tanti momenti non solum nihil casu accidisse temere sciscendum est; sed omnino sancteque credendum non sine altissima, mystica et intima rei ratione, Deo omnino digna, id genus facti Deum operatum esse. Quae autem fuit haec ratio? Nonne videtur revera apparere, si admittamus: Coapostolum Paulum, pro illa primaeva Ecclesiae conditione, repraesentasse in se uno integrum illud relativum potestatis Ecclesiasticae alterum subjectum, qui est Episcopatus? Atque sic factum intelligitur: in primis illis incunabulis Ecclesiae, integram ejus potestatem, et actualiter jure proprio in Petro, et virtualiter jure relativo in Paulo, totam simul officio suo semper functam esse, ut eo melius fundaretur Ecclesia, et futuri ac perpetui regiminis forma, statim ab initio, actu evidenti adumbraretur*”, tamże, s. 70–71.

⁴⁸ Por.: Trydenckie Wyznanie Wiary (1564), złożone przez papieża Piusa IX i wszystkich ojców I Soboru Watykańskiego 6 stycznia 1870 roku, w którym znajdują się słowa: „Uznaję święty, katolicki i apostolski Kościół Rzymski, Matkę i Nauczycielkę wszystkich kościołów”, *Collectio Lacensis*, dz. cyt., vol. VII, col. 52. Również w liturgii rzymskiej szczególnie miejsce zajmowali wówczas św. Piotr i św. Paweł, występując obok siebie w wielu modlitwach (np.: „*Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis, et ascensionis Jesu Christi, Domini nostri, et in honorem beatae Mariae semper Virginis, et beati Joannis Baptistae, et sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, et istorum, et omnium sanctorum: ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem: et illi pro nobis intercedere dignentur in caelis, quorum memoriam agimus in terris*”, *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Summorum Pontificum cura recognitum, editio iuxta typicam*, Ratisbonae 1962, s. 355–356).

⁴⁹ Por.: „*Quin etiam et ratio inde vera intimaque apparere videtur, cur Pontifices Romani, in sollemnibus constitutionibus edendis, utrorumque Apostolorum auctoritatem appellant, atque etiam illa formula utantur insigni et amplissima, dum dicunt: Auctoritate Domini Nostri Jesu Christi; Beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra. His verbis profecto et Paulo plenissimam auctoritatem tribuunt, ac veluti aequalem Petro, et Petri auctoritatem quin minuant, extollunt potius; et deinde utramque sibi ipsis propriam esse affirmant*”, *Quid Papa*, s. 71–72.

⁵⁰ Por.: „*Integer coetus Apostolorum, seu Episcoporum*”, tamże, s. 36.

którzy łącznie otrzymali od Chrystusa władzę rządzenia w Kościele⁵¹. Biskupi katoliccy jako całość stanowią wewnętrzny, niższy kres (*terminus interioris*), istotny element wewnętrzny dopełniający władzę, zależnie od papieża⁵². O ile papież jest fundamentem władzy w Kościele, o tyle biskupi są gmachem wzniesionym na tym fundamencie⁵³. Ponieważ nie każdy biskup jest katolikiem i nie należy tym samym do prawowitego episkopatu, zatem trzeba odróżnić episkopat formalny (*Episcopatus formaliter sumptus* – biskupi katoliccy pozostający w łączności z papieżem) i materialny (*Episcopatus materialiter sumptus* – biskupi posiadający jedynie ważne święcenia)⁵⁴. Tak więc drugim, względnym podmiotem władzy kościelnej jest wyłącznie episkopat formalny⁵⁵. Materialnie biskupami są heretycy i schizmatyccy biskupi, na przykład prawosławni⁵⁶. Każdy biskup potrzebuje uznania i zatwierdzenia na urzędzie przez papieża i wszyscy zobowiązani są zachowywać z papieżem łącz-

⁵¹ Por.: „Certum est (...) potestatem regiminis (...) divinitus collatam Apostolis fuisse, quum dictum sit: »Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei (Act. Ap. XX, 28)«, tamże, s. 20; „Verum quidem est continere Evangelium aliquem generalem locum unum, qui Apostolis simul sumptis plenam et quasi hanc summam potestatem adtribuere videtur; nempe quando eis dixit Christus: »Sicut misit me Pater et ego mitto vos (Joan. XX, 21)«. Cui simile est illud quod dixerat superius: »Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum (Joan. XVII, 18)«. (...) Apostolos, successoresque eorum Episcopos, singulos pro sua parte (...) alio modo ac Papa, tamen totam et integram potestatem inter se in solidum obtinere, et sic etiam summum jus quodammodo participare”, tamże, s. 28.

⁵² Por.: „Episcopatum, id est coetum omnium Episcoporum Catholicorum, qui ejusdem potestatis (sc. ecclesiasticae) interior est terminus”, tamże, s. 67; „locus quem Episcopatus tenere jubetur, non minus est certus et evidens. Terminus est, quo potestas ecclesiastica in existendo se ipsam perficit, et in actu suo completo constituitur”, Quid Papa, s. 75; „auctoritas (...) residet etiam in Episcopis veluti in termino suo interiori, pariterque essentiali, in personis tamen (veluti in accidentibus) accidentaliter mutabilis”, tamże, s. 84.

⁵³ Por.: „Non fundamentum dependet ab aedificio, sed aedificium a fundamento: non Papa ab Episcopatu, sed Episcopatus a Papa”, tamże, s. 110.

⁵⁴ Por.: „Quisnam est hic verus Episcopatus, ita formaliter sumptus? (...) Illum profecto esse legitimum Episcopatum, qui neque schismaticus, neque haereticus est; illum igitur qui tenet cum Papa, nempe qui juxta formulam nostram, verus est terminus veri principii ecclesiasticae potestatis (...) Episcopos haereticos et schismaticos legitimi Episcopatus exsortes esse”, tamże, s. 76.

⁵⁵ Por.: „Episcopatus non sit semper idem formaliter qui et materialiter. Jam porro ille tantummodo Episcopatus, qui formaliter talis est, legitimum est potestatis ecclesiasticae alterum relativum subjectum”, tamże, s. 77; „inter Papam et Episcopatum formaliter sumptum, inter quos jam novimus esse unitatem potestatis, sit etiam ex necessitate, et nullo contrario casu admisso, uniformitas in ejusdem exercitio”, tamże, s. 113.

⁵⁶ Por.: „Si Episcopatus idem esset formaliter qui et materialiter, tunc non solum qui praeteritis temporibus rescissi sunt, sed qui hodie etiam in Schismate Episcopi versantur: graeci, russici, anglicani, et si quo alio nomine audiunt, ad legitimum Episcopatum pertinerent”, tamże, s. 85.

ność wiary, jurysdykcji i władzy⁵⁷. Hierarchiczny porządek sprawia bowiem, że biskup naucza wiernych wiary, której sam jest nauczany przez papieża⁵⁸. Jurysdykcja biskupia oznacza władzę kluczy – wiązania i rozwiązywania⁵⁹ i, podobnie jak wykonawcza władza biskupa w diecezji, sprawowana jest zawsze pod kierunkiem papieża⁶⁰.

W ramach episkopatu znajdują się poszczególni (*singuli*) biskupi, którzy jako tacy nie posiadają najwyższej władzy w Kościele, gdyż są tylko elementami składowymi episkopatu, który jako całość jest podmiotem władzy kościelnej w hierarchicznym podporządkowaniu papieżowi⁶¹. Każdy biskup tylko wirtualnie (*virtualiter*) posiada więc najwyższy autorytet, gdyż jest jego częścią⁶². Ponieważ to papież zatwierdza postanowienia zgromadzonych biskupów, przeto mogą oni podejmować decyzje większością głosów i nie muszą być jednomyślni w swych postanowieniach, gdyż wielość opinii w episkopacie nie przenosi się na wielość opinii Kościoła⁶³. Okazuje się ponadto, że poszczególni biskupi zależą od papieża zarówno wprost – jako od zwierzchnika episkopa-

⁵⁷ Por.: „[Episcopi] nisi Papa consentiente, ab eo instituti, ab eoque acceptati, non possunt legitimi, id est formaliter Episcopi esse”, tamże, s. 79; „Omnis qui Catholicus esse velit, confiteri tenetur: illum solum esse legitimum, id est formaliter Episcopum, qui cum Papa tenet in omnibus; id est qui triplici illo est cum Papa colligatus vinculo et subiectione: fidei, jurisdictionis, et regiminis”, tamże, s. 85.

⁵⁸ Por.: „Tenet suum magisterium Episcopus, nempe docet fideles; sed quomodo non etiam aequali per omnia et in omnibus conditione: ut ipse doceatur a Papa?”, tamże, s. 85–86.

⁵⁹ Por.: „Habet suam jurisdictionem Episcopus, nempe claves quibus oves suas vel solvit vel ligat; sed ea etiam omnino conditione: ut sit ipse sub clavibus Papae”, tamże, s. 85.

⁶⁰ Por.: „Habet suum regimen Episcopus, nempe suam quam regit provinciam; sed ea omnino conditione: ut ipse regatur a Papa”, tamże, s. 85.

⁶¹ Por.: „Papam unum et personaliter tenere omnem potestatem ecclesiasticam; Episcopos vero eos esse qui hanc eandem et totam etiam potestatem inter se in solidum teneant, et hoc modo tandem constituent venerandum illum Magistratum in Ecclesia, qui non jam singuli sunt Episcopi, sed universus Episcopatus. Hunc in modum quod singuli Episcopi non habent, universus Episcopatus obtinet; hunc inquam in modum Episcopatus, tametsi loco suo et hierarchice subditus, tamen aequat jura sua cum Papae ipsius juribus”, tamże, s. 88–89.

⁶² Por.: „Non aliunde igitur repetenda est auctoritas Episcoporum in Conciliis, nisi ex eo quod tunc, ex institutione divina, aliam personam induant; id est, quod tunc non amplius soli et meri Episcopi sint, sed fiant Episcopatus, constitutus in verum potestatis Ecclesiasticae subjectum, quale Episcopi seorsum nisi virtualiter non constituunt”, tamże, s. 90.

⁶³ Por.: „Quaestionem de majori numero suffragiorum vel etiam, de unanimi Episcoporum in Conciliis consensu, talem esse, quae referatur solummodo ad internoscendam auctoritatem sententiae hujus unius potestatis ecclesiasticae subjecti, qui est Episcopatus; et quae (quaestio) proinde non tam permagni ad causam intersit: manet enim integra auctoritas alterius subjecti; qui est Papa, et quae (auctoritas) semper, sive majori, sive minori numero, aut id auctoritatis adimere potest quo pollere, aut id triburare quo carere videtur”, tamże, s. 98.

tu, gdyż są jego członkami, jak i pośrednio – od papieża będącego źródłem władzy kościelnej⁶⁴.

Niezniszczalność episkopatu – podkreślana przez ks. Semenenkę – polega na tym, że nawet gdy część biskupów odpadnie od Kościoła i wiary wskutek herezji bądź schizmy, zawsze pozostanie nienaruszony formalny episkopat, choćby był w mniejszości – i można go rozpoznać po zgodności z papieżem⁶⁵. Mocą Bożej opieki zawsze będzie panować zgodność pomiędzy formalnym episkopatem a papieżem⁶⁶. Zatem biskupi decydujący wbrew papieżowi, tworzą bezprawnie pseudosobór, który lepiej nazwać synodem niemającym żadnego autorytetu⁶⁷.

Obydwa elementy składowe uzupełniają się wzajemnie i całość władzy kościelnej istnieje dzięki obu elementom: biskupi posiadają władzę dzięki najwyższej władzy papieskiej, a władza papieża potrzebuje biskupów w kierowaniu Kościołem⁶⁸. Wedle Semeninki, historyczną

⁶⁴ Por.: „*Episcopi autem singuli, qui sunt sacri illius Collegii, qui Episcopatus est, participes pro parte sua quisque, dependent primum ab hoc suo Collegio pleno; tum vero dupliciter a Papa: in primis directe ea ratione qua a suo Collegio dependent, sed a fortiori: quia Papa eadem tenet plenam potestatem quam et Collegium Episcoporum, sed prior, et personaliter, et independenter; deinde tamquam participes Collegii Episcoporum, una cum ipso, et tunc veluti indirecte, sed majori quadam ratione subjectionis, quum partem tantum habeant auctoritatis in illo Collegio, cujus tota auctoritas a Papa dependens est*”, tamże, s. 104.

⁶⁵ Por.: „*Sive major, sive minor sit pars illa, quae stet in officio, et administret verum obiectum ecclesiasticae potestatis, semper modus adest quo sciatur quatenus pars revera divinum illud obiectum administret, proindeque quisnam sit formaliter verus et legitimus Episcopatus. Illa certe erit pars Episcopatus quae cum Papa idem sacrum minister obiectum: eo ipso quod hoc unicum sit, et a Papa necessario ministretur*”, tamże, s. 109–110; „*ingentem numerum Episcoporum a formali ratione Episcopatus deficere posse, quin ipse Episcopatus deficiat*”, tamże, s. 123.

⁶⁶ Por.: „*Asserere, etiamsi hypothetice, verum dissidium posse admitti inter duo Ecclesiasticae potestatis subjecta, Papam et integrum ex adversus Episcopatum, non est solum negare divini juris dependentiam istius ab illo, sed, est negare Deum, in quantum ejus Verum, Bonum, et Justum sunt unicum et indivisum obiectum a potestate ecclesiastica administratum; est deinde destruere ipsam hanc potestatem, non solum in Papa, sed etiam in Episcopatu; est denique destruere Ecclesiam ipsam. Quare firmiter tenendum est Episcopatum formaliter sumptum nunquam a Papa separatum iri*”, tamże, s. 111.

⁶⁷ Por.: „*Si aliquando pars Episcopatus, pro universo se obtrudens, et jura non sua usurpans, propriae auctoritatis nomine Papam ad dependentiam sui redigere conata fuerit (id vero praesertim in Constantiensi Concilio actum intelligitur; nam Basileense nec meminisse refert); illico sua propria auctoritate ceciderit; adeo ut nullum eorum Conciliorum, quae sic naturam rei et jus divinum interververe attentarunt, in numero Oecumenicorum ex integra causa a Catholicis habeatur*”, tamże, s. 112–113.

⁶⁸ Por.: „*Utrique hi termini aequae requirantur ut potestas in suo esse constituatur, et potestas ecclesiastica non esset qualis ex essentia sua debet esse, non solum admissis Episcopis omnibus, sed sine Papa; verum etiam et Papa constituto, sed sine Episcopis. Esset tum enim principium sine suo termino, et philosophice loquendo: esset potentia sine suo actu; quod et philosophice, et practice, existentiam non constituit*”, tamże, s. 67.

zapowiedzią tej podwójnej struktury najwyższej władzy kościelnej byli dwaj konsulowie rzymscy w dobie republiki⁶⁹. Każdy konsul był względnym podmiotem władzy najwyższej, gdyż obaj posiadali tak samą władzę⁷⁰. Konsulat rzymski różni się jednak od władz kościelnych, gdyż żaden z konsułów nie był ośrodkiem i zasadą całej władzy, tak jak papież rzymski.

3. Nieomyślność (*infalibilitas in fide*) przysługuje wszystkim stanom Kościoła w ten sposób, że papież i biskupi nieomyślnie nauczają, a lud jest nieomyślnie nauczany⁷¹. Papież jest nieomyślny, gdy wykonuje władzę samodzielnego orzekania w sprawach wiary i obyczajów. Jego orzeczenia są wolne od błędu, ponieważ pochodzą od najwyższej władzy i mogą być niezależne od decyzji episkopatu, ale to nie znaczy, że są podejmowane bez żadnego odniesienia do niego⁷². Taka decyzja papieska zwana jest rozstrzygnięciem *ex cathedra*⁷³. Najwyższe decyzje papieskie nigdy nie zapadają poza Kościołem, a więc nie są także podejmowane poza episkopatem⁷⁴, gdyż papież konsultuje się z biskupami, a oni z kolei wypełniają jego decyzje⁷⁵. Nieomyślność papieska jest wy-

⁶⁹ Por.: „*Si nunc velimus in historia imaginem aliquam potestatis invenire, quae a duobus relativis subjectis, non in solidum, sed ab unoquoque seorsum, licet relative at integra teneretur; nescio an ubicumque gentium in aliquid simile offendere potuissemus, nisi nobis statim sub manu esset singulare omnino et praeclarum hujus rei exemplum in Consulibus Romanis*”, tamże, s. 68–69. Historia okazuje się być narzędziem Bożej Opatrzności, przygotowującej świat na przyjście Chrystusa i założenie Jego jedynego Kościoła.

⁷⁰ Por.: „*Exemplum relativorum subjectorum unius ejusdemque potestatis, si quod datur in historia ullum, hoc apparet praeclarissimum*”, tamże, s. 69.

⁷¹ Por.: „*Fides, quae maxime ad substantiam Ecclesiae spectat, immo vero et ipsa infalibilitas in fide, una eademque est apud utrosque, populusque fidelis non minus in ea infallibilis est quam omnes Episcopi et Papa. Tantummodo haec fides infallibilis penes Papam et Episcopos est per modum docentium, id est eorum qui ministrant; penes populum autem per modum eorum qui docentur, et qui ministrantur*”, tamże, s. 44.

⁷² Por.: „*Papa, potestatem Magisterii ecclesiastici exercens, et docens quid ex divina ratione sit Verum, Bonum, et Justum; seu ut ajunt: in omnibus quae ad fidem et mores spectant, etiam distincte ab Episcopatu (quod non est separate), unus, personaliter, et independent, pleno jure et infalibiliter judicat, docet, ac sancit, seu ut brevius dicitur: INFALLIBILIS EST*”, tamże, s. 130 (podkreślenie w oryginalu).

⁷³ Por.: „*Dum igitur dicimus: potestatem Magisterii ecclesiastici exercens, idem intelligimus quod communiter asseritur illa formula: ex cathedra*”, tamże, s. 130.

⁷⁴ Por.: „*Papam nunquam in suo infallibili magisterio exercendo separate ab Ecclesia, et etiam ab Episcopatu, egisse vel agere*”, tamże, s. 132.

⁷⁵ Por.: „*Papam cum omni antiquitate et veneranda traditione intima necessitudine conjunctum esse; tum vero et cum Episcopatu sui temporis, licet disperso, quotidianam consuetudinem colere, ejusque vota et sententias perspectas habere; tum denique corona Patrum conscriptorum et doctorum eminentium circumdatum esse, eorumque consilio et testimonio graviter uti (...). Non agit itaque separate ab Ecclesia; quin potius ex ipsa natura pote-*

razem nieomyślności Kościoła⁷⁶. Zwykłymi warunkami⁷⁷ nieomyślnej decyzji papieskiej są: publiczny charakter należycie przygotowanej i ogłoszonej decyzji⁷⁸, wiążące orzeczenie mocą najwyższej władzy⁷⁹, a także ukazanie stopnia pewności podawanej nauki⁸⁰. Spośród tych warunków istotne jest stwierdzenie aktu najwyższej władzy kościelnej⁸¹. W podobny sposób Pierwszy Sobór Watykański podał niebawem trojaki warunek decyzji nieomyślnej papieża, mówiąc o wypełnianiu najwyższego urzędu nauczycielskiego: wobec wszystkich wiernych, w ostatecznym rozstrzygnięciu spraw, dotyczących wiary i moralności⁸². Jak zauważa ks. Semenkenko, nieomyślne decyzje może podejmować także episkopat formalny zebrany na soborze powszechnym, jeśli pozostaje w zgodzie z papieżem, który zwołał ten sobór, i jeśli decyzja episkopatu została następnie zatwierdzona przez papieża⁸³.

statis suae, quae relativa est, necessario et semper agit intime cum Episcopatu et Ecclesia conjunctus", tamże, s. 132.

⁷⁶ Por.: „*Si itaque Ecclesia infallibilis est, ideo est quia infallibilis est Papa, ita unus, distincte, personaliter atque independenter*”, tamże, s. 133.

⁷⁷ Por.: „*Fieri potest ut aliquando non sint necessariae omnes*”, tamże, s. 136.

⁷⁸ Por.: „*Siquidem vero ex cathedra sit, est actus publicus. Sententia porro est ejusmodi actus ut his tribus perficiatur: iudicio, enuntiatione, et affirmatione. Publicum autem esse actum, nihil aliud est certe nisi ut omnibus notus possit esse, et revera sit. Necessarium itaque erit ut de his tribus conditionibus, in sententia illa ferenda re ipsa completis, inter omnes, quorum hoc interest, publice constet (...) venit conditio ut ipsum iudicium sit publicum. Et huc spectant: studium adhibitum, consilia quaesita, preces etiam et supplicationes ad Deum missae eo fine ut hic actus summi Magisterii rite peragatur; vel ipso Spiritu Sancto publice, ut ita dicam, iudicium et sententiam praeformante*”, tamże, s. 134–135.

⁷⁹ Por.: „*Non solum declaratum venit quid doceatur et definiatur; sed potissimum intelligitur declarandus modus etiam: nempe declarandum esse Papam docere et definire ex potestate summi juris Magisterii; quae quidem intentio aperte enuntianda de necessitate supponitur: pertinet enim ad publicam rationem actus*”, tamże, s. 135.

⁸⁰ Por.: „*Ultima affirmatio, et haec in sanctione consistit, quo gradu certitudinis res credenda, et quid poenae non consentientes subire jubeantur. Quae sanctio ut plurimum censuris firmatur, et ad publicam rationem et sollennitatem actus certe requiritur, eaque veluti ultima manus operi imponitur*”, tamże, s. 135.

⁸¹ Por.: „*Essentia rei sola semper est necessaria, et in hac causa in eo est posita: ut sententia ex cathedra sit revera actus publicus summi juris Magisterii, et ut de hoc ejus character certo constet*”, tamże, s. 136.

⁸² Por.: „*Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistantiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse*”, I Sobór Watykański, konstytucja dogmatyczna pierwsza o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, rozdz. 4: O nieomylnym nauczaniu papieża rzymskiego, nr 3074.

⁸³ Por.: „*Ut ille Episcopatus, qui formaliter tantum talis est, exercitio hoc utatur (...) huc spectat exclusio schismaticorum et haeticorum ab exercitio potestatis Magisterii (...). Ut Episcopatus, utpote in munere suo secundus, et in exercitio ejus dependens, non exerceat*

Rozważania naszego autora zmierzały do zapewnienia obu podmiotom władzy należnego miejsca w strukturze Kościoła. Odpierając koncyliaryzm, gallikanizm i teorie protestanckie, ks. Semenenko w ścisłym scholastycznym wykładzie przeprowadził polemiczne uzasadnienie dyskutowanej kwestii. Teoria względnych podmiotów władzy kościelnej charakteryzuje się umiarem i wyważeniem wszystkich aspektów zagadnienia. Ufundowana została na podstawie Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Jej wartość potwierdził fakt opublikowania w Rzymie w czasie obrad Pierwszego Soboru Watykańskiego, za zgodą władz kościelnych⁸⁴. Spekulatywny charakter i szerokie potraktowanie tematu nadaje zaś tej teorii trwałe znaczenie.

De potestate Papae et Episcopatu apud Petrum Semenenco

Hoc in articulo paucis verbis diximus de supremis potestatibus Ecclesiae apud Petrum Semenenco (1814-1886). Pater Semenenco anno 1870 scripsit Romae tractatus cui titulus: *Quid Papa et quid est Episcopatus ex aeterna ac divina ratione necnon quae eorum partes in Ecclesiae infallibili magisterio erat*. Secundum auctorem Papa et Episcopatus sunt duae supremae subiecti potestatis directe a Jesu Christo fundatae in Ecclesia Romana, quorum primum locus obtinet Papa, successor sancti Petri, fons et principium omnibus iuris et primum relativum subiectum potestatis. Secundum relativum subiectum est Episcopatus ad quem formaliter pertinent soli episcopi orthodoxi cum Papa cohaerentes. (Episcopatus materiale sumptus omni autem episcopi sunt). Papa semper idem est materialis et formalis. Contra protestantismi errores pater Semenenco dixit, quod fides semper ex auctoritate pendet, et non auctoritas ex fide. Infallibilitas Ecclesiae catholicae consistit in definiendo veritatibus, quae in Divina revelatione (Scriptura et Traditio) contentae sunt. Definitiones dogmatice possunt fieri a Papa ex cathedra loquendo sed et a Episcopatu in legitimo Concilio congre-

suum munus sine Papa. Et huc refertur jus, Papae soli proprium, convocandi Concilia (...) Ut Episcopatus, qui etiam in Concilio non solum dependens est, sed possit esse non idem formaliter, qui et materialiter; sententiam suam Papae submittat. Et huc hertinet confirmatio Papae", Quid Papa, s. 136-137.

⁸⁴ Na temat powagi zgodnego nauczania teologów por.: „Teologowie są członkami Kościoła nauczanego, któremu Chrystus również jako całości zapewnia nieomyślność w wierze. Z tego tytułu ogół teologów, jako najprzedniejsza część Kościoła nauczanego, jako przedstawiciele wiary refleksyjnej całego Kościoła, również nie może pobydzać w wierze”, B. Pylak, *Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa*, dz. cyt., s. 246.

gato et a Papa confirmato. Investigationes patri Semenenco magni momenti in historia theologiae sunt.

Słowa klucze: *episkopat, grono biskupów, nieomylność, papież, I Sobór Watykański, teologia XIX wieku, teologia spekulatywna, Tradycja, władze Kościoła*

QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ANDRZEJ GIENIUSZ CR
RZYM

PRACA WEDŁUG ŚW. PAWŁA

W listach św. Pawła kwestia pracy występuje rzadko, a kiedy już się pojawia, to zwykle chodzi o pracę samego apostoła. Ponadto w tych rzadkich wypadkach, w których Paweł czyni z pracy przedmiot swoich rozważań, nigdy nie traktuje tego tematu obszernie, z zamiarem wyczerpującego omówienia. To, co pisze, jest podyktowane potrzebą odpowiedzi na konkretne trudności, z jakimi spotykają się pojedynczy wierzący lub wspólnoty przez niego założone, stąd Pawłowe uwagi ograniczają się do tych aspektów tematu pracy, jakich domagają się okoliczności życia jego kościołów. Nic więc dziwnego, że jego refleksje na temat pracy są fragmentaryczne i uwarunkowane sytuacją gmin. Niewielka liczba i okolicznościowy charakter Pawłowych interwencji dotyczących pracy nie oznaczają jednak, iż to, co o niej powiedział, nie ma zbyt wielkiego znaczenia. Jego słowa posiadają swój ciężar gatunkowy nie dlatego, że wyczerpują zagadnienie. Są ważne, ponieważ nie narodziły się „za biurkiem”, ale pochodzą od człowieka, który przez całe swe życie doświadczał na własnej skórze trudu pracy i to pracy w takich warunkach, w jakich dzisiaj podniosłyby się włosy na głowie niejednemu związkowcowi.

1. „Zachęcam was, abyście pracowali własnymi rękami” (1 Tes 4,9–12)

Zanim weźmiemy pod uwagę pracę i trud samego Pawła, zobaczmy, co mówi on o pracy innych. Jedynym tekstem pewnym¹ na ten temat jest 1 Tes 4,9–12:

Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali. Czyniecie to przecież w stosunku do wszystkich braci w całej Macedonii. Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować własnymi rękami, jak to wam nakazaliśmy. Wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, zachowujcie się szlachetnie, a nie będzie wam potrzeba nikogo.

Cytowany fragment pojawia się w pierwszej części sekcji zawierającej pouczenia i zalecenia (1 Tes 4,1 – 5, 24), na którą składają się dwie serie zasad moralnych (4, 1–12 i 5, 12–24) przedzielone katechezą o pewnej nadziei tych, co umierają w Chrystusie, i o czasie Jego niespodzianego nadejścia dnia ostatecznego (4, 13–18 i 5, 1–11). W pierwszej serii pouczeń moralnych wersety 1–2 stanowią wprowadzenie. Kierując do chrześcijan z Tesalonik słowa pochwały za ich dzielny i wierny posłuch jego dotychczasowemu nauczaniu, jak mają żyć, by podobać się Bogu, apostoł zachęca adresatów do nieustannego i ciągle doskonalszego trwania na nowej drodze. Wersety 3–12 nie będą zatem zawierać żadnych nowych pouczeń, ale nawiązując do poprzednich, w sposób bardziej szczegółowy wskażą dwie dziedziny życia, w których może i powinien dokonać się proces wzrostu duchowego wierzących z Tesalonik: życie seksualne (wersze 3–8) i miłość braterska (wersze 9–12). Przedmiot naszego zainteresowania, nakaz „pracy własnymi rękami”, należy do tej ostatniej i – jak zobaczymy – jest bardzo jasnym wskazaniem odnośnie do tego, kiedy i w jaki sposób Tesaloniczanie mogą wzrastać we wzajemnej miłości.

1.1. Pracować fizycznie czy zarabiać na własne utrzymanie?

Pomimo swojej pozornej prostoty sformułowanie pracować „[własnymi] rękami” nie jest łatwe do zrozumienia. Przede wszystkim jest wy-

¹ Przysłowiowa reguła, która dla wielu stanowi samą esencję Pawłowego nauczania o pracy: „kto nie chce pracować, niech też nie je”, znajduje się w 2 Tes 3, 10, to znaczy w liście w powszechnym przekonaniu napisanym przez anonimowego autora, który „schronił się” pod tarczą Pawłowego autorytetu i imienia.

rażeniem rzadko używanym w kulturze greckiej. W Biblii, oprócz tekstów Pawłowych (nasz fragment oraz 1 Kor 4, 12), pojawia się ono jeszcze w Ef 4, 28 („niech raczej pracuje uczciwie własnymi rękami”) i dwa razy w Księdze Mądrości (w liczbie mnogiej w 15, 17 w odniesieniu do fabrykanta bożków, który „rzecz martwą tworzy niecnymi rękami”, i w liczbie pojedynczej w 3, 14, by opisać sprawiedliwość eunucha, „co nie skalał swej ręki nieprawością”). Żaden z tych trzech przypadków nie odpowiada dokładnie zwrotowi Pawłowemu ze względu na użycie absolutne czasownika u Pawła, podczas gdy w nie-Pawłowych zastosowaniach czasownik ma zawsze swój przedmiot. Podobnie ma się sprawa z trzema tekstami pozabiblijnymi, w których pojawia się czasownik „pracować” (*ergazomai*) w połączeniu z rzeczownikiem „ręka”². Rzadkość, z jaką występuje w literaturze Pawłowe sformułowanie, dowodzi, iż nie mamy w jego wypadku do czynienia z wyrażeniem technicznym na określenie pracy fizycznej. Po pierwsze, ponieważ – jak widzieliśmy – nikt nie używa go w tym sensie; po drugie, ponieważ ówczesny język hellenistyczny dysponował terminami technicznymi na określenie pracy fizycznej³.

Co zatem oznacza wyrażenie „pracować własnymi rękami” w 1 Tes 4, 11? By je adekwatnie zinterpretować, trzeba przede wszystkim wziąć pod uwagę to, iż zwrot „własnymi rękami” w języku greckim nie zawsze odnosi się do rąk w sensie fizycznym, ale bardzo często jest używany po to, aby wskazać, że ktoś robi coś „sam”, „osobiście”, „bez niczyjego pośrednictwa”⁴. Wieloznaczny jest też czasownik *ergazomai*, który w użyciu absolutnym, oprócz „pracować” może znaczyć także „zarabiać” (por. 1 Kor 9, 6)⁵. Posłużenie się całym wyrażeniem mogłoby zatem stanowić zachętę nie tyle do podjęcia jakiejś pracy fizycznej, ile do „zarabiania na własne utrzymanie”. Do takiego jego rozumienia prowadzi nas również bezpośredni kontekst. Zalecenia w 1 Tes 4, 11 nie dotyczą tylko niektórych, ale skierowane są do wszystkich członków wspólnoty, bez wyjątków. Jeśli „praca własnymi rękami” oznacza *s a m o d z i e l*-

² Hipokrates, *De articulis* 53,51; Pseudo-Dioskorides, *De lapidibus* 8,3; Galen, *In Hippocratis librum de articulis et Galieni in eum commenta* 18a.608.

³ Przede wszystkim *autourgeō* oraz jego derywaty: *autourgia* (praca fizyczna) i *autourgos* (robotnik). W nieco mniejszym stopniu używano także terminu *cheirotechnēs* (robotnik) i jego derywatów: *cheirotechnia* (rękodzieło) i *cheirotechneō* („pracować jako robotnik”). Inny sposób na odróżnienie pracy fizycznej od umysłowej prezentuje wyrażenie: *erga kai cheiri kai gnōmēi*.

⁴ Por. na przykład Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 17.17.7e; Giuseppe Flavio, *BJ* 6.166.

⁵ Por. Liddell-Scott, 681 oraz BDAG, 389.

ne utrzymywanie się, a nie życie na koszt innych, nakaz ma sens w odniesieniu do wszystkich członków wspólnoty. Byłoby natomiast rzeczczą niezrozumiałą, dlaczego apostoł miałby wzywać wszystkich chrześcijan z Tesalonik do podjęcia pracy fizycznej⁶. Możemy więc spokojnie przyjąć, że „pracować własnymi rękami” w 1 Tes 4, 11 oznacza utrzymywanie się z własnej (a nie innych) pracy, „zarabianie samemu na własne utrzymanie”.

1.2. Dlaczego pracować?

Jedną z zaskakujących charakterystyk egzortacji w 1 Tes 4, 10b–11, które mają na celu postęp w bratniej miłości, w porównaniu z zachętami dotyczącymi uświęcenia i życia seksualnego (4, 3–8), jest wyraźny brak Boga jako punktu odniesienia do zalecanych zachowań. Uświęcenie, które ma się przejawiać w poprawnym przeżywaniu seksualności, jest ukazane jako wola Boża (werset 3); wykroczenia w tej dziedzinie wystawiają człowieka na nieuniknioną karę Bożą (werset 6); Bóg, który powołuje Tesaloniczan do życia w czystości (werset 7), jest tak bardzo zaangażowany w moralność seksualną, że kto odrzuca nakazy Pawła w tym zakresie, „nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który daje swego Ducha Świętego” (werset 8). Zupełnie inaczej mają się natomiast sprawy, jeśli chodzi o nakaz pracy. Co prawda, sam Bóg stoi za nauczaniem o konieczności miłowania braci (werset 9), kiedy jednak mówi się o konkretnej drodze do wzrostu w tejże miłości, a szczególnie o obowiązku pracy własnymi rękami, brakuje jakiegokolwiek odniesienia do Boga czy Jego woli. Podczas gdy życie seksualne jest wyraźnie materią należącą do sfery religijnej, która dotyka Boga bezpośrednio, praca ludzka wydaje się mieć z religią niewiele wspólnego – chciałoby się powiedzieć: dotyczy Boga w sposób drugorzędny. Jeśli zatem u podstaw nakazu pracy nie leży wyraźna wola Boża, dlaczego Paweł nalega, aby Tesaloniczanie sami zarabiali na własne utrzymanie?

Cel nakazów zawartych w wersecie 11, gdzie znajduje się również nakaz pracy, jest wskazany w wersecie 12, w którym apostoł ukazuje dwa powody do tego, aby wieść życie w pokoju, gorliwie spełniać własne obowiązki i żyć z pracy rąk własnych: a) aby postępować przyzwoicie wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz i b) nie potrzebować nikogo.

⁶ Z faktu, iż ich działalność charytatywna jest znana w całej Macedonii, można wnioskować, iż nie wszyscy chrześcijanie w Tesalonikach należeli do najuboższych warstw społecznych i – konsekwentnie – nie wszyscy byli skazani na jedyny rodzaj pracy dostępny najuboższym, na pracę fizyczną. Por. Dio Chryzostom, *Orat.* 7, 105–125.

a) Postępować „przyzwoicie” w Rz 13, 13 oznacza żyć „nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuszczeniu i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości”. W 1 Kor 14, 4 przysłówki opisuje natomiast życie we wspólnocie jako pełne harmonii, gdzie spotkania odbywają się w należytym porządku. Jako przymiotnik termin jest też często używany w odniesieniu do szanowanych obywateli (Mk 15, 43; Dz 13, 50; 17, 12). Przyzwoitość, poszanowanie ze strony innych, dobra opinia u „tych, którzy pozostają na zewnątrz”, to znaczy niewierzających, są więc pierwszą motywacją nakazów moralnych, jakie Paweł kieruje do pojedynczych chrześcijan i do całej wspólnoty w wersecie 11. W tym momencie nie sposób nie zapytać: dlaczego tak istotna jest konieczność zachowania dobrej opinii w oczach pogan? Ostatnio pojawiło się wiele odpowiedzi na to pytanie⁷, ale najbardziej przekonującą zdaje się odpowiedź tradycyjna: z powodu wagi, jaką w pierwotnym Kościele kładziono na owocność świadectwa danego w świecie pogańskim⁸. Aby nie stracić dobrej reputacji w oczach tych, których chce się przekonać o prawdziwości głoszonej przez siebie nauki i pociągnąć za sobą, przynagla się Tesaloniczan do ochotnego spełniania własnych obowiązków i do unikania życia na koszt innych, innymi słowy: do utrzymywania się z pracy swoich rąk. W przeciwnym razie zostaliby narażeni na osławę dobre imię poszczególnych chrześcijan i całej wspólnoty, jak również – z powodu zachowania wyznawców – byłaby wystawiona na krytykę sama Ewangelia. Za taką interpretacją przemawia zarówno kontekst misyjny zwrotu „wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz” w innych tekstach Pawłowych i w Nowym Testamencie⁹, jak też oświadczenie apostoła, który w 1 Kor 9, 12

⁷ Ostatnio R.F. Hock postawił hipotezę, iż apostoł odwołuje się w 1 Tes 4, 11–12 do jednego z *topoi* antycznych moralistów i tylko zaprasza chrześcijańską wspólnotę do wybrania jednego z rodzajów pracy fizycznej, który byłby wówczas społecznie akceptowalny (*The Social Context of Paul's Ministry*, (*Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980, s. 42–47). W ramach tej hipotezy pytanie o to, dlaczego tylko w oczach pogan chrześcijanie powinni żyć przyzwoicie (= nie zatrudniać się w zawodach niemoralnych), pozostaje bez odpowiedzi. Hipoteza C.A. Wanamakera (*Epistle to the Thesalonians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids. MI 1990, *ad loc.*), wedle której nakazy w wersecie 11 mają na celu niknięcie / nieprovokowanie nowych prześladowań ze strony pogan, ogranicza powód tego, „aby nie potrzebować nikogo”, do nakazu pracy, a motyw „aby żyć przyzwoicie”, do nakazu życia spokojnego i ograniczonego do własnych spraw. Tego rodzaju ograniczenia nie mają jednak żadnych podstaw w składni i semantyce werseku 12, a argumenty ideologiczne przytaczane na jej poparcie są słabe i nie przekonują.

⁸ M. Dibelius mówi o motywacji misyjnej (*An die Thessalonicher I–II*, Tübingen 1937, s. 23).

⁹ Kol 4, 5; 1 Kor 5, 12.13; 1 Tm 3, 7. Na temat postawy, jaką należy przyjmować w stosunku do tych, „co są na zewnątrz”, por. także 1 Kor 10, 32; Rz 12, 1–7 (autorytety polityczne); 1 P 2, 11 n. (poganie).

mówi, że był na własnym utrzymaniu i nie korzystał z przywilejów bycia apostołem, bo byłoby to „stawianiem przeszkód Ewangelii”.

b) Drugi powód Pawłowych nakazów w wersecie 11, „aby nie było wam potrzeba nikogo”, mógłby być rozumiany również jako „nie potrzebować niczego”, jednak bliskość wyrażenia „wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz”, czyni pierwszą możliwość bardziej prawdopodobną. Tak czy inaczej, zawartością wyrażenia jest myśl, że chrześcijanie utrzymujący się z własnej pracy nie będą potrzebować niczyjej pomocy, przy czym owo „niczyjej” odnosi się do wszystkich, zarówno pogan, jak i do chrześcijan. „Pracując własnymi rękami”, Tesalonicznie nie popadną w biedę¹⁰ oraz nie będą zależni od nikogo – dzięki temu ani nie stracą szacunku w oczach pogan, ani nie staną się ciężarem dla innych członków wspólnoty chrześcijańskiej, która w przeciwnym wypadku w ramach miłości braterskiej musiałaby się nimi zająć.

Wyżej przytoczone argumenty za koniecznością „pracy własnymi rękami” wydają się wskazywać, iż praca zarobkowa – pomimo całej swej dwuznaczności, którą jeszcze się zajmiemy – dla apostoła Pawła posiada pewne znaczenie religijne i jest związana z przykazaniem miłości. Z jednej strony jest ona mianowicie warunkiem dawania skutecznego świadectwem wyznawanej wierze w świecie niechrześcijańskim i z tego względu stanowi ważny element ewangelizacji. Z drugiej strony natomiast okazuje się ona polem do wzrostu w miłości braterskiej, nawet jeśli w 1 Tes 4, 11 ów wzrost ma jeszcze formę bierną: polega na nieczynieniu tego, co jest przeciwieństwem miłości, to znaczy na niewykorzystywaniu innych. Przy innej okazji, mówiąc o własnej pracy fizycznej, Paweł ukaże pracę również jako czynną formę miłości, gdzie nie tylko unika się brania, ale zaczyna się dawać:

Oto po raz trzeci zamierzam do was przybyć, a nie będę was obciążał. Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych. Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątności, lecz rodzice dzieciom (2 Kor 12, 14).

1.3. Dlaczego zachęcać do pracy?

Jest rzeczą oczywistą, iż zarówno Pawłowe zachęty / nakazy moralne, jak i ich motywacja mają rację bytu tylko wówczas, gdy samodzielne utrzymywanie się albo złożenie ciężaru własnego utrzymania na barki innych było wyborem chrześcijan w Tesalonicach, a nie skutkiem kryzysu na ówczesnym rynku pracy, na który ich dobra wola nie stanowiła żadnego lekar-

¹⁰ W użyciu absolutnym wyrażenie „potrzebować” oznacza „być biednym”.

stwa. Pozostaje natomiast przedmiotem ożywionej dyskusji powód, dla którego niektórzy Tesaloniczanie uchylali się od pracy zarobkowej – i w konsekwencji prawdziwy powód interwencji apostoła w tej sprawie¹¹.

Dzisiaj jest już nie do przyjęcia przekonująca kiedyś hipoteza, która widziała w tle gorszących zachowań niektórych Tesaloniczan wpływ gnostycyzmu, jaki miałyby ponoć ogarnąć Tesaloniki po opuszczeniu miasta przez apostołów. Hipoteza jest błędna, ponieważ gnostycyzm nie istniał przed II wiekiem po Chrystusie, a także ponieważ Pierwszy List do Tesaloniczan prawie wcale nie wzmiankuje Ducha i ani słowem wspomina o tak zwanych pneumatykach.

Wyjaśnieniem bardziej prawdopodobnym wydaje się to, które odwołuje się do żywego oczekiwania na ponowne przyjście Chrystusa. Przekonanie o bliskości tej chwili doprowadziłoby wielu Tesaloniczan do podania w wątpliwość sensu dalszego życia i uznania za zbędne podejmowania codziennych zajęć, z wyjątkiem praktyk duchowych i głoszenia Ewangelii. Inni przypuszczają, że pośród członków wspólnoty kościoła w Tesalonikach pojawili się również spryciarze, którzy wykorzystując miłość braterską we wspólnocie, żyli na koszt innych. Dla nich Pawłowa zachęta do doskonalenia się w tejże miłości mogłaby brzmieć jak upoważnienie do pasożytniczego stylu życia i jako gwarancja jego kontynuowania. Nakazując wszystkim „zarabiać na życie”, apostoł chciałby – wedle tej hipotezy – uniknąć sytuacji, w której jego pouczenia o obowiązku miłości braterskiej mogłyby się stać dla niektórych usprawiedliwieniem pasożytnictwa i okazją do niego.

Jeszcze inna hipoteza w tej kwestii odwołuje się do opinii rozpowszechnionej w kulturze grecko-rzymskiej na temat niskiego walo-ru pracy fizycznej. Według tej hipotezy, część Tesaloniczan pozostałaby hermetyczna na judaistyczną wizję pracy głoszoną przez Pawła w czasie początkowej ewangelizacji i jako chrześcijanie nadal mieliby ją w pogardzie. Zachowanie analogiczne do tego miałoby również miejsce w dziedzinie seksualności¹².

¹¹ Ponieważ w napomnieniach w 1 Tes 4, 11 chodzi o wybór pomiędzy pracowaniem i niepracowaniem, a nie o wybór pomiędzy różnymi rodzajami pracy fizycznej, hipoteza Hocka (*The Social Context*, s. 45–47), która widzi w parenezie Pawła *topos* nauczania moralnego w tradycji grecko-rzymskiej, ze swej natury zawsze aktualny i z tego względu pozbawiony jakiegokolwiek odniesienia do konkretnej sytuacji wspólnoty w Tesalonikach, wydaje się pozbawiona fundamentów. Również Pawłowe pouczenia odnośnie do moralności seksualnej (1 Tes 4, 3–8, a zwłaszcza wersety 5–6) nie są zbyt szczegółowe w porównaniu z tym, czego można by oczekiwać od *topoi*.

¹² Krytyczną prezentację poszczególnych hipotez można znaleźć w: G. Agrell, *Work, Toil and Sustenance*, Lund 1976, s. 100–103.

Każda z powyższych hipotez przejawia zarówno punkty mocne, jak i te słabe; jedne wydają się mniej prawdopodobne od innych, ale żadna nie jest wystarczająco przekonująca, aby wykluczyć pozostałe. W takiej sytuacji egzegeta powinien zapytać się o powód Pawłowego milczenia, jeśli chodzi o motywacje nakazu. Być może sposób, w jaki dotyka on kwestii jest celowo nieprecyzyjny: zachowuje dystans, aby jego nauczanie nie ograniczyło się tylko do konkretnych sytuacji w życiu konkretnej wspólnoty, ale aby mogło być zawsze aktualne w życiu wszystkich chrześcijan. Faktycznie, taki sposób formułowania myśli i pouczeń nie stanowiłby wyjątku w piśmiennictwie Pawłowym, a raczej byłby charakterystycznym elementem jego sztuki retorycznej.

„Zarabianie na własne utrzymanie” po to, aby nie gorszyć „tych, którzy pozostają na zewnątrz” i aby nie być ciężarem dla nikogo, byłoby zatem obowiązkiem każdego chrześcijanina, bez wyjątków, wszędzie i dopóki „trwa to co dziś się zwie”. Taki zobowiązanie nałożył na chrześcijan ktoś, kto sam był mu posłuszny przez całe swoje życie. Potwierdzenie na to znajdujemy w jego listach i w *Dziejach Apostolskich*, które zaświadcza, że apostoł z pewnością pracował podczas swojego pobytu w Tesalonikach (1 Tes 2, 9) i w Koryncie (1 Kor 4, 12; Dz 18, 3), a później także w Efezie (1 Kor 4, 12; Dz 19, 11–12; 20, 34), znowu w Koryncie (2 Kor 12, 14), to znaczy w czasie swej drugiej i trzeciej podróży misyjnej. Krótka wzmianka w 1 Kor 9, 6 pozwala na przypuszczenie, że podobnie działało się również podczas pierwszej podróży misyjnej (Dz 13, 1 – 14, 25), a budzące kontrowersje zdanie z Dz 28, 30 mogłoby być dowodem na to, że Paweł pracował także w czasie swego uwięzienia w Rzymie¹³, to znaczy aż do końca swoich dni. Nie ma zatem żadnej przesady w jego słowach, kiedy – nakładając na Tesaloniczan obowiązek zarabiania na siebie samych – mówi: „Według tego, coście od nas przejęli w sprawie sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi!” (1 Tes 4, 1; por. 2 Tes 3, 6).

2. „Utrudzeni pracą rąk własnych” (1 Kor 4, 12)

Kiedy Paweł mówi o swojej pracy, czyni to przede wszystkim po to, aby bronić swego zwyczaju zarabiania samodzielnie na własne utrzy-

¹³ Por. F.F. Bruce, *The Acts of Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, MI 1951, s. 480.

manie, i czyni to przeciwko tym, którzy uważali takie zachowanie za sprzeczne ze stylem życia prawdziwego apostoła i za budzące wątpliwości odnośnie do autentyczności jego apostołatu (1 Tes 2, 1–12; 1 Kor 9; 2 Kor 10–13). Pawłowe odpowiedzi na tego rodzaju zarzuty powtarzają, a czasem pogłębiają i dostosowują do konkretnej sytuacji to, co już słyszeliśmy w zachętach moralnych w 1 Tes 4, 9–12. Skoncentrujemy zatem naszą uwagę na tekście nienależącym do tego chóru, w którym apostoł opisuje swoją egzystencję jako życie „ukrzyżowane”, a wśród czynników ukrzyżowania w nieco zaskakujący sposób umieszcza również „trud pracy własnymi rękami”:

Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę¹² i utrudzeni pracą rąk własnych. Błogosławimy, gdy nam złorzeczą, znosimy, gdy nas prześladują (1 Kor 4, 11–12a).

Jaka wizja pracy kryje się za tymi słowami?

2.1. Praca i trud

Wyrażenie „utrudzeni pracą rąk własnych” w 1 Kor 4, 12, tak jak zresztą wszystkie *peristaseis* („ograniczenia” czy „przeciwności”), pojawia się w naszym tekście w liczbie mnogiej, dotyczy jednak w pierwszym rzędzie samego Pawła. Użycie „my” podkreśla jedynie, że to, czego on sam doświadcza, nie jest wyłącznie jego osobistym doświadczeniem, ale stanowi paradygmat życia każdego apostoła. Wśród tych doświadczeń, z których każde jest bolesne i upokarzające, jest także poznanie trudu pracy. W tym kontekście „pracować własnymi rękami” zachowuje sens dosłowny i oznacza „pracować fizycznie”.

Uciążliwy, a wręcz bolesny charakter pracy apostoła nie zależał jednak wyłącznie od tego, że była to praca fizyczna¹⁴, ale również – a może i przede wszystkim – od jej ilości i warunków, w jakich się odbywała. Innymi słowy, Paweł nie mówi o swoim przygnębieniu z tego powodu, iż musiał podjąć się pracy fizycznej, ale że musiał tak pracować, iż praca doprowadziła go do stanu fizycznego wyczerpania¹⁵. Wybrawszy pracę

¹⁴ Pogląd, jaki miała starożytność na temat pracy fizycznej, nie sprowadza się do pogardy, jaką żywił w stosunku do niej Cyceon (*De Officiis* 150–151). Inni autorzy byli w tym względzie o wiele bardziej realistyczni. Więcej na ten temat pisze Hock, *The Social Context*, dz. cyt., s. 44–47.

¹⁵ Czasownik *kopiaō* oznacza „zmęczyć się”, „być wyczerpanym”, „zużyć się fizycznie”.

fizyczną, najprawdopodobniej kaletnictwo¹⁶, jako sposób na utrzymanie, i rezygnując z prawa do utrzymania przez wspólnotę chrześcijańską (1 Kor 9), Paweł dzielił los wielu ówczesnych rękodzielników, którzy za ledwie wiązali koniec z końcem i czynili to tylko za cenę mozolnej, trwającej bez końca i odbywającej się w ciężkich, a czasem aż w ekstremalnie trudnych warunkach pracy.

Jego warsztat mógł się mieścić gdziekolwiek. W miastach greckich zazwyczaj było to jedno z pomieszczeń prywatnej kamienicy lub lokal na parterze ówczesnych „bloków mieszkalnych”. Prace archeologiczne wydobyły na światło dzienne liczne niezależne warsztaty, małe jednoizbowe pomieszczenia usytuowane wzdłuż ulic miejskich, wokół placów i miejsc targowych, parterowe, czasami ze schodami prowadzącymi na wyższy poziom, gdzie mieścił się magazyn wyrobów albo / oraz pokój mieszkalny. Zazwyczaj w miejscach tych panowały brud, hałas i zagrożenie. Warsztaty kaletnicze w porównaniu z innymi mogły stanowić z pewnego punktu widzenia wyjątek. Brud i zagrożenie były takie same jak w pozostałych, lecz panował w nich względny spokój, który pozwalał na słuchanie podczas pracy tekstów czytanych na głos czy też na dialog z klientami i przechodniami.

W Tesalonikach, i być może także gdzie indziej, w tego rodzaju warsztacie Paweł pracował „dnem i nocą” (1 Tes 2, 9; por. 2 Tes 3, 8). Wyrażenie nie jest przesadą: nie mówi „całą noc i cały dzień” (w języku greckim w tym wypadku zostałby użyty biernik, a nie dopełniacz), ale „nocą i za dnia” – czyli zaczynając przed świtem i kończąc późnym wieczorem, a przynajmniej po zmroku. W starożytności normalny dzień pracy obejmował jedynie godziny dnia. Trudności w zarobieniu na chleb powszedni sprawiały, iż apostoł – podobnie jak wielu innych jego kolegów „po fachu” – zmuszony był pracować, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, „po godzinach”. Coś więcej na ten temat mówią nam historie życia protagonistów satyr Luciana, wymowne świadectwo tego, że życie rękodzielników było wszystkim innym niż dobrobytem. Tylko niektórzy z nich byli w stanie zapewnić sobie i swojej rodzinie przyzwoite warunki bytowania. Zdecydowanej większości z nich, nawet jeśli pracowali od świtu do późnego wieczoru, dzienny zarobek, siedem oboli, wystarczał na kąpiel

¹⁶ Kaletnictwo jako zawód Pawła wynika z Dz 18, 3, gdzie wzmiankuje się, iż pracował on z parą *skēnōpioi*, producentów namiotów, Priska i Akwilla. Na temat samego terminu i po krytykę interpretacji, która widziała w nim tkacza namiotów, pisze Hock, *The Social Context*, dz. cyt., s. 20–21.

i skromną kolację (kawałek chleba i wędzoną rybę), a tę samą sfatygowaną pelerynę musieli nosić przez wiele miesięcy¹⁷.

Paweł był rzemieślnikiem wędrującym (zob. 1 Kor 4, 11: „skazany na tułaczkę”), nie mógł więc liczyć na stałą klientelę, dlatego często znajdował się w jeszcze gorszej sytuacji niż kaletnicy pracujący na stałe w jednym miejscu. W jego słowach: „praca dniem i nocą”, „praca i trud” (1 Tes 2, 9), „praca i umęczenie, częste czuwania, głód i pragnienie, liczne posty, zimno i nagość” (2 Kor 11, 27), nie ma żadnej przesady. Ukazują realia życia apostoła, który owszem był wolny i nie stanowił ciężaru dla nikogo, ale za cenę wszelakiego rodzaju niedogodności, jakie musiał znosić.

2.2. Sens w przeciwnościach?

Nic więc dziwnego, iż Paweł wylicza pracę fizyczną w trzech z pięciu list „przeciwności” (*peristaseis*), jakie zawiera jego koryncka korespondencja (1 Kor 4, 12; 2 Kor 6, 6; 11, 23. 27), i umieszcza ją w jednym szeregu z głodem, pragnieniem, nagością, zimnem, byciem policzkowanym, tułaczką – z doświadczeniami, z których każde mogłoby stanowić typową charakterystykę życia robotnika fizycznego czy rzemieślnika¹⁸. Nie powinien przeto budzić zdziwienia fakt, iż – zachęcając Tesaloniczan, by sami pracowali na własne utrzymanie – nie tylko nie marnuje słów na pochwałę pracowitości, lecz powstrzymuje się nawet od wyraźnego określenia pracy jako woli Boga. Jednak jak mógłby człowiek, który zalicza pracę w poczet życiowych przeciwności, nakazywać pracę innym i w sposób jednoznaczny określać ją jako wolę Bożą? Paweł wie, że pracę należy zaakceptować, ponieważ stanowi ona nieodzowne narzędzie służące temu, aby nie zostały skompromitowane, a mogły być zrealizowane inne wyższe dobra, takie jak świadectwo / ewangelizacja i miłość braterska, co bynajmniej nie czyni jej doświadczeniem ani mniej bolesnym, ani mniej upokarzającym.

Umiejętność pogodzenia się z tym, co nieuniknione, nie jest jedyną ani nawet nie najważniejszą treścią przesłania, jakie Paweł nam przekazuje, umieszczając pracę fizyczną na liście przeciwności. Przynajmniej dwa fakty pozwalają zrozumieć, iż chodzi o coś więcej:

¹⁷ Zwięzłą prezentację warunków pracy rzemieślniczej w starożytności można znaleźć w: tamże, s. 31–37, oraz w J. Murphy-I’Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1998, s. 85–89.

¹⁸ Zob. Hock, *The Social Context*, dz. cyt., s. 34–35.

1) logika jego argumentacji w 1 Kor 1–4, gdzie wychodząc od paradoksu mądrego szaleństwa i mocnej słabości Boga, objawionych w Chrystusowym krzyżu, chce wskazać na konieczność radykalnego przewrotu wartości, również w życiu chrześcijan¹⁹;

2) konkretne przeciwności wyliczone w 1 Kor 4, 11–13, które nie tylko jasno odzwierciedlają naukę Chrystusa, ale ukazują konkretne elementy Jego życia, szczególnie podczas procesu i ukrzyżowania²⁰.

Biorąc to pod uwagę, łatwo zauważymy, że Paweł nie ogranicza się do wyliczenia przeciwności, jakie należy znosić, ale ofiaruje ich całkiem nową lekturę, opartą nie na mądrości filozofii czy ówczesnych prądów myślowych, lecz na jego doświadczeniu Chrystusa. Przeciwności, jakich doświadcza, z tym wszystkim, co jest w nich bolesne i upokarzające, stają się dla Pawła stacjami *via crucis*, a on sam, słaby i kruchy, przemienia się w uczestnika losu Ukrzyżowanego i jako taki również staje się narzędziem zbawienia²¹.

W swoim pełnym strapieniu życiu staje się wcieleniem nauki, którą głosi, i poświadcza nim, że jest autentycznym i prawowitym jej głosi-cielem. Przebywając pośród Koryntian, apostoł nie chciał znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego" (1 Kor 2, 1). i obwieszczał „mesjasza ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan" (1 Kor 2, 23), nie tylko słowami, ale własnym życiem. Poprzez krzyż własnych przeciwności, włączając w nie również pracę fizyczną, ukazywał, dokładnie jak to uczynił jego Pan, do czego jest zdolna miłość²².

3. „Pracowałem więcej od wszystkich" (1 Kor 15, 10)

Pracując przez całe lata „dniami i nocą" (1 Tes 2, 9) w warsztatach katechizacyjnych i nauczywszy się odnajdywać w udrękach pracy zarobkowej możliwość wcielenia we własnym życiu losu Mistrza, Paweł nie utożsamiał się jednak ze swoim zawodem. Jego działalność obejmowała rów-

¹⁹ Por. refleksje J.-N. Aletti, *Paul et la rhétorique*, w: *Paul de Tarse* (Lectio Divina 165), Paris 1996, s. 47–49.

²⁰ Zob. precyzyjne odnośniki w: G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, MI 1987, s. 179–182.

²¹ Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1995, s. 234.

²² Z tego względu wydaje się zubożająca socjoekonomiczna interpretacja przeciwności, którą proponuje Hock (*The Social Context*, s. 29–39).

nież pracę apostolską, więcej, jak sam wyznaje (por. 1 Kor 9, 15–18), praca zarobkowa stanowiła tylko okoliczność i okazję do pracy apostolskiej (por. 1 Kor 4, 12), tak iż nawet jeśli rękodzielnictwo pochłaniało tyle samo Pawłowego czasu i energii co głoszenie Ewangelii, to jednak tylko apostołat był źródłem Pawłowej tożsamości, podczas gdy praca zarobkowa nie była niczym więcej jak (niezbędnym) warunkiem skutecznego apostołowania (por. 1 Tes 2, 9). Paweł był apostołem (narodów), a by móc nim być, nie obciążając innych troską o własne utrzymanie, pracował w warsztacie kaletniczym. Jak zatem widzi własną pracę apostolską apostoł przez antonomazję? W tekście 1 Kor 15, 9–10 Paweł odpowiada na to pytanie w sposób zaskakujący:

Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. 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.

Cytowany fragment należy do pierwszej jednostki literackiej (wersety 1–11) słynnego Pawłowego traktatu o zmartwychwstaniu zawartego w 1 Kor 15. Egzegeci jednogłośnie stwierdzają, iż prezentacja Chrystusowego zmartwychwstania w pierwszych jedenastu wierszach rozdziału stanowi podstawę argumentacyjną (*narratio* w terminologii retorycznej) wywodów apostoła na temat powszechnego zmartwychwstania w pozostałych wierszach (12–58). Mocno dyskutowany jest natomiast precyzyjny aspekt Chrystusowego zmartwychwstania, który *narratio* miałaby szczególnie podkreślać, oraz funkcja wersetów 9–10, które są przedmiotem naszego zainteresowania. Dla wielu stanowią one swoistą dygresję czy też dywagację autobiograficzną apostoła, wzruszający wyraz jego pokory, który ma jednak niewiele wspólnego z tematem całej jednostki. Nie odejmując niczego pokorze św. Pawła, wydaje się jednak, iż to, co nasze dwa wersety mówią na temat jego życia i pracy, nie tylko nie jest dygresją apostoła zaambarasowanego własną niegodnością wobec wielkości apostolskiego powołania, lecz stanowi klucz do zrozumienia sensu całej mikrojednostki (wersety 1–11). Żeby uchwycić ich znaczenie, musimy czytać je w świetle poprzedzającego je wiersza, którego faktycznie są wyjaśnieniem: „W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (werset 8).

3.1. Paweł jako płód poroniony (werset 8)

Powód, dla którego Paweł przedstawia się w 1 Kor 15, 8 jako płód poroniony, jest szczególnie żywo dyskutowany²³. Hipoteza złośliwego przezwiska, nadanego apostołowi przez wrogo nastawionych członków wspólnoty korynckiej, które on sam nie tylko miałby pokornie zaakceptować, lecz odwrócić jego sens, czyniąc z obelgi bandierę Bożego miłosierdzia, wydaje się mało prawdopodobna. W momencie pisania 1 Kor stosunki między apostołem i założoną przez niego wspólnotą są doskonałe. Paweł nazywa siebie płodem poronionym, ponieważ narodził się nieregularnie jako apostoł: jednakże owe narodziny miały miejsce „już po wszystkich”, a nie przedwcześnie, jak domagałaby się metafora płodu poronionego, gdyby taki miał być jej sens. Inni proponują zatem interpretację przedwczesności jako dramatycznie skróconej – albo lepiej zupełnie nieobecnej – ciąży i widzą w metaforze odniesienie do Pawła jako do tego, który został apostołem *ex abrupto*, zupełnie pozbawiony formacji w porównaniu z innymi apostołami, których Pan przygotowywał do ich roli przez wszystkie lata swej publicznej działalności. Problematyczność tej propozycji interpretacji tkwi w tym, iż wymaga ona, by płodem poronionym był Paweł po swym spotkaniu ze Zmartwychwstałym pod bramami Damaszku, a nie przed czasem tego spotkania i w jego trakcie, jak domaga się tego tekst 1 Kor 15, 8 („ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi”).

Owej niedogodności nie ma hipoteza, która wydobywa na światło dzienne moc Pawłowej metafory, biorąc za punkt wyjścia tekst grecki Lb 12,12, w którym termin „płód poroniony” (*ektrôma*) pojawia się w Biblii po raz pierwszy, i użycie metaforyczne tego tekstu w literaturze judaizmu hellenistycznego, w szczególności w dziełach Filona z Aleksandrii²⁴. Tekst Lb 12, 12 w wersji *Septuaginty* nie wkłada w usta Aarona prośby: „Nie dopuść, by ona stała się jak martwy płód, który na pół zgniły wychodzi z łona swej matki”, jak czytamy w tekście hebrajskim, lecz: „Nie dopuść, by ona stała się jak martwy płód [*ektrôma*], który wychodzi z łona swej matki i niszczy połowę jej ciała”. Termin „płód poroniony” w tym tekście nie oznacza zatem istoty, który narodziła się nieregularnie czy przedwcześnie, ale płód pozbawiony życia, urodzony ja-

²³ Por. H.W. Hollander, G.E. van der Hout, *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 within the Context of 1 Cor 15,8-10*, NT 1996, nr 38, s. 224–227.

²⁴ Bogata i należyście udokumentowana prezentacja hipotezy pojawi się w moim artykule *Paul an Abortion. Meaning and Function of the Metaphor in 1 Cor 15,1–11*, który wkrótce zostanie opublikowany w *Biblica*.

ko martwy, a ponadto niosący śmierć własnej matce („niszczy połowę jej ciała”). Innymi słowy, płód poroniony w Lb 12, 12 jest istotą martwą i zabójczą. Ów podwójny sens metafory ukazuje się w całej swojej mocy w alegorycznym komentarzu do naszego wiersza w *Legum allegoriarum* Filona (I, 76), gdzie czytamy:

Dusza głupca jest ze swej natury niezdolna do zrodzenia czegokolwiek doskonałego, a jeśli już rodzi, wydaje na świat płody poronione i istoty niedoskonałe, „które niszczą połowę jej ciała”, to znaczy zadają śmierć samej duszy.

Metafora poronionego płodu, w wyżej wskazanym podwójnym sensie, w odniesieniu do Pawła takiego, jaki był przed swoim spotkaniem ze Zmartwychwstałym, ukazuje przyszłego Apostoła Narodów najpierw jako istotę martwą albo niezdolną do życia i skazaną na rychłą śmierć, a następnie jako tego, który przynosi śmierć innym.

Werset 9, który z retorycznego punktu widzenia stanowi *expolitio*²⁵, wraca do obu sensów metafory i popiera je przykładami z życia apostoła: śmiertelny jako ten, który prześladował Kościół Boży, niezdolny do życia natomiast, gdyż sam z siebie jest absolutnie nieodpowiedni jako kandydat na apostoła i niezdolny do misji, jaką Zmartwychwstały mu powierzył²⁶. Jak sygnalizuje spójnik „lecz” na początku wersetu 10, „dziś” apostoła jest odwrotnością jego przeszłości: ongiś: „skazany na śmierć” dzisiaj pracuje więcej od wszystkich innych; ongiś niósł śmierć wierzącym, dzisiaj zakłada chrześcijańskie wspólnoty i jako taki jest nosicielem życia.

Spotkanie ze Zmartwychwstałym przemieniło go, a radykalizm tego przeobrażenia jest taki, iż aby wyrazić je odpowiednio, apostoł mówi o przejściu ze śmierci do życia. Pod bramami Damaszku Zmartwychwstały pozwolił Szawłowi doświadczyć misterium paschalnego, wrócić ze śmierci do życia²⁷.

²⁵ Figura zwana również *commoratio*, która polega na ponownym opracowaniu idei poprzez wariację językowego ukształtowania oraz wtórnych idei należących do idei głównej. Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, s. 456–460.

²⁶ W tekście greckim *1 Kor 15,9* nie mówi się: „niegodzien tytułu apostoła”, lecz: „niezdolny być apostołem”. Na temat zdolności / niezdolności do apostołatu por. przede wszystkim *2 Kor 3, 5–6*, gdzie Paweł podkreśla swoją absolutną niezdolność do roli wyznaczonej mu przez Boga, aby na koniec podkreślić – dokładnie tak samo jak w naszym tekście – że jakkolwiek może pochodzi wyłącznie od Boga.

²⁷ Taka interpretacja metafory poronionego płodu i pozostałych wersetów autobiograficznych sugeruje, iż podstawowym aspektem *narratio* w *1 Kor 15, 1–11* nie jest historyczność Chrystusowego zmartwychwstania ani niezgodność przepowiadania Pawłowego

3.2. Praca Bożej łaski (werset 10)

Co nowego mówi nam kontekst, który dopiero co przedstawiliśmy, na temat Pawłowego rozumienia własnej pracy apostołskiej? W szczególności: jaki sens ma jego wyznanie w 1 Kor 15,10b: „pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną”, w którym używa dokładnie tego samego czasownika (*kopia*), który przedtem służył mu do podkreślenia wyczerpującego charakteru pracy zarobkowej? Czyżby również apostołat był dla niego jedną z udręk, jeszcze jedną okazją, by doświadczyć bólu i upokorzenia?

Przede wszystkim trzeba zauważyć, iż postawa Pawła w stosunku do dwóch rodzajów pracy wyrażonych przez czasownik *kopia* jest radykalnie odmienna. W wypadku pracy zarobkowej mamy do czynienia ze zrezygnowaną akceptacją ceny, jaką trzeba zapłacić, by móc skutecznie ewangelizować. W naszym tekście natomiast mówi się o zdumieniu wobec niemożności, która staje się rzeczywistością: płód poroniony, ze swej natury niezdolny do życia, nie tylko nie pozostał bezsilny i zdany na łaskę innych, lecz pracuje, solidnie pracuje, pracuje więcej niż inni. Paweł wzmiankuje w wersecie 10 ciężar i trud swego apostołatu nie po to, by się żalić czy wyeksponować jeszcze jeden krzyż swego życia, ani nawet nie po to, by porównać się z innymi, którzy wcześniej od niego stali się apostołami. Oczywiście, nie ukrywa wysiłku, jaki włożył w zakładanie poszczególnych Kościołów i kierowanie nimi, ani nie neguje, iż jeśli chodzi o owocność swojej działalności, zrobił więcej niż inni: stwierdza wszak „pracowałem więcej od nich wszystkich”. Zaprzecza natomiast (i czyni to zarówno za pomocą metafory poronionego płodu, jak i wyraźnej deklaracji) temu, że jego pracę i jej rezultaty można przypisać jemu samemu: „nie ja, lecz łaska Boża, która jest ze mną”. Pawłowy trud i jego owoce są cudem. Nie da się ich wyjaśnić, odwołu-

z tym, co głosili wszyscy inni apostołowie, ani obrona autorytetu apostołskiego Apostoła Narodów, ani korekta zbyt entuzjastycznych poglądów, jakie mieliby żywić chrześcijanie korynccy odnośnie do eschatologii. Każdy z tych tematów jest w jakiś sposób obecny w 1 Kor 15, 10–11, lecz żaden nie jest tematem centralnym *narratio*. Paweł przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie zbawcze, które już dzisiaj przeobraża życie chrześcijan – i tego rodzaju prezentacja służy mu jako podstawa do dyskursu na temat ostatecznego przeobrażenia, jakim będzie powszechne zmartwychwstanie w momencie paruzji. „Dzisiaj” Pawła, który ze śmierci przeszedł do życia, jest namacalnym dowodem przeobrażającej obecności Zmartwychwstałego pośród wierzących, tym, co pozwala wszystkim chrześcijanom z odnowioną nadzieją oczekiwać na powszechne zmartwychwstanie na końcu czasów. To ostatnie nie jest tylko wydarzeniem zarezerwowanym dla przyszłości, lecz stanowi fazę końcową procesu, jaki już teraz się rozpoczął; procesu, jaki już dzisiaj jest namacalny w radykalnej przemianie życia tych, którzy spotkali Zmartwychwstałego i do których grona Paweł zalicza siebie jako ostatniego.

jąc się do naturalnych możliwości apostoła, który sam z siebie jest tylko płodem poronionym, pozbawionym jakiejkolwiek siły, i jako takie odsyłają do Boga, który jest ich źródłem. Paweł jest tym, który się trudzi, lecz już sama możliwość owego trudzenia się jest darem łaski: „za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna” (werset 10a).

Odnosnie do tego ostatniego sformułowania, niektóre polskie przekłady wersetu 10 wydają się sugerować swoisty synergizm pomiędzy działaniem apostoła a działaniem Bożej łaski: „nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną”. Nawet jeśli takie tłumaczenie jest syntaktycznie i semantycznie uprawnione, zwłaszcza gdy przyjmie się krótszy wariant wiersza²⁸, okazuje się niewystarczające z punktu widzenia logiki argumentacyjnej. Po pierwsze, nie oddaje sprawiedliwości metaforze poronionego płodu, która zakłada całkowitą niezdolność działania ze strony apostoła. Po wtóre natomiast, zdradza intencję Pawła, który w żaden sposób nie chce podkreślać własnej roli, lecz działanie łaski, by w ten sposób ukazać swoje życie jako tajemnicę, która bez Boga nie może zostać zrozumiana, i dlatego sama w sobie jest najlepszym świadectwem Jego obecności i działania. Zamiast synergizmu Paweł proponuje raczej absolutyzm łaski: wszystko to, czym jest, i wszystko, co czyni w ramach apostołatu, ma swe źródło w łasce Bożej, która nie tylko uczyniła go apostołem, lecz – stale w nim działając – uczyniła go apostołem szczególnie pracowitym i owocnym – a zatem nie działanie Boga wraz z działaniem Pawła, lecz działanie Pawła mocą działania Bożego albo jeszcze lepiej: działanie Boga poprzez działanie Pawła. Słowem, w Pawłowym powołaniu do apostołatu i w jego działalności apostołskiej wszystko jest łaską i dlatego opowiadając o sobie, apostoł nie czyni nic innego, jak tylko ukazuje obecność Zmartwychwstałego we własnym życiu i podkreśla moc spotkania z Tym, który przeprowadził go ze śmierci do życia i przeobraził zaciekłego prześladowcę w pracownika najbardziej zaangażowanego i najbardziej owocnego ze wszystkich. Jego życie i jego praca apostołska stały się namacalnym dowodem prawdziwości kerygmatu, który głosił: Zmartwychwstały żyje pośród wierzących i już teraz przeobraża ich życie. Pozornie to oni niosą w świat Dobrą Nowinę o zmartwychwstaniu Pana, lecz w rzeczywistości to On jest tym, który ich niesie w tej wyjątkowo trudnej pracy.

²⁸ To znaczy „ze mną”. Z punktu widzenia krytyki tekstu lekcja dłuższa wydaje się jednak bardziej prawdopodobna.

4. Zamiast zakończenia

Z dwóch rodzajów pracy, jakie możemy zaobserwować z życia Apostoła Narodów, jednemu oddaje się bez jakichkolwiek zastrzeżeń: apostołowi. I jedynie ten rodzaj pracy ma dla niego wartość sam w sobie i bez jakichkolwiek dwuznaczności. Tylko o nim jednoznacznie mówi nie tylko, iż stanowi on zadanie, które sam Bóg mu zlecił i którego spełnienie jest zatem wyraźną wolą Bożą, lecz także że to sam Bóg realizuje je poprzez swego apostoła, tak iż ten ostatni jest tylko narzędziem, za pomocą którego Bóg kontynuuje swe dzieło zbawcze. W końcu to ten właśnie rodzaj pracy stanowi namacalny dowód obecności Zmartwychwstałego w życiu i działaniu wierzących, dowód na to, iż już teraz zaczęło się i trwa przeobrażenie chrześcijan, a wraz z nimi przeobrażenie całego świata, którego powszechne zmartwychwstanie będzie aktem końcowym.

O wiele bardziej wyciniowany jest natomiast obraz pracy zarobkowej. Paweł uznaje konieczność zarabiania na własne utrzymanie, ale powstrzymuje się od nazwania pracy, która na to pozwala, wolą Bożą. Wie, iż tego rodzaju pracy nie można odrzucić, ponieważ stanowi ona nieodzowny środek, by realizować inne wartości, a przynajmniej by ich nie negować (świadeństwo / ewangelizacja, miłość bratnia), nie oznacza to jednak, iż staje się przez to ślepy na to, co w pracy zarobkowej jest bolesne i upokarzające. Udaje mu się nawet odkryć w takiej pracy możliwość upodobnienia własnego losu do losu Mistrza i skuteczny sposób potwierdzenia autentyczności i prawomocności własnego apostołowania. Niemniej jednak praca zarobkowa nie staje się przez to dla niego wartością samą w sobie, lecz pozostaje (słoną) ceną, którą trzeba zapłacić.

Nie znaleźliśmy poza tym w listach Pawłowych żadnego śladu koncepcji pracy jako uczestnictwa człowieka w akcie stwórczym Boga i jako – w pewnym sensie – budowania „nowego nieba i nowej ziemi”, koncepcji opartej na tekście Rdz 1, 28 i dziś tak bardzo popularnej. W świetle naszych analiz korzeni starotestamentalnych Pawłowej koncepcji pracy zarobkowej należałoby raczej szukać w Rdz 2–3, a w szczególności w wyroku, wydanym przez Boga samego, w którym stwierdza się, iż:

Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i osiet będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!

Wszystko to nie oznacza jednak, iż Pawłowe nauczanie na temat pracy zarobkowej nie ma dzisiaj szczególnego znaczenia. Przeciwnie, apostoł, który zna doskonale wewnętrzną dwuznaczność pracy zarobkowej i ceni ją tylko jako narzędzie realizacji innych wartości, oferuje użyteczną poprawkę do obsesji pracy typowej dla współczesnego *homo faber*, który z pracy uczynił cel własnego życia i podstawowe kryterium własnej wartości. Takiemu człowiekowi, i nam wszystkim, Apostoł Narodów przypomina, iż prawdziwe życie znajduje się gdzie indziej: w scenariuszu relacji międzyludzkich przenikniętych wzajemną miłością i relacji z Panem, który już dzisiaj pozwala swoim stać się uczestnikami paschalnego misterium. Praca zarobkowa ma swą rację bytu tylko wówczas, gdy wykonuje się ją w ramach i na użytek takiego właśnie scenariusza.

Lavoro manuale e fatiche apostoliche in san Paolo

Dei due tipi di fatica riscontrabili nella sua vita Paolo si dà a uno solo senza riserve: il lavoro apostolico. Ed è soltanto questo tipo di lavoro che per l'apostolo delle genti vale in sé e il cui valore è positivo senza ambiguità alcuna. Solo di esso dice chiaramente non soltanto che è il compito assegnatogli da Dio stesso e che svolgerlo è perciò una esplicita volontà del Signore, ma che è Egli stesso a compierlo tramite il Suo apostolo, così che quest'ultimo non è altro che lo strumento di cui il Signore si serve per portare avanti la sua opera di salvezza. E alla fine è proprio questa sua fatica che costituisce la prova tangibile della presenza del Risorto nella vita dei suoi e nel loro agire, la prova che è già in atto la trasformazione dei cristiani, e con essi del mondo intero, la trasformazione che non troverà compimento se non nella risurrezione finale.

Molto più sfumata è invece la visione paolina del lavoro materiale. Paolo riconosce la necessità di guadagnarsi il pane autonomamente, ma si trattiene dal parlare esplicitamente del lavoro che lo permette come volontà di Dio. Sa che esso deve essere accettato in quanto costituisce un inevitabile passaggio per realizzare, oppure per non compromettere, gli altri valori (testimonianza/evangelizzazione e amore fraterno), ma con questo non cessa di vedere in esso un'esperienza dolorosa e umiliante. Riesce finanche a trovare nelle affezioni del suo lavoro manuale una possibilità di incarnare il destino del suo Maestro, e un efficace mezzo per confermare l'autenticità e la legittimità del proprio messaggio; tuttavia esso non diventa per lui un valore a sé stante, ma rimane soltanto un prezzo da pagare.

Non abbiamo, inoltre, trovato nel suo epistolario nessuna traccia del concetto di lavoro come partecipazione dell'uomo all'attività creatrice di Dio, e prepa-

razione, e in un certo senso costruzione, "di nuovi cieli e nuove terre", concetto basato sul noto testo di *Gen* 1,28 ("riempite la terra e soggiogatela"), oggi tanto popolare. Alla luce del materiale analizzato, le radici veterotestamentarie della concezione paolina del lavoro materiale sarebbero piuttosto da cercare in *Gen* 2-3 e in particolare in *Gen* 3,17-19.

Tutto ciò non vuol dire che l'insegnamento di Paolo sul lavoro materiale non possa avere oggi una particolare rilevanza. Al contrario, l'apostolo, che ne conosce l'intrinseca ambiguità e lo apprezza solo in quanto strumento per raggiungere altri valori, ci offre un utile correttivo all'ossessione per il lavoro tipica dell'*homo faber* contemporaneo, il quale sembra averne fatto lo scopo della propria esistenza e la principale misura del proprio valore. A un tale uomo e a tutti noi l'apostolo delle genti ricorda che la vera vita si trova altrove: nello scenario dei rapporti umani permeati dall'amore vicendevole e del rapporto con il Signore, che già fin d'ora permette ai Suoi di diventare partecipi del mistero pasquale. E il lavoro materiale ha una sua ragion d'essere soltanto se è al servizio di un tale scenario.

Słowa klucze: *apostolstwo, bieda, cierpienie, ewangelizacja, miłość braterska, nakaz pracy, powołanie, praca apostołska, praca fizyczna, utrzymywanie się z pracy, świadectwo, trud pracy, upokorzenie, zarabiać samodzielnie, zmęczenie*

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
KRAKÓW

POZIOMY WSPÓLNOTY EKLEZJOLOGII *COMMUNIO* W DOKUMENTACH MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Wprowadzenie

Niniejsza refleksja stawia sobie za cel zrekonstruowanie, przynajmniej częściowe, niektórych ważniejszych poziomów kościelnej wspólnoty. Będzie nam chodziło przy tym o wykazanie uprzywilejowanej pozycji pojęcia *communio* w podejściu do zrozumienia tajemnicy Kościoła, a więc o zaprezentowanie głównych warstw, które konstruuje kościelną wspólnotę. Natomiast, ze względu na ograniczoną objętość poniższej publikacji, nie będzie tu opisu czy pogłębionej analizy owych poziomów budujących eklezję. W sposób obszerniejszy spróbujemy jednakże zestawzić źródła *Magisterium Ecclesiae*, które podejmują interesującą nas problematykę.

Jakkolwiek eklezjologia soborowa przedłożyła kilka podstawowych rozumień Kościoła (świątynia Ducha Świętego, Mistyczne Ciało Chrystusa, lud Boży, sakrament podstawowy czy właśnie *communio*), to jednak po 1965 roku zaistniała szczególna predylekcja do opisywania Kościoła przez odwołanie się do pojęcia ludu Bożego. Natomiast obecnie eksponowane jest ujmowanie eklezji jako *communio*. Trzeba wyraźnie tu zaznaczyć, że każde z tych powyżej wymienionych pojęć wyrażania tajemnicy Kościoła wydaje się trafne i właściwe. Ostatecznie nie są to określenia nawzajem się wykluczające, lecz raczej do siebie przystają-

ce i uzupełniające, przy czym na pozytywne wyróżnienie zasługiwałoby właśnie *communio*, które łączy te inne pojęcia jakby w sobie i je kompletuje.

1. Źródła i zakres badawczy

Okazuje się, że uważna lektura tekstów soborowych – ubogacona już ponad czterdziestoletnim doświadczeniem ich recepcji w życiu Kościoła – prowadzi do, zdawać by się mogło, zaskakującego odkrycia: idea *communio* obecna jest w zasadzie we wszystkich soborowych dokumentach, jeśli nie w postaci literalnej, to na pewno *implicite*. Trzeba było pewnego czasu czy też nawet błędnych interpretacji posoborowych (na przykład kategorii ludu Bożego), aby odkryć właściwe podejście do *mysterium Ecclesiae*, które sugerowali kardynałowie i biskupi zebrani w soborowej auli. Jednoznaczne wskazania ku temu odnajdujemy zwłaszcza w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, w dekreście o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* czy w deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Doktryna soborowa w tym względzie została jednak – od czasu zakończenia *Vaticanum II* – już dość istotnie poszerzona zarówno przez Magisterium Kościoła doby posoborowej, jak i przez badania teologiczne. W naszej publikacji – gdy idzie o zakresienie źródłowe – zasadniczo ograniczymy się do samych orzeczeń doktrynalnych nauczającego Kościoła.

To swoiste jakby pomijanie kategorii *koinōnia* w czasie bezpośrednio po Drugim Soborze Watykańskim, zostało przerwane przez obrady II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów w Rzymie, który zwołano w 20-lecie zakończenia Soboru (w 1985 roku). Opublikowane potem *Relatio finalis* przyjęło bez zastrzeżeń pojmowanie Kościoła jako wspólnoty, uznając ją za ideę centralną i podstawową, wypływającą z interpretacji soborowych dokumentów¹. Zebrani tam, pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II, ojcowie synodalni potwierdzili w całej rozciągłości treść *Vaticanum II* i zaproponowali jego recepcję według klucza zawartego w haśle: *Ecclesia* (KK) – *sub Verbo Dei* (KO) – *mysteria Christi celebrant* (KL) – *pro salute mundi* (KDK).

¹ Zob. *Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Wrocław 1986.

Wielu podziela pogląd, że jednym z głównych reżyserów tego synodu był kard. Walter Kasper pełniący funkcję sekretarza obrad².

Wyjątkowy wkład w pogłębienie tajemnicy komunii osób wierzących, i do tego usankcjonowany magisterialnie, ma Jan Paweł II. Jego bogate piśmiennictwo ulegało pod tym względem ewolucji. W okresie przed-soborowym trudno się u niego doszukać tego rodzaju określeń. Dopiero filozoficzna analiza ludzkiej miłości, zawarta zwłaszcza w książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1958 roku, zaowocowała szeregiem pojęć, które dobrze wprowadzają w problematykę komunii: osoba, wspólnota, uczestnictwo, afirmacja drugiej osoby, dar, miłość oblubieńcza, zjednoczenie w miłości³. Po latach, już jako papież, wyznaje, że dochodził do *communio personarum* stopniowo:

Owoce tych studiów – pisze – była najpierw praca doktorska o św. Janie od Krzyża, a następnie habilitacja na temat myśli Maksa Schelera, tzn., o ile jego fenomenologiczny system etyczny może być pomocny w kształtowaniu teologii moralnej. Tej pracy osobiście bardzo dużo zawdzięczam. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została teraz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg twórczych prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę *Osoba i czyn*. W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu⁴.

Afirmację wspólnoty widać już wyraźnie w dwóch wielkich listach apostolskich ogłoszonych w związku z wielkim jubileuszem chrześcijaństwa, a mianowicie *Tertio millennio adveniente* z 1994 oraz *Novo millennio ineunte* z 2001 roku. W pierwszym dokumencie Jan Paweł II wyrażał wielkie pragnienie jedności:

Pośród najbardziej żarliwych błagań w tej nadzwyczajnej godzinie dziejów, kiedy zbliża się nowe tysiąclecie, Kościół prosi Pana, aby wzrastała jedność między wszystkimi chrześcijanami rozmaitych wyznań, aż do osiągnięcia pełnej komunii. Wyrażam gorące życzenie, aby Jubileusz stał się okazją do owocnej współpracy w celu odkrycia tego, co nas jakby dzieli. Jakże wielką byłoby ko-

² Por. W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 290–299. Por. tenże, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, w: *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, red. M. Seybold, Eichstätt–Wien 1988, s. 33; tenże, *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1987, s. 34 n.

³ Por. J. Kupczak, *Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii communio personarum Jana Pawła II*, „Polonia sacra” 2003, nr 13 (57), s. 67; por. E. Sienkiewicz, *Osoba ludzka realizująca się w uczestnictwie*, „Ateneum Kapłańskie” 2003, nr 3 (565), s. 441–452.

⁴ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 90.

rzyścią, gdyby w tej perspektywie – przy uszanowaniu programów poszczególnych Kościołów i Wspólnot – dało się osiągnąć porozumienie ekumeniczne co do przygotowania i realizacji Jubileuszu⁵.

Kościółowi wkraczającemu w trzecie tysiąclecie Jan Paweł II przekazał w dniu zamknięcia Drzwi Świętych wspomniany list *Novo millennio ineunte*. Klamrą spinającą cztery rozdziały tego dokumentu jest żywa osoba Jezusa Chrystusa, z którą winniśmy nieustannie trwać we wspólnocie drogą kontemplacji⁶.

Zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas⁷.

Kolejnym przyczynkiem ku preferencji komunijnej był dokument Kongregacji Nauki Wiary zatytułowany *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*. „*Communio notio*” (z 28 maja 1992 roku). To opracowanie Kongregacji miało na celu wyjaśnienie szeregu fałszywych ujęć, jakie były podawane przez niektórych teologów. Chodziło szczególnie o właściwe ukazanie relacji między pojęciem komunii a pojęciami ludu Bożego i Ciała Chrystusa oraz relacji między rozumieniem tajemnicy Kościoła w sensie komunii a rozumieniem Kościoła w sensie sakramentu⁸.

To watykańskie pismo sprowokowało wielu teologów do szerszych badań i poddania analizie takich aspektów interesującej nas tematyki, jak: *communio Trinitatis*, *communio Christi*, *communio in Spiritu Sancto*, *communio sanctorum*, *communio fidelium*, *communio Ecclesiarum*, *communio hierarchica*, *communio personarum*, *communio vitae consecratae*⁹.

⁵ Jan Paweł II, list apostolski *Tertio millennio adveniente* (dalej: TMA) Watykan 1994, 16.

⁶ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (dalej: NMI), Watykan 2001, 16–41; por. C.G. Andrade, *Duchowość komunii*, ComP 2003, nr 4(136), s. 35–64.

⁷ NMI 43.

⁸ Por. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia „Communio notio”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 390–401.

⁹ Por. przyp. 35–38 w rzetelnym studium A. Czai, *Credo in Spiritus Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lub-

Również na polu ekumenicznym refleksja teologiczna w ostatnich kilkudziesięciu latach ubogaciła debatę na temat komunijnego rozumienia Kościoła Chrystusowego. Inspirujące stały się dialogi chrześcijan, zarówno na forum światowym, jak i lokalnym, które dopracowują niektóre aspekty eklezjologii komunijnej, często umykające uwadze katolickiej teologii¹⁰. Należy wspomnieć o dokumencie Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, a także o uchwalonym w Monachium w 1982 roku konsensusie między obiema stronami – *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, który pogłębia eklezjologię trynitarną, wychodząc z biblijno-patrystycznego pojęcia *koinōnia*¹¹. Cenne elementy refleksji na temat komunii odnajdujemy ponadto w dokumentach innych dialogów, jak choćby w *Raporcie z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* z 1993 roku. W tym kontekście istotnym dopowiedzeniem jest *Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu* (z 31 październi-

lin 2003, s. 23–27 (wstęp). Na temat więzi wspólnotowych w Kościele czy ujmowania samego Kościoła jako *communio* warto odnotować też takie pozycje, jak: *Być Kościołem Chrystusa dzisiaj*, red. S. Budzik, Z. Kijas, W. Życiński, Tarnów 1998; B. Biela, *Kościół-Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 1993; S. Dianach, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1977; *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, red. J. von Herberg, Düsseldorf 1980; G. Ghirlanda, „*Hierarchia communio*”. *Significatio della formula Lumen gentium*, Roma 1980; J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001; G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein*, red. G. von Biemer (FS O. Saier), Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 90–121; B. Hallensleben, *Od „communio sanctorum” do „communio oecumenica”*, ComP 1989, nr 3, s. 77–93; W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?*, w: *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, red. M. Seybold, Eichstätt–Wien 1988, s. 32–52; M. Łaszczyk, *Urzeczywistnianie Kościoła we wspólnocie w świetle pastoralnych zasad eklezjologii komunii*, „*Studia Włocławskie*” 1998, nr 1, s. 77–83; M. Semeraro, *Mistero, comunione e missione*, Bologna 2001; A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, „*Więź*” 2003, nr 2, s. 16–25. Tym zagadnieniom został też poświęcony cały numer „*Communio*” pt. *Wspólnota chrześcijańska*, ComP 2003, nr 4(136) (zob. też zawartą tam bibliografię).

¹⁰ Por. S. Pawłowski, *Communio w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 135–158.

¹¹ Por. *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsensustexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, red. H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban, L. Vischer, t. I, Paderborn–Frankfurt am Main 1991, s. 534–535; W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 115.

ka 1999 roku)¹². Można by z pewnością przytoczyć więcej jeszcze dokumentów ekumenicznego dialogu, które w mniejszym lub większym stopniu poruszają problematykę *communio*¹³.

Dalszy rozwój teologii *communio* przyniosła treść posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* (o wspólnocie ludów na Starym Kontynencie¹⁴ i duchowej jedności, jaką daje Ewangelia Chrystusowa), gdzie znajdujemy rozważania o komunii nadziei¹⁵. Nie można też nie wspomnieć ostatniej encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, odsłaniającej pogłębione duchowe ujęcie jedności człowieka z Bogiem, aż do ontycznego zjednoczenia. Pojawia się tu termin *communio perfecta*, który wystąpił już wcześniej w encyklice z 1995 roku *Ut unum sint* (Ojciec Święty pisał o doskonałej komunii, postrzegając ją jako ostateczny cel wszelkich dążeń ekumenicznych; przy czym miał tu na myśli komunię pełną, jaką się cieszył Kościół apostolski)¹⁶. Autor encykliki *Ecclesia de Eucharistia* w IV rozdziale zatytułowanym *Eucharystia a komunią kościelną*, stosując termin *communio perfecta*, rozumie go jako stałe podtrzymywanie i pogłębianie komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym i komunii między wiernymi¹⁷. Spełnia się to w Eucharystii, która tworzy komunie i wychowuje do komunii – zarówno niewidzialnej, jak i widzialnej¹⁸.

Wymienione powyżej wydarzenia i ogłoszone dokumenty – zwłaszcza przez Synod Biskupów z 1985 roku – stały się potężną inspiracją, która wyzwoliła szereg publikacji, podejmujących temat eklezjalnej komunii. Wielu teologów w sposób poważny zajęło się tą problematyką¹⁹.

¹² Por. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, s. 287–334.

¹³ Zob. R. Karwacki, *Communicatio Spiritus Sancti. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako communio według dokumentów dialogu katolicko-luterkańskiego na forum światowym*, Siedlce 1999; Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996..

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (dalej: *EinE*), Watykan 2003, 12.

¹⁵ Por. *EinE* 83–121.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint* (dalej: *UUS*), Częstochowa 1995 (Biblioteka „Niedzieli”), 23.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* (dalej: *EdE*), Watykan 2003, 34.

¹⁸ Por. *EdE* 35.

¹⁹ Do zasadniczych pozycji odnośnie do głównych kierunków posoborowej eklezjologii można zaliczyć: Cz.S. Bartnik, *Eklezjologia, Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 346–352; G. Frisini, *Teologia oggi. Una sintesi aggiornata e attualizzata*, Bologna 1996, s. 131–154; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 161–270; K. Karski, *Teologia protestan-*

2. Poziom pierwszy: Kościół uniwersalny i Kościoły lokalne

Wydaje się, że jednym z pierwszych poziomów kościelnego *communio* jest Kościół Chrystusowy rozumiany jako uniwersalny bądź lokalny. Takie ustawienie problemu odsłania poważne soborowe otwarcie na pluralizm i kolegialność. Wyraz tego znajdujemy już w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*:

Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynego, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym. Niektóre spośród nich, a mianowicie starożytne Kościoły patriarchalne, będące niejako macierzami wiary, zrodziły z siebie inne, jakby córki, i aż do naszych czasów pozostały związane z nimi ściślejszymi więzami miłości w życiu sakramentalnym i we wzajemnym poszanowaniu praw i urzędów. Ta duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych jeszcze wspianiej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła. W podobny sposób Konferencje biskupów mogą dziś wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się pragnienia kolegialności²⁰.

Jezus Chrystus chciał z pewnością tylko jednego Kościoła. O tę jedność nawet się modlił (por. *J* 17). Jednakże ten jeden Kościół istnieje w Kościołach lokalnych i z nich się składa. Jeden Kościół Chrystusowy jest uobecniony w każdym Kościele lokalnym, zwłaszcza podczas świętowania Eucharystii. Ponieważ jednak w każdym z nich jest obecny jeden zmartwychwstały Pan, to nie może żaden Kościół lokalny żyć w izolacji od wszystkich innych Kościołów lokalnych. Jak Kościół uniwersalny istnieje „w” i „z” Kościołów lokalnych, tak też każdy Kościół lokalny istnieje „w” i „z” Kościoła Jezusa Chrystusa. Jedność Kościoła jest więc pewną jednością *communio*. Kościół lokalny i uniwersalny są ze sobą wzajemnie zespolone. Ponadto Kościół lokalny nie jest tylko częścią Kościoła uniwersalnego, a Kościół uniwersalny nie jest tylko sumą czy produktem związku Kościołów lokalnych. Kościół lokalny i Kościół uniwersal-

cka XX wieku, Warszawa 1971, s. 176; J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 483–527; R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 299–314.

²⁰ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: II Sobór Watykański, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967 (dalej: *KK*), s. 127–265, 23.

ny wzajemnie się przenikają, są w stosunku do siebie „perychoretyczne”. Stąd też Kościół posiada strukturę *sui generis*, która nie pozwala się badać czysto socjologicznymi metodami. Jedność Kościoła, której wzorem jest jedność Trójcy Świętej, ostatecznie pozostaje tajemnicą. Ta jedność nie utożsamia się z jednorodnością, ale implikuje różnorodność²¹.

W tym miejscu należy także odwołać się do dokumentu Kongregacji, gdzie w drugiej części (numery 7–10) jest opisany stosunek Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych. Czytamy:

Wśród wielu konkretnych form zbawczej obecności jedynego Kościoła Chrystusa, poczynając od czasów apostołskich istnieją rzeczywistości, które same w sobie są Kościołami, ponieważ mimo że są partykularne, uobecniają się w nich Kościół powszechny z wszystkimi swoimi istotnymi elementami. Są one ukształtowane „na obraz Kościoła powszechnego” i każdy z nich „stanowi część ludu Bożego, powierzona pasterskiej trosce biskupa i współpracujących z nim kapłanów”²².

3. Poziom drugi: Piotrowo-episkopalny

W obszar problematyki Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych wpisuje się bezpośrednio kwestia kolegium biskupiego, w którym należy wyróżnić episkopat świata oraz biskupa Rzymu. Papież jest głową i konstytutywnym elementem kolegium biskupiego; bez niego nie ma kolegium. Ciało biskupie posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy się je bierze łącznie z biskupem rzymskim, następcą Piotra, jako jego głową.

Albowiem Biskup Rzymski z racji swego urzędu, mianowicie urzędu Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany. Stan zaś biskupi, który jest następcą Kolegium Apostolskiego w nauczycielstwie i w rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostołskie, stanowi również razem z głową swoją, Biskupem Rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem, władza ta jednak może być wykonywana nie inaczej jak tylko za zgodą Biskupa Rzymskiego²³.

²¹ Por. P. Jaskóła, *Kościół lokalny i uniwersalny w perspektywie posoborowej*, w: „Kiedy się zgromadzi” (1 Kor 14, 23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*”, Studia WT PAT, t. XII, Kraków 2005, s. 67.

²² Por. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია* „*Communio notio*”, 7 (s. 394).

²³ KK 22.

W ten sposób kolegium biskupie, jako złożone z wielu jednostek, wyraża różnorodność i powszechność ludu Bożego. Biskupi, przestrzegając wiernie prymatu i przodownictwa Głowy swojej, sprawują własną władzę dla dobra swoich wiernych, a także dla dobra całego Kościoła.

Kolegialna jedność przejawia się również w stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności. Poszczególni biskupi stojący na czele Kościołów partykularnych, sprawują swe rządy pasterskie, każdy nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami ani nad całym Kościołem powszechnym. Jednak jako członkowie Kolegium Biskupiego i jako prawowici następcy Apostołów, poszczególni biskupi zobowiązani są na mocy ustanowienia i nakazu Chrystusowego do takiej troski o cały Kościół, która choć nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji, przyczynia się jednak waleśnie do pożytku Kościoła powszechnego²⁴.

Analizując Piotrowo-episkopalny poziom urzeczywistniania się kościelnej wspólnoty, nie wolno stracić z oczu jego źródła. To nie struktury są na pierwszym miejscu, ale więzy powodowane przez Ducha Świętego, które chrześcijanie otrzymują w darze w czasie sakramentu chrztu. Kościół bowiem to przede wszystkim zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa²⁵. Za kard. J. Ratzingerem można powtórzyć, że Kościół „najbardziej nie jest tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary, która staje się dla nich życiem”. A. Czaja trafnie tu zauważa, że eklezjalna komunio o wiele mocniej domaga się przyjęcia niż organizacji²⁶.

4. Poziom trzeci: diecezja i parafie

Budowanie Kościoła, czyli nieprzerwane udzielanie zbawienia wierzącym w Chrystusa i całemu światu, mając swoje ostateczne zakotwi-

²⁴ KK 23.

²⁵ Por. KK 9.

²⁶ Por. tenże, *Kościół jako communio*, „Pastores” 2001, nr 12, s. 15.

czenie w miłości Trójjedynego Boga, odnosi się również do konkretnych form widzialnych. Realizacja misyjnego posłannictwa polega na realizacji potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej²⁷. Te zadania – w istocie będące powołaniem wszystkich wiernych: świeckich, duchownych i osób konsekrowanych – ukonkretniają się na poziomie diecezji, a jeszcze wyraźniej dostrzegalne to jest w parafiach.

Sobór uczy:

Ponieważ biskup w swoim Kościele nie może osobiście zawsze i wszędzie przewodniczyć całej owczarni, dlatego powinien koniecznie utworzyć grupy wiernych. Najważniejsze z nich to parafie, lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza, zastępującego biskupa. One bowiem w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi. Dlatego w umysłach i praktyce wiernych oraz duchowieństwa należy pogłębić życie liturgiczne parafii i jego związek z biskupem, należy również do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym odprawianiu niedzielnych Mszy świętych²⁸.

Warto tu zwrócić uwagę, że zgromadzeni na Soborze kardynałowie i biskupi podkreślali rolę komunii eucharystycznej. Kościół lokalny (diecezja, parafia) najpełniej bowiem realizuje się w każdej wspólnocie celebrującej Eucharystię.

Wszyscy powinni bardzo cenić życie liturgiczne diecezji, skupione wokół biskupa, zwłaszcza w kościele katedralnym. Powinni być przekonani, że Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych, zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza²⁹.

Biskup, naznaczony pełnią sakramentu kapłaństwa, jest „szafarzem łaski najwyższego kapłaństwa”, szczególnie co do Eucharystii, którą sam ofiaruje albo o której ofiarowanie się troszczy, a którą ustawicznie żywi się i wzrasta Kościół. Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych (...). W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczerzy Pańskiej, „aby przez ciało i krew Pana zespalali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty” (...). W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubo-

²⁷ Por. KK 35–37.

²⁸ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: II Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967 (dalej: KL), s. 25–99, 42.

²⁹ KL 41.

gie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół³⁰.

Na tym poziomie kościelnej wspólnoty winno się być może mocniej dowartościować parafię. Zresztą nauczanie soborowe daje nam ku temu miarodajne podstawy, kiedy orzeka:

Parafia dostarcza naocznego przykładu apostołstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny³¹.

Najprawdopodobniej należałoby wyodrębnić dodatkowy jeszcze poziom, czyli hierarchię i wiernych świeckich. Świadomie jednak nie czynimy tego, aby nie wywoływać sztucznego rozdziału w pojęciu ludu Bożego. Według wczesnochrześcijańskiego rozumienia duchownymi są wszyscy obdarowani tym samym Duchem Świętym w akcie chrztelnym. Tym bardziej że wspólnototwórczy charakter Kościoła stwarza klimat dla wiarygodnego stwierdzenia zasadniczej równości wszystkich wierzących i przeciwstawienia się nienaturalnemu podziałowi Kościoła na laikat i duchownych.

Jeden jest zatem wybrany lud Boży (...). Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak, co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich. Albowiem rozróżnienie, które położył Pan między szafarzami świętych a resztą ludu Bożego, niesie ze sobą łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są ze sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia; pasterze Kościoła, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak to w różnaitości dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele Chrystusowym: sama bowiem różnaitość łask, posług duchownych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch” (1 Kor 12, 11)³².

³⁰ KK 26.

³¹ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: II Sobór Watykański, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967 (dalej: DA), s. 563–627, 10.

³² KK 32.

Z odkrywaniem znaczenia i roli parafii wiąże się ponadto większe zaangażowanie samych świeckich.

Niech będą zawsze uwrażliwieni na sprawy diecezji, której parafia jest jakby komórką, gotowi zawsze na wezwanie swego pasterza zaangażować własne siły w przedsięwzięcia diecezjalne. Co więcej (...), niech nie zacieśniają swej współpracy do granic parafii czy diecezji, ale niech usiłują rozszerzyć ją na tereny międzyparafialne, międzydiecezjalne, narodowe i międzynarodowe³³.

5. Poziom czwarty: ekumeniczna jedność Kościołów i wspólnot chrześcijańskich

Studium tekstów soborowych pozwala dość łatwo wyprowadzić kolejny poziom *communio*, jakim jest łączność Kościoła katolickiego z Kościołami i wspólnotami, które nie odznaczają się pełnią środków zbawczych. W tym momencie trzeba zaznaczyć, że mamy do czynienia z epokowym przełomem, który wniósł Sobór w obszar ekumenicznego dialogu. Przewodnim źródłem jest tu dekret o ekumenizmie.

Liczne rozbieżności między Kościołem katolickim a pozostałymi społecznościami chrześcijańskimi (sprawy doktryny, zasady karności, struktury) powodują, że „pełna łączność (*communio*) kościelna napotyka немало przeszkód, częstokroć bardzo poważnych, które przełamać usiłuje ruch ekumeniczny. Pomimo to usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu. Ponadto wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego, spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego”³⁴.

Ta naznaczona brakami jedność całego Kościoła Chrystusowego jest wyzwaniem dla wierzących w Chrystusa, aby podjęli wszelkie możliwe działania w kierunku budowy pełnej komunii. Nie zaniedbując jakich-

³³ Por. DA 10.

³⁴ Dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, w: II Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1967 (dalej: DE), s. 297–339, 3.

kolwiek słusznym poczynaniom w sferze praktycznej i doktrynalnej, trzeba mieć świadomość, że prawdziwy ekumenizm wiąże się z wewnętrzną przemianą. Z odnowionego ducha, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzi się i dojrzewa autentyczna jedność. Dlatego musimy wypraszać u Ducha Świętego łaskę umartwienia, pokory i łagodności w posłudze, ducha braterskiej wspólności myślenia w stosunku do drugich³⁵. „Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym”³⁶. Idzie o komunie duchowości, gdyż dopiero ona wyzwoli prawdziwe więzi, jakie ostatecznie mogłyby stworzyć zewnętrzną jedność tak bardzo przez nas dziś poszukiwaną.

6. Poziomą piątą: wspólnota religii

Oprócz ekumenicznego przełomu *Vaticanum II* w jego wskazaniach doktrynalnych i praktycznych ujawniło się jeszcze wiele innych nowatorskich elementów. Za najważniejsze wypada uznać: wprowadzenie języków narodowych do liturgii, kolegialność, profetyczną misję świeckich i ich prawa, zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości społecznej, godności oraz prawa osoby ludzkiej czy też uznanie względnej autonomii rzeczywistości ziemskich (o czym w następnym punkcie), ale również otwarcie się na inne religie. Rzeczą oczywistą jest to, że obecny pluralizm religijny staje się wielkim wyzwaniem dla posłannictwa Chrystusowego Kościoła. Jednak należy wyraźnie rozróżnić wielość nowych typów religijności, jakie multiplikują się szczególnie w Europie i Stanach Zjednoczonych od wielkich religii świata.

Drugi Sobór Watykański odszedł od negatywnej oceny religii świata. Uznał w nich pozytywne wartości ludzkie, tak naturalne, jak i nadprzyrodzone. W pierwszym przypadku wartości te są wyrazem powszechnego ludzkiego dążenia ku Absolutowi. W drugim zaś owe elementy prawdy i Bożej łaski – zawarte w tradycjach religijnych – pełnią swoistą pozytywną funkcję w tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie wobec ich

³⁵ Por. DE 7.

³⁶ DE 8.

członków, którzy nie są zbawieni w Chrystusie pomimo albo poza własną tradycją religijną, lecz w niej i w jakiś sposób przez nią³⁷.

Powszechny Boży plan zbawienia rodzaju ludzkiego dokonuje się nie tylko jakoby tajemnie, w umyśle ludzkim, lub poprzez przedsięwzięcia także natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga, „czy Go może nie dosięgną albo nie znajdą, choć jest On niedaleko od każdego z nas” (Dz 17, 27); albowiem te przedsięwzięcia potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż za łaskawym wyrokiem dobrotliwego Boga można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą (paedagogia) ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne. Bóg zaś dla ustalenia pokoju, to jest wspólnoty z sobą oraz dla zespolenia braterskiej społeczności wśród ludzi, i to grzesznych, postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny, posyłając Syna swego w naszym cielesie, aby (...) pojednać w Nim świat z sobą³⁸.

Ojcowie soborowi – pomimo otwarcia i uznania pozytywnych wartości w obrębie religijnych tradycji niechrześcijańskich – nie określili ich jako drogi zbawienia.

Cokolwiek zaś z prawdy i łaski znajdowało się już u narodów, dzięki jakby ukrytej obecności Boga, uwalnia to od zaraźliwych powiązań ze złym i przekazuje na powrót ich Sprawcy, Chrystusowi, który burzy władztwo szatana i kładzie tamę wielorakim złościom zbrodni. Dlatego jakikolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka³⁹.

7. Poziom szósty: Kościół i świat

Nowa samoświadomość Kościoła zrodzona na Soborze poddała rewizji jego dotychczasowy stosunek do świata, została zapisana w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Posłannictwo Kościoła ujęto w charakterze dialogu. „Dialog braterski między ludźmi dochodzi do skutku

³⁷ J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kauch, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 725–727.

³⁸ Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: II Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski* (dalej: DM), Poznań 1967, s. 661–739.

³⁹ DM 9.

nie dzięki temu postępowi, lecz głębiej, poprzez wspólnotę osób, która domaga się wzajemnego poszanowania dla ich pełnej duchowej godności. Objawienie chrześcijańskie stanowi wielce pomocny środek dla rozwoju tej wspólnoty między osobami, a zarazem prowadzi nas do głębszego rozumienia praw życia społecznego, jakie Stwórca wpisał w naturę duchową i moralną człowieka⁴⁰. Pogłębiona refleksja pokazała, że religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie tylko oddzielają go od historii i spraw doczesnych, ale właśnie w nich on się wciela i realizuje. Sobór, zwracając się ku Bogu, odkrył na nowo swoją eklezjalną tożsamość i równocześnie zwrócił się ku współczesnemu światu. „Sobór, zaświadczać i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione”⁴¹.

W historii Kościoła ostatni Sobór był pierwszym, który wypracował stosunkowo całościową naukę relacji Kościoła do świata. Bóg stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do społeczności. Jemu spodobało się uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Dlatego od początku historii zbawienia wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz i jako członków pewnej wspólnoty – lud Boży (por. Wj 3, 7–12), z którym ponadto zawarł przymierze na Synaju. Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności⁴².

Fundamentem stosunku Kościoła i świata jest godność osoby ludzkiej. Kościół istnieje na ziemi złożony z ludzi, którzy będąc członkami ziemskiego państwa, powołani są do utworzenia już w ciągu dziejów ludzkich rodziny dzieci Bożych, mającej się powiększyć aż do przyjścia Pana. Rodzina ta zjednoczona wprawdzie dla dóbr niebieskich i nimi ubogacona, została założona i urządzona jako społeczeństwo wśród te-

⁴⁰ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: II Sobór Watykański, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski* (dalej: KDK), Poznań 1967, s. 811–987.

⁴¹ KDK 3.

⁴² Por. KDK 32.

go świata przez Chrystusa oraz zaopatrzona przez Niego w odpowiednie środki jedności widzialnej i społecznej. To wzajemne przenikanie się państwa ziemskiego i niebiańskiego daje się pojąć tylko wiarą. Kościół idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi. Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie⁴³.

Ebenen der Gemeinschaft der Ekklesiologie *communio* in den Schriften des Lehramtes der Kirche

Die heutige Ekklesiologie scheint die Kirche am liebsten als *Communio* zu definieren. Diese neue Sicht der Kirche geht auf die Bischofssynode in Rom 1985 und auf das Schreiben *Communiois notio* (28.05.1992) der Kongregation für die Glaubenslehre zurück. Bisherige Begriffe der Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegt wurden (*Volk Gottes, Tempel des Heiligen Geistes, Mystici Corporis Christi, Grundsakrament*), haben damit keinesfalls ihre Bedeutung verloren. Die Entwicklung der nachkonziliaren Ekklesiologie bestätigt dagegen die These, dass diese vier Leitideen nicht in Konkurrenz zueinander stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen und beleuchten. Ja, sie sind erst in der *Communio*-Gestalt der Kirche kongruent.

Die Entdeckung der *Communio* als der Zentralidee für die Kirche in den letzten Jahren bedeutet schließlich die Rückkehr zur Lehre des *Vaticanum II.* und verlangt somit ein vertieftes Studium. Es zeigt sich, dass in den Schriften des *Lehramts der Kirche* der *Communio*-Begriff eine Bereicherung darstellt. In der obigen Reflexion wurde nun eine Rekonstruktion einiger wichtigerer Ebenen (natürlich nicht aller) der kirchlichen Gemeinschaft durchgeführt. Die *communio* (*koinonia*) macht das eigentliche Wesen des Mysteriums der Kirche deutlich.

Słowa klucze: *biskupi, communio, diecezja, eklezjologia soborowa, ekumenizm, jedność Kościoła Chrystusowego, kolegium biskupie, komunია eucharystyczna, Kościół lokalny, Kościół uniwersalny, papież, parafia, poziomy komunii kościelnej, II Sobór Watykański, świat, tajemnica Kościoła, wspólnota religii*

⁴³ Por. KDK 40.

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR
KRAKÓW

GOŚCINNOŚĆ ZAPISANA

*Gościnność oznacza przede wszystkim stwarzanie
wolnej przestrzeni,
gdzie może wejść obcy i stać się przyjacielem.*

Henri J.M. Nouwen

Gościnność jest jedną z zasadniczych ludzkich postaw. W Kościele była od zawsze ważnym tematem, cenioną wartością i poszukiwaną postawą. Już w ewangeljach czytamy, że Jezus gościł w prywatnych domach¹; że dla zilustrowania pewnych ważnych prawd mówił o gościnności²; że przedstawiał swego Ojca jako gościnnego Gospodara, a szczęście wieczne jako ucztę pełną gości. Utożsamiając się z bezdomnym, oczekiwał gościny dla siebie. Wysyłając uczniów z orędziem zbawienia, Jezus przekazał im dwie prawdy. Po pierwsze: poprzez akt życzliwości w stosunku do wysłannika Chrystusa oddaje się przysłudze

¹ Na przykład u Mateusza, Zacheusza, Szymona, na weselu w Kanie, w domu Łazarza, Piotra czy u znajomego podczas Ostatniej Wieczerzy. Zwłaszcza przyjęcie w domu Szymona jest znamienne ze względu na wypowiedź Jezusa, z której można się domyślić, jakie były obowiązki udzielającego gościny; mianowicie: umycie nóg, powitalny pocałunek, namaszczenie głowy (por. Łk 7, 36–50).

² Na przykład w przypowieściach o miłosiernym Samarytaninie, o niewygodnym sąsiedzie dopraszającym się pomocy z powodu nadejścia nieoczekiwanego gościa, o zapobiegliwym włodarzu.

Jemu samemu, a przez Niego Ojcu³; po drugie: żaden taki czyn nie pozostanie bez nagrody. Apostołowie sami korzystają z życzliwości wielu chrześcijan i nakazują poszczególnym wspólnotom (przez nich założonym) wzajemną gościnność na znak komunii i nowego stylu życia⁴. Osoby konsekrowane – jako sztandarowi przedstawiciele tego ewangelicznego stylu – od początku pielęgnowały cnotę gościnności jako wyzwanie do praktykowania przykazania miłości bliźniego.

Celem tego przedłożenia jest prześledzenie, jak wyglądają zapisy o gościnności w obecnym ustawodawstwie zakonnym; co na ten temat mówią reguły, konstytucje, statuty, zwyczajniki i inne dokumenty wybranych wspólnot życia konsekrowanego.

1. Gościnność zdefiniowana

Gościnny według *Słownika języka polskiego*⁵ to ktoś „chętnie przyjmujący kogoś u siebie, serdeczny, przyjazny dla gości; zawsze dostępny, otwarty dla nich”. Można więc w tym encyklopedycznym opisie wyróżnić pięć cech gościnności: przyjęcie, serdeczność, przyjaźń, dostępność i otwartość. Przyjąć kogoś znaczy otworzyć mu drzwi, zapewnić mu pobyt, wpuścić go za próg, udostępnić mu jakieś pomieszczenie, ulokować go u siebie, użyć mu ciepła i strawy. Przyjąć gościa takiego, jaki jest, nie jest wcale łatwo. Normalnie taksujemy takiego gościa wzrokiem, legitymujemy i wypytujemy o wszelkie możliwe dane, nawołujemy któregoś z domowników, że to pewnie do niego „ten ktoś”, gorączkowo szukamy sposobu pozbycia się „kłopotu”, a jak już skapitulujemy, z mniej lub więcej ukrywanym gniewem i domyślnym stwierdzeniem, że skoro już przyszedł, to niech sobie będzie.

³ „Kto przyjmuje tego, którego Ja poślę, przyjmuje Mnie samego. Kto zaś Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (J 13, 20)

⁴ Piotr przez pewien czas przebywał w Jaffie u niejakiego Szymona, garbarza; udawszy się do Korneliusza, gościł u niego przez kilka dni; uwolniony z więzienia, korzystał przez krótki czas z gościny Marii, matki Marka, w Jerozolimie; także Paweł w czasie swej działalności misyjnej korzystał wielokrotnie z gościnności różnych osób, najczęściej tych, które przyjęły Chrystusa; tak więc był gościem Lidii, Jazona, Akwili i Pryscylli, Filipa. Podróżując nieustannie, Paweł zdawał sobie sprawę z potrzeby korzystania z gościnności. Z tego powodu niejedną raz, pisząc do wspólnot kościelnych, zaleca cnotę gościnności (Rz 12, 13; por. Hbr 13, 2; 1 P 4, 9). Poleca także, by różne osoby, tak jak diakonissa Feba, „wspierały wielu”. Wśród pomagających w ten sposób znajdują się różni ludzie, kobiety i mężczyźni. W szczególności jednak gościnnością powinni odznaczać się kandydaci do prezbiteratu i biskupstwa (1 Tm 3, 2; Tt 1, 8).

⁵ Warszawa 1982, s. 684.

Taka postawa nie ma oczywiście nic wspólnego z serdecznością, która jest wyrazem szczerych, przyjaznych, życzliwych uczuć płynących prosto z serca.

Przyjaźń to bliskie, serdeczne relacje międzyludzkie oparte na wzajemnej życzliwości, szczerości, zaufaniu, przychylności, bezinteresowności, liczeniu na przyjaciela w każdej okoliczności. Prawdziwa i dojrzała przyjaźń jest „zgodnością w prawach ludzkich i boskich, połączoną z życzliwością i miłością względem siebie”⁶. Przyjaźń jest więzią, która angażuje całego człowieka; tak jak życie, przechodzi swoje cykle i okresy rozwoju.

Dostępność jest cechą charakteru polegającą na zdolności do nawiązania więzi emocjonalnych w kontaktach międzyludzkich. Dostępny człowiek to ktoś, kto jest nieskomplikowany w obejściu, do którego można wejść bez problemu, którego można łatwo zrozumieć, któremu można zaufać do końca, z którym można porozmawiać na różne tematy. Owa możliwość dojścia, dotarcia, dostania się do drugiego człowieka zakłada brak pychy i wyniosłości oraz ducha prostoty i braterstwa.

Podobnie jest z otwartością, w której mieści się zarówno otwarcie drzwi domu przed gościem, który do nas przychodzi, jak i otwarcie umysłu, jakie dokonuje się podczas rozmowy i wzajemnego słuchania, dialogu, oraz otwartość serca, która wyraża się w postawie uczciwości i wzajemnym porozumieniu, we wspólnym odczuwaniu, czyli zdolności do empatii. Nie można nikogo przyjąć, jeśli mu się nie otworzy przestrzeni, która należy do nas i w której już i tak na ogół ciasno od obowiązków, zadań i problemów. Ta potrójna otwartość, wpisana w naszą gościnność, dotyczy nie tylko ludzi, ale także Boga, któremu zależy, aby wejść w nasze życie, aby być obecnym w naszym myśleniu i w naszych uczuciach.

Encyklopedia katolicka definiuje gościnność (gr. *filoksenia* = „miłość tego, co obce”, łac. *hospitalitas* od *hospes* = „gość”) jako „postawę i nakaz moralny otoczenia bliźnich (zwłaszcza podróżujących) opieką i okazania im materialnej pomocy; przyjazny sposób przyjmowania przybyszów, wyrażający się w postawie ofiarowania im czasu, schronienia i pożywienia”⁷. Postawa jest stałą skłonnością do przewidywalnego świadomego reagowania na określone bodźce. Ta reakcja przejawia się w akcie woli, którego owocem są konkretne czyny. Źródłem

⁶ Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, Kęty 2004, s. 19.

⁷ *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1334.

postaw są wyznawane wartości i wypływający z wiary ogląd świata. One to określają relację osoby do rzeczywistości, determinują ustalanie celów życiowych, one też stanowią podstawowe kryterium dokonywanych wyborów. Nakaz moralny z natury zakłada pewien szacunek dla określonych podstawowych dóbr, ku którym odczuwamy naturalną skłonność. Wartość absolutną, czyli zawsze i we wszystkich okolicznościach (bez żadnych wyjątków) obowiązującą, mają negatywne nakazy moralne, to znaczy te, które uznają wybór określonego czynu za moralnie niedopuszczalny. Pozytywny nakaz udzielania gościny jest częścią przykazania miłości bliźniego. Obie te formy gościnności stanowią integralną całość: postawa mobilizuje do gotowości, a nakaz pcha do czynów.

Te czyny gościnne mogą być trojakiego rodzaju: 1) *o p i e k a*, czyli zajęcie się gościem, zagwarantowanie mu bezpieczeństwa, zaspokojenie jego podstawowych potrzeb, zatroszczenie się o jego dobre samopoczucie, zadbanie o jego najbliższą przyszłość; 2) *p o m o c*, czyli konkretne wsparcie materialne nieznanego, poprawiające jego trudną sytuację, ratujące go przed grożącym niebezpieczeństwem, chroniące go może od ruiny i zniszczenia; i wreszcie 3) *o f i a r o w a n i e*, czyli poświęcenie obcemu swego czasu⁸, udzielenie mu schronienia⁹, podarowanie mu pożywienia¹⁰. Doświadczenie wskazuje, że najmniej trudności mamy z tym ostatnim: z nakarmieniem głodnych. Nigdy nie jest łatwo otworzyć drzwi nieznanemu.

Kusząc się o jakąś krótką definicję gościnności, można powiedzieć, że jest to zespół zachowań zgodnych z wzorcami ukształtowanymi w określonym kręgu (kultury, religii, języka, kraju *etc.*), nastawionych na krótkofalowe zaspokojenie podstawowych potrzeb człowieka obcego. Chodzi tu więc nie tylko o jakieś jednorazowe pociągnięcie, podyktowane porywem serca czy wzruszeniem ducha, lecz o całą gamę reakcji świadomych, przewidywalnych, wzajemnie z siebie wynikających i powią-

⁸ Nawet jeżeli jest to „cenny” czas tych wysoko postawionych osób, które z reguły nigdy nie mają czasu, bo są „ciągle” zajęte.

⁹ „Jakże wielu jest tych, co żyją wyrwani z klimatu ciepła rodzinnego i gościnności właściwej atmosferze domu! Myślę o ukrywających się, o uchodźcach, o ofiarach wojen i naturalnych katastrof, jak również o osobach zmuszonych do tak zwanej emigracji ekonomicznej. A co powiedzieć o wysiedlonych rodzinach, o tych które nie mogą znaleźć mieszkania, o wielkiej rzeszy ludzi starszych, którym niska emerytura nie pozwala na zabezpieczenie sobie godnego mieszkania za dostępną cenę!” (Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post 1997*).

¹⁰ „Nadal trwać będzie, niestety, skandal głodu, zjawisko które przybrało na sile w ostatnich latach, ponieważ ponad miliard ludzi żyje w nędzy” (Jan Paweł II, encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, 5).

zanych w logiczną całość. Te zachowania, nie rezygnujące ze spontaniczności, wzorowane są na historycznych przykładach z danego kręgu kulturowego i nie mogą zanadto od nich odbiegać, bo wtedy traciłyby albo dziwactwem, albo grubiaństwem. Podstawowymi potrzebami, które gościnność gotowa jest krótkofalowo (a więc nie dożywotnio) zaspokoić, są: pożywienie, sen, przyodziewek. Oczywiście, ci, nad którymi „gościnnie” się pochylamy, to nie tylko nasi znajomi, ale również ci obcy i inni, których się nie spodziewamy i na których przyjęcie nie jesteśmy przygotowani. W pewnym sensie gościnność z natury jest przygotowywaniem się na bycie nieprzygotowanym.

2. Gościnność monastyczna

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie przeżywały gościnność jako szczególne okazywanie miłości do współwyznawców. Kiedy chrześcijanin udawał się do miasta, w którym istniała wspólnota wierzących, przedstawiał im, zgodnie z tym, co mówi Tertulian¹¹, „legitymację gościa”, dzięki której był przyjmowany z miłością i zamieszkiwał z nimi za darmo. *Didaché* powiada: „Ktokolwiek przyszedłby do was w imię Pana, niech będzie przyjęty. Jeżeli przybywający jest wędrowcem, pomóżcie mu na ile możecie”.

W IV wieku, zaraz po edykcji mediolańskiej, zaczęło się bujnie rozwijać życie monastyczne: najpierw w Egipcie, potem na Wschodzie (w Ziemi Świętej i w Syrii), w końcu również na Zachodzie. Gościnność jest od samego początku cnotą typową dla monastycyzmu; każda pora jest odpowiednia, aby pukać do drzwi człowieka Bożego. Anachoreta, uciekający ze świata, z zasady unikał kontaktu z ludźmi, jednak zawsze był gotów przyjąć przybywającego brata. Ojciec Apollos powiadał: „Należy pozdrawiać z szacunkiem tych, którzy nas odwiedzają, ponieważ to nie ich, ale samego Boga pozdrawiamy”. Anachoreci nie tylko odwiedzali się między sobą, ale przyjmowali też osoby obce, które przychodziły po mądre i wyważone słowo. Z tych odpowiedzi zrodziły się potem apoftegmaty Ojców i Matek Pustyni.

Gdy z biegiem czasu anachoreci łączyli się w większe skupiska, zadbano o specjalne budynki przeznaczone dla gości. Mnisi egipscy wy-

¹¹ Cytaty nie zaznaczone za: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, s. 1199–1223.

chodzili na spotkanie przybysza; prowadzili go do pomieszczeń gościnnych, gdzie obmywali mu nogi; ofiarowali mu chleb i wodę; w końcu odprowadzali go do kościoła, gdzie śpiewali hymny i pieśni. W *Regule świętego Ojca Makarego* (z 490 roku) można znaleźć taki zapis: „Gościnności we wszystkim przestrzegaj i nie odwracaj twych oczu od ubogiego pozostawiając go w niedostatku, aby przypadkiem Pan nie przyszedł do ciebie w postaci gościa lub ubogiego i nie zobaczył cię opieszałym, i zostałbyś potępiony, ale wobec wszystkich okazuj się radosny i postępuj z wiarą”. Mnisi św. Pachomiusza ustalają, że bracia furtianie „muszą przyjmować odwiedzających, każdego według jego pozycji”. Zaleca się specjalne traktowanie duchownych, a przede wszystkim kobiet, które zostaną przyjęte „z całą bojaźnią Bożą i, jeśli jest po zmroku, należy dać im schronienie, jako że byłoby przestępstwem wystawiać je na niepogodę”.

Św. Bazyli (320–379), organizator monastycyzmu wspólnotowego (cenobitycznego), założył przy swojej biskupiej siedzibie bazyliadę, czyli całe osiedle z klasztorem, gospodą dla przyjezdnych, szpitalem dla chorych, sierocińcem, kuchnią i warsztatami pracy dla ubogich; w swoich *Regułach dłuższych* (pytanie 20) zastanawiał się, w jaki sposób przyjmować gości, jeśli chodzi o wyżywienie, i obszernie odpowiadał, że z tytułu ubóstwa:

Nie możemy przygotowywać pokarmów całkowicie odmiennych od naszego sposobu odżywiania się. Bieganie bowiem w poszukiwaniu tego, co nie jest ściśle wymagane przez konieczność, ale zostało wymyślone, by służyć marnej przyjemności i zgubnej próżnej chwale, nie tylko przynosi wstyd i jest niezgodne z założonym przez nas celem, ale przysparza niemałej szkody, gdyż ci, którzy żyją w wygodach i znajdują szczęście w przyjemnościach brzucha, widzą również nas oddanych tym samym sprawom, za którymi oni się uganiamy. Przybył gość? Jeżeli jest bratem i w życiu swoim wyznaczył sobie taki sam cel jak i my, rozpozna bliższy sobie stół. To, co pozostawił w swoim domu, znajdzie także u nas. Jest zmęczony podróżą? Dajmy mu więc to, co mu posłuży do odzyskania sił. Przybył ktoś inny, ktoś żyjący na zewnątrz? Niech widząc uczynki, nauczy się tego, do czego nie udało się go przekonać słowem; niech otrzyma wzór oraz przykład umiarkowania w jedzeniu. Z pewnością trzeba zawsze mieć stół starannie i dobrze przygotowany, lecz bez przekraczania granicy tego, co konieczne.

Rozumowanie św. Bazylego jest proste: nie dajmy się zwariować, w gościnie nie chodzi o „zastaw się, a postaw się”, tylko o podzielenie się z przybyszem tym, co mamy; inaczej jest to fałszywka, która albo będzie gorszyć, albo szkodzić; a już najmniej będzie świadectwem i przykładem do naśladowania i pociągnięciem apostołskim.

Monastycyzm rozprzestrzenił się również na Zachodzie. Jego początki sięgają św. Atanazego z Aleksandrii, który został wygnany na Zachód (w 339 roku). Jego *Żywot św. Antoniego* został przetłumaczony na łacinę przez Ewagriusza z Antiochii. Św. Ambroży z Mediolanu zapoczątkował monastycyzm w północnej Italii, a św. Augustyn w Afryce Północnej, skąd został przeniesiony do Hiszpanii. Św. Marcin z Tours wprowadził monastycyzm w Galii.

Jednak dopiero św. Benedykt (480–547) ze swoją *Regułą* i klasztorem na Monte Cassino ożywił monastycyzm zachodni. Niedaleko od Monte Cassino założył klasztor dla kobiet, w którym żyła siostra Scholastyka. Z biegiem czasu *Reguła św. Benedykta* stała się obowiązująca w życiu mniszym na całym Zachodzie. Klasztory benedyktyńskie zapewniały schronienie podróżującym, pożywienie i jałmużnę ubogim. Po posłudze modlitewnej gościnność stała się najstarszą, najpowszechniejszą i najważniejszą ich służbą dla Kościoła i formą obecności w świecie. Można powiedzieć, że gościnność – przybierająca dużą różnorodność form – jest specjalnym charyzmatem i zasadniczym wymiarem pracy apostołskiej benedyktynów.

Rozdział 53 *Reguły* poświęcony jest gościnności. Jak zauważył Michał Zioło OCSO¹², wyraźnie możemy rozróżnić w nim dwie części: jedna z nich posługuje się słownictwem liturgicznym i uduchowionym (53,1–15), druga zaś (53,16–24) składa się z praktycznych wskazań. Benedykt – świadom, że Jezus przychodzi do nas nie tylko we wspólnocie i przez wspólnotę, ale i ze świata – chce, aby klasztor był otwarty na gości. „Wszystkich przychodzących do klasztoru gości należy traktować jak Chrystusa. Wszystkim trzeba też okazywać należyty szacunek, szczególnie zaś »naszym braciom w wierze« oraz pielgrzymom”. Obzęd przyjęcia jest pod wpływem podwójnej troski: klasztor z jednej strony powinien przyjąć gościa z otwartym sercem, z drugiej – musi dbać, by nie zakłócać regularnego życia wspólnoty ani milczenia koniecznego w życiu poświęconym modlitwie i chwale Bożej. Przyjęcie, gościnność i oddzielenie od ludzi są regulowane wielkim przykazaniem miłości Boga i bliźniego.

Św. Benedykt ustala w swojej *Regule*, jak należy przyjmować i traktować gościa. W rozdziale 66 przewiduje pierwsze spotkanie z klasztorem. „Furtian powinien mieć celę naprzeciwko drzwi, aby ci, którzy przybędą, znaleźli zawsze kogoś obecnego, kto im odpowie. Zaledwie ktoś zapuka

¹² Por. M. Zioło, *O gościnności*, „W Drodze” 2005, nr 5 (381).

lub jakiś biedak zawoła, odpowie: »Bogu dzięki« lub »Pobłogosław«, z całą łagodnością, z bojaźni Bożej, da łagodną odpowiedź z żarliwością miłości". W rozdziale 53 ustala, jak należy przyjmować przybyszów.

Goście, którzy przybywają, zostaną podjęci, jakby byli Chrystusem, ponieważ On powie pewnego dnia: „Byłem przybyszem i przyjęliście Mnie". I wszystkim okazywać honor jak należy, lecz przede wszystkim braciom w wierze i pielgrzymom. Ledwie więc zostanie zapowiedziany gość, wyjdzie mu na spotkanie przełożony lub jakiś brat z pełnym okazaniem miłości: i nade wszystko pomodlą się razem, potem odwzajemnią uścisk pokoju. To jednak zostanie przekazane dopiero po modlitwie, aby zapobiec wszelkiej iluzji diabelskiej.

Również w sposobie powitania uwidoczni się wielka pokora dla wszystkich gości, którzy przybywają lub wyjeżdżają: z pochyloną głową lub całym ciałem położonym na ziemi adoruje się Chrystusa, który w nich zostaje przyjęty. Goście tak przyjęci zostaną odprowadzeni na modlitwę, po czym przełożony lub ten, którego wyznaczył, dotrzyma im towarzystwa. Będzie czytane gościowi Prawo Boże, dla jego zbudowania, a potem okaże się mu pełną uprzejmość. Na cześć gościa przełożony przerwie post, o ile nie będzie to dzień ścisłego postu, którego nie należy naruszać. Bracia jednak kontynuują posty zwykłe. Opat poda wodę do mycia rąk gościom; następnie on i cała wspólnota obmyją nogi wszystkim gościom, a po obmyciu wypowiedzą ten werset: „Dostąpiliśmy, Boże, Twego miłosierdzia wewnątrz Twojej świątyni". Przyjmując ubogich i pielgrzymów, będzie się miało o nich wzgląd i staranie, skoro szczególnie w nich przyjmuje się Chrystusa; podczas gdy potęga bogatych sama przez się domaga się szacunku.

Następnie ustanawia się niezależną kuchnię dla gości, których nie brakuje nigdy w klasztorze, aby „pojawiwszy się w nieprzewidzianej porze, nie przeszkadzali braciom". Pomieszczenia gościnne zostają powierzone jednemu z braci, który byłby pełen bojaźni Bożej. W sali gościnnej będzie przygotowana wystarczająca ilość łóżek. A na końcu nakazuje się: „kto nie ma funkcji, niech się strzeże przed zabawianiem gości lub rozmawianiem z nimi; lecz jeśli ich spotka lub zobaczy, pozdrowi ich pokornie i poprosiwszy o błogosławieństwo, oddali się, mówiąc, że nie wolno mu porozumiewać się z gościem".

Jak można zaobserwować, w tym samym rozdziale *Reguły* św. Benedykt mówi o przyjmowaniu i oddzieleniu od gościa. Wszystko jest skupione na osobie Chrystusa. Udzielenie gościny jest przyjmowaniem Chrystusa, a oderwanie od świata jest naśladowaniem Chrystusa. Ciekawe, że na początku rozdziału wszyscy byli wzywani do witania gości, a teraz na koniec z gośćmi nikt nie może bez pozwolenia przestawać ani

rozmawiać. Brat, który kogoś z nich spotka lub zobaczy, niechaj pozdrowi pokornie tak, jak mówiliśmy, a poprosiwszy o błogosławieństwo odejdzie, mówiąc, że mu nie wolno z gośćmi rozmawiać.

Ten surowy zakaz kontaktu i rozmowy z gośćmi – na pierwszy rzut oka – wydaje się dysonansem i zgrzytem w słynnej benedyktyńskiej gościnności. Pominąwszy to, iż ten przepis pochodzi z tradycji cenobickiej, preferującej samotność i izolację od ludzi, trzeba podkreślić, że chodzi w nim głównie o zabezpieczenie milczenia, które jest wielkim skarbem dla mnicha. Przy okazji również gość jest chroniony przed bajdurzeniem i czczą gadaniną (zarówno swoją, jak i mnichów). Bo przecież mnisi – o czym dobrze wiedział św. Benedykt – ulegają również pokusie „złej i przewrotnej mowy”, mają „upodobanie w wielomówstwie” i „wypowiadają słowa czcze lub pobudzające do śmiechu”¹³. Dlatego „dziewiąty stopień pokory: jeżeli mnich powstrzymuje język od mówienia, a zachowując milczenie, nie odzywa się nie pytany, gdyż Pismo poucza, że nie uniknie się grzechu w gadulstwie i że mąż gadatliwy nie znajdzie kierunku na ziemi”¹⁴. Przede wszystkim jednak należy koniecznie wyznaczyć jednego lub dwóch starszych mnichów. Nawet w godzinach przewidzianych na czytanie wyznaczeni kontrolerzy mają „obchodzić klasztor i patrzeć, czy nie znajdzie się ktoś opieszwały, kto nic nie robi albo gada, zamiast pracowicie czytać, i nie tylko sam nie odnosi żadnego pożytku, lecz jeszcze innych rozprasza”¹⁵. Spotkanie przypadkowego brata z gościem – powtórzmy raz jeszcze – nie jest zatem żadnym afrontem wobec niego, ale twórczą konfrontacją z klasztorным obyczajem; dzieje się w atmosferze serdeczności, pokory, błogosławieństwa i grzecznej uwagi, że rozmowa nie jest jego powinnością.

3. Gościnność szpitalna

Od początku wspólnego życia pojawiają się bracia szpitalnicy, aby podejmować gości i zajmować się nim. Najstarszą znaną instytucją szpitalną utworzył św. Bazyli z Cezarei (330–379). Mianowany biskupem w Cezarei w Kapadocji, założył klasztor, który poza budynkiem przeznaczonym dla mnichów zawierał sale gościnne dla pielgrzymów, szpital pod patronatem św. Łazarza dla leczenia ubogich chorych (przede wszystkim

¹³ Por. *Reguła* 4, 51–54.

¹⁴ Por. tamże 7, 56–57.

¹⁵ Por. tamże 48, 18.

trędowatych), hospicjum i warsztaty dla ubogich i bezrobotnych. W klasztorze św. Makryny, siostry św. Bazylego, istniał dom ubogich i chorych.

Z biegiem lat dochodzi do odróżnienia pielgrzymów i chorych. Pielgrzym jest przechodniem: tak w klasztorach, jak i w szpitalach zostanie określona liczba dni, jaką może pozostać w domu. *Didaché* ustala długość pobytu gości na dwa lub trzy dni. W klasztorze w Nitrze i w Celle mogli pozostać na czas, jaki chcieli, ale po ośmiu dniach musieli pomagać w pracach wspólnych w domu. Duchacze pozwalali na pobyt ośmiodniowy. Chory z reguły pozostawał w szpitalu przynajmniej dopóty, dopóki nie został postawiony na nogi.

Pojęcie gościnności przyjmuje nowe konotacje, począwszy od XII wieku, wraz z narodzeniem (na fali krucjat) zakonów szpitalnych. Najstarszym prawem, które promuje gościnność szpitalną, jest reguła *joannitów*¹⁶. Zapisane jest tam, jak przyjmować i traktować chorych: trzeba im przygotować łóżka z czystą pościelą; zatroszczyć się o ich rzeczy, o czystość osobistą i w pokoju; służyć im dzień i noc jak panom. Bracia powinni być sprawni w służeniu im, obmywać ich stopy, dawać im ubrania i ścielić ich łóżka, powinni podawać im właściwe i zdrowe pożywienie. U podstaw życia zakonnego trynitarzy, założonych przez Jana z Malt w 1198 roku, leży charyzmat miłosierdzia wobec chrześcijan, którzy cierpią wskutek niewoli, biedy lub kalectwa. Gościnność jest nakazana przez regułę jako obowiązek istotny i powszechny, bez ograniczeń czasu lub miejsca, wypływający z miłości bliźniego. Każdy klasztor powinien posiadać szpital zaopatrzony w łóżka i wszystko, co konieczne, by spełniać dzieła miłosierdzia. W regule *trynitarzy* wprowadzono jedno ważne słowo, które podnosi jakość gościnności szpitalnej: *słuchanie*. „Opiekę nad gośćmi i biednymi, i nad wszystkimi przychodzącymi i odchodzącymi należy zlecić jednemu z roztropniejszych i życzliwego usposobienia braci, który ich wysłucha i w tym, co będzie im potrzebne, posłuży pociechą miłości”. Troska o gości, pielgrzymów i podróżujących (nawet jeśli są chorzy) wymaga dyskretnego brata: z otwartym uchem i wielkim sercem. Formą tej troski jest ofiarowanie schronienia, pożywienia, ulgi w chorobie. Ofiarowanie oczywiście bezinteresowne, z radością, łaskawością i miłością, „według możliwości domu”¹⁷.

¹⁶ Oficjalna dzisiejsza nazwa tego zakonu to: Suwerenny Rycerski Zakon Szpitalników św. Jana z Jerozolimy, z Rodos i z Malt; zwyczajowa nazwa to: Zakon Kawalerów Maltańskich.

¹⁷ Por. *Reguła św. Jana z Malt*, 17; jedynie owies był reglamentowany: „Owsa zaś i cokolwiek innego w miejsce owsa nie należy dawać gościom, jeśli w mieście, na wsi lub w innym miejscu był do sprzedania, chyba że goście są zakonnikami lub takimi, którzy

Zapotrzebowanie na szpitalnictwo, które w gruncie rzeczy jest pochodną formą gościnności, wzrosło niebywale w wieku XVI i XVII. Konkretniej odpowiedzi udzielili wielcy zakonodawcy: św. Jan Boży (1495–1550) i św. Kamil de Lellis (1550–1586). Pierwszy założył bonifratrów, drugi kamilianów. Św. Jan Boży zorganizował w 1537 roku w Granadzie szpital, który będzie pierwszym domem zakonnym. Św. Pius V, zatwierdzając zakon w 1572 roku, nazywał go „kwiatem, którego brakowało w ogrodzie Kościoła”. Bracia św. Jana Bożego dodają do trzech ślubów: ubóstwa, czystości, posłuszeństwa, ślub szpitalnictwa, który wymaga poświęcenia się opiece nad chorymi i ubogimi, aż do poświęcenia własnego życia, „bowiem przez ślub służenia ubogim chorym stają się sługami Jezusa Chrystusa w nich samych”. W konstytucjach mają zapisane, że okazują gościnność osobom, które przybywają do ich domów, i przyjmują je z dobrocią i prostotą, praktykując ducha gościnności¹⁸. Oczywiście, część domu rezerwują tylko dla siebie, aby zapewnić sobie prowadzenie życia zakonnego. Nie ograniczają się do opieki nad chorymi (a są otwarci na każdy rodzaj cierpienia): zajmują się głodnymi i spragnionymi, pozbawionymi ubrania, domu, lekarstw i tymi, którzy zostali dotknięci przez niełaskę losu czy utratę zdrowia. Bracia szukają w tym wierności darowi otrzymanemu od Jana Bożego, który nazywa szpital „domem Bożym”, nie stawia przeszkód w akceptacji chorych i potrzebujących, ofiaruje im wszystko, czym dysponuje nauka, utrzymuje swój szpital¹⁹, codziennie zebrząc, dba o zbawienie dusz przez zdrowie fizyczne.

Św. Kamil de Lellis, wcześniej osierocony, porzuciwszy najemną służbę wojskową, doświadczony różnymi cierpieniami i nieuleczalną raną na nodze, wszedł z konieczności w środowisko rzymskich szpitali, gdzie poznał smutny los chorego pozbawionego opieki. Gdy miał 25 lat, widząc bezsens przeszłego życia, nawrócił się i skierował swe serce ku chorym i opuszczonym, w których odnalazł oblicze cierpiącego Chrystusa. Od tej chwili poświęcił swoje siły służbie chorym. Jego maksyma brzmiała: „Służyć choremu, jakby był Chrystusem, jakby to czynił sam Chrystus”. W 1584 roku Kamil otrzymał święcenia kapłańskie, na-

nie mają go pod ręką i nie mogą go kupić. Jeśliby zaś goście nie znaleźli go do nabycia, a w domu, do którego zostali przyjęci, znajduje się, to niech im będzie dostarczony za odpowiednią opłatą”.

¹⁸ Por. *Konstytucje Zakonu Szpitalnego Świętego Jana Bożego (bonifratrów)*, Rzym 1984, 39.

¹⁹ Aktualnie bonifratrzy prowadzą w Polsce trzy szpitale: w Łodzi, w Krakowie i w Piskach.

tomiast w 1586 papież uznał powiększające się stowarzyszenie naśladowców świętego i krótko potem wydał pozwolenie noszenia na habicie krzyża, który ma przypominać Krzyż Chrystusa znaczony Krwią Zbawiciela. Przekształcenie dotychczasowej kongregacji w zakon nastąpiło w 1591 roku. W ten sposób zrodził się Zakon Posługujących Chorym, czyli kamilianie²⁰. Składają oni, oprócz zwykłych ślubów zakonnych (ubóstwa, czystości i posłuszeństwa), także czwarty ślub – oddania się bez reszty posłudze chorym, tak w szpitalach, jak w domach. Dają chorym to, co najważniejsze: miłość, nadzieję i przede wszystkim – Jezusa Chrystusa. W ich konstytucjach zapisano, że wspólnota kamiliańska, będąc wrażliwą na słuszne wymagania społeczności świeckiej, „jest gościnną w przyjęciu wszystkich w imię Chrystusa”²¹. Jej charyzmat to pomoc duchowa i cielesna chorym i ubogim²².

Podobną misję pełnią siostry kamilianki²³: prowadzą domy opieki, kliniki i szpitale, hospicja, instytuty psychogeriatryczne i centra rehabilitacyjne, ambulatoria, laboratoria oraz szkoły medyczne. W Polsce mają dom opieki dla starszych kobiet. W chorym dostrzegają cierpiącego Zbawiciela i pochylają się nad nim „z nieograniczoną troską i miłością, jak czyni to kochająca matka wobec swego chorego jedynego syna”. Również siostry szpitalne²⁴ powołane są do dobrej, czulej, cierplivej, oddanej i radosnej posługi chorym, do pomagania ludziom chorym umysłowo i ograniczonym fizycznie, w pierwszym rzędzie ubogim. Podobnie franciszkanki szpitalne²⁵ pielęgnują chorych w szpitalach, zakładach, domach opieki i domach prywatnych, w tym także ludzi umysłowo i psychicznie upośledzonych. Opieka ta dotyczy wszystkich potrzebujących, bez względu na wyznanie i stan. W Polsce prowadzą trzy zakłady opiekuńczo-lecznicze, zakład leczniczo-wychowawczy dla dzieci oraz dom pomocy społecznej dla dzieci upośledzonych. Nie można tu nie wspomnieć bezhabitowego zgromadzenia honorackiego²⁶, którego misją jest niesienie pomocy ludziom biednym, chorym, samotnym, cierpiącym. Są to franciszkanki od cierpiących, które jako jedne z pierwszych na

²⁰ Do Polski kamilianie przybyli w 1906 roku.

²¹ *Konstytucje Zakonu Posługujących Chorym (kamilianów)*, Tarnowskie Góry 1995, 18, 21.

²² W Polsce prowadzą szpital w Tarnowskich Górach i sześć domów opieki społecznej dla osób w podeszłym wieku oraz dla dzieci i dorosłych upośledzonych psychicznie.

²³ Założone w 1892 roku.

²⁴ Zgromadzenie Sióstr Szpitalnych od Najświętszego Serca Jezusa, założone przez bonifratra bł. Benedykta Menni w 1881 roku.

²⁵ Założone w 1844 roku przez niemieckiego franciszkanina.

²⁶ Założone w 1882 roku.

świecie podjęły posługę pielęgnowania chorych w domach prywatnych. Dziś pracują także w szpitalach i zakładach: wszędzie pełnią uczynki miłosierdzia względem potrzebujących pomocy, niosą miłość Chrystusa wszystkim cierpiącym. W Polsce prowadzą szkołę pielęgniarstwa i dwa domy opieki. Ciekawe, że w dyrektorium znalazł się rzadko spotykany zapis, mówiący o tym, aby „rozmównica i pomieszczenia dla gości były odpowiednio urządzone, by przez dbałość o wygląd i estetykę tych miejsc dać wyraz życzliwości i troski o każdego człowieka przychodzącego do domu zakonnego”; przy czym „w przyjmowaniu gości należy unikać wyróżniania bogatszych czy znaczniejszych”²⁷.

4. Gościnność miłosierna

Gościnność miłosierna odsyła nas do ludzi, którzy poświęcili życie świadectwu miłosierdzia. Jednym z nich był francuski duchowny żyjący w XVII wieku – św. Wincenty à Paulo (1581–1660), uznawany dziś za patrona wszystkich dzieł miłosierdzia. Przejęty losem najuboższych, już jako dojrzały, w pełni ukształtowany człowiek postanowił²⁸ zrezygnować z pracy dla moźnych tego świata i zająć się nędzarzami. Nie tylko zatroszczył się o tysiące odtrąconych przez społeczeństwo, ale stworzył w ramach Kościoła instytucje, które dziś kontynuują jego dzieło. Powołał do istnienia wiele stowarzyszeń charytatywnych²⁹, utworzył Zgromadzenie Misji (1625) i stał się współzałożycielem Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, czyli szarytek (1633). Na czele sióstr stała od początku św. Maria Luisa de Marillac. Ich podstawowym obowiązkiem była służba ubogim we własnych domostwach w miejscach zamieszkania. Sprzątały, czuwały nocą i musiały robić to z pokorą, szacunkiem i uczuciem. Spośród dwu sióstr w każdej parafii, podczas gdy jedna usługiwała chorym, druga uczyła dziewczynki. Św. Wincenty uważał, że lepiej opiekować się chorym w domu niż w instytucie. Pierwszymi siostrami w szpitalu są pomocnice Dam Miłosierdzia w Hôtel Dieu w Paryżu.

²⁷ *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek od Cierpiących*, Warszawa 1988, 56-57.

²⁸ 25 stycznia 1617 roku staje się dla Wincentego dniem wyjątkowym, dniem przemiany jego życia. Jako gorliwy kapłan, zatroskany o powierzona sobie owczarnię, wygłasza kazania na temat spowiedzi generalnej z całego życia. Pod wpływem wygłoszonego słowa miały miejsce liczne nawrócenia, i od tego momentu Wincenty zaczyna w wiejskich parafiach głosić konferencje i nauki nazwane później misjami.

²⁹ W ogóle był mistrzem jednoczenia kobiet wokół dzieł miłości.

Ich działania obejmują trzy wielkie sektory we Francji znajdujące się w wielkiej potrzebie (porzucone dzieci, więźniowie, włóczędzy i żebracy). Podczas wojen, częstych w tym okresie, zgłaszać się będą również do szpitali wojskowych. Dla Wincentego à Paulo ubodzy byli „panami i władcami” i tak powinni traktować ich księża misjonarze, siostry miłosierdzia i członkowie Bractw Miłosierdzia. Konstytucje przypominają szarytkom, aby „odznaczały się uprzejmością i gotowością do usług, dając jednak zawsze pierwszeństwo potrzebom misji i obowiązkom życia wspólnotowego. Dlatego też zastrzegają sobie czas i miejsce, pozwalające na prowadzenie życia wspólnotowego we własnym gronie”³⁰. Uprzejmość to postawa życzliwości, dobroci, grzeczności, usługowności, uczynności. Gotowość łączy się z czujnością, przenikliwością, wrażliwością, uwagą, czuwaniem. W usługach mieści się nie tylko jakaś doraźna pomoc, przysługa, wsparcie, wszelki rodzaj dobrodziejstwa, ale też każda działalność charytatywna i każde dzieło miłosierdzia. *Statuty Zgromadzenia Misji* apelują do księży misjonarzy o „otwartość serca” w stosunku do gości, o „szlachetność” wobec „potrzebujących, proszących nas o wsparcie, i będziemy usiłowali ulżyć ich niedoli” i o „braterskie współżycie” dla wszystkich „towarzyszy w życiu i pracy”³¹.

W roku 1652 we Francji zostało założone przez adwokata Józefa Chauvenela Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza. Głównym posłannictwem i celem zgromadzenia jest uobecnianie i ukazywanie miłosiernej miłości Chrystusa, która leczy, karmi, naucza, modli się i zbawia. Charakterystycznym rysem boromeuszek jest składany czwarty ślub miłosierdzia, poprzez który siostry zobowiązują się do praktykowania miłosierdzia w myślach, słowach i postępowaniu wobec wszystkich i zawsze, aż do oddania swego życia, zgodnie z hasłem zgromadzenia: „Bóg i ubodzy”. Chodzi w nim o pełne i szczere umiłowanie tych, którzy cierpią z powodu braku dóbr materialnych, zdrowia, zrozumienia, radości, miłości i wiary. Służbę w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia siostry pełnią w szpitalach, zakładach opiekuńczych, wychowawczych, w parafiach i innych instytucjach kościelnych i państwowych.

W kolejnych wiekach powstają nowe zgromadzenia naznaczone charyzmatem miłosierdzia. Przy czym zajmują się raczej konkretnymi i określonymi obszarami potrzeb. Tworzą więc domy starców i dla po-

³⁰ *Konstytucje Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo (szarytek)*, 1983, 2.22.

³¹ *Statuty Zgromadzenia Misji (księży misjonarzy)*, Kraków 1986, 15.

rzezonych dzieci, włóczęgów lub upadłych kobiet, dla przewlekłe chorych i dla chorych hospitalizowanych krótko. Pod koniec XIX wieku św. Brat Albert (Adam Chmielowski) zakłada Zgromadzenie Braci Albertynów (1888) i wspólnie z bł. Bernardyną Zgromadzenie Sióstr Albertynek (1891). Charyzmatem tych zgromadzeń jest posługa ubogim, opuszczonym, zaniedbanym, społecznie sponiewieranym – w ich podstawowych potrzebach. Siostry mają zapisane w konstytucjach, że „każdego, przychodzącego do domu albertyńskiego, będą przyjmować z s z a c u n k i e m i życzliwością, dzieląc się z nim tym, co mają. Szczególną miłość i gościnność okażą zwłaszcza najbiedniejszym i najbardziej opuszczonym”³². Samo przyjęcie ma być w duchu ubóstwa i prostoty; a szacunek (doprecyzowany w dyrektorium) winien wyrażać się w grzeczności, usługowości, dobroci, takcie, roztropności, uprzejmości i gotowości służeńia³³. Postawa ta wypływa z staropolskiej zasady: „Gość w dom – Bóg w dom”.

Tę samą zasadę wpisały sobie do ustawodawstwa benedyktynki samarytanek, założone w 1926 roku przez Jadwigę Jaroszewską³⁴, która organizowała domy dla dzieci upośledzonych umysłowo, młodocianych przestępców, dzieci ulicy i upadłych kobiet. Wspomniany zapis brzmi tak:

Gość w dom, Bóg w dom – dlatego z wielką uprzejmością i usługowością podejmować będziemy gości, widząc w nich samego Chrystusa. We wszystkich domach Zgromadzenia będzie wyznaczona siostra, która zajmie się gośćmi d y s k r e t n i e, troskliwie i serdecznie. Pomieszczenia przeznaczone dla interesantów i gości urządzamy skromnie, ale estetycznie i wygodnie, by świadczyły o naszym przychylnym stosunku do każdego człowieka. Pamiętając o godności oblubienic Bożych, zachowujemy powagę i dbamy, by rozmowy z gośćmi nie spłycały naszego życia wewnętrznego. Każde, nawet krótkotrwałe, zetknięcie się z naszym domem zakonnym winno być dla osób przybywających do nas znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, a dla nas sposobnością do świadczenia miłości³⁵.

³² *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim*, Kraków 1988, 77.

³³ Por. *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim*, Kraków 1988, 163–166.

³⁴ Założycielka odznaczała się wielką wrażliwością na zło moralne i biedę materialną, na potrzeby ludzi chorych, wzgardzonych, opuszczonych i odsuniętych na margines społeczny. Obdarowana przez Boga szczególnym charyzmatem – z miłości do Chrystusa Ukrzyżowanego – poświęciła dla nich całe swoje życie wypełnione pokutą i cierpieniem. Jej pragnieniem było, aby ludzie pogrążeni w moralnej nędzy mogli się podźwignąć, odnaleźć sens życia i poczucie własnej godności.

³⁵ *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989, 96–98.

Oryginalnym rysem w gościnności jest tutaj dyskrecja posługi i troska o jej apostołski charakter: ostentacyjna troskliwość i demonstracyjna serdeczność nie mają bowiem nic wspólnego ze świadczeniem miłości bliźniego.

5. Gościnność apostołska

Charakter apostołski Instytutu, niezależnie od rodzaju apostołatu³⁶, wymaga z natury rzeczy częstszych kontaktów z osobami spoza wspólnoty zakonnej, gościnność w tych wspólnotach ma zatem charakter bardziej otwarty, powołaniowy, nastawiony na współpracę. Dlatego kanonicy regularni (powstali w IV wieku) chcą „wszystkich odwiedzających przyjmować uprzejmie i życzliwie oraz godnie podejmować według zamożności kanonii”³⁷. Trzy cechy winny charakteryzować kanoniczną gościnność: uprzejmość i grzeczność, życzliwość i dobroć, rewerencja i szacunek. Augustyn (1256 rok), pamiętając o przykładzie św. Augustyna, który „gościnność zawsze okazywał”, oraz o swojej przyjaźni ugruntowanej w Chrystusie, chcą być gościnni wobec wszystkich i zajmować się nimi właściwie oraz uprzejmie³⁸. Przysłówek „właściwie” znaczy w tym kontekście „tak jak należy, odpowiednio, należyście”, czyli zgodnie z regułami gościnności. Filipini (1575 rok) „pielegnują bratnią miłość nie tylko wobec współbraci, lecz także wobec tych, którzy są na zewnątrz, aby wszyscy chrześcijanie wzajemnie sobie posługiwali i wspólną pracą służyli światu”³⁹. To „na zewnątrz” jest bardzo pojemne: mieszczą się tu duchowni i świeccy, mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy; wszyscy mają sobie nawzajem służyć i wspólnie budować lepszą przyszłość. Wszyscy są adresatami filipińskiej bratniej miłości, która jest radosna, pogodna i pełna ewangelicznej prostoty. „Tak przy podejmowaniu gości w domu zakonnym, jak również przy składaniu wizyt poza domem”, mariane (1673 rok) kierują się „podwójnym duchem”: „duchem miłości bliźniego i godności zakonnej”; ich troska związana z gościnnością ma charakter asekuracyjny: chodzi o to, aby „nie nawiązały się lub utrwały stosunki nieużyteczne lub niebezpiecz-

³⁶ Myślę tu o wymiarze duszpasterskim, misyjnym, wychowawczym czy medialnym.

³⁷ *Konstytucje Kanoników Regularnych Laterańskich*, Kraków 1990, 85.

³⁸ Por. *Konstytucje Zakonu Braci Św. Augustyna*, Rzym 1990, 120.

³⁹ *Konstytucje Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri*, Gostyń 1992, 117.

ne"⁴⁰. Takie relacje bowiem rujnują godność, niszczą poczucie własnej wartości, są plamą na honorze.

Wspólnoty braci szkolnych (1684 rok) są „wspaniałomyślnie otwarte na bliźniego”. Takie otwarcie jednak respektuje wymogi życia osobistego oraz wymogi życia wspólnotowego. Gościnność lasaliańska preferuje „młodych szukających powołania, którym chce ofiarować miejsce wymiany i dzielenia się” oraz „osoby, które pragną uczestniczyć w jej modlitewnych spotkaniach”. Modlitwa jest dla nich o tyle ważna, że wspiera ich służbę wychowawczą na rzecz budowania Królestwa Bożego i otwiera człowieka na głos powołania⁴¹. Również pijarzy (1617 rok) podkreślają, że zwykłym przeznaczeniem ich domów i dzieł są „cele szkolne”, ale otwarci są też na potrzeby „szerszej społeczności, a zwłaszcza ubogich”. Wszystkich – zarówno swoich współbraci, jak i obcych – podejmują (bez różnicy) „życzliwie i w duchu gościnności”⁴². Siostry służeńniczek (1850 rok) mają bardzo konkretne zapisy o „wielkiej gościnności”:

Siostra furtianka troskliwie zajmie się każdym gościem, zwłaszcza gdy nie ma siostry, do której przybywa. Każdy przybywający powinien odczuć wielką życzliwość, serdeczność i atmosferę Bożą. Nie należy nigdy okazywać zakłopotania wobec gości ani dać im odczuć, że zajmują nam czas. Interesantów gości przybywających do nas mamy przyjmować z życzliwością i uprzejmością, jak tego wymaga miłość ewangeliczna. Trzeba jednak uważać, by nie tracić drogiego czasu na rozmowy niepotrzebne. Zresztą każda styczność z ludźmi może i powinna przyczyniać się do duchowego zbudowania⁴³.

W ogóle mają być siostry być w „kontaktach z osobami spoza Zgromadzenia serdeczne, szczere i dojrzałe; z zaufaniem i szacunkiem wobec godności własnej i drugich”⁴⁴. Salezjanie (1855 rok) do gościnności dorzucają zapobiegliwość i radość, którymi ubogacają salezjańskiego ducha rodzinnego⁴⁵. Zapobiegliwość to bardzo pożyteczna cecha, bo jej posiadanie nie pozwala dać się zaskoczyć, można dzięki niej prze-

⁴⁰ *Konstytucje Zgromadzenia Księży Marianów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1991, 106.

⁴¹ Por. *Reguła Braci Szkół Chrześcijańskich*, Częstochowa 1987, 57–64.

⁴² *Konstytucje Zakonu Szkół Pobożnych (pijarów)*, Kraków 1993, 70.

⁴³ *Konstytucje i Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Niepokalanego Poczęcia (służebniczek starowiejskich)*, Stara Wieś, 1987, 989.

⁴⁴ *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanego Poczęcia (służebniczek dębickich)*, Dębica 1990, 49.

⁴⁵ Por. *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym, 1986, 56.

widywać, umieć się zabezpieczyć; taka przezorność, troskliwość, przedsiębiorczość podnosi jakość gościnności.

Również instytuty misyjne dbają o gościnność. *Karmelitanek misjonarek* (1860 rok) „przyjmują z prostotą wszystkich, którzy współpracują z nimi z racji pracy albo apostołatu”⁴⁶. *Redemptoryści* (1732 rok) wyraźnie mówią, że ich wspólnota ma być „tak otwarta dla świata, aby przez obcowanie z ludźmi rozpoznawała znaki czasu i miejsca oraz lepiej przystosowywała się do wymogów ewangelizacji. W ten sposób nie uciekają od własnej wspólnoty, lecz radość Ewangelii, którą sami żyją, dzielą ze wszystkimi ludźmi, aby w ten sposób stać się zaczynem dla świata i żywym świadectwem nadziei”⁴⁷. Również *Sercanie* (1878 rok) „starają się uczynić ze swoich wspólnot prawdziwe ogniska życia ewangelicznego, szczególnie przez podejmowanie bliźnich, dzielenie się z innymi i gościnność”⁴⁸. Podobnie *Saletyni* (1852 rok) chcą, aby ich wspólnoty były „żywymi znakami miłości Chrystusa; aby były otwarte i gościnne dla wszystkich. W ten sposób gościnność będzie świadectwem ich pragnienia i radości, by dzielić swe życie z innymi i służyć wszystkim”⁴⁹. W zapisach „misyjnych” często powraca imperatyw dzielenia się, otwartości i uniwersalności: „dla wszystkich” bez wyjątku. *Sercankom* (1894 rok) powiedziano wprost, że „charakter apostołski ich Zgromadzenia wymaga kontaktów z osobami spoza wspólnoty zakonnej, i że mają być otwarte na innych i dzielić się bogactwem duchowym własnej wspólnoty”⁵⁰. Ciekawy aspekt gościnności uwypuklają misyjne *Służebnice Ducha Świętego* (1889 rok): „Ujmujemy się chętnie za tymi, którzy szukają u nas pomocy” – deklarują w konstytucjach⁵¹. Ująć się za kimś znaczy: stanąć w czyjeś obrobie, wziąć kogoś w opiekę; być głosem tych, którzy głosu nie mają; być odwagą tych, którzy żyją zastraszeni; być siłą tych, którzy są bezsilni i słabi. To jest gościnność dynamiczna, operatywna, praktyczna.

Wydaje się, że bardzo całościowy i pozytywny zapis o gościnności posiadają w swoich konstytucjach *martwychwstańcy* (1836 rok). Najpierw dowiadujemy się, dlaczego mamy dbać i zabiegać o gościnność, a potem jak ją realizować. Dwa istotne powody przemawiają za tym, aby nie zaniedbywać gościnności. Pierwszym jest świadomość, że

⁴⁶ *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Misjonarek*, Rzym 1983, 14.

⁴⁷ *Konstytucje Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, 43.

⁴⁸ *Konstytucje Zgromadzenia Księżów Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków, 1991, 63

⁴⁹ *Reguła Życia Zakonnego Misjonarzy Matki Bożej z La Sallette*, Rzym 1985, 21.

⁵⁰ *Konstytucje Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków, 1984, 75, 1.

⁵¹ *Konstytucje Zgromadzenia Misyjnego Służebnic Ducha Świętego*, Rzym 1984, 314.

jest ona „dla nas ważną wartością”. Wartość to coś pozytywnego, drogocennego, coś, co udoskonala i podnosi jakość. Wartości duchowe to ideały i cnoty: miłość, dobroć, prawda, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie itd. Wartości trwałe to skarby, których „ani mól, ani rdza nie zniszczy, ani złodzieje nie ukradną”. Na giełdzie konkretnych skarbów, które ubogacają człowieka, gościnność – jako postawa i model zachowania wobec drugiego człowieka – jest jedną z najważniejszych i najpotrzebniejszych wartości.

Drugim powodem praktykowania gościnności jest okazja do dawania świadectwa. Świadectwo, a nie suma zewnętrznych dzieł, jest przecież „najważniejszym przejawem misji”; uobecnianie zaś w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo jest wyzwaniem i pierwszoplanowym zadaniem życia konsekrowanego⁵². W tym wypadku chodzi wprawdzie o świadczenie o prawdziwym chrześcijańskim życiu wspólnotowym, ale przecież życie braterskie, rozumiane jako życie wspólne w miłości, jest przestrzenią teologalną, w której mieszka Trójca Święta. A samo życie w komunii staje się znakiem dla świata i przyciągającą siłą, która prowadzi do wiary w Chrystusa.

Pozostaje do omówienia odpowiedź na pytanie, w jaki sposób okazywać gościnność? Zmartwychwstańcy opierają swą gościnność na trzech filarach; są nimi: serdeczność, roztropność i wrażliwość. Duch serdeczności to łączy międzyludzkie oparte na sercu, bo ono najlepiej widzi ludzkie radości i nadzieje, smutki i trwogi. Łączy serdeczne są zawsze pełne życzliwości, zrozumienia i czułości. Duch roztropności to łączy międzyludzkie oparte na rozumie, bo on tylko umożliwia namysł, rozagę i zdolny jest do trafnej oceny sytuacji, potrzeb i oczekiwań; on ułatwi woli podjęcie rozsądnej decyzji. Wreszcie duch wrażliwości to łączy oparte na narządach zmysłowych, które dostarczają wrażeń; uzdalniają do reagowania na bodźce zewnętrzne; torują drogę do przeżywania doznań i odczuć.

W tym wypadku chodzi o wrażliwość na własne potrójne potrzeby: potrzebę ciszy i milczenia, potrzebę intymności i prywatności oraz o potrzebę klauzury i pustyni. W ciszy rodzi się dobro, które nie jest krzykliwe – w przeciwieństwie do zła, które zwykle robi wiele hałasu; w ciszy lepiej słyszymy głos naszego sumienia, w ciszy dostrzegamy nasze uczucia i myśli, w ciszy poszerza swoje pola nasza wyobraźnia; cisza jest niezbędnym warunkiem, aby przemieniać nasze serca, aby obja-

⁵² Por. Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 72.

wiać dobro. Prywatność jest tym, co osoba posiada i spodziewa się kontrolować. Prywatność zapewnia poczucie bezpieczeństwa, umożliwia bycie sobą, pozwala na zachowanie autonomii osobistej. Wejście obcego w świat prywatnych spraw jest odczuwane najczęściej jako uczucie upokorzenia, złości, zakłopotania; czasem naruszenie prywatności wywołuje zachowania agresywne albo dyskomfortowe poczucie bezradności. Klauzura rezerwuje i zamyka pewną przestrzeń tylko dla zakonników, aby ci w skupieniu mogli przeżyć kawałek pustyni i spotkać Chrystusa modlącego się na górze. Jan Paweł II nazywa klauzurę „niezmiernie wartościowym środkiem ascetycznym”⁵³.

A oto pełna treść analizowanego zapisu:

Gościnność jest dla nas ważną wartością i stanowi okazję dania świadectwa o prawdziwie chrześcijańskim życiu wspólnotowym. Gościnność należy zawsze okazywać w duchu serdeczności, a równocześnie roztropności i wrażliwości na potrzeby zakonników, aby zachować właściwą ciszę i prawo do prywatności oraz miejsca ściśle zarezerwowane dla zakonników⁵⁴.

* * *

Tym, co przede wszystkim musi zaoferować życie konsekrowane pukającemu do jego drzwi, jest doświadczenie Boga, który jest Miłością; musi to być zakomunikowane językiem, który nie ulega starzeniu. To znaczy: językiem miłości bezinteresownej, miłości bez rezerwy wobec innych. Jedną z najbardziej czytelnych form wyrazu tej miłości jest gościnność, która jawi się na różne sposoby w klasztorach klauzurowych, instytutach życia konsekrowanego i we wspólnotach życia apostołskiego. Mnisi muszą pokazać, że dla nich człowiek nie jest obcym. Gość powinien znaleźć okazję do zostania wysłuchanym i możliwość pomodlenia się ze wspólnotą. Życie konsekrowane powinno objawiać, jak w świecie, w którym żyjemy, jest obecna miłość, *miłość czynna*, miłość, która zwraca się do człowieka i obejmuje wszystko to, co kształtuje jego człowieczeństwo. Taka miłość daje się szczególnie zauważyć w zetknięciu z cierpieniem, niesprawiedliwością i ubóstwem; w kontakcie z całą „kondycją ludzką” historyczną, która na różne sposoby ukazu-

⁵³ Tamże, 59.

⁵⁴ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, 139.

je ograniczoność, kruchość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Sam Chrystus był świadomy, że dowodem Jego misji mesjańskiej jest uobecnianie Ojca przez miłość i miłosierdzie. To również będzie przed światem dowodem misji Jego uczniów, misji, której częścią jest gościnność – nie tyle zapisana, ile praktykowana i przeżywana.

Beschriebene Gastfreundschaft

Gastfreundschaft gehört zu den menschlichen Grundhaltungen. Seit je her war sie in der Kirche, insbesondere im Ordensleben, ein wichtiges Thema, ein wertvolles Kapital und eine gefragte Haltung. Sie wird gedeutet als eine Zusammenstellung verschiedener Verhaltungen, die mit dem gebildeten Muster in bestimmten Kultur-, Religions-, Sprach-, Landkreis übereinstimmen und das kurzfristige Befriedigen der Grundbedürfnisse der Fremden betreffen. In diesem Aufsatz wird untersucht, wie sie am Beispiel einiger Gemeinschaften im heutigen partikularen Ordensgesetz beschrieben wurde. Es wurde herausgehoben und beschrieben: mönchische, krankenhäusliche, barmherzige und apostolische Gastfreundschaft. Das Ordensleben soll dem Gast vor allem die Erfahrung Gottes anbieten; und das Angebot muss mit der Sprache der grenzelosen und opferbereiten Liebe mitgeteilt werden.

Słowa klucze: *apostolstwo, św. Benedykt, chorzy, dzieła miłosierdzia, gość, klauzura, miłość czynna, służba ubogim, szpitalnictwo, ślub miłosierdzia, świadectwo, ustawodawstwo zakonne, wspólnota, życie monastyczne*

KS. JANUSZ MASTALSKI
KRAKÓW

OGÓLNE I SZCZEGÓŁOWE METODY WYCHOWAWCZE

Zagadnienie dotyczące sposobów wychowania jest ogromnie szerokie, a duża liczba typologii i podziałów w tej dziedzinie pedagogiki nastrocza wiele trudności w dokonywaniu syntez. Jest to jednak tak ważny element w procesie wychowania, iż nie można go pominąć. Gdy psychologowie i pedagodzy mówią o metodyce wychowawczej, najczęściej mają na myśli zarówno metody wychowawcze, techniki, jak i style wychowawcze. Poniżej zostaną one omówione, bez rozpatrywania niuansów metodycznych i typologicznych, których jest wiele w literaturze przedmiotu. Trzeba więc postawić kilka pytań. Jakie są kryteria doboru metod wychowawczych? Jak klasyfikują metody wychowawcze teoretycy wychowania? Jakie są szczegółowe metody organizowania i realizacji procesu wychowawczego? Jakie można wyróżnić specyficzne dla wychowania religijnego metody wychowawcze?

1. Ogólne metody wychowawcze

Mówiąc o metodach wychowawczych, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie: czym jest m e t o d a w sensie ogólnym? Tadeusz Kotarbiński określił ją jako „sposób systematyczny ze świadomością możliwości jego zastosowania w przypadkach takiego typu, którego egzemplarz w da-

nym wypadku rozpatruje osoba działająca"¹. Jeszcze krótszą definicję podał K. Konarzewski, przyjmując, iż metoda to „powtarzane czynności zmierzające do celu”². Generalnie istnieją dla potrzeb wychowawczych dwie płaszczyzny określania metod³. Pierwsza z nich to płaszczyzna psychologiczna „wynikająca z podkreślenia istnienia w metodycznym postępowaniu zespołu bodźców, oddziałujących w sposób bezpośredni na system aktywności człowieka”⁴, druga to płaszczyzna pedagogiczna „zakładająca ujęcie metod wychowania w kontekście procesu wychowawczego, czyli szerokich działań zaprojektowanych i dobranych w oparciu o cele wychowawcze”⁵. W procesie edukacyjnym obie płaszczyzny są ważne. Dla rozważań dotyczących wychowania, biorąc pod uwagę obie płaszczyzny, ważne jest pojęcie *m e t o d y w y c h o w a w c z e j*.

1.1 Pojęcie i kryteria doboru

Istnieje wiele definicji i ujęć metod wychowawczych. I tak: można ją ujmować jako „celowy sposób postępowania opiekuna – wychowawcy z wychowankiem znajdującym się pod jego opieką”⁶. Podobną, aczkolwiek kładącą akcent na inne elementy, prezentuje W. Okoń, uważając, iż metoda wychowawcza to systematycznie stosowane sposoby postępowania wychowawcy, zmierzające do takiego zorganizowania działalności wychowanków, aby w rezultacie wywołać w ich osobowości pożądane zmiany⁷. Biorąc pod uwagę wszystkie determinanty omawianego zjawiska, można w konsekwencji przyjąć, iż metoda wychowawcza jest to sprawdzony sposób wchodzenia dwóch lub więcej osób w interakcje, których wynikiem jest dokonana zmiana w osobowości podmiotu wychowania w oparciu o przyjmowany system moralno-etyczny.

Przed wychowawcą zawsze stoi pytanie, jakie wybrać metody, aby były one efektywne. Istnieje kilka kryteriów doboru metod wychowawczych. Oto najważniejsze z nich:

1. Przygotowanie merytoryczne nauczyciela.
2. Psychiczne predyspozycje wychowawcze.
3. Empatia wychowawcy.

¹ T. Kotarbiński, *O pojęciu metody*. Warszawa 1957.

² K. Konarzewski, *Podstawy oddziaływań wychowawczych*, Warszawa 1982.

³ E. Piotrowiak, *Metody wychowania*. w: *Wychowanie w kontekście teoretycznym*, red. A. Tchórzewski, Bydgoszcz 1993.

⁴ Tamże, s. 111.

⁵ Tamże.

⁶ J. Brągiel, *Metodyka pracy opiekuńczo-wychowawczej*, Warszawa 1984.

⁷ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1987, s. 177.

4. Dialogiczność wychowawcy.
5. Rozwój psychofizyczny wychowanka.
6. Diagnoza potrzeb wychowanka.
7. Bezpośrednia motywacja do działania.
8. Sytuacja materialna wychowanka⁸.

Metody wychowania są nieodłączną częścią działalności wychowawczej z uwagi na swoją dwupodmiotową relację z wychowankiem. Problematyka ich doboru i stosowania wpływa z przyjętej koncepcji człowieka i ideału wychowawczego. Metody są „funkcją ideału i celów wychowania”⁹. Można zatem stwierdzić, iż wychowawca dobiera określone metody wychowawcze do postawionego celu, ale także „metody zyskują określoną treść wychowawczą, a dostarcza jej przyjęty wcześniej cel wychowania”¹⁰. Słuszne więc jest stwierdzenie, iż pozornie obojętne metody uzyskują pewną treść aksjologiczną.

1.2. Klasyfikacja ogólnych metod wychowawczych według K. Konarzewskiego

Mając definicję metody wychowawczej oraz czynniki decydujące o powodzeniu jej w wychowaniu, można teraz dokonać klasyfikacji metod wychowawczych. Wśród licznych typologii metod wychowania szczególnie interesujący wydaje się podział zaprezentowany przez K. Konarzewskiego, który definiuje metodę jako „(...) powtarzalne czynności zmierzające do celów”¹¹. Metoda wychowawcza zaś stanowi dla niego „schematy działania wychowawców, które bywają stosowane w celu osiągnięcia zamierzonych zmian”¹². W jego klasyfikacji można wyróżnić dwa rodzaje metod: indywidualne i zbiorowe. Oto szczegóły tej klasyfikacji¹³.

1. Metody indywidualne:

- Nagradzanie i karanie – polega na tworzeniu albo atrakcyjnych następstw danej czynności w celu utrwalenia postawy, albo następstw awersyjnych, służących zahamowaniu pewnych tendencji u wychowanka¹⁴.

⁸ T.E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, *Między praktyką a teorią wychowania*, Lublin 1997, s. 38.

⁹ P. Tyrała, *Teoria wychowania*, Toruń 2001, s. 77.

¹⁰ Tamże.

¹¹ K. Konarzewski, O wychowaniu w szkole, w: *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszwski, t. 1., s. 326

¹² Tamże, s. 327.

¹³ K. Konarzewski, *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa 1987.

¹⁴ Tamże, s. 24–86.

- Modelowanie – polega na umożliwianiu wychowankowi obserwacji zachowań innych (czyli tzw. modeli)¹⁵.
- Perswazja – polega na tworzeniu i przekazywaniu wychowankowi komunikatów językowych, zmieniających jego stan wiedzy¹⁶.
- Metoda zadaniowa – sprowadza się do uaktywnienia wychowanka poprzez stawiane mu zadania trojakiiego rodzaju:
 - zadania, które mają dokonać zmiany w strukturze wiedzy wychowanka,
 - zadania, które pomnażają ilość technik adaptacyjnych wychowanka,
 - zadania, które mają doprowadzić do zmiany postaw wychowanka¹⁷.

2. Metody grupowe:

- Metody kształtowania odniesienia porównawczego – polegają na rezygnacji przez wychowawcę z bezpośredniego oddziaływania na wychowanka, a koncentracji na kształtowaniu otoczenia społecznego, które ma wywierać wpływ na wychowanka¹⁸.
- Metody nacisku grupowego – polegają na karaniu i nagradzaniu wychowanka poprzez całą grupę¹⁹.
- Metody kształtowania systemu ról i norm grupowych – polegają na uświadamianiu wychowankowi oczekiwań, jakie płyną z przynależności do danej grupy²⁰.
- Metody kształtowania grupowych wzorów życia²¹.

Każda typologia metod wychowawczych nie wyczerpuje całej rzeczywistości sposobów oddziaływania wychowawcy na wychowanka. Są jednak dwa elementy, które w mniejszym bądź większym stopniu wchodzi w skład każdej z nich. Jest to system nagród i kar, a także sposób prowadzenia dialogu. Te dwie rzeczywistości będą przedmiotem rozważań w ramach zagadnień szczegółowych.

2. Szczegółowe metody wychowawcze

Oprócz metod w wychowaniu można mówić o szczegółowych metodach, czyli technikach wychowawczych lub (przez wielu pedagogów

¹⁵ Tamże, s. 91–97.

¹⁶ Tamże, s. 140.

¹⁷ Tamże, s. 183–187.

¹⁸ Tamże, s. 254.

¹⁹ Tamże, s. 257.

²⁰ Tamże, s. 262–270.

²¹ Tamże, s. 271–275.

zamiennie używanych) formach wychowawczych. Niektórzy z pedagogów wolą jednak nie używać terminu „technika”, albowiem kojarzy się on z pewną formą manipulacji, a wszak wychowanie nie może być manipulowaniem wychowankiem. Aby uniknąć nieporozumień, słowo „technika” zastąpiłem terminem „szczegółowa metoda wychowawcza” oraz „forma wychowawcza”. Przez formę wychowawczą należy rozumieć „bliżej skonkretyzowane sposoby postępowania wychowawczego, które są bardziej szczegółowym, a niekiedy wręcz drobiazgowym opisem metod wychowania; ukazują one praktyczne ich zastosowanie w działalności wychowawczej”²². Znając znaczenie i zakres semantyczny formy wychowawczej, można dokonać odpowiedniej klasyfikacji.

2.1. Typologia szczegółowych metod wychowawczych

M. Łobocki proponuje różnorodne formy pracy wychowawczej, dzieląc je na: werbalne, niewerbalne oraz doraźne. Oto szczegółowe omówienie tej klasyfikacji.

2.1.1. Metody werbalne

- Burza mózgów – polega na umożliwianiu dzieciom i młodzieży zgłaszania w sposób całkowicie swobodny i nieskrępowany własnych pomysłów w jakiejś sprawie²³. Odbyna się ona w trzech etapach:

- I. Faza wstępna, podczas której ustala się i formułuje problem, jaki pragnie się rozwiązać.
- II. Faza spontanicznego zgłaszania pomysłów w związku z postawionym wcześniej problemem.
- III. Faza weryfikacji, w której uczestnicy ustosunkowują się do zgłoszonych pomysłów²⁴.

- Sondaż opinii o uczniach – polega na przeprowadzeniu sądu w wybranym środowisku na temat danego wychowanka. Stosowana jest ona w czterech etapach:

- I. Informacja uczestników o ogólnych założeniach przeprowadzonego sondażu.
- II. Zgłaszanie pozytywnych opinii o wybranym wychowanku.
- III. Zgłaszanie negatywnych opinii o wybranym wychowanku.
- IV. Wyciąganie wniosków²⁵.

²² M. Łobocki, *ABC wychowania*, Lublin 1999, s. 93.

²³ Tamże, s. 94.

²⁴ Z. Pietrasiński, *Twórcze kierownictwo*, Warszawa 1975, s. 242.

²⁵ M. Łobocki, *W poszukiwaniu skutecznych form wychowania*, Warszawa 1990, s. 70–76.

Sondaż o uczniach może przyjmować dwie postacie:

- pozytywną („stanowi próbę przewartościowania obrazu własnej osoby, zniekształconego opinią ucznia trudnego”)²⁶,
- negatywno-pozytywną (najpierw koledzy wychowanka formułują zarzuty wobec niego, potem pozytywne opinie, a na końcu deklaracje pomocy)²⁷.

- Ekspresja słowna (pochodzi od C. Freineta) – polega na pisaniu przez wychowanka dowolnych tekstów (na przykład wiersza, opowiadania), które są formą wypowiadania siebie i komunikowania się ze środowiskiem. Stosując tę formę, najpierw wyjaśnia się uczestnikom zadania, zachęca do twórczości i uprzystępnienia jej innym. Mają to być teksty pisane na tak zwane hasło wychowawcze²⁸.

- Trening interpersonalny – jest to forma uczenia się nowych zachowań w oparciu o zainscenizowane przez wychowawcę (trenera) ćwiczenia w małej grupie²⁹.

2.1.2. Metody niewerbalne

- Drama (twórca: J.L. Moreno) – polega na wykorzystaniu elementów sztuki teatralnej, która umożliwia rekonstrukcję własnej sytuacji życiowej i obrazu siebie. Istnieją dwie odmiany dramy:

- I. Psychodrama: polega na analizowaniu zachowania jednostki, aby lepiej poznać swoją reakcję.

- II. Socjodrama (częściej używana): celem jest oddziaływanie wychowawcy na grupę³⁰.

Może ona mieć trzy postacie:

- „technika lustrzana”: polega na dokładnym odtworzeniu wydarzenia,

- „technika zamiany ról”: polega na odegraniu roli osoby skrzywdzonej przez krzywdziciela,

- „technika postępowania na odległość”: polega na dramie bez udziału głównego bohatera (szczególnie ważne dla osób „izolowanych”)³¹.

- Trening relaksacyjny – polega na ćwiczeniach psychofizycznych, umożliwiających opanowanie umiejętności sterowania reakcjami orga-

²⁶ M. Łobocki, *Organizowanie pracy wychowawczej z dziećmi i młodzieżą*, Lublin 1994.

²⁷ M. Łobocki, *ABC wychowania*, dz. cyt., s. 95.

²⁸ Tamże, s. 96.

²⁹ Z. Zaborowski, *Trening interpersonalny*, Wrocław 1985.

³⁰ M. Łobocki, *W poszukiwaniu skutecznych...*, dz. cyt., s. 94–100.

³¹ Tenże, *Organizowanie pracy wychowawczej...*, dz. cyt., s. 97.

nizmu w celu „zmniejszenia stanów napięcia mięśni i zmniejszenia stanów ogólnej mobilizacji organizmów”³².

- Ekspresja plastyczna³³ – wymaga zindywidualizowanego podejścia wychowawcy do twórczości plastycznej dzieci i młodzieży oraz unikania przesadnego interpretowania wytworów plastycznych i praktycznego ich wykorzystania³⁴. Ma ona następujące zalety:

- umożliwia uwolnienie od napięć psychicznych poprzez wyrażanie swoich przeżyć, uczuć w postaci twórczości plastycznej,

- pozwala przeżyć pewną formę sukcesu,

- sprzyja lepszemu poznaniu wychowanka przez wychowawcę,

- rozwija zainteresowania wychowanka³⁵.

- Muzykoterapia³⁶, która również posiada wiele zalet. Oto one:

- kompensowanie niepowodzeń życiowych,

- mobilizowanie do podejmowania wysiłku twórczego,

- wyzwalanie określonych stanów emocjonalnych,

- integrowanie określonych sfer przeżyć psychicznych³⁷.

Muzykoterapia może przybierać różne formy; są to:

- Forma wymyślania opowiadania do muzyki.

- Forma wyrażania uczuć w odpowiedzi na muzykę.

- Forma wykorzystania muzyki jako źródła inspiracji³⁸.

2.1.3. Metody doraźnego reagowania

- Formy indywidualnego udzielania pomocy, które związane są z zasadą indywidualizacji w wychowaniu. Stosowanie tej metody sprawdza się do przestrzegania następujących zasad:

- zindywidualizowane stawianie wymagań wychowankowi (a także oceny wyników),

- zróżnicowanie w zadawaniu określonych ćwiczeń,

- organizowanie pomocy koleżeńskiej,

- bezpośrednie wspomaganie wychowanka przez wychowawcę³⁹.

- Metody wzmacniania⁴⁰

³² S. Siek, *Relaks i autosugestia*, Warszawa 1986, s. 8.

³³ S. Popek, *Aktywność twórcza dzieci i młodzieży*, Warszawa 1985.

³⁴ Ph.L.Newcomer, *Understanding and Teaching Emotionally Disturbed Children*, Boston 1980, s. 395–397.

³⁵ M. Łobocki, *Organizowanie pracy wychowawczej...*, dz. cyt., s. 111–112.

³⁶ T. Natanson, *Wstęp do nauki o muzykoterapii*. Wrocław 1979.

³⁷ T.E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, *Między praktyką...*, dz. cyt., s. 54.

³⁸ M. Łobocki, *W poszukiwaniu skutecznych...*, dz. cyt., s. 123–124.

³⁹ Tamże, s. 55–56.

⁴⁰ Tenże, *Organizowanie pracy...*, dz. cyt., s. 113–115.

♦ Wzmacniania pozytywnego:

- forma bezpośredniej gratyfikacji – polega na sygnalizowaniu wychowankowi zadowolenia i aprobaty jego zachowań⁴¹;
- forma zawierania kontaktu – polega na obustronnej umowie wychowanka z wychowawcą⁴²;
- forma sukcesywnej gratyfikacji – polega na przydzielaniu punktów za pożądane zachowanie⁴³.

♦ Wzmacniania negatywnego:

- forma szybkiej interwencji – polega na natychmiastowym reagowaniu wychowawcy na niepożądane zachowanie wychowanka⁴⁴;
- forma słownego napomnienia – polega na łagodnej perswazji odwołującej się do ambicji wychowanka⁴⁵;
- forma chwilowej izolacji – polega na chwilowym wyeliminowaniu wychowanka z zajęć grupowych⁴⁶;
- forma ignorowania niepożądanych zachowań wychowanków przez wychowawcę⁴⁷.

2.2. Typologia metod specyficznych dla wychowania religijnego

Nauczanie religii i wychowanie w duchu religijnym jest faktem bezspornym, „z którym trudno byłoby nie liczyć się w wychowaniu moralnym”⁴⁸. Religia pomaga w rozumieniu problemów egzystencjalnych oraz w znalezieniu sensu życia. Pozwala również zrozumieć innych w perspektywie wiary. Dlatego też metody wychowawcze wynikające z celów wychowania religijnego są istotnym składnikiem wychowania człowieka. Wychowanie religijne powinno prowadzić do cnoty pobożności, która jest „skłonnością do życia zgodnego z dyrektywami wyznawanej wiary, zwłaszcza w zakresie spełniania obowiązkowych i nadobowiązkowych praktyk kultycznych”⁴⁹. Mając na uwadze powyższy cel, proponuję następującą typologię metod wychowania (religijnego).

⁴¹ J. E. Walker, T.M. Shea, *Behavior Modification. A Practical Approach for Education*, St. Louis 1980, s. 22–25.

⁴² Tamże, s. 67.

⁴³ M. Łobocki, *ABC wychowania*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁴ N. Havers, *Erziehungsschwierigkeiten in der Schule*, Weinheim 1971, s. 186.

⁴⁵ M. Łobocki, *ABC wychowania*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁶ Tamże, s. 111.

⁴⁷ T.E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, *Między praktyką...*, dz. cyt., s. 57.

⁴⁸ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 137.

⁴⁹ S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988, s. 362.

2.2.1. Metoda terapii sakramentalnej

Polega na systematycznym uczestnictwie w mszy świętej z jednoczesną częstą komunią świętą. Troska o stan łaski uświęcającej pogłębia cnotę pobożności, a jednocześnie umacnia postawy gruntujące ten stan. W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* czytamy bowiem, że „komunia z Jezusem Chrystusem na mocy swej dynamiki, kieruje uczniów do zjednoczenia z tym wszystkim, z czym głęboko był zjednoczony sam Jezus Chrystus: z Bogiem – Jego Ojcem”⁵⁰.

2.2.2. Metoda pracy z autorytetem

Sprowadza się do systematycznej pracy ze stałym spowiednikiem i kierownikiem duchowym. Tak trwały i stały bodziec utrwala pożądane myślenie i postawy. Zauważył to papież podczas jednej z wizyt biskupów polskich *ad limina Apostolorum*. Jan Paweł II stwierdził, iż „młodzi ludzie bardzo tęsknią za pięknem Ewangelii, gdzie zawarta jest istotna prawda o Chrystusie. Potrzebują jednak świadków, których życie i postępowanie mogliby naśladować”⁵¹.

2.2.3. Metoda ustawicznej modlitwy

Wskazuje wychowankowi, iż całe życie jest modlitwą. Systematyczna modlitwa codzienna (modlitwa w codzienności) oraz wszelkie działanie ofiarowywane Bogu (modlitwa codziennością) jest skutecznym sposobem kształtowania cnoty pobożności oraz innych cnót. W deklaracji soborowej *Dignitatis humanae* czytamy, iż „praktykowanie religii polega z samej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga”⁵². Wtajemniczenie w modlitwę od najmłodszych lat jest wprowadzeniem dziecka w świat religijny, a jednocześnie stanowi istotny element „przepowiadania wiary i tworzenia pierwszych fundamentów chrześcijańskiego życia”⁵³.

2.2.4. Metoda szukania rozwiązań w oparciu o Biblię

Jest to sposób kształtowania odpowiedniego postępowania człowieka przez systematyczną lekturę Pisma Świętego. Zarówno wychowanie, jak i katecheza powinny być przepełnione myślą, duchem i postawami

⁵⁰ DOK 81.

⁵¹ *Święto młodych trwa bez końca* – Biblioteczka ŚDM, z. 2, Siedlce 1998, s. 35.

⁵² DWR 3.

⁵³ H. Geiger, H. Donat, *Co wyrosnie z naszych dzieci*, Warszawa 1979, s. 64.

biblijnymi i ewangelicznymi poprzez stały kontakt z tekstami odczytowanymi w duchu Kościoła⁵⁴.

2.2.5. Metoda socjalizacji w grupie religijnej

Sprowadza się do oddziaływania wspólnoty (na przykład parafii, oazy, ministrantów) na wychowanka. Czynne uczestnictwo w grupie religijnej sprzyja rozwojowi religijnemu i moralnemu człowieka. Trzeba pamiętać, że w całokształcie oddziaływań wychowawczych na wychowanka grupa rówieśnicza pełni ważną funkcję w procesie socjalizacji, a także kształtowania dojrzałej osobowości. Zaspokaja ona te potrzeby, których nie jest w stanie zaspokoić świat dorosłych, a więc: „potrzebę przynależności do zespołu, potrzebę nawiązywania kontaktów towarzyskich oraz wymiany poglądów i opinii bez udziału dorosłych”⁵⁵.

2.2.6. Metoda autowychowania poprzez czynne uczestnictwo w świętach religijnych

Zaangażowanie w różnego rodzaju „imprezy” organizowane przez Kościół (pielgrzymki, jasełka, misteria itp.) uczy odpowiedniego zachowania i ułatwia internalizację przekazywanych wartości. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* akcentuje ten aspekt wychowania, przypominając, że „Sobór Watykański II wskazuje pasterzom konieczność formowania autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej, a katechumenom nauczania się czynnej współpracy w ewangelizacji oraz budowaniu Kościoła”⁵⁶.

2.2.7. Metoda autocenzury

Stanowi całe spektrum działań wychowawcy i wychowanka zmierzających do umiejętności korzystania z mass mediów. Formowanie sumienia poprzez dyskusje na tematy związane ze stylem lansowanym w telewizji, czasopiśmie czy internecie to tylko jeden ze sposobów kształtowania swoistego „systemu immunologicznego” u młodego człowieka. J. Woroniecki przed laty pisał w swoim dziele: „Kto dziedziny sumienia nie poddał pracy wychowawczej, kto nie postarał się o to, aby mu nadać tę cechę prawości, a potem je w tej prawości utrzymywać i dalej rozwijać, u tego powoli będzie ono usypiać, aż wreszcie stępieje zupełnie i zaślepnie”⁵⁷.

⁵⁴ CT 27.

⁵⁵ M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1998, t. 2, s. 210.

⁵⁶ DOK 85.

⁵⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1985, t. 1, s. 299.

Jak więc widać z powyższych dywagacji, metody i formy wychowawcze (szczegółowe metody wychowawcze) są pewną drogą w postępowaniu wychowawcy z wychowankiem. Może ona być traktowana jako sposób systematycznego współprzebywania⁵⁸. Kontakt pomiędzy tymi dwoma podmiotami wychowania obejmuje takie elementy, jak: dialog pomiędzy wychowawcą a wychowankiem, stawianie zadań do wykonania, które mają charakter rozwojowy, tłumaczenie i perswazja, a także stworzenie systemu motywacyjnego. Nie należy zatem lekceważyć problematyki metod wychowania, ponieważ – jak mówił Seneka – „wychowanie wymaga jak największej dbałości i rozlicznych zabiegów ze względu na przyszłość. Łatwo bowiem kształtować jeszcze młode dusze, trudno natomiast ukrócić wady, które urosły wraz z nimi”.

Allgemeine und detaillierte Erziehungsmethoden

Das Sachgebiet, das die verschiedenen Erziehungsweisen umfasst, ist sehr breit und die Vielfalt verschiedener Typologien und Unterteilungen in diesem Bereich der Pädagogik bereitet Schwierigkeiten in der Herstellung von Synthesen. Es ist jedoch ein so wichtiges Element in dem Erziehungsprozess, dass man es nicht auslassen darf. Die Erziehungsmethoden und –techniken bestimmen einen Weg in der Handlungsweise des Erziehers dem Zögling gegenüber. Dieser Weg kann als ein systematisches Zusammensein betrachtet werden. Die Verbindung zwischen den beiden Erziehungssubjekten umfasst auch solche Elemente wie: den Dialog zwischen dem Erzieher und dem Zögling, die Aufgabenstellung und ihre entwickelnde Erledigung, die Deutung und die Überredung und das Erschaffen detaillierter Erziehungsmethoden. Dieser Artikel befasst sich sowohl mit den allgemeinen als auch mit den detaillierten Erziehungsmethoden. Anfangs konzentriert sich die Problematik auf die Definition der Erziehungsmethode und auf die Kriterien der Methodenauswahl. Dann zeigt der Autor die klassische Methodentypologie nach K. Kruszewski, um sich später mit der Besprechung der detaillierten Methoden, die oft als Erziehungstechniken bezeichnet werden, zu befassen. Am Ende des Artikels werden die für die religiöse Erziehung spezifischen Methoden behandelt.

⁵⁸ P. Tyrała, *Teoria...*, dz. cyt., s. 77.

Słowa klucze: *autocenzura, autowychowanie, doraźne reagowanie, kryteria doboru metod, metody grupowe, metody indywidualne, metody niewerbalne, metody werbalne, modlitwa ustawiczna, proces wychowania, socjalizacja w grupie religijnej, terapia sakramentalna, wychowanie religijne, wzmacnianie negatywne, wzmacnianie pozytywne*

WOJCIECH MLECZKO CR

INSTYTUCJE EDUKACYJNE ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Zarys historii i działalności

Zmartwychwstańcy od samego początku swego istnienia mieli jasno określony cel swojej działalności w Kościele – pracę nad zmartwychwstaniem społeczeństwa. Jedną z najważniejszych form jego osiągnięcia był apostołat wychowania. Już od początków istnienia zgromadzenia, sięgających korzeniami Domku Jańskiego (1836), apostołat wychowania był kwestią priorytetową i integralnie połączoną z pracą parafialną. Bogdan Jański już kiedy zakładał Bractwo Służby Narodowej (w 1835 roku), snuł plany tworzenia różnych szkół. Bractwo, które miało być ogniskiem wiary, nadziei, miłości chrześcijańskiej i ducha narodowego, za swoje podstawowe zadanie obrało sobie wprowadzanie zasad chrześcijańskich w życie publiczne i prywatne. Planowało działać na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. Między innymi, mając na uwadze podniesienie poziomu intelektualnego Polaków, Jański pragnął założyć: biblioteki, czytelnie, wydawnictwo dzieł naukowych i czasopism, oraz utworzyć polski uniwersytet katolicki. Aby podnieść poziom intelektualny i moralny duchowieństwa polskiego, snuł plany utworzenia Kolegium Polskiego w Rzymie. Uwzględniając potrzeby polityczne i ekonomiczne, zamierzał także założyć szkołę wojskową i przemysłową w Anglii¹. Planował zorganizowanie wszystkich stopni szkolnictwa, od podstawowego przez średnie do wyższego.

¹ B. Jański, *Dziennik (1830–1839)*, odczytał z autografu i opracował A. Jastrzębski, Rzym 2000, s. 354 (wpis z 1835 r. pt. *Bractwo Służby Narodowej*); J. Dolina, *Powstanie*

Według reguły zmartwychwstańców, redagowanej na kapitułach w 1850 i 1857 roku, jednym z dwóch podstawowych celów zgromadzenia (oprócz prowadzenia parafii) ma być kształcenie chrześcijańskie, ponieważ każda wspólnota dążąca do lepszej organizacji społeczeństwa musiała brać pod uwagę zakładanie szkół, bo to gwarantowało zapewnienie całkowitej harmonii w rodzinie chrześcijańskiej. Kształcenie posłuży również do wychowania katolickich przywódców, świeckich i duchownych, niezbędnych do zmartwychwstania społeczeństwa².

Przez wiele lat praca parafialna i edukacyjna były głównymi apostołatami Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w świecie. Część zakonników prowadziła wiele szkół średnich, uniwersytetów, *college'ów* i seminariów w Ameryce Północnej i w Europie, a inni posługiwali w parafiach. Warto dodać, że w kręgu oddziaływania zmartwychwstańców powstały zgromadzenia żeńskie: niepokalanki (1857), nazaretanki (1875) i zmartwychwstanki (1882) – wszystkie nastawione na pracę wychowawczą³.

Poniżej zostaną zaprezentowane placówki edukacyjne prowadzone przez zmartwychwstańców. Z uwagi na obszerność tematu został on potraktowany bardzo skrótowo oraz podzielony na trzy bloki tematyczne: 1) szkolnictwo podstawowe i średnie w Ameryce Północnej, 2) szkoły i zakłady wychowawcze w Europie, 3) szkolnictwo wyższe. Należy zaznaczyć, że do tej pory działalność edukacyjna zmartwychwstańców nie doczekała się osobnego, obszernego i całościowego opracowania.

1. Ameryka Północna

Pierwsze zmartwychwstańcze placówki wychowawcze powstały w Ameryce Północnej (USA i Kanada). Zmartwychwstańcy rozpoczęli pracę w USA w roku 1866. Głównym zadaniem duszpasterstwa polonijnego było organizowanie nowych parafii oraz ośrodków oddziaływania społecznego. Wybitną rolę odegrał tam ks. Wincenty Barzyński CR, który pod koniec XIX wieku był duszpasterzem i organizatorem parafii św. Stanisława Kostki, skupiającej przy sobie ośmioklasową

i początkowy rozwój Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, „Prawo Kanoniczne” 1978, nr 1–2, s. 128–129.

² J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, Katowice 1990, s. 175; H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, w: tenże, *Pisma*, t. 3, Berlin-Kraków 1872, s. 484.

³ <http://www.resurrectionist.net/Polish/RM/index.htm> (22 listopada 2005).

szkołę podstawową z prawami państwowymi, dwie ogólnokształcące szkoły średnie (męską i żeńską), szkołę handlową i technikum. Zabrakło tylko własnego uniwersytetu, którego nie udało się zorganizować, pomimo usilnych starań⁴.

Jedną z tych szkół było Kolegium św. Stanisława Kostki (St. Stanislaus College), otwarte we wrześniu 1890 roku. Szkoła była przeznaczona dla dzieci polskich imigrantów. Już dziewięć lat później imigranci z całych Stanów Zjednoczonych uważali ją za wiarygodną instytucję edukacyjną⁵. W roku 1930, dla uczczenia pamięci abp. Józefa Webera CR⁶, przemianowano placówkę na Archbishop Weber High School. Szkoła nadal dynamicznie się rozwijała pod kierownictwem kolejnych zmartwychwstańców. W 1962 roku uczyło się w niej tysiąc dwustu pięćdziesięciu uczniów. W ciągu kilkudziesięciu lat z małej dwuklasowej szkoły Weber High School wyrosła na dużą i nowoczesną placówkę edukacyjną⁷. Jej cel pozostawał ciągle ten sam: „dać młodym gruntowne i zbawienne przygotowanie na życie i wieczność. Ideał ten nakreślił ks. P. Semenenko CR, współzałożyciel Zgromadzenia Zmartwychwstańców”⁸.

W roku 1990, gdy uroczyscie obchodziła stulecie istnienia, została uznana przez Departament Edukacji USA za „wzorcową szkołę”. Niestety, w czerwcu 1999 roku, po wielu latach doskonałego kształcenia, Weber High School została zamknięta z powodu niskiego naboru uczniów⁹.

⁴ B. Micewski, *Koncepcja duszpasterstwa polonijnego Księża Zmartwychwstańców w Ameryce Północnej*, „Studia Polonijne”, Lublin 1979, t. 3., s. 346.

⁵ J. Iwicki, *The First One Hundred Years. A Study of the Apostolate of the Congregation of the Resurrection in the United States 1866-1966*, Rome 1966, s. 155–156; J. Iwicki, *Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection*, t. II, Rome 1992, s. 46–47; *Kolegium Św. Stanisława Kostki w Chicago, Illinois. 1906-1907*, Chicago (brak daty wydania).

⁶ Józef Weber (1846–1918) – urodzony w Galicji w rodzinie polskiej. Studiował m.in. w Papieskim Kolegium Polskim, gdzie wielki wpływ na niego wywarł ks. P. Semenenko CR. Pracował we Lwowie. W 1895 r. został mianowany biskupem. W 1906 r. urzeczywistnił swoje wcześniejsze pragnienie, wstępując do zgromadzenia zmartwychwstańców. Kilka lat spędził w Rzymie, zajmując się zmartwychwstańczą młodzieżą zakonną. Od 1909 r. pracował w Ameryce Północnej. W 1911 r. został prowincjałem kanadyjsko-amerykańskim i pełnił ten urząd aż do śmierci. Zob. J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. II, dz. cyt., s. 220–256; E.T. Janas, J. Wahl, *Dictionary of American Resurrectionists 1865–1990*, 2nd Updated Edition, Chicago, Illinois 1991, s. 131–135.

⁷ J. Iwicki, *The First One Hundred Years...*, dz. cyt., s. 158.

⁸ Tamże, s. 159.

⁹ <http://www.gordontech.org/gordontech.aspx?pgID=933> (22 listopada 2005). Tradycje szkoły są kontynuowane przez stowarzyszenie absolwentów: Weber Alumni Association. Zob. www.weberalumni.com (22 listopada 2005).

W 1952 roku od Weber High School odłączyło się „skrzydło techniczne”, stając się częścią właśnie organizowanej technicznej szkoły średniej, które przyjęło nazwę Gordon Technical High School. Gordon Tech jest katolicką techniczną szkołą średnią (pierwszą tego typu szkołą w archidiecezji chicagowskiej), prowadzoną przez zmarłychwstańców z Prowincji USA. Nadano jej imię wybitnego zmarłychwstańca ks. Franciszka Gordona¹⁰. Od 2002 roku do szkoły przyjmowane są także dziewczęta. Mottem szkoły jest: „*Ad societatem resurgendum*” („Dla zmarłychwstania społeczeństwa”), a jej hasłami: „Wiara, szacunek, dyscyplina, doskonałość”¹¹. „Misja” i „wizja” omawianego technikum zostały sformułowane następująco:

MISJA

Gordon Tech jest katolicką, koedukacyjną szkołą średnią w Chicago, sponzorowaną przez Zgromadzenie Zmarłychwstańców.

Gordon Tech przygotowuje swoich różnorodnych uczniów duchowo, naukowo i społecznie do sukcesu w college’u i karierze zawodowej.

Gordon Tech wzywa uczniów do wcielania w życie wartości ewangelicznych i służenia wspólnemu dobru poprzez osobiste poświęcenie się Wierze w Boga, Szacunkowi dla innych, osiągnięcie samo-Dyscypliny i dążenie do Doskonałości.

WIZJA

Gordon Tech jest wspólnotą edukacyjną poświęconą wspomaganiu osiągnięć ucznia, co wyraża się w jej misji przez:

- Zapewnienie solidnego fundamentu w zakresie wartości religijnych, niezbędnej wiedzy i stosowanych umiejętności.
- Zachęcanie uczniów, nauczycieli i pracowników administracji do wspólnej pracy w celu osiągnięcia wysokich standardów nauczania indywidualnego, a przez to stawiać uczniom wyzwania intelektualne i w pełni angażować ich w proces dydaktyczny.
- Wykorzystywanie sprawdzonych strategii nauczania, które efektywnie integrują technologię zarówno w środowisku szkolnym, jak i poza nim¹².

¹⁰ Franciszek Gordon (1860–1931) – zasłużony kapłan i działacz polonijny. Do USA wyjechał w 1881 r.; wstąpił do zgromadzenia w Chicago w roku 1885. Był profesorem, prowincjałem chicagowskim, redaktorem czasopism. Ogłosił drukiem szereg książek. Za swoją niebywałą aktywność duszpasterską został odznaczony papieskim orderem Pro Ecclesia et Pontifice (1924 r.), a także Polonia Restituta (1930). Zob. E.T. Janas, J. Wahl, *Dictionary of American Resurrectionists...*, dz. cyt., s. 48–49.

¹¹ <http://www.gordontech.org/gordontech.aspx?pgID=933> (22 listopada 2005); <http://www.gordontech.org/gordontech.aspx?pgID=872> (22 listopada 2005).

¹² „MISSION: Gordon Tech is a Catholic coeducational high school in Chicago sponsored by the Congregation of the Resurrection. Gordon Tech prepares its diverse student body spiritually, academically, and socially for college and career success. Gordon Tech challenges students to model Gospel values and serve the common good by making a personal

W swojej pięćdziesięcioletniej historii mury technikum opuściło ponad szesnaście tysięcy absolwentów. Wśród nich znalazło się wielu nieprzeciętnych kapłanów, lekarzy, prawników, polityków, biznesmenów, artystów, muzyków, strażaków, policjantów, nauczycieli, wychowawców i wielu innych¹³.

Zmartwychwstańcy zakładali i prowadzili także kilka innych szkół w Stanach Zjednoczonych: Newman High School w Fontana, Kalifornia (1947–1960)¹⁴, Rockne Technical High School w El Cajon w Kalifornii (1957–1958)¹⁵, oraz St. Mary's College w St. Mary, Kentucky (1871–1976).

St. Mary's College (pierwsza zmartwychwstańcza szkoła średnia w USA) zostało przekazane zmartwychwstańcom z Kanady przez bp. Williama McCloskeya w 1870 r. Ks. Louis Elena CR (dyrektor), ks. David Fennessy CR i ks. Jan Wołowski CR stanowili w 1871 roku zespół prowadzący. Dwa lata później dyrektorem został ks. Fennessy CR (dyrektor w latach 1873–1893), dzięki któremu kolegium znacznie się rozwinęło. W ciągu kolejnych lat szkoła prosperowała bardzo dobrze. Z powodu zmian społecznych w latach dwudziestych XX wieku pojawił się problem z naborem uczniów. Dlatego też zmieniono charakter szkoły. W 1929 roku St. Mary's College przekształciło się w niższe seminarium, kształcące kandydatów do kapłaństwa. W 1957 roku podjęto ambitny i długoterminowy plan jego rozbudowy. Postawiono nową sypialnię dla uczniów, przestrzenną kaplicę, a także rezydencję dla nauczycieli. W latach 1929–1966 kolegium wykształciło około sześciu tysięcy uczniów, z których ponad pięciuset zostało kapłanami¹⁶. W roku szkolnym 1963–1964 uczyło się w szkole trzystu osiemnastu seminarzystów, a ciało pedagogiczne stanowiło piętnastu zmartwychwstańców (czternastu księży

commitment to their Faith in God, Respect for others, the attainment of self-Discipline and the pursuit of Excellence. VISION: Gordon Tech is a learning community dedicated to advancing student achievement through its mission by: – Providing a solid foundation in religious values, essential knowledge and applied skills. – Encouraging students, teachers and administrators to work together to set and attain high standards of individual learning so that the students are intellectually challenged and fully engaged in the learning process. – Utilizing proven instructional strategies that effectively integrate technology both within and outside the school environment". Zob. <http://www.gordontech.org/gordontech.aspx?pgID=938> (22 listopada 2005).

¹³ <http://www.gordontech.org/gordontech.aspx?pgID=964> (22 listopada 2005).

¹⁴ Tamże, s. 159–160.

¹⁵ Tamże, s. 166.

¹⁶ Tamże, s. 153–155.

i jeden brat zakonny) i jeden profesor świecki¹⁷. Jednak już kilka lat później zaczęto odczuwać niewielki napływ kandydatów, co w konsekwencji doprowadziło do zamknięcia St. Mary's College w 1976 roku. Poza katolickimi świeckimi liderami kolegium wydało setki księży, a wśród nich kard. Josepha Bernadina oraz kilku obecnych członków amerykańskiej hierarchii kościelnej¹⁸.

W Kanadzie (Ontario) zmartwychwstańcy, od momentu przybycia pierwszego z nich, ks. Eugeniusza Funckena CR (w 1857 roku), związali się z pracą edukacyjną. W grudniu 1864 roku, staraniem ks. Ludwika Funckena CR (brata E. Funckena), w małym miasteczku St. Agatha, powstało St. Jerome's College. Dwa lata później przeniesiono je do sąsiedniego miasta o nazwie Berlin (obecnie Kitchener)¹⁹. W liście do bp. J. Farella z 1864 roku, opisującym zamiar utworzenia szkoły, ks. L. Funcken CR napisał, iż chciałby wzbudzić w swoich studentach „entuzjazm dla prawdy”²⁰.

St. Jerome's College wielokrotnie zmieniał lokację, a także przekształcił się w dwie instytucje: szkołę średnią (St. Jerome's High School) oraz *college* afiliowany do University of Ottawa (St. Jerome's College). W roku 1987, na skutek zmian w systemie edukacyjnym w Kanadzie, zarząd nad St. Jerome's High School został przejęty przez Waterloo County Separate School Board. St. Jerome's High School w roku 1990 przeniosła się do nowego, nowoczesnego i przestronnego budynku (mogącego pomieścić dwa tysiące uczniów), równocześnie zmieniając nazwę na Resurrection High School (Resurrection Catholic Secondary School). Nazwę szkoły przyjęto w uznaniu dla zasług księży i braci ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego – pionierów edukacji katolickiej w regionie Waterloo-Kitchener²¹.

¹⁷ J. Iwicki, *Resurrectionist Charism. A History of the Congregation of the Resurrection*, t. III, Rome 1992, s. 299.

¹⁸ St. Mary's College, St. Mary, Kentucky, „Resurrection Bulletin” 2006, zima, s. 2–3; E.A. Varosi, St. Mary's College. *Apostolate of the Resurrection Community 1871–1976*, „The Resurrection Bulletin” 1976, nr 3, s. 2–3.

¹⁹ T. Spetz, *History of St. Jerome's College*, „St. Jerome's Schoolman” 1915, nr 4, s. 156–159.

²⁰ K. McLaughlin, G. Stortz, J. Wahl, *Enthusiasm for the truth. An illustrated history of Saint Jerome's University*, Waterloo, Canada 2002, s. 27.

²¹ T. Karges, *The Fifth Quarter. A History of St. Jerome's*, Kitchener 1989, s. 29, 132, oraz na podstawie własnych badań przeprowadzonych w czasie pobytu w Kanadzie w sierpniu 2004 r. (wywiad z ks. Lorfordem Keasey CR – prowincjałem Prowincji Ontario-Kentucky). Oficjalnie szkoła o nazwie St. Jerome's High School została zamknięta.

Zmartwychwstańcy w Kanadzie prowadzili także szkołę o nazwie Scollard Hall w North Bay (1931–1985)²² oraz administrowali St. John's College w Brantford (1951–)²³. Do dzisiaj w Waterloo funkcjonuje rezydencja dla studentów, przewidziana na pięćdziesiąt osób, tak zwany Resurrection College²⁴. Warto odnotować, że w roku 1966 połowa członków Prowincji Ontario-Kentucky była zaangażowana w działalność edukacyjną. Również i dzisiaj część zakonników pracuje w edukacji na poziomie szkół średnich, uniwersytetów i kształcenia dorosłych²⁵.

2. Europa

Na ziemię polskie zmartwychwstańcy przybyli w roku 1880. Po niemałych trudnościach otworzyli we Lwowie 1 lutego 1881 roku małą szkółkę z internatem dla unitów ukraińskich (tak zwany *I n t e r n a t R u s k i*). Idea kształcenia i wychowywania młodzieży unickiej jako przyszłych kandydatów do kapłaństwa wśród unitów w Galicji, wiernych Kościołowi katolickiemu i swojej własnej kulturze ukraińskiej, była marzeniem Bogdana Jańskiego, przejętym przez ks. Piotra Semenenkę CR i jego współbraci²⁶. Szkoła z internatem funkcjonowała dobrze. Z początku internat był przeznaczony dla młodzieży ruskiej, jednak w późniejszych latach zdecydowano się na przyjęcie młodzieży polskiej. Każdego roku wzrastała liczba zapisów, tak że do 1886 roku było już ponad sześćdziesięciu uczniów (w późniejszych latach liczba chłopców dochodziła do stu pięćdziesięciu²⁷). Internat stał się modelową instytucją i wkrótce zdobył uznanie. Od samego początku celem kształcenia według zmartwychwstańców było przygotowanie świeckiej elity katolickiej do dzieła odnowy społeczeństwa: zapoznawanie uczniów ze światowymi realiami, różnorodnymi zagadnieniami społecznymi i przygotowywanie

²² J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. III, dz. cyt., s. 552.

²³ J. A. Wahl, *Reflections on the History of the Congregation of the Resurrection*, w: *How Could We Sorrow? Essays on the Resurrection*, ed. M. W. Higgins, University of St. Jerome's College Press, Waterloo, Ontario 1989, s. 14.

²⁴ Na podstawie własnych badań przeprowadzonych w czasie pobytu w Kanadzie w sierpniu 2004 r.; folder „Resurrection College” (archiwum własne).

²⁵ J. A. Wahl, *Reflections on the History...*, dz. cyt., s. 14; <http://www.resurrectionist.net/Polish/RF/provinces.htm> (22 listopada 2005).

²⁶ J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 464.

²⁷ *Przepisy dla uczniów pozostających w zakładzie wychowawczym XX. Zmartwychwstańców*, brak daty i miejsca wydania (zob. przyp. 35), s. 28.

ich do wychodzenia im naprzeciw z poczuciem obowiązku i oddania²⁸. W czasie I wojny światowej internat funkcjonował zaledwie przez kilka miesięcy. W roku 1920 w internacie przebywało pięćdziesięciu uczniów²⁹. W roku szkolnym 1936–1937 było ich sześćdziesięciu. Zmartwychwstańcy zostali zmuszeni do opuszczenia Lwowa w 1946 roku, a pozostawione przez nich budynki przejęli Sowieci³⁰.

Ks. P. Smolikowski CR w następujących słowach scharakteryzował cel internatu we Lwowie: „Prócz zadania religijnego t. j. wychowanie dobrych katolików, mamy i inne, społeczne; wychowanie Rusinów życzliwych dla Polaków; chcemy pracować, o ile to w naszej mocy, nad zgodą dwóch tych narodów mieszkających na jednej ziemi”³¹.

Druga placówka oświatowa na ziemiach polskich została otworzona w Krakowie w 1889 roku przy ul. Łobzowskiej, gdzie zmartwychwstańcy mieszkali od 1886. Ks. P. Smolikowski CR następująco opisał motyw powstania tego zakładu wychowawczego³²: „Tu od nas na gwałt domagają się jakieś pracy społecznej – koniecznie wołają o internat, zachęceni tym, co słyszą, że we Lwowie dobrze nam idzie”³³. Zakład miał na celu wychowanie młodzieży męskiej w przedziale wiekowym od ósmego do piętnastego roku życia. Wykształcenie intelektualne miała ona zdobywać w gimnazjach państwowych lub prywatnych, stosownie do woli i zamożności rodziców uczniów. W zakładzie przebywało w roku szkolnym średnio pięćdziesięciu internów. W 1949 roku nastąpiło połączenie zakładu z nowo tworzoną niższym seminarium. Jego formalne zamknięcie nastąpiło w 1951 roku, co było związane z sytuacją politycz-

²⁸ J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 464; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1942, s. 318–320.

²⁹ J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. II, dz. cyt., s. 264.

³⁰ J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. III, dz. cyt., s. 31, 89–90.

³¹ *Stowarzyszenie Opieki nad Internatem Ruskim XX. Zmartwychwstańców we Lwowie. Sprawozdanie ks. Smolikowskiego C.R.*, Lwów 1888, s. 14. Zob. także: P. Miętka CR, *Internat ruski XX. Zmartwychwstańców we Lwowie (1881–1939). Kształcenie inteligencji ukraińskiej* (praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. B. Kumora na WT PAT w Krakowie w 1993 r.)

³² Na temat tej instytucji zostały napisane dotychczas dwie prace magisterskie: A. Wróblewicz CR, *Internat krakowski Księża Zmartwychwstańców w latach 1889–1951*, napisana na seminarium z historii Kościoła u ks. doc. dr. hab. Jana Kracika na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie w 1982 r.; W.P. Pełka CR, *Zakład Wychowawczy Księża Zmartwychwstańców w Krakowie w latach 1889–1951*, napisana na seminarium z KNS pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. A. Zwolińskiego i obroniona w 2000 r. na WT PAT w Krakowie.

³³ P. Smolikowski, list do W. Przewłockiego, 26 listopada 1888, ACR Rzym.

ną w Polsce po II wojnie światowej. Niższe seminarium będzie istniało nadal, przeniesione później do Poznania³⁴.

Ogólny zarys metod i celów wychowawczych w powyżej zaprezentowanych placówkach (mniejszej w Krakowie i większej we Lwowie) był taki sam:

W zakładach wychowawczych XX. Zmartwychwstańców wychowuje się młodzież katolicka w duchu religijno-patriotycznym.

Ideą przewodnią w wychowaniu młodzieży jest troska o należyte przygotowanie wychowanka do „życia”.

Wyrobienie w wychowankach samodzielności, oraz silnego i prawego charakteru dobrego obywatela-katolika, jest bezpośrednim celem metod wychowawczych Zakładu.

Działanie z przekonania, jakiego wymaga się od wychowanków, ma doprowadzić wychowanka do ukochania na stałe tych zasad i obowiązków, z którymi w życiu nigdy rozstać się nie powinien. Dlatego wszelkie praktyki religijno-społeczne, poza ściśle w ogólności obowiązującymi, nie są wychowankom nakładane, lecz zalecane, aby przyjęcie ich i ukochanie nastąpiło z głębszych pobudek, na skutek zrozumienia ich wartości.

Życie wychowanków w Zakładzie w ogólności rozumie się jako próbę ich przyszłego życia samodzielnego.

Troską Zakładu jest, aby atmosfera panowała w nim jak najbardziej rodzinna, ogólnego i wzajemnego sobie zaufania – nie koszarowego.

Wychowanie społeczne w wychowankach dokonuje się przez zlecenie wychowankom pewnych urzędów (seniorzy), oraz w pracy t. zw. „Koła Koleżeńskiego”.

Zakłady wyposażone są w to wszystko, czego względy kulturalne i higieniczne wymagają. Przy Zakładach jest boisko i ogród kwiatowy³⁵.

Oczywiście, aplikacja tych założeń w poszczególnych zakładach musiała się różnić: inaczej wyglądała w Krakowie, gdzie odbywała się praca z młodzieżą polską, w środowisku w dużej mierze religijnie i kulturalnie jednolitym, a całkiem inaczej w kulturalnie i narodowościowo zróżnicowanym Lwowie, w którym Internat Ruski nastawiony był na wychowywanie ukraińskich elit.

Obecnie w Polsce działają dwa ośrodki edukacyjne zmartwychwstańców (nie licząc kształcenia na poziomie akademickim – o czym będzie mowa dalej): niższe seminarium duchowne oraz bursa akademicka.

³⁴ W.P. Pełka CR, *Zakład Wychowawczy Księży Zmartwychwstańców w Krakowie...*, dz. cyt., s. 21, 23, 26, 34–35.

³⁵ *Przepisy dla uczniów pozostających w zakładzie wychowawczym XX. Zmartwychwstańców*, brak daty i miejsca wydania, s. 30–31 (W. Pełka w swojej pracy magisterskiej podaje jako miejsce i czas wydania tychże *Przepisów...*: „Kraków–Lwów 1934” – zob. W.P. Pełka, *Zakład Wychowawczy Księży Zmartwychwstańców w Krakowie...*, dz. cyt., s. 5.

Niższe Seminarium Duchowne im. Bogdana Jańskiego w Poznaniu to szkoła prywatna posiadająca uprawnienia szkoły publicznej realizująca program liceum o profilu humanistycznym. Zostało założone 1 września 1958 roku w domu zakonnym Zmartwychwstańców przy ul. Dąbrówki 4. Pierwszym rektorem został ks. Mieczysław Sarnecki CR. Do 1981 roku seminarzyści (choć naukę pobierali na miejscu) maturę musieli zdawać eksternistycznie w liceach państwowych, przede wszystkim w II LO w Poznaniu. Decyzją kuratora oświaty w Poznaniu z 10 maja 1993 roku seminarium na stałe otrzymało status prawny państwowej szkoły niepublicznej³⁶.

Do NSD „przyjmowani są kandydaci, którzy pragną pielęgnować zasiane w ich sercach ziarno powołania i pójść wielkodusznie za Chrystusem Zmartwychwstałym”³⁷. W związku z tym program formacji duchowej zakłada codzienny udział we mszy świętej, wspólne poranne i wieczorne modlitwy, comiesięczny dzień skupienia oraz rekolekcje adwentowe i wielkopostne. Ponadto uczniów zachęca się do modlitwy osobistej, znalezienia stałego kierownika duchowego, częstego i regularnego korzystania z sakramentu pojednania, a także do czytania Pisma Świętego³⁸. Nowo przyjęci alumni niższego seminarium składają uroczyste przyrzeczenie, które brzmi:

Ja, NN, przyrzekam, że jako uczeń Niższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców, będę pilnie zdobywał wiedzę, pomnażał dane mi przez Boga talenty, chętnie budował wspólnotę seminaryjną i całą swoją postawą dbał o jej dobre imię. Tak mi dopomóż Bóg³⁹!

Nauczycielami w NSD są w większości osoby świeckie, które mają za zadanie „realizować cele dydaktyczne wyznaczone przez program nauczania oraz współpracować z rektorami i rodzicami w procesie wychowania młodzieży tak, aby mogła ona uświadomić sobie powołanie Boże i chętnie za nim podążać”⁴⁰. W szkole obowiązuje nauka dwóch języków

³⁶ A. Kardaś, *Krótką historią seminarium*, „CResce” 1998/1999, nr 4, s. 25; S. Marchel, *Początki Niższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców w Poznaniu*, „CResce” 1995/1996, nr 1, s. 89–92. Więcej na temat historii i działalności zob. pismo „CResce. Rocznik NSD CR” (7 numerów wydawanych w latach 1996–2003).

³⁷ Niższe Seminarium Duchowne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, *Regulamin* (red. B. Hylla CR), Poznań 1996, pkt 2.

³⁸ Tamże, pkt 15–19, 35, 36.

³⁹ *Podręcznik formacji w Niższym Seminarium Duchownym Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców*, 1995, s. 25.

⁴⁰ Tamże, s. 12–13.

nowożytnych oraz łaciny. Rozwój talentów wspomagają różne koła zainteresowań oraz zespół muzyczny. Alumni mają możliwość uczestniczenia w wydarzeniach kulturalnych i artystycznych (na przykład regularnie chodzą do filharmonii na imprezy organizowane w ramach „Pro Symfoniki”). Nauka kończy się egzaminem dojrzałości. Wszyscy wychowankowie na czas trwania edukacji zamieszkują w seminarium. Seminarzyści utrzymują kontakt z rodziną poprzez regularne wyjazdy do domu. Pobyt w seminarium jest częściowo odpłatny (NSD jest finansowane przez Polską Prowincję Zmartwychwstańców)⁴¹. W program nauczania są wpisane przedmioty związane z perspektywą studiów filozoficzno-teologicznych i przynależności do zgromadzenia zmartwychwstańców⁴².

W Krakowie od 1993 roku działa Bursa Akademicka im. ks. Pawła Smolikowskiego CR, mająca siedzibę przy ul. Łobzowskiej 10 (wejście od ul. Batorego 8a). Formalnie została erygowana 1 października 1999 roku. Założycielem i dyrektorem bursy jest ks. Lucjan Krzywonos CR⁴³.

Zmartwychwstańcy prowadzili również ośrodki edukacyjne w innych krajach europejskich: we Włoszech i Bułgarii. W 1866 roku, staraniem ks. Piotra Semenienki CR (pierwszego i długoletniego rektora), utworzono Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie dla kształcenia i formowania duchowieństwa i kandydatów do kapłaństwa z Polski⁴⁴. W ciągu siedemdziesięciu dwóch lat, przez które zmartwychwstańcy prowadzili Kolegium Polskie (1866–1938), ponad trzystu alumnów i księży mogło odbyć specjalne studia w Wiecznym Mieście. Dało ono Kościołowi w Polsce trzech kardynałów (byli to: Edmund Dalbor – prymas Polski, Aleksander Kakowski – metropolita warszawski, Adam Sapieha – metropolita krakowski), dwudziestu dwóch arcybiskupów i biskupów, wielu wybitnych uczonych (do ich grona należą między innymi Wincenty Granat i Jan Czuj), duszpasterzy i osób pełniących kościelne urzędy (między innymi Józef Dąbrowski), rozproszonych po całym świecie⁴⁵. Trzech wychowanków zostało wyniesionych do chwały ołtarzy (św. bp

⁴¹ <http://www.nsd.zmartwychwstancy.pl> (22 listopada 2004).

⁴² *Statuty Prowincjalne Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców*, Kraków 2002, art. 116.

⁴³ *Catalogus Congregationis a Resurrectione D.N.J.C.*, Romae 2004, s. 45. Obecnie w bursie mieszka siedemdziesięciu studentów. Powstał także załączek bursy dla licealistów (czterech uczniów).

⁴⁴ *100-lecie Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie 1866-1966*, Watykan 1966, s. 16–37.

⁴⁵ Tamże, s. 57–93.

Józef Sebastian Pelczar – pierwszy absolwent, oraz św. abp Józef Bilczewski i bł. ks. Jan Balicki).

Oprócz Kolegium Polskiego zmartwychwstańcy we Włoszech kierowali Collegio Aterno w Pescarze w latach 1933–1985⁴⁶, które istniało jako szkoła średnia z internatem, a później jako sam internat. Praca zmartwychwstańców była owocna, a oni sami cieszyli się uznaniem i sympatią mieszkańców całego regionu. Kolegium wychowało liczne szeregi młodych ludzi odznaczających się uczciwością i przygotowanych do życia zawodowego. Ich odpowiedzialne stanowiska we wspólnotach lokalnych są najlepszym świadectwem pięćdziesięcioletniej pracy zmartwychwstańców w Pescarze⁴⁷.

Kolejnym miejscem pracy zmartwychwstańców w Europie była Bułgaria (od 1863 roku). Pierwsze usiłowania misjonarzy miały na celu zajęcie się wychowaniem młodzieży bułgarskiej (praca z unitami, w obrządku wschodnim). W zakładach wychowawczych (szkoła elementarna, gimnazjum, szkoła zawodowa, internat i wyższe seminarium w Adrianopolu; szkoła elementarna i gimnazjum w Małko Tyrnowo; szkoły elementarne w Akbunar i Kaik; niższe seminarium w Starej Zagorze) uczyli szacunku do historii, kultury, obyczajów narodu i języka, eliminowali wśród uczniów nacjonalistyczne skojarzenia, kształtowali postawę wewnętrznej więzi między wszystkimi Słowianami i otwierali umysły młodzieży na bogactwo kultury europejskiej. W tych placówkach wykształcenie zdobywali Bułgarzy niezależnie od wyznania, nawet dzieci tureckie oraz muzułmańskie bułgarskiego pochodzenia. Często nie żądano opłaty za naukę, a pieniądze na prowadzenie szkół pozyskiwano z różnych źródeł⁴⁸.

⁴⁶ J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. III, dz. cyt., s. 552.

⁴⁷ 50-lecie Zmartwychwstańców w Peskarze, „Notitiae. Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Jesu Christi” 1983, nr 2, s. 6.

⁴⁸ J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 209–223, 440–447, 472–479; J. Iwicki, *Resurrectionist Charism...*, t. II, dz. cyt., s. 13–15, 107–109, 168–170, 194–197, 266, 317–322, 374–376. Gimnazjum w Adrianopolu (dziś tureckie Edirne) funkcjonowało w latach 1864–1914 i było największą i najbardziej rozwiniętą szkołą zmartwychwstańców w Bułgarii. W pierwszych latach działalności kształciło około stu uczniów, a w szczytowym okresie liczba sięgała stu pięćdziesięciu. Absolwenci odznaczali się dobrym wykształceniem i postępowaniem moralnym. Dyplomy gimnazjum uznawane były przez uniwersytety zagraniczne jako dyplomy gimnazjów własnych. Uczniowie, którzy ukończyli naukę z wyróżnieniem, byli przyjmowani bez egzaminów wstępnych na uniwersytety we Francji, Szwajcarii i Austrii. Szkoła w Adrianopolu pomyślnie rozwijała się pod kierunkiem ks. P. Smolikowskiego. Stała się jedną z najbardziej postępowych i znaczących szkół średnich w Bułgarii. Wraz ze szkołą w Adrianopolu prowadzony był internat (istniejący od jej założenia), w którym szczególnie dbano o zaszczepienie gruntownych uczuć religijnych i patriotycznych. Zob. J. Mrówczyński, *Sługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000, s. 129–238;

W swoich ośrodkach wychowawczych w Adrianopolu, Akbunar, Małko Tyrnowo, Kaik i Starej Zagorze zmartwychwstańcy wprowadzili język bułgarski jako język wykładowy, język modlitwy i język życia codziennego, przez co podkreślali w oczach Bułgarów ich godność i znaczenie. Prawie wszystkie podręczniki szkolne, układane w języku bułgarskim, były dziełem zmartwychwstańców i współpracujących z nimi nauczycieli świeckich. Niestety, wyżej wymienione placówki wychowawcze zostały zamknięte na skutek działań wojennych i przemian politycznych (wojny bałkańskie, I i II wojna światowa, komunizm)⁴⁹.

3. Szkolnictwo wyższe

Zmartwychwstańcy, zdając sobie sprawę z ważkości słów B. Jańskiego stwierdzającego, że „jedynym sposobem zapobieżenia szkodliwości nauk, jest popieranie nauk dobrych”⁵⁰, od początku istnienia zgromadzenia dążyli do utworzenia uniwersytetu. Już w 1837 roku Założyciel zanotował w swoich postanowieniach: „O uniwersytecie (katolickim, narodowym polskim) także trza by się ostatecznie rozmyśleć. A jakby dobrze było, żeby prędko można rozpocząć”⁵¹. Marzenie Jańskiego nie zostało jednak zrealizowane za jego życia (zmarł w roku 1840), ale jego idee były wciąż żywe w umysłach jego uczniów. Ks. P. Semenenko CR, wiedząc, że moc wewnętrzna narodu (państwa) polega na wychowaniu, tak pisał w 1846 roku o swoich planach do ks. H. Kajsiewicza: „Mam cały projekt do założenia w Rzymie Collegium Polonicum na największą skalę, byłby to Uniwersytet Polski pod nazwą Collegium dla dania innego rozumienia rządcom...”⁵².

Na początku XX wieku (lata 1905–1909) wśród zmartwychwstańców posługujących w apostołacie wychowania w Chicago powstał projekt

S. Kобрzyński, *Sprawozdanie Misji bułgarsko-katolickiej OO. Zmartwychwstańców w Adrianopolu za rok szkolny 1879/80*, „Przegląd Kościelny”, rok II, Poznań 1881, s. 270.

⁴⁹ W. Jóźwiak, *Rzym – Bułgaria. Historia kontaktów*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2000, nr 4–5, s. 106; J. Iwicki, *Resurrectionist charism...*, t. III, dz. cyt., s. 37–40, 97–99, 209–211, 294, 546.

⁵⁰ B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*, opr. B. Micewski, Rzym 1978, s. 16.

⁵¹ B. Jański, *Dziennik (1830–1839)*, dz. cyt., s. 501 (wpis z 17 grudnia 1937). Mniej wyraźny zapis o treści: „Kurs ten należy urządzić w związku (...) z urządzeniem Uniwersytetu Narodowego K. P. [Królestwa Polskiego]”, został dokonany 13 września 1836, s. 439.

⁵² P. Semenenko, *Listy*, t. VIII, Rzym 2002, s. 20 (list do ks. H. Kajsiewicza CR, 30 listopada 1846).

zorganizowania centrum edukacyjnego św. Stanisława, w skład którego miały wchodzić szkoła średnia, *college* i wydziały uniwersyteckie. Została zakupiona ziemia i utworzono komitety społeczne do zbierania funduszy na ten cel. Do roku 1913 uzbierano osiemnaście tysięcy dolarów, jednak z powodu wybuchu I wojny światowej przeznaczono je na wsparcie działań wojennych⁵³.

Marzenie B. Jańskiego ziściło się w Kanadzie, gdzie w 1864 roku staraniem ks. L. Funckena CR powstał St. Jerome's College (Kolegium św. Hieronima). Kolegium rozwijało się dynamicznie i wielokrotnie zmieniało lokalizację, a także przekształciło w dwie instytucje: szkołę średnią (St. Jerome's High School) oraz *college* afiliowany do University of Ottawa (St. Jerome's College). W roku 1953 College przeprowadził się do nowego budynku, i tym samym szkoły zostały definitywnie rozdzielone. W roku 1959 przyznano mu status uniwersytetu. Odtąd szkoła będzie nosiła nazwę: University of St. Jerome's College. W tym samym roku, jako uniwersytet niezależny, wszedł w federację z nowo powstającym University of Waterloo⁵⁴ (stając się jego elementem założycielskim). W roku 1998 zmieniono nazwę na: St. Jerome's University, aby uwypuklić jego uniwersytecki status.

St. Jerome's University, mający swoją siedzibę w mieście Waterloo, jest niezależnym katolickim uniwersyteciem, historycznie związanym ze zgromadzeniem Zmartwychwstańców⁵⁵. Jest to jedyny uniwersytet katolicki w diecezji Hamilton (Ontario, Kanada). Oferuje programy z zakresu literatury angielskiej, historii, prawa i kryminologii, matematyki, filozofii, psychologii, religioznawstwa, socjologii, życia małżeńskiego i rodzinnego oraz języków francuskiego i włoskiego⁵⁶. Jego misja została określona następująco:

Uniwersytet Św. Hieronima jest publicznym rzymsko-katolickim uniwersyteciem w federacji z Uniwersyteciem Waterloo, historycznie związanym z wizją edukacyjną Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Jesteśmy oddani nauczaniu i akademickiej doskonałości; ewangelicznym wartościom miłości, prawdy i spra-

⁵³ J. Iwicki, *The First One Hundred Years...*, dz. cyt., s. 158.

⁵⁴ J. A. Wahl, *Reflections on the History...*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁵ W Radzie Zarządzającej z urzędu zasiada prowincjał Prowincji Ontario-Kentucky oraz kapelan (ks. J. Link CR). Ponadto, jeden zmartwychwstaniec jest tam profesorem, wykładowcą historii – ks. J. Wahl CR. Zob. *St. Jerome's University. 2004–2005 Catalogue of Courses*, s. 8. Warto odnotować, że jednym z budynków w kompleksie zabudowań tego uniwersytetu jest dom zakonny zmartwychwstańców.

⁵⁶ *St. Jerome's University. 2004–2005 Catalogue of Courses*, s. 14; *Mind, Heart and Spirit. St. Jerome's University Donor Report:2003*, s. 1.

wiedliwości oraz formowaniu liderów w służbie społeczeństwu i Kościołowi. We wszystkich działaniach i praktykach Uniwersytet św. Hieronima funkcjonuje w kontekście tradycji rzymsko-katolickiej i zasad akademickiej wolności⁵⁷.

Obecnie w St. Jerome's University uczy się ośmiuset studentów, a jego kadra liczy czterdziestu wykładowców. Ma domy akademickie, mogące pomieścić dwustu osiemdziesięciu studentów⁵⁸.

Uczelnie wyższe, prowadzone przez zmartwychwstańców rozwinęły się również w Polsce. Zaliczyć do nich można Collegium Resurrectianum oraz Szkołę Wyższą im. Bogdana Jańskiego.

Collegium Resurrectianum, czyli Studium Filozoficzno-Teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców w Krakowie, zostało erygowane 1 września 1996 roku przez prowincjała Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców ks. Kazimierza Wójtowicza CR⁵⁹. Powstanie Collegium należy wiązać ze „starym wezwaniem Zgromadzenia, aby »mieć własne zakłady naukowe, w których nasi alumni w duchu naszego powołania, pobierać będą naukę, jak również sposób jej podawania (*Konstytucje* 1966, 240)«⁶⁰, oraz z wybudowaniem nowego domu formacyjnego (przy ul. ks. S. Pawlickiego 1). Pierwszym rektorem został ks. Bronisław Zarański CR.

Od 1998 roku Collegium Resurrectianum jest związane umową afiliacyjną z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Pierwsza umowa została podpisana 1 października 1997 roku, a zatwierdził ją kard. Pio Laghi (prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego) 2 lutego 1998. 1 października 2002 roku przedłuży-

⁵⁷ „St. Jerome's University is a public Roman Catholic University federated with the University of Waterloo, historically associated with the educational vision of the Congregation of the Resurrection. We are committed to learning and academic excellence; the gospel values of love, truth and justice; and the formation of leaders for the service of the community and the Church. In all of our activities and practices, St. Jerome's University functions within the context of the Roman Catholic tradition and the principles of academic freedom”. Zob. <http://www.sju.ca/about/mission.html> (11 listopada 2005).

⁵⁸ Tamże. Od roku 2000, St. Jerome's University, w odpowiedzi na pojawiającą się konieczność formowania liderów dla różnych katolickich instytucji, takich jak: szkoły, szpitale, agencje pomocy społecznej, przygotowywał program studiów magisterskich z zakresu katolickiego życia i myśli (planowany początek zajęć: rok 2005). Rozpoczęto również publiczne zbieranie funduszy na ten cel. Głównym ofiarodawcą stało się Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego z darem w wysokości 250 tysięcy dolarów kanadyjskich. Zob. *Mind, Heart and Spirit. St. Jerome's University Donor Report:2003*, s. 1, 3.

⁵⁹ Dekret erekcyjny Collegium Resurrectianum czyli Studium Filozoficzno-Teologicznego w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców w Krakowie, Kraków, 15 sierpnia 1996 r. (ldz. 722/96), wydany przez ks. Kazimierza Wójtowicza CR, prowincjała Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców.

⁶⁰ Tamże.

no umowę na kolejnych pięć lat, co potwierdziła właściwa kongregacja (kard. Z. Grocholewski) 25 listopada 2002 roku⁶¹. Duży wkład w proces afiliacji i rozwój Collegium miał jego wieloletni rektor (1997–2006), ks. Bernard Hylla CR.

W Collegium Resurrectianum realizowany jest program studiów wyznaczony przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, jednakże „jest on ciągle dostosowywany do charyzmatu i misji Zgromadzenia przez Prowincjalną Komisję ds. Collegium Resurrectianum”⁶². Specyfiką studiów jest zespół przedmiotów pogłębiających Misterium Paschalne (w aspekcie biblijnym, dogmatycznym, duchowym, literackim i historyczno-artystycznym), historię XIX wieku (tło społeczno-religijne powstania i rozwoju Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego) oraz specyfikę duchowości zmartwychwstańczej. Ważną cechą studiów jest również obszerny blok przedmiotów pedagogicznych i psychologicznych przygotowujących absolwentów do pracy wychowawczej, szczególnie do pracy nauczyciela religii⁶³.

Do tej pory Collegium ukończyło dwudziestu jeden absolwentów (stan na koniec roku akademickiego 2005/2006).

W niniejszym opracowaniu nie może zabraknąć Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, chociaż formalnie rzecz biorąc, nie jest to dzieło zgromadzenia, ale jednego z jego członków. Jednakże, jako próba nowatorskiej akomodacji idei Jańskiego i całej tradycji edukacyjnej zgromadzenia oraz osiągnięty sukces, zasługuje na poświęcenie jej stosownej uwagi.

Powstanie Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego łączy się nierozdzielnie z przedstawioną powyżej tradycją edukacyjną zmartwychwstańców, a także z osobą ks. Mariana Piwko CR, założyciela Szkoły⁶⁴. W ro-

⁶¹ Por. dokumenty z Archiwum Collegium Resurrectianum w Krakowie; zob. także „Seminarium. Commentari pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus” 1998, nr 1, s. 239 („Affiliazioni”).

⁶² *Zasady studiów filozoficzno-teologicznych w Collegium Resurrectianum*, Kraków 2005, pkt 1. Powstanie Komisji ds. Ratio Studiorum Collegium Resurrectianum zostało zaproponowane na XV Kapitułę Prowincjalnej Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców (1998 r.). Dekret powołujący komisję wydał prowincjał ks. A. Piasecki CR w 1999 roku (dekret nr 115/99).

⁶³ Por. Część B dyplomu ukończenia studiów „Suplement”.

⁶⁴ Marian Piwko urodził się 5 stycznia 1949 r. Uczęszczał do Niższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców w Poznaniu. 26 sierpnia 1966 r. złożył pierwsze śluby zakonne w Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego, a 1 maja 1974 r. przyjął święcenia kapłańskie. W okresie kształcenia w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie podjął dodatkowo studia historyczne. W tym okresie poznał i związał się z ks. Franciszkiem Blachnickim i założonym przez niego Ruchem Światło-Życie (Oaza). Od 1978 r. całą aktywność duszpa-

ku 1989 założył tak zwaną Diakonię Narodu⁶⁵. Jednym z sukcesów tego ruchu było zorganizowanie tygodniowego sympozjum *O katolicki nurt przemian w Polsce*, które odbyło się w Warszawie w dniach 21–27 kwietnia 1991 roku⁶⁶. Owocem działalności Diakonii Narodu i wspomnianego sympozjum była decyzja o powołaniu do życia Szkoły Liderów Katolickich (SLK). Została ona erygowana przez ówczesnego prowincjała ks. Grzegorza Tredera CR (za zgodą jego rady) jako instytucja Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, z siedzibą w Warszawie przy ul. Chełmskiej 21a. SLK była uczelnią podyplomową. Rektorem został ks. M. Piwko CR⁶⁷. Podstawowym celem SLK było „wszechstronne teoretyczno-praktyczne przygotowanie swych studentów do spełniania posługi lidera katolickiego”⁶⁸. W pierwszym roku działalności Szkoły (1991/1992) do SLK przyjęto siedemdziesiąt sześć osób (zgłosiło się ponad dwieście). Działała ona jednak tylko przez dwa lata (1991–1993)⁶⁹.

Na bazie tej Szkoły i jej działalności powstała Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego (WSZiP), uprawniona do prowadzenia studiów licencjackich (zawodowych) na kierunku zarządzanie i marketing. Inauguracja pierwszego roku akademickiego w WSZiP miała miejsce 2 października 1993 roku. Początkowo zajęcia dydaktyczne odbywały się w budynku zmartwychwstańców przy ul. Chełmskiej 21a⁷⁰.

sterską skierował na pracę w Ruchu Światło-Życie. W latach 1983–1989 był asystentem prowincjalnym, a w latach 1983–1992 ekonomem Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. Od 1989 r. jest moderatorem Diakonii Narodu, a od 1993 r. także dyrektorem Ośrodka Rekolekcyjno-Szkoleniowego „Wzgórze Zmartwychwstania” w Woli Radziszowskiej k. Krakowa. W grudniu 2000 r. został odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania (jest to najwyższe odznaczenie przyznawane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej). Zob. *Catalogus Congregationis a Resurrectione D. N. J. C.*, Romae 2004, s. 49, 93; *Ojciec Marian Piwko CR*, „Emaus 2000” 1999, nr 1, s. 32; „Emaus” 2001, nr, s. 35; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 289.

⁶⁵ Początki działalności Diakonii Narodu miały miejsce już we wczesnych latach osiemdziesiątych XX w.

⁶⁶ J. Gutowski, *O katolicki nurt przemian w Polsce*, „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa” 1991, nr 4, s. 582; *Program sympozjum „O katolicki nurt przemian w Polsce”*, „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania...” 1991, nr 3, s. 510.

⁶⁷ *Podstawowe informacje o Szkole Liderów Katolickich*, pkt 1, (1991–1992) mszps (archiwum własne); „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania...” 1991, nr 10, s. 704; *Nie można rezygnować z marzeń... EMAUS rozmawia z księdzem Marianem Piwko CR, Założycielem Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego*, „Emaus” 2002, nr 10, s. 2.

⁶⁸ *Podstawowe informacje o Szkole Liderów Katolickich*, dz. cyt., pkt 3.

⁶⁹ Tamże, pkt 2. Wobec postępujących przemian strukturalnych i legislacyjnych w Polsce, ks. M. Piwko zdecydował się przekształcić SLK w niepaństwową szkołę wyższą.

⁷⁰ *Kronika Szkoły. Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego – wczoraj i dziś*, opr. S. Urbański, „Zarządzanie i Edukacja” 2003, nr 1, s. 219.

W kolejnych latach swojej działalności Szkoła rozwijała się dynamicznie: uruchomiono studia podyplomowe, powstały uczelniane instytuty, w Łomży założono Wyższą Szkołę Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego oraz Liceum Ekonomiczne im. Bogdana Jańskiego. Wciąż powstają nowe kierunki i specjalności oraz wydziały zamiejscowe. Na początku 2002 roku uczelnia zmieniła nazwę na: Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego⁷¹.

Aktualnie Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego to: ponad osiem tysięcy studentów zdobywających wiedzę w sześciu ośrodkach akademickich (Warszawa, Łomża, Chełm, Elbląg, Kraków, Opole); Wydział Zarządzania i Wydział Nauk Społecznych w Warszawie; Wydziały Zamiejscowe w Chełmie, Elblągu, Krakowie, Opolu; Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży; gimnazjum i liceum w Łomży oraz liceum w Krakowie; studia na poziomie magisterskim na kierunku zarządzanie i marketing; studia na poziomie licencjackim na kierunkach: politologia, socjologia, pedagogika, gospodarka przestrzenna; studia na pięciu wyżej wymienionych kierunkach w dwudziestu sześciu specjalnościach; studia podyplomowe (dziewięć programów); profesjonalna kadra wykładowców – pracownicy naukowcy z UJ, UW, SGH, KUL, AE, AGH, AP oraz nowoczesne programy nauczania; doskonale wyposażone sale dydaktyczne, biblioteki, pracownice komputerowe, stały dostęp do Internetu; organizowane konferencje naukowe, seminaria oraz sympozja; AZS-Jański to mistrzowie Polski w trójsiłowym i piłce siatkowej; profesjonalny teatr tańca Wielka Potrzeba Sztuki oraz chór akademicki (laureaci wielu krajowych i zagranicznych przeglądów); atrakcyjna oferta stypendialna i bogaty wachlarz zwolnień z czesnego oraz ulg finansowych dla najlepszych i najbardziej potrzebujących; własne wydawnictwo; możliwość publikowania w wydawnictwach uczelnianych: dwumiesięcznik „Zarządzanie i Edukacja” oraz „Zeszyty Naukowe”; w sumie ponad szesnaście tysięcy osób (obecnie studenci, absolwenci i pracownicy uczelni); oprócz programu edukacyjnego konsekwentna realizacja programu wychowawczego, który ma kształtować w studentach postawę służby i odpowiedzialności wobec ojczyzny, ucząc, jak odnosić sukcesy działając etycznie. O jakości poziomu nauczania świadczy to, iż kształcenie na poziomie licencjackim i magisterskim zostało w 2004 roku zweryfikowane pozytywnie, na kierunku zarządzanie i marketing przez Państwową Komisję Akredytacyjną⁷².

⁷¹ Tamże, s. 220–229.

⁷² Wykaz opracowano na podstawie oficjalnej strony internetowej omawianej uczelni. Zob. <http://www.janski.edu.pl/wydzialy/info.html#dlaczego>; <http://www.janski.edu.pl/>

Ogólna liczba absolwentów dotychczas wynosi tysiąc siedemset dziewięćdziesiąt jeden (stan na koniec 2005 roku)⁷³. Ponadto należy odnotować, że jest to jedyna uczelnia prywatna w Polsce z tak dużą liczbą wydziałów zamiejscowych⁷⁴.

Misja Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego została sformułowana następująco:

Edukacja do chrześcijańskiej służby Narodowi, Kościołowi i Państwu oraz wdrażanie uniwersalizmu chrześcijańskiego według Zgromadzenia Zmartwychwstańców, który brzmi: „Podejmując zbawczy plan Boga wobec Narodu Polskiego i innych narodów, będziemy działać dla ich suwerenności i poszanowania w świecie. Będziemy skutecznie działać na rzecz wspólnoty ludzkiej, która byłaby w stanie zaakceptować dążenia Narodu Polskiego do godnego życia”⁷⁵.

Służba, o której mowa w misji, „podejmowana w wymiarze działalności naukowo-badawczej, gospodarczej, społecznej i politycznej – prowadzona w duchu prawdy, dobra, miłości i patriotyzmu oraz odpowiedzialności za rodzinę, społeczność lokalną, Naród i Państwo, powinna umożliwiać twórczą współpracę i wzajemne ubogacanie się różnych narodów i ich kultur w drodze do Boga, ze szczególnym uwzględnieniem misji Zgromadzenia Zmartwychwstańców⁷⁶ oraz dorobku intelektualnego tego Zgromadzenia”⁷⁷.

Misja omawianej Szkoły realizuje się szczególnie poprzez: 1) koncepcję szkoły środowiskowej, 2) stawanie się animatorem środowiska kulturotwórczego, 3) rozwijanie umiejętności praktycznej aplikacji wiedzy, 4) rozwijanie integralnego modelu kształcenia⁷⁸.

W realizowaniu swojej misji i zadań Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego kieruje się określoną triadą wartości, która stanowi zarazem dewizę uczelni:

edukacja/index.html#sst; <http://www.janski.edu.pl/misja/index.html>; <http://www.janski.edu.pl/edukacja/uczelnia.html> (25 listopada 2005).

⁷³ Opracowano na podstawie danych uzyskanych z Biura Analiz Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego (archiwum własne).

⁷⁴ http://www.menis.gov.pl/szk-wyz/wykaz/wykaz_niepan.1.php (5 lutego 2005).

⁷⁵ Statut Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie z 9 października 2003 (dalej: *Statut*), par. 3. Źródło tekstu: <http://www.janski.edu.pl/uczelnia/statut.html> (25 stycznia 2005).

⁷⁶ Misja Zgromadzenia Zmartwychwstańców – zob. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, s. 11–12.

⁷⁷ *Statut*, par. 4.

⁷⁸ *Informacja o Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego z siedzibą w Warszawie*, wydruk komputerowy (archiwum własne).

Prawda

Poszukiwanie prawdy jest celem nauki.

Dobro

Czynienie dobra jest powołaniem ludzi dobrej woli.

Skuteczność

Skuteczność, czyli umiejętność osiągania wyznaczonych celów jest obowiązkiem ludzi podejmujących zadania⁷⁹.

Działalność Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego w obszarze formacyjno-wychowawczym jest nadzorowana przez kierownika duchowego uczelni i kapelana poszczególnych wydziałów⁸⁰.

Także tekst ślubowania, które studenci są zobowiązani złożyć na początku studiów w Szkołach Jańskiego, jasno wskazuje na kierunek oddziaływania uczelni:

Ja, N.N., wstępując do Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, ślubuję: Wyznawać słowem i czynem wiarę w Boga w Trójcy Jedynej. Doskonalić wiedzę i umiejętności, aby w życiu społecznym i zawodowym stawać się człowiekiem coraz bardziej skutecznym. Pracować dla rozwoju duchowego i materialnego Rodziny, Narodu i Państwa Polskiego. Wspierać twórczą współpracę z innymi narodami. W życiu osobistym i społecznym kierować się zasadami moralności chrześcijańskiej. Przestrzegać Statutu Szkoły i zarządzeń jej władz⁸¹.

Również zapisy w regulaminie studiów i regulaminie praktyk zobowiązują studentów do postępowania zgodnego z treścią ślubowania oraz zachowywania właściwej postawy etyczno-moralnej⁸².

Przechodząc do omawiania struktury Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego, należy zaznaczyć, że podstawowa została oparta na triadzie: rektor, kierownik duchowny, kanclerz, oraz odpowiadającej im na poziomie wydziału: dziekan, kapelan wydziału, dyrektor wydziału. Taka struktura związana jest z prowadzoną przez Szkołę działalnością w zakresie trzech dopełniających się obszarów: 1) nauki i dydaktyki, nadzorowanym przez rektora, 2) wychowania, nadzorowanym przez kierowni-

⁷⁹ Statut, par. 5.

⁸⁰ Statut, par. 19.

⁸¹ Statut, par. 53.

⁸² Regulamin studiów w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego, par. 10, pky 1 i 3, zob. <http://www.janski.edu.pl/uczelnia/regulamin.html> (1 kwietnia 2005); Regulamin praktyk w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego, par. 4–5, zob. <http://www.janski.edu.pl/uczelnia/praktyki.html> (17 lutego 2005).

ka duchownego, 3) wdrożeniowo-gospodarczym, nadzorowanym przez kanclerza⁸³.

Podsumowując, struktura organizacyjna Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, jest koncepcją oryginalną i unikatową w skali polskiej. Jest ona przede wszystkim gwarantem właściwego wypełniania edukacyjno-formacyjnej misji szkoły. Stanowi również namacalny przykład, że można założyć świecką instytucję zatwierdzaną przez władze państwowe, która ma statutowo zagwarantowany nadzór ze strony Kościoła katolickiego.

Reasumując, od samego początku celem kształcenia według zmartwychwstańców było przygotowanie świeckiej i duchownej elity katolickiej do dzieła odnowy społeczeństwa przez zapoznawanie uczniów ze światowymi realiami i różnorodnymi zagadnieniami społecznymi, szerzenie kultury i dbanie o rozwój ducha religijnego i patriotycznego, a także przygotowywanie wychowanków do wychodzenia naprzeciw tym wyzwaniom z poczuciem obowiązku i oddania⁸⁴.

Aby zadośćuczynić tej misji, w dość krótkim czasie członkowie Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego zaczęli otwierać placówki wychowawcze w Ameryce Północnej, Bułgarii, Włoszech, i wreszcie w Polsce. Każda z tych instytucji miała swój charakterystyczny rys. Wynikało to ze specyfiki środowiska oraz różnorodnych uwarunkowań społecznych, kulturalnych i religijnych, w jakich przyszło zmartwychwstańcom podejmować pracę. Część z tych placówek przetrwała do dziś; niektóre, na skutek różnorodnych przyczyn, zostały zamknięte, ale powstały także i nowe.

Konieczne wydaje się podjęcie dalszych badań nad spuścizną tradycji edukacyjnej zmartwychwstańców: zarówno myśli pedagogicznej, jak i jej realizacji w poszczególnych instytucjach. Jednak celem takich eksploracji nie powinna być tylko analiza historyczna, ale nade wszystko kreatywna i umiejętna aktualizacja charyzmatu i misji zgromadzenia zmartwychwstańców, aby i dziś efektywnie kształcić elity katolickie, które przyczynią się do zmartwychwstania społeczeństw.

⁸³ *Statut*, par. 19.

⁸⁴ J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 464; W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania...*, dz. cyt., s. 318–320.

Educational Institutions of the Congregation of the Resurrection. A Brief Outline of Their History and Activity

For the Congregation of the Resurrection (founded in 1836), education serving to form Catholic leaders, lay and clerical, is necessary for the revitalization of society. As education has been one of the most important goals of the Congregation (apart from administration of parishes), Resurrectionists founded and directed many educational institutions in various countries: USA (St. Stanislaus College, Weber High School, Gordon Technical High School, St. Mary's College, etc.); in Canada (St. Jerome's College, St. Jerome's High School, St. Jerome's University, Scollard Hall – North Bay College, St. John's College, Resurrection College, etc.); in Italy (The Polish Pontifical College, Collegio Aterno); in Bulgaria (primary and secondary schools, boarding and technical schools, esp. in Adrianople); in Poland (The Educational Institute in Lwów, boarding school in Kraków, minor seminary in Poznań, Collegium Resurrectianum in Kraków, Catholic Leaders' College, Bogdan Jański's College).

Słowa klucze: *apostolat wychowania, Bułgaria, Collegium Resurrectianum, Gordon Technical High School, Internat Ruski we Lwowie, kształcenie, Kolegium Polskie w Rzymie, Niższe Seminarium Duchowne, Resurrection Catholic Secondary School, St. Jerome's College, St. Jerome's High School, St. Jerome's University, St. Mary's College, St. Stanislaus College, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Weber High School, zakład wychowawczy zmartwychwstańców w Krakowie*

ARTUR KARDAŚ CR
KRAKÓW

HIERONIM KAJSIEWICZ – NAWRÓCONY EMIGRANT. APOSTOŁ DUCHOWEGO ZMARTWYCHWSTANIA

Jedną z charyzmatycznych postaci XIX wieku był Hieronim Kajsiwicz (1812–1873). Starał się rozumieć otaczający go świat i był na niego otwarty. Czy kapłan żyjący w XIX wieku, w zupełnie odmiennej rzeczywistości, jego życie i działalność mogą inspirować także dziś? Współcześni ks. Kajsiwiczowi widzieli w nim indywidualność, od której „zależą w dużym stopniu dynamika i kierunek rozwoju historycznego” oraz którą można określić mianem inicjatora, a więc tego, kto inspirował „różne działania, wciągając do nich mniejsze czy większe grupy ludzkie”¹.

W pierwszej części artykułu ukazuje jego dzieciństwo, wczesną młodość, ewolucję poglądów, aby lepiej zrozumieć jego nauczanie osadzone na bazie własnego doświadczenia, o których będzie mowa w części drugiej i trzeciej².

¹ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa 1996, s. 312.

² Referat wygłoszony podczas spotkania Polskiego Towarzystwa Teologicznego (Sekcja Historyczna) w Krakowie 26 października 2005 roku.

1. W poszukiwaniu tożsamości

1.1 Na ziemi ojczystej

Hieronim Kajsiewicz pochodził z nadniemeńskiej Litwy. Urodził się 7 grudnia 1812 roku w niewielkim majątku Słowiki³, który dzierżawili jego rodzice Dominik i Anna z domu Pawłowska. Należeli oni bowiem do ubogiej szlachty chcącej dorobić się własności⁴. Dzieciństwo i wczesna młodość Kajsiewicza przypadły na czasy Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego. Heruś, bo tak go najbliżsi nazywali, rósł wśród dzikiej nadniemeńskiej przyrody i był dzieckiem pełnym wigoru⁵. Umiał jako kilkuletni chłopiec odważnie przemawiać do sióstr z wysockości kopca usypanego z liści, a jedną z mów zakończył szczególnie: „Jak dorośnięcie, już mnie słuchać nie będziecie – to ja też sobie pójdę tam, gdzie mnie słuchać będą”.

Kajsiewiczowie bardzo dbali o edukację swoich dzieci. Mimo słabej koniunktury majątku zatrudniali na stałe nauczycielkę domową, dodatkowo dojeżdżało dwóch profesorów z Kowna, a do nauczania religii dochodził ksiądz⁶. Rodzice byli dla Hieronima wzorem religijności i pracowitości. Z okresu pobytu w Słowikach wspominał o zabawnym zdarzeniu, jakie miało miejsce podczas odpustu parafialnego, dokąd udał się pod opieką ojca. Otóż „widział po sutym obiedzie, jak się niektórym księżom z głowy kurzyło, i wziął to za szczególny dowód ich świętości”⁷.

Po „sielskim i anielskim” pobycie w Słowikach Kajsiewiczowie przenieśli się na kilkanaście lat do folwarku Gudlanki⁸, skąd Hieronim wyjechał na dalszą edukację do szkoły ojców pijarów w Rosieniach. Tam przystąpił do pierwszej spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej. Kolejne lata spędził w gimnazjum w Sejnach, które ukończył, zdając maturę, w 1829 roku. Uczył się bardzo dobrze. Wtedy to ujawniły się także jego talenty literackie i krasomówcze. Kajsiewicz nie miał jednak dobrych wspomnień z lat szkolnych. Uważał, że ówczesne szkoły to „rodzaj Sy-

³ Por. *Metryka chrztu świętego Hieronima Kajsiewicza*, ACRR, sygn. 7939; M. Kajsiewicz, *Wspomnienia z lat młodych śp. X. Hieronima o Rodzicach Jego i otoczeniu*, ACRR, sygn. 8380, s. 2–3.

⁴ Por. I. Ihnatowicz i inni, *Spółeczeństwo polskie od X–XX wieku*, Warszawa 1996, s. 461–467.

⁵ Por. M. Kajsiewicz, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 2; H. Kajsiewicz, *Kolebka Litwina*, w: *Sonety i inne wiersze*, Kraków 2005, s. 39.

⁶ Por. M. Kajsiewicz, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 9–10.

⁷ B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz*, Poznań 1878, s. 9.

⁸ Por. H. Kajsiewicz, *List do Jana Koźmiana*, Paryż, 15 stycznia 1844, w: tenże, *Listy*, t. 2, Rzym 2004, s. 147–150; *Metryka chrztu...*, ACRR, sygn. 7939.

berii i profesorów często niezdatnych za karę tam posyłano. (...) Zbudowania też duchownego nie było. Kapłani i stróże obyczajów młodzieży w jawnym żyli grzechu. Nic tedy uczniów do zbudowania nie zagrzewało (...). Zrywał się czasami ku większej pobożności, ale brak przykładów do naśladowania tę gorliwość ostudzał. Często także bywał nieposłuszny i nazywano go „duchem rewolucyjnym szkoły”. W latach późniejszych wspominał kilkakrotnie o „dziecinnej nieprzyjaźni” ze swoim kolegą Leonardem Niedźwieckim⁹ z powodu rywalizacji w nauce. Był ambitny, w latach szkolnych kształtował się jego weredyczny charakter, wzrastała w nim świadomość niepospolitych zdolności i odwaga w wypowiadaniu własnego zdania¹⁰.

Tymczasem Kajsiwiczowie przenieśli się na kolejną dzierżawę do Fredy koło Kowna, także nad Niemnem¹¹, gdzie z powodzeniem zarządzali większym majątkiem ziemskim. I choć nie mieszkali tam długo, to jednak Kajsiwicz najlepiej wspominał tamtejszy dwór, który był dla niego idyllą, wzorem polskiego domu¹². „Żyję nadzieją i wspomnieniem” – pisał w liście w 1836 roku, a jak bardzo tęsknił na „paryskim bruku” za domem, świadczą dalsze słowa listu: „Czepiam się pieluchów i kolebki, a nawet niekiedy siłę się przypomnieć, co z czasów, kiedy w łonie matki mieszkał, postrzegam się i śmieję”¹³. Kiedy później dostał się w wir polityki emigracyjnej i chciał zaangażować się w działania skrajnej lewicy, napisał: „Jedną była jeszcze przeszkoda: ostatki wiary i uczuć rodzinnych uniesione z domów”¹⁴.

Dla najbliższych wakacje z nim były bardzo radosne. Potrafił opowiadać o literaturze, muzyce, przy tym był bardzo dowcipny i elegancki,

⁹ Leonard Niedźwiecki (1811–1892), przyjaciel Kajsiwicza z lat szkolnych i uniwersyteckich, uczestnik powstania listopadowego, na emigracji związany z Hotelem Lambert, członek wielu towarzystw. Był nauczycielem dzieci Adama Mickiewicza. Por. A. Witkowska, *Niedźwiecki Leonard*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 344–345.

¹⁰ Por. B. Zaleski, *Książdz Hieronim...*, dz. cyt., s. 9–12; M. Kajsiwicz, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 12; H. Kajsiwicz, *List Jana Koźmiana*, Paryż, 15 stycznia 1844., w: *Listy...*, t. 2, s. 149; tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836., w: *Listy*, t. 1, Rzym 2004, s. 37; tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Nogent-sur-Marne, 17 maja 1833., w: tamże, s. 1.

¹¹ Majątek był położony na południe od Kowna nad Niemnem. Por. *Kowno. Reymann's Special Karte*, Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, M.N.K., XVIII–Mp./502; *Karta Topograficzna Królestwa Polskiego z czasów cara Mikołaja I*, wykonana w 1839 roku, BCZ K 382 III/50, kol. VII. sek. I.

¹² Por. P. Smolikowski, *Krótki życiorys ks. H. Kajsiwicza, C.R.*, Chicago 1912, s. 4.

¹³ H. Kajsiwicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 37.

¹⁴ Tenże, *Kazanie o duchu narodowym i duchu rewolucyjnym*, w: tenże, *Pisma. Kazania przygodne*, t. 1, Berlin 1870, s. 186.

„wszystkich umiał chwycić za serce (...), a szlachetność strzelała z każdego jego ruchu”. Lubił towarzystwo rodziny, uważany był za pierwszego amanta i tancerza w okolicy, ale „wymykał się też często samotnie, pieszo, konno, nad brzegi swego ukochanego Niemna. Tam marzył, poetyzował i płakał – wspominała jego siostra – a potem czytywał nam swoje poezje, które były pełne zapału, rzewności i podniosłości ducha”. Jako uczeń gimnazjum w Sejnach był także po raz pierwszy zakochany w swej dalekiej krewnej¹⁵.

W 1829 roku został przyjęty na Uniwersytet Królewsko-Warszawski na Wydział Prawa i Administracji¹⁶, lecz z zamiłowania do literatury uczęszczał na wykłady Kazimierza Brodzińskiego¹⁷ i Ludwika Osińskiego¹⁸. Im też podawał do czytania i cenzury swoje utwory literackie. Szczególnie od Osińskiego, ówczesnego dyrektora Teatru Narodowego, otrzymywał publiczne pochwały i zachęty do dalszej twórczości¹⁹. W prasie warszawskiej publikował swoje utwory i przekłady, między innymi Friedricha Schillera²⁰. Większy rozgłos nadała mu powieść o hrabim Wilczku, którą wydał Jan Ordyniec²¹ i która została dobrze zrecenzowana przez Maurycego Mochnackiego w „Kurierze Polskim”²². Ordyniec, krytyk literacki, widząc niepospolite zdolności początkującego poety, zaproponował mu nawet pracę w redakcji „Dziennika Warszawskiego”, mieszkanie i roczną pensję. Kajsiewicz nosił się wtedy także

¹⁵ Por. tenże, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 13–14.

¹⁶ Por. R. Gerber, *Studenci Uniwersytetu Warszawskiego 1808–1831*, Wrocław 1977, s. 87–88.

¹⁷ Kazimierz Brodziński (1791–1835), poeta, tłumacz, krytyk i historyk literatury polskiej. Przedstawiciel polskiego sentymentalizmu. Autor wielu prac literackich, artykułów i recenzji. Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Warszawa 2004, s. 11.

¹⁸ Ludwik Osiński (1775–1838), krytyk literacki, teatrolog, poeta i tłumacz, redaktor „Pamiętnika Warszawskiego”, dyrektor Teatru Narodowego w Warszawie, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, czołowy twórca klasycyzmu postanisławowskiego. Autor wielu utworów literackich i artykułów. Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 6, Warszawa 2004, s. 226.

¹⁹ Por. B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Por. H. Kajsiewicz, *Niegdyś a dzisiaj*, „Dekameron Polski”, 1830, t. 2, s. 215–218; tenże, *Wiek miłości*, „Dekameron Polski”, 1830, t. 2, s. 142–146; tenże, *Młodzieniec nad strumieniem*, „Dekameron Polski”, 1830, t. 2, s. 213–215; tenże, *Uwiedziona małżonka*, „Dekameron Polski”, 1830, t. 2, s. 177–184, 201–210; B. Micewski, *Wielki zmartwychwstaniec*, „Przewodnik Katolicki” 1973, nr 16, s. 148.

²¹ Jan Ordyniec (1797–1863), krytyk literatury, redaktor i wydawca, powstaniec 1831 roku, na emigracji w Paryżu działacz polityczny. Kustosz Biblioteki Polskiej w Paryżu i członek Towarzystwa Historyczno-Literackiego. Por. *Leksykon historii Polski*, Warszawa 1995, s. 531.

²² Maurycy Mochnacki (1803–1834), krytyk literacki, teoretyk romantyzmu, powstaniec 1831 roku, współzałożyciel i jeden z przywódców Towarzystwa Patriotycznego. Na emigracji we Francji zwolennik księcia Adama Czartoryskiego. Studiował wraz z Hieronimem Kajsiewiczem. W latach 1826–1830 był członkiem redakcji „Kuriera Polskiego”. Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 5, Warszawa 2004, s. 533.

z zamiarem założenia własnego pisma²³. Wtedy po raz pierwszy zauważył szansę realizacji siebie jako poety i publicysty.

Młody literat był także zachwycony życiem stolicy i korzystał z jej uroków. „Z żałością przypominam, żem Ciebie, szczególnie w Warszawie, gorszył złymi słowy i uczynki” – wyznał po latach Leonardowi Niedźwieckiemu. Podczas studiów Hieronim zaprzestał praktyk religijnych i prowadził hulaszczę życie. „W jakim się dziwnym żyło szale – pisał do przyjaciela – pijatyka, kawiarnie, noce tańczące z nierządnicami spędzone, niewiasty!”²⁴.

Powoli zbliżał się czas wybuchu powstania listopadowego. Biografowie zasadniczo nie wspominają o jego zaangażowaniu w tajne związki studenckie o charakterze konspiracyjnym. Można jednak przypuszczać, że polityka nie była mu obca, o czym świadczyłyby jego późniejsze losy. Brak bezpośredniego zaangażowania w konspirację mógł wynikać z jego wyjątkowej ruchliwości podczas studiów i zauroczenia sukcesami literackimi. Jedynie jego siostra Monika w swoich *Wspomnieniach* o bracie sugeruje jego zaangażowanie w politykę, pisząc, że podczas wakacji w 1830 roku „przysięga złożona pośród akademików na tajemnicę o zawiązującym się powstaniu, nie dozwoliła bratu nawet przed nami jej zdradzić”²⁵. Plany i marzenia osiemnastoletniego studenta, początkującego prawnika, literata i publicysty rozwiały się wraz z wybuchem powstania listopadowego²⁶. Kajsiwicz wziął udział w akcji pod Arsenałem, następnie jako studenta wcielono go do Gwardii Honorowej przy generale Józefie Chłopickim²⁷. Podczas powstania pisał wiersze i poematy²⁸. Wkrótce zgłosił się do Trzeciego Pułku Ułanów generała Józefa Dwernickiego²⁹, gdyż „ruchliwe usposobienie rwało go do boju”³⁰.

²³ Por. B. Zaleski, *Książdz Hieronim...*, dz. cyt., s. 13.

²⁴ H. Kajsiwicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836 r., w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 38.

²⁵ Tenże, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 19–20; por. P. Smolikowski, *Obudzenie się ducha religijnego wśród Polaków w XIX wieku*, Kraków 1925, s. 36–38.

²⁶ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Katowice 1991, s. 44–45.

²⁷ Józef Chłopicki (1771–1845), generał, uczestnik wojny 1792 roku, powstania kościuszkowskiego i walk Legionów, dyktator powstania listopadowego, prowadził rokowania z carem. Zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Warszawa 2004, s. 216.

²⁸ Por. H. Kajsiwicz, *Pieśń akademicka*, „Bard Oswobodzonej Polski”, 1830, t. 1, s. 123–125; tenże, *Sonety i inne...*, s. 85–86; S. Kieniewicz, *Kajsiwicz Hieronim*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. 11, s. 424.

²⁹ Józef Dwernicki (1779–1857), generał, uczestnik kampanii napoleońskich; w powstaniu listopadowym zwyciężył w bitwie pod Stoczkiem, dowodził wyprawą na Wołyń. Na emigracji w Paryżu był między innymi prezesem Komitetu Narodowego Emigracji Polskiej. Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 2, Warszawa 2004, s. 594.

³⁰ K. Witold, *W czterdziątą rocznicę zgonu!*, Kraków 1913, s. 10; por. P. Smolikowski, *Obudzenie się ducha...*, dz. cyt., s. 38.

Wziął udział w bitwach pod Stoczkiem i Nową Wsią. W tej ostatniej, 19 lutego 1831 roku, został prawie śmiertelnie cięty w głowę³¹. Wzięty do niewoli i odbity niebawem przez korpus partyzancki, w pierwszych dniach września 1831 roku znalazł się w Warszawie, która przygotowywała się do ostatecznej obrony. Kontynuował również leczenie oka. Po upadku powstania przyłączył się do potoku polskich uchodźców emigrujących do Francji³².

1.2. Na emigracji

Hieronim Kajsiewicz opuszczał ojczyznę jako bardzo młody, zaledwie dziewiętnastoletni mężczyzna z nieukształtowanym jeszcze charakterem. Zabierał ze sobą pamięć i miłość domu rodzinnego. Był skłonny do burzliwego życia towarzyskiego z ambicją przewodzenia w grupie, mając na dodatek świadomość swoich niepospolitych zdolności. Wyruszał jako religijnie obojętny katolik, ale wrażliwy, otwarty, nonszalancki, z głową pełną pomysłów i – jak wielu jego rówieśników – wierzący w spełnienie się obietnicy rychłego powrotu do ojczyzny. Jego stan raczej niepogłębionej świadomości politycznej pozwalał mu żywić przekonanie, że jedyną „receptą” na wskreszenie niepodległej Polski jest walka zbrojna: „Wychodząc tylko z kraju, mogę jeszcze dla niego być użyteczny: »dla tej Matki, która i mnie, i Was, i nas wszystkich wychowała«” – przekonywał w liście najbliższych³³. Walki zbrojnej w duchu etosu rycerskiego nigdy się nie wypierał, nawet z odwagą o niej mówił: „Szczególnie co się tyczy wypadków, w których samiśmy udział mieli” – podkreślił w jednym ze swoich kazań³⁴. Kiedy w 1860 roku przyjechał do Góry w Wielkopolsce, aby pobłogosławić swoich rodziców z okazji złotych godów, wzruszony powiedział: „Dziękuję Wam kochani rodzice, żeście mnie od dzieciństwa uczyli zakonu Bożego (...). Dziękuję, żeście starannie chronili mnie od zgorszeń i od słuchania rozmów niebudują-

³¹ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 44; H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, t. 1, s. 38; tenże, *Bitwa*, w: *Sonety i inne...*, dz. cyt., s. 44; tenże, *Myśl w skonaniu na polu bitwy*, w: tamże, s. 45; B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 16; M. Kajsiewicz, *Wspomnienia z lat...*, dz. cyt., s. 26–27; K. Witold, *W czterdziestą rocznicę...*, dz. cyt., s. 12.

³² Por. H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836 r., w: *Listy...*, t. 1, s. 38; L. Gadon, *Emigracja Polska. Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*, t. 1, Kraków 1901, s. 58–59.

³³ Cytat za: M. Kajsiewicz, *Wspomnienia z lat...*, s. 26.

³⁴ H. Kajsiewicz, *O rządach Opatrzności*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 12.

cych". I dodał: „nie wszystkim wtenczas rozumiał, alem wszystko zapamiętał i przeto wam dziękuję...”³⁵.

Dla Kajsiwicza rozpoczął się kolejny etap życia i zmiany poglądów. Po przybyciu do Strasburga ambicja podpowiadała mu dokończenie rozpoczętych studiów, ale „koleżkowie powiedzieli, żeby to wielka hańba (...) brać się do książki, kiedy mamy formować i za parę miesięcy wracać do Kraju. I tak, żem z prawa na lewo poszedł” – relacjonował w liście do Leonarda Niedźwieckiego³⁶. Rzeczywiście, przeszedł „na lewo” w swoich poglądach politycznych. Otóż już w czasie przemarszu przez Niemcy – pod wpływem masonów i karbonariuszy – zaczął łączyć walkę o wolność ojczyzny z ogólnoeuropejską rewolucją i radykalnymi przemianami społecznymi dotychczasowego porządku. Po przybyciu do Besancon w lutym 1832 roku wspinał się po szczeblach politycznej kariery: został wybrany na sekretarza rady zakładu oraz powołano go na członka sądu honorowego. Pełniąc te funkcje, przyczynił się do zażegnania niejednego sporu między emigrantami, najczęściej toczonych z powodu różnic w poglądach politycznych. Zachęcał „do zgody Litwinów i koroniarzy, dawne prowincjonalne uprzedzenia odgrzebujących”. Zapisał się także do nowo powstałej loży masońskiej św. Jana, gdzie również szybko awansował, jako mówca i negocjator z Wielkim Wschodem w Paryżu w sierpniu 1833 roku³⁷. Z „rycerza wolności” zmieniał się w zwolennika rewolucjonizmu³⁸. Sympatyzował z radykalnym skrzydłem Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i związał się z wolnomularzami: „Duch rewolucyjny rozwinął się w system, stał się szkołą, stał się sektą, oblókł się w ciało” – mówił później w kazaniu³⁹.

Kajsiwicz jako przedstawiciel swego zakładu udał się w czerwcu 1832 roku do Paryża dla – jak to sam nazwał – „zreformowania Komitetu Lelewela lub stworzenia nowego”. Cieszył się z przyjazdu do stolicy Francji, albowiem w Besançon czuł się politykującym, „bezrobotnym żołnierzem”, a „cztery miesiące wszechwładztwa i popularności

³⁵ Tenże, *Kazanie na złote wesele Rodziców*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 239.

³⁶ Tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 38.

³⁷ Por. tamże, s. 38, 39; L. Gadon, *Emigracja polska. Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*, t. 3, Kraków 1901, s. 158, 159; L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 322; S. Kalembka, *Wielka Emigracja, 1831–1864*, Toruń 2003, s. 133–134.

³⁸ Por. J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiwicza (1812–1873)*, Kraków 1998, s. 134–136.

³⁹ H. Kajsiwicz, *Kazanie o duchu narodowym...*, dz. cyt., s. 186.

znudziły mnie" – wyznał ze szczerością⁴⁰. W Paryżu wybuchła wówczas epidemia cholery, jednak chęć uczestniczenia w życiu politycznym emigracji w stolicy Francji była tak silna, że nie zważał na niebezpieczne skutki groźniej choroby⁴¹. Na szczęście, fascynacja rewolucjonizmem nie trwała u niego zbyt długo. Powoli nadchodziła kolejna faza – tym razem powolnego powrotu do Boga. Rozpoczęła się w końcu czerwca 1832 roku, gdy przybył do Paryża lubiany i ceniony przez emigrantów generał Józef Dwernicki, z którym wiązano nadzieję zjednoczenia całego wychodźstwa. Podczas wystawnego obiadu na Polach Elizejskich 7 sierpnia 1832 roku świętowano jego przybycie, a dawny podkomendny, porucznik Kajsiewicz, wyrecytował swój wiersz sławiący zwycięstwa generała: *Omne trinum perfectum*. „Było to moje *debut* poetyczne w emigracji" – wyznał, *debut*, po którym przyjmował wyrazy uznania. Na przyjęciu po raz pierwszy zobaczył niedawno przybyłego do Paryża Adama Mickiewicza. Z zazdrością także przysłuchiwał się jego genialnej poetyckiej improwizacji. Miał wielką ochotę go poznać, ale jak sam ocenił to po latach, nieśmiałość, „charakter urzędowy i zajęcia polityczne" powstrzymały go.

Kajsiewicz, słysząc o gorliwości religijnej sławnego poety, początkowo uważał go za bigota. Mimo to jesienią 1832 roku odwiedził Mickiewicza. „Przyjął mnie najuprzejmiej – pisał – z prostotą prawdziwie wielkiego człowieka; pytał się o moje wiersze, prosił o kopie ich, zapraszał do siebie, a nawet miał dziwną cierpliwość rezonować o polityce. Była to epoka kiedy się *Dziady* drukowały, a *Księgi Pielgrzymstwa* pisać zaczynał"⁴². To spotkanie zapoczątkowało ich przyjaźń. Odtąd Kajsiewicz odwiedzał wieszczą coraz częściej. Pewnego poranka, prosząc odzwiertną o kolejne spotkanie z poetą, usłyszał: „o tej godzinie (...) pan Mickiewicz zawsze jest na Mszy św.". Dało mu to do myślenia, skonstatawał, że „religia musi być poważną sprawą, jeśli Mickiewicz chodzi do kościoła"⁴³. Częste spotkania i rozmowy z wieszczem pobudzały w Kajsiewiczu chęć pisania poezji i ożywiały jego myślenie o Bogu⁴⁴. Nie wy-

⁴⁰ Tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 39.

⁴¹ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 5 (mps), Archiwum Zmartwychwstańców w Krakowie, sygn. brak, s. 40.

⁴² H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, t. 1, s. 39.

⁴³ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Kraków 1925, s. 42–43.

⁴⁴ Por. Z. Sudolski, *Mickiewicz*, Warszawa 1995, s. 372–373.

puszczał pióra z dłoni nawet wtedy, gdy pracował w fabryce wyrobów żelaznych w Paryżu⁴⁵. Swoją poezję czytał namiętnie Mickiewiczowi, aż w końcu zdecydował się na opublikowanie swoich sonetów w marcu 1833⁴⁶.

Kajsiiewicz przejawiał zuchwałą nadzieję bycia „przywódcą”, wieszczem emigracji – podobnie jak Mickiewicz. Dlatego we wstępie do tomiku sonetów odważnie porównywał swoją poezję do jego poezji oraz agresywnie określał swoje poglądy polityczne. Nie brakowało mu ufności we własne siły, gdyż w pierwszym sonecie napisał:

Wzgardzić mną mogą czasu, uprzedzeń rozumy,
To i ja światem wzgardzę – gdzieś samotny siedę –
Bóg dał dość siły wieszczom, wieszcz się z Bogiem zgodzi.
Nowy świat sobie stworzę – i w nim światem będę⁴⁷.

Adam Mickiewicz zamieścił w „Pielgrzymie Polskim” recenzję sonetów Kajsiiewiczowskich:

Wszystkie te sonety osobiste – pisał – własne, oryginalne. W stylu obozowym raczej niż szkolnym, pełno niepoprawności, pełno dysharmonii, nawet błędów gramatycznych, ale wszędzie rodzimy kruszec błyszczący, choć jeszcze nie wyrobiony i nie wypolerowany. Styl Kajsiwicza jest to pęd zrywającego się ptaka, który (...) rozwinie lot bystrzejszy jeszcze, ale zarazem spokojniejszy i łagodniejszy dla oczu. Już w niektórych sonetach, poeta sfery tej dosięgnął⁴⁸.

Po latach Kajsiiewicz uważał opublikowanie sonetów za „nieszczęście”, wstydził się ich tonu i wyrażonych w nich przekonań⁴⁹. Ujrzały one światło dzienne w czasie przygotowywanej wyprawy do kraju pułkownika Józefa Zaliwskiego⁵⁰ w celu wzniecenia nowego ogólnonarod-

⁴⁵ Por. H. Kajsiiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Nogent-sur-Marne, 17 maja 1833, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 3; P. Smolikowski, *Obudzenie się ducha...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁶ Por. J. H. Kajsiiewicz, *Sonety*, Paryż 1833.

⁴⁷ H. Kajsiiewicz, *Sonety i inne...*, dz. cyt., s. 37, por. tamże, s. 29–33.

⁴⁸ Cyt. za: B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁹ Por. H. Kajsiiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 39–40.

⁵⁰ Józef Zaliwski (1797–1855), pułkownik, uczestnik sprzysiężenia Piotra Wysockiego i powstania listopadowego. Na emigracji związany z Lelewalem, działacz europejskiego węglarstwa, w 1832 roku organizator Zemsty Ludu, w 1833 roku organizator nieudanej wyprawy przygotowującej nowe powstanie w Polsce. Por. M. Zgórniak, *Polska w czasach walk o niepodległość 1815–1864*, w: *Wielka historia Polski*, t. 4, Kraków 2003, s. 161–162.

dowego powstania⁵¹. Kajsiewicz zgłosił się na ochotnika, pragnąc słowa zamienić w czyn, ale pułkownik osobiście polecił mu pozostać w Paryżu, gdyż rana na oku i opatrunek były jeszcze zbyt widoczne dla każdego ze stojących na granicy żandarmów państw zaborczych, którym nie trudno byłoby się domyślić, że to niedawny powstaniec. Zaliwski nakazał Kajsiewiczowi ochraniać w Paryżu jego żonę i dzieci⁵².

Jednak Kajsiewicz czuł się coraz bardziej wewnętrznie rozdarty i toczył ze sobą walkę, zupełnie z innego powodu niż fiasko jego udziału w wyprawie do ojczyzny. Wyrzucał sobie, że z jednej strony prowadził z Mickiewiczem budujące rozmowy o religii, a z drugiej, namiętnie dyskutował na „forum tarańskim”. „Uważ, jaka walka!” – przyznał w liście do Niedźwieckiego. Wiosną 1833 zamieszkał w podparyskiej wiosce Nogent nad Marną. Pospieszny wyjazd ze stolicy Francji podyktowany był przede wszystkim potrzebą ukrycia się przed policją francuską, która ścigała go za sympatie rewolucyjne⁵³. Tam rozpoczął składanie kolejnego tomiku wierszy, snuł bardzo dużo planów i miał wiele pomysłów, ale największą radość sprawiały mu częste odwiedziny Adama Mickiewicza i ich rozmowy o religii. Po latach wielokrotnie powtarzał, że dzięki nim, zarówno on, jak i jego przyjaciele „katoliczeli”. Wówczas Kajsiewicz był bardzo bliski powrotu do praktyki sakramentalnej, ale przymusowe wygnanie tym razem do Angers za „awanturnictwo polityczne” zahamowało ten proces⁵⁴.

W Angers Kajsiewicz szybko wszedł w tamtejsze środowisko polityczne i towarzyskie, składał wizyty w salonach i wykwinnych rezydencjach miejscowej elity. Rychło jednak donosił Janowi Koźmianowi o chęci powrotu do Paryża: „Te szelmowskie Angers mnie nudzi na śmierć. Niebrzydko tu i lud dobry, i przyjaciół huk, ale znajome figury męskie i żeńskie nic nowego, a nam, których stare nudy męczą, pożyteczna jest je przewietrzyć”⁵⁵. Wśród tych znajomych „figur żeńskich” była pewna zamożna Francuzka, w której Kajsiewicz zakochał się – i był bliski małżeństwa. Jednak z powodu braku pieniędzy oraz z chęci „za-

⁵¹ Por. H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 40. A. Nowak, *Między carem a rewolucją*, Warszawa 1994, s. 108.

⁵² Por. B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 25; H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 40.

⁵³ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 47.

⁵⁴ Por. H. Kajsiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 41; tenże, *List do Jana Koźmiana*, Angers, 8 września, w: tamże, s. 6–7.

⁵⁵ Tenże, *List do Jana Koźmiana*, Angers, 12 lipca 1834, w: tamże, s. 5.

chowania energii (...) i niezależności na usługi ojczyzny" nie skorzystał z oferty matrymonialnej⁵⁶.

Kajsiwicz w tym czasie dużo pracował, uczył się oraz czytał. Z niecierpliwością oczekiwał egzemplarza *Pana Tadeusza*. Zatrudnił się jako pisarz u miejscowego notariusza. Odżyła w nim chęć dokończenia studiów prawniczych. Poszerzał znajomość języków obcych, szermierki oraz podstaw muzyki. Sporo czasu poświęcał pisaniu własnych poezji. W połowie 1834 roku chwalił się Koźmianowi, że ma gotowych sześćdziesiąt sonetów, pięćset wierszy religijnych, *Dumkę o Garczyńskim*, poemat *Puławscy czyli Konfederacja Barska*, i ciągle myślał o napisaniu dużego poematu na wzór Mickiewiczowskich *Dziadów*. Skutecznie zabiegał również o publikację swoich poezji. Cieszył się, pisząc do Jana Koźmiana:

Mickiewicz kontent z moich ostatnich poezji. Pisał mi w ostatnim liście: „Poezje Twoje coraz głębsze i wznioślejsze, już teraz nie potrzebujesz rady. Czasem zamawiam sobie prawo powiedzieć: na prawo, na lewo, i wprost, a daleko zajdziesz”. Bardzo mnie to cieszy, bo Adam wiesz, że nie pochlebia i wiesz, że często mnie burczał⁵⁷.

Kajsiwicz konsekwentnie realizował swoje plany:

Uczę się Jasiu – napisał do Koźmiana – uczę się, kładę się o drugiej zawsze, a wstaję o pół do ósmej; przy tym stół nędzny, toteż pobladłem i schudłem diabla, ale co robić? (...) bo chcę dotrzymać com przedsięwziął i wola dziwnym się sposobem teraz rozwinęła we mnie⁵⁸.

W czerwcu 1835 roku powrócił do Paryża w nadziei studiowania prawa i możliwości przebywania z Mickiewiczem oraz jego przyjaciółmi. Po drodze zatrzymał się w klasztorze benedyktynów w Solesmes⁵⁹. Życie zakonników zrobiło na nim na tyle silne wrażenie, że zdecydował

⁵⁶ Tenże, *List do Jana Koźmiana*, Angers, 8 września 1834, w: tamże, s. 7.

⁵⁷ Tamże, s. 8; por. A. Mickiewicz, *List do Hieronima Kajsiwicza*, Paryż, 27 lipca 1834 r., w: tenże, *Listy*, t. 15, cz. 2, Warszawa 2003, s. 272–274.

⁵⁸ Tenże, *List do Jana Koźmiana*, Angers, 14 lutego 1835, w: tamże, s. 9–10.

⁵⁹ Solesmes było opactwem benedyktyńskim założonym w 1010 roku. Po rewolucji francuskiej 1789 roku klasztor stał się ośrodkiem odnowy zakonu i życia religijnego we Francji pod przewodnictwem wybitnego opata Prospera Guerangera. Opat był zaprzyjaźniony z wieloma polskimi emigrantami, w tym z Bogdanem Jańskim, Piotrem Semenką i Hieronimem Kajsiwiczem, oraz innymi pierwszymi zmartwychwstańcami. Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 67–70. S. Koperek, *Gueranger Prosper*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 378–379.

się po pięcioletniej przerwie przystąpić do sakramentu pokuty. Było to wydarzenie, które go znacznie umocniło, nawet jeśli – jak sam twierdził po latach – chciał się wtedy jedynie pokazać przed Mickiewiczem i jego przyjaciółmi jako nawrócony poeta katolik⁶⁰.

Po przybyciu do Paryża przystał do niewielkiej, ale silnej grupy katolików, głównie poetów i literatów, skupionych wokół Adama Mickiewicza i Bogdana Jańskiego, z którym poznał się już wcześniej dzięki poecie⁶¹. Wspólnota ta stanowiła dla Kajsiwicza najbliższe środowisko, które pragnęło wprowadzać ducha chrześcijańskiego w życie codzienne emigracji. „Zacząłem tedy żyć nowym życiem” – oświadczył przyjacielowi. Kajsiwicz był zaskoczony kilkoma nawróceniami za sprawą Jańskiego, a wyjątkowe wrażenie zrobił na nim Piotr Semenenko⁶², „sławny demagog”, mason, lewicowy radykał, „który dziś, jak jaki św. Jan Ewangelista wygląda; miłość go w szpikach przejęła, wyraz twarzy, głos, gesta, wszystko w nim zmieniała. Przecławski, Karski *etc.* w takim samym położeniu”. Wówczas jeszcze Kajsiwicz nie był do końca świadomy, że Bogdan Jański przeszedł radykalny i głęboki proces nawrócenia. Niemniej jednak zwrócił szczególną uwagę na jego wrażliwość i wrażliwość Semenienki. Zauważył w nich podobną do swojej przeszłość, a także zbieżne dążenia. Ich wręcz neoficka pobożność zaczęła pociągać także i jego do wspólnego działania dla dobra emigracji i Kościoła, choć nie wiedział dokładnie w jakiej formie. Sądził, że będzie to może nowy, tym razem katolicki, miesięcznik dla emigrantów, o czym przecież marzył, a o którym mówił wtedy Bogdan Jański. W tamtym okresie znacznie przewartościował swoje poglądy polityczne. Niemniej jednak, pomimo najlepszych chęci – jak sam napisał – przez najbliższe trzy miesiące „rozrywało (...) [go] łązenie po wielkim świecie francuskim”⁶³.

⁶⁰ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 48.

⁶¹ Bogdan Jański (1807–1840), działacz społeczno-religijny, publicysta, ekonomista, konwertyta; w Paryżu w czerwcu 1835 roku najpierw uformował wspólnotę Bractwa Służby Narodowej, a 17 lutego 1836 roku założył Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego. Por. B. Micewski, *Jański Bogdan*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 1008–1009.

⁶² Piotr Semenenko (1814–1886), powstaniec listopadowy, współzałożyciel zmartwychwstańców, generał zgromadzenia, wybitny filozof i teolog, pomagał w zakładaniu wielu wspólnot zakonnych – żeńskich, nie tylko polskich; był członkiem kilku instytucji Stolicy Świętej; autor wielu prac filozoficznych, teologicznych i ascetycznych. Por. H.E. Wyczawski, *Semenenko Piotr*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. 3, Lublin 1995, s. 61–62.

⁶³ H. Kajsiwicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 43.

Wspólnota środowiska gorliwych katolików, w którym zaczął się obracać Kajsiwicz, bardzo oddziaływała na jego pobożność i postawy religijne. To Adam Mickiewicz pierwszy zainteresował go szczegółowymi planami „apostoła tułaczy” Bogdana Jańskiego, który coraz bardziej zdecydowanie zamierzał utworzyć wspólnotę zakonną, „służbę duchowną” nie tylko dla odrodzenia emigracji, ale „poganiejących społeczeństw”⁶⁴. Kajsiwicz we wspólnocie stopniowo odkrywał, jak powierzchowne było jego dotychczasowe nawrócenie. Odczuwał potrzebę gruntownej spowiedzi, ale przygotowanie się do niej nie było jednak łatwe. „Gotował się tedy do spowiedzi – pisał sam o sobie – przez dni kilka wśród potężnych zastrzałów szatańskich, tak, iż go Bogdan Jański i Piotr Semenenko znaleźli zimnym potem zlanego”⁶⁵. W uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej, 15 sierpnia 1835 roku, towarzyszyli mu także w wędrówce do kościoła Saint Mande, gdzie Kajsiwicz wypowiadał się z całego życia. Już wcześniej myślał także o swej przyszłości i wyborze zawodu. Po powrocie ze spowiedzi rozważał tę sprawę bardzo poważnie i zadał sobie pytanie: „Czemubys księdzem nie zostałeś?”. Początkowo myśl ta bardzo go przeraziła, ale – jak napisał Bronisław Zaleski – „Stopniowo uspokajał się, a następnie dotarło do jego świadomości, że nic na świecie dotychczas nie satysfakcjonowało go prawdziwie i że w jego duszy istnieje głębokie pragnienie życia w poświęceniu się i w pracy nad własnym uświęceniem”⁶⁶. O rozeznaczonym pragnieniu poświęcenia się Bogu w kapłaństwie jeszcze tego samego dnia oznajmił Mickiewiczowi, a także Jańskiemu i Semenence. Ten ostatni niespodziewanie wyjawiał podobną chęć, której dotąd nie śmiał jednak wyznać. „Od tego pamiętnego dnia dusze trzech mężczyzn, Jańskiego, Semenenci i Kajsiwicza, zostały związane nowym, już nierozzerwalnym węzłem zażyłości”⁶⁷.

Pół roku później, 17 lutego 1836 roku, Hieronim Kajsiwicz stał się jednym z członków nowej wspólnoty religijnej zwanej „Domkiem Jańskiego”, która z czasem przyjęła nazwę Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Odtąd osoba Bogdana Jańskiego, życie wspólne, studia

⁶⁴ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański – założyciel zmartwychwstańców, 1807–1840*, Warszawa 1983, s. 258–264; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 28–37.

⁶⁵ Por. H. Kajsiwicz, *Początki Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, spisane roku P. 1850*, ACRR, sygn. 7496.

⁶⁶ B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 60.

⁶⁷ J. Iwicki, *Bogdan Jański – założyciel*, Kraków 1996, s. 13; por. H. Kajsiwicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, w: *Pisma. Rozprawy, listy z podróży. Pamiętnik o Zgromadzeniu*, t. 3, Berlin–Kraków 1872, s. 410.

w Paryżu i w Rzymie, powodowały, że najbliższa stała mu się koncepcja duchowego zmartwychwstania.

My już dzięki Bogu w kupie – pisał do Jana Koźmiana – to jest Jański, ja, Semenenko, Karski, Maliński malarz i Ziomecki matematyk. Mamy dom osobny z ogrodem, tak cichy jak na wsi. Uczymy się, modlimy się wspólnie i służymy sobie z kolei⁶⁸.

Odtąd jego listy stały się radosne, pełne pogody ducha oraz dystansu wobec świata polityki i życia towarzyskiego. Bardzo często poruszał w nich tematy religijne, a szczególnie wiele pisał o modlitwie. Podkreślał wyjątkową rolę Jańskiego: „wszystko prawie robi; dziwnie czynny i łaska Boska szczególnie go wspiera, dodając w innym liście, że ma dziwny dar i łaskę do nawracania”⁶⁹. W programie dnia wspólnoty był czas wyznaczony na modlitwę i pracę. Bracia na różne sposoby pomagali emigrantom, przede wszystkim jednak starali się prowadzić wzorowe życie na wzór pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Kajsiewicz nie zaniechał własnej twórczości poetyckiej. Nadal posyłał swoje utwory Mickiewiczowi i zabiegał o ich wydanie⁷⁰.

W uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 czerwca 1836 roku, Kajsiewicz wraz z Semenenką wstąpili do seminarium duchownego w Collège Stanislas w Paryżu. Niedziele i czwartki spędzał w Domku Jańskiego, gdzie słuchał nauk Brata Starszego – jak nazywano Jańskiego. Czas w Collège Stanislas i Domku zaliczał do najszcześniejszych w swoim życiu. Jego pragnienie kapłaństwa w tym okresie stało się bardzo silne. W jednym z listów wyznał: „chcę pracować, póki na usługach Jego nie oślepnę, nie oniemieję, nie zdrętwieję w rękach i nogach moich. A jeśli Pan mnie godnym uzna ucierpieć zań lub krew mą rozlać, niech będzie po tysiąc razy błogosławiony!”⁷¹. „Co do mnie – informowałem we wrześniu 1836 roku Leonarda Niedźwieckiego – nigdy w życiu moim nie byłem szczęśliwszym. Ty wiesz, co to jest żyć w zgodzie i pokoju z Jezusem ukrzyżowanym”⁷². W listach wyjaśniał między innymi niejasne zagadnienia historyczne, które często były argumentem w dyskusji przeciwników Kościoła. „Tak całą przeszłość Kościoła przyjmuję –

⁶⁸Tenże, *List do Jana Koźmiana*, Paryż, 4 marca 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 30.

⁶⁹Tenże, *List do Bohdana i Józefa Zaleskich*, Paryż, 2 maja 1836, w: tamże, s. 32, 36.

⁷⁰Tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 maja 1836, w: tamże, s. 46.

⁷¹Tenże, *List do Jana Koźmiana*, Paryż, 7 sierpnia 1836, w: tamże, s. 51, 53.

⁷²Tenże, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 5 września 1836., w: tamże, s. 55–56.

pisał – a gdzie ranę jaką tej miłej Matki mojej zobaczę przykryję, wyszę, obwiążę (...)"⁷³.

W listopadzie 1836 roku Kajsiiewicz zdecydował się na krok niezwykły, postanowił zerwać z twórczością literacką. Uznał, że „wszystko było słabe i głupie” z powodu egoizmu, który przejawiał się w ukrytym pragnieniu odniesienia poetyckiego sukcesu, i konstatował:

Do tego jeszcze się przywiązywałem i bodziec sławy ludzkiej mnie niepokoił. Nie mogło się to pogodzić z teraźniejszym i przyszłym stanem moim, rzekłem tedy za św. Pawłem: „daleko ode mnie, abym się w czym innym chwalił, nad Krzyż Pana mego”⁷⁴.

2. W atmosferze przemiany duchowej

Hieronim Kajsiiewicz w atmosferze własnego nawrócenia utwierdzał się w przekonaniu, że walkę o duchowe zmartwychwstanie innych, walkę o wolność ojczyzny, trzeba zacząć przede wszystkim od siebie, „bo wszelki postęp w ludzkości odbywa się poprzez poprawę indywiduów ją składających”⁷⁵. W pierwszym kazaniu na otwarcie oficjalnego nabożeństwa dla Polaków w Paryżu we wrześniu 1842 roku mówił, że polityczne odrodzenie i zjednoczenie ojczyzny musi poprzedzić odrodzenie wewnętrzne, moralne, jeśli to pierwsze ma być trwałe i prawdziwe⁷⁶. Potrzebne są więc nowe zastępy ludzi odrodzonych duchowo, wewnętrznie wolnych – świętych, bo tylko „święci prawdziwi (...) ojczyźnie swojej lepiej służą, (...) służą więcej od ruchliwych działaczy. (...) Człowiek zawsze jest żołnierzem, (...) więc nieczynnym być się nie godzi – trzeba walczyć” – mówił⁷⁷.

Do „walki” o przestrzeń Bożą w duszy człowieka podszedł z niebywałym zapałem. Po przedwczesnej śmierci Bogdana Jańskiego w Rzymie w 1840 roku i wstępnej kodyfikacji jego charyzmatu w 1842 przybył do Paryża w lipcu tegoż roku, aby rozpocząć pracę duszpasterską wśród emigrantów. Bezpośrednim powodem była sprawa rozwijającej się wśród emigracji błędnej nauki Andrzeja Towiańskiego⁷⁸ i przyłą-

⁷³ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 54–63.

⁷⁴ H. Kajsiiewicz, *List do Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 24 września 1836, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 1, s. 56.

⁷⁵ Tenże, *Kazanie o postępie religijnym*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 123.

⁷⁶ Por. tenże, *Kazanie o rządach Opatrzności...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁷ Tenże, *Kazanie o trojakiem życiu i trojakiem patriotyzmie*, w: tamże, s. 91, 94.

⁷⁸ Andrzej Towiański (1799–1878), urzędnik w sądownictwie na Litwie, w latach 1840–1842 przebywał we Francji, potem w Szwajcarii; ideolog i twórca tak zwanego Koła Spra-

czenia się do jego zwolenników Adama Mickiewicza⁷⁹. Rozpoczęła się „walka” o przemianę duchową sporej i bardzo światłej grupy inteligencji emigracyjnej. Ks. Kajsiewicz sądził, że większość z nich poszła za Towiańskim w dobrej wierze, „nic prawie o nowych dogmatach nie wiedzieli, zapędzał ich tylko do modlitwy i do wyrobienia ducha – w tym względzie wielu przypomniało sobie, że jest Bóg, i że mają duszę, ale to wszystko gorączkowe, konwulsyjne, chorobliwe”. Pod koniec jednej z wielu rozmów Kajsiewicza z Mickiewiczem poeta oświadczył, że Kościół uzna kiedyś „dogmaty Towiańskiego” oraz „wyrzucał nam – pisał Kajsiewicz – że się zawiódł na nas (...), że wleźliśmy w formułki, że się dajemy za Kościół, że potępiamy ich za herezję (...). W zapale nazwał nas faryzeuszami, synagogą, krzyżownikami nawet Chrystusa. (...) Wyszliśmy z przekonaniem, że biedny Adam zagrzął po uszy i że człowiek świecki, nieoświecony mocno w swej wierze i nie mający jej głęboko w sercu łatwo bardzo da się złapać”⁸⁰.

Sprawa tak zwanej towiańszczyzny wzmogła u Kajsiewicza potrzebę zajęcia się wśród emigrantów problemem przyczyn zniewolenia politycznego i zniewolenia ducha, które objawiały się z jednej strony obojętnością religijną emigrantów, a z drugiej strony chłonnością na „nowinki” mistyczne. Rozpolitykowanej emigracji dociekającej nieustannie przyczyn utraty państwowości i upadku powstania listopadowego starał się tłumaczyć, że „ślizga się (...) po powierzchni, kto się czepia okoliczności zewnętrznych i na nie wszystko spędza”. Dowodził – zgodnie z Ewangelią – że wszystko, co zniewala człowieka, upadek polityczny, moralny, źle pojęta religia, pochodzi z wnętrza ludzkiego:

(...) kiedy choroba jest wewnętrzna – mówił z odwagą – tedy i leki powinny być wewnętrzne; czego dotychczas nie chcieliście zrozumieć, i jeszcze nie chcecie. Zawszeście chcieli siłą i przebojem wydobyć się z chłosty, nie usuwając jej przyczyn; a przeto wciąż idziecie przeciw woli Opatrzności, i zdławiacie wasze cierpienia⁸¹.

wy Bożej w Paryżu – towianizmu; głosił rozpoczęcie wyższej epoki chrześcijaństwa i mesjanistyczną w niej rolę Słowiańszczyzny, zwłaszcza Polski. Jego idee wywarły wielki wpływ między innymi na Adama Mickiewicza i wielu wybitnych emigrantów. Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. 8, Warszawa 2004, s. 292.

⁷⁹ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmarłychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 85–118; A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984; Z. Sudolski, *Mickiewicz...*, dz. cyt., s. 505–660.

⁸⁰ H. Kajsiewicz, *List do Piotra Semenienki*, Paryż, 28 lipca 1842, w: tenże, *Listy...*, dz. cyt., t. 2, s. 20–21.

⁸¹ Tenże, *Kazanie o pokucie*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 63.

Kaznodzieja wiele razy podczas swoich wystąpień na ambonie i w prasie dokonywał z rodakami narodowego rachunku sumienia. Świadomy, że milczeć mu nie wolno wobec zagrożeń i zniewolenia duszy, mówił o grzechach i wadach narodowych. Wiedział, do czego doprowadziły go pycha, chciwość, lekkomyślność, brak modlitwy, zewnętrzna obrzędowość religijna i nieustanne kłótnie ścierających się „racji” każdego Polaka, a nawet przystawanie z wrogami Kościoła. Szerzej omówił tylko kilka wad, ukazując ich konsekwencje ujawniające się w błędnych postawach religijnych. Wśród nich piętnował rozwody, egoizm, brak wytrwałości i bezmyślne „naśladownictwo Zachodu”⁸².

Jak przystało na człowieka wielkiej wiary i mądrości, obdarzonego nadzieją w przyszłość, kochającego człowieka, nie tylko wyliczał „grzechy narodowe” i wskazywał przyczyny różnych zniewoleń, ale przede wszystkim ukazywał drogi wiodące do duchowego zmartwychwstania, ku ewangelicznej nadziei. W swoim nauczaniu podkreślał wiarę, że dusza „przysypana” warstwą kurzu jest nadal w człowieku i chce żyć, żyć duchem Zmartwychwstania Chrystusa w umyśle, sercu i woli człowieka, jest niczym nierozniecony żar, który trzeba na nowo rozpalić. Nie były to jednak tylko słowa otuchy, pocieszenia i podniesienia na duchu strapionych i często sfrustrowanych rodaków, ale precyzyjny program „rechryztylizacji poganających społeczeństw” zgodny z charyzmatem Bogdana Jańskiego⁸³. Oto zasadnicze rysy tego programu:

2. 1. Bezwarunkowa miłość Boga

Spoglądając na własną przeszłość, a także na przeszłość Bogdana Jańskiego, Piotra Semenienki i innych pierwszych zmartwychwstańców, przekonywał „pobożnych słuchaczy”, że przede wszystkim trzeba uświadomić sobie uprzedzające działanie Boga, działanie Jego miłości. „Bez Niego – mówił – wszystkie inne środki daremne; gdybym w inne wierzył, to bym je przedstawił, ale z Niego tylko skuteczność wszelka”⁸⁴.

2.2. Postulat odrodzenia religijnego i moralnego

Kajsiwicz nauczał, że Bóg kocha człowieka bezwarunkowo i tylko Jego miłość może uzdrowić zranione serca⁸⁵. Bóg oczekuje jednak

⁸² Por. J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiwicza CR, (1812–1873)*, Kraków 1998, s. 159–180.

⁸³ Por. *Reguła Braci Zgromadzenia P. N. Jezusa Chrystusa*, w: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 3, Kraków 1895, s. 342–417.

⁸⁴ H. Kajsiwicz, *Kazanie o cierpliwości*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt. s. 113.

⁸⁵ Por. *Reguła Braci...*, dz. cyt., s. 343–348.

współpracy. „Cokolwiek bądź – stwierdzał – Bóg szanuje wolność naszą, aby czynności nasze były prawdziwe moralnie, to jest były wpływem naszej woli i wolnego wyboru”⁸⁶. Stąd Kajsiewicz wyprowadzał postulat odrodzenia religijnego i moralnego. Nauczał, że jedynie wiara jest w stanie prawdziwie kształtować ludzkie serce i sfalszowaną grzechem wolę. Zachęcał do korzystania z sakramentów świętych i wprowadzania zasad wiary w każdą dziedzinę życia człowieka. Cnoty ewangeliczne bowiem „trzymają się za ręce i wpływają dodatnio (...) na całe jestestwo duchowe człowieka”⁸⁷, podobnie i doskonałości duchowe obywateli niejako sumują się i wpływają na stan duchowy całego narodu.

Jeśli więc Polacy zadbają o rozwój małych cnót, wówczas jest nadzieja na to, że Bóg dopełni swą łaską w narodzie tego, czego mu jeszcze brakuje, aby zdołał „wybić się na niepodległość”. Tylko obywatele narodu wewnętrznie odnowionego, bogatego w różnorodne cnoty, mogą stawać przed Bogiem i prosić Go o pomoc, o nowe siły do poświęceń na rzecz walki o odzyskanie wolności; mogą wejść we współpracę z Bogiem – prawdziwym wyzwolicielem narodu⁸⁸.

Kajsiewicz, znając wartość modlitwy, dawał słuchaczom do zrozumienia, że Bóg z modlitwy uczynił „środek, warunek dostąpienia wszelkiej łaski (...), Bóg obiecał wszystko w modlitwie; a zatem przejmijcie się potrzebą, obowiązkiem modlitwy” – zachęcał w jednym ze swoich kazań⁸⁹.

2.3. Wołanie o odpowiednich ludzi

Trzecią drogą wiodącą do duchowego zmartwychwstania osobistego i wspólnotowego jest kształtowanie dojrzałych i odpowiedzialnych katolików. Kajsiewicz zdawał sobie sprawę z tego, jak bardzo mizernie potoczyłoby się jego życie, gdyby Bóg nie postawił na jego drodze ludzi głęboko przeżywających swoją religijność, takich jak Adam Mickiewicz, Bogdan Jański czy wspólnota gorliwych katolików oraz wspólnota Domku. Na nic bowiem zdadzą się najwspanialsze idee i koncepcje, jeśli pozostaną tylko w sferze dyskusji i planów. W *Kazaniu o rachunku sumienia* tłumaczył:

⁸⁶ H. Kajsiewicz, *Kazanie o cudownym rozszerzeniu się i trwaniu wiary chrystusowej*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 45.

⁸⁷ Tenże, *Pisma. Mowy...*, t. 2, s. 9.

⁸⁸ J. Guzdek, *Ksiądz Hieronim Kajsiewicz (1812–1873) – apostoł ewangelicznej wolności w słowie i czynie*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1999, nr 4–5, s. 79.

⁸⁹ H. Kajsiewicz, *Kazania na niektóre niedziele i święta*, Wrocław 1848, s. 88–89.

Słyszę wołania o więcej ustępstw, o więcej swobód; nic przeciwko temu nie mam, ale wprzód trzeba nam wołać o ludzi, o ludzi przede wszystkim! Bez nich wszelkie ustępstwa małe nam przyniosą korzyści, albo też żadnej, z ludźmi odpowiednimi, i z tych potrafimy skorzystać które mamy, i te których nam braknie uzyskać. Ważne jest wykształcenie umysłowe, ale ważniejsze jeszcze, Bracia mili, jest wykształcenie duchowe, wykształcenie woli i charakterów. O! tu wieka rana nasza, tu dowód bolesny, że największa zacość i dobroć serca, braku zasad nie zastąpi. (...) Oby się nareszcie wszyscy przebudzili, duchowni i świeccy... Obyśmy nareszcie położenie rzeczy i obowiązki nasze pojęli i o przyszłości pamiętali⁹⁰.

Kajsiwicz dokonał przewartościowania: owszem – przekonywał – potrzebne jest poświęcenie, nawet męczeństwo, ale w tym okresie za znak czasu uznał potrzebę wierności obowiązkom, potrzebę pracy u podstaw, pracy organicznej. Stąd pochodziła u niego taka niezliczona ilość kazań i mów pogrzebowych, w których przedstawiał życiorysy wielkich Polaków, usiłując wykreować sylwetki wzorowych obywateli, duchownych, żołnierzy, dyplomatów, urzędników, pisarzy, wychowawców i przedsiębiorców. Sądził, że tylko odpowiedzialni bohaterowie t e r a z będą potrafili p o t e m zbudować silne i sprawiedliwe państwo. Dużo miejsca w tym względzie poświęcał także trosce o rodzinę, potrzebie wychowania młodego pokolenia, budowania wielkiej odpowiedzialności kobiety również na polu społecznym. Nie odnosił tego wszystkiego wyłącznie do Polaków, ale zgodnie z zamysłem Bogdana Jańskiego do zmartwychwstawania innych społeczeństw, szczególnie słowiańskich.

Na kazania ks. Kajsiwicza schodzono się tłumnie. Już po pierwszym z nich 10 września 1842 roku w Paryżu, na którym byli obecni przedstawiciele emigracji, z Adamem Czartoryskim i Adamem Mickiewiczem na czele, zapisano:

Wrażenie było silne. Nadspodziewanie objawił się wielki mówca kościelny, jakiego Polska dawno już nie miała: czuli w głosie jego Polacy, że wszystkie ich cierpienia i on w swym sercu przebolewał, że nie z książek tylko wyuczone i w pamięci przechowane, ale głęboko przeczuł i w krew swą przemienione mówił im rzeczy, że Ojczyznę i ich braci swoich kochał, że o tej Ojczyźnie nie zwątpił, tylko im grzechy nasze społeczne wskazywał i do jedynie skutecznego, bo chrześcijańskiego służenia tejże Ojczyźnie nawoływał; mocą zaś i pięknością słowa pamięć pierwszych kaznodziei naszych wskrzeszał⁹¹.

⁹⁰ Tenże, *Kazanie o rachunku sumienia*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 410–411, 405.

⁹¹ Cyt. za: P. Smolikowski, *Krótki życiorys...*, dz. cyt., s. 28–29.

3. Czyny pieczęcią słów

Ks. Hieronim Kajsiewicz nie tylko głosił naukę o duchowym zmartwychwstaniu, ale uważał ją przede wszystkim „za program do działania, nie zaś do dysputy”⁹². Stąd w trakcie swojej długoletniej posługi kapłańskiej, która w znacznej mierze pokrywała się z pełnieniem funkcji przełożonego generalnego, podejmował wiele konkretnych działań.

3.1. Działalność pisarska i wydawnicza

Kajsiewicz korzystał w pracy z nowoczesnych form duszpasterzowania, którymi były między innymi działalność pisarska i wydawnicza. Traktował je jako dobre kanały przekazu i utrwalania treści ewangelicznych w szerszych kręgach społecznych. Dbał osobiście o publikację swoich kazań, mów i przemówień oraz artykułów, które ukazywały się na bieżąco na emigracji oraz w kraju w różnych czasopismach, gazetach, a także w formie poszytów, broszur i książek⁹³. Działalność piśmiennicza i wydawnicza była niezmiernie ważna w sytuacji, gdy – jak sam pisał – „Szła (...) propaganda ustna i piśmiennicza i gdy zostało wszystko, co katolickie i zacne, wyśmiane, oplwane, podeptane”⁹⁴.

Wielu z nas pamięta jeszcze te lata – wspominał hrabia Stanisław Tarnowski, historyk literatury i krytyk literacki – kiedy po raz pierwszy rozchodziły się po Polsce kazania x. Kajsiewicza i jego przedtem nieznane, pierwszy raz zasłyszane imię. Zakazane jak wszystko co pochodziło z emigracji, przekradane przez granicę, w domu starannie i głęboko schowane, kazania te przechodziły cichaczem z rąk do rąk i były przyjmowane, czytane, przepisywane z zapalem. Widzieliśmy i pamiętamy twarze blednące ze wzruszenia, oczy błyszczące łzami żalu zapewne ale i szczęścia, że ktoś tak o Polsce mówić może, że o niej myśli tak wzniośle, że sądząc ją tak surowo, przecież o niej nie wątpi⁹⁵.

Ks. Kajsiewicz uważał, że zbyt mało było dobrej, polskiej literatury religijnej, dbał także o przekłady i wydania dzieł najwybitniejszych pi-

⁹² H. Kajsiewicz, *Kazanie o postępie religijnym*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 119.

⁹³ Pełny wykaz jego prac znajduje się w: J. Mrówczyński, *Studia zmartwychwstańskie. Wprowadzenie do źródeł historii i duchowości zmartwychwstańskiej*, Rzym 1977, s. 117–133; B. Micewski, *Kajsiewicz (Kaysiewicz) Ambroży, Józef, Hieronim*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, s. 229–240.

⁹⁴ H. Kajsiewicz, *Kazanie o duchu narodowym...*, dz. cyt., s. 189; tenże, *Kazanie o władzy doczesnej papieża*, w: tenże, *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 245.

⁹⁵ Cyt. za: P. Smolikowski, *Krótki życiorys...*, dz. cyt., s. 29.

sarzy religijnych. Z tego powodu, z dużym poczuciem humoru i dystansem wobec samego siebie, napisał pod koniec życia:

Ludzie mający czas i zasoby literackie (...), nie chcą więcej pracować i tak muszą tacy partacze jak ja kompromitować się. Ale jakkolwiek od dawna jużbym rad pióra nie tknąć, a przynajmniej na tłumaczeniu dobrych książek się ograniczyć, sumienie wciąż woła: lepszy rydz, niż nic; o sławę nic nie chodzi, pomyłki dadzą się naprawić, a rzecz zostanie przynajmniej póki lepszej kto nie postawi⁹⁶.

3.2. Kierownik dusz

Kajsiwicz w trosce o właściwe życie wewnętrzne człowieka bardzo zaangażował się w posługę konfesjonału i kierownictwa duchowego. Na podstawie własnego doświadczenia z lat młodości i drogi powrotu do Boga szczególnie rozumiał potrzebę mądrej i odpowiedzialnej posługi w konfesjonale. „Pamiętam – pisał – jaką szkodę poniosła dusza moja w pierwszej młodości, wskutek pośpiechu i niestaranności spowiedników”. Dlatego w specjalnej, obszernej publikacji rad dla młodych kaznodziei i spowiedników, napisał:

Kierowanie duszami to umiejętność nad umiejętnościami „*ars artium*”. Jest to kaznodziejstwo już nie publiczne (...), nauczycielstwo każdej duszy pojedynczo wziętej, powagą z góry i pod okiem Boga samego sprawowane; przeto każdy błąd, każda pomyłka kapłana (...), może stanowić o losie wiecznym duszy i dziecka duchowego, i samego ojca⁹⁷.

Przed jego konfesjonałem ustawiały się grupy duchownych i świeckich, sióstr zakonnych – nie tylko polskich – artystów, literatów, arystokratów i prostych ludzi. Wielu z nich jest dziś błogosławionymi i świętymi. Wystarczy wspomnieć chociażby: Emilię Sczaniecką, Delfinę Potocką, Augusta Cieszkowskiego, Cypriana Kamila Norwida, Elżę i Zygmunta Krasińskich, Józefę Karską i Marcelinę Darowską, Józefa Sebastiana Pelczara czy matkę Eugenię od Jezusa – założycielkę sióstr asumpcjonistek, Jadwigę Wielhorską – założycielkę kilku klasztorów karmelitańskich na ziemiach polskich.

⁹⁶ Cyt. za: B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 183.

⁹⁷ H. Kajsiwicz, *Rady dla młodych kaznodziei i spowiedników*, w: tenże, *Pisma. Rozprawy...*, dz. cyt., t. 3, s. 50. 49.

3.3. Praca charytatywna

Hieronim Kajsiewicz starał się zaradzić ludzkiej biedzie materialnej, dlatego zaangażował się w pracę charytatywną. Już w 1844 roku wraz ze świeckimi zmartwychwstańcami założył w Paryżu hospicjum, które nosiło nazwę Domu Przytułku i Pracy, dla dzieci i młodzieży emigrantów z Polski, zagubionych, często bez środków do życia. Uczono tam języka francuskiego, historii, elementów matematyki, geografii i kreślarstwa. Mieściły się tam także warsztaty rzemiosła, które zapewniały młodym emigrantom środki utrzymania. Zdolniejsi uczniowie podejmowali naukę w szkołach francuskich. Ks. Kajsiewicz odwiedzał emigrantów polskich, niemieckich i włoskich w domach prywatnych oraz w szpitalach i przytułkach⁹⁸.

Podobną działalność prowadził między innymi podczas kilkumiesięcznego pobytu w Krakowie. Założył bractwo dobroczynne przy kościele św. Marka, nazwane Siostrami Parafialnymi Świętej Elżbiety Turyngskiej, którego zadaniem było opiekowanie się chorymi, starcami oraz zaopatrywaniem ubogich kościołów w szaty i bieliznę kościelną. Bractwo organizowało także przyparafialne biblioteki. Wraz z wybitnym malarzem polskiego romantyzmu Piotrem Michałowskim zorganizował w 1849 roku dom dla opuszczonych, biednych krakowskich dzieci, w którym pełnił obowiązki katechety i spowiednika⁹⁹. Wspierał i promował podobne działania w innych zgromadzeniach zakonnych, szczególnie żeńskich. Po upadku powstania styczniowego pomagał w Rzymie i Paryżu polskim kapłanom, starając się znaleźć dla nich schronienie i utrzymanie. Byli to przede wszystkim sfrustrowani duchowni zaangażowani wcześniej w tajne związki konspiracyjne o charakterze masońskim¹⁰⁰.

Osobnym i wyjątkowo chlubnym rozdziałem w działalności Kajsiewicza były jego starania i wspieranie Piotra Semenienki przy zakładaniu Kolegium Polskiego w Rzymie dla kształcenia i wychowania polskiego duchowieństwa w atmosferze uniwersalizmu Kościoła i miłości ojczyzny. Choć pomysł nie był nowy, to właśnie Kajsiewiczowi i Semenence udało się spełnić pragnienia Bogdana Jańskiego. Już ich podróże w latach czterdziestych XIX wieku do Galicji i Wielkopolski, a także za ocean, z jednej strony miały przekonać biskupów polskich do te-

⁹⁸ Por. B. Micewski, *Geneza i działalność Misji Polskiej w Paryżu na rzecz emigracji i kraju w latach 1836–1922*, „Studia Polonijne”, 1987, t. 11, s. 179, 181.

⁹⁹ Por. H. Kajsiewicz, *Listy*, t. 4, Rzym 2005, s. 46–102.

¹⁰⁰ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 177–193, 202–209, 382–398.

go projektu, a z drugiej strony były kwestą na powołanie tej instytucji do życia w 1866 roku. Powstanie Kolegium Polskiego wiązało się z koncepcją kapłana wychowawcy. Ks. Kajsiiewicz był pewny, że tylko dobrze wykształceni i uformowani kapłani mogą pomóc w wychowaniu dobrych obywateli, którzy po odzyskaniu wolności będą mogli zagospodarować przestrzeń wolności. „Aby w innych obudzić wiarę – pisał do kapłanów – trzeba ją mieć żywą, aby zapalać w sercach bliźnich miłość Pana Boga, trzeba nią płonąć; aby przekonać, trzeba być przekonanym. (...) A zatem życie niepokalane, i pełność Ducha Bożego stanowią przede wszystkim apostołskiego kaznodzieję”¹⁰¹. Nauka i wychowanie w Kolegium Polskim były na bardzo wysokim poziomie i przygotowały do pracy znaczną część episkopatu polskiego. Byli to między innymi: Józef Sebastian Pelczar, Józef Bilczewski, Edmund Dalbor czy Aleksander Kakowski¹⁰².

Kajsiiewicz wraz z pozostałymi założycielami zmartwychwstańców żywił głębokie przeświadczenie o wyjątkowej roli kobiet nie tylko w życiu rodzinnym, ale także społecznym i politycznym. Dlatego między innymi współuczestniczył w założeniu Zgromadzenia Sióstr Niepokalank, którego celem było kształcenie i wychowanie dziewcząt. Wspierał także Edmunda Bojanowskiego przy zakładaniu Zgromadzenia Sióstr Służebniczek oraz pomagał w formowaniu się innych wspólnot zakonnych przez ukierunkowanie duchowe lub rady przy redakcji reguł. Także wszystkie jego starania o informowanie Stolicy Świętej o faktycznym stanie Kościoła polskiego i ukazywanie prawdy o życiu pod zaborami były wyrazem jego wiary w człowieka i lepszą przyszłość własnego narodu, a troska o Kościół unicki i starania na rzecz ekumenizmu w Bułgarii – w lepszą przyszłość innych narodów i całego Kościoła z jego odmiennymi tradycjami¹⁰³.

4. Wzór na nasze czasy

Bogata aktywność ks. Hieronima Kajsiiewicza byłaby niemożliwa, gdyby nie jego głębokie życie wewnętrzne. Przeszedł on twardą szko-

¹⁰¹ H. Kajsiiewicz, *Rady dla młodych księży*, Kraków 1999, s. 48.

¹⁰² Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 261–278; B. Zaleski, *Ksiądz Hieronim...*, dz. cyt., s. 239–248, 252–255; P. Smolikowski, *Historia Kolegium Polskiego w Rzymie*, Kraków 1896; A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*, Kraków 2000, s. 34–44.

¹⁰³ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 177–223, 392–398.

łę od wczesnych lat młodości. W 1851 roku zapisał mocne i wzruszające słowa, w których bardzo trafnie ujął swoje życie i odkrycie prawdy, że człowiek jest bezgranicznie samotny bez żywej wiary w Boga.

Pati et contemni [cierpieć i lekceważyć], oto jedyna rzecz mądra, jedyna pocieszająca, jedyna uświęcająca. Ja szczególnie, dotychczas miękkiego z natury serca, potrzebujący kochać i być kochanym, grzeszyłem nieraz dbałością zbytnią o sądy ludzkie, łudząc się tym, że dobre rozumienie u ludzi potrzebne jest dla kapłanów apostołstwem się bawiącym. Prawda to jest, ale dziś mniej o to się troszczę, bo żywiej pamiętam, że pierwszą rzeczą jest samemu się uświęcić, a to łatwiej wśród cierni, jak wśród róż. Jeżeli się do tego dojdzie, to dosyć, a jeżeli Bóg zechce użyć do pracy czynnej, da taką siłę, że ją każdy będzie musiał poczuć, a jeżeli będzie potrzeba i dar prorocstwa, cudów – niczego nie odmówi, kto już niczego prócz Niego nie szuka¹⁰⁴.

Można, za wspomnianym już Stanisławem Tarnowskim, powtórzyć: „Jak z nauk Skargi przed wiekami i dziś, tak z nauk Kajsiowicza nie duse ludzkie tylko, ale i świeckie sprawy, i ziemską Ojczyznę korzystać może, i siłę nabierać, bylebyśmy chcieli”¹⁰⁵. Był teoretykiem i praktykiem służby Ewangelii. Słowo i czyn były u niego organicznie powiązane¹⁰⁶.

– Dzisiaj ks. Kajsiowicz może być wzorem dla posługi kaznodziej-skiej kapłanów, aby swoje kazania i homilie, przemówienia i konferen-cje solidnie przygotowywali, budując je na Piśmie Świętym i nauce Oj-ców Kościoła, aby nie pozostawiali obojętni na aktualne problemy ludzi i ukazywali je w świetle Ewangelii.

– Kajsiowicz głosił prawdę duchowego zmartwychwstania wszyst-kim, zarówno tym z prawej, jak i z lewej strony sceny politycznej na emigracji i w kraju.

– Stawiając w trakcie wygłaszania kazań trudne pytania, nie wcho-dził w polemiki, pozostawiając odpowiedzi wyborowi sumienia słucha-czy, akcentował natomiast bardzo jasne zasady ewangeliczne.

– Chętnie był słuchany, a nawet podziwiany, ale wiarygodności jego słowom nadawały konkretne działania i postawa życia codziennego.

– Podróżował, szukał ludzi, a nie odwrotnie.

– Wreszcie poznanie jego barwnego i bujnego życiorysu, ewolucji po-glądów, uczy wszystkich, a przede wszystkim duszpasterzy młodzieży,

¹⁰⁴ H. Kajsiowicz, *List do Jana Koźmiana*, Rzym, 12 stycznia 1851, ACRR, sygn. 5562.

¹⁰⁵ S. Tarnowski, *Odezwa*, w: *Kajsiowicz i Semenenko. Książka pamiątkowa z obchodu urzqdzonego ku ich czci...*, Kraków 1914, s. XII.

¹⁰⁶ Por. J. Guzdek, *Książdz Hieronim Kajsiowicz...*, dz. cyt., s. 85.

cierpliwości i wytrwałości w dziele nowej ewangelizacji. Śledząc koleje jego życia odkrywamy, że i on w wieku młodzieńczym był dumnie zapatrzony w siebie, popełniał wiele błędów. Na jego drodze znaleźli się jednak ludzie i wydarzenia, które pomogły mu dostrzec wezwanie do odnowy moralnej i religijnej.

Po śmierci ksi. Kajsiewicza w zaproszeniu na mszę żałobną w Paryżu 1873 roku dobrze podsumowano „ten żywot pełen zasług”:

W młodości, z szablą w dłoni, walczył za ojczyznę i chlubne tych walk blizny na obliczu swoim nosił; w dojrzałych latach suknię zakonną przywdział, tejże Ojczyźnie w Bogu służył; (...) przewodnicząc powstałemu na wychodźstwie Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego, którego był jednym z Założycieli, na obu półkulach, życiem swym cześć imieniowi polskiemu zdobywał, i tak, w pełnym trudu i ofiar w sześćdziesięcioletnim żywocie swoim, krwią, piórem, potężnej wymowy słowem, a szczeropolskim sercem i duchem, sprawie narodowej nieprzerwanie służył. (...) dla jednych z nas był towarzyszem broni, dla drugich doświadczonym przyjacielem i bratem a dla wszystkich przykładem i zbudowaniem¹⁰⁷.

Girolamo Kajsiiewicz – emigrante convertito, apostolo della resurrezione spirituale

Tra i personaggi carismatici dello XIX secolo ci fu anche Girolamo Kajsiiewicz (1812-1873); aperto al mondo in cui viveva e che cercava di comprendere. I suoi contemporanei vedevano in lui un uomo dotato di una forte personalità che ispirava e promuoveva varie iniziative apostoliche. L'Autore di quest'articolo descrive brevemente l'infanzia e la giovinezza di Kajsiiewicz, l'evolvere delle sue idee ed il suo insegnamento incentrato sull'amore incondizionato di Dio. Kajsiiewicz non solo proclamava la resurrezione spirituale, ma la viveva personalmente, facendone un programma di vita. Durante il suo lungo ministero sacerdotale intraprese varie iniziative quali la predicazione, il lavoro letterario e editoriale, la direzione spirituale, le opere di carità. Nonostante abbia vissuto in un'altra realtà storica, l'esempio dato dalla sua vita e dalle sue attività apostoliche si può considerare tuttora attuale e può essere fonte d'ispirazione per gli evangelizzatori contemporanei.

¹⁰⁷ Ks. Kajsiiewicz, Archiwum Zmartwychwstańców w Krakowie, sygn. brak.

Słowa kluczowe: *apostolstwo, duchowe zmartwychwstanie, działalność charytatywna, działalność wydawnicza, ewangelizacja, formacja kapłańska, kaznodziejstwo, kierownictwo duchowe, kobieta, Kolegium Polskie, miłość bezwarunkowa, nawrócenie, przemiana duchowa, odnowa moralna i religijna, Polska, piśmiennictwo, Wielka Emigracja, zakony polskie*

ALOJZY HASSA SAC*

PALLOTTI A ZMARTWYCHWSTAŃCY

Założyciel Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego ks. Wincenty Pallotti (1795–1850) miał wielorakie powiązania z Polską i Polakami. Osiedlając w Rzymie w jednym z największych i najbardziej zróżnicowanych środowisk polskich na obczyźnie w pierwszej połowie XIX wieku, miał ks. Pallotti możliwość i okazję zetknąć się bliżej i zapoznać z bolesną problematyką walk o utrzymanie bytu narodowego Polaków, z dziejami srodze przez zaborców prześladowanego Kościoła polskiego. Tragiczne losy katolickiego narodu budziły w ks. Pallottim uczucia sympatii dla „sprawy polskiej” połączone z życzliwym oddaniem i czynną pomocą, duchową najczęściej, dla tych Polaków, z którymi go los zetknął i którzy tej pomocy w jakiś sposób potrzebowali. A z Polakami spotykał się na wszystkich etapach swojego życia.

Świątobliwy kameduła o. Damian, w świecie ks. Wiktor Ożarowski, który uchodzi za jeden z filarów odrodzenia duchowego i życia religijnego w narodzie polskim w pierwszej połowie XIX wieku, swoją formację duchową zawdzięczał ks. Wincentemu Pallottiemu. Wspomina o tym biograf ks. Wiktora Ożarowskiego w następujących słowach:

* Ksiądz Alojzy Hassa (1902–1982) był historykiem, przez wiele lat wykładał historię Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie koło Warszawy. Sprawie związków Polaków z św. Wincentym Pallottim (1795–1850) poświęcił trzy teksty. Publikowany przez nas pochodzi z „Naszej Rodziny” 1970, nr 2 (305), s. 4–5.

[Ożarowski] duchownie kształć się pod przewodnictwem ks. Pallotti, założyciela nowego Zgromadzenia misjonarzy i najbieglejszego podówczas w Rzymie kierownika dusz do wyższej doskonałości.

Znajomość między ks. Pallottim a Wiktorem Ożarowskim nawiązana została w czasie czteroletniego pobytu tego ostatniego w Rzymie w latach 1827–1832 w Seminarium Rzymskim, gdzie ks. Pallotti był ojcem duchownym. O tym jak bliskim i serdecznym był stosunek tych dwóch świątobliwych kapłanów, świadczą dwa listy ks. Wiktora Ożarowskiego do ks. Wincentego Pallottiego zachowane w oryginale w Archiwum Generalnym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Rzymie.

Pięć lat później, w roku 1837, zetknął się ks. Wincenty Pallotti z przyszłymi założycielami polskiego Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców, z Hieronimem Kajsiewiczem i Piotrem Semenenką. To młode polskie zgromadzenie zakonne, jego założyciele i pierwsi członkowie niejedną usługę zawdzięczali ks. Wincentemu Pallottiemu i jego stowarzyszeniu. Hieronim Kajsiewicz i Piotr Semenenko przybyli do Rzymu w sobotę 14 października 1837 roku. Na wypadek jakichś nieprzewidzianych trudności, jakie ich w Rzymie spotkać mogły, mieli listy polecające od Adama Mickiewicza do jego znajomej jeszcze z czasów petersburskich, księżnej Zeneidy Wołkońskiej. I otóż trudności rzeczywiście zaistniały, a interwencja księżnej okazała się nader pożyteczna. Donosi o tym Hieronim Kajsiewicz Adamowi Mickiewiczowi w liście datowanym „Urbs d. 30 oct. 1837 roku”.

Mój miły Adamie. (...) Byliśmy jeszcze parę razy u księżnej, a to z tego powodu, że myślę o naszej sprawie, sądziła, że trzeba by do Papieża trafić i to nieoficjalnie, przyszedł jej na myśl ksiądz Don Vincenzo di Palotta, święty człowiek w całym znaczeniu tego słowa a jej znajomy. On skompromitować się nie lęka, prawdę wszystkim gada, a nawet Rzymowi niewesołe, słyszę, przepowiada rzeczy; od Papieża ceniony, choć się z tym nie wydaje. Byliśmy u niego i nie mówiąc, że do Papieża przyrzekł jednak za sprawą chodzić. Nie wiemy rezultatu, bośmy od trzech dni już księżnej nie widzieli.

Kilka miesięcy później, 6 marca 1838 roku, drugi z owej dwójki kandydatów do stanu duchownego – Piotr Semenenko – donosił Bogdanowi Jańskiemu, „starszemu bratu w Chrystusie”, o swoich aktualnych kłopotach, zwłaszcza o trudnościach z wychowaniem zaniedbanej pod względem moralnym młodzieży rzymskiej tak pisze: " (...) Dziwne też im i groźne rzeczy prowokuje Don Vincenzo di Palotta, święty dzisiaj-

szy, o którym nie wiem, czyśmy wam pisali a z którym dali Bóg bliżej się poznamy, przynajmniej pragniemy tego".

Po dziesięciu latach, 22 października 1847 roku, Hieronim Kajsiewicz już jako ksiądz, założyciel i przełożony Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców, tak pisze do jednego ze swoich podwładnych ks. Władysława Godlewskiego: „Przypomnę ci zatem: jaką łaską i miłością zaszczycali nas: i zaszczycają: O. Biaggio, przełożony Zgromadzenia XX Przenajdroższej Krwi, następca i spowiednik wielbnego del Buffalo; O. Carmel, przełożony pustelników św. Pachomiusza w Sycylii; nadto O. Bernard; X. Palotta, także fundator Zgromadzenia – ludzie słynący ze swej świętości w Rzymie (...)”.

Ze środowiska polskich zmartwychwstańców najprawdopodobniej pochodzą dwie współczesne założycielowi Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego informacje w ówczesnych czasopismach kościelnych, które relacjonują o nowych pionierskich formach pracy apostołsko-duszpasterskiej ks. Wincentego Pallottiego.

Poznańska „Gazeta Kościelna” zamieściła w numerze 24 (s. 207) z 1847 roku obszerną korespondencję na temat powstania i rozwoju tak zwanych szkół wieczorowych w Rzymie. Streściwszy losy tych szkół w czasie groźnej epidemii cholery w roku 1837 oraz zwróciwszy uwagę na niebezpieczeństwo zamknięcia ich z powodu braku funduszy, zdekompletowania nauczającego personelu, powołanego do służby samarytańskiej i opuszczającego pracę i rozproszenia się młodzieży, korzystającej z ogólnego chaosu, tak dalej pisze:

Nie umarło przecież (...) dzieło [szkół wieczorowych], przeszły bowiem obie szkoły, choć smutnym tym wypadkiem przerwane i wyzute ze zwyczajnych dochodów, w ręce pana Abbate Pallota, męża wzorowego poświęcenia się dla ludzkości, który nie tylko pierwotny ich stan przywrócił, ale taką o nich miał pieczę, że dochody zaczęły się podnosić; skłonił bogatsze dzieci swej parafii, tam gdzie były szkoły do płacenia miesięcznie dwóch skudów. Tak pomnożył dochód aż do 500 skudów, przez co mógł postarać się o założenie nowej szkoły na via dell'Arancio. Gdy w celu odzyskania zdrowia musiał Rzym opuścić, zajął się szkołami kardynała della Porta i skłonił wielu do wspierania ich bądź to pieniędźmi bądź to robotą. Aby podwyższyć dochody tych zakładów, szukał męża, który by się dobrowolnie zarządowi i czynnej ich opiece oddał i znalazł go w Abbate Morichini, który już na prośbę Pallottiego miał w tym udział a teraz na życzenie kardynała ster całkiem objął.

W opisie korespondenta gazety, jak również w opinii wszystkich mieszkańców Rzymu, Wincenty Pallotti to mąż wzorowego poświęcenia

się dla ludzkości. Rok później, 29 listopada 1848 roku, w innym czasopiśmie polskim, w „Tygodniku Kościelnym” wydawanym w Krakowie, ukazał się obszerny artykuł-sprawozdanie pod tytułem, *Konferencje duchowne w Krakowie*. Jego autor, stawiając duchowieństwu krakowskiemu za wzór różne formy zrzeszania się kleru katolickiego, pisze między innymi: „W Rzymie oprócz konferencji misjonarskich, rozwiązywania trudności z teologii moralnej przy wikariacie, świątobliwy kapłan żyjący ks. Wincenty Pallotti zbiera u siebie co tydzień chętnych kapłanów z wielkim ich zbudowaniem i korzyścią”.

Konferencje tygodniowe były nowością wprowadzoną w Rzymie przez ks. Pallottiego. Z późniejszej tradycji palotyńskiej wiemy, że odbywały się one co czwartek. W Krakowie zbierano się też raz na tydzień, i to w czwartki, o czym wiemy ze sprawozdania. Pomysł tych konferencji podsunął braciom przybyłym z Rzymu ks. Hieronim Kajsiewicz. Chciał chyba w ten sposób rozpowszechnić metody wychowawcze kleru, zastosowane przez ks. Wincentego Pallottiego w Rzymie.

Po przeszło piętnastu latach ks. Hieronim Kajsiewicz jeszcze raz we wspomnieniach swoich nawiąże do postaci założyciela naszego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego. Jadąc w roku 1865 z Rzymu do Kanady na wizytację placówek duszpasterskich, obsługiwanych przez jego współbraci, po drodze wstąpił do Londynu, zatrzymując się w tak zwanej Misji Polskiej. Tak oto chwile londyńskie opisywał w liście do swoich współbraci: „Ze mszą zaprowadził mnie [ks. Jażdżewski] do kościoła włoskiego obsługiwanego przez misjonarzy wielbego śp. Księdza Pallottiego, których wszystkich prawie znałem w Rzymie”.

Z grona zmartwychwstańców związani byli węzłem przyjaźni z ks. Pallottim dwaj „bracia” Józef i Józef Bohdan Zalescy. Ostatni jest znany w dziejach literatury polskiej jako jeden z twórców tak zwanej ukraińskiej szkoły romantyzmu polskiego. Obaj byli wygnańcami politycznymi jako uczestnicy nieudanego powstania listopadowego.

Pallotti e Risurrezionisti

Fondatore della Società dell'Apostolato Cattolico ebbe numerosi contatti con i polacchi che vivevano a Roma, aiutandoli nelle difficoltà e dando loro un appoggio spirituale. Tra questi c'erano anche H. Kajsiewicz e P. Semenenko, cofondatori della Congregazione dei Risurrezionisti, che vennero a Roma nel 1837. Loro fecero menzione della conoscenza di V. Pallotti e dei suoi nuovi metodi apostolici nelle loro lettere scritte a B. Jański, A. Mickiewicz e ai vari giornali in Polonia.

Słowa klucze: *apostolstwo, emigracja, formacja kapłanów, Jański Bogdan, Kajsiewicz Hieronim, Mickiewicz Adam, Semenenko Piotr, Wołkońska Zeneida, wychowanie młodzieży*

MARIAN TRACZYŃSKI CR
KRAKÓW

DELEGATURA POLSKA ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W LATACH 1934–1948

1. Okres przygotowawczy¹

W historii Zgromadzenia Zmartwychwstańców, do momentu zatwierdzenia konstytucji w roku 1902, praktykowano zarówno urząd delegata, jak i prowincjała. Z chwilą wprowadzenia w życie zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską konstytucji zniesiono możliwość ustanowienia w zgromadzeniu prowincji (a więc i urzędu prowincjała) ze względu na małą liczbę członków. Taki stan rzeczy trwał do roku 1948.

Na kapitule w roku 1905 postanowiono prosić Stolicę Apostolską o pozwolenie na ustanowienie delegata generalnego dla Ameryki, z uwagi na utrudnienia w kontaktach z zarządem generalnym w Rzymie. Podobnie było i na następnych kapitułach. Kongregacja Zakonników udzielała żądanych pozwoleń.

Gdy jednak powiększała się liczba członków zgromadzenia i równocześnie przybywało wiele nowych spraw do załatwienia, wymagających aprobaty rady generalnej, a do tego doszły jeszcze wielkie utrudnienia w kontaktach placówek z Rzymem z powodu pierwszej wojny światowej, okazało się jak bardzo jest potrzebna władza pośrednia mię-

¹ Dane na podstawie: ks. W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1942.

dzy generałem a poszczególnymi placówkami. Na kapitule w roku 1926 uchwalono i przyjęto uprawnienia delegata na Amerykę. Nie widziano jeszcze potrzeby takiego delegata na Europę. Ale już na następnej kapitule w roku 1932 debatowano nad ustanowieniem delegatur lub prowincji dla całego zgromadzenia. Ponieważ nie spełniano jeszcze warunków, jakie stawiała Kongregacja Zakonników, aby utworzyć prowincje (wymagano utworzenia przynajmniej czterech prowincji, z których każda powinna mieć cztery domy z dwunastoma zakonnikami, a prowincjał nie mógł być przełożonym domu itp.), zatem poprzestano na powołaniu delegatur i delegata z odpowiednimi uprawnieniami.

Najpierw przewidziano delegaturę dla Stanów Zjednoczonych i Kanady, a potem także dla Polski. Kapituła szczerze chciała obdarzyć delegatów w prerogatywy wyrażone aż w szesnastu punktach. W porę jednak ojcowie kapitulni spostrzegli się, że niektóre punkty są sprzeczne z konstytucjami. Przed ostatecznym przyjęciem uchwał w sprawie delegatur i delegatów zwrócono się do Kongregacji Zakonników o jej stanowisko w tej sprawie. Kongregacja poradziła, aby jej nie przedstawiać delegatur jako prawa uchwalonego przez kapitułę, bo w tym przypadku chodziłoby o zmianę formy rządów w zgromadzeniu, na co Stołica Apostolska nie wyraziłaby zgody. Zatem Kongregacja zasugerowała, aby wprowadzenie delegatur do zgromadzenia było przedstawione przez kapitułę jako lepszy sposób rządzenia podsunęty generałowi, co on może zaakceptować. Takie też rozwiązanie przyjęto.

A to oznaczało, że nieaktualne stały się proponowane przez kapitułę zadania i obowiązki delegatów generalnych. W nowym ustaleniu delegaci stawali się tylko jak gdyby pomocnikami generała z wyznaczonymi przez niego zadaniami – mieli bardzo ograniczony zakres obowiązków i zadań. Nadal wszystkie ważne sprawy musieli kierować do Rzymu. Mogli, co najwyżej, sugerować rozwiązania bieżących spraw, proponować mianowanie osób na urzędy, a także w pilnych sprawach przenosić zakonników na inne placówki z równoczesnym powiadomieniem o tym generała. W nadzwyczajnych okolicznościach otrzymywali na pewien okres większe uprawnienia.

Po zakończeniu kapituły roku 1932 ojciec generał za zgodą rady wyznaczył delegatów generalnych dla Stanów Zjednoczonych i Kanady. Mimo zgody kapituły, by i dla Polski mianować delegata, ojciec generał chwilowo nie uczynił tego. Zmartwychwstańcy w Polsce czuli się zawiedzeni i niezadowoleni. Pisali więc do Rzymu, przypominając generałowi i radzie generalnej o niespełnionej uchwale kapitulnej. Ojcowie

domagali się wyznaczenia delegata generalnego dla Polski. W tym celu przełożeni domów polskich zebrali się w Warszawie i wystosowali do generała wspólny apel o spełnienie obietnic. Treść apelu była następująca²:

Niżej podpisani przełożeni domów Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Polsce, uważając, że sprawa naznaczenia delegata dla Polski już dawno dojrzała, a obecnie stała się pilną i nieodzowną, ośmielają się wyrazić swą gorącą prośbę o łaskawe zamianowanie delegata dla Polski. Prośbę swą motywujemy następująco:

1. Przede wszystkim ojciec generał w *Litterae circulares* z roku 1932 publicznie zapewnił, że sprawa delegata dla Polski została *per legem Capituli* ustanowiona; określono tam nawet domy, które mu mają podlegać, tymczasem do dziś nie mamy tegoż delegata.

2. Przez niewykonanie tej uchwały, wszyscy członkowie Zgromadzenia w Polsce czują się dotknięci, ponieważ nie mogą zrozumieć, dlaczego nie są traktowani na równi z innymi dzielnicami, jak Stanów Zjednoczonych i Kanady.

3. Uważamy nawet, że w Polsce są poważniejsze motywy do mianowania delegata niż w Ameryce, gdyż domy nasze dzielą setki kilometrów od siebie, znajdują się w różnych diecezjach, gdzie panują odmienne prawa i zwyczaje, nadto zajmujemy się niemniej różnorodną pracą jak bracia nasi w Ameryce: duszpasterstwem, wychowaniem nowego pokolenia dla Zgromadzenia w nowicjacie i alumnacie, wychowaniem młodzieży w internatach, udzielaniem religii w szkołach, pracą społeczną w stowarzyszeniach, udzielaniem rekolekcji, spowiadaniem zakonnic itp. Nad tym powinna czuwać jednostka, aby praca szła sprawnie, aby gdy coś poczyna kuleć, zawczasu temu zaradzono, planowo przygotować ludzi kwalifikowanych do objęcia pewnych stanowisk i zajęć, a przez to przyczynić się waleśnie do intensywniejszego życia Zgromadzenia w Polsce.

4. W różnych okolicznościach odczuwamy bardzo brak przedstawiciela Zgromadzenia przede wszystkim wobec władz kościelnych, a nierzadko wobec władz świeckich państwowych.

5. Delegat wspierany swoją radą ułatwiłby w dużym stopniu pracę ojcu generałowi, który mając do załatwienia sprawy poważne i dotyczące dobra całego Zgromadzenia, musi nieraz poświęcać dużo czasu na sprawy drugorzędne, zaś delegat załatwiłby takowe na miejscu i w krótszym postępowaniu.

6. W końcu i to wypada zaznaczyć, że sam Kościół rządzi się w ten sposób, a w nim stare i wypróbowane instytucje zakonne.

Tym razem prośba została spełniona. 30 listopada 1934 roku wyznaczono delegata generalnego na Polskę. Został nim ks. Jakub Kukliński, a radnymi księża: Bolesław Wośko i Julian Kalbarczyk. W odpowiedzi

² Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, sygn. 64625 (dalej jako: ACRR).

na tę nominację nowy delegat wspólnie z przełożonymi domów wystosowali list dziękczynny do ojca generała o następującej treści³:

Zebrani w Warszawie pod przewodnictwem ojca delegata, przełożeni poszczególnych domów w Polsce, przesyłają ojcu generałowi wyrazy szczerego przywiązania synowskiego oraz wdzięczności za nominację specjalnego delegata dla Polski. W tym też widzimy ojcowską troskę ojca generała, jako władarza zgromadzenia, o rozwój naszej tutaj części, a tym bardziej realizację słusznych postulatów i praw, jakimi już od dawna cieszą się inne części naszego zgromadzenia.

Nadmieniamy przy tym, że narady odbywały się w atmosferze najdalej idącej życzliwości i zgody oraz jednomyślnego zrozumienia palących potrzeb tak poszczególnych domów jak również i całości danego odcinka naszego zgromadzenia, a w tym przypadku w Polsce. Na czoło narad wybijały się takie sprawy: jak otoczenie szczególniejszą i troskliwą opieką naszego nowicjatu i alumnatu, jak podniesienie wydajności naszej pracy, albo potrzeba zewnętrznego skonsolidowania wszystkich tutaj domów i wewnętrzne pogłębienie życia duchowego w nas.

Tak więc rozpoczęła swoją działalność delegatura polska. W jej skład wchodziły następujące domy zakonne: Warszawa (parafia), Kraków (internat i nowicjat), Poznań Wilda (parafia), Lwów (internat i alumnat), Krzyżowniki (parafia), Radziwiłłów (parafia), Wiedeń (Rennweg i Kahlenberg). W tamtym czasie było trzydziestu sześciu księży, dwudziestu trzech braci współpracowników, dwudziestu sześciu alumnów we Lwowie i czternastu w Rzymie, dziewięciu nowicjuszy kleryków i dziewięciu braci współpracowników.

2. Ks. Jakub Kukliński⁴ – delegat generalny w latach 1934-1938

Mianowany delegat był dobrze przygotowany do pełnienia powierzzonego mu obowiązku. Miał już za sobą 38 lat kapłaństwa, był wzorowym zakonnikiem, posiadał bogate doświadczenie życiowe i kapłańskie, zdobyte w Wiedniu, Warszawie i Poznaniu. Potrafił łagodzić trudne konflikty, jak choćby ten w Poznaniu po odejściu ks. Zapały. Władze zgroma-

³ ACRR, sygn. 64626.

⁴ Ks. Jakub Kukliński urodził się 14 marca 1871 w Prusach Wschodnich (dziś województwo warmińsko-mazurskie), święcenia kapłańskie otrzymał 5 lipca 1896, zmarł w Krakowie w roku 1946.

dzenia powierzały mu pertraktacje z biskupami w sprawie nowych placówek, a także trudne sprawy godzenia zwaśnionych stron w różnych domach zakonnych. Można śmiało powiedzieć, że miał wszelkie dane, by dobrze przewodniczyć delegaturze polskiej.

W chwili objęcia delegatury ks. Jakub Kukliński był duszpasterzem w Krzyżownikach (Smochowicach). To dzięki niemu kuria arcybiskupia w Poznaniu powierzyła tę placówkę zgromadzeniu w listopadzie 1933 roku. Była to budująca się kaplica, która znajdowała się na terenie parafii w Kiekrzu. Dzięki zapobiegliwości ks. Kuklińskiego udało się budowę kaplicy dokończyć i na Boże Narodzenie 1933 roku odprawić w niej pasterkę. W styczniu 1934 roku nadano kaplicy tytuł Imienia Maryi, by – jak to uzasadniał ks. Jakub:

W kaplicy w Krzyżownikach rozbrzmiewała ustawiczna cześć Imienia Maryi na całą Polskę, która była, jest i będzie przedmurzem chrześcijaństwa, a nabożeństwo do Jej Imienia niech przypomina światu całemu wielkie zasługi polskiego rycerstwa położone w obronie wiary świętej⁵.

W roku 1934 utworzono parafię i erygowano dom zakonny, a proboszczem i przełożonym mianowano ks. Jakuba Kuklińskiego. W listopadzie 1935 roku dotychczasowy proboszcz przekazał zarząd parafii ks. Julianowi Kalbarczykowi, a sam przeniósł się do Warszawy jako delegat generalny i przełożony miejscowy domu przy ulicy Chełmskiej 21a.

Podobnie jak Krzyżowniki, tak również i Dębki jako placówka Zgromadzenia zawdzięczają swój początek ks. Kuklińskiemu. Starając się o pozyskanie Krzyżownik dla zgromadzenia, zaprzyjaźnił się z profesorem medycyny Adamem Wrzosem, który mieszkał w Krzyżownikach, a równocześnie miał dużą parcelę w Dębkach, gdzie spędzał czas wakacyjny. Ponieważ Polska miała stosunkowo mały dostęp do morza, a Dębki, leżące na granicy z Niemcami, były bardzo uroczą wioską nad morzem i rzeką, latem przyjeżdżało tu dużo wczasowiczów i harcerzy. Nie było tam jednak księży do opieki duszpasterskiej. Porozumieli się więc ze sobą ks. Kukliński i prof. Wrzosek, że dobrze będzie, jeśli Zgromadzenie zbuduje tam kaplicę i dom, a profesor na ten cel odstąpi część swojej parceli potrzebnej na zabudowę. W wyniku tej umowy ks. Kukliński zwrócił się w tej sprawie do kurii pelplińskiej. O niej między innymi pisał biskup Okoniewski, ordynariusz pelpliński, do ks. Olejniczaka w Rzymie: „Wniosek jednego z waszych ojców (ks. Kuklińskiego)

⁵ ACRR, sygn. 64631.

o zezwolenie na otwarcie letniska w Dębках nad morzem, donoszę, że godzę się na to chętnie"⁶. Nie żądając żadnej pomocy z Rzymu, ojciec delegat dzięki własnej zaradności i wsparciu dobroczyńców mógł 4 czerwca 1935 roku napisać do Rzymu: „Donoszę o fundacji miejsca wypoczynkowego w Dębках, gdzie jest kaplica publiczna i dom gościnny na 12 pokoi”⁷.

Wspomniane dwie placówki świadczą o zdolnościach organizacyjnych ojca delegata, a przede wszystkim o trosce, by zgromadzenie się rozwijało. Pierwszą czynnością nowego delegata było zwołanie do Warszawy zebrania wszystkich przełożonych należących do delegatury. Tematy omawiane na tym spotkaniu już przedstawiono. Należy jeszcze dodać, że wówczas dużo dyskutowano nad tym, jak najlepiej przygotować się do obchodów zbliżającej się setnej rocznicy Domku Jańskiego.

W pierwszym roku pełnienia swego urzędu ks. Kukliński będąc nadal proboszczem w Krzyżownikach, zajęty organizowaniem Dębek, nie zaniedbywał spraw dotyczących delegatury. Trzeba tu stwierdzić, że wielkim utrudnieniem, a jednocześnie złodziejem czasu, była konieczność ciągłego odnoszenia się na piśmie do zarządu generalnego w Rzymie nie tylko w ważnych, ale także w wielu błahych, codziennych sprawach. Każdą nominację, dopuszczanie do ślubów, przenoszenie z jednego domu do drugiego, nawet braci współpracowników, i tak dalej, proponował delegat, lecz decyzja należała do Rzymu. Setki listów wędrowały od delegata do generała i z powrotem – i tak akcja listowa trwała, a sprawy często w tym czasie stawały się już nieaktualne. Jest jednak i ta korzyść z listów, że stanowią wartościowe dokumenty na temat działalności urzędników i władzy zgromadzenia.

Bardzo ciekawa jest lektura listów ks. Kuklińskiego. Nigdy w suchych aktach urzędowych nie poznałoby się atmosfery ówczesnego życia zakonnego, nie miał barwnych charakterystyk i opisów poszczególnych osób, wzajemnych animozji i różnych podchodów dla osiągnięcia własnych celów.

Konkretnie: w listach ks. Kuklińskiego, obok bieżących spraw delegatury i poszczególnych placówek czy osób, przebija wielka miłość do zgromadzenia i troska o jego rozwój zarówno materialny, jak i duchowy. Często napotyka duże opory ze strony zakonników. Delegat czuje swoje skrepowanie istniejącym stanem prawnym, wie, że mógłby wiele rzeczy

⁶ ACRR, sygn. 64704.

⁷ Ks. W. Kwiatkowski, *Historia...*, dz. cyt., s. 449.

szybciej i sprawniej załatwić, gdyby miał większe uprawnienia. I tak, na przykład, gdy zdarzyło się, że delegat wezwał ks. Torbusa, członka koła misyjnego, by wygłosił rekolekcje w Warszawie, przełożony ks. Miernik nie pozwolił na to. Rozżalony delegat napisał do ojca generała:

Wypadałoby oświecić ojca Miernika, że delegatowi wolno pisywać do wszystkich członków Zgromadzenia i członkom do niego bez pozwolenia lokalnych przełożonych – a nadto wolno mu powoływać do chwilowej pomocy ojców z jednego domu do drugiego na terytorium delegatury dla ogólnego dobra Zgromadzenia, że nadto delegat mieszkając w Polsce, zna także nagłe potrzeby domów i przełożeni lokalni na jego wezwanie chętnie żadanego ojca posłać powinni do miejsca wskazanego i nie robić pod tym względem żadnych trudności⁸.

W roku 1935 ojciec delegat donosił kurii generalnej, że w Poznaniu istnieje możliwość podziału parafii wildeckiej i że wydzieloną parafię może otrzymać zgromadzenie, jeśli wybuduje kościół. Informował też, że należałoby sprzedać posiadłość po o. Smolikowskim w Warszawie, a pieniądze w części przeznaczyć na nowy kościół w Poznaniu, resztę zaś na spłatę długów wobec Rzymu oraz na inne nowe fundacje.

Nie zapominał też poruszyć sprawy objęcia nowej placówki w Skolem, co zaproponowano zgromadzeniu w 1933 roku, lecz zgodziło się ją przyjąć dopiero w roku następnym. Objęcie nowej placówki w Skolem nastąpiło 15 grudnia 1935 roku. Proboszczem został ks. Wojciech Cyrrus, a wikariuszem ks. Tadeusz Przybyłowicz. Tym sposobem w archidiecezji lwowskiej były już dwie placówki.

Początek roku 1936 zdominowała sprawa obchodów setnej rocznicy założenia Domku Jańskiego. Już wprawdzie na początku 1935 roku debatowano na temat tej rocznicy, ale dopiero w styczniu 1936 roku ks. Kukliński w liście do generała prosił go, by zarządził w całym zgromadzeniu jej obchody według podanego planu:

We wszystkich naszych kościołach w niedzielę koło Wielkanocy urządzić uroczyste nabożeństwo z *Te Deum* i odpowiednim kazaniem. Natomiast we Lwowie, według rady księcia metropolity Sapiehy, nabożeństwo z udziałem przedstawicieli wszystkich placówek, a wieczorem akademie z dwoma lub trzema referatami. Proponowany temat referatów: a) stulecie dzieje naszego Zgromadzenia w duszpasterstwie i misjach (może prof. Karol Górski?); b) Bogdan Jański i jego duch w życiu Zgromadzenia (może ks. arcybiskup Teodorowicz lub biskup Lisiecki z Tarnowa); c) ideologia wychowawcza CR (siostra Żulińska CR).

⁸ ACRR, sygn. 20250.

Jeśli zajdzie potrzeba to i czwarty referat – ascetyka i mistyka w przemianie ducha ostatniego stulecia (może ks. prof. Umiński ze Lwowa).

Jako uzasadnienie, by te uroczystości urządzić we Lwowie, to przede wszystkim dlatego, że dom we Lwowie jest najstarszym w Polsce, a także tam są przyjaciele Zgromadzenia jak arcybiskup Teodorowicz, arcybiskup Twardowski, ks. prof. Umiński. Tam też są alumni, którzy coś zaśpiewają, jest sala itd. Ojcowie nasi w Polsce byłiby bardzo wdzięczni, gdyby ojciec generał zechciał wydać okólnik do wszystkich domów z odpowiednim zarządzeniem, by wszystkie domy uczyły nabożeństwami, przedstawieniami, a Lwów nadto wspólną akademią, wspólną rocznicę roku 1836, w którym Zgromadzenie nasze widzi swój początek. Ze względów praktycznych musimy pominąć pamiętny dzień – środę popielcową jako też i uroczystość samą Zmartwychwstania Pańskiego, a przeznaczyć na wspólny obchód może niedzielę *In Albis*.

Żywimy nadzieję, że wspomniany dzień będzie nie tylko dniem dziękczynienia Bogu za obfite łaski, ale ożywi on równocześnie w nas ducha i przyczyni się znacznie do rozwoju naszego Zgromadzenia na zewnątrz. Okólnik zechce ojciec wydać, co prędzej⁹.

Nie czekając na odpowiedź kurii generalnej, ks. Kukliński podał w swoim liście do Rzymu plan ewentualnej uroczystości rocznicowej we Lwowie:

Słowo wstępne ks. arcybiskup Teodorowicz, referat: Znaczenie Bogdana Jańskiego w czasach rozbiorowych – prof. Karol Górski, Bogdan Jański i jego duch w życiu Zgromadzenia – ks. bp Lisowski, Ascetyka i mistyka w przemianie ducha ostatniego stulecia – ks. prof. Józef Umiński, Ideologia wychowawcza Zgromadzenia Księża Zmartwychwstańców – siostra Barbara Żulińska¹⁰.

Kuria generalna nie podzieliła poglądów ks. Kuklińskiego odnośnie do obchodów rocznicowych powstania Domku Jańskiego. Generał i jego rada uważali, że należy uroczystość obchodzić setną rocznicę ślubów pierwszych zmartwychwstańców, to znaczy w roku 1942. A jeżeli poszczególne domy zechcą uczcić setną rocznicę Domku Jańskiego, to mogą to uczynić według swego uznania. Niezrażony postawą generała ojciec delegat polecił przełożonemu lwowskiemu ks. Miernikowi, by uzgodnił z abp. Teodorowiczem i ks. prof. Umińskim ewentualny udział w obchodach rocznicowych. Zlecona ks. Miernikowi misja nie powiodła się. Proponowani prelegenci odmówili udziału, co zresztą było do prze-

⁹ ACRR, sygn. 20242.

¹⁰ ACRR, sygn. 20244.

widzenia ze względu na zbyt późną propozycję, a nadto nie znaleziono odpowiedniej sali do urządzenia tak dużej uroczystości.

Wreszcie ojciec delegat zrozumiał, że z całego planu nic nie wyjdzie, i dlatego napisał do generała: „Do urządzenia czegoś większego nie ma prawdziwie czasu – zrobić coś na kolanie po partacku, to lepiej nic”¹¹. Tak więc z dużej chmury spadł mały deszcz. Dom krakowski pierwszy urządził rocznicowe nabożeństwo 17 lutego. Uroczystości krakowskie były skromne i ograniczyły się tylko do domowników i wiernych w kaplicy. O małym zainteresowaniu tą rocznicą świadczy choćby to, że nie zainteresowano nią nawet chłopców przebywających w internacie.

Inne placówki w okresie wielkanocnym ograniczyły obchody rocznicowe do mszy świętej i kazania. Za wielki sukces obchodów jubileuszowych setnej rocznicy ojciec delegat uważał wspomnienie tej rocznicy w radiu, o czym z radością pisał 19 lutego do ojca generała do Rzymu:

Osobliwością było to, że pan prof. Pietrzycki wygłosił 17 lutego o godz. 18.45 przez radio bardzo treściwy, ale ciepłym tonem owiany referat, co z tego Domku wyrosło: Zgromadzenie Zmartwychwstańców, które wzięło sobie za zadanie odrodzić duchowo Polskę, a przez Polskę wszystkich braci Słowian¹².

W owym czasie powstała myśl wydawania we Lwowie kwartalnika, pisma mającego wychodzić na bazie alumnatu, ale z myślą o dostępie współpracowników świeckich. Ojciec delegat miał inny pogląd na tę sprawę. Uważał, że pismo to początkowo powinno być przeznaczone tylko dla zmartwychwstańców i ich przyjaciół. Autorami artykułów powinni być klerycy i ewentualnie księża. Dopiero po jakimś czasie, po odpowiednim przygotowaniu autorów artykułów, będzie można myśleć o piśmie dla szerszego grona czytelników. Równocześnie zastrzegał się, że finansowo nie będzie mógł wspierać wydawnictwa¹³.

Podobnie też uważał, że Zgromadzenie nie jest przygotowane do prowadzenia pisma, jakie wydawały siostry honoratki pod tytułem „Cześć Świętych Polskich”. Nie mogły one wydawać tego pisma ze względów finansowych, więc zwróciły się między innymi i do zmartwychwstańców, by kontynuowali pismo. Po licznych konsultacjach z władzą naczelną Zgromadzenia i wielu członkami, ojciec delegat doszedł do wniosku, że nie należy korzystać z oferty wydawnictwa.

¹¹ ACRR, sygn. 20246.

¹² ACRR, sygn. 20249.

¹³ ACRR, sygn. 20244.

Gdy drugi radny delegatury ks. Julian Kalbarczyk został proboszczem w Krzyżownikach i przestał być radnym, w jego miejsce został mianowany ks. Kazimierz Wójcik. Ks. Kukliński bardzo dbał o to, aby przełożeni doceniali radnych i odbywali z nimi regularne posiedzenia i spisywali protokoły odbytych narad domowych. Tak sam czynił, gdy był przełożonym lokalnym, i tak też postępował, gdy został delegatem. Przedmiotem obrad delegata z radnymi delegatury były bieżące sprawy, planowanie obsady placówek, sprawy nowicjatu i alumnatu, sprawy nadzwyczajne, a także sprawy materialne i duchowe delegatury. Sami zobowiązywali się do przestrzegania następujących zasad w obradach:

Kierujemy się następującymi względami: a) dobrem Zgromadzenia; b) dobrem pracy duszpasterskiej; c) miłością braterską; d) indywidualnymi zdolnościami poszczególnych ojców; e) obowiązującymi przepisami diecezjalnymi; f) karnością zakonną; g) przepisami dotyczącymi kwalifikacji zawodowych dla uczących w szkołach¹⁴.

Trudno nie zgodzić się z przyjętymi zasadami, ale nie zawsze udało się je stosować w konkretnych sytuacjach. Przede wszystkim często zawodził czynnik ludzki, który niejednokrotnie stawał na przeszkodzie dobrych rozwiązań.

Mówiąc o czynniku ludzkim w zgromadzeniu, ks. Kukliński rozróżniał: 1) szkodników, 2) mało pożytecznych, 3) użytecznych, chcących dobra zgromadzenia. W swojej działalności musiał uwzględniać wszystkie grupy, zarówno szkodników, mało użytecznych, jak i użytecznych. W planowaniu pracy dla wszystkich musiało być miejsce, a wystarczyło, że któryś z nich nie włączył się do planowanych zadań lub popełnił jakieś wykroczenie, a wówczas całe szczegółowo zaplanowane działanie waliło się.

Jednym z problemów była sprawa egzaminów jurysdykcyjnych dla młodych księży. W Warszawie obowiązywał egzamin przez pierwsze dziesięć lat kapłaństwa. W Poznaniu przez pięć lat. We Lwowie egzaminy nie obowiązywały. Stąd wytwarzała się praktyka przenoszenia księży, którzy nie zdali egzaminu, do diecezji, gdzie nie obowiązywały egzaminy lub gdzie już było po terminie egzaminów. Te praktyki szczególnie często stosowano w odniesieniu do archidiecezji Poznań – Warszawa i odwrotnie. Ponieważ działo się to w ciągu roku szkolnego, bywały stąd poważne kłopoty tak duszpasterskie, jak i organizacyjne.

¹⁴ ACRR, sygn. 20257.

Innym problemem delegata była troska, by szkodników nie umieszczać razem na jednej placówce i nie powierzać im żadnej funkcji. Na przykład, we Lwowie, według delegata, przełożony ulegał zbyttno szkodnikowi, który był radnym domowym. Postarał się więc, by na jego miejsce został radnym zakonnik użyteczny, a tym samym osłabił złe wpływy szkodnika. Do Poznania nie posłał zakonnika odbywającego karę, by nie nauczył się złodziejstwa od szkodnika. Widząc, że dość znaczna liczba zakonników nie w pełni przestrzega ślubów i zobowiązań wobec zgromadzenia, a przez to szkodzi mu na różnych płaszczyznach, ks. Kukliński walczył, by niepewnych kleryków i braci nie dopuszczać do święceń czy ślubów. Był bardzo wyczulony na punkcie posłuszeństwa zakonników i wielokrotnie pisał o tym do generała.

Pod względem posłuszeństwa źle jest w naszym Zgromadzeniu. Ma się wrażenie, że niektórzy złożyli śluby nie na to, by słuchać władzy, ale by władzy narzucać swoją wolę. Słuchają tylko wtedy, jeśli rozkaz idzie po ich myśli i woli, w przeciwnym razie robią niemało kłopotów i trudności z wielką szkodą dla swej duszy i całego Zgromadzenia, dając przez to zgorszenie młodemu pokoleniu¹⁵.

Szczególną opiekę starał się roztaczać nad braćmi współpracownikami, zwłaszcza gdy widział, jak niektórzy ojcowie lekceważąco odnosili się do nich lub traktowali ich gorzej niż najemnych pracowników. Braci w owym czasie było dość dużo, a wśród nich kilku bardzo pracowitych i oddanych zgromadzeniu. Sprawa traktowania braci była w owym czasie bardzo delikatna, bo wszystkie placówki miały braci współpracowników, którzy wykonywali wszystkie prace, a zwłaszcza fizyczne, i w domu, i w kościele. Pracowali ciężko i dlatego boleśnie odczuwali każde złe ich traktowanie.

Wiele uwagi poświęcał ojciec delegat sprawom materialno-finansowym. Musiał zadbać o regularne wpłaty na rzecz kurii generalnej, o spłacanie zaległych długów, o pomoc dla poszczególnych placówek, o utrzymanie nowicjatu i alumnatu, a także o rozwiązanie sprawy posesji otrzymanej po o. Smolikowskim i o. Giecewiczu. Te ostatnie były istotne, bo od nich zależało spłacenie długów i powstanie nowych placówek. Czynił więc starania o powiększenie posesji po o. Giecewiczu przy ulicy Chmielnej, by można było zbudować tam kościół. O. Giecewicz miał wielkie plany co do budowy kościoła pod wezwaniem Królowej Pokoju i przytułku dla inwalidów. Spodziewał się, że tę inicjatywę

¹⁵ ACRR, sygn. 20283.

wspomoże finansowo papież, ale delegat rozwiązał jego mrzonki. W tej kwestii ojciec delegat nie posunął sprawy do przodu, a skończyło się na rozmowach i skierowaniu sprawy do decyzji ojca generała.

Ojciec delegat włożył dużo osobistego zaangażowania w załatwienie sprawy posiadłości po o. Smolikowskim, zarówno gdy chodzi o spłaty długów hipotecznych, jak i znalezienie odpowiedniego kupca, co ostatecznie udało się zakończyć dopiero w roku 1938.

Kurii generalnej delegat zobowiązany był przysyłać jedną trzecią czystego dochodu z poszczególnych placówek, co starał się czynić regularnie. Jednak ekonom generalny skarżył się, że „nie wszystko było przez delegata z Polski jasno przedstawione i były w sprawozdaniu pomyłki i opuszczenia”¹⁶. W swoich listach do Rzymu delegat skarżył się, że w Polsce bieda, że brak stypendiów mszalnych, że dochodów mało, a wydatków dużo. Uważał, że niektórzy zakonnicy wykorzystują zgromadzenie, żądając leczenia w uzdrowiskach, w czasie gdy pobyt tam jest najdroższy, albo też przedłużając pobyt, nawet kiedy leczenie tego nie wymaga lub równie dobrze może być kontynuowane w domu zakonnym. Z sarkazmem pisał do ks. Kowalskiego żądającego pieniędzy na dłuższą kurację: „I mnie po dokładnym zbadaniu doktor Cz. wysyła do Krynicy, ale nie mając ani pieniędzy, ani czasu do leczenia się, pozostanę w domu trzymając się lekarza wskazówek i to mi musi wystarczyć. Bardzo dużo osób w ten sposób sobie radzi, nie mając na kurację funduszków”¹⁷.

Przede wszystkim ks. Kukliński starał się o wsparcie finansowe nowicjatu i alumnatu. Nowicjat wymagał mniej funduszy, alumnat o wiele więcej ze względu na studia na uniwersytecie i związane z tym opłaty czesnego, podręczniki itd. Mając to na uwadze, a także problem kleryków bez matury, uczęszczających na wykłady jako wolni słuchacze, a przez to obniżających poziom naukowy zmartwychwstańców, planował otwarcie *studium domesticum*. W tym celu typował odpowiednich kandydatów na specjalistyczne studia, by potem mogli prowadzić wykłady w studium domowym. Proponował więc ks. Kazimierza Pieniążka na prawo kanoniczne, ks. Jana Reinkego na dogmatykę, ks. Franciszka Bema na historię Kościoła. Na inne specjalności nie widział jeszcze kandydatów. Szczególnie wyróżniał ks. Reinkego jako najzdolniejszego i tego, który dużo pomógł innym klerykom, zwłaszcza przygotowującym się do matury.

¹⁶ Ks. W. Kwiatkowski, „Historia...”, dz. cyt., s. 467.

¹⁷ ACRR, sygn. 20285.

W sprawach finansowych zapewniał ojca generała, że „co tylko będziemy w stanie, to pošlemy na alumnat”. Na przykład 7 marca 1936 roku pisał: „Na alumnat posłałem w roku 1935 złotych 5000, a dawniej tylko 2000 złotych”¹⁸. Niezależnie od tego postarał się o fundusze na urządzenie letniska dla kleryków.

Po tych ogólnych sprawach teraz wypada omówić kontakty delegata z konkretnymi placówkami. Najbliższe jego sercu były niewątpliwie Dębki i Krzyżowniki dzięki temu, że to on o nie się wystarał. Dębki to wówczas tylko miejsce letniskowe, gdzie latem duszpasterzował i zarazem szukał odpoczynku. Miejsce uroczne na odpoczynek. Krzyżowniki to placówka, gdzie ojciec delegat rozpoczął od budowy kaplicy, a swemu następcy wystawił dobre świadectwo w słowach:

Ojciec Kalbarczyk duszpasterstwo dobrze prowadzi, pracuje gorliwie i jest też lubiany przez parafian. Ogród trzyma wraz z bratem Kazimierzem Ryszewskim w porządku. Książkowość jest cośkolwiek niestarannie prowadzona – znać człowieka z Kongresówki. Najniepotrzebniej wynajął salę dla stowarzyszeń na szkołę dla dzieci¹⁹.

Na wiosnę 1937 roku pisze ks. Kukliński, że z powodu braku roztropności i taktu, a także dlatego że ks. Kalbarczyk nie czuje się na siłach, by zdać egzamin proboszczowski, należy go zwolnić. Od sierpnia 1937 roku obowiązki proboszcza przejął ks. Jan Gracz i był nim do czasu aresztowania go przez Niemców. Br. Ryszewski pracował w Krzyżownikach jako organista i ogrodnik. Ponieważ od czasu objęcia Krzyżownik przez zmartwychwstańców przybyło około tysiąca parafian, trzeba było dodatkowo odprawiać mszę świętą dla dzieci. Niedzielny porządek mszy świętych był następujący: godz. 8 i 9 – dla dzieci, 10 – dla wojska, godz. 11 – suma.

K r a k ó w sprawiał najmniej kłopotu ojcu delegatowi. Personalnie był placówką najbardziej stabilną: przełożony ks. Wojciech Niemier; magister nowicjatu ks. Henryk Nowakowski; socjusz ks. Franciszek Lis; rektorzy internatu w kolejności: księża Tadeusz Przybyłowicz (1932–1935), Władysław Kosiński (1935–1937), Franciszek Bem (1937–1948). Tu też mieszkał ks. Władysław Orpiszewski, przyjęty do zgromadzenia jeszcze przez o. Semenę. Z braci współpracowników bardzo pracowici, przykładni i zasłużeni to: Kazimierz Walinowicz i Józef Kazimierz Mi-

¹⁸ ACRR, sygn. 20251.

¹⁹ ACRR, sygn. 20275.

siak. Przez nowicjat wówczas przewinęło się kilkudziesięciu kleryków i braci współpracowników. Szczególnie wielu było kandydatów na braci współpracowników chcących tanim kosztem przeżyć czas zimy i przednówku.

Nowicjat finansowo wspomagał ojciec delegat, który też często odwiedzał dom krakowski. Oprócz wsparcia ojca delegata znaczne środki na nowicjat przekazywał internat. Przy okazji można wspomnieć, że ks. Kukliński dążył do tego, by przy ulicy Batorego 8 zburzyć dom, a na tym miejscu wybudować nowy trzypiętrowy. Plan miał być zrealizowany za pieniądze otrzymane ze sprzedaży posiadłości po o. Smolikowskim. Wojna unicestwiła realizację tego zamierzenia.

Pod koniec kwietnia 1937 roku ojciec delegat donosi generałowi, że książe metropolita Sapieha zwrócił się do niego z propozycją, by przyjąć duszpasterstwo na Woli Duchackiej, dotychczas należącej do parafii św. Józefa w Podgórzu-Krakowie, gdzie proboszczem jest ks. Niemczyński, dawny kolegiasta, który chce pomagać zmartwychwstańcom²⁰. Warunkiem jednak jest wybudowanie kościoła. Dużą pomocą ma być to, że gmina ma dać plac pod budowę, a ponadto część materiałów do budowy została już przygotowana.

Ks. Kukliński zdołał przekonać ojca generała, by przyjąć tę ofertę nie od razu, ale dopiero gdy będzie sprzedana posesja po o. Smolikowskim. Wówczas będą odpowiednie fundusze na budowę kościoła i domu. Tymczasem ojciec delegat snuł plany na przyszłość, przekonując współbraci, że nowa placówka będzie rozwojowa, zwłaszcza iż może współpracować z domem przy Łobzowskiej. Ciągłe szukał dobrych kandydatów do jej prowadzenia. Czas jednak upływał, a zmartwychwstańcy wciąż jeszcze nie byli gotowi do przyjęcia nowej parafii. Książe metropolita Sapieha w marcu 1938 roku, nie mogąc czekać bez końca, nadesłał monit do ojca delegata:

Zapytuję się, kiedy dla zgromadzenia waszego stanie się aktualną sprawa utworzenia nowej placówki duszpasterskiej na Woli Duchackiej. Zaznaczamy, że dla mieszkańców tamtejszych sprawa ta jest paląca – i gdyby zgromadzenie wasze nie mogło z wiosną bieżącego roku przeprowadzić tej sprawy, zmuszeni będziemy powierzyć ją komuś innemu²¹.

²⁰ ACRR, sygn. 20299.

²¹ ACRR, sygn. 20346.

Pismo poskutkowało, bo delegat uprosił księcia Sapiechę, by na ostateczną decyzję zgromadzenia poczekał do czerwca 1938 roku, to znaczy do czasu zakończenia kapituły generalnej. W ten sposób dalsze prowadzenie sprawy przejął już następny delegat.

O S k o l e m wspomniano już wyżej. Po roku od objęcia parafii w Skolem zmieniono ks. Przybyłowicza, który mając trudności z ks. Cyrwusem, prosił o przeniesienie. Na jego miejsce przyszedł ks. Leon Kaczyński. Organistą i kucharzem był br. Józef Korman.

Od 1 sierpnia 1937 roku zgromadzenie otrzymało w zarząd parafię S y n o w ó d z k o w pobliżu Skolego. Proboszczem został ks. Leon Kaczyński, a kucharzem br. Marian Misiorny. Na terenie tej parafii klerycy spędzali letnie wakacje.

Od 1 września 1937 roku zgromadzenie przejęło parafię w F e l i z i e n t a l u , gdzie była dość liczna osada niemiecka. Tu proboszczem został ks. Kazimierz Połczyński, organistą i kucharzem br. Bronisław Piaskowski. W ten sposób trzy parafie sąsiadujące znalazły się w rękach zmartwychwstańców. Ojciec delegat złożył osobiste podziękowanie za ten dar ks. abp. B. Twardowskiemu we Lwowie.

L w ó w był najstarszą na ziemiach polskich placówką zgromadzenia. Był również w czasie omawianej delegatury bardzo ważną placówką przede wszystkim dlatego, że wychowywano tu przyszłych kapłanów zgromadzenia, a także młodzież świecką w internacie. W roku 1935 przełożonym i rektorem alumnatu był ks. Władysław Miernik, radnymi ojcowie Julian Kowalski i Franciszek Torbus, rektorem internatu ks. Jan Gracz. Alumnów było dwudziestu sześciu, a braci współpracowników ośmiu. W czerwcu 1935 roku wyświęcono Jana Millera i Antoniego Miechońskiego. W listopadzie 1935 roku rektorem alumnatu został ks. Franciszek Torbus.

Ojciec delegat, obserwując relacje między przełożonym a rektorem, tak ocenia sytuację: „Pomiędzy ojcem Miernikiem a ojcem Torbusem brak harmonii i wzajemnego zaufania, ale dzieje się to tak dyskretnie, że alumni tego nie zauważają”²². Ojciec delegat miał poważny problem z domem lwowskim. Nie miał zaufania do o. Miernika, a ten do niego. O. Kukliński uważał, że na ks. Miernika bardzo źle wpływa ks. Julian Kowalski, dlatego postarał się, by w miejsce ks. Kowalskiego jako drugiego

²² ACRR, sygn. 20260.

radnego zamianowano ks. Jana Gracza. Dążył do tego, aby zupełnie rozdzielić obu ojców. Szczególnie niechętny był ks. Kowalskiemu i przypisywał mu ducha buntowniczego. Zresztą o obu ojcach w liście do ks. Pieczyńskiego w Rzymie napisał: „Ja osobiście nie byłbym za tym, by w naszym zgromadzeniu zapanował duch ojców Kowalskiego i Miernika”²³.

Ojciec delegat słał coraz bardziej natarczywe listy do Rzymu, by przenieść ks. Miernika na inną placówkę, chociaż jeszcze nie upłynęła kadencja jego przełożństwa we Lwowie. Rzeczywiście, ks. Miernik został odwołany w lipcu 1936 roku i przeznaczony na przełożonego i proboszcza w Radziwiłłowie. Wówczas ks. Miernik odwołał się do ojca generała i do Kongregacji Zakonników, ale odwołanie nie zostało uwzględnione. W takiej sytuacji ks. Miernik zrezygnował z funkcji przełożonego domu w Radziwiłłowie i za zgodą władz zakonnych rozpoczął kilkumiesięczny urlop zdrowotny. Stało się to powodem wymiany nieprzyjemnej korespondencji między delegatem a ks. Miernikiem.

Po odejściu ks. Miernika przełożonym został ks. Franciszek Torbus. Ks. Kowalski przeniesiony został do Warszawy. Ks. Gracza zastąpił ks. Przybyłowicz. Tak więc wszystko ułożyło się po myśli ojca delegata. Trzeba dodać, że ks. Kukliński szczególnie interesował się Lwowem i dążył do stworzenia jak najlepszej atmosfery w domu wychowawczym. Popierał praktykę, by alumni pomagali w internacie i tym samym nabywali doświadczenia w pracy z młodzieżą.

W czasie swego urzędowania ks. Kukliński miał dużo kłopotów z Radziwiłłowie. Przede wszystkim chodziło o zamianowanie proboszcza. Kiedy ks. Wojciech Cyrwus, dotychczasowy proboszcz, przeszedł do Skolego, zgromadzenie wyznaczyło na przełożonego i proboszcza radziwiłłowskiego ks. Franciszka Siarę. Czekano na jego zatwierdzenie przez kurie warszawską, jednak władze państwowe nie zgodziły się na tę kandydaturę ze względu na obywatelstwo amerykańskie ks. Siary. Kuria archidiecezjalna zaproponowała, by tymczasowym administratorem parafii został ks. Stanisław Tatar. Ten jednak po paru miesiącach został usunięty karnie z nauczania w szkole, zatem od stycznia 1937 roku posłano do Radziwiłłowa jako katechetę ks. Franciszka Mioduszelewskiego. W czerwcu 1937 roku administratorem parafii został ks. Ignacy Grzybowski, przełożonym nadal był ks. Siara. Do Radziwiłłowa przysłano też kleryka Bartnika, usuniętego z alumnatu. Pracowało tam siedmiu braci współpracowników.

²³ ACRR, sygn. 20268.

Do czerwca 1938 roku w Warszawie zgromadzenie miało być jeden dom zakonny, chociaż dwie placówki. Jedną to dom i parafia przy kościele pobernardyńskim na Czerniakowie (św. Bonifacego), drugą od roku 1935 przy ulicy Chełmskiej 21a jako filia kościoła parafialnego na Czerniakowie. Na początku roku 1935 przełożonym i proboszczem był ks. Kazimierz Wójcik. Wikarzy i prefekci to księża: Eugeniusz Jabłoński, Ignacy Grzybowski, Leon Kaczyński, Stanisław Bilnicki, Adam Ponęta oraz Józef Zięba i Józef Jelonek jako rezydenci. Pracowało tam też czterech braci współpracowników.

W Warszawie było wielkie zapotrzebowanie na prefektów szkolnych, dlatego młodzi wikariusze i prefekci mieli ponad trzydzieści godzin katechizacji i byli bardzo przeciążeni pracą. Ponadto musieli zdawać co roku egzamin jurysdykcyjny przez dziesięć lat kapłaństwa. Dostyc często przepracowani księża nie byli w stanie przekroczyć progów sal egzaminacyjnych, dlatego by pozbawić ich stresu, delegat wnosił o ich przeniesienie na inną placówkę. Niekiedy z powodu przeciążenia pracą młodzi zapadali na zdrowiu. Gdy ks. Kukliński jako delegat przeniósł się do Warszawy, został równocześnie przełożonym przy Chełmskiej. Radnymi zostali księża: Kazimierz Wójcik i Ignacy Grzybowski. Przy Chełmskiej, w zależności od potrzeb, pracowało od pięciu do sześciu księży i kilku braci, a przy kościele św. Bonifacego trzech księży z ks. Wójcikiem jako proboszczem oraz bracia współpracownicy.

Ojciec delegat, jako wzorowy zakonnik i przełożony mający twardą rękę, starał się, by w Warszawie wszystko było przykładowie urządzone, po zakonnemu. Miał tu jednak też różnego rodzaju kłopoty, jak na przykład wówczas gdy usunięto karnie ze szkół ks. Kaczyńskiego i nie wiadomo było, co z nim zrobić. Miał też niepewnych w powołaniu kapłańskim, którzy ciągle okazywali niezadowolenie lub udawali chorobę itd. Dopiero gdy w roku 1936 wyświęcono kilku księży, mógł obsadzić Warszawę solidniejszą załogą i na pewien czas odetchnąć swobodniej.

Od 1934 roku przełożonym i proboszczem w Poznaniu został ks. Bolesław Wośko z radnymi księżmi: Józefem Rozalczakiem i Feliksem Szmitem. Wikarymi byli obok wyżej wymienionych księża: Kazimierz Połczyński i Czesław Falkiewicz, oraz starsi księża: Ksawery Wilemski i Wiktor Skórka. Byli też dwaj bracia współpracownicy: Jan Tyrałła i Wiktor Ciesielski.

Ponieważ parafia była rozległa i bardzo liczna, księża mieli dużo obowiązków. W okresie nasilonej pracy, zwłaszcza w Wielkim Poście i w cza-

sie rekolekcji, potrzebowali pomocy z zewnątrz. Na wyróżnienie zasługuje wyjątkowe zaangażowanie br. Jana Tyrały w pracy z ministrantami. Jak wspomina ojciec delegat, ks. Wośko miał zbyt lekką rękę i dlatego czasem popadał w konflikty z wikarymi. Wówczas musiał interweniować ks. Kukliński, któremu zawsze udawało się doprowadzać do zgody. Wypada też zauważyć, że zarówno ojciec delegat, jak i ks. Wośko wkładali dużo wysiłku i starań w sprawę budowy nowego kościoła.

Placówki przy Rennwegu i na Kahlenbergu w Wiedniu stanowiły jeden dom. Funkcję przełożonego i rektora kościoła pełnił ks. Stanisław Skwierawski. Oprócz niego byli księża: Jan Giecewicz, Łukasz Świątkowski, Adolf Drewniak i Władysław Pietrzyk, a nadto bracia współpracownicy: Ignacy Królewicz, Józef Antyga i Michał Hubert. Księża pracowali przede wszystkim dla dość licznej grupy Polaków przebywających w stolicy Austrii. Samych organizacji polonijnych było tu dwaście. Księża wiedeńscy współpracowali ze wszystkimi w większym lub mniejszym stopniu. W związku z tą współpracą ojciec delegat miał problemy z ks. Pietrzykiem, a w przypadku ks. Drewniaka z obserwacją zakonną.

O ks. Skwierawskim tak pisze ks. Kukliński:

Jest prawie grubszym jak wysokim, ale krząta się około kolonii Polskiej i kościoła na Rennwegu i Kahlenbergu. Na Kahlenbergu kościół odnowił na zewnątrz, by obok nowego hotelu dobrze się prezentował. Urządził także cmentarz, który kosztował dużo pieniędzy. Od chwili powstania komunikacji autobusowej powiększyły się znacznie dochody w kościele i w maju dochodziły do tysiąca złotych²⁴.

Według ojca delegata, z chwilą zajęcia Austrii przez Niemców sprawy domu wiedeńskiego zaczęły się mocno komplikować.

Zbliżał się koniec urzędowania ks. Kuklińskiego jako delegata generalnego. Nominacja oznaczona była do kapituły generalnej, czyli do czerwca 1938 roku. Ojciec delegat czuł się zmęczony ciągłymi podróżami, kłopotami materialnymi i duchowymi delegatury, ciągłym pisanie listów i niezadowoleniem niektórych zakonników, dlatego coraz częściej myślał o uwolnieniu się od tego obowiązku, i w tym duchu pisał 16 czerwca 1938 do ojca generała:

²⁴ ACRR, sygn. 20310.

Bardzo bym prosił o zwolnienie mnie z tego wielkiego ciężaru. Zgromadzenie się powiększa, trudności przybywa, więc proszę ten krzyż włożyć na młodsze barki. Są konfratry, którzy w tym upatrują zaszczyt – ja patrzę się na to, jako na brzemienną odpowiedzialność przed Bogiem i Zgromadzeniem²⁵.

Ojciec generał przychylił się do tej prośby i 22 czerwca 1938 roku mianował nowym delegatem generalnym na Polskę ks. Kazimierza Wójcika. Patrząc na całokształt działalności ks. Kuklińskiego jako delegata, trzeba uczciwie przyznać, że była ona bardzo pozytywna. Pomimo negatywnego ustosunkowania się do niektórych zakonników, co nie ułatwiało mu sprawowania władzy, przyczynił się do wzrostu poczucia większej wspólnoty poszczególnych placówek jako pewnej całości. Wielu księży przestało patrzeć tylko przez pryzmat korzyści dla miejscowej wspólnoty czy też pojedynczych osób, a zaczęło się kształtować poczucie wzajemnej solidarności na rzecz dobra całej delegatury i zarazem całego zgromadzenia.

Ks. Kukliński miał dobre kontakty z biskupami, a dzięki temu lepsze były relacje między diecezjami a zgromadzeniem. Kard. Kakowski powierzał mu wizytacje zakonów żeńskich. Jako człowiek praktyczny dbał o to, by oszczędności każdego domu były należycie zabezpieczone, i w tym celu wydawał szczegółowe zalecenia. Podobne zalecenia dotyczyły przechowywania dokumentów domowych, przyjmowanych stypendiów mszalnych czy też prowadzenia księgi wizytacyjnej²⁶. Krótko mówiąc, ks. Kukliński, kierując delegaturą, zachowywał się jak doświadczony, sumienny i gorliwy gospodarz. Duża szkoda, że tak dobrze znający sprawy delegatury polskiej zakonnik nie mógł uczestniczyć w kapitule generalnej. Polskę reprezentowali księża Kazimierz Wójcik i Wojciech Cyrwus.

3. Ks. Kazimierz Wójcik²⁷ – delegat generalny w latach 1938–1939

Na kapitule w 1938 roku ojciec generał Michał Jagłowicz zamianował delegatem generalnym w Polsce ks. Kazimierza Wójcika, a radnymi księży

²⁵ ACRR, sygn. 20352.

²⁶ ACRR, sygn. 20331.

²⁷ Ks. Kazimierz Wójcik urodził się 6 marca 1895 roku w Morawicy, zmarł 5 kwietnia 1951 w Rzymie. Większą część życia spędził w Warszawie jako przełożony i proboszcz. Był dobrym kaznodzieją, cenionym przez kard. Kakowskiego.

Bolesława Woškę i Wojciecha Cyrwusa. Po zakończeniu kapituły nastąpiły nowe nominacje w delegaturze polskiej. W Krakowie przełożonym został ks. Władysław Kosiński, w Warszawie na Czerniakowie ks. Stanisław Skwierawski, przy ulicy Chełmskiej ks. Kazimierz Pieniążek, w Wiedniu ks. Niemier, rektorem alumnatu we Lwowie ks. Jan Reinke, proboszczem w Poznaniu ks. Czesław Falkiewicz, a mającym stworzyć ośrodek duszpasterski w Woli Duchackiej ks. Franciszek Lis.

Pierwszą rzeczą nowego delegata po powrocie z kapituły było zajęcie się sprawą Woli Duchackiej. Zgromadzenie, przyjmując propozycję księcia metropolity krakowskiego, zgodziło się znaleźć teren pod budowę kościoła i plebanii, wybudować kościół i rozpocząć pracę duszpasterską od września 1938 roku, na razie jako filia parafii św. Józefa w Podgórzu.

Wyznaczony do tych zadań ks. Franciszek Lis, nie mając ani kościoła, ani domu, zabrał się do pracy z pomocą ks. Leona Śliwińskiego. Miał jednak to szczęście, że spotkał bardzo gorliwie pracujący komitet budowy kaplicy. Pomimo nieuregulowanych jeszcze spraw z kupnem terenu już 30 października 1938 roku dokonano poświęcenia fundamentów kaplicy, a pod koniec listopada pokryto ją dachem. W listopadzie tego samego roku ojciec delegat i księża Woško oraz Cyrvus przyjechali do Krakowa, by rozpatrzyć się w sprawach dotyczących Woli: zakupu gruntu, budowy oraz wszystkich spraw z tym związanych. Byli u księcia Sapiehy, przedstawiali mu w szczegółach stanowisko generała i rady generalnej. Cały proces starań o tereny pod budowę, przebieg budowy kaplicy i domu, sprawy związane z utworzeniem parafii są dobrze udokumentowane. Sprawa Woli Duchackiej zapoczątkowana przez ks. Kulińskiego sfinalizowana została w czasie delegatury ks. Wójcika.

Ks. Wójcik jako delegat przyczynił się do otrzymania przez zgromadzenie miejsca pielgrzymkowego z cudownym obrazem Matki Bożej w Sulisławicach, w diecezji sandomierskiej. W roku 1939 administrator apostolski diecezji sandomierskiej bp Jan Lorek zwrócił się do ks. Wójcika, z którym znał się bardzo dobrze z okresu pracy w Warszawie, gdzie obaj byli proboszczami, z propozycją objęcia Sulisławic. Sprawa ruszyła szybko do przodu. Już 14 kwietnia 1939 roku ks. Wójcik informował o tym generała, który dał zgodę na przyjęcie placówki *in perpetuum* i wyraził biskupowi wdzięczność za dar. W czerwcu tego samego roku ks. Wójcik został wyznaczony na proboszcza do Sulisławic. W międzyczasie w Rzymie załatwiano w Kongregacji Soboru przekazanie placówki *in perpetuum* zgromadzeniu.

W wyniku tych starań 4 lipca tego samego roku bp Lorek przysłał następujące pismo:

Sprawa Sulisławic została już w tym stopniu załatwiona, że przesyłam pismo do św. Kongregacji Soboru. Proszę uprzejmie dopilnować, by to pozwolenie zostało mi nadesłane, a wówczas już bez zwłoki parafię i kościół powierzę ojcom. Muszę jednak zaznaczyć, że na razie mogę mieć pewną trudność w umieszczeniu dotychczasowego ks. proboszcza i że taki stan, zanim znajdę dla niego miejsce, może jeszcze parę miesięcy potrwać. Następnie chciałbym prosić, by ze względu na cudowne miejsce, do Sulisławic zostali przysłani przynajmniej na razie, na początek ojcowie starsi wiekiem, doświadczeni i roztropni. Oczywiście zawsze są pożądani tylko ojcowie przykładni pod każdym względem. Mam nadzieję, że zgromadzenie będzie pożytecznie i owocnie w Sulisławicach pracować²⁸.

Potem wybuchła wojna i sprawa została odroczone na kilka lat.

W momencie kiedy nowy delegat generalny zaczął tak naprawdę wchodzić w swoje obowiązki i zadania, nastąpiła okoliczność, której się nie spodziewał. Otóż w grudniu 1938 roku ojciec generał wyznaczył ks. Miernika na wizytatora generalnego w Polsce. Ks. Miernik obrany na kapitule radnym generalnym zdobył sobie szczególne zaufanie zarówno generała, jak i rady generalnej. Ks. Miernik prowadził wizytacje wszystkich domów polskich w okresie od 28 grudnia 1938 roku do 9 marca 1939 roku. Końcowe sprawozdanie z przeprowadzonej wizytacji zdał ojcu generałowi 25 marca.

Czytając je, odnosi się wrażenie, że zgromadzenie w Polsce stoi na krawędzi całkowitego upadku, że nie ma życia zakonnego, że wszyscy szukają tylko swojej wygody, że to wszystko jest winą byłego i obecnego delegata generalnego. Dla potwierdzenia tych twierdzeń można przytoczyć niektóre cytaty wspomnianego sprawozdania. A oto one:

Stan Zgromadzenia w Polsce przedstawia się bardzo smutnie, a na niektórych odcinkach wręcz rozpaczliwie (...). Poziom umysłowy niski, zakonność u bardzo wielu prawie żadna... Głoszenie kazań stoi na bardzo niskim poziomie. Wykształcenie i wychowanie zakonne młodego pokolenia ogromnie szwankuje (...). Widzimy u młodszej generacji tak ojców jak i braci ogromną płytkość, a z drugiej strony ogromną pretensjonalność w stosunku do Zgromadzenia. W wielu wypadkach można zauważyć nie liczenie się ze ślubami czy obowiązkami miłości bratniej i życia wspólnego. Ojcowie często zapominają o obowiązkach i godności stanu kapłańskiego (...). Przełożeni patrzą przez palce na nieobserwancję zakonną i wybryki podwładnych, często sami nawet przykładem lub słowem do

²⁸ ACRR, sygn. 64705.

nich zachęcają. Dzięki specjalnej polityce personalnej przełożonych (na przykład ojcowie Kukliński i Wójcik) jesteśmy w Polsce rozbici, rozproszkowani, niezdolni do prawdziwego zakonnego życia (...). Finanse domów w Polsce dzięki nieobserwowaniu ślubu ubóstwa, nadmiernym wydatkom i pobłażliwości są w opłakanym stanie (...). W takim lichym moralnym i materialnym stanie Zgromadzenie nie jest zdolne do żadnej poważnej pracy, a tym mniej do tworzenia nowych placówek i normalnego rozwoju. Widzimy to nie tylko my sami, ale i ludzie postronni i wyższe sfery kościelne (...). Bóg sam jakby objawił swoje zadowolenie nie dając dosyć i lepszych powołań²⁹.

To tylko wybrane cytaty. Sprawozdanie to jest jednostronne, a czasem nawet pełne sprzeczności. W sprawozdaniu o domu lwowskim czytamy, że „ujemne wpływy ze strony starszych wychowawców i przełożonych oddziałują na urobienie młodych dusz i kształcenie ich charakteru”. Dalej zaś: „na podstawie poufnych rozmów, jakie odbyłem ze wszystkimi ojcami i braćmi, z przeglądu ksiąg i z obserwacji całego toku życia domu, nabrałem przekonania, że zakonność w nim, zachowanie ślubów, przestrzeganie miłości bratniej i obserwacja konstytucji, przepisów zwłaszcza dotyczących życia wewnętrznego w nim jest za małymi wyjątkami zachowywana”. Gdyby wyższe sfery kościelne, jak twierdził wizytator, oceniały jako aż tak lichy stan zgromadzenia, nie powierzałyby mu nowych placówek, na przykład w Skolem, Woli Duchackiej, Sulisławicach!

Wracając do sprawy złych kontaktów ks. Kuklińskiego z ks. Miernikiem, uznanie w sprawozdaniu księży Kuklińskiego i Wójcika za jednych ze sprawców tragicznego położenia zgromadzenia w Polsce jest wyraźną próbą „odpłacenia” im i „odegrania się” się na nich. Ks. Wójcik, widząc taką nagonkę na siebie i sprawowany przez siebie urząd, słusznie uznał za stosowne zrzec się powierzonej mu funkcji. Swoją rezygnację złożył na piśmie 25 czerwca 1939 roku. Została przyjęta.

4. Ks. Władysław Miernik³⁰ – delegat generalny w latach 1939–1947

W nagrodę za przeprowadzoną wizytację w Polsce ks. Władysław Miernik został uznany za najodpowiedniejszego, by uzdrowić sytuację

²⁹ ACRR, sygn. 64638.

³⁰ Ks. Władysław Miernik urodził się w 26 października 1893 roku w Igołomi, zmarł 21 sierpnia 1978 roku w Woli Duchackiej.

w delegaturze polskiej, dlatego mianowano go delegatem generalnym na rok. Jako radni zostali wyznaczeni księża: Franciszek Pieczyński i Bolesław Wośko, a ekonomem został ks. Kazimierz Pieniążek. We Lwowie, po śmierci ks. Torbusa, przełożonym mianowano ks. Juliana Kowalskiego, a radnymi księża Tadeusza Przybyłowicza i Jana Reinkego.

Nowo mianowany delegat przybył do Warszawy w maju 1939 roku i zamieszkał przy ulicy Chełmskiej, rozpoczął oficjalne urzędowanie. Ale już 1 września wybuchła wojna i wobec zbliżających się do Warszawy Niemców jako rezerwowego wojskowy kapelan opuścił stolicę i po dłuższej tułaczce osiedlił się w Krakowie, gdzie też pozostał do końca swego urzędowania. W tym samym czasie kilku kleryków razem z rektorem ks. Janem Reinkem przybyło do Krakowa. Wojna spowodowała, że rozpoczął się nienormalny dla delegatury okres.

Wiedeń, Poznań-Wilda i Krzyżownicy znalazły się w granicach III Rzeszy – kontakty z delegatem okazały się niemożliwe – a Lwów, Skole, Synowódzko i Feliziental w granicach Związku Radzieckiego. Gdy Niemcy w 1941 roku zajęły te ziemie i włączyły je do tak zwanego Generalnego Gubernatorstwa, na nowo została wznowiona łączność z delegatem do lata 1944 roku. Tak więc w tym czasie delegatura obejmowała placówki znajdujące się w granicach Generalnego Gubernatorstwa, czyli Warszawę, Radziwiłłów, Kraków-Łobzowską i Wolę Duchacką. (Placówki na Wschodzie tylko przez dwa lata). W takiej sytuacji główną placówką delegatury stał się Kraków jako siedziba delegata, nowicjatu, alumnatu i internatu.

Ponieważ nominację delegat dostał tylko na rok, a nie było możliwości normalnej komunikacji z Rzymem, jej ważność została przedłużona do czasu najbliższej kapituły. Ponadto ojciec generał uzyskał u Stolicy Apostolskiej zgodę, by delegaci z dwoma radnymi mieli te same prawa co generał w dopuszczaniu do ślubów, w mianowaniu przełożonych i radnych, w dopuszczaniu do święceń itd. Przywilej ten obowiązywał od 1 stycznia 1941 roku.

W Polsce rozpoczął się czas represji ze strony okupantów. W Poznaniu aresztowano i wywieziono do obozu w Łądzie księża: Wiktora Skórkę, Franciszka Pflauma, Józefa Rozalczaka i Władysława Pietrzyka. W sierpniu 1940 roku zamknięto kościoły, a księża Czesława Falkiewicza, Bolesława Wośkę, Franciszka Andersa, Jana Gracza wywieziono do obozu w Dachau. Ks. Jakub Kukliński, jako obywatel niemiecki, wyjechał do Prus Wschodnich. Do końca wojny rozwiązane (zamknięte) zostały placówki w Poznaniu. W Warszawie 1 kwietnia 1940 roku aresztowano

wano, a następnie zamordowano w Palmirach ks. Kazimierza Pieniążka. W Skolem bolszewicy wywieźli i zamordowali br. Józefa Kormana.

Działalność ks. Miernika jako delegata należy rozpatrywać w dwóch różnych etapach. Pierwszy to okres wojenny, drugi to czas po wojnie.

4.1. Okres wojenny 1939–1945

W okresie wojennym, siłą rzeczy, panowały nadzwyczajne warunki pracy i życia. Nastąpiło ograniczenie swobody działania we wszystkich dziedzinach życia. Obowiązywały: zakaz wyjazdu z Generalnego Gubernatorstwa, ścisła cenzura listów, ciągła niepewność jutra, ograniczenie działalności religijnej, zakaz przyjmowania nowych kandydatów do nowicjatów i seminariów, trudności z zaopatrzeniem w żywność, ciągle łapanki na ulicach i cały szereg utrudnień. Represje te spowodowały, że kontakt z władzą generalną w Rzymie ograniczał się do ogólników pisanych na kartkach pocztowych lub do okazjonalnego przekazywania wiadomości w listach, które zabierali do Rzymu włoscy kapelani wojskowi w okresie, gdy wojska włoskie walczyły na froncie wschodnim. Oto fragment takiego listu przesłanego przez delegata do asystenta generalnego w Rzymie:

Mój kochany (...). Mioduszewski mieszka poza Zgromadzeniem. Tatar przebywa gdzieś na Polesiu, bliżej nic nie wiem. Pieniążek pewnie nie żyje, bo już trzeci rok żadnego znaku życia nie daje. Bracia Ryszewski i Szeligiewicz pracują w fabrykach w Poznaniu. Wośko dalej siedzi w ciężkim więzieniu. Czesław i Anders w obozie w Dachau. Kleryk Sztukowski rozstrzelany. Kuroszczyk w więzieniu. Tyrała w szpitalu na Śląsku. Kościół w Poznaniu zamieniony na ujeżdżalnię, drugi zaś rozebrany do fundamentu i na tym miejscu pobudowana kamienica. Kościół w Krzyżownikach zamieniony na rupieciarnię. We Lwowie cały dom zajęty, całe urządzenie zniszczone, mieścimy się zaledwie w kilku pokojach (...). Z wszystkiego jesteśmy wydrenowani, nadzy, głodni i chłodni... ale z dumą jednak znosimy to wszystko, łącząc się w martyrologii całego narodu. Jesteśmy ścigani, tropieni i chwytni, jak wściekłe psy przez hycła (...), i gdyby nie wiara w sprawiedliwość Bożą, gdyby nie ufność, że tylko Bóg nam pomoc ześle, dawno położylibyśmy kres tej iście dantejskiej wegetacji. Bóg nas podtrzymuje, Bóg nam odwagi dodaje, Bóg mimo wszystkich piekielnych posunięć ratuje nas, a że cierpienie do Boga zbliża, bo oczyszcza i hartuje, przeto za wszystko Bogu dziękujemy i wszystko do Niego odnosimy.

Kościoły się zamyka, seminaria i nowicjaty nieczynne, kazania kontrolowane, zakazany kult zewnętrzny i równocześnie wymawia się w świat, że się walczy z bezbożnictwem bolszewickim. Obłuda, zakłamanie, diabelski chwyt. Jesteśmy może największymi nędzarami dzisiaj, bo wszystkiego, co świat kulturalny daje, duch ludzki opromienia i wynosi, jesteśmy pozbawieni: jesteśmy najniższą klasą pariasów (...). Piszę chaotycznie wobec nawału myśli, wobec

ogromu doświadczalnego materiału: niech wam to starczy (...), czy uwierzysz, w samym tylko Majdanku jest uwięzionych rodaków 80 tysięcy, a dziennie umiera 250 osób na tyfus głodowy (...). Jeżeli odbierzesz ten list, taki dasz mi znak: prześlesz mi przez księgarnię kodeks prawa kanonicznego, format mały i nowe officia do brewiarza od 1938 roku. Dnia 31 marca 1943 roku³¹.

Z powyższego listu widać, jak mało konkretnych informacji o członkach zgromadzenia miał do przekazania delegat, jak dużo z nich opierało się na pogłoskach, i jak taka sytuacja bardzo męczy. Tymczasem placówki w Generalnym Gubernatorstwie pracowały względnie normalnie. W roku 1942 przypadała setna rocznica ślubów pierwszych zmartwychwstańców. Warunki wojenne nie pozwalały na wielkie obchody rocznicowe. Delegat uważał, że należy jednak i w tych okolicznościach tak ważną rocznicę uczcić we wszystkich placówkach. Wydał zatem specjalną odezwę, zachęcając wszystkich, by tę rocznicę uroczystie obchodzić w kościołach³².

Opis takiej uroczystości pozostawił ks. Jan Wojnar i na tym miejscu w całości jest przytoczony:

Rok 1942 – dom krakowski. W dniu 12 marca 1942 roku odczytano okólnik ojca delegata Władysława Miernika wydany do wszystkich domów polskich, zawiadamiający oficjalnie, że w bieżącym roku upływa równe sto lat od chwili złożenia pierwszych ślubów przez naszych ojców Założycieli w katakumbach św. Sebastiana w Rzymie. Datę tego faktu – 27 marca 1842 roku – powszechnie przyjęto jako chwilę konkretnego uformowania się naszego Zgromadzenia i ostatecznego przyjęcia nazwy zmartwychwstańców.

Według zarządzenia ojca delegata, tak sam dzień rocznicy 27 marca, jak i święta Wielkanocne ma się w bieżącym roku obchodzić jak najuroczyściej. W wigilię dnia rocznicy, to jest 26 marca, ma się odprawić rekolekcje, jako przygotowanie do obchodu uroczystości. W czasie świąt, w jednym z kazań ma się w krótkości zaznajomić wiernych z naszym Zgromadzeniem, pracą i celem tegoż oraz zaznaczyć, że w bieżącym roku liczy ono sto lat swego istnienia.

1. Dzień wigilijny wielkiej rocznicy zmartwychwstańczej – 26 marca, obchodzono w domu krakowskim skupieniem rekolekcyjnym. Konferencje (3) wygłosił przełożony domu, ojciec Tadeusz Przybyłowicz na temat ściśle dotyczący Zgromadzenia: a) okoliczności, wśród jakich powstało; b) pierwsi członkowie i Założyciele; c) kierunek działalności oraz duch jaki ich od początku ożywiał; d) dorobek i zasługi, jakie w ciągu stu lat położyło i jakie wybitne jednostki miało wśród swych członków.

³¹ ACRR, sygn. 64650.

³² ACRR, sygn. 60645.

2. Sam dzień setnej rocznicy – 27 marca, święto Matki Boskiej Bolesnej – obchodzono uroczystie. Rano o godzinie 6.30 uroczystą mszę świętą z asystą o uproszenie błogosławieństwa Bożego dla Zgromadzenia odprawił ojciec delegat. Po Ewangelii zwrócił się od ołtarza do wiernych naszej kaplicy i w krótkich słowach zaznajomił ich z charakterem dzisiejszej uroczystości. Po mszy świętej odśpiewano dziękczynne *Te Deum*.

3. Święta Wielkanocne obchodzono w bieżącym roku w krakowskim domu uroczystej niż po inne lata. W czasie ceremonii wielkotypgodniowych, jak i w czasie samych uroczystości świątecznych śpiewał chór domowy złożony z kleryków alumnów i nowicjuszy: poproszono z miasta zdolnego organizatora chóru, który w krótkim czasie wyćwiczył i nauczył poprawnego śpiewania po gregoriańsku. W tym roku śpiewano ciemną jutrznię.

W sam dzień wielkanocny – mszą świętą z asystą odprawioną przez ojca delegata na intencję Zgromadzenia, rozpoczęło się czterdziestogodzinne wystawienie Najświętszego Sakramentu. O godz. 10.00 mszę świętą z asystą odprawił ojciec przełożony Przybyłowicz, w czasie której wygłosił kazanie okolicznościowe zaproszony kaznodzieja z zakonu ojców dominikanów. Kaznodzieja omawiając tajemnicę zmartwychwstania Pańskiego, w zakończeniu zręcznie nawiązał do naszego zgromadzenia, podkreślając jego cel i działalność, zapoznając ogół z tym, że ono obchodzi obecnie stuletnią rocznicę swego istnienia. Wieczorem, w czasie uroczystych nieszporów, odprawionych przez ks. dziekana Górkiewicza, proboszcza miejscowej parafii św. Szczepana, podniosłe kazanie wygłosił znany kaznodzieja krakowski ks. kanonik Van Roy.

W następne dwa dni, to jest poniedziałek i wtorek, wystawienie Najświętszego Sakramentu rozpoczynano mszą świętą z asystą o godz. 6.00. W poniedziałek wielkanocny o godz. 9.00 odprawił mszę świętą książę metropolita Sapieha. Wieczorem piękne kazanie eucharystyczne wygłosił ojciec delegat. We wtorek też o godz. 9.00 odprawił mszę świętą ks. bp Rospond. Wieczorem uroczystymi nieszporami zakończono czterdziestogodzinne nabożeństwo. W czasie nieszporów kazanie wygłosił kaznodzieja z zakonu ojców karmelitów, a uroczystego błogosławieństwa udzielił biskup Rospond. Wieczorem urządzono w re-fektarzu domowym uroczyste przyjęcie, na które oprócz ks. biskupa zaproszono licznych gości³³.

W innych placówkach odbyły się też podobne uroczystości. We Lwowie uroczystą mszę świętą odprawił i okolicznościowe kazanie wygłosił ks. abp Bolesław Twardowski.

Po przeszło dwuletniej przerwie Lwów, Skole, Synowódzko i Feliziental znów mogły nawiązać kontakt z delegaturą. Na początku roku 1942 ojciec delegat udał się tam, wizytując placówki, przeprowadzając rekolekcje i wspierając ich finansowo. Równocześnie odwiedził ks. abp. Twardowskiego, który między innymi powiedział:

³³ ACRR, sygn. 64648.

Ojcie, nasza diecezja nigdy nie zapomni wam tego szlachetnego odruchu, kiedy to nikt nie chciał mi przyjąć mego seminarium, wy jedni ścieśniliście się do ostatnich granic i udzieliliście mi gościny półtorarocznej. Bóg wam zapłać... Po wojnie czy ja, czy też mój następca, damy wam we Lwowie placówkę duszpasterską³⁴.

Po raz drugi wizytował ojciec delegat wspomniane placówki w roku 1943. Latem 1944 roku Sowieci znowu zajęli ziemie wschodnie i kontakt lwowskich placówek z delegaturą ustał aż do ostatecznego zlikwidowania ich w maju 1945 roku. Placówkę we Lwowie zmartwychwstańcy opuścili 5 maja 1946 roku. Część biblioteki i paramentów kościelnych udało się przewieźć do Krakowa, reszta padła łupem bolszewików.

Jak wspomniano wyżej, dom krakowski po kampanii wrześniowej 1939 roku w dużej mierze zmienił swe funkcje. Oprócz nowicjuszy i studentów mieszkających w nternacie znalazła się tu grupa starszych alumnów lwowskich razem z rektorem. Tu zostali wyświęceni księża Franciszek Lechowicz i Feliks Szreder (grudzień 1939), Seweryn Fikus, Józef Per i Jan Wojnar (marzec 1940), Bronisław Śliwiński i Piotr Kąglik (wrzesień 1941), Władysław Motała (1943). We Lwowie święcenia otrzymali księża: Leon Lisiecki (1939), Józef Kamieniecki, Ludwik Ryczaj i Stanisław Żelazek (1940), Czesław Szałamacha (1943).

W Krakowie z konieczności otwarty został alumnat, bo oprócz kleryków lwowskich było trzech kleryków, którzy skończyli nowicjat w lutym 1940 roku. Następni klerycy weszli do alumnatu dopiero w 1942 roku. Klerycy uczyli się pod kierownictwem miejscowych ojców, a egzaminy zdawali u wyznaczonych profesorów zakonnych lub diecezjalnych.

Dom przy Łobzowskiej był bardzo zagęszczony, bo oprócz księży i braci współpracowników, nowicjuszy, alumnów i internistów, zamieszkały w nim sześćdziesiąt trzy osoby wysiedlone przymusowo z Wielkopolski. Ten dom stał się też siedzibą delegata generalnego. W grudniu 1942 roku zmarł tu ks. Władysław Orpiszewski. Gdy w lutym 1940 roku nowicjusze klerycy złożyli swe śluby, przez rok w nowicjacie było tylko dwóch braci współpracowników. W sierpniu 1941 roku nowicjat rozpoczęło dwóch kandydatów na kleryków. Od roku 1943 przez kilka następnych lat w nowicjacie było pusto.

W domu krakowskim przez cały okres wojny prowadzony był internat, któremu przewodził ks. Franciszek Bem. Równocześnie odbywały się tu zakonspirowane tak zwane komplety, czyli zajęcia dla młodzieży

³⁴ ACRR, sygn. 64655.

prowadzone w siedmioosobowych grupach, przygotowujące do matury, którą zdawano także tu na miejscu.

Warunki do roku 1943 z wielu powodów były trudne, ale życie toczyło się bez większych przeszkód. Na wiosnę 1943 roku Niemcy, zajmując domy przy ulicy Łobzowskiej i Batorego 8, pozostawili zakonnikom tylko refektarz i kilka pokoi. Zaistniała konieczność szukania mieszkań dla księży i kleryków. Dziewięciu kleryków oraz księży: Jan Reinke, Feliks Szreder, Jan Wojnar i Stanisław Żelazek, znaleźli przytułek u księży salezjanów przy ulicy Tynieckiej. Przebywali tam do marca 1945 roku. Rzecz naturalna, że pobyt ten sporo kosztował i zadaniem delegata było znalezienie funduszy, o które było bardzo trudno. Jednym ze sposobów pozyskiwania pieniędzy było kierowanie próśb o pomoc do innych domów:

Dnia 14 lutego 1944 roku rada delegata rozpatrywała (...) zwłaszcza sprawę możliwości dalszego utrzymania naszej alumnackiej młodzieży. Jednogłośnie przysłaliśmy do wniosku, że na skutek wysiedlenia naszego alumnatu i poważnego z tym wzrostem wydatków, dom krakowski, jak dotychczas praktykował, nie jest w stanie z miesiąca na miesiąc dodawać przeszło osiem tysięcy złotych do kwoty trzech tysięcy sto pięćdziesiąt złotych, jaką otrzymujemy z domów innych dopiero od sierpnia ubiegłego roku, celem pokrywania utrzymania naszej młodzieży, nie wliczając w to potrzeb innych, jak ubranie, bieliznę, obuwie itp.

Postanowiliśmy przeto do podległych nam domów, a zwłaszcza domów warszawskich i do domu na Woli Duchackiej, jako najlepiej materialnie sytuowanych zwrócić się niniejszym i pobudzić je do większej ofiarności, a równocześnie przypomnieć im obowiązek w sprawiedliwym współuczestnictwie w ciężarach wszystkich nas zresztą obchodzących! Godzi się również przy tym podkreślić, że dom nasz w Radziwiłłowie bez żadnego nawoływania nadesłał 1800 złotych na potrzeby naszej młodzieży, a dom w Skolem 1500 złotych na alumnat i 1000 zł na paczki żywnościowe dla naszych współbraci w Dachau zostających. Proszę tedy, by dom drogich ojców, poczynszy od marca bieżącego roku nadsyłał nam na utrzymanie alumnackiej młodzieży naszej trzy tysiące złotych³⁵.

Rok 1944 zapisał się zarówno dla narodu, jak i zgromadzenia tragicznie. Powstanie Warszawskie było z jednej strony nadzieją odzyskania wolności, ale z drugiej strony naraziło mieszkańców miasta na tragedie i okropne zniszczenia materialne. W powstaniu brał czynny udział jako odznaczający się kapelan ks. Edmund Przybyła. Zgromadzenie utraciło na kilkanaście miesięcy swoje placówki. Zakonnicy zostali wypędzeni, a domy i kościół przy Chełmskiej bardzo poważnie zniszczone, rze-

³⁵ ACRR, sygn. 64651.

czy kościelne, biblioteka, rzeczy prywatne zakonników całkowicie przepadły. Pozostały tylko gruzy i ruina.

Zakonnicy warszawscy po wielu tarapatach i wędrówkach znaleźli się w Radziwiłłowie lub w Woli Duchackiej. Ponieważ w tym samym czasie również placówki zmartwychwstańcze na Wschodzie zostały odcięte od Krakowa, delegaturze pozostały tylko Radziwiłłów, Kraków z kilku pokojami i Wola Duchacka, gdzie nie było domu zakonnego, a tylko mały dzierżawiony dom. W takiej sytuacji miał ojciec delegat o czym myśleć. Dzięki Bogu, ten tak bardzo trudny okres trwał tylko kilkanaście miesięcy. Zimą 1945 roku Niemcy zostali z Polski wyrzuceni i rozpoczął się nowy, zupełnie inny rozdział historii.

4.2. Okres powojenny – 1945–1947

Po latach niewoli i zakazów wszelkiej działalności, gdy można było tylko wegetować, od końca stycznia 1945 roku nastała pora, by na nowo organizować życie zakonne, duszpasterskie, wychowawcze i naukowe. Trzeba było odbudowywać dotychczasowe placówki i zabiegać o nowe, zwłaszcza na Ziemiach Odzyskanych, gdzie osiedlili się ludzie wysiedleni z terenów wschodnich. Wymagało to maksimum aktywności delegata i zakonników odpowiedzialnych za rozwój zgromadzenia.

By zapoznać się z sytuacją w terenie, ojciec delegat często odwiedzał placówki, a także rządców diecezji, by omówić z nimi możliwości i warunki przyjęcia nowych placówek. I tak do Warszawy udał się ojciec delegat razem z ks. Wójcikiem, by na miejscu ocenić, jakie są potrzeby i możliwości wznowienia pracy. Ks. Jan Reinke prawie równocześnie z wkroczeniem wojsk sowieckich do Gdańska badał możliwości objęcia tam placówki. Z początkiem marca 1945 roku ojciec delegat wysłał do Poznania na Wildę księży Józefa Pera, Józefa Rozalczaka i Bronisława Śliwińskiego, a do Krzyżownik Juliana Kalbarczyka. W maju tego samego roku omawiał z administratorem diecezji pelplińskiej możliwości podjęcia przez zmartwychwstańców pracy w tamtejszej diecezji.

Najlepiej atmosferę tamtych czasów i przebieg organizowania się zgromadzenia w Polsce przedstawia list delegata generalnego ks. Miernika z 9 czerwca 1945 roku, skierowany do polskich zmartwychwstańców:

Przesyłając wam niniejszy list okólny, pragnę zapoznać was z tym wszystkim, co dotyczy naszej części Zgromadzenia, ofiarnie pracującej na ziemiach polskich. W czasie obecnej zawieruchy wojennej zmarli następujący ojcowie: Michał Jagłowicz, Łukasz Świątkowski, Witold Znamierowski, Franciszek Siara, bracia: Rajmund Juszczynski, Ignacy Mamcarz i Andrzej Drabik...

Przeżywając razem z naszym narodem ciężkie nad wyraz lata wojny, będąc niejako w rozproszeniu po całym naszym kraju, nie mogąc się swobodnie komunikować z władzami Zgromadzenia, – rzecz zrozumiała, że w takich warunkach nie mogliśmy też prowadzić pracy systematycznej i konsekwentnej. Obecnie – aczkolwiek horyzont polityczny nie całkowicie jest jeszcze wyjaśniony, przystępujemy do podjęcia naszych duszpasterskich i wychowawczych obowiązków (...).

Pragnę przedstawić wam obecny stan poszczególnych domów naszego Zgromadzenia w Polsce, jak również pewne wytyczne na przyszłość najbliższą. Rozpaczynam od domu macierzystego w Krakowie. Na stanowisku przełożonego domu jest ojciec Kazimierz Wójcik. Do pomocy dodani są mu dwaj radni w osobach ojców Fr. Bema i J. Reinkego. W alumnacie, który obecnie mieści się w naszym domu przy ulicy Batorego, mieszka ośmiu alumnów wraz ze swoim rektorem ojcem J. Reinkem i wicerektorem ojcem F. Szrederem. Wszyscy alumni uczęszczają na Wydział Teologiczny UJ. Magistrem nowicjatu pozostaje nadal ojciec Henryk Nowakowski. Obecnie w nowicjacie jest jeden postulante kleryk! Na czele zakładu wychowawczego jest ojciec Fr. Bem, do pomocy jest mu dodany ojciec St. Żelazek. W zakładzie przebywa 50 chłopców. Poza tym w domu krakowskim przebywają ojcowie Wł. Miernik, Fr. Pieczyński, Wł. Motąła, który jest prefektem szkół, W. Cyrwus, Jan Wojnar i Ludwik Ryczał. Ojcowie Wojnar, Szreder i Żelazek uczęszczają na UJ w celu zdobycia stopni naukowych. Braci w domu krakowskim jest dziewięciu.

Warszawa: – Kościół parafialny św. Bonifacego, aczkolwiek ucierpiał dosyć mocno, nadaje się do użycia. Dom natomiast wymaga ogromnego wkładu materialnego, by go uczynić możliwym do użytku, co w obecnej chwili przekracza nasze możliwości. Mówiąc o Czerniakowie nadmienię, że ojcowie bernardyni wystąpili do kurii warszawskiej i do mnie z odpowiednio umotywowanym pismem o zwrot kościoła św. Bonifacego. Sprawa jest w toku i jeżeli zakon bernardynów otrzyma z powrotem swoją własność, Zgromadzenie nasze ma zagwarantowane prawo administrowania całą parafią, po uprzednim przeniesieniu siedziby parafii do kościoła św. Kazimierza na Chełmskiej. Kościół św. Kazimierza nie nadaje się do przeznaczonego celu. Cały dach jest zniszczony i jedna boczna ściana, wewnątrz kościoła zdewastowane, urządzenie zakrystii zniszczone, dom wewnętrznie porujnowany i doszczętnie okradziony! Nie ma tam ani łyżki, ani talerza, ani kubka, ani żadnej rzeczy, która przedstawiała jakąś wartość. Jednakże znaleźli się ludzie, którzy oświadczyli mi, że kościół i dom uruchomią, byle bym im dał trochę pieniędzy na początek i ochotnych ludzi do pomocy. Tymi ludźmi są: ojcowie Szmid tamtejszy przełożony i Piotr Kulej oraz bracia: P. Skórski, L. Białochławek i Kaz. Przybył. Administratorem parafii św. Bonifacego jest obecnie ojciec Tad. Przybyłowicz, a wikariuszem ojciec Trębacz.

Poznań: – kościół na Wildzie szczęśliwie ocalał, brak jednak w kościele ław, konfesjonałów i bocznych ołtarzy. Daje się również odczuć wielki brak paramentów liturgicznych. Kościół w czasie wojny służył za magazyn ubraniowy. Dom atoli podczas walk spłonął. Ojcowie nasi tam pracujący od 10 marca, mieszkają prywatnie w dwóch domach. Duże mają trudności z wyżywieniem. Praca dusz-

pasterska olbrzymia, jeżeli się zważy na wzrost liczebny parafian (spalone i zburzone śródmieście Poznania) i na nieobecność przeszło pięcioletnią kapłanów. Dnia 29 kwietnia odbyło się uroczyste poświęcenie kościoła, a mszę św. odprawił ks. bp Dymek i wygłosił kazanie, w którym nie omieszczał podkreślić ofiary materialnej naszego Zgromadzenia złożonej w budowę tak wspaniałej świątyni. Administratorem tej parafii jest ojciec Józef Rozlczak, a pomagają mu wikarzy ojcowie Al. Bartnik i Bronisław Śliwiński.

W Rynku Wildeckim przekazano zbór protestancki diecezji do użytku kościoła katolickiego. Poświęcono go i oddano do użytku katolików. Ponieważ kościół ten znajduje się na terenie naszej parafii, nasze Zgromadzenie otrzymało pieczę nad nim pod pewnymi klauzulami poczynionymi przez władzę diecezjalną. Przy tym kościele pracują ojcowie Sew. Fikus i Józef Per oraz Edm. Przybyła. Funkcję zakrystiana pełni br. Wł. Samborski.

Krzyżownicy: – Kościół w Krzyżownikach Niemcy zamienili na magazyn żywnościowy, a dom zakonny na ochronkę. Brat Kaz. Ryszewski czuwał dyskretnie nad dobrami dobra tak domowego, jak i kościelnego. Z chwilą upadku okupanta, br. Kazimierz Ryszewski objął natychmiast kościół i dom w posiadanie, czekając na ks. Kalbarczyka.

Radziwiłłów: – Placówka ta nie poniosła poważniejszych strat, poza witrażami i dachówkami. Administratorem parafii jest ojciec Lisiecki, a przełożonym ojciec Ant. Miechoński.

Wola Duchacka: – Na tym miejscu muszę podkreślić olbrzymi wkład starań i prac ojca Fr. Lisa, administratora parafii, który sprawił do kościoła organy, ławy – konfesjonały, figurę Chrystusa Zmartwychwstałego i wiele aparatów kościelnych. Oprócz ojca Lisa pracują tam ojcowie Leon Śliwiński i Wł. Hormański.

W ostatnim czasie przybyły nam nowe placówki.

Kazimierz Biskupi: – Rządca diecezji ks. Borowski oddał ojcu Fr. Bierutowi „ad tempus” parafię liczącą 4 tysiące dusz (...). Mniemam, że po powrocie ordynariusza placówkę tę otrzymamy. Po wstępnej wiadomości przekazanej przez ojca Wł. Piaskowskiego o możliwości placówki w diecezji pelplińskiej, udał się ojciec delegat Pelplina i na miejscu omówił sprawę objęcia w „tymczasowy” zarząd dwóch parafii w Gniewie i Piasecznie.

Gniew: – Ruchliwe miasteczko około 4350 dusz. Wikariuszem z pełnią władzy duszpasterskiej został ojciec Wł. Piaskowski i już urzęduje od 20 maja. Na administratora jest przeznaczony ojciec St. Skwierawski od 1 czerwca.

Piaseczno: – Miejsce cudowne z Matką Boską. Odpusty są dwa: mniejszy na Matkę Boską Szkaplerzną i większy na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny. Wówczas to przybywa do Piaseczna około 40-50 tysięcy pątników. Na specjalne życzenie ks. administratora Kozłowskiego Zgromadzenie będzie obsługiwało także sąsiednie parafie Tymawa i Opalenie. Ojciec Piotr Kaglik z dniem 20 maja objął stróżowanie przybytku N.M.P. w Piasecznie, a oczekuje z niecierpliwością przybycia administratora ojca Kazimierza Połczyńskiego od 1 czerwca.

O Lwowie bliższych danych nie posiadam. Jak wam wiadomo, nasz alumnat i nowicjat są pomieszczone w domu krakowskim. Główny też ciężar utrzymania i kształcenia zakonnej młodzieży spoczywał dotąd na tym domu. A trzeba wam

wiedzieć, że koszty utrzymania wraz z opłatami uniwersyteckimi jednego alumna przekraczają niemalże kwotę dwóch tysięcy miesięcznie! Dom tutejszy jest obciążony ponad miarę swych możliwości płatniczych. Deficyt rośnie z zawrotną szybkością (...) postanowiliśmy na naszej radzie opodatkować każdy nasz dom zakonny do 30% brutto dochodu miesięcznego (...). Rozporządzając w ten sposób większą sumą pieniężną, będziemy w stanie przychodzić z wydatniejszą pomocą domowi krakowskiemu. By zaś nasze zarządzenie natury materialnej sprawniej mogło być urzeczywistnione, zamianowaliśmy w tym celu naszym prokuratorem ojca Ignacego Grzybowskiego³⁶.

Na Ziemiach Odzyskanych zaczął się organizować Kościół katolicki. W sierpniu 1945 roku na wezwanie administratora apostolskiego Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej ks. Edmunda Nowickiego ojciec delegat otrzymał jako zadanie zorganizowanie pracy duszpasterskiej w dwóch powiatach. Tak więc w Drawsku Pomorskim ks. Ignacy Grzybowski zorganizował parafię, a w całym powiecie przy pomocy ks. Aleksandra Bartnika uruchomił dziewiętnaście kaplic pomocniczych. W Żłocieńcu parafię organizował przy pomocy ks. Władysława Motały ks. Stanisław Tatar, a w terenie urządzono i poświęcono trzynaście kaplic. Wszystko tam trzeba było zaczynać od zera, sprowadzając potrzebne paramenty kościelne, księgi liturgiczne, bieliznę z Krakowa czy Poznania. Oczywiście, za wszystko płaciło Zgromadzenie. W 1947 roku pracowali tam jako pionierzy księża: Aleksander Bartnik, Jan Wojnar, Józef Rozalczak, Władysław Motała, Stanisław Tatar, Władysław Hormański, Tadeusz Świtek, Franciszek Lis i brat Kazimierz Kosiński. Od roku 1947 wyodrębniła się jako osobna parafia Wierzchowo Pomorskie oraz Łabędzie. Nie trzeba wspominać, że przy ówczesnych realiach, gdy tak mało osób musiało obsłużyć liczne i odległe od siebie ośrodki duszpasterskie, praca była bardzo ciężka i wyczerpująca.

Ponieważ nie doszło do porozumienia z biskupem włocławskim w sprawie pracy w tamtejszej diecezji, zgromadzenie wycofało się z Kazimierza Biskupiego. Były też i inne placówki obsługiwane czasowo przez zmartwychwstańców, ale ponieważ nie dawały możliwości rozwoju, leżały zbyt daleko od siebie i nie pozwalały na prowadzenia życia zakonnego, zostały oddane księżom diecezjalnym.

W lipcu 1946 roku administrator apostolski ks. Wronka zaproponował zmartwychwstańcom zorganizowanie placówki duszpasterskiej

³⁶ ACRR, sygn. 64652.

w Gdańsku-Wrzeszczu. Zgromadzenie przyjęło zaproszenie i do zrealizowania zadania ojciec delegat wyznaczył księży Juliana Kowalskiego i Piotra Kobusa. Ks. Kowalski postarał się o teren pod budowę kościoła, a z Tarnobrzegu sprowadził duży barak, w którym znalazła się kaplica i małe mieszkanie dla księży. W ten sposób to, czego nie udało się zrealizować w okresie międzywojennym, stało się rzeczywistością po wojnie. Decyzja okazała się nader trafna i rozwojowa. Zapotrzebowanie na księży było bardzo duże, a pracowników zbyt mało, dlatego ojciec delegat proponował ojcu generałowi, by na jakiś czas przysłał do pomocy ojców ze Stanów Zjednoczonych. Niestety, ten pomysł nie został zaakceptowany.

Osobną sprawą była troska o rzeczy materialne. Zagospodarować trzeba było nowe placówki, odbudować zniszczenia w Poznaniu i Warszawie, dokonać naprawy domu w Radziwiłłowie, wybudować dom w Woli Duchackiej i utrzymać domy formacyjne. Dlatego ojciec delegat podnosi kwestię organizacji funduszy:

Mając na utrzymaniu nowicjat, alumnat i małe seminarium (z 20 chłopców się składające), uchwaliliśmy, by każdy dom przysyłał do kasy delegatury 10 procent dochodu z końcem każdego miesiąca. I to jedno niewystarczające źródło. Drugim to była pomoc słana przez naszych współbraci z Chicago w postaci ubrań, środków żywnościowych i niewielkiej gotówki³⁷.

Trzeba także wspomnieć, że na początku wojny ojciec delegat oddał wszystkie sprawy delegatury opiece św. Józefa. Dlatego przez cały czas okupacji odmawiano litanię do św. Józefa. Panowało ogólne przekonanie, że to szczególne wstawiennictwo świętego sprawiło, iż zgromadzenie poniosło w Polsce stosunkowo niewielkie straty.

W czerwcu 1947 roku odbywała się kapituła generalna w Rzymie. W Polsce na delegatów wybrano księży: Kazimierza Wójcika, Bolesława Woškę i Henryka Nowakowskiego. Ojciec delegat Miernik był zobowiązany do udziału w kapitule jako radny generalny. W maju wysłał do Rzymu dezyderaty delegatury, ujęte w dziesięciu punktach:

1. Urzędy w zgromadzeniu tylko dla przykładowych; 2. na urzędach nie trzymać długo, bo to osłabia zakonność; 3. konieczność małego seminarium; 4. prowincjał i radni powinni mieć odrębny dom; 5. alumnat ma być oddzielony od domu; 6. w każdej prowincji dom rekolekcyjny dla mężczyzn; 7. by władza naczelna zgromadzenia pamiętała równomiernie o potrzebach całego zgromadzenia; 8.

³⁷ ACRR, sygn. 64655.

by szukać sposobów naprawienia szkód materialnych i duchowych wyrządzonych przez wojnę; 9. odnowić instytucję braci zewnętrznych; 10. wszcząć procesy beatyfikacyjne Założycieli³⁸.

Przeżywając lata wojny jako czas szczególnie niekorzystny, ojciec delegat do kapituły skierował następujące słowa:

Ostatnia wojna wyrządziła nam niepomierne szkody materialne i zaraziła ducha. Można zauważyć pewne nieróbstwo u poszczególnych jednostek, brak zainteresowania się dobrą książką, nauką, niechęć do pogłębiania się i do ofiarności względem najbliższego nawet otoczenia, nie wspominając już o dalszych powinnościach. Istnieje więc potrzeba podkreślenia tych zwłaszcza paragrafów konstytucji, które domagają się od nas regularnego spełniania wyliczonych wyżej obowiązków. Potrzebni są nam ludzie, którzy by i świętością życia i głęboką nauką przeorali dusze innych swych współbraci i pociągnęli ich wzwyż³⁹.

Rozpoczęła się kapituła, na którą przybyli wybrani delegaci z Polski. Ks. Miernik, radny generalny i delegat generalny w Polsce, nie przybył, bo nie dostał paszportu. Zbliżał się koniec jego długiej i trudnej drogi na stanowisku delegata generalnego. W nadzwyczajnych okolicznościach obowiązki swe spełnił rzetelnie i sumiennie. W miarę swoich sił i możliwości dbał o życie zakonne i z dobrym skutkiem zabiegał o sprawy materialne. Niektórzy zarzucali mu sztywność w kontaktach ludzkich i zbyt wielkie wymagania, co spowodowało dość liczne wystąpienia ze zgromadzenia w okresie jego delegatury.

5. Ks. Czesław Falkiewicz – delegat generalny w latach 1947–1948

Kapituła generalna w roku 1947 wprowadziła w zgromadzeniu podział na trzy prowincje. Ze względu na formalności prawne potrzeba było jeszcze kilku miesięcy, by uchwałę wprowadzić w życie. Dlatego na ten okres mianowano delegatów generalnych, którzy w odpowiednim czasie staną się prowincjałami. Od lipca 1947 roku urząd delegata generalnego w Polsce powierzono ks. Czesławowi Falkiewiczowi, dotychczasowemu przełożonemu w Poznaniu.

³⁸ ACRR, sygn. 64659.

³⁹ Tamże.

Nowy delegat miał już zasadniczo ustabilizowaną sytuację w delegaturze. Nowym nabytkiem od września 1947 roku była placówka w Kościerzynie przy kościele poprotestanckim. Powierzono go zmarłychwstańcom jako kościół rektoralny z obowiązkiem duszpasterstwa młodzieżowego, tak w szkołach, jak i w kościele. Na początek do pracy wysłano trzech księży: Jana Millera, Władysława Piaskowskiego i Ludwika Jurzaka. Większych zmian delegat nie uczynił, czekając na oficjalne otwarcie prowincji w Polsce.

Tymczasem dla omówienia spraw zgromadzenia na terenie Polski delegat zarządził zjazd przełożonych do Krakowa na początku lutego 1948 roku. W sprawozdaniu ze zjazdu do ojca generała tak przedstawiono wyniki obrad:

Zgromadzeni przełożeni domów pod przewodnictwem ojca delegata wraz z ojcami domu krakowskiego przedyskutowali w czterech posiedzeniach najaktualniejsze zagadnienia życia zakonnego w dobie obecnej. W świetle wygłoszonych referatów, głównie rozpatrywane były trzy kwestie: 1) Aktualność wszczęcia pierwszych kroków do kanonizacji naszych Założycieli. 2) Zorganizowania własnej szkoły, domu misyjnego i wydawnictwa. 3) Racjonalizacja gospodarki i administracji naszych zakonnych domów.

Obrady toczyły się w atmosferze szczerzej chęci współpracy dla dobra Zgromadzenia i zostały uwieńczone następującymi uchwałami:

- 1) Prosić Ojca generała o polecenie całemu Zgromadzeniu szczególniejszej modlitwy o światło i łaski za wstawiennictwem Bogdana Jańskiego i Piotra Semenienki.
- 2) Otworzyć szkołę podstawową w Krakowie przy ul. Łobzowskiej.
- 3) Wznović wydawanie pisma „Vexillum Resurrectionis” i naszego wydawnictwa.
- 4) Otworzyć dom misyjny przy domu poznańskim.

Wkrótce po tych uchwałach 27 marca 1948 roku w Poznaniu odbyło się pierwsze uroczyste posiedzenie rady prowincjalnej z ks. Czesławem Falkiewiczem jako prowincjałem. Delegatura generalna w Polsce zakończyła oficjalnie swoją działalność.

Placówki delegatury polskiej w 1935 roku

- Kraków Księża: Wojciec Niemier (przełożony), Władysław Orpi-szewski, Henryk Nowakowski, Franciszek Lis; Władysław Kosiński.
Bracia współpracownicy: Józef Kazimierz Misiak, Kazimierz Walinowicz, Władysław Szczygieł, Bronisław Piaskowski, Rogowski, Lichoń.
- Krzyżowniki Księża: Jakub Kukliński (delegat generała), Jan Gracz.
Brat współpracownik Kazimierz Ryszewski.
- Lwów Księża: Władysław Miernik (przełożony), Julian Kowalski, Franciszek Torbus, Jan Miller, Antoni Miechoński, Tadeusz Przybyłowicz.
Bracia współpracownicy: Bryk, Maciej Grochowski, Jurczyński, Aleksander Kominowski, Feliks Korman, Jan Lalewicz, Kazimierz Pałys, Władysław Samborski.
- Poznań Księża: Bolesław Wośko (przełożony i proboszcz), Józef Rozalczak, Feliks Szmit, Kazimierz Połczyński, Czesław Falkiewicz, Ksawery Wilemski, Wiktor Skórka.
Bracia współpracownicy: Jan Tyrała, Wiktor Ciesielski.
- Radziwiłłów Księża: Wojciech Cyrwus, Stanisław Tatar.
Bracia współpracownicy: Ignacy Mamczarz, Kołodziej.
- Warszawa Księża: Wójcik Kazimierz (przełożony i proboszcz), Julian Kalbarczyk, Eugeniusz Jabłoński, Ignacy Grzybow-ski, Leon Kaczyński, Stanisław Bilnicki, Adam Ponęta, Józef Zięba, Józef Jelonek.
Bracia współpracownicy: Józef Gęsikowski, Głowacki, Rajmund Jaszczyński, Skowroński.
- Wiedeń Księża: Stanisław Skwierawski (przełożony i rektor kościoła), Jan Giecewicz, Łukasz Świątkowski, Adolf Drewniak, Władysław Pietrzyk.
Bracia współpracownicy: Ignacy Królewicz, Józef Antyga i Michał Hubert.

Placówki delegatury polskiej w lutym 1948 roku

Poznań Wilda	Księża: Czesław Falkiewicz (delegat generała), Seweryn Fikus (proboszcz), Ignacy Grzybowski, Józef Per, Władysław Pietrzyk, Kazimierz Połczyński. Bracia współpracownicy: Jan Tyrała, Jakub Panek.
Poznań Rynek	Księża: Jan Reinke (rektor), Aleksander Kusik, Edmund Przybyła, Wincenty Wenglicki. Brat współpracownik Szymborski.
Krzyżowniki	Ks. Julian Kalbarczyk.
Kraków	Księża: Władysław Miernik, Henryk Nowakowski, Józef Kamieniecki, Bem, Stanisław Żelazek, Franciszek Anders, Franciszek Pieczyński, Wiktor Skórka. Braci współpracowników ośmiu.
Wola Duchacka	Księża: Wojciech Cyrwus (proboszcz), Leon Śliwiński, Feliks Szreder, Ludwik Ryczaj.
Radziwiłłów	Ks. Leon Lisiecki (proboszcz). Braci współpracowników dwóch.
Warszawa	Księża: Tadeusz Przybyłowicz (proboszcz), Feliks Szmit, Franciszek Lechowicz, Czesław Szalamacha. Braci współpracowników trzech.
Kościerzyna	Księża: Jan Miller (przełożony i rektor kościoła), Władysław Piaskowski, Ludwik Jurzak Bracia współpracownicy: Ignacy Królewicz, Józef Antyga i Michał Hubert.
Piasieczno	Ks. Piotr Kaglik
Drawsko Pomorskie	Księża: Franciszek Lis (proboszcz), Jan Wojnar, Tadeusz Świtek. Brat współpracownik jeden.

Złocieniec	Księża: Józef Rozalczak (proboszcz), Władysław Motała.
Wierzchowo	Ks. Aleksander Bartnik (proboszcz).
Lubieniec	Ks. Stanisław Tatar.
Wilczyn	Ks. Franciszek Bierut.
Sędzin	Ks. Antoni Miechoński.
Niewierz	Ks. Leon Kaczyński.
Gdańsk Wrzeszcz	Księża: Julian Kowalski (proboszcz), Kobus.
Księża należący do delegatury	51
Klerycy	7
Bracia współpracownicy	19
Nowicjusze	0

ALUMNAT XX. ZMARTWYCHWSTAŃCÓW
 LWÓW, PIEKARSKA 38
 TELEFON 240-55.

ARCHIWUM C. R.
 No. 64715

Lwów, dnia 11-go stycznia 1938

1) Franciszek Torbus - Ksiądz	Ur. 24-VII -1885 :	wyświęc. 12-VII-1914.
2) Julian Kalbarczyk - "	Ur. 13- II -1901 :	" 7-VII-1929.
3) Tadeusz Przybyłowicz "	Ur. 4-XII -1905 :	" 27-VI -1932.
4) Edward Bładuszkiewicz "	Ur. 19- V -1913 :	" 6-VI -1937.
5) Stanisław Rosiński "	Ur. 20- V -1903 :	" 6-VI -1937.
6) Antoni Saratowicz Alumn	Ur. 17- IX -1908 :	Skończ. 2 l. T
7) Jan Szczepanik "	Ur. 22- II -1911 :	minores " 2 l. T.
8) Wojciech Kowalczyk "	Ur. 29- X -1911 :	" " 2 l. T.
9) Stanisław Duda "	Ur. 9- II -1912 :	tonsuratus " 2 l. T.
10) Antoni Rybarczyk "	Ur. 18- IX -1912 :	minores " 2 l. T.
11) Władysław Piaskowski "	Ur. 7- II -1913 :	" " 1 r. T.
12) Marian Kaletk "	Ur. 5-VIII-1910 :	" " 3 1/2 l. T.
13) Edmund Bujalski "	Ur. 21- IX -1913 :	" " 3 1/2 l. T.
14) Jan Miliszkiewicz "	Ur. 14-XII -1913 :	" " 3 1/2 l. T.
15) Jan Pawełczak "	Ur. 2-XII -1912 :	" " 3 1/2 l. T.
16) Czesław Szulc "	Ur. 7- IV -1908 :	" " 2 l. T.
17) Edmund Przybyła "	Ur. 4- X -1908 :	" " 1 r. T.
18) Marian Kuroszczyk "	Ur. 7-XII -1911 :	" " 1 r. T.
19) Seweryn Fikus "	Ur. 1- I -1914 :	tonsuratus " 2 l. F.
20) Feliks Szreder "	Ur. 16-XII -1914 :	" " 2 l. F.
21) Leon Śliwiński "	Ur. 17-III -1912 :	minores " 1 r. T.
22) Franciszek Lechowicz "	Ur. 8- IX -1911 :	tonsuratus " 2 l. F.
23) Ignacy Sztukowski "	Ur. 7-VIII-1914 :	" " 1 r. F.
24) Adam Narkiewicz-Jodko "	Ur. 4- I -1911 :	" " 1 r. F.
25) Leon Lisiecki "	Ur. 30- IX -1915 :	tonsuratus " 2 l. F.
26) Henryk Waliszewski "	Ur. 26- I -1913 :	" " 1 r. F.
27) Bronisław Śliwiński "	Ur. 10- X -1913 :	" " 1 r. F.
28) Józef Kamieniecki "	Ur. 12- II -1916 :	" " 1 r. F.
29) Ludwik Ryszaj "	Ur. 1- I -1913 :	" " 1 r. F.
30) Jan Wojnar "	Ur. 25-III -1912 :	" " 1 r. F.
31) Franciszek Bierut "	Ur. 16- XI -1909 :	minores " 2 l. F.
32) Piotr Kąglik "	Ur. 31- I -1911 :	" " 1 r. T.
33) Józef Per "	Ur. 1-VIII-1912 :	tonsuratus " 1 r. T.
34) Władysław Motała "	Ur. 16- I -1913 :	" " 1 r. T.
35) Stanisław Żelazek "	Ur. 15-VIII-1916 :	" " 1 r. T.
36) Jan Lalewicz br.pomochnik	Ur. 15- X -1867 :	" " 1 r. T.
37) Kazimierz Pałys "	Ur. 24-XII -1871 :	" " 1 r. T.
38) Maciej Grochowski "	Ur. 23- II -1885 :	" " 1 r. T.
39) Władysław Samborski "	Ur. 12- VI -1909 :	" " 1 r. T.
40) Aleksander Kominowski "	Ur. 31-III -1906 :	" " 1 r. T.
41) Władysław Szczygieł "	Ur. 21-XII -1912 :	" " 1 r. T.
42) Tadeusz Kulik "	Ur. 3- XI -1919 :	" " 1 r. T.

Polish Delegation of the Resurrectionists in the Years 1934–1948

The general delegation of the Resurrectionists in Poland was created in 1934 as a result of the resolutions of the 1932 Chapter. The delegates were: Fr. Jakub Kukliński (1934–1938), Fr. Kazimierz Wójcik (1938–1939), Fr. Władysław Miernik (1939–1947) and Fr. Czesław Falkiewicz (1947–1948). During the delegation years the Congregation continued its progress, then endured painful damages because of WWII, followed by renewed development connected to the work on the Western territories of Poland. During Fr. Kukliński's mandate there were new houses erected, notably in Dębki and Radziwiłłów Mazowiecki. After the devastating experience of the war, while Fr. Miernik was a delegate, the Congregation began its work in Western Pomerania and the Cashubs. The culmination point of the activity of the Polish Delegation was the establishment of the Polish Province of the Resurrectionists in 1948.

Słowa kluczowe: *apostolat, delegat generalny, delegatura generalna, Dębki, Falkiewicz Czesław, Feliziental, kapituła generalna, Kraków, Krzyżownicy, Kukliński Jakub, kuria generalna, Lwów, Miernik Władysław, Poznań, Radziwiłłów, Skole, Synowódzko, Warszawa, Wiedeń, II wojna światowa, Wola Duchacka, Wójcik Kazimierz*

PIOTR JORDAN ŚLIWIŃSKI OFMCAP
KRAKÓW

„GORĄCY DUALIZM” – KONCEPCJA MAGII W PISMACH KS. PIOTRA SEMENENKI CR

Lektura dzieł księdza Piotra Semenenci stawia przed dzisiejszym czytelnikiem niemałe wymagania. Przede wszystkim są to wymagania językowe – autor pisał w XIX wieku, zatem posługuje się językiem polskim sobie współczesnym; dalej: tworzył dopiero język własnej filozofii, czego świadectwo można odnaleźć w polsko-łacińskim słowniku filozoficznym¹. Współczesny czytelnik jest także zaskoczony rozległością tematyki poruszanej przez autora oraz znajomością jemu współczesnej literatury, dzisiaj zapomnianej i należącej do kanonu dzieł czytanych wyłącznie przez naukowców interesujących się historią idei, a zwłaszcza XIX wiekiem. Pomimo tych trudności w pismach Semenenci można odnaleźć wiele tekstów, które są szczególnie interesujące. Nie dotyczy to jedynie dzieł uznawanych dzisiaj za klasyczne, jak choćby pozycje z zakresu życia wewnętrznego czy mistyki, bądź teologii narodu. Na stronnicach zapisanych przez księdza Semenenkę można znaleźć również bardzo ciekawe uwagi i refleksje dotyczące konfrontacji chrześcijanina ze zjawiskami tzw. parapsychologii oraz magii i okultyzmu. Poza systematyczną analizą zjawisk magnetyzmu zwierzęcego i spirytyzmu², inne zagadnienia są poruszane niejako na marginesie, przy okazji rozważania innych problemów.

¹ P. Semenenko, *Słownik filozoficzny polski*, w: tenże: *Filozofia. Klucz do filozofii*, Poznań 1960[mps], s. 96–98.

² Por. P.J. Śliwiński, *Diabeł za wirującym stolikiem – czyli o księdza Piotra Semenenci poglądach na temat spirytyzmu*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, 2005, nr 11, s. 171–187.

W taki sposób formułuje autor swe refleksje na temat magii. Charakter w pewnym sensie marginalny tych refleksji nie umniejsza ich wartości. O magii ksiądz Semenenko mówił w konferencji poświęconej dogmatowi *creatio ex nihilo*, należącej do cyklu odczytów wygłoszonych w 1885 roku w katedrze lwowskiej³, oraz w pierwszej z dwóch konferencji zatytułowanej: *O magii a w szczególności o stolikach nauk dwie x. Piotra Semenienki*, z których szczególne znaczenie ma pierwsza nauka: *Dogmat kościelny o szatanie i jego stosunkach z ludźmi*⁴. Oba teksty podejmują temat magii z odmiennej perspektywy i używają innej metodologii, pomimo to jednak doskonale się uzupełniają. Różnorodność tekstów, a przy tym ich swoista ciągłość, pozwala analizować je wspólnie, z zachowaniem przy tym ciągłości prezentacji wywodów Semenienki na temat magii, od przedstawienia światopoglądu magicznego do jego krytyki.

1. Dantejska podróż do magicznego dualizmu

Konferencja, a właściwie tworzące jeden ciąg trzy konferencje pod wspólnym tytułem *O stworzeniu z niczego*, ma bardzo specyficzny charakter. Nie są to odczyty, których stylistyka zbliżałaby się do wykładu naukowego, podporządkowana przede wszystkim jasnemu przekazowi treści – jak to ma miejsce w konferencjach złożonych następnie w tom *Mistyka*⁵. Konferencje te zbliżają się pod względem stylu do kazań tematycznych: obfitują w figury retoryczne, łączą się z zachętami do konkretnych działań⁶. Znajdujemy w nich jednak argumentację, którą autor uznaje za naukową⁷.

³ P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Lwów 1885, s. 91–170; zwłaszcza s. 137–170 [dalej cytowany: Cr].

⁴ *O magii a w szczególności o stolikach nauk dwie x. Piotra Semenienki*, Przegląd Późnański t. 23/1857, s. 423–447; nauka 1: *Dogmat kościelny o szatanie i jego stosunkach z ludźmi*, nauka 2: *O stolikach wirujących* [dalej cytowane: N 1; N 2]. Wspomniane teksty zostały umieszczone w edycji: ks. Piotr Semenenko CR, *Kazania przygodne I–II*, Kraków 1923, s. 172–238. W tym wydaniu nie pojawia się tytuł wspominający magię, a obie nauki są traktowane jako samodzielne – odpowiednio: *Dogmat o szatanie* i *O stolikach wirujących*.

⁵ Por. P. Semenenko, *Mistyka*, Kraków 1896.

⁶ Wszystkie konferencje mają podobną strukturę oraz zawierają pewien zestaw tych samych figur retorycznych, np. część wstępna zawsze kończy się modlitwą do Najświętszej Marii Panny. Z pewnością analiza retoryczna konferencji Semenienki może być ciekawą pracą badawczą, ale wykracza poza ramy tego tekstu.

⁷ Poszczególne fragmenty wywodu autor łączy zdaniem: „A teraz z pola życia przeniesmy się na pole nauki, i zobaczmy czém przed myślą i rozumem ludzkim, czém przed wia-

Konferencja wyjaśniająca dogmat stworzenia z niczego znajduje się w cyklu konferencji po wystąpieniach dotyczących wiary oraz Boga Trójjedynego, czyli zostaje zachowany tradycyjny układ komentarza do *Credo* znany z klasycznych tekstów chrześcijańskich, a także z katechizmów, których zasadniczą częścią było omówienie głównych prawd wiary. Przy omawianiu stworzenia z niczego Semenenko proponuje swym słuchaczom drogę *à rebours*: najpierw przedstawia błędy, pozostawiając na koniec pozytywny wykład doktryny chrześcijańskiej. Autor wybiera znaną w eryście procedurę prezentacji czyichś poglądów i ich zbijania, aby dopiero po krytyce prezentować własne poglądy. Sądzi przy tym, że trudność problematyki uzasadnia ten sposób prezentacji⁸. Zostają wymienione trzy błędne koncepcje stworzenia, nazwane *ohydnymi potworami*⁹: panteizm, materializm i dualizm.

Dualizm – jako najbardziej skomplikowany – zostaje omówiony jako trzeci, po dwóch pozostałych, prostszych¹⁰. Co więcej, autor podkreśla szczególne znaczenie dualizmu. Sugeruje, że badanie tego poglądu jest niczym zstąpienie do piekieł. Pojawia się w konferencji wprost przywołany motyw dantejskiej wędrówki, aczkolwiek rozumianej jako peregrinacja rozumu i wiary:

Dziwne mi tu myśli przychodzą. To nasze śledzenie błędów rozumu ludzkiego po jego kryjówkach, istic wydaje mi się jakąś wędrówką po pustyniach ciemności i śmierci; o mało nie wydaje mi się prawdziwem jakimś zstępowaniem do piekieł. Onego czasu robiono to na polu poezji; dzisiaj przychodzi nam to czynić na polu czystej wiedzy i wiary. Cóż robić? Jeśli trzeba, to trzeba; przede wszystkim jednak wypada wiedzieć, jak się brać do tego¹¹.

A warunki bezpiecznej wędrówki przez czeluści błędu, czy jak nazywa je autor – jaskinie, są trzy: przewodnik – jest nim „Chrystus i Jego nauka”, światło – pochodnia do oświetlania drogi – to „wiara i rozum po chrześcijańsku wierzący i myślący”, oraz miecz – „to ta logika, którą

ją jest Materyalizm”. Cr, s. 119. Wynika z tego, że również teologię traktował autor jako naukę, mając pełną świadomość odrębności jej statusu metodologicznego.

⁸ „Nim pokażę prawdę, niech mi wolno będzie wprzód pokazać błąd; wprzód niech położę cienie, potem światło samo naprzód wystąpi. Tu zaś tém bardziej tak potrzeba poczynać, że idzie o najwyższe przedmioty, o początek wszech rzeczy; a światło im wyższe i czystsze, tém mniej je samo w sobie widać, tém więcej potrzebuje, aby się odbiło o tło mocniejsze”. Cr, s. 95.

⁹ Cr, s. 99.

¹⁰ Cr, s. 100.

¹¹ Cr, s. 142.

właśnie prawda siecze"¹². Podróż zaś ta do, czy poprzez, jaskini błędu, ma jeden, ważny dla autora cel – wyprowadzenie z niego rozumu ludzkiego, „tę straconą i odszukaną Eurydykę”, aby rozum ten mógł na nowo wejść w „rzeczywistość Bożą”¹³. Wkraczając do owej jaskini błędu odkrywa się w niej dwa nurty, dwie rzeki. Pierwsza z nich „cała z błota i lodu” – jest symbolem dualizmu filozoficznego. Druga zaś „cała z ognia i kurzących się dymów” – wyraża dualizm „zastosowany do życia”, czyli dualizm magiczny¹⁴.

Wędrówka przez czeluści Tartaru, aby odzyskać Eurydykę, jest nawiązaniem do mitu orfickiego¹⁵, jednakże poddanego chrześcijańskiej interpretacji – przewodnikiem jest Chrystus. Trudno nie dostrzec w motywie orfickiej wędrówki romantycznej formy, w którą ubiera swe rozważania Semenenko. Pomimo nastroju tajemniczości, nawet pewnej grozy, nie brak optymizmu, że słuchacze tychże konferencji są w stanie wskazane błędy ominąć, przewyciężyć. Czytając konferencję o dualizmie, nie można pozostać wolnym od przekonania, że tak rozbudowana forma miała skłonić do szczególnej koncentracji, podkreślić ważność krytyki dualizmu.

2. Gorący dualizm magiczny

Przeprowadzając słuchaczy przez ciemności dualizmu, Semenenko musi go określić. Wybiera drogę klasyczną – definicję dualizmu wyprowadzoną ze znaczenia samego pojęcia:

Co to jest Dualizm? Możemy naprzód ten dziwotwór nazwać polskim imieniem: po naszymu jego imię *Dwuistość*. Znaczy to jakoby dwu-istnienie, jakoby podwójne jestestwo. To znaczy, że ich dwoje istnieje, że istniejących jest dwóch. Więc *dwuistość*¹⁶.

Dualizm rozumiany jako istnienie dwóch bytów, z których powstają inne. Mogą zaś istnieć dwa rodzaje dualizmu: pierwszy – nazwany filozoficznym charakteryzuje się tym, że „dwoje istnieje obok siebie, jako pierwsze i jako drugie, każde w sobie i dla siebie” – czyli, że istnieją

¹² Cr, s. 142 n.

¹³ Cr, s. 143.

¹⁴ Cr, s. 143–144.

¹⁵ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1999, s. 356 n.

¹⁶ Cr, s. 141.

pierwotnie dwa niezależne od siebie byty, np. Bóg i materia, z których powstają wszystkie inne, oraz drugi – magiczny, nazwany też „dualizmem zastosowanym do życia”, w którym „to jest coś jednego, co się rozpada na dwoje, a oba bieguny są nadal w koniecznym do siebie stosunku” – czyli istnieje jeden byt, który posiada dwa biegunowo od siebie różne przejawy¹⁷. Samo pojęcie „dualizm” miało w czasach Semenienki jeszcze stosunkowo krótki żywot. Otóż wprowadzili je wraz z pojęciem „monizm” na przełomie XVII i XVIII wieku P. Bayle i T. Hyde, używając obu terminów do charakterystyki doktryn religijnych. Natomiast do języka filozoficznego wprowadził pojęcie „dualizm” Christian Wolf, posługując się nim przy ocenie różnych poglądów filozoficznych¹⁸. Pojęcie „dualizm” bywa stosowane zarówno w ontologii, jak i epistemologii czy antropologii filozoficznej. Pomimo tak krótkiej historii termin ten można aplikować do wielu wcześniejszych poglądów, gdyż dualistyczne koncepcje filozoficzne mają długą historię.

Obserwując tę historię, Semenienko wytycza niejako linię rozwojową obu dualizmów, źródeł magicznego upatruje w magii perskiej – wymienia Zoroastra¹⁹, oraz w kabale żydowskiej – wymienia jej konkretne szkoły, a w końcu zalicza do nich także szkoły talmudyczne. Trzeba zresztą zaznaczyć, że judaizm zostaje przez autora uznany za główne źródło współczesnego mu dualizmu, co wyraża bardzo ostro w odniesieniu do polskiego wykwitu dualizmu magicznego – do szkoły Towiańskiego. Nie bez sarkazmu pisze autor, że dualizm magiczny to polska specjalność:

Dualizm, to rodzinny od wieków towar w Polsce; a jeżeli aż do czasów ostatnich siedział pokryjomu w budach synów Izraela, to nareszcie doczekał się u nas człowieka z polskiej krwi, z polskim nazwiskiem, z piętnem chrztu świętego na czole i w duszy, który ten towar od Żydów kupił, i już pod swoją firmą, założywszy sklep publiczny, sprzedawał go przez czas długi; – i byli inni, synowie również ojców polskich i chrześcijańskich, którzy ten sam lichy towar od niego kupowali, kosztem i pieniądzem duszy; potem sami sprzedawali innym, i niestety dotychczas go sprzedają²⁰.

¹⁷ Cr, s. 141.

¹⁸ A. Stephan, „Monismus/Dualismus”, w: *Enzyklopädie Philosophie*, red. H.J. Sandkühler, Hamburg 1998, t. 1, 881b–885.

¹⁹ Semenienko nie mógł mieć takiej znajomości religii perskich, jaką dzisiaj rozporządzamy, stąd też religioznawcy prezentują dzisiaj inny pogląd na temat dualizmu Zoroastra i jego zakresu. Por. *Storia delle religioni*, red. G. Filoramo, Bari 1994, t. 1, s. 479–492.

²⁰ Cr, s. 146.

Pojawiają się w tym tekście motywy antyżydowskie, choć nie są bardzo agresywne. Po części wynikają one z niedostatecznej znajomości choćby tradycji żydowskiej, prawdopodobnie nie czytał Semenenko ani Talmudu, ani pism z tradycji kabalistycznej.

Natomiast z poglądami Towiańskiego i towiańszczyzną Semenenko walczył bezkompromisowo. Wynikała ta walka zarówno z obrony młodego Zgromadzenia Zmartwychwstańców, które utraciło z powodu oddziaływania Towiańskiego dwóch młodych kapłanów²¹, jak i niebezpieczeństwa dla Polaków przebywających na emigracji. Zmartwychwstańcy, a przede wszystkim Kajsiewicz i Semenenko, rozpoczęli bardzo ostrą krytykę poglądów Towiańskiego, co spowodowało między innymi konflikt z Mickiewiczem²². Semenenko napisał szereg pism polemicznych wobec doktryny Towiańskiego, jak i postępowania towiańczyków²³. Omawianie tej polemiki oraz prawdziwości zarzutu uznawania przez Towiańskiego dualizmu magicznego przekracza ramy tego tekstu.

Semenenko wymienia wśród grup uznających dualizm magiczny manichejczyków, templariuszy i pochodzącą od nich tradycję magiczną oraz wolnomularstwo. Autor znał masonerię, należał bowiem, jeszcze jako świecka osoba, do powstałej w Besançon loży „Wytrwałość – Nadzieja”²⁴. Na dualizm magiczny wolnomularstwa wskazuje – zdaniem Semeneki – jego symbolika²⁵. Rzeczywiście symbolika używana na różnych stopniach posiada elementy dualne, choćby na XX stopniu – Wielki Mistrz Łóż Symbolicznych – „Dwa Wielkie Światła”²⁶. Elementy magiczne w ceremoniale masońskim są obecne, natomiast brak uznawanego powszechnie wykładu „filozofii masońskiej”. Olbrzymia dobrowolność panująca pomiędzy poszczególnymi lożami masońskimi w interpretacji używanych symboli, utrudnia zasadniczo uznanie jakiegś jednej, obowiązującej powszechnie wykładni ich znaczenia²⁷. Wymie-

²¹ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1896, t. 4, 1.

²² Smolikowski poświęca walce zmartwychwstańców z towiańszczyzną cały rozdział swego opracowania. Tamże, s. 71–157. Autor ten poświęcił polemice z Towiańskim broszurę: *Posłaniec modernizmu Andrzej Towiański* (Przedruk z „Myśli Katolickiej”), Warszawa 1912.

²³ Por. np. P. Semenenko, *Do różnowierców między nami*, w: tenże, *Kazania przygodne*, Kraków 1923, t.1, s. 313–330; tenże, *Towiański et sa doctrine jugés par l'enseignement de L'Eglise*, Paris 1850.

²⁴ L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 324.

²⁵ Cr, s. 145.

²⁶ L. Troisi, *Massoneria Universale. Dizionario*, Carnago 1994, s. 76.

²⁷ M.B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy*, Lublin 2000, s. 131–141.

nione przez Semenienkę grupy, w których jego zdaniem rozwijana była i jest w jego czasach magia i panuje dualizm magiczny, są środowiskami elitarnymi, tajnymi stowarzyszeniami, w których wykonywało się wyrafinowane rytuały należące do tzw. magii wysokiej. Autor pomija zupełnie odniesienie do innych przejawów magii, obecnych przecież choćby w literaturze romantycznej, traktując je prawdopodobnie jako element folkloru, który nie jest zagrożeniem dla wiary jego słuchaczy i czytelników wywodzących się z wyższych warstw społecznych.

3. Magiczne dążenie do władzy i nieśmiertelności

Wskazanie grup propagujących magię jest przygotowaniem do prezentacji dualizmu magicznego jako pewnej doktryny, światopoglądu. Badacz stający przed stronnicami Semenienki staje przed poważnymi trudnościami. Są nimi przede wszystkim: zwięzłość prezentacji magicznego dualizmu – obejmuje ona około dwóch stron druku, oraz brak odwoływania się wprost do jakichkolwiek źródeł. Należy pamiętać, że XIX wiek to czas szczególnego zainteresowania magią w wielu środowiskach w Europie. Zainteresowanie literaturą ezoteryczną – szczególnie Jakubem Böhme (1575–1624), a także tradycją hermetyczną, można odnaleźć w dziełach wielu, nawet wybitnych autorów tego czasu. Powstawały także nowe dzieła poświęcone magii, które dziś uważane są za klasyczne. Można wśród nich wymienić choćby dzieła: Eliphasa Leviego, Józefa Hoene-Wrońskiego, czy zmarłego już w 1815 roku, ale silnie oddziałującego swą koncepcją magnetyzmu zwierzęcego Franza Mesmera²⁸. Przykładowo twórczość Böhme miała wpływ na tak wybitnych filozofów, jak F.W.J. Schelling, czy G.W. F. Hegel²⁹. O popularności niemieckiego teozofa świadczą także *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka i Sę Martena* autorstwa Adama Mickiewicza³⁰. Semenienko mógł więc znać jakieś teksty przynajmniej niektórych z autorów zajmujących się magią, tym bardziej że czytał bardzo różne publikacje poświęcone fenomenom związanym ze spirytyzmem. Na przykład znał dzieła Karla von Reichenbacha poświęcone magnetyzmowi zwierzęce-

²⁸ M. Introvigne, *Il cappello del mago*, Milano 1990, s. 141–156.

²⁹ Być może wpływ ten jest zapośredniczony poprzez F. von Baadera czy też F.K. Oettingera. Por. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhme i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 304–319.

³⁰ Por. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka i Sę Martena*, Warszawa 1999.

mu, do których odwoływał się w swych analizach spirytyzmu³¹. Z całą pewnością nie da się jednak zidentyfikować źródeł, z których Semenenko korzystał. Poniższe analizy w odnoszeniu się do źródeł magicznych stanowią zatem rodzaj hipotezy badawczej.

Dualizm magiczny jest, zdaniem Semenenko – jak to już wyżej zostało wskazane – zasadniczo różny od dualizmu filozoficznego. Ten pierwszy uznaje istnienie dwóch pierwotnie oraz niezależnie od siebie istniejących bytów – Boga i materii, z których wzajemnego oddziaływania powstało wszystko. Natomiast dualizm magiczny:

kładzie jedną istotę, jedną substancję; ale daje jój podwójne istnienie; rozkłada tę jedną istotę na dwie połowy, a raczej na dwa bieguny, tworzące tym sposobem dwa pierwiastki, odnoszące się wprawdzie koniecznie do siebie, ale zarazem wiecznie naprzeciwko siebie stojące. Te dwie połowy, czyli bieguny, są zupełnie do siebie podobne i sobie odpowiednie, tak, że co jest w jednym, to jest i w drugim; z tą jednak różnicą, że jedna połowa jest biała, a druga czarna; jedna jasna i coraz jaśniejsza, i w końcu najjaśniejsza; druga ciemna, i coraz ciemniejsza; i nareszcie najciemniejsza³².

Dualizm magiczny jest w sensie ontologicznym monizmem – istnieje bowiem według niego tylko jedna substancja, z której powstały wszystkie byty, będące tylko tej jedynej substancji przejawami. Ową pierwotną substancję nazywa Semenenko „światłem” i sądzi, że magowie nie rozumieją go jedynie jako fizyczne światło, ale jako wszechobecny, wszechprzenikający świat czynnik odpowiedzialny za powstawanie i niszczenie wszelkiego istnienia³³. I dodaje, że magowie temu światłu „przypisują jeszcze głębszą i tajemniejszą naturę, i nazywają je *Mysterium magnum*”³⁴. Wydaje się również, że Semenenko rozumie ową pierwotną substancję, którą niżej nazwie światłem, jako zupełnie niepoznawalną samą w sobie, natomiast poznawalne są jedynie owe dwa przeciwstawne sobie – „wiecznie naprzeciwko siebie stojące”, przejawy, które są w ciągłej interakcji. Można więc ten dualizm nazwać epistemologicznym i interakcyjnym, albowiem „dwiistość” dotyczy dwóch, pozostających w koniecznym związku przejawów jednej substancji. Być może z tego powodu Semenenko nazwał dualizm magiczny „dualizmem zastosowanym do życia”, ponieważ rozumiał, że dualizm w sensie ontolo-

³¹ P.J. Śliwiński, *Diabeł za wirującym stolikiem...*, dz. cyt., s. 174.

³² Cr, s. 151.

³³ Cr, s. 152.

³⁴ Cr, s. 152.

gicznym jest tu jedynie pozorny – jako para/pary sprzeczności wyłaniających się z owej pierwotnej substancji.

Nazwanie pierwotnej substancji, pierwotnego czynnika jako tego, „który w całej naturze, widomy, czy niewidomy, jest sprawcą, zachowawcą, lub niszczycielem życia” sugeruje odniesienie do myśli Jakuba Böhme. Dla Böhme z jednego praźródła bytu – Boga, wyłaniają się jako jego przejawy wszelkie byty parami tworzącymi konieczne relacje: dobro – zło, światło – ciemność, życie – śmierć, radość – cierpienie i inne³⁵. Warto zaznaczyć, że Böhme tworzy neologizm, aby wyrazić jego nieokreśloność: *Ungrund* – co Jan Garewicz proponuje tłumaczyć jako *Bezdeń*³⁶. Lekturę, a przynajmniej jakąś znajomość myśli Böhme potwierdza przytoczenie przez Semenkę tytułu – nazwy *Mysterium Magnum*. Jest to tytuł ostatniego wielkiego dzieła Böhme (1623), będącego komentarzem do Księgi Rodzaju³⁷. Nie jest to jednak komentarz biblijny w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz raczej własne spekulacje na temat istnienia Boga i świata, dla których punktem wyjścia jest biblijny opis stworzenia³⁸. Pomimo tych pozornych zbieżności Semenka uznaje pierwotną substancję jedynie za siłę, która jawi się jako dwubiegunowa, poprzez dwa zantagonizowane światy.

Ze światła – owej tajemniczej, pierwotnej substancji – wyłaniają się kolejne szczeble przeciwieństw, z których najważniejszymi są Bóg i szatan. Semenka zaznacza od razu, że ani Bóg, ani szatan nie są rozumiani w magii osobowo, ale uznawani za siły bezosobowe³⁹. Obok nich istnieją przyporządkowane im dwa światy – światła i ciemności. Píše Semenka:

Drugi Dualizm, który stanowi coś nakszałt siły, owszem powiedzmy: siłę samą, o ile ją pojmuje; i rozkłada ją na dwa bieguny, a wszystko w niej mieści i z niej wyprowadza; ten drugi mówię Dualizm tém grzeszy, że sprząta niejako z oblicza rzeczywistości owe dwa żywioły, które dotąd stanowiły wszystko: Ideę,

³⁵ „Und wollen andeuten (...) wie Böses und Gutes aus einern einigen Grunde urstände, als Licht und Finsternis, Leben und Tod, Freude und Leyd; und wie da sin seinem Grunde sey”. J. Böhme, *Mysterium Magnum*, Vorrede 11, cyt. za H. Deinert, „Die Entfaltung des Bösen in Böhmes *Mysterium Magnum*”, <http://www.people.cornell.edu/pages/hd11/BoehmesMysteriumMagnum.htm> [31-07-2006] – „Publications of the Modern Language Association of America” 1964, nr 4, cz. 1.

³⁶ J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem*, Znak 1988, nr 12, s. 53.

³⁷ Tytuł ten mają także inne dzieła ezoteryczne. Por. np. M. Möller, *Mysterium Magnum*, Görlitz 1595. Wydaje się wszakże, iż dzieło Böhme było bardziej znane i czytane w XIX wieku.

³⁸ H. Deinert, *Die Entfaltung des Bösen*, dz. cyt.

³⁹ Cr, s. 153.

mówię i Materyę; a przynajmniej on je koszlawi, krzywi, nadwyręża; już to nie są te same żywioły, one same teraz jakby ginęły i zginęły w sile⁴⁰.

Interpretacja ta zupełnie odbiega od myśli Böhme. Reński teozof działanie światła utożsamia w niektórych tekstach z działaniem Syna – Drugiej Osoby Trójcy Świętej – rozumianego wszakże jako pewna zasada, a nie osoba⁴¹. Böhme, obok dychotomicznych zasad podziału wszystkiego co jest, wprowadza podział trychotomiczny, który wiąże się ze specyficznym pojmowaniem Trójcy Świętej, co w konsekwencji prowadzi go do uznania trzech a nie dwóch światów. Stąd też niektóre ze współczesnych komentarzy podkreślają przekroczenie przez niemieckiego teozofa zarówno monizmu, jak i dualizmu⁴².

Semenenko, ukazując istnienie dwóch przeciwstawnych światów, dwóch hierarchii bytów, pokazuje miejsce, jakie zajmuje w nich człowiek. Otóż człowiek, stojąc najniżej w hierarchii duchowych bytów, równocześnie zachowuje „równowagę pomiędzy oboma światami” oraz zdobywa nad nimi władzę po to, aby zdobyć nieśmiertelność⁴³. Równowaga pomiędzy dychotomicznie podzielonymi światami i zasadami jest często podkreślaną przez klasyków magii jedną z głównych jej zasad. Wierząc w ciągłą interakcję obu światów i zasad, mag musi, działając, zabezpieczyć się przed działaniem innych, także innych magów, na siebie. Wzorem takiego stanu – jak zaznacza Eliphas Levi – jest równowaga panująca między wdechem i wydechem⁴⁴.

Semenenko wspomina też o władzy nad siłami kosmicznymi, nad obu światami, do której dąży człowiek-mag. Manifestacja władzy była i jest przez wielu badaczy uznawana za cechę definicyjną magii, różniącą ją od religii. Gdy w religii dostrzegano przede wszystkim hierofanię – objawienie świętości, to dla magii uznawano za typową kratofanię – czyli manifestację władzy. Władza magiczna rozumiana była jako przynajmniej możliwość manipulowania rzeczami i ludźmi. W tym celu mag posługuje się odpowiednim rytuałem, w którym używa przedmiotów (tzw. przedmioty magiczne: amulety, talizmany i inne), bądź wy-

⁴⁰ Cr, s. 164.

⁴¹ Por. C. Muratori, „Il Dio Senza-Fondo. Storia dell'evoluzione del concetto di Ungrund negli scritti di Jakob Böhme”, <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/muratori%202006.pdf> [31-07-2006].

⁴² Por. H. Deinert, *Die Entfaltung des Bösen*, dz. cyt., J. Garewicz, „Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem”, dz. cyt., s. 56.

⁴³ Cr, s. 152.

⁴⁴ E. Levi, *Wysoka magia*, tłum. Z. i A. Enigmuscy, Gdańsk 1993, s. 34 n.

konuje określone czynności – np. rozpryskuje wodę w celu wywołania deszczu⁴⁵.

Rolę człowieka maga w całym systemie magicznego dualizmu, wyraża według Semenki specjalna symbolika. Człowiek ma być jak król mag Salomon. Rzeczywiście, w tradycjach magicznych postać króla żydowskiego była interpretowana jako wzór maga. Przysłowiowa mądrość Salomona, budowa świątyni oraz szereg legend z nim związanych, między innymi obecne w bardzo różnych tradycjach magicznych przekonanie, że Bóg powierzył Salomonowi władzę nad demonami i duchami⁴⁶ sprawiły, iż jego imię pojawiało się w większości ksiąg magicznych, niektóre symbole zyskiwały nazwę od jego imienia, np. gwiazda sześcioramienna jest nazywana przez E. Leviego „kluczem Salomona”, a sam król żydowski stał się wzorem maga dominującego nad wrogimi sobie siłami i duchami⁴⁷.

Celem magii obok sprawowania władzy była także nieśmiertelność. Była ona rozmaicie rozumiana – alchemicy i magowie, jak A. Cagliostro czy Paracelsus, rozumieli dążenie do stanu nieśmiertelności dosłownie, w innych tradycjach, np. różokrzyżowców, obecna była idea tzw. śmierci mistycznej, która jest stanem doskonałego zjednoczenia ze światem duchowym, który pozwala traktować z dystansem zarówno powodzenia i radości, jak i niepowodzenia i cierpienia⁴⁸.

Semenko wspomina też symbolikę hebrajskiej litery *alef*, której ramiona wyciągnięte do góry i w dół symbolizują łączność i równowagę dwóch światów uznawanych przez magię. Semenko przytacza komentarz do obu ramion – jak go nazywa – „hieroglifu”: „... nad pierwszym napisano: *Id quod superius*; pod drugim zdanie się kończy: *Sicut quod inferius*; to co na górze jest, jak to co na dole”⁴⁹. Litera *alef* była szczególnie ceniona w kabale. Jej znaczenie wyprowadzano z faktu, że rozpoczynała ona imię Boga Jahwe, podkreślając jej pokorę, bo choć jest pierwsza w żydowskim alfabecie, to jednak Biblia rozpoczyna się

⁴⁵ Manipulację jako ważny element w jej opisie wymieniał np. G. Frazer; por. T. Jerzak-Gierszewska, *Religia a magia*, Poznań 1995, s. 60–78. Podobnie postrzega ją tzw. nowa antropologia – por. A.A. Szafrński, „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii, Kraków 1999, 90–96. Najnowsze koncepcje podkreślają inne cechy magii oraz wskazując na współczesne doświadczenia, podkreślają potrzebę innego opisanie jej relacji do religii – por. M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.

⁴⁶ M. Bouisson, *I riti della magia*, tłum. D. Cerutti, Milano 1992, s. 178 n.

⁴⁷ E. Levi, *Wysoka magia*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁸ P. Arnold, *Storia dei Rosa-Croce*, tłum. G. Bonerba, Milano 1994, 182 n.

⁴⁹ Cr, s. 152.

od drugiej litery⁵⁰. Łacińskie napisy cytowane przez Semenenkę stanowią fragmenty słynnej *Tabula Smaragdina* – tablicy magicznej, mającej rzekomo pochodzić od samego Hermesa Trismegistosa, a zawartej w pochodzącym z 1609 roku dziele H. Khunratha⁵¹. Oto dwa pierwsze wiersze tablicy: „*Verum, sine mendacio certum et uerissimum, quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius: ad perpetranda miracula rei unius*”⁵². Tekst podkreśla jedność kosmosu, która jest zasadą ważną dla magii i alchemii, która jest możliwa do realizacji dzięki zachowaniu przez maga wspomnianej wyżej równowagi między dwoma skrajnie różnymi i przeciwnymi sobie światami.

4. Diabelskie podszepty

Prezentacja dualizmu magicznego jest dla Semeninki jedynie wstępem do jego krytyki. Ma ona dwie fazy: najpierw autor pokazuje źródło błędów występujących w dualizmie magicznym, a następnie formułuje szereg argumentów wykazujących niekoherencję magicznej doktryny. Choć Semenenko wybiera perspektywę teologiczną, to jednak nie stroini od argumentacji filozoficznej. Jest to jednak filozofia uprawiana niejako wewnątrz teologii, na jej potrzeby.

Semenenko koncentruje się na wymiarze antropologicznym magii. Ma ona prowadzić człowieka do władzy, władzy zarówno nad Bogiem, jak i szatanem. Swe uwagi formułuje w rodzaj manifestu-pokusy, z którym magia (autor stosuje tutaj personifikację) zwraca się do człowieka:

Wstań człowieku, woła ten Dualizm i postaw się jak Salomon drugi, z całą wiedzą i mądrością, pośrodku między ciemnością a jasnością, między szaleństwem a Bóstwem; jak Salomon do wiedzy i mądrości przyłącz siłę i wolę, i chciej; – chciej z jednej strony odepchnąć szataństwo, chciej z drugiej strony opanować bóstwo: ono jest do wzięcia i czeka tylko na ciebie; – do woli dodaj odwagę, i postąp dalej: stań jako osoba o swoim prawie, od nikogo niezależna; i, niepodległy, na swoim prawie oparty, odważ się nareszcie, przywłaszcz so-

⁵⁰ D. Niv, „Alef”, w: *Enciclopedia Judaica*, t. 2, Jerusalem 1973, s. 555.

⁵¹ Por. H. Khunrath, *Amphiteatrum Sapientiae Aeternae Solius Verae, Christiano-Kabbalisticum, Diuino-Magicum, nec non Physico-Chymicum, Tertrium, Catholicon*, Hanau 1609; L. Troisi, *Massoneria Universale*, 211.

⁵² <http://www.superzeko.net/tradition/TabulaSmaragdina.htm> (31 lipca 2006).

bie Bóstwo, i zostań Bogiem, prawdziwym, osobistym Bogiem! Bóstwo ci się nie oprze, owszem wdzięczne ci będzie: bo w tobie przyjdzie do osobistości⁵³.

Sformułowana w taki sposób propozycja magiczna jest dla Semenienki echem słów „pierwszego kusiciela”, skierowanych do pierwszych rodziców, że będą jak „Bogowie; wiedzący dobre i złe”⁵⁴. Interpretacja magii jako działania prowadzącego do uzurpacji władzy przysługującej tylko Bogu i naśladowanie w ten sposób szatana jest klasyczna w chrześcijaństwie. Choć biblijna ocena magii jest negatywna, a pierwotny Kościół musiał się konfrontować również z magią – np. święty Paweł na Cyprze (Dz 13, 4–12) i w Filipi (Dz 16, 16–21)⁵⁵, to jednak na katolicką interpretację magii w czasach Semenienki szczególnie wpływ miało nauczanie świętego Tomasza. Akwinata we fragmencie *Sumy Teologicznej* (II–II q. 94 a. 3) traktuje wszelkie formy magii – od nekromancji przez wróżbiarstwo do czarostwa – jako działanie diabelskie⁵⁶. Jak każde działanie diabła są one kłamstwem, kłamstwem mającym – jak napisze Semenienko – „dwie twarze”. Jedną zwróconą przeciw Bogu, a drugą przeciw człowiekowi⁵⁷. Kłamstwo jest bowiem naturą szatana i przejawia się w każdym jego działaniu wraz z wolą niszczenia wszystkiego, co związane z Bogiem, w tym przede wszystkim człowieka⁵⁸. Diabła nie wolno zatem lekceważyć, dobrowolnie wchodząc z nim w kontakt przez praktyki magiczne. Działania takie są ewidentnie grzechem, w przeciwieństwie do opętania diabelskiego, które jest zetknięciem się niedobrowolnym z szatanem i może nie być konsekwencją żadnego grzechu⁵⁹. Natomiast praktyki magiczne są wolnym wyborem spotkania z diabłem

(...) gdzie człowiek przyzywa szatana, rozmawia z nim, wchodzi z nim w obcowanie, zawiera niejako przyjaźń, idzie aż do umowy, do ugody czy skrytej i domyślanej, czy jawnej i wyraźnej, zachodzą obopólne przyrzeczenia, warunki, zobowiązania: – grzech obrzydliwy, ostatni, najniższy do jakiego człowiek zstąpić może⁶⁰!

⁵³ Cr, s. 153.

⁵⁴ Cr, s. 153 n.

⁵⁵ Por. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?*, Kraków 2003.

⁵⁶ Z pewnością tekst Tomasza z Akwinu był najbardziej znany, choć nie jest to pierwsza, ani najdoskonalsza, wypowiedź katolickiego teologa na temat magii. Por. np. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalia – Studienbuch*, Fontes Christiani, Freiburg 1997, Appendix B, s. 406–408.

⁵⁷ N 1, s. 427.

⁵⁸ N 1, s. 428.

⁵⁹ N 1, s. 429 n.

⁶⁰ N 1, s. 430.

Pojawia się tutaj klasyczny motyw literatury antysatanistycznej i antymagicznej, który uznaje praktykowanie magii za drogę do zawarcia paktu z diabłem bądź takiego paktu realizację. Pakt z diabłem tłumaczy skuteczność rytów magicznych, w którą Semenenko wierzy. Wymienia, że na skutek czarów można: wywoływać zmarłych i rozmawiać z nimi, zgadywać rzeczy przyszłe, przemieniać przedmioty. Co więcej:

Dalej uczy nas podanie i nauka kościoła, i długie doświadczenie chrześcijańskich wieków, że za pomocą diabłów mogli po powietrzu latać, z jednego miejsca na drugie i to odległe w krótkim czasie się przenosić, choroby sprowadzać lub od chorób uzdrawiać; działać na zmysły, i tu wielkie działania tych Magów sprzymierzeńców szatańskich: co tylko zmysły mogą doznać błędnych wrażeń, ułudy, omamienia, to wszystko zdaje się być w ich mocy; lub znowu działać na rozum, na uczucie, na serce osób pod ich wpływy podpadłych, wprowadzać w obłąkanie myśli, wrzucać w szaleńcze namiętne, popychać nawet do śmierci, lub jak zbójce nowego rodzaju śmierć samą zadawać; to wszystko mogą, i wiele innych rzeczy już dziwnych, już próżnych, już strasznych, już okropnych, a zawsze grzesznych lub do grzechu prowadzących, chociaż często pod pozorem dobrego, z wszelkim udawaniem cnoty i pod naśliczniejszym płaszczkiem świętości⁶¹.

Semenenko uznaje, że mag dzięki zawarciu paktu z diabłem może zdobyć pewną władzę nad materią i nad innymi ludźmi. Można sądzić, że autor, który żywo uczestniczył w życiu kulturalnym ówczesnej Europy, zetknął się z bardzo silnym nurtem antysatanistycznym, który był obecny w Europie, a szczególnie we Francji w latach 1821–1870, a który Massimo Introvigne nazywa „epidemią antysatanistyczną”⁶². We Francji rozpoczęto wtedy debatę nad wydarzeniami Wielkiej Rewolucji. Zaczęły się pojawiać publikacje sugerujące, że Rewolucja Francuska była efektem działań zakonspirowanych grup satanistycznych. Najbardziej znanym dziełem antysatanistycznym tego czasu jest *Les Farfades, ou tous le démons ne sont pas de l'autre monde* – napisane przez Alexisa-Vincenta-Charlesa Berbiguiera⁶³. W tym obszernym, bo aż trzytomowym dziele, Berbiguier przypisał utajnionym satanistom olbrzymie możliwości. Mogą oni, zdaniem autora, wywoływać deszcz, zmieniać zachowania zwierząt, wchodzić niewidoczni do siedzib swych wrogów itp. Książka ta cieszyła się olbrzymią poczytnością i wywołała kolejne publikacje, o różnej wartości, które rozpatrywały w perspektywie demo-

⁶¹ N 1, s. 432.

⁶² M. Introvigne, *Indagine sul satanismo*, Milano 1994, s. 67.

⁶³ Tamże, s. 70.

nologicznej hipnozę, magnetyzm zwierzęcy, spirytyzm i magię⁶⁴. Ocena tych fenomenów była w pewnym sensie koniecznością, ponieważ w pierwszej połowie XIX wieku zaczęły się bardzo dynamicznie rozwijać grupy spirytystyczne, związane z Allanem Kardeciem (1804–1869), oraz grupy magiczne, lecz ocena ta mieszała bez wątpienia informacje prawdziwe z legendarnymi, mającymi swoje korzenie w literaturze pokroju słynnego *Malleus maleficarum* (1487) dominikanów Jakuba Sprengera i Heinricha Kramera. Retoryka Semenki przypomina dzieła antysatanistyczne jego czasu, ale nie przekracza on granicy dobrego smaku czy śmieszności. Trzeba także zaznaczyć, że także dzisiaj niektórzy autorzy katoliccy – między nimi tak poczytny i znany autor egzorcysta jak Gabriel Amorth – wierzą w realne działanie magii, widząc w niej sposób działania diabła⁶⁵. Semenka jako duszpasterz nie zadowala się jedynie zdemaskowaniem magii jako ukrytych działań diabelskich. Wskazuje zaufanie Chrystusowi i jego nauce jako podstawowe remedium na zakusy diabelskie oraz poleca niewdawanie się w dyskusję ze złym duchem, lecz wzorem Zbawiciela zdecydowane odrzucenie wszelkich podszeptów demonicznych: „Idź precz szatanie!”⁶⁶.

5. Sprzeczności dualizmu magicznego

Wykazanie diabelskiego działania w praktykach magicznych nie wystarcza Semenence. Traktuje on magię jako doktrynę, światopogląd – dualizm magiczny, chciał zatem wykazać jego błędy teoretyczne. Przede wszystkim zastanawia go w nim centralna rola człowieka-maga. Uznał już to za podszept diabelski, ale próbuje pokazać jego teoretyczną słabość, sprzeczność. W dualizmie magicznym przyjmowane jest istnienie Boga i szatana, jako dwóch koniecznie istniejących przejawów pierwotnej substancji, jako dwa będące w ciągłej interakcji pierwiastki. Jednakże oba są bytami nieosobowymi. Jakże mogą one być przyczyną istnienia człowieka maga, bytu osobowego, świadomego i chcącego.

⁶⁴ Wśród autorów najbardziej znanych można wymienić: Julesa Eudes Mirville'a (1802–1873), Henri-Rogera Gougenot des Mousseaux (1805–1876), Josepha Bizouarda (1797–1870), tamże, s. 70–93.

⁶⁵ Por. G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, tłum. W. Wiśniewski, Częstochowa 1999, s. 69–83.

⁶⁶ N 1, s. 435.

Jeżeli istota o dwóch pierwiastkach, z której, jak ten Dualizm mówi, wszystko powstało, nie jest osobą, i nie ma w sobie żadnego ja, to żadne inne ja z niczego powstać nie mogło, i żadnego innego ja nie ma. Albowiem proszę raz na zawsze pamiętać: że z *niczego nic*. – Alić ja jestem, woła! – Lecz niech sobie to ja mniemane zdrowe krzyczy, ono być nie może w nauce Dualizmu; więc nie jest; i darmo krzyczy, bo tego nie przekrzyczy, że z *niczego nic*⁶⁷.

Argumentacja opiera się na podstawowej zasadzie metafizyki klasycznej – zasadzie tożsamości. Brzmi ona w sformułowaniu Semenienki: „...tylko *to, co jest, jest*; a gdzie *nic* nie ma, tam z *niczego nic*”⁶⁸; a w innym miejscu używa sformułowania bliższego, znanego z literatury filozoficznej: „(...) te dwa słowa mówię: z jednej strony *To co jest, jest*; z drugiej strony, *To co nie jest, nie jest, i być (samo z siebie) nie może. Z niczego nic!*”⁶⁹. Na temat adekwatnego sformułowania językowego zasady tożsamości bytu, opinie filozofów, zwłaszcza neotomistów, którzy poświęcają tzw. pierwszym zasadom sporo uwagi, są różne. Generalnie większość autorów podkreśla poprawność stwierdzenia tautologicznego mającego formę *A jest A*, ale równocześnie podkreśla jego jałowość i niewystarczalność dla badań metafizycznych⁷⁰. Sformułowanie Semenienki nie należy do czysto tautologicznych, wskazuje bowiem zwłaszcza w części negatywnej, że nie tylko niebyt nie istnieje – „*To co nie jest, nie jest*”, ale i to, że niebyt nie może być przyczyną istnienia jakiegokolwiek bytu: „*i być (sam z siebie) nie może. Z niczego nic!*”.

Zasadę tożsamości bytu Semenienko rozumie równocześnie jako zasadę racji dostatecznej, która stwierdza, że każdy byt musi mieć w sobie albo poza sobą rację swojego istnienia. Formalnie brakuje tutaj przejścia od zasady tożsamości do zasady racji dostatecznej. Pamiętać jednak należy, że jest to tekst konferencji, zbliżony bardziej do kazania niż do akademickiego przedłożenia. W swej argumentacji Semenienko dowodzi zatem nie niemożności zaistnienia czegokolwiek, ale jedynie niemożności zaistnienia człowieka-osoby na skutek działania sił bezosobowych. Stwierdza, że bezosobowe siły nie są racją dostateczną dla zaistnienia człowieka. W tej argumentacji jest ukryte założenie o hierarchii

⁶⁷ Cr, s. 155.

⁶⁸ Cr, s. 157.

⁶⁹ Cr, s. 93.

⁷⁰ Por. E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, 238 n.; M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 118–120; 135–142.

bytów oraz o skokowej różnicy jakościowej pomiędzy bytem osobowym i nieosobowym. Semenienko stwierdza:

Zresztą jeżeli o prawdę idzie, jaką jest sama w sobie, tedy prawdą jest, że są osoby, i że ich wiele jest na tym świecie; ale one dlatego są, że przed nimi wszystkimi jest pierwsza, najwyższa, absolutna osoba Boga, która im wszystkim dała początek, a sama bez początku, ma w sobie samą rację bytu⁷¹.

Pierwszy argument ma charakter ontologiczny, drugi zaś jest epistemologiczny. Także ten ma formę rozmowy z personifikacją dualizmu:

Nim skończę z dualizmem, zadam mu jeszcze jedno ostatnie pytanie. Niech mi powie, czy nieosobisty Bóg, czy jego bóstwo jest rzeczywistością, jest zatwierdzeniem? – I największém, odpowiada. – A jego szatan, jego szataństwo, czy jest zaprzeczeniem? – I najzupełniejszém, odrzeka. – Otóż niech wie, że zaprzeczenie i zatwierdzenie jest tylko w osobie i przez osobę; gdzie osoby nie ma, tam nie może być ani zaprzeczenia, ani zatwierdzenia. Bo któż będzie zatwierdzał lub zaprzeczał⁷²?

Struktura argumentu jest analogiczna do poprzedniego. Skoro Bóg i szatan są bezosobowymi siłami, wobec siebie sprzecznymi i biegunowo różnymi, tak jak A i $\sim A$, jak afirmacja i jej zaprzeczenie, to musi istnieć intelekt, który to przeciwieństwo stwierdzi, czyli uzna Boga za najwyższą afirmację, a szatana za totalną negację. A skoro zarówno Bóg, jak i szatan, to bezosobowe siły, to jaki intelekt – czyli podmiot myślący, a więc osobowy, to stwierdzi – nie ma takiego w magicznym dualizmie.

Wykazanie, że magia jest ukrytym działaniem diabelskim oraz iż dualizm magiczny jest światopoglądem sprzecznym, skierowuje Semenienkę ku poszukiwaniu przyczyn powstania tego błędnego poglądu. Pierwszą, najbardziej podstawową, jest brak przyjęcia Boga jako osobowej przyczyny stwarzającej z niczego. Dalej u podstaw powstania błędnych poglądów jest niezrozumienie struktury wszystkiego, co istnieje na tym świecie. Nie składa się ona bowiem ani z jednego tylko elementu: jak twierdzi materializm i panteizm, ani z dwóch, jak sądzi dualizm filozoficzny, czy z jednego jawiącego się jako dwubiegunowa siła – jak to ma miejsce w dualizmie magicznym. Semenienko sądzi, że są trzy takie elementy. Ich istnienie wyprowadza autor z opisu stworzenia w Księdze Rodzaju:

⁷¹ Cr, s. 156.

⁷² Cr, s. 156.

„Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię (Genes 1,1)” *Niebo* owo pierwotne, to świat Idei, – świat ideałów, istot duchowych, rzeczy niewidomych. *Ziemia* zaś owa pierwotna, to świat materii, świat atomów, a dalej istot cielesnych, rzeczy widomymi być mających. Następnie mówi Pismo święte: ” I rzekł Bóg: Niech się stanie światło! I stało się światło (tamże)”. *Światło* owo pierwotne, to siła, i ruch, jaki siła sprawia; – albo też odwrotnie: to ruch jako zjawisko, a siła jako jego przyczyna; jednym słowem, to ruch-siła, albo siła-ruch⁷³.

Z tych trzech elementów składa się, według Semenienki, wszelki byt stworzony przez Boga. Jako egzemplifikację omawia cząstkę materii:

Albowiem w bryłeczce, czyli molekułe najprostszego ciała, są naprzód atomy, z których ta bryłeczka się składa; jest potem idea czyli wzór, będący zarazem zakonem, podług którego ta molekuła jest złożona, jest nareszcie natężenie atrakcyi między atomowej, ruch pewien, który sprawia siła łącząca⁷⁴.

Zmienia się radykalnie perspektywa, przykład pochodzi z obszaru nauk szczegółowych bądź filozofii przyrody. Autor zresztą ma pełną tej zmiany świadomość⁷⁵. Interpretacja fizykalna, czy kosmologiczna, tekstu z Księgi Rodzaju zbliża Semenienkę z jednej strony do scholastyków, którzy interpretowali w podobny sposób fragmenty biblijne, a z drugiej do pisarzy ezoterycznych, choćby do Jakuba Böhmego, który w *Mysterium Magnum* – komentarzu do biblijnego opisu stworzenia, kładzie podwaliny pod własny system filozoficzno-mistyczny. Trychotomiczne podziały znajdują zresztą szczególne uznanie Semenienki, który wyróżnia między innymi także trzy elementy w strukturze człowieka. Zapewne widzi w nich jakiś refleks tajemnicy Boga Trójjedynego. Trudno jednak w tym poświęconym magii tekście omawiać szczegółowo poglądy autora dotyczące struktury bytu materialnego. Z pewnością zagadnienie to domaga się osobnego studium.

6. Nie taka magia straszna

Refleksja księdza Piotra Semenienki nad magią, mimo jej popularnego, konferencyjno-ascetycznego charakteru, jest szeroką analizą samego zjawiska. Ukazuje magię jako pewną praktykę, której istotą jest do-

⁷³ Cr, s. 160.

⁷⁴ Cr, s. 161.

⁷⁵ Por. Cr, s. 160, przyp. 1.

browolne wystawianie się na działanie diabelskie. Praktyka magii, która jest zawsze manifestacją władzy i prowadzi do uznania, że możliwe jest posiadanie władzy równej Bogu, jest formą wiary w miraż archetypicznej pokusy szatańskiej – „Będziecie jak Bóg!”. Pomimo występowania w charakterystyce praktyk magicznych elementów literatury anty-satanistycznej XIX wieku, Semenenko oceniał trafnie zagrożenie, jakie praktykowanie magii niesie dla chrześcijanina.

Analiza światopoglądu magicznego prowadziła do uznania go za formę dualizmu nazwanego gorącym. Wykazanie istniejących w tym dualizmie sprzeczności oraz wskazanie na ich źródło: błędną koncepcję Boga oraz struktury bytów materialnych, pozwoliło Semenence wykazać teoretycznie niewystarczalność dualizmu magicznego jako światopoglądu.

“The Hot Dualism” – the Concept of ‘Magic’ in the Writings of Fr. Peter Semenenko CR

The reflection of Fr. Peter Semenenko on the notion of magic, despite its popular, ascetic and preaching character, is largely an analysis of the phenomenon itself. It shows that magic is a certain practice which essentially consists in freely exposing oneself to the devil's activity. The practice of magic, which is always a manifestation of power and leads into the recognition that it is possible to have a power equal to God, is a form of belief in the archetypical mirage of the Satanic temptation, “You will be as God!” Despite the presence of some elements from the anti-Satanic literature of the 19th century characterizing magical practices, Semenenko evaluated very well the danger which comes to a Christian from practicing magic.

His analysis of the point of view of magic led Semenenko to define it as a form of dualism which he called, “the hot one”. A demonstration of the conflicts existing in this dualism and the indication of their source, i.e. an erroneous concept of God and of the structure of material beings, allowed Semenenko to prove the theoretical insufficiency of the magical dualism as a point of view.

Słowa kluczowe: *Böhme, creatio ex nihilo, działanie diabelskie, dualizm filozoficzny, dualizm magiczny, ezoteryzm, koncepcja Boga, magnetyzm, monizm, panteizm, praktyki magiczne, spirytyzm, szatan, światopogląd, Towiański*

ANETA MANIECKA
KRAKÓW

CYWILIZACJA ŁACIŃSKA W REFLEKSJI FELIKSA KONECZNEGO I O. PIOTRA SEMENENKI

*Świat jest dla Kościoła zadaniem i wyzwaniem (...)
Ewangeliczne żniwo we współczesnym świecie jest
naprawdę wielkie.*

*(...) nie można nie uznać istotnego wkładu Polski
w kształtowanie chrześcijańskiego ducha Europy.*

Jan Paweł II¹

W niniejszym artykule chcemy porównać wybrane wątki myśli o. Piotra Semeneki z poglądami Feliksa Konecznego na temat cywilizacji łacińskiej. W ten sposób zamierzamy pokazać, że refleksja historyzoficzna dojrzała w systemie Konecznego, ciesząca się słusznym uznaniem badaczy, ma ważnego prekursora w osobie polskiego teologa, którego nie kojarzy się zwykle z filozofią dziejów. Po krótkiej prezentacji myśli Konecznego przejdziemy do niektórych poglądów o. Semeneki, aby na koniec zestawić je ze sobą.

Rys biograficzny Konecznego

Feliks Koneczny przyszedł na świat 1 listopada 1862 roku w Krakowie, gdzie uczęszczał do Gimnazjum św. Jacka, które ukończył z wyróżnie-

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 124–143.

niem. W 1883 roku rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1888 roku przedłożył pracę doktorską *Najdawniejsze stosunki Inflant z Polską do roku 1393*. Jak pisze Piotr Biliński: „Doktorat uwieńczył młodzińczy okres rozwoju Feliksa Konecznego, który jako 26-letni historyk osiągnął już nie tylko cenzusy naukowe, lecz również sławę ambitnego i uzdolnionego badacza”². W 1890 roku Polska Akademia Umiejętności wydelegowała go do Rzymu w celu przeprowadzenia badań w archiwach watykańskich. Następnie pełnił funkcję kustosa w Bibliotece Jagiellońskiej. W tym czasie pochłaniała go również współpraca z Towarzystwem Szkoły Ludowej i redagowanie miesięcznika „Świat Słowiański” (organu prasowego krakowskiego Klubu Słowiańskiego) i dziennika „Głos Narodu”. Ponadto z pasją recenzował sztuki teatralne dla „Przeglądu Polskiego”. Jeszcze przed wyjazdem do Wilna napisał: *Dzieje Śląska* (1897), *Dzieje Polski* (1902), *Dzieje Polski za Piastów* (1903), *Dzieje Polski za Jagiellonów* (1903), *Dzieje Polski opowiedziane dla młodzieży* (1905).

W 1919 roku został profesorem reaktywowanego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i już za rok uzyskał habilitację, dzięki opublikowaniu dysertacji *Dzieje Rosji do roku 1449, a niebawem nominację na profesora nadzwyczajnego*. W 1922 roku został profesorem zwyczajnym i kierował katedrą historii Europy Wschodniej. Owocem prowadzonych przezeń studiów historycznych było dzieło *Polskie logos a ethos*. Błyskotliwą karierę naukową przerwała decyzja ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego, na mocy której został usunięty z wileńskiego uniwersytetu za krytykę ówczesnej polityki edukacyjnej.

Po tym przykrym doświadczeniu życiowym kontynuował pracę badawczą, pracując intensywnie nad stworzeniem historycznej „nauki o cywilizacji” i wydając w 1935 roku dzieło *O wielości cywilizacji*. Wkrótce zostały opublikowane jego kolejne książki: *Napór Orientu na Zachód* (1937), *Różne typy cywilizacji* (1937), *Kościół jako polityczny wychowawca narodu* (1938), *Rozwój moralności* (1938), *Protestantyzm w życiu zbiorowym* (1938). Badał historię różnorodną i złożoną. Wyniki badań skłaniały do porównań wielu odmiennych cywilizacji, które występowały w różnych epokach, na przykład na polskich Kresach Wschodnich.

Po wojnie w dalszym ciągu pracował intelektualnie, pisząc kolejno: *Zasady prawa w cywilizacji łacińskiej*, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, *Prawa dziejowe*, a także kończąc, rozpoczęte jeszcze przed jej wybuchem, takie dzieła, jak: *Cywilizacja bizantyjska* czy *Cywilizacja żydowska*. O *ład*

² P. Biliński, *Feliks Koneczny*, Warszawa 2001, s. 31.

w *historii* napisał w 1948 roku. Dzieło to było ostatnim w jego życiu (zmarł 10 lutego 1949 roku). Do powojennej historiografii wszedł jako „reakcyjny historiozof”. Dopiero po upadku komunizmu w Polsce mógł być na nowo odczytany, między innymi przez prof. Jana Skoczyńskiego.

Myśl historiozoficzną F. Konecznego propagował Anton Hilckman, profesor Uniwersytetu Johanna Gutenberga w Moguncji, a także Towarzystwo imienia Romana Dmowskiego w Londynie. Nie sposób nie wspomnieć i o zasługach Arnolda Toynbee (1889–1975), autora dwunastotomowego dzieła *Studium historii* (*A Study of History*), zawierającego koncepcję cyklicznego rozwoju dziejów ludzkości, który do angielskiego przekładu *O wielości cywilizacji* (*On Plurality of Civilisation*) Konecznego napisał przedmowę.

Nota bene, zarówno A. Toynbee, jak i Oswald Spengler (1880–1936), twórca teorii cykliów kulturowych, oraz F. Koneczny są uważani za wybitnych badaczy cywilizacji.

Limes – granica cywilizacji

W XVIII wieku, w dobie oświecenia, zaczęto posługiwać się terminem „cywilizacja” (łac. *civilis* – „obywatelski”, „społeczny”, od *civis* – „obywatel”, a także „dziedzic” i „spadkobierca”), zakreślając wyraźną dychotomię pomiędzy nią a dwoma okresami w historii ludzkości, mianowicie: okresem dzikości (ludy zbieracko-łowieckie) i barbarzyństwa (ludy pasterskie). Według Władysława Tatarkiewicza (1886–1980), istnieją aż sto sześćdziesiąt cztery różne definicje *cywilizacji*. Wtórują mu między innymi tacy badacze, jak amerykański antropolog kulturowy A.L. Kroeber (1876–1960) czy francuski przedstawiciel szkoły syntezy historycznej „Annales” F.P. Braudel (1902–1984).

Zwieńczeniem opozycyjnego ujęcia cywilizacji w stosunku do kultury była teoria cykliów kulturowych Oswalda Spenglera (1880–1936), zawarta w jego znakomitym dziele, traktującym o upadku cywilizacji zachodniej, *Der Untergang des Abendlandes*. Wyróżnił w nim dwie następujące formy bytu: byt bezświadomy, wegetatywny (*Dasein*) oraz świadomy, aktywny, dążący do samorealizacji (*Wachsein*), którym przeciwstawił dwie fazy procesu historycznego: wzrost i trwanie. Należy jednak w tym miejscu podkreślić to, iż widział w kulturze okres wzrostu, w cywilizacji upatrywał jedynie zmierzchu, o czym świadczy już sam tytuł jego pracy.

Zupełnie inaczej pojmował cywilizację i kulturę Feliks Koneczny, dla którego ich przeciwstawienie „jest dla historyka niepotrzebną fikcją. W historii cywilizacja materialna lub duchowa nie rozwijają się nigdy w jakimś wyodrębnieniu. (...) Tak cywilizacja cała, jako też część jej, kultura, mogą być również duchowe i również materialne, bo całość i część zawierają i te i tamte pierwiastki”³. A zatem, czym jest cywilizacja w ujęciu profesora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie? To nic innego jak „metoda ustroju życia zbiorowego. Tak jest! Cywilizacja jest po prostu metodą”⁴, a nie jakąś amorficzną strukturą nie mającą własnych urządzeń.

Według Konecznego, „cywilizacja jakaś istnieje wszędzie, gdziekolwiek istnieje życie zbiorowe, choćby najprymitywniejsze”⁵. Nie wolno jej przeciwstawiać ani kulturze, ani naturze, ani żadnej innej barbarii.

Zdaniem niniejszego twórcy teorii cywilizacji: „Nie umiejący rozniecać ognia stanowią wyjątek i są już tak nieliczni, iż możemy ich opuścić (...). Ci, którzy nie oswoiili żadnego zwierzęcia są wprawdzie wcale liczni, lecz znajdują się na uboczu poza drogami jakiegokolwiek wyższego rozwoju, iż doprawdy można ich przy systematyce traktować jako ludzi z innego świata”⁶. Przedmiotem badań Konecznego jest człowiek, ale taki, który świadomie „zrzesza się”, wchodzi w skład pewnych grup, nie tylko celem prokreacji. W wyniku rozwoju jednostki ludzkie przestały być do siebie podobne, a były, nie potrafiąc rozniecić ognia lub oswoić zwierząt.

Siedem metod ustroju życia zbiorowego

Feliks Koneczny wyróżnił siedem metod ustroju życia zbiorowego (to jest rodzinnego i publicznego), upatrując genezy ich wielości w stopniu rozwoju społeczeństw, albowiem „im bardziej skomplikowany układ społeczny, tym bardziej zaznaczy się rozbieżność rozmaitych metod”⁷, których stosunek do religii jest rozmaity.

Najdoskonalsza jest cywilizacja łacińska (zachodnioeuropejska albo inaczej chrześcijańsko-klasyczna), którą wytworzył – na podstawach cywilizacji rzymskiej – Kościół katolicki, „a że była najwyższą cywilizacją

³ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 14–15.

⁴ Tenże, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, 1996, s. 154.

⁵ Tenże, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 14.

⁶ Tenże, *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. 133–134.

⁷ Tamże, s. 109.

świata, lgnęły do niej najwybitniejsze jednostki zewsząd"⁸. „Jest [bowlu] zwolenniczką rozmaitości, umiejąc wławnie w oparciu o rozmaitości pogłębiać jeszcze mocniej jedność"⁹, nader tolerancyjna, aczkolwiek oparta na prawie, które jest wyrazem etyki, wola społeczna jest w niej czynnikiem decydującym, zabiega o wcielenie w życie ideału zaczerpniętego z *Civitas Dei* św. Augustyna.

Pozostałe to: bizantyjska (będąca przyczyną, a nie wynikiem upadku rzymskiej metody ustroju życia zbiorowego w roku 395), charakteryzująca się wszechmocą państwa, na usługach którego jest nawet Kościół, oparta jest przede wszystkim na sile, mentalnie i organizacyjnie zbliżona do „obozu” turańskiego; żydowska – oparta na doktrynie wybraństwa; turańska (jedna ze starszych metod życia zbiorowego) – powstała w oparciu o ideologię wojenną, którą wyróżnia pasywność, brak historycyzmu i lekceważący stosunek do nauki, a także arabska, chińska i bramińska. Zdaniem Konecznego, „nie ma zgoła żadnej cywilizacji europejskiej, lecz bywają w Europie cywilizacje rozmaite”¹⁰, a mianowicie: łacińska, bizantyjska, turańska, a także żydowska.

Papiestwo zaangażowane w walkę o rozwój cywilizacji łacińskiej

Kościół Katolicki, o czym już wyżej mówiliśmy, tworzył cywilizację łacińską nie tylko w Europie, ale również i w Polsce, „aż ustaliła się [ona] w wieku X dzięki geniuszowi Kasjodora, założyciela benedyktyńskiego Monte Cassino, jednego z największych mężów całej historii powszechnej”¹¹. To właśnie w naszym kraju – po raz pierwszy w historii – Kościół utożsamiał się całkowicie ze stworzoną przez siebie metodą ustroju życia zbiorowego, albowiem swój byt uzależnił od rozwoju (bądź upadku) cywilizacji łacińskiej¹². Działo się to w XIX wieku. Z pewnością, „gdyby nie Kościół, nie dalibyśmy rady fali turańskiej (...). Kościół w Polsce brocił (...) katolicyzmu przeciw prawosławiu”¹³, a także wprowadził włas-

⁸ Tenże, *Chrześcijaństwo wobec ustrojów życia społecznego*, Krzeszowice 2003, s. 38.

⁹ Tenże, *Harmider etyk*, w: tenże, *O cywilizację łacińską*, Gliwice 1999, s. 39–46.

¹⁰ Tenże, *Polskie logos a ethos*, t. II, Poznań 1921, s. 275.

¹¹ Tenże, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji*, Krzeszowice 2005, s. 7.

¹² Por. „Ale religia nie musi stanowić zarazem pewnej cywilizacji, tj. nie musi ograniczać swych wyznawców do jednej tylko metody ustroju życia zbiorowego. (...) W Kościele mieścić się może każda cywilizacja”, tamże, s. 6.

¹³ Tamże, s. 13–16.

ność osobistą i wywodzący się z prawa rzymskiego testament, dbając równocześnie o rozwój całej nauki. Niezaprzeczalnie „poziom cywilizacyjny Polski odpowiadał zawsze poziomowi polskiego Kościoła”¹⁴. Jeśli pokusilibyśmy się – co zresztą uczynił Feliks Koneczny w dziele na temat roli Kościoła w politycznym wychowaniu narodów – o rozważenie obecności Mistycznego Ciała Chrystusa w dziejach powszechnych, z całą stanowczością należy stwierdzić, iż:

1. Kościół urządza życie publiczne narodów, pielęgnując personalizm, aposterioryzm, jedność w różnorodności, narodowość, dualizm prawny, a monizm polityczny.

2. Kościół wymaga, by życie zbiorowe oparte było na monogamii, na szacunku do pracy fizycznej, by zaś nie było w nim niewolnictwa ni [ze]msty narodowej, tudzież by Kościół był niezależnym od władzy świeckiej¹⁵.

Stworzona pod egidą Kościoła cywilizacja łacińska posiadała etykę na wskroś katolicką, opartą na sile moralnej, której „nowym działem” miała zostać etyka narodowa. Jak pisze Koneczny w *Etykach a cywilizacjach*, owszem, możemy porzucić etykę katolicką (łacińską), ale wówczas musielibyśmy przyjąć turańską albo bizantyńską, albo – co gorsza – żydowską¹⁶. Pamiętajmy, że „nie obejdziemy się bez etyki w życiu publicznym”¹⁷, a „pośród systemów etycznych istnieje jeden przeznaczony dla całej ludzkości i dla całej nie tylko stosowny, lecz właśnie najstosowniejszy, mianowicie etyka katolicka”¹⁸. Tylko katolicyzm, będąc religią powszechną, nie wyróżnia żadnej cywilizacji, gdyż godziłoby to w uniwersalny charakter Kościoła.

O. Piotr Semenenko – kilka słów o życiu i dziele¹⁹

Spojrzenie na życie o. Piotra Semenenko daje okazję do rozważań nad wpływem środowiska na później wyrażane przez niego poglądy. Urodził

¹⁴ Tamże, s. 10.

¹⁵ Tenże, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Krzeszowice 2006, s. 32.

¹⁶ Wprawdzie autor *Cywilizacji żydowskiej* zwalczał antysemityzm; w ogóle żydostwa nie rozpatrywał w kategorii problemu, lecz traktował jako sprawę odrębnej metody życia zbiorowego.

¹⁷ Tenże, *Etyki a cywilizacje*, Krzeszowice 2004, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 5.

¹⁹ Informacje na temat życiorysu o. Semenenko zaczerpnęłam z książki: J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, Katowice 1990.

się 29 czerwca 1814 roku w Dzieciołowie na Kresach (wówczas w zaborze rosyjskim) jako syn Mikołaja Semenki i Katarzyny z Zielińskich. Ojciec należał do wyznawców prawosławia, a matka była kalwinistką. Ochrzczony w katolickim kościele parafialnym w Dolistowie, z braku cerkwi w pobliżu domu rodzinnego, wzrastał w atmosferze wielości wyznań. W dzieciństwie uczył się języka niemieckiego z należącej do matki Biblii protestanckiej w przekładzie Marcina Lutra. Od ósmego roku życia uczęszczał do szkoły księży misjonarzy w Tykocinie i w tajemnicy przed dziadkami przygotował się do Pierwszej Komunii Świętej, którą przyjął w grudniu 1825 roku. Dziadkowie – protestanci – surowo ukarali młodego Piotra za „papistowskie” poglądy, ale ojciec pochwalił decyzję syna. Ukończywszy gimnazjum w Kroży na Żmudzi w 1830 roku, Piotr wstąpił na Uniwersytet Wileński i rozpoczął studia filozoficzne, przerwane publicznym poparciem powstania listopadowego, za co został uwięziony. Wiosną 1831 roku wziął czynny udział w powstaniu, a po jego upadku wraz z innymi żołnierzami był internowany w Prusach. Poznawszy tam poglądy Immanuela Kanta i myśl rewolucyjną, Semenka odszedł od wiary i wyjechał do Francji, gdzie wstąpił do masonerii. To były najcięższe lata jego życia: rewolucjonista i anarchista, zaangażowany w walkę polityczną, wegetował w biedzie. Nawrócony pod wpływem Bogdana Jańskiego, odbył spowiedź w 1835 roku.

Nie jest moim celem przypominanie całej biografii polskiego teologa, chcę tylko zauważyć, że wybrał drogę życia kapłańskiego i zakonnego, a święcenia diakonatu i kapłaństwa otrzymał w Rzymie w 1841 roku. Zasłużony dla Kościoła, uzyskał doktorat teologii *Collegium Romanum* i pełnił między innymi funkcję konsultora Świętej Kongregacji Indeksu (opiniował książki niebezpieczne dla wiary), a także rektora Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Jego poglądy teologiczne ukształtowały się w samym sercu Kościoła, a znając dobrze rewolucyjne przekonania buntowników, gdyż sam doświadczył pokusy takiego sposobu myślenia, mógł się im tym skuteczniej przeciwstawić. Lekarstwa na bolączki epoki szukał w oparciu się na autorytecie papieża, niezawodnego zwierzchnika Kościoła, którego decyzje ważne są także w życiu społecznym (ultramontanizm).

Papież ośrodkiem cywilizacji łacińskiej

W teologicznym dorobku o. Semenki ważne miejsce zajmuje nauczanie o urzędzie papieskim, rozwinięte na szerokim tle filozoficznym

i społecznym. Poszukując informacji o znaczeniu cywilizacji łacińskiej u polskiego teologa, sięgamy do jego traktatu *O Papieżu i Episkopacie na podstawie wiecznych zasad Bożych*²⁰. O. Piotr snuje w nim rozważania na temat władz Kościoła: papieża i grona biskupów (episkopatu), a wskazując, że są to dwie najwyższe władze, będące w istocie jedną władzą, w której papież jest pierwszy, a episkopat – podporządkowany papieżowi w zgodnym wykonywaniu tej samej władzy najwyższej, sięga do historii cywilizacji łacińskiej: „Chcąc natomiast odnaleźć w historii jakiś przykład władzy posiadanej przez dwa względne podmioty i nie razem, ale przez każdy z osobna, chociaż względnie i całkowicie, to nie wiem, czy dałoby się go znaleźć u jakiegokolwiek narodu, poza zgoła wyjątkowym i znakomitym przykładem konsulów rzymskich”²¹.

Imperium Rzymskie stało się zapowiedzią Kościoła, bo już w starożytności wyróżniało się wśród innych form władzy państwowej:

W żadnym innym kraju, które znam, nie widziano niczego tego rodzaju. Zarówno bowiem sufeci kartagińscy, królowie – archegeci spartańscy, oraz dwaj mężowie, którzy kiedyś stali na czele republiki [pretorzy – A.M.] zawsze posiadali władzę razem, a nie każdy z nich całą władzę w pełni mocą własnego prawa. Wyłącznie konsulowie rzymscy ukazali światu ową najszlachetniejszą formę niezwykłej władzy. Konsul rzymski, nawet gdy sprawował swą władzę tylko przez jeden rok, był jednakże prawdziwym królem i sam wykonywał zupełną władzę królewską, bez względu na swego kolegę w urzędzie.

Dla o. Semenienki starożytny Rzym nie był tylko jednym z wielu państw w dziejach, ale stanowił ważny element planu Bożego dotyczącego dziejów powszechnych:

W sprawie tak wielkiej wagi winniśmy podejrzewać i dostrzec zamysł Bożej Opatrzności. Cesarstwo Rzymskie swym ogromem zapowiadało od wieków owo wspanialsze jeszcze i bardziej święte Imperium, którym miał być Kościół Rzymski. Przysłało Bożej Opatrzności, aby w Cesarstwie wryty był także podobny zarys władzy (...) był to tylko zarys, ale jakże wspaniały!

²⁰ P. Semenenko, *O Papieżu i Episkopacie na podstawie wiecznych zasad Bożych a także o roli Papieża i biskupów w nieomylnym Magisterium Kościoła*, oryginalne wydanie: Rzym 1870. Korzystam z polskiego przekładu, który aktualnie przygotowany jest do druku w serii Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectianum, dzięki uprzejmości tłumacza dr. M. Karasa z Instytutu Filozofii UJ. Wszystkie cytaty pochodzą z tej wersji.

²¹ Cytaty z książki *O Papieżu i Episkopacie* podaję na podstawie cytowanego wyżej masyzynopisu przekładu, s. 19–20.

W historiozofii chrześcijańskiej dzieje starożytne, pogańskie, spotykają się z historią zbawienia w momencie, gdy do Wiecznego Miasta przybywa św. Piotr, aby połączyć idee chrześcijańskie z dorobkiem cywilizacji antycznej:

Gdy już raz wyruszyliśmy w tej sprawie śladem Opatrzności, to nie możemy zapomnieć o innym wyjątkowym Jej postanowieniu, a mianowicie, że gdy św. Piotr zakładał w Rzymie Stolicę Apostolską, to towarzyszył mu wielki Współapostoł św. Paweł. W tak ważnej kwestii nie tylko nie można dopuścić żadnego przypadku, ale wręcz należy święcie wierzyć, że Bóg dokonał tych zdarzeń, jak Bogu przysłało, w oparciu o najwyższą, tajemniczą i najgłębszą zasadę rzeczy. Jaka zaś była ta zasada? Czyż nie staje się jasna, gdy uznamy, że Współapostoł św. Paweł w tych warunkach wczesnego Kościoła przedstawiał sobą ten drugi, względny podmiot władzy Kościelnej, czyli Episkopat, w jego całości? Należy to tak rozumieć, że od samych początków Kościoła cała jego władza zawsze działała równocześnie: aktualnie, mocą własnego prawa św. Piotra, i wirtualnie, mocą względnego prawa św. Pawła.

Udział św. Pawła w powstaniu Stolicy Apostolskiej nie jest dla polskiego teologa przypadkowy, ale oznacza streszczenie dwóch najwyższych władz Kościoła w dwóch osobach: św. Piotra, czyli papieża, i św. Pawła, który reprezentuje episkopat całego świata, ale nie episkopat pojmowany w duchu gallikańskim, niezależny i buntowniczy, tylko czerpiący swą moc od Boga za pośrednictwem papieża w ścisłej zależności i jedności z nim. Mamy tutaj przedziwny obraz jedności Kościoła rozproszonego po całym świecie, ale zjednoczonego w tej samej wierze, kulcie i jurysdykcji (władzy).

O. Piotr wskazuje na tę zgodność władz Kościoła, która na jego oczach wyraziła się na Pierwszym Soborze Watykańskim:

W ten sposób lepiej mógł być wznoszony Kościół, a jego przyszła i wieczna forma władzy odślaniała się od samego początku przez jasne wydarzenia. Po tym pierwszym etapie i po jednoczesnej śmierci dwóch pierwszych „świętych konsulów”, władza kościelna nabrała na koniec normalnego i zwykłego sposobu istnienia i działania. W oparciu o istniejącą zasadę rzeczy zwyczajna i pełna władza św. Piotra nie umniejsza się zgoła przez udział św. Pawła, którego nadzwyczajna i względna władza wręcz się umacnia i staje się pewniejsza na całej tej zasadzie.

Polski uczony potwierdza swe rozważania jeszcze jednym przykładem. Gdy papież ogłasza uroczystą konstytucję doktrynalną, w jej

pierwszych słowach nawiązuje do tej jedności władz streszczającej się w osobach świętych Piotra i Pawła:

Wydaje się tu ujawniać prawdziwy i najgłębszy powód, dlaczego Papieże rzymscy wydając uroczyste konstytucje odwołują się do autorytetu obu wspomnianych Apostołów i posługują się taką znakomitą i nader wspaniałą formułą: „Na mocy autorytetu Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i naszego”. Słowa te przypisują św. Pawłowi również najwyższy autorytet, niejako równy władzy św. Piotra, a jednak nie umniejszają władzy św. Piotra, a raczej go umacniają i potwierdzają przysługującą każdemu z nich właściwą władzę (...) autorytet św. Piotra jest podstawowy i najpełniejszy, stanowiąc zasadę całej władzy kościelnej. Natomiast także najpełniejszy, ale względny autorytet św. Pawła stanowi władzę całego Episkopatu. Obydwa te autorytety stanowią jedną zgołą i tę samą władzę Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła.

Refleksja o. Semenienki nad papieństwem stała się okazją do zarysowania jego koncepcji cywilizacji łacińskiej, której szczytem nie jest ówczesna liberalna republika włoska, zagarniająca kolejne ziemie Państwa Kościelnego, ale jedyny Kościół rzymski i następca św. Piotra, głowa Kościoła, a zarazem serce chrześcijańskiej cywilizacji łacińskiej. Ultramontanizm o. Piotra ma zatem nie tylko uzasadnienie teologiczne, lecz także filozoficzne, które łączy motywy przyrodzone (hierarchia, porządek, jedność organizacyjna) i nadprzyrodzone (ustanowiona przez Boga struktura Kościoła).

Porównanie idei Konecznego i Semenienki

Po tych krótkich uwagach na temat historiozofii obu omawianych autorów warto spojrzeć na podobieństwa i różnice w ich myśli.

Koneczny badał cywilizacje w kontekście historycznym i społecznym, gromadził dane źródłowe i wnikał w ducha i instytucje różnych narodów. Na podstawie obszernych studiów komparatystycznych ustalił, że każda cywilizacja (przypomnijmy, że wyróżnił ich siedem) rządzi się własnymi prawami i nie daje się wymieszać z innymi, albowiem, jak słusznie zauważył, „nie można być cywilizowanym na dwa sposoby!”²². Poznając różne metody ustroju życia zbiorowego, wskazywał na ich od-

²² F. Koneczny, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji*, Krzeszowice 2005, s. 16.

mienną tożsamość, podkreślając przy tym, że „mechaniczna mieszanka” nigdy nie jest w stanie wydać niczego trwałego.

„*Quincunx* człowieczy” albo inaczej „pięciomian bytu” uznał za czynnik cywilizacyjny. Jego zdaniem, „istnieje pięć kategorii bytu człowieczego. Na stronę wewnętrzną, duchową składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę cielesną, zewnętrzną przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje pomost od zewnątrz do wewnątrz, pojęcie piękna, wspólne ciału i duszy”²³. Kategorie *quincunxa* nie są w pełni autonomiczne, albowiem zazwyczaj współistnieją jednocześnie z innymi, tworząc koherentną całość. Z drugiej strony, należy jednak pamiętać i o tym, że wszystkie te kategorie jako elementy jednej spójnej całości są uporządkowane hierarchicznie. Bez wątpienia Koneczny na pierwszym miejscu stawia wartości duchowe, czyli pojęcie dobra – moralności. Uważa, że brak jednomyślności w aspektach życia cielesno-duchowego stanowi bezpośrednią przyczynę wielości cywilizacji. Jedynie zgoda co do „pięciomianu” konstituuje cywilizację. W *Prawach dziejowych* pisze: „gdzie wszystko jednakowe, tam nie ma kwestii o współmierność lub niewspółmierność, bo brak zgoła pola do takich poszukiwań i dociekań”²⁴.

Nie był jednak nacjonalistą *sensu stricto*. Twierdził bowiem, że taka nacechowana ekskluzywizmem postawa „opiera pomyślność własnego narodu na niepowodzeniu innych. Nie cofnie się przed podbojem i uciskiem”²⁵. Zdecydowanie bliższy był mu chrześcijański patriotyzm. Rozpatrywał naród w kategorii wielkiej miłującej się rodziny rodzin, utożsamiając go przede wszystkim ze wspólnotą duchową, a państwo li tylko z siłą fizyczną.

Jako myśliciel z gruntu katolicki wypowiadał się negatywnie na temat liberalizmu, twierdząc, iż pochodzi on spoza cywilizacji łacińskiej, którą wytworzył Kościół katolicki, opierając się na cywilizacji rzymskiej. Był w pełni przekonany o tym, że „Kościół, jako taki, stoi ponad cywilizacjami, ale duchowieństwo danego kraju musi się zżyć z nim cywilizacyjnie, bo inaczej nic nie sprawi”²⁶.

Tymczasem o. Semenenko nie stworzył własnej teorii rozwoju dziejów, nie badał życia społecznego, ale żył aktywnie w sercu Kościoła rzymskiego, całym dziedzictwem wiary i katolickiej tradycji czerpał ze

²³ Tenże, *O ład w historii*, Warszawa 1991, s. 12–13.

²⁴ Tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 434.

²⁶ Tenże, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji*, dz. cyt., s. 6.

źródeł łaski, która zawsze buduje na naturze, a więc także na historii. Historiozofia katolicka nie sili się na oryginalność, ale wyraża zawsze te same idee. Żyjąc w Wiecznym Mieście, należał ciałem i duchem do nowego i wiecznego Imperium, które uciskane fizycznie przez świat rewolucyjny, rosło mocą ducha. W tak bogatym otoczeniu nie mógł wyrzec się myśli o sensie dziejów. Tak jak Koneczny, poznał wielość cywilizacji, mógł je porównać i oceniać. Już w domu rodzinnym widział nieuniknione sprzeczności pomiędzy katolicyzmem i protestantyzmem, dostrzegał niezgodną z Kościołem odmienną prawosławia²⁷. Kryterium dla prawdy o człowieku i jego wytworach odnajdywał w Bogu i w Jego Objawieniu. W wydarzeniach historycznych widział celowe działanie Opatrzności. Starał się je dostrzec i wyrazić.

Cywilizacja łacińska ma dla niego dwie fazy: okres pogański i chrześcijański. Starożytny, pogański Rzym nie miał autonomicznej wartości, lecz w planach Bożych stanowił przygotowanie dla nowego Rzymu, chrześcijańskiego, w którym tkwi ośrodek życia religijnego, żywa więź Boga i świata, papież, następca św. Piotra i namiestnik Chrystusa na ziemi. W osobie każdorazowego papieża ogniskuje się nie tylko władza nad Kościołem i posiadane są środki uświęcenia świata; papież jest ponadto ucieleśnieniem cywilizacji łacińskiej w pełni godnej swego miana. Dwa kierownicze centra władzy w Kościele, papież i episkopat, czerpią z tej samej najwyższej władzy Bożej, ale to władza papieża jest pierwsza i zależna tylko od Boga, a episkopatu, też najwyższa, ale druga, podporządkowana papieskiej. Zapowiedź i wzór dla tej dwójakiej władzy widzi Semenenko w urzędzie dwóch rzymskich konsulów sprawujących władzę najwyższą w Imperium Rzymskim.

Koneczny prowadził badania empiryczne²⁸. Jak słusznie zauważył Jan Skoczyński: „Był to zarazem nowy program dla samej historii, która odtąd nie miała być »małą nauką o przypadkowym«, lecz wielką synte-

²⁷ Por.: „Niechaj odstępcy od katolickiego rzymskiego Kościoła zapalą wszystkie swoje pochodnie i szukają po wszystkich ciemnych kątach swoich cerkwi i zborów, ażali znajdą tam takiego nosiciela jedności, któryby się mianował środkiem żywym całego Kościoła Chrystusowego? Całego chrześcijańskiego świata? (...) milczeli i milczą”, P. Semenenko, *Kazanie XLI, O Papieżu jako podwalinie miłości to jest o jego jednowładztwie* (Rzym, 17 kwietnia 1870), w: tenże, *Kazania*, t. IV, Kraków 1923, s. 319.

²⁸ Feliks Koneczny, czyniąc swoim mistrzem Hugona Kołłątaja (1750–1812), zdecydowanie odrzucił metodę dedukcyjną. Ten krakowski uczony pragnął uprawiać filozofię dziejów wyłącznie w oparciu o metodę indukcyjną i aposterioryczną. Wszakże w *Prawach dziejowych* nadmienił, że całkiem się nie wyrzekł metody medytacyjno-spekulatywnej, a jedynie ograniczył jej rolę, traktował ją bowiem jako metodę pomocniczą. Niestety, postawa Konecznego w tej kwestii nie była jednoznaczna.

złą opisującą bieg dziejów, ich charakter i cele"²⁹. Natomiast Semenienko opierał się na spekulacji, wywodząc wnioski z ogólnych przesłanek religii. Uprawiał filozofię wieczystą, rodzaj historiozofii ponadczasowej, opartej na linearnym modelu dziejów, w którym Kościół jest niepowtarzalny i nadaje sens porządkowi społecznemu.

Kościół nie tylko jest więc Nowym Rzymem, ale żyje bogatym i różnorodnym dziedzictwem starożytnego Rzymu, rozjaśnionym przez światło wieczne wiary. W ten sposób historia prowadzona ręką Boga przygotowuje Kościół, a Kościół pod władzą papieża przygotowuje zbawienie wiernych, w czym wypełnia się sens historii. Inne wyznania pogrążone są w ciemnościach błędów i schizmy, stanowiąc odcięte od żywego korzenia ośrodki cywilizacyjne, które nie są zdolne do w pełni twórczego rozwoju. W przekonaniu o jedyności Kościoła rzymskiego można więc dostrzec tezę historiozofa podobną do ujęcia Konecznego, że różne cywilizacje nie dają się mieszać ze sobą, że różnią się co do wartości, a Europa rozdarta jest na sprzeczne ze sobą obszary życia zbiorowego. „Ten, którego królestwo »nie jest z tego świata«, nie podał wzorów na zręby państwa. Ewangelia nie z tego świata czerpie swą treść, jakkolwiek jest ona dla tego świata i dla niego została objawiona”³⁰. Mimo zasadniczo religijnej orientacji refleksja Semenienki posiada walor także na polu historiozofii. Jako jednego z wybitnych teologów XIX wieku można go zatem zaliczyć do prekursorów późniejszej refleksji nad cywilizacją łacińską.

Latin Civilisation According to Feliks Koneczny and Father Piotr Semenienko

The present paper makes a general comparison between two different, but often similar theories of civilization given by two Polish thinkers from XIX-th and XX-th century. According to Koneczny there are seven different forms of the civilization and the first of them is the Latin civilization. Fr. Semenienko usually talks only on the Roman Christian civilization, but in his point of view her role is unique on the fact that God himself created the Papal See in Rome by gathering ancient and modern values in the one perfect form of the society – Holy Roman Church. The Pope rules not only in the Church but plays also special ro-

²⁹ J. Skoczyński, *Koneczny dzisiaj*, w: F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, dz. cyt., s. IV.

³⁰ F. Koneczny, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji*, dz. cyt., s. 17.

le in the Christian society making antiliberal statements important for his adherents (ultramontanizm). We can see Fr. Semenenko as forerunner of the modern theory of civilization in the traditional Christian historiosophy.

Słowa kluczowe: *cywilizacja łacińska, etyka katolicka, historiozofia, Kościół Rzymski, papieństwo, sens dziejów, teologia XIX wieku*

STEFAN SZARY CR
WARSZAWA

ETYKA HONORU SOKRATESA – NAD GORGIASZEM PLATONA

1. Honor według Sokratesa

Sława szukająca miejsca zamieszkania w ludzkiej pamięci, przekazywana z pokolenia na pokolenie, była znakiem nieśmiertelności nie tylko dla starożytnych Greków. Głębokie pragnienie, ażeby nie przemiąć zapomnianym, wpisać się w dzieje świata czy też zostać zapisanym w księdze żywota, wypełniało, wypełnia i będzie wypełniać ludzkie serca. Jednakże w tym miejscu zapewne zadrży wielu, słysząc dramatyczne pytanie: A jeśli nieśmiertelności żadnej nie ma? A może ona nie jest niczym więcej niż tylko mrzonką, która wkradła się bezzasadnie pomiędzy ludzi? W odpowiedzi na to pytanie zawarta jest wartość egzystencjalnych wyborów, które mają decydujący wpływ na kształt całego naszego życia. Jeśli nie ma nieśmiertelności, wówczas może zrodzić się myśl, że całe nasze życie jest mniej lub bardziej absurdalnym, niezrozumiałym przypadkiem. Martin Heidegger użyje wyrażenia: „w-rzucenie w świat”. Otóż człowiek istnieje, mając tego świadomość, lecz niestety, nie potrafi on dotrzeć, według Heideggera, do fundamentalnych odpowiedzi na pytania, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Stan ten doskonale opisał Søren Kierkegaard, nazywając go egzystencjalnym stadium estetycznym. „Smutne w życiu ludzkim jest to, że tak wielu przegranych ludzi żyje sobie spokojnie; oni przeżywają swoje lata, ale nie w ten sposób,

żeby treści ich życia progresywnie się rozwijały, aby je w tym rozwoju naprawdę zasymilować, ale snują nic życia poniekąd z siebie, znikając niczym mary senne, ich nieśmiertelna dusza rozprasza się, nie niepokojąc się pytaniem o swój nieśmiertelny charakter; oni właściwie już obumarli, zanim stali się martwi"¹. W takiej sytuacji ludzkiemu życiu patronuje postać Dionizosa, który „nie znał granic w rozpuszcie, jedzeniu i piciu”². Nie znajdując podstawowych odpowiedzi, człowiek doświadcza pewnego stanu zawieszenia egzystencji, przeżywa własne życie w tragicznym horyzoncie mniej lub bardziej uświadomionej rozpacz.

Istnieje jednakże druga możliwość, zawarta w pytaniu: a jeżeli nieśmiertelność nie jest jedynie pustym marzeniem? Jeśli jest ona rzeczywistością? Wtedy w całej ostrości pojawia się pytanie o dobro i zło. Kategorie przyjemności i nieprzyjemności stają się niewystarczające. Powstaje pytanie, które bezpośrednio dotyczy jakości ludzkiego życia: Jakie życie jest życiem tak dobrym, ażeby nieśmiertelność stała się wiecznością szczęśliwą? Sokrates przypomina postulat umieszczony na świątyni delfickiej – *gnothi seauton*, „poznaj samego siebie”. Jeśli człowiek naprawdę chce się dowiedzieć, kim jest, musi się przyjrzeć dobru i złu. Musi dostrzec siebie w horyzoncie dobra, które go wzywa, i zła, które go kusi. Musi przyjrzeć się wierności i zdradzie, które stają się miernikiem prawdziwości egzystencji. W tym horyzoncie pojawia się jeszcze jedno pytanie: jakie znaczenie ma dla człowieka honor? Honor, według Sokratesa, stanowi klucz do tajemnicy człowieka.

Czym jest honor? Wiemy już, że dla Sokratesa honor jest wartością decydującą zarówno o jakości ludzkiego życia, jak i o pośmiertnym losie człowieka. Można by rzec, że prawdziwa sława, a zatem także i nieśmiertelność, stanowi nagrodę dla ludzi honoru. Czym zatem jest honor? Dla Sokratesa jest on przede wszystkim odbłaskiem największej idei, o jakiej człowiek potrafi pomyśleć, idei Dobra³. Jest postawą człowieka, który wybiera wierność Dobru, niezależnie od okoliczności, choćby na-

¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982, s. 224–225.

² J. Tischner, *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków 2005, s. 172.

³ Pamiętajmy, że termin „idea Dobra” nie oznacza tutaj wymysłu człowieka. Idea Dobra, według Sokratesa, jest zasadą (początkiem) wszystkiego. Jest ona transcendentna, lecz nie nieosiągalna. Dlatego mówiąc o niej, Platon posługuje się metaforą słońca. „(...) jak słońce udziela rzeczom nie tylko widzialności, ale także powstawania, wzrostu i pożywienia, samo nie będąc »stawianiem się“ [γένεσις], tak i idea dobra, chociaż sama nie ma »bytu«, ma dawać byt [τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν] temu, co jest poznane w myśleniu”. Zainteresowanych szerzej zagadnieniem idei Dobra odsyłam do tekstu H.-G. Gadamera *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.

wet najbardziej niepomysłnych. „Mogę w oczach innych – pisał Søren Kierkegaard – stracić swoje bogactwo, honor i siłę ducha, a mimo to nie ponieść szkody na duszy swojej, ale mogę wszystko to pozyskać, a szkodę ponieść”⁴.

2. Dwie drogi

„Pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami”⁵. Wspomnieliśmy, że honor, zdaniem Sokratesa, jest przede wszystkim odbłaskiem idei Dobra. Dla człowieka honoru Dobro staje się ścieżką życia. Co więcej, Dobro stanowi również źródło prawdziwego szczęścia. Dlatego mówi Sokrates: „Najszczęśliwszy [jest] ten, który nie ma zła w duszy”⁶. Największym bowiem nieszczęściem człowieka jest zło, które plami duszę. Stwierdza Sokrates: „najbrzydsza jest niesprawiedliwość i w ogóle podłość duszy”⁷. Z niej bierze początek złe postępowanie. Najokropniejszym zaś złem, uczy Sokrates, jest zadawanie krzywd⁸. Dlatego też „jeśli by konieczne było albo krzywdę wyrządzić, albo ją ponieść, to wolałbym raczej krzywdę znieść niż wyrządzać”⁹. Sokrates przyjmuje taką postawę – choć dotknąć go mogą cierpienie lub krzywda – ponieważ wie, że piękno jego duszy pozostanie bez uszczerbku. W tym miejscu nauka Sokratesa zbiega się z późniejszym nauczaniem Jezusa Chrystusa, który mówił: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swą duszę?”¹⁰. Zachować piękno duszy to zatroszczyć się o to, by Dobro znalazło w niej swoje miejsce, swoje zadowolenie. Ten ideał życia domaga się od człowieka pielęgnacji dwóch istotnych wartości, którymi są mądrość i odwaga. Dzięki mądrości można bowiem odróżnić nie tylko dobro od zła, lecz także prawdę od iluzji, która nierzadko czyni człowieka swoją ofiarą. Dobro domaga się też odwagi, mężnego stanięcia naprzeciw zła, bez paralizującej obawy i lęku. Stąd też największymi przeszkodami prawdziwego Dobra są głupota i tchórzostwo. Jed-

⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. II, dz. cyt., s. 297.

⁵ Platon, *Gorgiasz. Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 46.

⁶ Tamże, s. 59.

⁷ Tamże, s. 57.

⁸ Por. tamże, s. 44.

⁹ Tamże.

¹⁰ Mt 16, 26.

no i drugie potrafi uczynić człowieka niewolnikiem zła. Jedno i drugie, jeśli odnoszą zwycięstwo nad człowiekiem, oddzielają go od własnego jestestwa. Ten, kto jest ich niewolnikiem, nie może powiedzieć: jestem sobą.

Człowiek mądry i odważny nie oddaje swojego losu pod cudze panowanie, ale sam bierze pełną odpowiedzialność za swoje życie, przeżywając je na miarę poznawanego Dobra. W ten sposób staje się prawdziwie sobą. Przekonuje zarazem, że jest wierny sobie i jest człowiekiem honoru. Krocząc odważnie drogami poznanego Dobra, potwierdza to, że jego życie jest dobre, szczęśliwe i święte. Mówi Sokrates: „Człowiek rozumnie panujący nad sobą, będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”¹¹.

Człowiek, który w swoim życiu zachowuje piękno duszy, świadczy o największej cnocie, jaką znał świat grecki, o dzielności. Temu zaś, kto jest prawdziwie dzielny, należą się zawsze cześć, szacunek i honor.

3. Dramat wierności

„Z życiem ducha jest tak, jak to się dzieje z wieloma kwiatami – ich korony ukazują się na końcu”¹². Prawdziwa dzielność nie jest cnotą, którą posiada tłum. Dzielność realizują jednostki. Za tę cnotę bohater nie tylko otrzymuje wieniec sławy, lecz także odkrywa dzięki niej najcudowniejszą z tajemnic, własne jestestwo, swoje najgłębsze „ja”, to „ja”, które jest zarazem świadectwem bycia sobą. Mówi Sokrates: „wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”¹³.

W tym miejscu dotykamy najbardziej istotnego punktu w etyce. Oto moment najtrudniejszy w życiu człowieka, a zarazem najpoważniejszy, moment wyboru. Kierkegaardowskie: albo–albo, od którego wszystko zależy. Przekonanie tłumy staje naprzeciw świadomości jednostki.

¹¹ Platon, *Gorgiasz. Menon*, dz. cyt., s. 99.

¹² S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 47.

¹³ Platon, *Gorgiasz. Menon*, dz. cyt., s. 65.

Argumentem tłumu jest ilość, masa, liczba, reputacja: wszyscy tak mówią, wszyscy tak sądzą, wszyscy tak robią, wszyscy tak myślą... W tłumie pojawia się swoiste poczucie bezpieczeństwa. Wydaje się, że ukryty w tłumie, jestem bezpieczny. Co jest argumentem jednostki? Poczucie powinności: tak trzeba, które jest najczęściej samotnym przekonaniem, cichym głosem sumienia, szeptem serca. Tłum i jednostka. Krzyk tłumu i subtelne przekonanie jednostki. Dramat polega na wyborze, po której stronie należy stanąć.

Pamiętamy dramat Sokratesa skazanego większością głosów na niesprawiedliwą śmierć. Podczas obrony przed sądem przysięgłych, składającym się z pięciuset sędziów, wybranych losowo spośród wszystkich obywateli Aten na rok, Sokrates przepowiedział: „Wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje, i to z wielu stron, to bądźcie przekonani, że jest święta prawda. I to jest to, co mnie zgubi; ani Meletos, ani Anytos, ale potwarz ze strony wielu i zawiść. One już i wielu innych i dzielnych ludzi zgubiły, a myślę, że i gubić będą. Zgoła nie ma obawy, żeby to na mnie stanęło”¹⁴. W tym miejscu trudno nie wspomnieć Chrystusa, którego niesprawiedliwie skazano na śmierć, ażeby spełnić wolę podburzonego tłumu.

Najistotniejszą wartością staje się wierność sumieniu, wierność sobie. Z jednej strony krzyk tłumu, z drugiej – szept serca. Ocalić imię czy też rozpuścić się w masie? Kiedy rzeczywiście ocalam siebie: gdy ocalam ciało, czy gdy ocalam duszę? Sokrates doskonale wyraził swoje stanowisko w tej sprawie: „Ja, wiesz, Kaliklesie, wierzę tym słowom i tego patrzę, żebym pokazał sędziemu duszę jak najzdrowszą. Więc nie dbam o zaszczyty, które tak ceni ludzki tłum, prawdy szukam i będę się starał istotnie, ile tylko potrafię, i żyć jak najlepiej i kiedy umrzeć przyjdzie, umrzeć”¹⁵. Dla Sokratesa i jego naśladowców subtelny głos sumienia więcej znaczy niż krzyk zakłamanego tłumu. W cudownej ciszy wnętrza odkrywa samego siebie, odsłania się przed nim prawda własnego jestestwa. Serce, które bije rytmem Dobra, przywołuje człowieka ku sobie. „Więc, proszę cię, posłuchaj mnie i chodź za mną tam – zaprasza Sokrates – gdzie cię czeka szczęście za życia i po śmierci, jak wywód rozumny powiada. I nie dbaj o to, że ktoś będzie na ciebie patrzył przez ramię, jak na obranego z rozumu, i że cię sponiewierać gotów, jeżeli zechce i, na Zeusa, z dobrą miną weź ten policzek od niego; nic cię strasznego

¹⁴Tenże, *Dialogi (Obrona Sokratesa)*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 194.

¹⁵Tenże, *Gorgiasz. Menon*, dz. cyt., s. 120.

nie spotka, jeśli istotnie będziesz piękny i dobry, jeśli będziesz się ćwiczył w dzielności”¹⁶.

4. Honoru nie wolno sponiewierać¹⁷

„Mnie się zdaje, że gorszy człowiek »nie ma prawa« zaszkodzić lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on pewnie uważa, i ktoś inny może, za wielkie nieszczęścia, a ja zgoła nie uważam; znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi: niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka”¹⁸.

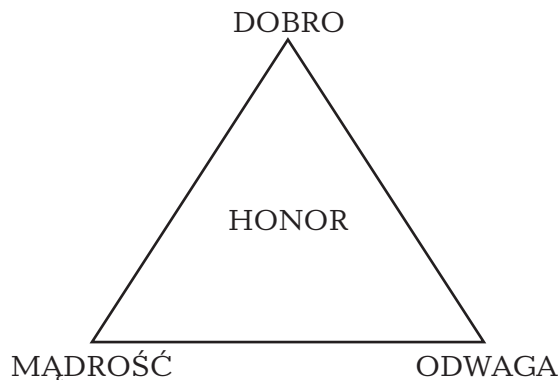
Historia nazwała ich bohaterami. Religia, która także jest szczególnego rodzaju historią – historią zbawienia, nazwała ich świętymi. Grecy mówili o nich: herosi. Wszyscy oni to mężowie najdzielniejsi – ludzie honoru. To oni dokonywali zmiany historii, odkłamywali świat, stawali się ważnymi symbolami odwagi i nadziei w walce ze złem. Świadectwo ich życia, nierzadko cierpienia, a nawet śmierci ciągle ludzkości przypomina: „honoru nie wolno sponiewierać”. Kto pragnie iść drogą honoru, ani nie może się lękać, ani też nie może zrezygnować z nieustannego poszukiwania mądrości. Kto chce kroczyć ścieżką honoru, ten musi wiernie podążać za odkrywanym w swoim wnętrzu Dobrem. „Przegrywam, bo za mało mam nie argumentów, tylko bezwstydu i bezczelności, i zbyt mało mi się chce mówić wam takich rzeczy, których wy byście słuchali najchętniej: gdybym tu płakał i jęczał i gdybym nie wiadomo co wyprawiał, i mówił rzeczy poniżej mojej godności, jak ja uważam, takie, jakieście zwykli słyszeć od innych. Tymczasem ja ani przedtem nie uważałem za stosowne robić niczego podłego z uwagi na niebezpieczeństwo, ani mi teraz żal, żem się w ten sposób bronił; wolę zginąć po takiej obronie niż tamtym sposobem żyć”¹⁹.

¹⁶ Tamże, s. 122-123.

¹⁷ Wyrażenie użyte w gwarze góralskiej przez J. Tischnera w: *Idzie o honor*, Kraków 1994, s. 3.

¹⁸ Platon, *Dialogi (Obrona Sokratesa)*, dz. cyt., s. 196-197.

¹⁹ Tamże, s. 204-205.



Die Würde bei Sokrates. Existenzielle Denken

Die grundlegende Frage, die Sokrates Stelle, war nicht nur die Frage: warum ich lebe, sondern eher diese Frage: wie ich gelebt habe? Darum hat der Unterricht die Sokrates Probleme des Guten und des Bösen betroffen. In diesem ethischen Raum erfüllt der Begriff „Würde“ eine prinzipielle Rolle. Die Würde bezeichnet einen Weg zur Unsterblichkeit und zum Ruhm. Die Würde findet ihren größten Abglanz in der Idee, wie der Mensch denken kann, die Idee des Guten. Das eben ist die Würde: die Kraft des Verhaltens und der Stärke des Guten gegen das Böse zu wählen. Sokrates hat gesagt, dass die Ungerechtigkeit und die Gemeinheit der Seele am hässlichsten sind, und am hässlichsten dem Bösen Unrecht anzutun. Der Mensch der Würde hat keine Angst vor nichts und er fürchtet sich sogar nicht vor dem Tod. Der Mensch der Würde gibt unaufhörlich ein Zeugnis der Wahrheit auf den Wege zum Guten. Das Leben und der Tod Sokrates rufen sehr deutlich auch uns gegenwärtige Menschen: Die Würde darf nicht misshandelt werden.

Słowa klucze: *dobro, honor, mądrość, nieśmiertelność, odwaga, osoba, pamięć, przemijanie, sława, sumienie, wierność, zło*

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

KAZIMIERZA KLÓSAKA KONCEPCJA EMPIRYCZNEJ FENOMENOLOGII NAUKOWEJ

1. Wstęp

Jedną z podstawowych odmian filozofii są tak zwane filozofie nieautonomiczne¹, korespondujące z innymi formami poznania, korzystające w jakimś zakresie z ich dorobku. Wśród nich znajdują się również filozofie typu klasycznego, które ideę swego unowocześnienia widzą w potrzebie wykorzystania do swych własnych celów najnowszych osiągnięć filozofii i nauk szczegółowych. Taki styl filozofowania, w którym problemy filozofii klasycznej są stawiane i rozwiązywane właśnie w powiązaniu z wymienionymi naukami, ma dość długą historię – i jak można sądzić – swój najpełniejszy wyraz znalazł w czasach współczesnych w jednym z nurtów filozofii neotomistycznej – w tomizmie lowańskim (otwartym).

Jako przyczyny pojawienia się wspomnianej orientacji filozoficznej podaje się: rozwój i osiągnięcia nowożytnych nauk szczegółowych, funkcjonujące w XIX wieku wpływowe doktryny filozoficzne, wydanie przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* oraz rewizję dotychczasowego rozumienia tomizmu wśród filozofów chrześcijańskich². Co się tyczy tej ostatniej, zasadniczej przyczyny, utarł się pogląd w trakcie dyskusji w gronie

¹ Dokładniejszy opis tej formy filozofii podaje m.in. S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, w: *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 63–70.

² Zob. na ten temat: M.A. Krapiec, *Neotomizm*, „Znak” 1958, nr 13, s. 623–633; tenże, *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 263; E. Morawiec, *O niektórych sposobach unaukowania filozofii klasycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1984, nr 20, s. 70–72.

wspomnianych filozofów, że filozofia tomistyczna nie może pretendować do miana ideału, od którego nie wolno odchodzić. Sugerowano, że św. Tomasz, który korzystał przecież z Arystotelesa, Platona, Awerroesa, Awicenny, Alberta Wielkiego, Pseudo-Dionizego Areopagity, Majmonidesa, analogicznie postąpiłby i w naszych czasach – czerpałby z dorobku nauk przyrodniczych i formalnych, z myśli Kartezjusza, Leibniza czy Kanta. Ponadto, opierając się na badaniach historycznych, stwierdzano, że nie wszystkie elementy filozofii tomistycznej są istotne dla ducha tomizmu; istnieje w nim ponadczasowy szkielet systemu, w postaci filozofii pierwszej, oraz element zmienny, historyczny, w postaci filozofii drugiej, pozwalający jej zachować antydogmatyczny, dynamiczny charakter dzięki stosowaniu reguł myślenia nowoczesnego. W ramach ogólnej tendencji, jaka wówczas panowała – akomodacji filozofii tomistycznej do wszystkiego, co nowe – pojawił się i tak zwany tomizm łowański³. Jako tych, którzy realizowali jego program, wymienia się między innymi D. Merciera, J. Geysera, C. Tresmontanta, P. Teilharda de Chardin, a z polskich autorów – przede wszystkim ks. Kazimierza Kłósaka⁴.

Zdaniem ks. Ślaga, pobyt ks. Kłósaka właśnie w Louven zaważył w dużym stopniu na jego sposobie rozumienia filozofii, jako dziedzinie wiedzy dynamicznej, rozwojowej, w pewien sposób zależnej od innych nauk. Niejako na potwierdzenie tego tak charakteryzuje sylwetkę naukową omawianego przez nas myśliciela:

Profesor był znakomicie obeznany nie tylko z tomizmem, ale i z innymi kierunkami filozoficznymi i z różnymi dziedzinami nauk humanistycznych, m.in. z estetyką i filozofią kultury; był znawcą w dziedzinie astronomii i kosmologii, fizyki, różnych dyscyplin biologicznych, zwłaszcza genetyki, ewolucjonizmu, nauk psychologicznych i antropologicznych⁵.

Tego typu orientacja metafizyczna w zakresie sposobu uprawiania filozofii przez ks. Kłósaka widoczna jest również w jego koncepcji empi-

³ Por. E. Morawiec, *O niektórych sposobach...*, dz. cyt.; tenże, *O metafizyce zachowawczego tomizmu*, „*Analecta Cracoviensia*” 1982, nr 13, s. 22; K. Kowalski, *Podstawy filozofii*, Gniezno 1930, s. 50–52; S. Kamiński, *Metody filozofowania do XX wieku*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1977, nr 25, s. 37; J. Bączek, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1909, s. 169–173.

⁴ Por. S.W. Ślaga, *Szkic do portretu ks. Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 28, s. 23; K. Kłósak, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 1985, nr 12, s. 95 (pośmiertnie do druku przygotował J. Życiński).

⁵ S.W. Ślaga, *Profesor Kazimierz Kłósak*, w: *W poszukiwaniu prawdy*, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa 1987, s. 18.

rycznej fenomenologii naukowej, stanowiącej temat niniejszego artykułu. Uwzględnia się w niej bowiem klasyczny sposób filozofowania, właściwy dla nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, bierze się pod uwagę aktualny dorobek nauk empirycznych oraz odnosi się w jakiejś mierze do wielce wpływowego kierunku współczesnej filozofii, jakim jest fenomenologia. To ostatnie nie powinno bynajmniej dziwić. Uważa się mianowicie, że spośród wielu współczesnych szkół filozoficznych przede wszystkim dwie z nich realizują klasyczną koncepcję filozofii zainicjowaną w starożytności głównie przez Platona i Arystotelesa – o tomizm i fenomenologię⁶. Zdaniem A.B. Stępień, zainteresowanego tym tematem, „obie szkoły stoją na stanowisku, iż filozofia – przynajmniej w swym zasadniczym zrębie – jest autonomiczną wiedzą o intersubiektywnej ważności, posiadającą własny przedmiot i odpowiednią do niego metodę, docierającą do tego, co istotne, konieczne, ostateczne dla badanego przedmiotu”⁷. W związku z powyższym – uwzględniając niewątpliwie rozbieżności pomiędzy tymi kierunkami myśli – tak ze strony fenomenologów, jak i tomistów pojawiały się próby nawiązywania dialogu, głębszej dyskusji i współpracy. Podejmowali je H. Conrad-Martius, R. Ingarden, E. Stein, D. von Hildebrand, S. Strasser, S. Breton, J.D. Robert, A. Dondeyne, A. de Waelhens. K. Wojtyła, A.B. Stępień. Nie ulega wątpliwości, że do powyższego grona myślicieli należy zaliczyć również K. Kłósaka. Świadectwem określonego łączenia przez tegoż myśliciela filozofii klasycznej z naukami szczegółowymi i fenomenologią jest, jak już wspomniano wyżej, właśnie empiryczna fenomenologia naukowa. Jej koncepcji, głównym ideom poświęcony jest niniejszy artykuł.

2. Pojęcie empirycznej fenomenologii naukowej

Najpierw stawiamy pytanie o pojęcie empirycznej fenomenologii naukowej, to jest o znaczenie tej nazwy. Najogólniejsza odpowiedź, jaka się pojawia w związku z tym w tekstach interesującego nas autora, to ta, że owa fenomenologia mieści się w ramach nauk empirycznych⁸. A zatem można ją potraktować jako specjalną, autonomiczną naukę empiryczną lub jakiś dział nauk tegoż typu. Zauważamy, że odpowiada to

⁶ Zob. A.B. Stępień, *Tomizm i fenomenologia*, „Znak” 1974, nr 26, s. 790; S. Kamiński, *Wyjaśnianie w metafizyce*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 160; E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 38.

⁷ A.B. Stępień, *Tomizm i fenomenologia*, dz. cyt.

⁸ Por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 64.

dokładnie jednemu ze sposobów rozumienia terminu „fenomenologia”, jaki podaje A.B. Stępień: „fenomenologią bywały nazywane czysto opisowe działy wiedzy lub części niektórych nauk (np. fizyki)”⁹.

Będąc z kolei w takim lub innym sensie nauką, powinna posiadać trzy podstawowe dla nauki znamiona: określoną metodę, wiedzę i pewien język¹⁰. Otóż te trzy elementy charakterystyczne dla „naukowości” odnajdujemy też w próbie opisowego, syntetycznego określenia tego, czym jest empiryczna fenomenologia naukowa według ks. Kłósaka. Najogólniej mówiąc, rozumie on przez nią rezultaty, do jakich dochodzi empiryczna fenomenologia jako metoda¹¹, bazująca na doświadczeniu naukowym¹²; to wszystko, co za pomocą wskazanej fenomenologii jako metody zostało wydobyte z danych empirycznych nauk szczegółowych i wyrażone w odpowiednim języku na użytek refleksji filozoficznej¹³.

Przytoczone powyżej sformułowania wskazują, że empiryczna fenomenologia naukowa posiada jakby dwie fazy, dwa etapy: wstępny i końcowy, oraz posługuje się określonym językiem. Odpowiednio do tego można poruszyć dwie podstawowe kwestie, jakie się wiążą ze wspomnianą fenomenologią. Pierwsza dotyczy sposobu rozumienia przez Kłósaka metody i danych, jakimi dysponuje empiryczna fenomenologia naukowa w swej fazie wstępnej i – zwłaszcza – końcowej, a druga – formy językowej ostatecznych rozstrzygnięć rzeczzonej fenomenologii.

Materiałem empirycznym, z jakiego korzysta w fazie wstępnej ta forma badania naukowego, są – jak stwierdzono wyżej – dane doświadczenia naukowego¹⁴. Przez te dane rozumie się tu rezultaty metod¹⁵ sto-

⁹ A.B. Stępień, *Fenomenologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 192.

¹⁰ Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 175–177; M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 11.

¹¹ Zob.: K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63, 67–68.

¹² Ks. Kłósak uwzględnia również empiryczną fenomenologię przednaukową, wykorzystującą dane doświadczenia potocznego. Por. tamże, s. 64, 67.

¹³ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 487; E. Morawiec, *O niektórych sposobach unaukowienia...*, dz., cyt., s. 83–84.

¹⁴ Poprzez uwzględnienie materiału dostarczanego przez nauki szczegółowe, fenomenologia ta różni się od tej, którą reprezentuje Merleau-Ponty. Wspomniany autor miał bowiem na uwadze „fenomenologię empiryczną, która wracając do świata przeżytego indywidualnie w *cogito* przedrefleksyjnym, w świadomości »nie-etycznej«, bierze go niezależnie od opracowania ze strony szczegółowych nauk realnych”. Por. K. Kłósak, *„Fenomenologia” P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, nr 12, s. 98.

¹⁵ Zespół metod właściwych dla tego typu poznania naukowego, obejmującego szczegółowe nauki przyrodnicze i psychologiczne, nazywa ks. Kłósak „analizą empiriologicz-

sowanych przez nauki szczegółowe, przybierające postać faktów, praw i teorii naukowych¹⁶. Drugim i ostatnim etapem rozpatrywanej metody, będącej dalszym ciągiem badań naukowych zakotwiczonych w rezultatach szczegółowych nauk o człowieku i przyrodzie, jest próba swoistej syntezy owych rezultatów¹⁷. Zdaniem ks. Kłósaka, dokonują jej niejednokrotnie, oprócz filozofów, również przedstawiciele nauk empirycznych, chociaż nie jest ona akurat ich specjalnym przedmiotem zainteresowań. Synteza, jaką ma na myśli nasz autor, nie uwzględniona przez R. Ingardena, gdy ten zajął się zróżnicowaniem sensu związanego z wyrażeniem „synteza nauk szczegółowych”, wyraża się – jak u P. Teilharda de Chardin – selekcją empirycznego materiału treściowego, mającego być podstawą filozofii¹⁸. W ramach tej selekcji, posługującej się w jakimś stopniu dyskursem¹⁹, metodą indukcyjną, spośród wielu informacji odnoszących się zwykle do szerokiego zakresu danych, wybiera się te, które są dla nich istotne (charakterystyczne, konstytutywne), a pomija się drugorzędne, konsekwentne – wynikające z tych pierwszych. Wybiera się te cechy, bez których nie można by mówić o jakimś przedmiocie; które ten przedmiot charakteryzują, identyfikują, są jego manifestacją²⁰. Ustalony w trakcie takiej syntezy zespół cech charakterystycznych dla jakichś obiektów, stanowi – zdaniem Kłósaka – istotę rzeczy w sensie empiriologicznym i zjawiskowym²¹. Stąd też metodę, która prowadzi do ujęcia

na”. Zob. K. Kłósak, *Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. Piotra Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1963, nr 6, s. 3–18; tenże, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, „Analecta Cracoviensia” 1976, nr 8, s. 29, 30, 36; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 12, 20, 30.

¹⁶ Por. K. Kłósak, *Czy i w jakim zakresie Tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć a zwłaszcza pogłębić?*, w: *Teologia i antropologia – Kongres Teologów Polskich*, Kraków 1972, s. 181; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 65, przyp. 121.

¹⁷ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 154–156.

¹⁸ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin...*, art. cyt., s. 488; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 154–158. Na temat charakteru opisu fenomenologicznego u P. Teilharda de Chardin zob.: B.G. Błoch, *Teilhardowska fenomenologia ewolucji jako empiryczna fenomenologia naukowa*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, Warszawa 1976, s. 244; N.M. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu humanizmowi*, tłum. J. Fedorowska, Warszawa 1967, s. 19–33.

¹⁹ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 156.

²⁰ Por. H. Rosnerowa, *Jedność filozofii i wielość języków*, Warszawa 1975, s. 137–140; T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 272; J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 15; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 50–51; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 490–492.

²¹ Por. K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1203; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 64–66.

owej istoty, można nazwać „analizą istotową”²². Mówiąc o tej istocie, i tu jest odniesienie do Husserla, ks. Kłósak wielokrotnie powtarza, że przy takiej fenomenologii nie pomija się istnienia realnego²³. Zakłada ona bowiem teorię realizmu gnoseologicznego i metafizycznego, na mocy której przyjmuje się, „że spór o istnienie świata został już rozstrzygnięty w sensie realistycznym, chociaż z jego ujęciem nie wychodzi się tu poza horyzonty pojęciowe szczegółowych nauk realnych”²⁴. Jest to zatem empiriologiczne ujęcie istnienia realnego, odnoszące się do możliwości umiejscowienia czegoś w czasoprzestrzennym systemie świata i przeciwstawne istnieniu realnemu potraktowanemu ontologicznie (w funkcji pojęcia bytu)²⁵.

Co do formy językowej, w jakiej dane empirycznej fenomenologii naukowej mają być wyrażone, to – podobnie jak to miało miejsce w przypadku danych analizy empiriologicznej – ks. Kłósak powtarza wymóg, na mocy którego, niezależnie od słuszności czy niesłuszności indukcyjnego rozumienia nauki w znaczeniu węższym²⁶, należy uwzględniać (jeśli

²² Por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt.

²³ Poprzez uwzględnienie istnienia realnego fenomenologia ta nie utożsamia się z fenomenologią Husserla, który dążył w ramach swej metody do tego, aby wstrzymywać się od wszelkich twierdzeń odnoszących się do rzeczywistości transcendentnej w stosunku do czystej świadomości z obrębu metafizyki, nauk przyrodniczych, a specjalnie psychologii, by potem, metodą czystego opisu, ująć w bezpośredniej intuicji fenomenologicznej czyste, idealne istoty. Por. K. Kłósak, „*Fenomenologia*” P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie..., dz. cyt., s. 96.

²⁴ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63. O tego typu założeniu filozoficznym w naukach szczegółowych zob.: R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 335; W. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1969, s. 141 n.; A. Nowaczyk, *Ontologia a nauki szczegółowe*, w: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. A. Nowaczyk, Warszawa 1985, s. 7–24; J. Woleński, *O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki*, w: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. S. Butryn, Warszawa 1991, s. 7–16.

²⁵ Por. K. Kłósak, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin...*, dz. cyt., s. 487.

²⁶ „Indukcjonizm” jest terminem wprowadzonym przez K.R. Poppera i oznacza w tym przypadku stanowisko w metodologii nauk empirycznych, sprowadzające wiedzę naukową z zakresu tych nauk do zdań opisowych, bezpośrednio opartych na doświadczeniu. Zob. na ten temat: W. Marciszewski, *Metody analizy tekstu naukowego*, Warszawa 1977, s. 44–46; J. Such, *Wstęp do metodologii ogólnej nauk*, Poznań 1973, s. 140–148; J. Giedymin, *Indukcjonizm i antyindukcjonizm*, w: *Logiczna teoria nauki – Wybór artykułów*, wyboru dokonał T. Pawłowski, Warszawa 1966, s. 269–294; J. Kmita, *Indukcjonizm i antyindukcjonizm*, w: *Filozofia a nauka*, przewodniczący zespołu red. Z. Cackowski, Wrocław 1987, s. 226–231. Przeciwnym stanowiskiem w metodologii nauk empirycznych w stosunku do indukcyjnego jest antyindukcjonizm (hipotetyzm, dedukcjonizm, falsyfikacjonizm), nawiązujący do koncepcji P. Duhema i H. Poincarégo, a najpełniej rozwinięty przez Poppera. W przypadku przez nas rozpatrywanym chodzi zapewne o tę tezę antyindukcyjnego, która odrzuca możliwość sprowadzenia twierdzeń naukowych do danych spostrzeżeń. Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, War-

jest to możliwe) oprócz terminów logicznych same terminy obserwacyjne, względnie terminy definiowalne za pomocą terminów obserwacyjnych²⁷. Zostają więc tu – zgodnie z programem fenomenalizmu metodologicznego²⁸ – wyeliminowane w granicach możliwości terminy teoretyczne; tak że język empirycznej fenomenologii wykazuje duże podobieństwo do języka fenomenalistycznego w ujęciu J. Giedymina. Potrzeba dokonania powyższego zabiegu „tłumaczy się pragnieniem, by w bazie wyjściowej refleksji filozoficznej, szukającej dla siebie jak najpewniejszego oparcia empirycznego, zredukować przynajmniej do minimum czynnik interpretacji z zakresu szczegółowych nauk realnych, jeżeliby nie dało się go całkowicie usunąć”²⁹. Z podobnym postulatami w odniesieniu do języka spotykamy się, dodajmy, u Tresmontanta, który dla uzyskania pewności danych naukowych dokonywał uproszczeń złożonych teorii naukowych, sprowadzając je do prostych empirycznych stwierdzeń³⁰. Wydaje się, że ze zbliżonym programem mamy do czynienia w przypadku fenomenologów: w ich dążeniach do badania znaczenia i podstaw wyników nauk szczegółowych, w ujawnianiu sensu tychże wyników³¹.

3. Przykłady stosowania empirycznej fenomenologii naukowej

Przypatrzmy się obecnie przykładom realizacji przez Kłósaka programu empirycznej fenomenologii naukowej. Znajdujemy ich w pracach

szawa 1977; A. Jonkisz, *Wzorzec racjonalności w ujęciu K. Poppera i I. Lakatosa*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, nr 26, s. 97–108; J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 104–107; S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, s. 111–126; K. Zamiara, *Realistyczne i instrumentalistyczne stanowisko wobec wiedzy naukowej*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 560–561.

²⁷ Por. K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63–64. Na temat przyjmowanej przez Kłósaka możliwości przekładalności języka teoretycznego na empirystyczny, zob. m.in.: R. Wójcicki, *Teorie w nauce*, Warszawa 1991, s. 64–65; tenże, *O warunkach empirycznej sensowności terminów*, w: *Teoria i doświadczenie*, red. H. Eilstein, M. Przełęcki, Warszawa 1966, s. 10; C.G. Hempel, *Empirystyczne kryterium znaczenia*, w: *Empiryzm współczesny*, opr. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 116–118; J. Kmita, *Interpretacja*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 262–263; M. Lubański, *Z zagadnień współczesnej filozofii przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1966, nr 2, s. 249.

²⁸ Na jego temat zob.: J. Giedymin, *Problemy – Założenia – Rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, Poznań 1964, s. 156, 158–159, 163–164; K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63–64.

²⁹ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63–64.

³⁰ Por. C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, s. 17, 34–35, 42, 99, 137, 267.

³¹ Por. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, s. 10, 32.

tegoż autora wiele. Odnotujmy więc w tym miejscu, że z opisem fenomenologicznym odnoszącym się do sfery doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego – dokonywanym na podstawie niektórych rezultatów empirycznych nauk szczegółowych – spotykamy się u Kłósaka, gdy ten stara się o poznanie (z empiriologicznego punktu widzenia) istoty: właściwości naszego umysłu³², działania³³, celu³⁴, doświadczenia faktyczności naszego konkretnego bytu³⁵, charakteru relacji poznawczych u zwierząt³⁶, charakteru poznania przez człowieka stosunków rzeczowych³⁷, stosunku pomiędzy materią a ruchem mechanicznym³⁸. Spośród tych wielu wymienionych przykładów wybieramy tylko niektóre, poddając je bliższej analizie.

W ramach empirycznej fenomenologii naukowej zadaje ks. Kłósak pytanie, jakie są właściwości naszego umysłu (aktów myślowych, woli, trywialnych, naszego czystego „ja”)³⁹. W tym celu korzysta z wielu danych doświadczenia wewnętrznego, które stwierdzają, że ich wspólnymi cechami są: całkowita nieogładowość, brak jakości zmysłowych, rozciągłości i lokalizacji w przestrzeni fizycznej, prezentowanie się jako coś niepodzielonego i niedającego się dzielić, co samo w sobie jest czymś pozaczasowym czy ponadczasowym. Następnie, na podstawie powyższych cech wspólnych owym aktom, dochodzi do stwierdzenia istnienia tej cechy, która wydaje się ich cechą istotną (konstytutywną, charakterystyczną) – braku, w przypadku wspomnianych aktów, zjawiskowych właści-

³² Zagadnieniu temu poświęca ks. Kłósak m.in. artykuł: *Czy i w jakim zakresie...*, dz. cyt., s. 176–183.

³³ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 243–249.

³⁴ Por. tamże, s. 251–252.

³⁵ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974 s. 51–60.

³⁶ Zob. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1217–1227.

³⁷ Zob. tamże, s. 1203–1204.

³⁸ Problem ten porusza Kłósak m.in. w: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 19–26, 131–298; *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1968, nr 4, s. 75–112; tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 21–96.

³⁹ Zob. tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, cz. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 174; tenże, *Przejawy wspólnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej*, w: *Teologia i antropologia – Kongres Teologów Polskich*, dz. cyt., s. 175–176; tenże, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu...*, dz. cyt., s. 93–94; tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, nr 10, s. 40–41; tenże, *Czy i w jakim zakresie ujęcie duchowości duszy ludzkiej można...*, dz. cyt., s. 181.

wości materii. Prawdę tę wyraża w końcu w ogólnej formule: „myśl nie jest materialna”⁴⁰.

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) wskazanej filozofii działania jest więc u naszego autora tak zwana naukowa fenomenologia działania, na którą składają się ustalenia szczegółowych nauk realnych o człowieku (między innymi wyniki prac M. Kreutza). Materiał ten zostaje następnie poddawany analizie, której zadaniem jest oddzielenie w rozpatrywanym zjawisku działania cech mniej istotnych od istotnych, z pominięciem tych pierwszych (na przykład wykonywania 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)⁴¹. Są to zatem 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 się w obrębie antropologii filozoficznej, 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)⁴². Jest to, według niego, istota celu: intelektualnie wydoby-

⁴⁰ Tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, dz. cyt., s. 41.

⁴¹ Por. tenże, *Zagadnienie sfinalizowania przyrody...*, dz. cyt., s. 243–249.

⁴² Zob. tamże, s. 249–253.

ta 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.

Inny przykład interesującej nas fenomenologii dotyczy sfery doświadczenia zewnętrznego i ma na celu ustalenie typu stosunku, jaki istnieje między materią (rozumianą jako wielość przedmiotów materialnych) a ruchem mechanicznym⁴³. Zauważamy, że na ostateczną konkluzję w sprawie owej relacji, jaką sformułuje w końcowej fazie badań, składają się przesłanki w postaci zdań empirycznych i teoretycznych, odnoszących się do wielu prawidłowości zauważanych w świecie mikroskopowym i makroskopowym. Wśród nich jako dane – głównie fizyki współczesnej – podaje: molekularno-kinetyczną teorię materii stwierdzającą występowanie stałego ruchu molekuł w obrębie gazów, ciał stałych (krystalicznych), cieczy, potwierdzoną empirycznie między innymi przez ruchy Browna, procesy zmienności koncentracji emulsji i zjawisko Tyndalla; przejawy autokinezy w znaczeniu szerszym (ruch obrotowy drobiny jako całości, oscylacja atomów, ruch precesyjny elektronów i tak dalej); twierdzenia fizykalne odnoszące się do spinu cząstek, a zwłaszcza przytacza Einsteinowską formułę o związku między masą i energią⁴⁴. Po uwzględnieniu wszystkich ważnych i dostępnych mu danych na powyższy temat formułuje końcowy wniosek potwierdzony między innymi przez ks. Dołęgę⁴⁵, że ruch mechaniczny „przysługuje materii stale, choć zawsze w odniesieniu do pewnych układów odniesienia”⁴⁶. Inspirując się wreszcie metodologicznymi rozróżnieniami Maritaina, powyższe twierdzenie wyraża w słowach: „ruch mechaniczny należy, z podanym ograniczeniem, do empiriologicznie ujętej istoty materii”⁴⁷. Ruch ten jest zatem cechą istotną materii. Konkluzja ta, pisze Kłósak, „jest to wyrażona językiem potocznym najistotniejsza treść tego, co w fizyce zostało ustalone w przedmiocie stosunku ruchu do ma-

⁴³ Problem ten porusza Kłósak m.in. w: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 19–26, 131–298; tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 75–112; tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 21–96.

⁴⁴ Por. tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 75–81.

⁴⁵ Por. J.M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986, szczególnie rozdz. II.

⁴⁶ K. Kłósak, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁷ Tamże, s. 80.

terii. Do tego rodzaju ogólnego ujęcia doszło w następstwie abstrahowania od elementów specyficznych dla poznania z dziedziny fizyki⁴⁸, ale to ogólne ujęcie, choć bardzo zredukowane, jest wystarczającym warunkiem korzystania z osiągnięć fizyki i bliżej określa ową właściwość materii, niż by uczyniono to na gruncie doświadczenia potocznego⁴⁹.

4. Problem statusu metodologiczno-epistemologicznego empirycznej fenomenologii naukowej

Dotychczasowe rozważania miały na celu pokazanie sposobu rozumienia przez Kłósaka empirycznej fenomenologii naukowej w aspekcie jej pojęcia, to jest tego, czym ona jest i jakie miejsce zajmuje w obszarze ludzkiego poznania. Stwierdziliśmy, że jest pewną formą nauk empirycznych, posługującą się właściwymi im metodami i danymi poznawczymi, przydatnymi w punkcie wyjścia filozofii; podaliśmy też przykłady wykorzystania owej fenomenologii w praktyce naukowej interesującego nas autora.

Wydaje się, że warto w następnej kolejności poruszyć osobno i nieco dokładniej problem jej statusu metodologiczno-epistemologicznego, inaczej mówiąc – tego, jakiego typu poznanie ta fenomenologia reprezentuje. Trzeba to uczynić w sposób specjalny i bardziej precyzyjny z dwóch powodów. Pierwszy ma związek z wielością używanych przez ks. Kłósaka określeń na dane naukowe i właśnie stosunkiem do nich empirycznej fenomenologii naukowej. Drugi bierze się z podobieństwa terminologicznego tej fenomenologii do słownictwa fenomenologicznego używanego w szkole Husserla i ważny jest w kontekście pytań, jakie mogą się pojawić odnośnie do ich znaczeń i ich wzajemnych relacji. Zaznaczmy również, że jakkolwiek pojawi się tu wiele treści już znanych, bo poruszonych powyżej, nie były one przedmiotem naszych zainteresowań.

Przede wszystkim na samym początku należy stwierdzić (jeszcze raz to powtarzając), że zasadnicza uwaga, jaka się do empirycznej fenomenologii odnosi, to ta, że – gdy uwzględni się ostateczną wersję poglądów Kłósaka – mamy w jej przypadku do czynienia z poznaniem nauko-

⁴⁸ Tamże, s. 91.

⁴⁹ Por. tamże. W związku z powyższym Kamiński uważa, że taka modyfikacja opisu naukowego w punkcie wyjścia filozofii czyni zbędną samą potrzebę ujęć naukowych dla potrzeb tej nauki. Por. S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentyistycznej*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 238.

wym w znaczeniu węższym, a więc właściwym empirycznym naukom szczegółowym. O takim jej gatunku metodologiczno-epistemologicznym decydują: metoda – charakterystyczna dla nauk pozytywnych; aspekt zjawiskowy rzeczy, jaki uwzględniają, z równoczesnym pominięciem głębszego bytu; język, który tworzą pojęcia empiriologiczne – charakterystyczne tylko dla nauk szczegółowych. Autor ów wyraźnie na ten pisze: „Fenomenologia, jaką ma się tu na uwadze, jest to fenomenologia empiryczna w znaczeniu genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym”⁵⁰. Charakter empiryczny tej fenomenologii w znaczeniu genetycznym sugeruje, że doświadczenie (naukowe) jest jej źródłem, początkiem, pierwszym etapem, w którym znajduje ona – jak to nazywa ks. Kłósak – swoje „zakotwiczenie”. Empiryczność w znaczeniu epistemologicznym wskazuje ponadto, że ustalenia poznawcze właściwe omawianej fenomenologii – tak w fazie wstępnej, jak i końcowej – należą do danych doświadczenia naukowego, różniących się jedynie stopniem abstrakcyjności ujęcia tych danych. W każdym razie chodzi tu o „poznanie zrelatywizowane w linii dowolnej formy rozumowania do tego, co, jako takie, daje się bezpośrednio lub pośrednio, w sposób ciągły lub nieciągły, zaobserwować względnie jeszcze zmierzyć”⁵¹; dotyczy ono tego, „co podlega w sobie lub w swych konsekwencjach logicznych ze strony doświadczenia częściowemu lub całkowitemu potwierdzeniu lub falsyfikacji”⁵². W końcu charakter empiryczny analizowanej fenomenologii w sensie metodologicznym oznacza, że na każdym etapie badań posługuje się ona narzędziami poznawczymi właściwymi empirycznym naukom szczegółowym (o przyrodzie i o człowieku); że nawet w swej fazie końcowej stanowi dalszy ciąg badań naukowych, polegający na próbie swoistej syntezy bardziej szczegółowych ustaleń wspomnianych powyżej nauk.

Gdy więc pojawiają się u tego autora różne określenia na dane naukowe (fakty naukowe, dane analizy empiriologicznej lub empirycznej fenomenologii naukowej), są one tylko odmiennymi określeniami jednego w końcu typu danych, jakimi są właśnie dane doświadczenia naukowego. Wszelkie wątpliwości w tym względzie rozwiął zresztą sam Kłósak, który stwierdził w jednej z ostatnich swoich prac, że przy różnych nazwach, jakich używa na określenie typu danych w bazie wyjściowej

⁵⁰ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63.

⁵¹ Tamże, s. 65, przyp. 121; tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „*Analecta Cracoviensia*” 1969, nr 1, s. 33, przyp. 8.

⁵² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 20–21.

filozofii, chodzi mu jedynie „o stylizację postulatu metodologicznego, według którego filozofię w znaczeniu ścisłym należy oprzeć redukcynie na danych doświadczenia”⁵³. Dlatego też wyrażenie „dane fenomenologiczne” znaczy dla niego to samo co „dane empiriologiczne”⁵⁴. To samo powtórzy zresztą, gdy uwzględnia stosunek faktów naukowych do rezultatów empirycznej fenomenologii naukowej. Omawiając bowiem te pierwsze jako dane wyjściowe filozofii przyrody, przechodzi w końcowej fazie wywodów do danych empirycznej fenomenologii naukowej, zaznaczając przy tym, że nie wprowadza się tu zasadniczo nic nowego w porównaniu z tym, o czym była mowa wcześniej, a uzyskuje się jedynie inne „wyrażenie słowne, które niektórym umysłom współczesnym może bardziej odpowiadać”⁵⁵. Dlatego też mogłaby być czymś uzasadnionym konwencja, na mocy której dane szczegółowych nauk empirycznych będzie się określać mianem: „fakty naukowe”, „dane analizy empiriologicznej”, „dane empirycznej fenomenologii naukowej”. Zauważamy tylko, że poprzez wspomniane stylizacje określeń danych naukowych Kłósak stale precyzuje, a niekiedy i ubogaca swoje dotychczasowe stanowisko o nowe szczegóły na temat postulatu metodologicznego dotyczącego podstaw doświadczalnych filozofii.

Powyższy pogląd na charakter metodologiczno-epistemologiczny empirycznej fenomenologii naukowej autor ten potwierdza i w pewien sposób uściśla, gdy porównuje ją z fenomenologią rozumianą jako kierunek filozoficzny zapoczątkowany przez Husserla. Zapewne można się doszukiwać punktów wspólnych dla programów obydwu fenomenologii, ale wymaga to naszym zdaniem osobnej analizy w specjalnym artykule temu poświęconym. Natomiast dla potrzeb tego tekstu na tym jego etapie ważne jest to, że zdaniem ks. Kłósaka „autentyczna fenomenologia empiryczna jest – z racji swego typu epistemologicznego i metodologicznego – nauką całkowicie pozbawioną charakteru filozoficznego”⁵⁶. Najogólniej mówiąc, decyduje o tym pewna odmienność stosowanych metod, stosunek do istnienia realnego badanych fenomenów oraz nieco inne rozumienie istoty tychże fenomenów.

Wypada jednak jeszcze dodać, że w sprawie statusu epistemologicznego analizy istotowej empirycznej fenomenologii naukowej można za-

⁵³ Tenże, *Próba konfrontacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1981, nr 17, s. 177; zob. także tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardina...*, dz. cyt., s. 487–488.

⁵⁴ Zob. tenże, *Próba konfrontacji...*, dz. cyt., s. 177.

⁵⁵ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 154–155.

⁵⁶ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 68.

uważyć u Kłósaka pewną ewolucję poglądów. Niech za przykład posłuży rozpatrywanie przez niego genezy bytowej intelektualnej duszy ludzkiej, w trakcie której analizuje charakterystyczne dla ludzi poznanie stosunków rzeczowych w celu odkrycia ich istoty. Tak rozumianą istotową analizę określa na koniec jako:

Pewien rodzaj opisowej filozofii tego poznania, jako jego jakąś filozoficzną „fenomenologię”. Takiego rozumienia przynależności epistemologicznej tej „fenomenologii” nie przekreśla okoliczność, że identyczna w wielu punktach nauka opisowa występuje także u niektórych przedstawicieli psychologii eksperymentalnej, np. u Lindworskiego. Nic przecież nie stoi na przeszkodzie, żeby pewne sformułowania miały charakter graniczny i raz były zaliczane do jednej nauki, a innym razem do drugiej.

Za filozoficznym rozumieniem tego typu analizy przemawiają dwie racje. Jedna, że jest ona analizą istotową, a taka forma badawcza zawsze traktowana była jako przejaw myślenia filozoficznego; druga, że w trakcie tej analizy wybiega się daleko poza to, co interesuje psychologiczne nauki szczegółowe i co te nauki zdolne są swymi metodami osiągnąć⁵⁷.

Przytoczony wyżej przypadek, świadczący o trudnościach związanych ze ścisłą klasyfikacją jakiegoś poznania do klasy poznania naukowego czy też filozoficznego, nie jest jednak jedyny, jaki się pojawia w tekstach naszego autora. Pamiętamy, że w trakcie analizy właściwej empirycznej fenomenologii naukowej, odnoszącej się do zjawisk działania i celu, dochodzi on jednak w końcu do tak zwanej filozofii działania i celu. Przykłady te tylko potwierdzają tezę, jaką postawiła w związku z rozpatrywaniem relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi a filozofią przyrody A. Lemańska, mianowicie że zasada rozdziału nauk szczegółowych i filozofii u ks. Kłósaka napotyka duże problemy⁵⁸.

5. Funkcja danych empirycznej fenomenologii naukowej

Dokonana powyżej analiza, dotycząca znaczenia wyrażenia „empiryczna fenomenologia naukowa”, już pokazała, że dane tej fenomenologii mogą pełnić dwie zasadnicze funkcje. Jedna – i tej Kłósak nie po-

⁵⁷ Por. tenże, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, dz. cyt., s. 1203. Z innym już poglądem na charakter tejże fenomenologii spotykamy się w jego pracy: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 64–66.

⁵⁸ Zob. A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1998, s. 85–96.

święca wiele uwagi – ma charakter niejako autonomiczny, ponieważ stanowi cel analiz przeprowadzanych przez przedstawicieli nauk empirycznych i dla potrzeb tych, którzy wyłącznie takimi naukami się zajmują. Dopiero druga podstawowa funkcja tejże fenomenologii staje się właściwym przedmiotem jego zainteresowań. Wspominana jest często w kontekście rozważań na temat sposobu filozofowania, kiedy autor ten mówi o postulacie metodologicznym oparcia filozofii na wynikach empirycznych nauk szczegółowych; a do tego typu nauk należą, jak wiemy, dane empirycznej fenomenologii naukowej.

Bliżej określając tę funkcję, powie, że interesujące nas dane empirycznej fenomenologii naukowej stanowią wyraz obiektywnego poznania, najbardziej nadają się do tego, by mogły służyć „za materialny (w sensie metodologicznym) punkt wyjścia”⁵⁹ filozofii. Wydaje się, że kluczowym słowem w powyższym zdaniu, wyjaśniającym podjęty tu problem, jest termin „materialny”. Jak należy go rozumieć? Odpowiedź, jaką daje w związku z tym ks. Kłósak, brzmi tak: „Empiryczny opis fenomenologiczny, rozumiany ściśle względnie szeroko, stanowi pierwszy krok przy podjęciu filozofowania albo pierwszy krok, jaki trzeba zrobić przed podjęciem filozofowania”⁶⁰. „Materialny” punkt wyjścia filozofii wskazuje przeto w tym przypadku na te dane empirycznej fenomenologii naukowej, które są interesujące dla filozofa, które mogą się stać dla niego materiałem do przemyślenia i wykorzystania w trakcie refleksji typowo filozoficznej. Tak rozumiana rola owych danych w filozofii bardzo przypomina zależność typu genetycznego, która funkcjonuje w nauce najszerzej pojętej i o której pisze między innymi S. Kamiński⁶¹; ma też wiele wspólnego z ideą potencjalnej obecności filozofii w nauce, jaką formułują w Polsce M. Heller i J. Życiński⁶².

Należy wspomnieć również o powodach, dla których nasz autor przyjmuje, że dane empirycznej fenomenologii naukowej pełnią funkcję materialnego punktu wyjścia filozofii. Takich zasadniczych powodów, ściśle ze sobą powiązanych, można dopatrzyć się u niego trzech. Pierwszy wyraża się tym, że te dane – o czym była już mowa powyżej – pod względem charakteru metodologicznego i epistemologicznego należą całko-

⁵⁹ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁰ Tamże, s. 67.

⁶¹ Zob. S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 15.

⁶² Zob. M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 7–16.

wicie do rzędu poznania naukowego w znaczeniu węższym, to znaczy właściwego dla szczegółowych empirycznych nauk o przyrodzie i człowieku; że nie mają one formalnego wydźwięku filozoficznego, że stanowią materiał heterogeniczny, zewnętrzny, neutralny w stosunku do tych treści, które przynależą do filozofii. Tego typu stanowisko ks. Kłósaka w sprawie statusu epistemologiczno-metodologicznego tej fenomenologii stanowi pochodną – i to jest drugi z rozpatrywanych powodów – jego określonej teorii empirycznych nauk szczegółowych. Chodzi tu mianowicie o empiriologiczną teorię rzeczonych nauk⁶³. W myśl tej teorii, istnieje zasadnicza odmiennność metody, przedmiotu badań i języka filozofii oraz nauk szczegółowych, w obrębie których mieści się empiryczna fenomenologia naukowa⁶⁴. Nauki szczegółowe badają to, co jest dostępne dla ich metod badawczych, a więc sferę zewnętrzną rzeczywistości, sferę zjawisk i wiążących je relacji, natomiast filozofia bada, przeciwnie, sferę transcendentną wobec owych zjawisk – stronę transfenomenalną, ontyczną, jej treści dotyczą istoty, natury rzeczy i przyczyn rozumianych filozoficznie⁶⁵. Teoria empiriologiczna nauki, postulująca rozdział płaszczyzn poznawczych rozpatrywanych tu dwu form poznania, występuje u K. Kłósaka w łączności z metafizyczną zasadą racji dostatecznej. Zasada ta funkcjonuje u niego w takim sformułowaniu: porządek środków powinien odpowiadać porządkowi celów. Wykorzystana natomiast do empiriologicznej teorii nauki, zakłada, że wnioski filozoficzne winne być oparte na danych filozoficznych, a wnioski naukowe na danych naukowych; w związku z tym ustalenia naukowe nie mogą bezpośrednio prowadzić do ustaleń filozoficznych, a z ustaleń filozoficznych nie

⁶³ Zob. na ten temat: K. Kłósak, *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego – Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 37–38; tenże, „Przyrodnicza definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej”, *„Studia Philosophiae Christianae”* 1966, nr 2, s. 188–193; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 13, 14–22, 24–25, 29–41. Krytyczną analizą tej teorii zajęła się m.in. A. Lemańska w pracy *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, dz. cyt., s. 78–80, 85–96.

⁶⁴ Przeciwną wobec tej teorii jest teoria mniej lub bardziej ontologizująca, posiadająca trzy odmiany. „Według jednej z nich poznanie przyrodnicze przechodzi bezpośrednio na jakimś odcinku z poznanie z dziedziny filozofii przyrody czy nawet metafizyki. Według innej wersji, poznanie przyrodnicze jest pozytywnie uzależnione w swej specyficznej treści od określonych poglądów filozoficznych jako od czynnika dla siebie regulującego. I jeszcze jedną można wyodrębnić wersję, przy której zakłada się możliwość bezpośredniego wyprowadzania wniosków filozoficznych z nauk przyrodniczych” – K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 22.

⁶⁵ Por. tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, nr 9, s. 24; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 14, 35, 94, 135; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 68, 69.

można wyprowadzać bezpośrednich ustaleń z zakresu nauk empirycznych⁶⁶. Wydaje się zatem przekonująca teza, że powyższa zasada w takim jej sformułowaniu i interpretacji jest trzecim ważnym powodem, dla którego omawiany autor sądził, że dane empirycznej fenomenologii naukowej pełnią jedynie funkcję materialnego punktu wyjścia filozofii.

Skoro więc owe dane w stosunku do poznania filozoficznego są materiałem heterogenicznym, zewnętrznym, reprezentują przedfilozoficzny, zjawiskowy, fenomenalistyczny punkt widzenia, skoro w ich obrębie trudno doszukiwać się formalnego przedmiotu filozofii, to co proponuje uczynić wobec nich ks. Kłósak? Otóż uważa on, że: „Przejście od nich do filozofii ściśle rozumianej jest możliwe jedynie przez zmianę empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną – na ujmowanie wszystkiego, co znamy z doświadczenia, w aspekcie bytu jako takiego lub określonego typu bytu”⁶⁷. Dzięki dokonaniu takiej transpozycji filozoficznej poznania empiriologicznego z jednej strony zakotwiczymy mocno nasze rozważania filozoficzne na doświadczeniu naukowym, a z drugiej strony spełniamy podstawowy wymóg metodologiczny w stosunku do owego doświadczenia. Sama zaś wspomniana transpozycja polega na ujęciu „danych naszego doświadczenia w sposób więcej lub mniej ramowy, przy pominięciu w drodze abstrakcji cech indywidualnych lub nawet takiego lub innego typu bytu. (...) chodzi nam o więcej lub mniej abstrakcyjnie ujęte najbardziej podstawowe aspekty rzeczywistości empirycznej”⁶⁸.

Powyższe sformułowania, jak też i inne tegoż autora⁶⁹, świadczą o tym, że podstawowymi czynnościami, uczestniczącymi w procesie transpozycji danych empirycznej fenomenologii naukowej na dane filozoficzne są abstrakcja oraz mediacja filozofii. Ta mediacja polega na wykorzystywaniu pewnych rozstrzygnięć przez już istniejącą filozofię, głównie w postaci określonej jej koncepcji, jej metody uprawiania, pojęcia bytu i słownika pojęciowego. Jeśli chodzi o czynności związane z abstrakcją, biorą tu udział dwie jej odmiany: tak zwana abstrakcja metafizyczna

⁶⁶ Por. tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 85; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 35, 131, 137.

⁶⁷ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 69.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 7, 66–67, 126–127, 134, 148–150, 160; tenże, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej...*, dz. cyt., s. 43–44; tenże, *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardina...*, dz. cyt., s. 490–491; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 48–49, 68–69; tenże, *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 92.

oraz fizyczna. Pierwsza z tych odmian służy do takiego ujęcia danych doświadczalnych interesującej nas fenomenologii, aby stanowiły przedmiot formalny metafizyki, aby mieściły się w perspektywach poznawczych tej najbardziej ogólnej dyscypliny filozoficznej, aby można je było odnieść do pojęcia bytu realnego jako takiego. Natomiast abstrakcja fizyczna przydatna jest w partykularnych formach analizy ontologicznej: w filozofii przyrody, w antropologii filozoficznej i w teodycei. Najogólniej mówiąc, jej rola polega na takim sposobie ujęcia danych empirycznej fenomenologii naukowej, aby te dotyczyły przedmiotu formalnego trzech wskazanych dziedzin filozofii; aby były na takim stopniu abstrakcyjności, który by mógł zostać odniesiony odpowiednio do całego zakresu typowych, partykularnych form bytu realnego, jakimi się wymienione wyżej filozofie zajmują.

Czynności właściwe dla abstrakcji i mediacji filozofii są dla ks. Kłóska pierwszymi czynnościami charakterystycznymi dla filozofii w procesie wykorzystywania danych empirycznej fenomenologii naukowej. To pierwsze, wstępne stadium analizy filozoficznej, ontologicznej, dzięki której dane te stają się „materiał” własną filozofii. Na tym etapie nie kończy się jednak sam proces korzystania z rezultatów poznawczych interesującej nas fenomenologii – analiza filozoficzna, ontologiczna ma jeszcze swój dalszy ciąg, ma jeszcze jeden stopień, ostateczny kres. To bowiem, co zostało ujęte w trakcie transpozycji filozoficznej, nie stanowi końca poznania typowo filozoficznego, właściwego dla filozofii klasycznej, jaką ten autor reprezentuje. Według niego, „dalsza praca w zakresie filozofowania nie może być czym innym, jeżeli ma dokonywać się w oparciu o rzeczywistość, jak wyodrębnianiem implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń odnoszących się do owych danych”⁷⁰, to znaczy dla danych fenomenologicznych, zinterpretowanych filozoficznie. „Na tej drodze – jak twierdzi nasz autor – będziemy mogli ustalić strukturę typów bytu i bytu jako takiego. Dojdziemy także do stwierdzenia istnienia Boga”⁷¹. Są to więc ostateczne wnioski, do których może dojść poznanie filozoficzne, i jest to jednocześnie ostateczna funkcja, jaką może w tym względzie pełnić empiryczna fenomenologia naukowa w zakresie przydatności swych danych dla refleksji filozoficznej.

⁷⁰Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 69–70.

⁷¹Tamże, s. 70.

6. Podsumowanie

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie: czym jest empiryczna fenomenologia naukowa w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka? By jej udzielić, podjęto najpierw zagadnienie jej definicji w aspekcie metody, problematyki i języka pojęciowego. W następnej kolejności zaprezentowano niektóre przykłady stosowania tejże fenomenologii w praktyce naukowej omawianego autora. Dalej omówiono jej status epistemologiczno-metodologiczny, a na końcu określono jej funkcję.

Stwierdzono, że należy ona, w przeciwieństwie do fenomenologii uprawianej w szkole Husserla, do klasy poznania naukowego właściwego empirycznym naukom szczegółowym o przyrodzie i o człowieku – jeśli chodzi o jej metodę, treści i słownik pojęciowy. Fenomenologia ta ma więc charakter empiryczny w sensie genetycznym, epistemologicznym i metodologicznym. Wydaje się, że tym, co ją nieco wyróżnia spośród wymienionych nauk, jest treść – dążność do takiego syntetycznego ujęcia danych naukowych, by móc dojść w rezultacie do poznania istoty rzeczy – różniącej się jednak od istoty w ujęciu fenomenologii Husserla.

W związku z powyższym rezultaty empirycznej fenomenologii naukowej są pozbawione charakteru filozoficznego, nie są jeszcze wyrazem poznania z tej właśnie dziedziny wiedzy; stanowią dopiero pierwszy krok, jaki należy uczynić, by móc filozofować. Ten pierwszy krok oznacza, że treści wskazanej fenomenologii mogą być cenne, przydatne w refleksji typowo filozoficznej, stanowiąc dla niej źródło problematyki, materiał do przemyśleń; a taką funkcję danych empirycznej fenomenologii naukowej określa ks. Kłósak jako materialny punkt wyjścia filozofii.

Refleksja o charakterze ściśle filozoficznym rozpoczyna się wówczas, kiedy rezultaty empirycznej fenomenologii naukowej zostają filozoficznie zinterpretowane za pomocą abstrakcji i mediacji ze strony już funkcjonującej filozofii. Czynności te są potrzebne do tego, aby owe rezultaty odpowiadały przedmiotowi formalnemu metafizyki lub pozostałym podstawowym dyscyplinom filozoficznym: filozofii przyrody, antropologii filozoficznej i teodycei, aby dotyczyły one tego typu bytu, jakim te dziedziny filozofii są zainteresowane. Dalszy i ostatni etap analizy filozoficznej przy użyciu danych fenomenologicznych polega na wyodrębnianiu implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla owych danych, wcześniej filozoficznie zinterpretowanych.

Należy zauważyć, że koncepcja empirycznej fenomenologii naukowej jest u ks. Kłósaka pochodną jego koncepcji nauk szczegółowych, do których ta fenomenologia należy. Jest to tak zwana empiriologiczna teoria nauki, zakładająca ścisły rozdział poznania naukowego od poznania filozoficznego, tak że te dwie formy wiedzy nie mają na siebie bezpośredniego wpływu. Stąd też zrozumiały jest jego postulat filozoficznej interpretacji danych empirycznej fenomenologii naukowej, a następnie wyodrębniania dla nich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego.

Teoria empiriologiczna nauki może budzić pewne wątpliwości i zastrzeżenia. Zresztą sam jej autor miał spore problemy z konsekwentnym przestrzeganiem wszystkich reguł, jakie z tej teorii wynikają. Natomiast idea interpretacji danych fenomenalnych, a następnie szukania dla nich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego zdaje się mocno tkwić w tradycji klasycznego filozofowania, którą ks. Kłósak reprezentuje. Chodzi tu przecież o tradycyjny problem ustalania przedmiotu materialnego i formalnego filozofii na podstawie ludzkiego doświadczenia, a później o tłumaczenie podstawowych faktów empirycznych w świetle ostatecznych zasad i przyczyn.

Die Konzeption der empirischen und wissenschaftlichen Phänomenologie nach Kazimierz Kłósak

Das zentrale Problem dieses Artikels ist: die Konzeption der empirischen und wissenschaftlichen Phänomenologie nach Kazimierz Kłósak. Diese Konzeption wurde in folgenden Phasen beschreibt. Zuerst haben wir den Begriff der empirischen und wissenschaftlichen Phänomenologie gegeben. Dann haben wir die Beispiele der Benutzung von dieser Phänomenologie beschrieben. Weiter haben wir das Problem berührt, das den epistemologischen und methodologischen Status dieser Phänomenologie präsentiert. Im nächsten Punkt haben wir die Funktion der empirischen und wissenschaftlichen Phänomenologie gezeigt. Schliesslich wurde zusammengefasst, dass diese Phänomenologie eine Art von Wissenschaft ist. Ausserdem kann sie auch eine wichtige Rolle in Philosophie spielen. Man muss aber die Daten dieser Phänomenologie durch die Abstraktion und die Mediation der Philosophie interpretieren. Schlussendlich sucht man für diesen philosophischen Daten eine ontologische Implikation von reduktionischer Art.

Słowa klucze: abstrakcja, empiriologiczna teoria nauki, empiryczna fenomenologia naukowa, fenomenologia filozoficzna, implikacja ontologiczna typu redukcyjnego, interpretacja filozoficzna, Kłósak Kazimierz, mediacja filozofii, płaszczyzna poznawcza nauki i filozofii, pojęcie istoty, poznanie filozoficzne, poznanie naukowe, zasada racji dostatecznej

PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR
(1849–1926)

STOSUNEK ADAMA MICKIEWICZA DO X.X. ZMARTYCHWSTAŃCÓW*

I. Założenie Zakonu

Zmartwychwstańcy, nie tylko już jako Polacy, ale i jako zakonnicy, wiele zawdzięczają Mickiewiczowi¹. On był pod pewnym względem za-

* Tekst oryginalny: X. Paweł Smolikowski CR, *Stosunek Adama Mickiewicza do X. X. Zmartwychwstańców*, Kraków 1898, w Drukarni „Czasu” Fr. Kluczyckiego i sp. pod zarządem Józefa Łakocińskiego. Nakładem X. X. Zmartwychwstańców. Objętość: 44 strony formatu A5. Tutaj prezentujemy tekst źródłowy – nie dokonano żadnych poprawek w składni, fleksji, ortografii czy interpunkcji. Dodano notę o autorze oraz przypisy biograficzne (sporządzone na podstawie: B. Jański, *Dziennik 1830-1839*, odczytał z autografu i opracował Andrzej Jastrzębski, Rzym 2000; B. Micewski, *Współcześni o Jańskim*, Kraków 2000; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tom I (1836-1886), Katowice 1990; *Polski Słownik Biograficzny*, t. 18 i 20, red. E. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, 1975). Redakcja: Michał Szlachciak CR i Wojciech Mleczko CR.

¹ ADAM MICKIEWICZ (24.12.1798-26.11.1855) wśród emigracji popowstaniowej odegrał istotną rolę. Do Paryża przybył 1 sierpnia 1832 r. W tym samym roku wydał *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*.

W kwietniu 1833 r. stał się wydawcą pisma „Pielgrzym Polski” założonego w 1832 r. przez Eustachego Januszkiewicza. W 1834 r. został wydany przez Aleksandra Jełowickiego *Pan Tadeusz*. Druk prowadził Bogdan Jański. 22 lipca 1834 r. Mickiewicz ożenił się z Celiną Szymanowską. Mieli sześcioro dzieci: Marię, Władysława, Helenę, Aleksandra, Jana i Józefa. Celina cierpiała na zaburzenia nerwowe i zmarła 5 marca 1855 r. Mickiewicz w 1840 r. objął katedrę języków i literatury słowiańskiej w Collège de France. W 1841 r. zetknął się z mistykiem Andrzejem Towiańskim i przejął się jego naukami. Ponieważ wiele teorii Towiańskiego zostało uznane za heretyckie, zmartwychwstańcy rozpoczęli kam-

łożycielem ich Zgromadzenia, przynajmniej z jego myśli ono powstało, a choć sam nie mógł być jego członkiem, bo był żonaty, to przynajmniej sercem, radą a nawet materyalnie je wspierał w najtrudniejszych początkach jego istnienia.

W młodości swojej Mickiewicz czuł powołanie do stanu duchownego. W czasie pobytu swego w Rzymie 1831 r. modląc się w kościele „Gesù” przed obrazem cudownym Matki Boskiej, postanowił poświęcić się na służbę Bożą. Powstanie 1832 r. zwróciło jego myśli w inną stronę. Pospieszył z Rzymu, aby wziąć udział w walce o niepodległość ojczyzny. Przybył za późno, wraz wtedy z innymi udał się do Paryża jako dobrowolny emigrant. Ożeniwszy się wkrótce, musiał wyrzec się danego swego zamiaru zostania kapłanem; ale nie przestał z całej duszy być religijnym – a silnie trzymał się Kościoła.

„Dziwna to była doba – pisze świadek owych czasów – kiedy wielu z nas po raz pierwszy zobaczyło się we Francji. Właśnie zaczynało się wtedy panowanie Ludwika Filipa. Zachwiany na chwilę pokój Europy, więcej obawą tego, co stać się mogło, niż tem, co się stało, jął się napowrót jakokolwiek ustalać. Znowu cisza, znowu wesele, znowu wczasy słodkiego dzisiaj i pewność bezpiecznego jutra.

Coraz mniej uważano na jakieś tam głosy niecierpliwe, na jakieś jęki ledwie że wczorajsze; coraz bardziej cieszone się lubym gwarem wesela obecnego, głościami zapowiedziami bogatszej przyszłości. Była to jedna z tych chwil ułudy, przez jakie nieraz przechodzą narody, przechodzi nieraz i ludzkość cała. Zdaje się wtedy ludziom, że się ocknęli po jakiejś nocy burzliwej, i cieszą się porankiem wiosnianym; już ani myślą o wichrach, o deszczach, o burzy, już nawet o samej nocy nie myślą; zdaje im się, że ona nigdy nie wróci; zdaje im się, że zawsze będzie tak jasno, tak pogodnie, tak cicho, tak miło! Kto widział te czasy, szczególnie kto żył w Paryżu 1832 i 1833 roku, ten osobliwszą chwil owych zachowa pamięć. Ułuda była powszechna. Jakiś duch nowy wstąpił był w ludzi, każdy wróżył inną przyszłość, każdy rozpoczynał nową erę, jął rachować nowe wieki, otwierał przed sobą nowe drogi, mniejsza, że nie znane; przewodników zawsze znalazł, a czę-

panię zwalczającą jego poglądy. W 1842 r. sekta liczyła około siedemdziesięciu członków. W lipcu 1842 r. Towiański został deportowany z Francji. Przeniósł się do Belgii, a następnie do Szwajcarii. Mickiewicz wykładał w Collège de France do 1844 r. Jego trzeci i czwarty cykl wykładów *L'Eglise officielle et le messianisme* i *L'Eglise et le Messie*, wydane w Paryżu w 1848 r., zostały w kwietniu tegoż roku umieszczone na indeksie w wyniku interwencji zmartwychwstańców. Zob. też M. Dernałowicz, *Mickiewicz a Jański i jego współcześni*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 1995, nr 1, s. 7–17.

sto i sam się dawał za przewodnika. I cóż, że drogi nie znał? Czuł tam w głębi swej duszy, a przynajmniej w upojeniu szczęśliwej wyobraźni czuł, że wszelako gdzieś zajdzie, byleby tylko szedł na-przód! I im ciemniejsza droga, im mniej znane krainy, w które się wybierał, tem piękniejsze sobie rokował odkrycia, zabawniejsze przygody, obfitsze zdobycze. Tam na końcu był zawsze raj, a w tym raju wiek złoty. I każdy ruszając w drogę, ani wątpił o takim jej końcu. - Byłato, mówię, chwila ułudy, odurzającej a niezwykłej ułudy; bo nic się w owym społeczeństwie nie znajdowało, coby je mogło było ocucić, odczarować. Ani w rozumach, ani w sercach, ani w rzeczach samych nie było lekarstwa. Nieobecność zupełna starej rzeczywistości pozwalała warzyć się młodej fermentacji bezpiecznie, bujnie, do syta. Z dawnych rzeczy już tam nic nie zostało, ani wiary w rozumie, ani religii w sercu, ani wśród ludzi Chrystusa, ani w duszach Boga! Owego czasu ani po kościołach nie było potrzeba tego wszystkiego szukać. Kto kiedy zaszedł przypadkiem w niedzielę do świątyni Pańskiej, jeszcze tam spotkał wprawdzie przy ołtarzu kapłana bożego, a u stóp jego kilka poważnych niewiast, kto wie? może żyjących z jałmużn kościelnych; ale tyle tylko mógł tam widzieć. Więcej, albo kogo innego, i w dzień Pański nawet, w kościele nie obaczył. Religia sama i jej słudzy święci, mieli się nawet czemu dziwować, patrząc na to, co się z nimi działo. Zwyczajnie ludzie bez wiary i bez Boga gniewają się na religię, srożą się, prześladują ją, chcą ją zniszczyć. Ale wtedy już się nikt na religię nie gniewał, tem mniej się srożył na nią, lub ją prześladował; wtedy nikt nawet o niej nie mówił, a jeśli mówił, to jako o rzeczy już nie wiem jak dalekiej, jak dawno umarłej, jak głęboko pogrzebanej. Wtedy, co więcej, chwalił każdy nieboszczkę, przyznawał jej niepospolite zasługi, bronił jej pamięci od niesłusznych napaści, nawet błędy, które jej przypisywał, szlachetnie wymawiał i tym sposobem zakopywał ją tem głębiej do ziemi, im więcej na grób jej sypał i pochwał, i żalów, i łagodnych wyrzutów, i wspaniałomyślnych przebaczeń. Jakie to sumienie bezpieczne było wtedy u owych ludzi! Panowała w niem głucha cisza, zupełnie próżna tego głosu, którym Bóg zwykle w sumieniu przemawia, jeśli czasem dla niezbadanych swych wyroków na chwilę nie zamilknie. Przetoż ludzie owi tem spokojniej, tem mocniej, tem goręcej biegli, gdzie ich ta ułuda powszechna ciągnęła. Pole przed nimi wolne, ręce rozwiązane, siły przez wyobraźnię ustokrotnione, obawy żadnej, pewności wszystkie, odpowiedzialności przed nikim, a czysty zysk dla marzeń, dla pożądań, dla zamiarów szlachetnych lub nieszlachet-

nych; zawód doprawdy, jakiego jeszcze nigdy nie widziano, tak, zupełnie bez wodzy, bez wędzidła, bez obowiązku, bez zakonu, bez Boga! Tu dopiero mogli sobie wszyscy pozwolić; tu mogli się na wszystko odważyć, tu iść gdzie się im spodoba, aż do ostatnich krańców możebności, aż tani, gdzie ich tylko siły zaniosą! To też i poszli. I tak, kiedy za dni onych zaczął panować we Francyi pokój zewnętrzny, cisza publiczna, oni zaczęli wewnętrzny, umysłowy, moralny wir, zamęt, wrzawę, zakłócenie. Co to było za widowisko! kto go nie widział, nie łatwo go sobie wystawi. My na nie patrzyliśmy i dobrze je widzieliśmy, i to nam wrażenie zostało, że nie wiemy, czy na coś podobnego patrzyły kiedy oczy ludzi. Tak chyba być musiało pod wieżą Babel! – Onego tedy czasu Opatrzność nas w ten odmęt wrzuciła, pewno, że mądrze i miłosierdzie; choć my tego nie rozumieliśmy wtenczas, aniśmy się nawet domyślali. Młodzi, niedoświadczeni, niewyćwiczeni w poważnej nauce żywota, bo i starsi wiekiem dziećmi byli w tej bożej szkole, zostaliśmy wnet porwani szaleem powszechnym i puściliśmy się ślepo za innymi na owe drogi nieznane, do owych krain zaczarowanych. Młodość nasza była naszym wozem, niedoświadczenie woźnicą, dobre chęci nas ciągnęły, szlachetny zapał popędzał. I byliśmy szczęśliwi, żeśmy już w drogę ruszyli. Dzieci! nie wiedzieliśmy, że igramy z ogniem, że skaczymy wśród przepaści, że bieżymy tonąć w trzęsawiskach i bezdennościach! Byliśmy pijani naszym zuchwalstwem, i jak pijani, nie myśleliśmy o niebezpieczeństwie. Nawet nas żaden dobry człowiek wtedy o tem nie przestrzegał, a byłby zapewne przestrzegał daremnie, że całej tej drogi może być jednak i będzie niezawodnie bardzo smutny koniec. A więc szliśmy naprzód. Tak było na polu teoryi, tak było i na polu praktyki. Utworzyły się rozmaite koła, towarzystwa, zjednoczenia, gromady: każde z nich mówiło swoim językiem, każde miało swoją naukę, swoje wyrocznie, swoich proroków, każde pocynało na swoją rękę, staczało z innemi srogie boje, potępiając, wyklinając cudzych; a często i między swoimi dla większej czystości, mnożyło sądy, wyroki, wywoływania i niekrwawe egzekucye. Ale to już wchodziło głębiej do życia samego i do stosunków społecznych. W sferach czystej teoryi, tam, gdzie tylko o systemata chodziło, o doktryny oderwane, o budowy rozumu i fantazyi, tam nie było tak okropnie, ale za to tam było ciemno, straszliwie ciemno; tam rzadko kto rozumiał, czego chciał doprawdy, jaką suknię włożył, jaki kolor nosi; i często wśród tej, wszystko kryjącej ciemności brat za brat witali się z sobą ci sami, co na jasnym polu rzeczywistego życia tylko ogniem i mieczem umieli się witać. Tak było,

gdzie szło o systemata i nauki. Czasem wśród tej ciemności błysnęło jakieś światelko, była to nowa nauka, świeży jaki system; ten już obiecywał rozjaśnić wszystko. Biegli nasi do niego, ale nim dobiegli, światło zagasło. Tylko ci, co pierwsi pospieszyli, mieli dziwną przyjemność popatrzeć przy jego bladych promieniach na otaczające przedmioty. Wydawały im się nie takie, jakimi je kiedyś znali, lecz gdy się chcieli bliżej przypatrzeć, już światła nie było. I znowu gruba ciemność, a wśród niej zawsze ten gwar, ta sama wrzawa szukających, pracujących, idących na przebój; chyba, że się wśród ogólnych głosów otuchy i zapału, dawały już słyszeć niekiedy i inne, nieco podobniejsze do żalów i westchnień".

Tak opisuje życie ówczesnych emigrantów jeden z nich, a przyszły Zmartwychwstaniec, X. Semenenko. Był on wtedy już zupełnie bez wiary, a niebezpiecznym socyalistą, którego energicznie poszukiwała policja paryska. Pierwszy przełożony Zmartwychwstańców, Bogdan Jański, owego czasu sęsimonista, należał do sekty socyalistycznej, a był w niej jednym z głównych, wraz ze swym przyjacielem sławnym radykałem Carnot², ojcem niedawno zmarłego prezydenta Republiki Francuskiej. Trzeci współzałożyciel Zgromadzenia przyszłego Zmartwychwstania, Kajsiwicz w nic już wówczas nie wierzył i do masoneryi przystał. Za to Mickiewicz był nie tylko praktykujący, ale pełen uniesień religijnych, jak powiada Bohdan Zaleski. „Na modlitwie, w pracy, wśród uniesień religijnych i patryotycznych ubiegły trzy lata (od 1832 do 1835), trzy lata błogie, arcyrodzajne dla niego". Swoim przykładem wpłynął on na nawrócenie się Jańskiego. „Adam Mickiewicz, pisze Wielogłowski³, upa-

² L.-H. Carnot (1801–1888) – francuski publicysta i mąż stanu. Bardzo wcześnie uczył się w Niemczech języka i literatury. Słuchał w Berlinie wykładów Hegla. Po powrocie do Francji został adwokatem i redaktorem radykalizujących się pism. Zadeklarował się jako republikanin. Uczestniczył w rewolucji lipcowej 1830. Był związany z ruchem saintsimonistów, współpracował z „Le Globe”, „L’Organisateur”, „Revue Encyclopédique”. Został członkiem kolegium jako jeden z dwunastu Ojców. Był współredaktorem *Wykładu doktryny Saint-Simona* i dyrektorem zespołu badawczego saintsimonistów. Wystąpił przeciwko innowacjom religijno-mistycznym Enfantina. Po rewolucji lutowej (1848) piastował stanowisko ministra nauki i kultu. Członek senatu. Autor m.in. *Sur le saint-simonisme* w periodyku „Académie des Sciences Morales et Politiques” (1887).

³ Walery Wielogłowski (1805–1865) pochodził z Galicji. Uczył się w krakowskim zakładzie wychowawczym profesora Józefa Sołtykowicza. Gospodarzył w dobrach dziedzicznych. W 1825 r. ożenił się z Konstancją Wesslówną (1808–1863). W powstaniu listopadowym był szefem sztabu gen. Samuela Różyckiego i doszedł do stopnia majora. Po upadku powstania powrócił do Galicji i – po konfiskacie rodzinnego majątku – pracował jako dzierżawca. Był członkiem tajnej konspiracji Stowarzyszenia Ludu Polskiego. Zagrożony aresztowaniem, wyjechał w 1836 r. do Francji. W 1838 r. zamieszkał w Wersalu i odtąd był w bliskim kontakcie z Bogdanem Jańskim. W 1840 r. ukończył w Paryżu Szkołę Górni-

trzymał go, obejrzał, ukochał. Objął go swemi skrzydły, oderwał od ziemskich ramot i dawszy mu lot ku niebu, na świeczniku chrześcijańskim w tułactwie go stawiał". X. Kajsiewicz opowiadał o sobie, że pierwszy raz zaczął myśleć o religii wtedy dopiero, kiedy zaszedłszy raz do poety i nie zastawszy go w domu, usłyszał od odzwiernej, że „Pan Mickiewicz o tej godzinie w Niedzielę jest zawsze na Mszy św. w parafii”. – „Uderzyło mnie to, mówił X. Kajsiewicz, jeśli Mickiewicz chodzi do Kościoła, pomyślałem sobie, to religia musi być czymś poważnem”. Widząc Mickiewicza praktykującego, nie jeden tak samo pomyślał. Semenenkę nawrócił Jański.

Mickiewicz odczuwał stan emigracji polskiej boleśnie. „Wszystko co nas otacza – pisał do Kajsiewicza – bardzo jest smutne i przyszłość ciemna. Nie czułem dość siły, aby was cieszyć”. – „U nas ciągle kłótnie i pojedynki – użala się innym razem. – istna wieża Babel! Ja żyję bardzo smutny”. – Razu pewnego, bardziej niż zwykle znękany niedobremi wieściami, jakie go z kraju dochodziły i tem, co się działo na emigracji, gdy, jak zwykle, pewnego piątku zebrało się u niego grono jego towarzyszy po wysłuchaniu wspólnem Mszy św., zawołał do nich: „Nie ma dla nas innego ratunku – trzeba nowego Zakonu. Ale kto go założy? Ja? za pyszny. Ty? (do Platera) zanadto arystokrata. Ty? (do Zaleskiego) zbyt demokrat. Trzeba na to świętego. – Jański założy.” – I Jański założył. Z nim Mickiewicz rozpoczął dzieło odrodzenia religijnego na wychodźstwie. Mieszkali oni razem czas jakiś i wydawali wspólnie *Pielgrzymka*, pismo szczerze katolickie, a pod koniec 1834 r. zawiązał Mickiewicz Bractwo Braci Zjednoczonych „w celu chrześcijańskim i polskim, wspólnego ćwiczenia się w pobożności, tudzież pobudzania ku niej innych rodaków na emigracji”. Prócz Mickiewicza i Jańskiego należeli do tego Bractwa:

– Bohdan i Józef Zalescy⁴,

czą. Do końca życia pozostał „bratem zewnętrznym” Domku Jańskiego i przyszłych zmarłych powstańców. Uprawiał publicystykę (*Emigracja polska wobec Boga i narodu*, Wrocław 1838; *Polska wobec Boga*, Paryż 1846). W 1849 r. wrócił do Krakowa i poświęcił się pracy religijnej, społecznej, gospodarczej, kulturalnej i oświatowej. Założył m.in. Księgarnię i Wydawnictwo Dzieł Katolickich w Krakowie. Poseł do sejmu krajowego we Lwowie (1861–62).

⁴ Józef Jan Zaleski (1789–1864) – oficer wojska polskiego w latach 1809–1831; uczestnik kampanii 1809, 1812–1814, między innymi pod Lipskiem oraz w 1831 r. powstania listopadowego. W 1833 r. brał udział w partyzantce J. Zaliwskiego. W latach 1834–1837 członek Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i zwolennik Hotelu Lambert. Podczas Wiosny Ludów w 1848 r. czynny w powstaniu w Wielkopolsce. Uczestnik Kongresu Słowińskiego w Pradze.

– Stefan Witwicki⁵,

Józef Bohdan Zaleski (1802–1886) – poeta. Pochodził z guberni kijowskiej. Lata chłopięce upłynęły mu na Ukrainie, nad Dnieprem. Uczył się u bazylianów w Humaniu, przyjaźnił się ze swoim kolegą szkolnym Sewerynem Goszczyńskim. Od 1820 r. studiował na Uniwersytecie Warszawskim. Już wówczas zaczął ogłaszać swoje utwory poetyckie, które zyskiwały mu uznanie. Zaopiekował się nim Kazimierz Brodziński. Młody Zaleski utrzymywał się z guwernerki. Zarówno w młodości, jak i późniejszej twórczości opiewał rodzinną Ukrainę. Głosił pochwałę tradycji rycersko-kozackiej, publikował dumki historyczne (*Dumka hetmana Kosińskiego*, *Dumka Mazepy* itd.), liryki, parafrazując niekiedy ukraińską poezję ludową. Był uczestnikiem powstania listopadowego i posłem na sejm. Po klęsce powstania przebywał we Lwowie, gdzie zaprzyjaźnił się z majorem Józefem Zaleskim. W kwietniu 1832 r. wyjechał do Paryża, dokąd byli wzywani posłowie. Pod koniec lipca 1832 r. zamieszkał w Paryżu, potem w Sèvres i aktywnie uczestniczył w życiu społeczno-politycznym emigracji. W tym czasie zaprzyjaźnił się z Adamem Mickiewiczem, należąc na równi z Jańskim do jego najbliższego grona. W grudniu 1834 r. był jednym z założycieli bractwa religijnego pod nazwą Braci Zjednoczonych. Na początku 1835 r. wstąpił wraz z Józefem Zaleskim do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, z którego obaj jednak wystąpili w 1837 r. Zwiedzali obaj Francję, Szwajcarię, Włochy i Ziemię Świętą. Józef Bohdan był głęboko wierny wierze katolickiej. Żył cześć dla religijnego dzieła Jańskiego, wspomagał go materialnie, organizując także pomoc wśród rodaków w kraju i na emigracji. Uprawiał nadal swoją twórczość liryczną. Adam Mickiewicz, mimo że Zaleski oddalił się od niego jako towiańczyka, widział w nim „niezaprzeczenie największego ze wszystkich poetów”. Taką opinię podważali wówczas Krasiński i Słowacki.

⁵ Stefan Witwicki (1802–1847) – poeta i publicysta. Po ukończeniu Liceum Krzemienieckiego osiadł w Warszawie, gdzie poza guwernerką poświęcał się pracy literackiej. Zaprzyjaźnił się z Kazimierzem Brodzińskim, Fryderykiem Chopinem, Józefem Korzeniowskim, Maurycym Mochnackim, Antonim Edwardem Odyńcem (z którym wspólnie redagował „Melitele”), Józefem Bohdanem Zaleskim. Zwolennik romantyzmu. Jako poeta najwięcej oryginalności wykazał w *Piosnkach sielskich* (Warszawa 1830). Do niektórych „piosenek” z tego tomu komponowali muzykę Chopin i Moniuszko. Autor *Poezji biblijnych* (Warszawa 1830). Z powodu słabego zdrowia nie brał udziału w powstaniu listopadowym. W 1832 r. dobrowolnie wyemigrował i osiadł w Paryżu. W 1833 r. Opublikował *Moskale w Polsce. Dziennik 8 IX 1831 – 8 VII 1832*. Dziennik ten ukazał się także w przekładzie francuskim: Étienne Witwicki, *Les Russes en Pologne*, traduit en français par [Bogdan] Janski, Paris 1833. Przyjaźnił się z Adamem Mickiewiczem i uczestniczył w odbywających się u niego spotkaniach, w czasie których czytano *Pana Tadeusza*. Obok Adama i innych przyjaciół oraz znajomych był współzałożycielem Towarzystwa Braci Zjednoczonych. Jako publicysta ogłaszał *Wieczory pielgrzyma. Rozmaitości moralne, literackie i polityczne* (zeszyt 1 – Paryż 1834, zeszyt 2 – Paryż 1835). Wydał je później w dwóch tomach (tom I – Paryż 1837, tom II – Paryż 1842). W tej wysoko przez współczesnych cenionej publicystyce wykladał nauki moralne, religijne, patriotyczne i społeczne, występował przeciw cudzoziemszczyźnie, bronił tradycji narodowych. Ogłosił *Ołtarzyk polski, tj. zbiór nabożeństwa katolickiego, mieszczący się w sobie i na wszelki czas, do Trójcy Przenajświętszej, do N. Panny i do Świętych... modlitwy stosowne w różnych potrzebach* (Paryż 1836), a także, w tym samym roku, *Ołtarzyk polski mniejszy*, stanowiący skrót poprzedniej pozycji. Poza wznowieniem *Poezji biblijnych*, *Piosnek sielskich...* (Paryż 1836) wyszły na emigracji jego *Listy z zagranicy* (Lipsk 1842). Będąc ortodoksyjnym katolikiem, zerwał przyjaźń z Adamem Mickiewiczem, gdy ten przystąpił do koła Andrzeja Towiańskiego. Witwicki zaprzyjaźnił się z Jańskim i pierwszymi zmartwychwstańcami (Kajsiewicz, Semenenko), był ich „zewnątrznym bratem”. Zamierzał wstąpić do stanu kapłańskiego i związać się ze zmartwychwstańcami. W tym celu wybrał się do Rzymu, tam jednak na skutek ospy zmarł. Na łożu śmierci złożył śluby zakonne w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców.

- Cezary Plater⁶,
- Antoni Górecki⁷

⁶ Ludwik August Broel-Plater (1775–1846). Dzięki ambicji zamożnych rodziców otrzymał solidne wykształcenie domowe. Wyróżniał się zwłaszcza w naukach ścisłych i w nauce języków. Zajmował się polskim słownictwem chemicznym, doceniony w tym przez J. Śniadeckiego. Brał udział w powstaniu kościuszkowskim. W pierwszych latach rządów cesarza rosyjskiego Aleksandra I zbliżył się do zaprzyjaźnionego z nim księcia Adama Czartoryskiego. W 1801 r. ożenił się z Marią Anną z Brzostowskich, która na emigracji w Paryżu wyróżniła się działalnością filantropijną i kulturalną. Od 1802 r. należał do warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Podróżował po Niemczech i Francji. Będąc w służbie rosyjskiej, pełnił obowiązki wizytatora szkół guberni wileńskiej, a następnie inspektora lasów rządowych. Był rozczarowany Napoleonem. Po przeniesieniu się do Warszawy został radcą stanu w rządzie Królestwa Polskiego, pełnił także odpowiedzialne funkcje w Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu, stając się prawą ręką ministra Lubbeckiego. W 1816 r. otrzymał nominację na dyrektora generalnego lasów rządowych i na tym stanowisku wykazał niezwykle owocną działalność gospodarczą i społeczną. Był również członkiem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W 1825 r. wszedł do Rady Politechnicznej przygotowującej projekt Instytutu Politechnicznego. W warszawskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk zaprowadził zmiany usprawniające jego działalność oraz uporządkował jego archiwum. Należał do masonerii i pełnił w kręgach wolnomularskich coraz wyższe funkcje, podporządkowując je celom patriotycznym. Nie cieszył się względami u Nowosilcowa, który utrudniał mu karierę. W 1829 r. został senatorem-kasztelanem. Wybuch powstania listopadowego przyjął bez przekonania. Mianowany przez generała Chłopickiego sekretarzem stanu dyktatury, podpisywał akta urzędowe, w tym akt uznający powstanie za narodowe i akt detronizacji Romanowów. Na polecenie Rządu Narodowego wyruszył 31 stycznia 1831 do Francji, gdzie wraz z generałem Kniaziewiczem utworzył Legację zabiegającą u rządu francuskiego o sprawy polskie. Po upadku powstania prowadził z władzami francuskimi rozmowy w sprawie zapewnienia wychodźcom opieki. Utrzymywał ścisłe kontakty z księciem Czartoryskim. Wraz z innymi wybitnymi emigrantami założył w Paryżu Towarzystwo Literackie (29 IV 1832), którego był dożywotnim wiceprezesem. Pod presją Czartoryskiego wystąpił w Towarzystwie z projektem przeniesienia Polaków do Algierii, co przysporzyło mu wrogów. W związku z encykliką Grzegorza XVI *Cum primum* z 9 czerwca 1832 przygotował memoriał dla Stolicy Apostolskiej. W końcu 1832 r. wszedł do Rady Towarzystwa Naukowej Pomocy. Był za przyznaniem chłopom wolności i własności ziemskiej. Należał do zespołu redakcyjnego „Kroniki Emigracji Polskiej”. Kierował Klubem Polskim, który posiadał czytelnię zaopatrzoną w nowości wydawnicze. W 1838 r. w jego mieszkaniu został podpisany akt fundacyjny Biblioteki Polskiej; Plater należał do rady bibliotecznej. W Towarzystwie Literackim utworzył wydział statystyczny. Bankructwo założonego przez Ludwika Jelskiego Towarzystwa Finansowo-Przemysłowego, do którego należał też Plater, zmusiło tego ostatniego do poważnych ograniczeń materialnych. W końcu za zezwoleniem władz pruskich osiadł w Poznańskim, w nabytych dobrach, gdzie zmarł.

⁷ Antoni Górecki [Gorecki] (1787–1861) – znany poeta wileński. Przyjaźnił się na Uniwersytecie Wileńskim z Joachimem Lelewalem. Służył w kampanii napoleońskiej 1812 r. Oficer Księstwa Warszawskiego. Uczestnik powstania listopadowego, pułkownik w powstaniu litewskim. Publikował bajki i wiersze w czasopismach wileńskich. Na emigracji w Paryżu przyjaźnił się z Adamem Mickiewiczem. W czasie pobytu we Francji wydał 11 tomików wierszy, wśród których wyróżniały się bajki i fraszki, zaprawione ostrą krytyką społeczną. Bogdan Jański kierował wydaniem tomiku jego wierszy pt. *Poezje Litwina* (Paryż 1834). Górecki przez dwa miesiące mieszkał w *Domku Jańskiego* (od początku czerwca do 7 sierpnia 1836 r.).

– i Ignacy Domejko⁸.

Pod ich wpływem zaczęło się budzić uczucie religijne Polaków.

I tak „wśród tego ogólnego zamętu, wśród tej nocy zupełnej – pisze Semenenko – patrz! oto naraz zjawia się światelko innego rodzaju, światelko z nieba; – budzi się tam gdzieś z łona zamierzchłej przeszłości, przedziera przez wszystkie mroki teraźniejszej chwili. Zdaje się, że nikt z owych ludzi jeszcze nie widzi tej zorzy powstającej, ale ją już postrzegły umysły wybrane, już ku niej wzrok wyteńczyły. To światło takie miłe, takie łagodne, takie dobroczynny, zdaje im się nawet jakoś dobrze znajome; gdzieś, kiedyś znali je, widzieli. To pewna, że im wewnątrz błogo być zaczyna, czoło im się rozpogadza, dobra nadzieja wstępuje do serca, nieznana otucha i ufność rozlewa się po duszy, i tam na dnie ich istoty mówi im jakiś głos nieomylny: że już mają, czego trzeba, że już z tem dobrze im będzie. – To całe przejście w cichości się zaczęło, i w cichości odbywało. – Nie było krzyków, ani rozgłosu. I jakoś te dusze spotkały się z sobą, rozumiały się po pierwszym spojrzeniu, po pierwszym słowie, podały sobie braterskie dłonie i jak rodzeni powitały się z sobą. Szczęśliwe spotkanie! Za niem ile wzajemnych tłumaczeń, ile rozmów serdecznych, ile pociechy w obopólnym porozumieniu! A złączywszy tak rozумы i serca, nowi ci ludzie połączyli razem siły i ramiona, wzięli się społem do dzieła, i odtąd praca wspólna, trud wspólny, wspólny spoczynek i wspólne pokrzepienie. Ruszyli w drogę i ci nowi ludzie, ale jakże inaczej! Wsiedli do łodzi bezpiecznej, którą wiara zbudowała, dobra wola była ich pełnym żaglem, łaska boża wiatrem pomyślnym, a gwiazdą morską one obietnice niebieskie, które ich nieomylnie i prostym szlakiem do portu prowadziły. Jaka jasna ich droga, jaka pogoda na ich niebie, jaki pokój w ich duszy! Rozeszła się wieść o tem dokoła, i powoli ludzie oni w ciemnościach zaczęli także słyszeć o zjawieniu się nowego światła. I przychodzili patrzeć na nie, chociaż, niestety! najwięcej z nich oczu potrzebnych nie miało! więc po swojemu patrzyli, to znowu pytali, szukali, śledzili; to się cieszyli, to się gniewali;

⁸ Ignacy Domejko (1801–1889). W czasie studiów w Wilnie był filomatą i przyjaźnił się z Adamem Mickiewiczem, który uczynił go jedną z postaci (Żegota) w III części *Dziadów*. Uczestnik powstania listopadowego. Po upadku powstania wyemigrował do Paryża, gdzie studiował w École des Mines. W czasie swego pierwszego pobytu w Paryżu zapisał się do Towarzystwa Braci Zjednoczonych (1834/1835). Zaangażowany przez rząd chilijski, wyjechał do Chile i tam wykładał chemię i mineralogię. Był rektorem uniwersytetu w Santiago. W tłumaczonej m.in. na język polski książce *Araukania i jej mieszkańcy* bronił praw tubylczego plemienia. Oprócz prac naukowych napisał *Pamiętniki* (1908) i *Moje podróże* (wydane w 1962–1963).

tamci dziękczynili, a ci bluźnili; inni znowu nic nie rozumieli i tylko się dziwowali. Ale rzecz rosła, wzmagala się, szła coraz dalej i wkrótce po wszystkich owych ciemnościach rozszedł się gwar i podniosło się wołanie: „katolicy, katolicy!”

Jak Mickiewicz w tym czasie był wysoko duchowo nastrojony, pokazuje się z jego listu pisanego 1834 r. do Kajsiewicza i Rettla⁹, którzy przebywali wtedy w Angers. Pisząc do Mickiewicza nazwali go swym *mistrzem, nauczycielem*; on im na to odpisuje: „Nie nazywajcie mnie, proszę, nauczycielem; jestto tytuł straszny i ciężki na moje barki. Serce wasze potrzebuje kochać i szuka doskonałości, więc ubieracie w doskonałość bliźnich waszych, złocąc ich i zdobiąc promieniami. Strzeżcie się tego, zachowajcie złoto i blask Bogu i Kościołowi, a dla bliźnich miejcie tylko zawsze dla wszystkich suknię miłosierdzia, aby okryć ich nagość; uszyjcie i dla mnie tę suknię, nic więcej od was nie żądam. Napisano jest: Nie nazywajcie się ani Pawłowi, ani Appollowi, ale Chrystusowi. Nie wierzcie ślepo żadnemu z ludzi i moje każde słowo sądzcie, bo dziś mogę prawdę mówić, jutro fałsz, dziś dobrze robić, jutro źle. Jeżeli które słowo z ust moich przyjęło się na sercu waszem, to słowo nie było moje, ale tylko przechowane i przesadzone: poznacie po tem słowo prawdy, że pada cicho i leży długo, a potem powoli wschodzi, owocem jego jest miłość i zgoda. Przeciwnie, słowo fałszu słowo ludzkie wypada z hukiem jak kula, a zostawia zaraz po sobie ranę lub śmierć. Więc kule wymyślili i zrobili ludzie, ale ziarnka zboża dotąd nie umieją zrobić, tylko je przechowują i sieją. Nie jestem tedy nauczycielem... Każdy z nas nieraz wierzgnie i drugich zrani! Bo póki człowiek żyje, poty trwa walka. Różne myśli, różne uczucia przewiewają głowę i serca. Podaję wam sposób na rozeznanie dobrych od złych, prawdziwych od fałszywych. Kiedy powezmę jakąś myśl religijną lub polityczną, dochodzę, czy w tym dniu, kiedy ją powziąłem, jestem zgodny z sobą, czy nie zrobiłem czego złego, czy mową lub myślą bardzo nie zgrzeszyłem. Jeżeli rachunki sumienia źle stoją, pewnie wtenczas i w głowie zamęt. Sumienie jest to żołądek

⁹ Leonard Rettel (1811–1885) – belwederczyk, emigrant, pisarz i tłumacz. Podolanin. W 1830 r. zapisał się na wydział prawa i administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Należał do sprzysiężenia Piotra Wysockiego. W dniu wybuchu powstania listopadowego uczestniczył w napadzie na Belweder. Brał udział w walkach powstańczych, dochodząc do stopnia kapitana. Był jednym z aktywnych członków Towarzystwa Patriotycznego. 9 listopada 1831 r. przybył do Francji. Będąc w Paryżu, zapisał się wczesną wiosną 1832 r. do Komitetu Narodowego Polskiego, lecz już 17 marca tegoż roku wstąpił do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i jako jeden z pierwszych podpisał akt jego założenia. Występował przeciw organizującemu w Portugalii legion polski Józefowi Bemowi, palił jego odezwy na zebraniu przy rue Taranne. Był dobrym mówcą.

duszy. Nie myślcie, że słowo prawdy uwolni was od tentacyi. Owszem, im żołnierz czujniejszy i tęższy, tem częściej wódz go posyła na niebezpieczeństwa, hultajów i tchórzów zostawia w obozie, nie oni prędzej od mężnych giną. Ciężka to jest walka: życie!... Wiem waszą miłość ludzi, ojczyzny, wolności; lękam się, abyście nie myśleli, że walka wewnętrzna jest stratą czasu, jest niepożyteczna światu zewnętrznemu. Od walki wewnątrz i od zwycięstwa, zależy cała siła zewnątrz. Kraj i człowiek wewnątrz bezładny, upada. Ludzie wewnętrzni, często jako sternik wśród burzy, rzucają się do rudla. Patrzą w niebo, ruszają się mało, ledwie ręką czasem skiną, a los łódki jest w ręku ich. Drudzy biegają po pokładzie, krzyczą i mieszają tylko porządek, a cały krzyk ich jednej fali nie odwróci i jednego wiatru nie opanuje. Tylko nie myślcie, że to pisać, mam siebie na widoku; piszę o ludziach, których nam potrzeba, których żebyśmy mieli, to by łódka nasza nie zatonała." Takie dawał rady Mickiewicz przyszłym Zmartwychwstańcom, a nie przepominał i o ich potrzebach materialnych. Na wiadomość, że Kajsiowicz żyje kasztanami i chlebem tylko, posyła mu 100 franków i dopisuje: „Jedząc wczoraj dobry obiad, myślałem o was i cierpko mi było w brzuchu."

Kiedy za radą Mickiewicza, Jański założył domek zakonny 1836 r. w Paryżu, Mickiewicz odwiedzał ten domek. – Każdą taką wizytę notuje Jański z wielkim pietyzmem w swoim dzienniczku. „Był Adam – pisze – zabawił pół godziny; wszystko mu się podobało." Nieraz tam zapisano „Adam u nas na obiedzie – posyłam po wino." Przyprawdzał też z sobą czasem swoją córeczkę. „Marynka Adama precudne dziecko – pisze Jański – prześlicznie już szczebiocze. Przychodzi czasem z ojcem oddawać nam wizytę. A Adam co za ojciec, jak ją kocha, jak ją w każdym ruchu, słówku uważa, przestrzega, uczy." Uważając się bratem w duchu zebranych tam pierwszych Zmartwychwstańców, Mickiewicz pomagał w czem mógł Jańskiemu. Nieraz musiał się wdawać w wewnętrzne nieporozumienia. Miarkował, łagodził, w potrzebie karmił. Nic się tam bez niego nie robiło. Starał się im o fundusze, zachęcał innych do wspierania ich. „Teraz mówmy o Jańskim i o domie jego – pisze do Zaleskich. – Wiem, żeście mu posłali pomoc i pytaliście nas o stan potrzebujących. Jest nadzieja, że wkrótce za pomocą Cezarego załatwią się długi. Tymczasem w biednym stanie teraz, dom wielką przynosi korzyść przez to samo, że egzystuje, że daje przykład, że stoi solą w oku emigracyi, że o nim gadają, a zatem i o religii gadać muszą. Słowo najrozumniejsze rychło przebrzmiewa, książka przeczytana zapomni się, ale instytucja żyjąca, ciągle wywiera wpływ, ciągły i skuteczny. Dobrze tedy robicie,

że ten dom wspieracie o ile można." Na kwitach z odebranych pieniędzy dla Domku, Mickiewicz się podpisywał.

Nieprzyjaciele też Mickiewicza z ironią nazywali go, jak Ostrowski¹⁰ w „Nowej Polsce” – założycielem kongregacji Jezuitów, lub jak Gołembowski¹¹, przypisywali założenie Domku Jańskiego związanym stosunkom przez Mickiewicza w Rzymie z Jezuitami i chęci rządzenia przez Zakon emigracją. (Żywot A. Mickiewicza przez Syna. Tom III, str. 39 i 340).

Najserdeczniej ze wszystkich kochał on Kajsiewicza, w którym talent poetycki upatrywał; a kiedy go pierwszy raz zobaczył w sutannie, rzucił mu się na szyję, rozplakał się i powiedział: „Ty mię zastąpisz w kapłaństwie, bo i ja miałem powołanie, alem je stracił!” Kiedy zaś z Semenenką Kajsiewicz wyjeżdżał na nauki do Rzymu „Mickiewicz zapłakał żegnając się z nami – piszą – jak gdyby przeczuwał, że już nie mieliśmy się ujrzeć z weselem”. Po ich odejście wciąż o nich myślał i o nich się troszczył. Pojechali oni bez grosza, bez opieki – a czasy były wtedy bardzo dla emigrantów niepomysłne. Niespokojnie oczekiwał Mickiewicz od nich wiadomości. To też kiedy przysła, jemu pierwszemu jej udzielono. „Po odczytaniu listu Waszego – donosi Duński swym braciom w Rzymie – tegoż dnia zaraz, kiedym go odebrał wieczorem, poszedłem do Adama. Nie zastałem go. Poszedł był do słabującego nieco Stefana

¹⁰ Józefat Bolesław Ostrowski (Ibuś, kryptonimy: B. J. C., J. B.) (1803–1871) – publicysta, pisarz polityczny na emigracji. W latach 1824–1827 studiował prawo i administrację na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1830 r. współpracował z „Dziennikiem Powszechnym” Adama Chłędowskiego. W czasie powstania listopadowego był członkiem, a potem wiceprezesem Towarzystwa Patriotycznego. Razem z Maurycym Mochnackim redagował lewicujące czasopismo „Nowa Polska”. Interesował się polityką, był za uwłaszczeniem chłopów. Na emigracji początkowo zwolennik Lelewela, z którym wydał wspólnie odezwę 20 września 1832 r. Członek węglarskiego komitetu Zemsta Ludu. Od sierpnia 1833 aż do 1845 r. redagował w Paryżu „Nową Polskę”, z kilkuletnią przerwą spowodowaną wydaleniem go z Francji na skutek interwencji ambasady rosyjskiej. Z werwą, temperamentem, ale też demagogicznie, nie stroniąc od paszkwilu i oszczerstwa, atakował niemal całą prasę emigracyjną. Za zgodą władz francuskich powrócił w 1844 r. z Anglii do Paryża. Przyjął pracę tłumacza w prefekturze policji i pod jej pozorem donosił prefektowi o sprawach dotyczących życia polskiej emigracji. Szkodził Polakom na emigracji, denuncjował Adama Mickiewicza. Jeszcze w latach czterdziestych zbliżył się do gen. Macieja Rybińskiego, w którego imieniu pisał odezwy; jego nazwiskiem opatrywał też swoje broszury. Autor prac historyczno-literackich i tłumacz, zajmował się też filozofią.

¹¹ Gołembowski, błędnie zapisane nazwisko, powinno być: Łukasz Gołębiowski (1773–1849) – historyk, bibliotekarz, tłumacz i pamiętnikarz. Od 1823 r. pracował w Warszawie w Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych. Od 1827 r. był profesorem w Instytucie Pedagogicznym oraz bibliotekarzem w Bibliotece Publicznej w Warszawie. Kontynuator dzieła Adama Naruszewicza. Autor m.in. *Wiadomości z historii polskiej dla pensji i szkół płci żeńskiej zastosowane* (1827); kolejne, rozszerzone wydanie, ukazało się w Warszawie w 1830 r.

Witwickiego, więc ja w trop za nim, i rzeczywiście obudwu ich znajduję; Dzięki Bogu! Adam, już uprzedzony, że list odebrał, z niespokojnością zapytuje: „A co? przeczuwam, że list niepomyślny”. Odpowiadam: „Niema nic złego; wprowadźcie nie tak, jak się spodziewali, ale bynajmniej nic złego. Czytajcie!” i list ich podałem Adamowi. Odczytali głośno „Znaleźli ludzi pocziwych, świętych – nie zginą między nimi.” „Ale – mówi Adam – trzeba im koniecznie coś posłać teraz pieniędzy.” Obliczają się; Bóg tak zrządził, że mieli gotowy grosz, naliczyło się do 200 fr., które w ten moment mi oddano, by je wam bezzwłocznie przesłać. Prócz tego Adam powiedzieć wam kazał, że ma nadzieję po jakimś czasie nowy nadesłać zasiłek”. Mickiewicz wciąż przemyślał, jakby swoim druhom w Rzymie przyjść w pomoc. Nie spuszcza z oka żadnej sposobności. Oto np. jedzie do Rzymu X. Chołoniewski¹², pisze więc do niego: „Polecam tobie dwóch moich przyjaciół, młodych księży, Semenkę i Kajsiewicza. Znam ich oddawna i można im we wszystkim zaufać. Bądź na nich łaskaw, jak byłeś na mnie. Upewniam, że więcej są warci względów twoich, niż ja. Nie bez szczególnych widoków powołał ich Pan do swojej winnicy”. Nieraz też pisywał do swoich przyjaciół rzymskich: „Kochany Hieronimie – pisze do Kajsiewicza – spodziewam się, że wspominasz mnie czasem w chwilach twojej przechadzki po bazylikach. Bardzo nam potrzebny pacierz wasz, dlatego zaczynam list od prośby, żebyś go nie zaniedbywał na naszą intencją odmawiać. O zamiarach waszych ciągle rozmyślam, cóż kiedy kończy się wszystko u nas na rozmyślaniu i rozbieraniu! Wątpię także, aby z Paryża można było dawać wam instrukcje lub nakazy. Radźcie się Pana, waszych ojców duchownych i sił własnych. Mnie się zdaje, że jeśliby przychodziło do skutku wasze Zgromadzenie, najlepiejby było nazwać je College du Nord, albo Irlandzkim, albo jakim innem bractwem. Z Polską na teraz trzeba milczeć. Radziłbym nawet, ażebyś przezwiał się Kassiodorem, lub czem podobnem i zupełnie Polaka pod kaptur schował. Przyjdzie czas wołania, ale czekajcie, aż głos wasz nabierze mocy. Niech się wprzód przekonują wszyscy o waszej szczerości, niech uwierzą, że Boga i Kościół macie szczególnie i przed wszystkim na celu. To moje zdanie rozważcie i przyjmijcie o ile uznacie za prawdziwe. Jeśli wam Bóg da większe niż nam siły i ufność, natenczas nie zrażajcie się naszą lękliwością i świecką roztropnością”.

¹² Zapewne Hipolit Augustyn Chołoniewski (1807–1880) – oficer huzarów austriackich. Uczestnik powstania listopadowego. Był adiutantem Władysława Zamoyskiego.

Kajsiewicz i Semenenko pełni też byli miłości i uwielbienia dla Mickiewicza. W listach pisanych z Rzymu do Jańskiego, nigdy swego Adama nie przepominają: „Naszemu miłemu Adamowi – piszą – serdeczny i pełen miłości pocałunek, ściskamy go ze łzami.” To znowu: „Adamowi, kochanemu naszemu Adamowi, serce nasze posyłamy; niech za jego ku nam P. Bóg mu nagrodzi.” Dowiadują się np., że Mickiewicz w biedzie, zaraz piszą do Jańskiego: „Zgorszenie to wołające o pomstę do nieba, gdyby temu człowiekowi zbywało na kawale chleba!” i proszą, by to co miano z Paryża dla nich posłać, dano Mickiewiczowi, ale dodają, że „trzeba coś stałego urządzić”, żeby go wspomagać. Słyszając o utrapieniach jego: „Ucałujcie od nas wszystkich braci – piszą – nieszczęśliwego Adama szczególnie, chociaż rzeczywiście nie mamy śmiałości i ozwać się do niego. Ileż on musi cierpieć! Niechże Pan Bóg pociesza go w jego ciągłych utrapieniach!” Samemuż Mickiewiczowi donoszą o dniu, w którym będą mieli pierwszą Mszę św. i kiedy za niego odprawić ją będą.

W ciężkich przejściach Mickiewicza Jański nakazuje modlitwy swoim: „Wiadomość najważniejsza od nas, smutna – pisze do Rzymu – że Pani Adamowa chora, ciężko i najokropniej chora. Szczegóły na później. Urządźcie najsolenniejszą o zdrowie dla niej nowennę.”

Kiedy Mickiewicz został powołany do Paryża na profesora literatury słowiańskiej, Zmartwychwstańcy mieli objąć kaznodziejstwo tamże dla emigracji Polskiej. „Tak Bóg zdarzył – pisze X. Kajsiewicz, który miał jako nowy Skarga w Paryżu zasłynąć – że dwie katedry publiczne polskie: religijna i naukowa, były w ręku ludzi wierzących i sercem połączonych. Z pociechą myśleliśmy, jak nam będzie miło, jak rodakom korzystno, pracować wspólnie z Mickiewiczem, różnymi drogami do jednego zdążając celu.” Z takiego wspólnego działania wszystkiego można się było spodziewać i odrodzenie religijne na wychodźstwie byłoby się dokonało; a że kraj nasz chciwie przyjmował wpływy od emigracji, zdawało się, że w ojczyźnie naszej nastanie nowa era: zmartwychwstania z ducha. Ale „nieprzyjaciół wszelkiego dobra – dodaje X. Kajsiewicz – złąkł się skutków takiego położenia; posłał człowieka, który siły katolickie w mistrzach i uczniach rozdzielił, tak, iż zamiast nawracać niewierzących, walczyć fałszywie wierzących i ratować chylących się do nowej sekty potrzeba nam było.” Tym człowiekiem był Andrzej Towiański¹³.

¹³ Andrzej Towiański (1799–1878) – mistyk, filozof, prawnik; przedstawiciel jednego z nurtów polskiego mesjanizmu. W 1842 r. założył sektę kabalistyczną Koło Sprawy Bożej; wywarł ogromny wpływ na polskich poetów romantycznych, m.in. na A. Mickiewicza.

II. Towiańszczyzna

Towiańszczyzna była wielkim nieszczęściem dla Mickiewicza. Dosyć powiedzieć, że od czasu jak został Towiańczykiem stracił swą twórczość poetycką; nic już nie napisał.

A skąd to nieszczęście padło na niego?

Powiedzieliśmy już, że Mickiewicz czuł powołanie do stanu duchownego. Dlaczego je porzucił ożeniwszy się? Można powiedzieć, że się nie ożenił, ale że go ożenili. Powiedziano mu, że Celina Szymanowska¹⁴, którą znał był w Petersburgu, wciąż o nim myśli, w nim się kocha. On na to: „Gdyby była tutaj, to bym się z nią ożenił”. Złapano go za słowo; sprowadzono Celinę do Paryża. Słowa cofać nie wypadało, nie godziło się, nie chciał, i ożenił się. To małżeństwo, ta niewierność powołaniu zgubiły go; zaprowadziły go do Towiańszczyzny: Żona jego wpadała od czasu do czasu w obłąkanie. Kiedy wkońcu musiał ją odwiedzić do domu zdrowia, zjawił się Towiański, obiecał mu wyleczyć żonę i rzeczywiście wyleczył. A wyleczył ją dziwnym, Mickiewiczowi zdawało się, że cudownym sposobem. Zgromił ją, wykrzyczał. Powiedział jej, że oszukuje męża i chodzi do Komunii bez Spowiedzi. – Kazał jej się spowiadać i poprawić. Mickiewicz skłonny do mistycyzmu, (na co dowodem, że, jak się był zwierzył Kajsiewiczowi, nieraz nawiedzał go szatan, a raz miał go widzieć w postaci rosyjskiego szpiega), uwierzył teraz, że Towiański jest prorokiem. „W nim jest” – powiadał później, „dziesięciu świętych Bernardów, Franciszków i Dominików: *kto to wie, kto on jest?*” Obłąd wracał Mickiewiczowej i potem; ale już Mickiewicz był ujęty i zupełnie oddał się Towiańskiemu, a żona jego stała się jedną z najgorliwszych nowej sekty apostołek.

Kiedy się pojawiła sekta Towiańskiego, Zmartwychwstańców w Paryżu nie było; kończyli oni właśnie swe studia w Rzymie. Jan Koźmian¹⁵ i Stefan Witwicki, którzy pierwsi zaraz się na sekcie poznali, na gwałt pisali do Rzymu, wzywając nowo wyświęconych Semenę i Kajsie-

Zob. też J. Bystrzycki, *Andrzej Towiański i jego doktryna*, Jasło 1900; K. Kantak, *Mickiewicz i Towiańskiego Sprawa Boża*, Londyn 1956.

¹⁴ Celina Szymanowska – od 1834 r. żona Adama Mickiewicza. Jej uzdrowienie przez A. Towiańskiego było powodem wstąpienia A. Mickiewicza do jego sekty.

¹⁵ Jan Koźmian (1814–1877). W 1830 r. studiował prawo na Uniwersytecie Warszawskim. Uczestnik powstania listopadowego, emigrant. Pomagał Jańskiemu przy redagowaniu „Pielgrzyma Polskiego”. Ukończył studia prawnicze w Tuluzie w 1838 r. Po przybyciu do Paryża związał się z Domkiem Jańskiego. Zwolennik polityki Adama Czarotyskiego. Od 1845 r. redagował „Przegląd Poznański”. Od 1859 r. studiował teologię w Rzymie. W 1860 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Przyjaciół zmartwychwstańców.

wicza do Paryża. Ci wierzyć z początku nie chcieli, by się mógł Mickiewicz zachwiać w wierze. Na listy Koźmiana odpisują: „Co nam piszesz o Adamie, nie mało nas poruszyło. Twoje wyrazy były złowrózne na pierwsze wejrzenie, ale dalszy ciąg wszystkich okoliczności uspokoił nas bardzo, bo w ostatnim razie toby się tylko pokazało, że Adam się oszukał w swoim widzeniu. To zaś, czego myśmy się najwięcej lękali po przeczytaniu twoich wyrazów, był upadek w wierze; tymczasem, dzięki Bogu, z objaśnień pokazuje się, że od tego Pan Bóg Adama zachował. Wprawdzie wszelka illuzya jest szkodliwa, ale to zupełnie co innego, że z Adama podrwiwać będą ludzie mniej życzliwi, a to, żeby on sam miał na duszy szwankować. Pierwszego wcale nie życzymy, ale to drugie byłoby nam bez miary boleśniejsze”. Od Mickiewicza samego nie prędko krótki i bardzo ogólny list otrzymali, co ich nieco zdziwiło. W odpisie na ten list X. Semeneńko mu powiedział: „iż na przypadek, gdyby ta cała sprawa była złudzeniem, aby Adam i tę jeszcze i tak ciężką próbę przyjął od Boga z poddaniem się i pokorą”. Swoich przyjaciół w Paryżu Zmartwychwstańcy starali się miarkować. „Adam, jako człowiek, powiadali, mógł się pomylić, ale póki się przeciwna pewność nie wykryje, potępiać Adama o błąd żadną miarą nie można”. A kiedy coraz jaśniej występowała herezja, z Rzymu do Koźmiana pisali: „Smutne nam zwiastujesz rzeczy. Jaki ta rzecz wzięła obrót nieszczęśliwy, ten właśnie, któregośmy się najmocniej lękali! Ile to nas wszystkich zasmuca, trapi, niepokoi! Bo już nie o samego tu Adama chodzi, którego dusza tak nam jednak nieporównanie droga, ale o cały wpływ jego na tyle innych dusz, na całą Polskę, ten wpływ, za któryśmy dotychczas błogosławili Boga, bo Jemu służył; po którym tyleśmy i dla Polski i dla Kościoła całego rokowali!

Smutno to nam bardzo. Nadzieją się jakąś cieszymy jeszcze, ale zdaje się, że żadnej niema wątpliwości co do owych nauk, przez Adama głoszonych, jak skoro, szczególnie Bohdan, Łubieńskiego¹⁶ twierdzenia potwierdził. Modlić się jeno możemy, i dziś prawie za Adama tylko Mszę Św. ofiarowałem, bo pisać do niego, zdaje się, iż na nicby się nie przydało, a mogłoby zepsuć wpływ osobisty na później. Boże uchowaj nas od tak wielkiej straty! Trzódka Pańska między nami i tak niewielka, i z tej maluczkiej miałżeby wilk piekielny brać do siebie, co najlepsze?”

¹⁶ Łubieński, prawdopodobnie Edward – zob. przyp. 27 i 28.

Na usilne wezwanie Przyjaciół paryskich, przyjechał najprzód X. Duński¹⁷ z Rzymu w Czerwcu 1842 r.; X. Semenenko i X. Kajsiewicz mieli się później stawić. X. Duński po przybyciu do Paryża udał się zaraz do Mickiewicza. Nie zastał go; żona Mickiewicza go przyjęła i zaraz po paru obojętnych pytaniach, o swojej wdzięczności i czci dla proroka opowiadać mu zaczęła. Chciała od X. Duńskiego wiary dziecinnej, pokornej, cytowała słowa Chrystusa Pana, powiedziane Tomaszowi: „Błogosławieni którzy nie widzieli, a uwierzyli”. Zapewniała go, że jest pobożniejszą, lepszą i cudownie uzdrowioną przez modlitwę Towiańskiego. Nadszedł na chwilę sam Mickiewicz przed sesją, na którą go czekało Towarzystwo Historyczne. Uściskał X. Duńskiego najserdeczniej. Żona jego wprowadziła zaraz rzecz główną w rozmowę, i Mickiewicz przez pół godziny, na wychodnym, mówił mu o Towiańskim. Z goryczą i cierpkością odpychał zarzuty przeciwników. Na X. Jełowickiego¹⁸ do najwyższego rozżalenia stopnia, nazywał go naczelnikiem

¹⁷ Edward Duński (1810–1857), znany pod pseudonimem Marceli Karski. Uczył się początkowo w Pułtusk, m.in. pod kierunkiem Bogdana Jańskiego. W 1829 r. zaczął studiować prawo na Uniwersytecie Warszawskim. Uczestnik powstania listopadowego, z którego wyszedł jako porucznik 9. pułku piechoty liniowej. Przebywał na emigracji w Awinionie. Brał udział w wyprawie Józefa Zaliwskiego w 1833 r. Pod przybranym mianem Karskiego działał jako emisariusz na zachodnich terenach Polski. Po klęsce partyzantki Zaliwskiego powrócił do Francji i w 1834 r. związał się z Towarzystwem Demokratycznym Polskim. Oskarżony przez władze francuskie o szpiegostwo, został w 1835 r. osadzony w więzieniu, gdzie zachorował na gruźlicę. Wypuszczony z aresztu, dostał się pod wpływ Bogdana Jańskiego i wstąpił do Bractwa Służby Narodowej. Od 19 lutego 1836 stał się członkiem Domku Jańskiego. W 1837 r. zaczął studiować teologię w Collège Stanislas, a w następnym roku, sposobiąc się do stanu kapłańskiego, wyprawił się z Józefem Hube do Rzymu na dalsze studia. Cieszył się zaufaniem Jańskiego, w ostatnich miesiącach jego życia był powiernikiem jego myśli i postanowień. Święcenia kapłańskie przyjął 9 stycznia 1842, a śluby zakonne wraz z sześcioma pierwszymi współbraćmi złożył 27 marca tegoż roku. Przebywając następnie w Paryżu, zwalczał początkowo naukę Towiańskiego, lecz w końcu uznał ją za prawdziwą i w maju 1849 r. opuścił Zgromadzenie Zmartwychwstańców, po czym jako świecki ksiądz pracował przy parafii Św. Rocha. Był szanowany za osobistą prawosć i szlachetność. Przed swą śmiercią pojednał się z Kościołem katolickim.

¹⁸ Aleksander Jełowicki (1804–1877), studiował filozofię w Krakowie i Warszawie, gdzie w 1825 r. zdobył tytuł magistra nauk filozoficznych. Uczestniczył w powstaniu listopadowym razem z ojcem Wacławem i braćmi Edwardem i Eustachym, walcząc na Podolu i Wołyniu. Był w niewoli u Austriaków. Przedostał się do Warszawy i 9 lipca 1831 wszedł do sejmu jako poseł habsburski. Członek Towarzystwa Patriotycznego i Komitetu Ziem Ruskich. Na emigracji w Paryżu 31 sierpnia 1832 został członkiem Komitetu Narodowego Polskiego i Ziem Zabrzanych, utworzonego pod przewodnictwem gen. Józefa Dwernickiego. Z niebywałą energią działał społecznie i kulturalnie. Współzałożyciel i sekretarz Towarzystwa Naukowej Pomocy, powstałego w grudniu 1832 r. O tym stowarzyszeniu napisał wspólnie z Maurycym Mochnackim, z którym się przyjaźnił, broszurkę *O Towarzystwie Wzajemnej Pomocy* (Paryż 1833). Członek Towarzystwa Litewskiego i Ziem Ruskich. Czynny członek Towarzystwa Literackiego, od 3 maja 1835 jego sekretarz. Od 1833 r. był mecenasem Adama Mickiewicza: zakupił wydany w Paryżu w 1832 r. tom IV *Poezji*, wy-

Faryzeuszów. Nie był on jeszcze wtedy wstąpił do Zmartwychwstańców. W ciągłych mówach i przypowieściach. W żywości i rozpaleniu mówił o nawróceniach, o spowiedziach, o życiu Towiańszczyków. Dwukroć zapytywał go X. Duński, czy Towiański nie opowiada nauki przeciwnej Kościołowi? odprowadzał go do rozmowy późniejszej z odpowiedzią. W końcu oświadczając swą przychylność dla swych dawnych przyjaciół Zmartwychwstańców i ufność, że może być przez nich rozumiany, jako przez ludzi dobrej woli i czystych intencji, dodał przecież: „Boję się wszakże waszych biretów; rozumowania przygnębiają ducha, nie pozwalają mu wolnego biegu”. Ciągłe prawie, trzymając się pod piersi, z zapalem powoływał się na owego ducha, w piersiach przemieszkującego. Na tem skończyła się pierwsza rozmowa, Drugim razem X. Duński zastał Mickiewicza samego, ale że był poeta rozespany i trochę cierpiący na gardło, unikał więc rozmowy; pytał więc tylko o Rzym, o X. Kajsiwicza i X. Semenenkę, rękę Bożą przyznawał nad nimi, opatrzenie ich prowadzącą. „Cała ta niby obojętna rozmowa, dodaje X. Duński, miała na celu przygotowanie mnie i była w połączeniu z główną ich doktryną”. W tydzień potem miał X. Duński trzecią z Mickiewiczem rozmowę, w której przyszło do explikacji więcej szczegółowych. Odparł najprzód zarzuty Stefana Witwickiego. W początkach bowiem, zaraz po powrocie Witwickiego z wód, wezwał go był Mickiewicz na rozmowę.

dał własnym kosztem *Dziadów Część III* (1833), *Pana Tadeusza* (1834), *Księgi pielgrzymstwa* (1834). 1 lipca 1835 założył Księgarnię i Drukarnię Polską w Paryżu oraz do spółki z Eustachym Januskiewiczem Dom Komisowy. Wydawca dzieł Kazimierza Brodzińskiego, Klementyny z Tańskich Hoffmanowej, Ignacego Krasickiego, Zygmunta Krasińskiego, Joachima Lelewela, Maurycego Mochnackiego, Juliana Ursyna Niemcewicza, Wincentego Pola, Henryka Rzewuskiego, Juliusza Słowackiego, Stefana Witwickiego, Feliksa Wrotnowskiego i innych autorów. W 1836 r. redagował „Rocznik Emigracji Polskiej”, pismo poświęcone polityce i literaturze, w 1837 „Wiadomości Krajowe i Emigracyjne”, pismo historyczne i literackie, w 1838–40 „Kalendarzyk Pielgrzymstwa Polskiego” (3 roczniki). Współpracował z redakcją „Souvenirs de la Pologne, historiques, statistiques et littéraires”. Był autorem artykułów, wspomnień (*Moje wspomnienia*, 2 tomy, Paryż 1839), tłumaczem, m.in. *Paroles d'un croyant* F. de Lamennais'go, które ukazały się po polsku w 1834 r. pt. *Słowa wieszcz księdza Lamennais*. W końcu 1838 r. wstąpił do seminarium duchownego w Paryżu, następnie w Wersalu. 1 października 1839 r. sprzedał swą księgarnię i drukarnię Juliuszowi Marylskiemu. Przyjął święcenia kapłańskie w grudniu 1841 r., a w następnym roku wstąpił do świeżo założonego w Rzymie Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Był przełożonym Misji Polskiej w Paryżu przy kościele Św. Rocha, następnie przy kościele Assomption. Niechętny był ruchom rewolucyjnym. Zwalczał gwałtownie towianizm. Popierał moralnie powstanie styczniowe. Był protektorem Makryny Mieczysławskiej, przez którą próbował wywrzeć wpływ na Adama Mickiewicza i jego Legion. Był kaznodzieją, tłumaczem klasycznych dzieł literatury religijnej, jak *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempisa, *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli i in. Przyczynił się do budowy Kolegium Polskiego w Rzymie. Po śmierci został pochowany na cmentarzu św. Wawrzyńca (Campo Verano) w grobowcu Zgromadzenia Zmartwychwstańców.

Po Spowiedzi i Komunii Św., Witwicki z całą szczerością i otwartością zapytywał poetę, czy nie mają co przeciwnego Kościołowi? Po maluczku tedy wygadał się Mickiewicz, że kary nie są wiecznymi, niema więc piekła, a zarazem wystąpił z doktryną o przechodzeniu dusz, tj. z metempsychozą. Na zarzut, że to są propozycje heretyckie, że „rzeczy nowe wprowadzacie”, odparł: „To też nie uwodź się bracie, nowy zakon przychodzi dla Kościoła”. Kiedy go więc teraz pytał X. Duński co to miało znaczyć? powiedział, że Witwicki go nie zrozumiał. Opowiadał następnie o nadzwyczajnym poznaniu się z Towiańskim, w chwili kiedy był pogrążony w największym smutku, bo było to właśnie w dniu, w którym oddał był żonę do domu obłąkanych. Towiański oświadczywszy mu, że go P. Bóg wzywa powiadał: „Wiem co ciebie trapi; ale ta przeszkoda będzie usuniętą, bądź spokojny. Żona twoja będzie zdrowa”. „A mówił to wszystko, dodał Mickiewicz w sposób tak stanowczy i tak pewny, że byłem przekonany, iż musi się tak stać, jako mówił, i z taką wiarą pojechałem zaraz po żonę, bo ją kazał wziąć z owego domu”. W Nanterre tedy, w mieszkaniu Towiańskiego, została rozpoczęta kuracja Mickiewiczowej: „w której to kuracji ja wszakże, mówi X. Duński, podług samegoż opowiadania Adama, wiele dostrzegam naturalnego wpływu człowieka wyższego, moralnie wiele i duchowo żyjącego, który zrozumiał przyczynę zaraz na razie obłąkania, i uderzeniem nadzwyczajnym swoją mową pewną, ideami dla niej nowymi, przestraszeniem jej, odwrócił naprzód kierunek jej, uczuć; mówił z nią potem sam na sam pół godziny, poczem oświadczył Adamowi, że choroba nie jest jeszcze uleczoną, bo trzeba, aby sam Adam, dla niestracenia jej przywiązania, resztę dokonał. Nakazał pójść do Spowiedzi z całego życia (tu niektórych szczegółów powiedzieć nie mogę dla zobowiązania) i to, aby sama bez żadnej pomocy męża uczyniła; nakazał odmienić cały rodzaj życia, uporządkować czas, zajęcie pracą, dziećmi itd. i oto od tego czasu jest zdrową, wesołą i pobożną”.

X. Kajsiewicz przybył do Paryża w Lipcu tegoż roku: Zastał X. Duńskiego wielce zasmuconego stanem rzeczy i potwierdzonym w obawach i smutnem przeczuciu już to z rozmów z Mickiewiczem samym, już z innymi zwolennikami Towiańskiego. Zmartwychwstańcy dostali do rąk *Biesiadę* Towiańskiego. Czytając i odczytując to pismo pomimo najlepszej woli, nie mogli znaleźć sposobu pogodzenia go z nauką Kościoła. Strasznie nie na rękę była Towiańszczykom ta książeczka. X. Kajsiewicz chciał od Mickiewicza zażądać wytłómaczenia się z *Biesiady*. „Ale przyznam się – pisze – przy pierwszym spotkaniu się po tak długiej rozłące, nie miałem odwagi wszczynać rozmowy o Towiańskim. Adam, czy

i sam był w podobnem usposobieniu, czy tylko moje chciał uszanować, unikał podobnie rozmowy stanowczej, choć żona wyprowadzała w pole; ale nareszcie wyjechała do Nanterre, do Towiańskich, i tak przestaliśmy na rozmowie ogólnej o rzeczach duchownych, na wspomnieniach o przeszłości i znajomych osobach". Za drugim dopiero razem, kiedy X. Kajsiewicz z X. Duńskim pojechali do Mickiewicza do St. Germain, wszczęła się rozmowa żywa, bo była Mickiewiczowa i świeżo zdobyty dla Towiańskiego Nabelak¹⁹, Rozmowa trwała pięć godzin. Mickiewicz odpierał od siebie zarzut herezyi, mówiąc, że Towiański nie ujmuje, tylko tłómaczy dogmata, które z czasem Kościół uzna, że jest na to powołany, i szeroko, a wymownie przytaczał owoce jego na nich wszystkich, moc jaką ma nad ludźmi i to na dobre, więc nie od diabła. X. Kajsiewicz oblał go zimną wodą mówiąc: „Zobaczmy czy będą trwałe”. – „Więc cudów chcecie?” Na to odparł X. Kajsiewicz, że nauka Kościoła, stwierdzona cudami Chrystusa, służy dziś za kryterium, i że wszystkie cuda na dowód nauki innej od nauki Kościoła, nic nie znaczą, owszem sam Chrystus przepowiedział, że będą fałszywi prorocy i cuda robić będą, więc nie domagają się znaków, ale sądzą ich według nauki Kościoła, bo nauczają rzeczy już potępionych przez Kościół; jak np. przechodzenie dusz. Na to odparł Mickiewicz: „Sądzicie, że to metempsychoza indyjska – ja ją znam, ale to nie to”. – „Ale co?” Nie odpowiedział. Co do grzechu pierworodnego także nie wiedział jak się obronić. O wieczności kar dodał z gniewem: „Jeżeli wam o to chodzi, żeby dyabeł męczył duszę przez całą wieczność, to niech będzie i piekło”. Wyrzucał Zmartwychwstańcom, że się na nich zawiódł, że trzeba sądzić uczuciem; w zapale nazywał ich faryzeuszami, synagogą, krzyżownikami nawet Chrystusa. „Wyszliśmy – pisze X. Kajsiewicz – z tem przekonaniem, że biedny Adam zagrzął po uszy”. – Po tej rozmowie, w której, jak sam Mickiewicz wyznał, wszystko był powiedział, po kilku rozmowach z Rettlem, a na ostatku z Wrotnowskim²⁰ sumiennie był X. Kajsiewicz przekona-

¹⁹ Nabelak Ludwik (1804–1883) – belwederczyk, literat. Od 1833 r. przebywał w Paryżu. Należał do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. W 1836 r. członek Komisji Funduszów Emigracji. Później był towiańczykiem; pod jego wpływem Juliusz Słowacki wstąpił do Koła.

²⁰ Feliks Wrotnowski (1803–1871) z Litwy. Publicysta, historyk i tłumacz. Studiował prawo na Uniwersytecie Wileńskim. Od 1826 r. pracował w redakcji „Dziennika Wileńskiego”. Tłumaczył i wydał *Szpiega* i *Ostatniego Mohikanina* Jamesa Fenimore'a Coopera. Uczestnik wyprawy gen. Dezyderego Chłapowskiego na Litwę. Po powstaniu listopadowym wyemigrował do Francji i zamieszkał w Paryżu. Aktywny działacz Towarzystwa Litewskiego i Ziem Ruskich. Opracował i wydał *Powstanie na Wołyniu, Podolu i Ukrainie w roku 1831 opisane... według podań dowódców i współuczestników tegoż powstania*

ny, że duch sekciarski zupełnie był opanował Towiańszczyków. Wrotnowski, kiedy się nie mógł utrzymać przy Kościele i wierze katolickiej, odparł, że kiedy tak, to mniejsza o Kościół i wiarę; kiedy chodziło o duszę, odpowiedział, że mniejsza o duszę, że skoczą w otwarte piekło, bo tu chodzi o ludzkość i sam zakonkludował: „Musicie przyznać, że to nie jest rzecz ziemską, ale z wyższej sfery duchowej, słowem Boża albo szatańska; nam uczucie powiada, że Boża”. „A nam – odpowiedział X. Kajsiewicz – zdaje się dotychczas ludzką, ale być może, a przynajmniej na wprost taką może się wykierować, że i szatańska”.

Długo tak pozostać nie mogło. Wszyscy zwracali się z pytaniami do Zmartwychwstańców, co sądzić należy o Towiańszczykach? Dzień 29-ty listopada zmusił wkońcu do kroku stanowczego. W dniu tym – rocznicę powstania – Towiańszczycy znajdowali się wszyscy na Mszy św. w kaplicy polskiej i przystąpili prawie wszyscy do Komunii św. Krok ten smutne zrobił wrażenie na wszystkich wierzących i niewierzących, a najbardziej zaniepokoiło to kapłanów; postanowili tedy prosić Arcybiskupa Paryskiego o instrukcję jak mają postępować z Towiańszczykami, wyznającymi błędną naukę, a przebojem chcącymi zewnątrz liczyć się w Kościele. Wszakże przed wykonaniem tego postanowienia, idąc za głosem serca, chcąc ufać przeciwko nadziei samej, chcieli raz jeszcze widzieć się z Mickiewiczem, azali się nie uda polubownie rzecz załagodzić. Wybrał się tedy X. Kajsiewicz znowu do niego. Ten usłyszawszy o co chodzi, rzucił się na kolana i całe *Credo* wyrecydował, dodając „w to wszystko wierzę!” – „Adamie, rzekł mu X. Kajsiewicz, czyś gotów to wszystko, coś teraz mówił, powtórzyć przed Arcybiskupem? Na odpowiedź przyzwalającą wyrobił mu X. Kajsiewicz posłuchanie u Arcybiskupa Paryskiego. „Wszakże, powiada X. Kajsiewicz, widzenie to nie sprawiło pożądanego skutku. Nie objawiam tego, co mi w zaufaniu powierzył sam Mickiewicz; ale, ile wiem od X. Arcybiskupa i wikarych generalnych, ograniczył się Adam na zaręczeniu ogólnem swej prawowierności, niepozwalając zapałem swoim przyjść do spokojnej i jasnej rozmowy”. Arcybiskup pozwolił Zmartwychwstańcom i nadal z Mickiewiczem obcować. „Biedny to człowiek – powiadał – Was on zdaje się bardzo cenić i kochać; starajcież się go pozyskać dla wiary łagodnością”.

(2 tomy, Paryż 1837–1838). Łączyły go bliskie związki z Adamem Mickiewiczem. Z inicjatywy Towarzystwa Literackiego i Towarzystwa Naukowej Pomocy zakupywano książki i inne bieżące publikacje emigracyjne – pieczę nad tymi zbiorami powierzono w 1834 r. Wrotnowskiemu. W jego mieszkaniu przy rue de l'Université mieściła się Biblioteka Polska, otwarta we wtorki, środy, czwartki i soboty w godz. od 10 do 16. Jański zachodził często do zarządzającego biblioteką Wrotnowskiego, korzystając z jej zasobów.

Tak trwało czas jakiś, aż Mickiewicz publicznie nie ogłosił herezyi Towiańskiego z katedry profesorskiej. Było to 19 Marca 1844 r. Zapowiedziawszy od dawna już wykład *Biesiady*, pisma według niego boskiego, bijąc wciąż z wielką gwałtownością, gniewem i gorzką ironią na Kościół i duchowieństwo, w dniu tym rzekł: „Przynoszę wam nowe życie, prawdę objawioną. Kiedy mi poruczono ogłoszenie, uczułem w sobie to szczęście, którego już nigdy nie zapomnę, którego mi nie wydrze żadna ludzka potęga; będzie ono trwać przez całe me życie, przez wszystkie me życia”. Przybierając postać uroczystą mówił dalej: „Innemu zostawiono wzniesienie się do światłości słońca, jam jedną z iskier, mojem posłannictwem jest ogłaszać wam prawdę objawioną i robić, co w mojej mocy. Dla tego wzywam wszystkich dobrej woli, niech powiedzą, czy uznają tę prawdę objawioną, tak lub nie?” Tu wszyscy Towiańszczycy i kilku młodych Francuzów powstawszy, zawołało z wyciągniętymi rękoma: „Tak, tak, uznajemy”. „Czy uznajecie mnie za świadka tego objawienia?” „Uznajemy, uznajemy” zawołali chórem w największym zapale. Podczas tego niektóre kobiety płakały przytłumionym głosem. Jedna młoda Francuzka, siedząc blisko katedry, powstała, a złożwszy ręce jak do modlitwy i trzymając je na wysokości głowy, stała zwrócona do profesora, który mówił dalej cichszym głosem: „Bracia moi, widzieliście w pośród Was tego objawiciela; przyrzekacie mi, że za nim pójdziecie?” – „Tak, tak, pójdziemy, choćby na ukrzyżowanie”. „Moje posłannictwo jest dopełnione”, dodał profesor, który za każdym razem, kiedy Towiańszczycy przysięgali, trzymał rękę wyciągniętą poziomo. Przy wyjściu dwóch uczniów ucałowało rękę Mickiewicza. Polacy i cudzoziemcy obecni, jakby ze snu przebudzeni, zaczęli wychodzić, oburzeni jedni, ciężko zasmuceni drudzy, śmiejąc się niektórzy. „Takie jest rozwiązanie aktu pierwszego tej żałobnej, a prawdziwie nieboskiej krotchwili, – woła pod świeżem wrażeniem w owym czasie X. Kajsiwicz – Bóg i Chrystus Jego zbluźniony; nowa, pierwsza za Polską, a nadzwyczaj zuchwała i bezbożna herezya ogłoszona; imię polskie i pierwsza literacka chwała, którą już i cudzoziemcy nauczili się byli poważać, w pośmiech i poniewierkę oddane. Katedra słowiańska, jeden ze środków opatrnych, w ręce polskie dany, rozpustnie na złe użyta. Dopókiż tego, o Panie! „Zmiłuj się nad nami!”

Katolicy czuli, że już dłużej milczeć im się nie godzi.

Mickiewicz nie miał szczerzych, bardziej sobie oddanych, a do których równie był przywiązany, przyjaciół, jak Witwickiego, Zaleskich, Domejkę i Kajsiwicza. Próżne były ich przedstawienia, prośby i łzy. Do-

mejko, choć zdaleka, z Ameryki „na miły Bóg – zaklinał Mickiewicza, – nie odstępujcie na krok od nauki Kościoła, choćbyście o trzy kroki od siebie zbawienie Polski widzieli. Trzymajmy się oburącz władzy kościelnej i bądźmy przede wszystkim jej posłuszni; wszak posłuszeństwa, nie ofiary Bóg wymaga i na nic się nie przyda gotowość wasza do ofiary, jeżeli posłusznymi nie będziecie”. – A kiedy te zaklęcia nic nie pomogły, Domejko posyła swe wyznanie wiary X. Kajsiewiczowi „jako pasterzowi tułaczey gromady naszej i abyś na przypadek śmierci mojej wiedział, że nigdy na chwilę nie przestałem być katolikiem, wiernym i podległym Kościołowi i jego władzy. Dobrze czynisz, że przeciwko nowatorom wojujesz, Bóg ci za to nagrodzi, a Polska wiecznie wdzięczną ci będzie”. – Tak tedy musieli najszczerzy przyjaciele Mickiewicza stanąć przeciwko niemu. Nie było boleśniejszego ciosu tak dla jednej, jak i dla drugiej strony. Jeśli Mickiewicz, żegnając się z Kajsiewiczem zapłakał był przeczuwając, „że nie mieli się ujrzeć już z weselem” to się nie omylił. Mickiewicz wiedział jak go ci kochali, co teraz wystąpili z nim do walki. „Wiedział Adam, pisze X. Kajsiewicz, o naszym dla niego usposobieniu. Kiedyśmy go ostatni raz widzieli, powiedział: „Wiem, że mnie kochacie”. A mnie osobiście tyle razy powtórzył, iż „cobymkolwiek przeciw ku niemu począł, nigdy o mojej dobrej wierze nie wątpi”. Wszakże Kajsiewicz pisał kiedyś do Mickiewicza: „Tyś mi drugim ojcem”.

Do walki otwartej pierwszy wystąpił Stefan Witwicki wydawszy broszurę o Towiańszczyźnie, w której głośno oskarża Towiańskiego o odstępstwo od Kościoła. „Ja już – pisze w liście – smutek mój i żal ość z tej wojny z Adamem ofiarowałem Panu Bogu. Napisałem do Adama uprzedzając go”. Zbolały, złamany udał się potem do Rzymu i tam umarł, przed śmiercią zostawszy Zmartwychwstańcem. – Główny ciężar walki spadł naturalnie na tych, co piastowali urząd kapłański na X. Kajsiewicza i X. Semenenkę. Pierwszy na kazalnicy, drugi pismem zwalczał błędy Towiańskiego. Ponieważ Arcybiskup Paryski nie bardzo chciał się mieszać w tę sprawę, mniej go bowiem Polacy obchodzili, a miał swoich kłopotów dosyć, zresztą nie bardzo rozumiał o co chodzi, bo się rzecz rozgrywała wśród Polaków i po polsku; Towiańszczycy znowu korzystali z tego, występując wszędzie jako katolicy i tym sposobem zwodząc łatwowiernych; więc X. Semenenko wydał książkę po francuzku o błędach Towiańskiego, zbijając je dogmatycznie i podając dosłowny przekład *Biesiady*. Za tę pracę Papież mianował go członkiem kongregacyi Indexu.

Zalescy znękani i niepocieszeni szukali pociechy u Grobu Pańskiego i wyjechali do Jerozolimy. Jakżeż rzewnie opisują, jak na tych świętych

miejskach rozpływała się dusza ich we łzach, a z piersi brzmiały wciąż modlitwy o miłosierdzie dla wszystkich. „Wszystkom złożył u stóp Jezusa – pisze Zaleski – i w lament wołałem to do Matki Królowej, to do Syna Zbawiciela, to u grobów św. Józefa, Anny i Joachima o ratunek i miłosierdzie” – a kiedy razu jednego ujrzał nad ołtarzem obraz Zbawiciela, niosącego zgubioną owcę na plecach, „wizerunek zgubionej owcy, powiada, zastosowałem do siebie, do nas lotem błyskawicy; strumieniem polały mi się łzy z oczu i padłem jak długi na ziemię; drganie wewnętrzności zatłumiało mi dech. Nie modliłem się, bo się słowo przez usta wycisnąć ze łkaniem nie mogło i tylko w głębi mnie powtarzało się najboleśniej: „Ach, któż nas, Panie, policzy! kto zbierze do trzody! Miłosierdzia, Panie! miłosierdzia!” – Taki jęk wyrwał się z piersi dawnych przyjaciół, więcej niż przyjaciół, bo braci Mickiewicza. Musieli oni patrzeć, jak wszystkie najdroższe węzły braterskie rwały się z ukazaniem się Towiańskiego. Trzódka ich wtedy tak mała była, i z tej maluczkiej wilk piekielny porwał co najlepsze! Ale co boleśniejsze, widzieli oni jak się burzyło dzieło tak pięknie rozpoczęte przez Mickiewicza, dzieło odrodzenia religijnego w Polsce.

III. Mickiewicz w Rzymie

Z końcem 1845 r. Mickiewicz okazywał pewne pragnienie zbliżenia się do Kościoła. „Gdybym kiedykolwiek dostrzegł – powiadał X. Duńskiemu, – że Towiański sprzeciwia się prawdom wiary w Kościele złożonym, czyż sądzisz, że nie miałbym dość mocy i pokory stawienia się przeciw i odwołania publicznego? Niczego innego nie szukam i resztę dni moich poświęcam tryumfowi Chrystusa Pana i Jego Kościołowi”. Pod wpływem tak pocieszającej wiadomości udał się X. Kajsiewicz do Papieża. „Ojcze święty – powiedział – w emigracyi mamy człowieka najgenialniejszego może, jakiegośmy mieli, tak, że mu rząd francuzki ofiarował był sam katedrę w kolegium Francuskim. Nazywa się Adam Mickiewicz. Lat wiele żył w praktyce religii katolickiej i budował wielu, a mnie w szczególności. Jak mi wyznał, Bóg go powoływał do stanu duchownego, on natomiast się ożenił. Wskutek tego, czy nie, żona po każdym połogu dostawała pomieszania zmysłów, co go trapiło i w końcu do rozpacz doprowadziło. Otóż przybył z Polski, dotychczas tajemniczy człowiek, rodzaj illuminata, który, jak mówi Mickiewicz, jak inni potwierdzają, żonę jego od razu, bez naturalnych środków uleczył.

Wskutek tego uwierzył w niego, jako rodzaj Messyasza lub proroka. Naukę tę swoją nową z katedry i pismem ogłosił, nie bez zgorszenia wielu. Zwalczaliśmy tę sektę przez lat kilka. Z łaski Boga nie potrafiła się rozwinąć; dziś się chwieje i dzieli, a Mickiewicz pokazuje chęć pojednania się z Kościołem. Chodzi teraz, Ojczyści, jakiego aktu po nim wymagać na przypadek decyzji jego i na jakim można poprzestać?" – „Zgorszenie było publiczne – odpowiedział Papież – odwołanie powinno być publiczne”. – „W jakiej formie?” – „Mniejsza w jakiej, aby tylko było publiczne”.

Zalescy tedy mieli się rozmówić z Mickiewiczem; ale oni wzywali X. Kajsiewicza do Paryża mówiąc, że on jeden tylko potrafi wpłynąć ostatecznie na poetę. X. Kajsiewicz wtenczas właśnie był w Rzymie spowiednikiem jednej bardzo świątobliwej zakonniczki: Siostry Maryi Agnieszki Steiner²¹, której obecnie panujący Papież, będąc biskupem w Perugii, używał do reformowania Klarysek w swej diecezyi, a której dziś już proces beatyfikacyjny ma być wprowadzony. X. Kajsiewicz tedy kazał się jej modlić za Mickiewicza. Odpowiedziała mu: „Na teraz nie ma po co jechać do niego (choć jej nic nie był wspomniał o zamiarze wyjazdu); bo chwila łask dla niego w tej chwili przeszła jednak nie rozpaczam jeszcze o tej duszy” i obiecała się zań modlić. W rzeczy samej pokazało się, że nie było po co jechać. „Z Adamem, donosił zaraz potem Bohdan Zaleski, jeszcze się należycie nie rozmówił; umiarkowańszy nieco, ale jednak Towiańszczyk”.

Aliści – snąc modlitwy Siostry Steiner skutek odniosły – pod koniec 1847 roku Mickiewicz oświadczył się z chęcią udania się samemu do Rzymu. Mówił o tem zaraz X. Kajsiewicz Piusowi IX, który rzekł: „Niech przyjeżdża – wysłucham go”. Zaraz tedy postarano się dlań o fundusze na drogę i rzeczywiście 1848 r. przyjechał Mickiewicz do Rzymu. X. Kajsiewicza już tam nie było; nie mogąc się doczekać poety, musiał ruszyć do Paryża.

²¹ Maria Agnieszka Steiner – wiemy o niej tyle, co napisał ojciec Smolikowski w swojej *Historii Zgromadzenia*: „W połowie sierpnia 1847 r. przyjechała do Rzymu Agnieszka Steiner, przełożona nowo zreformowanych Klarysek. Miała ona trudności ze swoim Biskupem, odwołała się tedy do Papieża. X. Kajsiewicz był jej spowiednikiem w czasie jej pobytu w Rzymie, a po jej wyjeździe, który nastąpił 5 października tegoż roku pomagał jej w prowadzeniu sprawy jaką miała już nie tylko z Biskupem z Nocera ale i z Biskupem z Perugii. (...) Była to osoba świątobliwa. Obecnie sprawa jej kanonizacji jest już wprawioną. (...) Otóż Agnieszka Steiner nie mały wpływ miała na X. Kajsiewicza. Pocięszała go i przepowiadała mu lepsze dnie dla Zgromadzenia”. Cyt. za: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, zeszyt 7, s. 1–3 (maszynopis wykonany z rękopisu).

Mickiewicz przybywszy do Rzymu, zamieszkał koło Zmartwychwstańców i zaraz poszedł do nich. Byli tam wtedy X. Hubę i X. Jełowicki. Skoro ujrzał X. Jełowickiego, którego był przed laty, uraziwszy się o Towiańskiego, wyrzucił ze swego mieszkania, rzucił mu się teraz na szyję wołając: „Ojcie Aleksandrze! zawiniłem przeciwko tobie, przebaczone dla miłości Boga!” Uściskali się serdecznie i popłakali. Wystarano się zaraz Mickiewiczowi o posłuchanie u Papieża. Co się na nim stało, nie wiadomo. Musiało zajść coś bardzo smutnego. Mickiewicz widocznie nie rachował się ze słowami. Wrócił z posłuchania bardzo zafrasowany, niemal złamany, a Pius IX, kiedy mu o nim wspomniano, rzekł smutnie: „Biedny człowiek”. Matka Makryna Mieczysławska²² poradziła Mickiewiczowi rzecz naprawić, poprosić znowu o posłuchanie, ale wprzód wypowiadać się z całego życia. Mickiewicz poszedł za jej radą, a nawet X. Jełowickiego obrał sobie za spowiednika. Wypowiadał się i bardzo pobożnie przyjął Komunię św. obiecując naukę Towiańskiego poddać pod sąd Kościoła i przyjąć to, co Kościół zawyrokuje.

Polacy, przebywający wtedy w Rzymie, a z nimi i Mickiewicz, chcieli uformować legion polski przy Papieżu, z myślą, że przyjdzie chwila walczenia o Polskę, bo się w całej Europie wtedy budziły ludy i wszędzie wybuchały rewolucje. Wyprawili tedy X. Hubego i X. Jełowickiego do Papieża, aby o to prosili. Pius IX, który podzielał nadzieje Pola-

²² Mieczysławska Irena Julia Makryna (zm. 1869), przełożona bazylianki w Rzymie. O jej pochodzeniu i życiu do r. 1845 mamy sprzeczne informacje. Wg wersji samej M., ur. 6.01.1784 w Stokliszkach w woj. trockim, w rodzinie szlacheckiej. W r. 1808 miała wstąpić do zakonu bazylianki w Białej, później przenieść się do klasztoru w Mińsku i zostać tam przełożoną (1823). Za odmowę wyrzeczenia się Unii przeszła rzekomo z bazyliankami mińskimi w l. 1837–45 (w Mińsku, Połocku, Witebsku i Miadziole koło Wilna) okrutne prześladowania ze strony bpa J. Siemaszki i jego podwładnych, które zmusiły ją i 3 siostry do ucieczki z Rosji. Właśnie opis tych prześladowań, złożony później przez M., wywołał sensację w Europie, a jej samej przyniósł rozgłos. Po przybyciu M. do Paryża (10.09.1845) zmartwychwstańcy (A. Jełowicki) i obóz Czartoryskiego rozgłosili o jej ucieczce z Rosji. Relacje M. pojawiły się w prasie (staraniem Hotelu Lambert). Z całej Europy posypały się protesty przeciw prześladowaniom religijnym i narodowym w Rosji. Kult M. szerzył się tym łatwiej, że wielu Rosjan uważało jej opowiadanie za wiarygodne. Zmarła w Rzymie 11.02.1869 i została pochowana w klasztorze. Przed jego zburzeniem w r. 1873 prochy M. przeniesiono do grobowca na Campo Verano, stamtąd zaś, po likwidacji cmentarza, w miejsce nieznane. Bazylianki umieszczono w Castel Gandolfo, gdzie do dziś przechowywane są z pietysmem dokumenty i pamiątki po M. M. intrygowała duchownych, polityków, historyków i literatów. Nigdy do końca nie zdemaskowana, już za życia uważana była bądź za oszustkę, bądź za świętą. Pius IX i zmartwychwstańcy uważali ją za niezwykle normalną umysłowo. Wiele wskazuje na to, że M. rzeczywiście na skutek choroby (urazu głowy?) sama wierzyła w to, co mówiła. Do literatury weszła dzięki utworom Słowackiego („Rozmowa z Matką Makryną Mieczysławką”, 1846). Zob. też J. Urban, *Makryna Mieczysławska w świetle prawdy*, Kraków 1923.

ków, całym sercem, jak zawsze, był nam oddany. Ojciec Św. przystał na wszystko, a nawet powiedział: „Przyprowadźcie mi naprzód starszyznę, a potem i wszystkich, gdy gotowi będą” – i już zaraz nazajutrz, 24 Marca 1848 r. przysłał rozkaz stawienia przed nim starszyzny na dzień następny. Starszyzną tą miała być deputacja złożona z Mickiewicza, Orpiszewskiego²³, Postępskiego²⁴, Łubieńskiego i Edwarda Jełowickiego²⁵. Mickiewicz miał być mówcą owej deputacji.

W sam dzień Zwiastowania Najśw. Panny, gdy się już zbliżała godzina posłuchania, Mickiewicz uścił się z danego przyrzeczenia i na usilne nalegania X. Jełowickiego złożył na jego ręce, pod sąd Kościoła, dwa ostatnie tomy kursów swoich, mianych w kolegium Francuskim w Paryżu i papiery Towiańskiego. Poczem, w jakimś rozgorączkowaniu, ukląkł przed X. Hubem, prosząc go o błogosławieństwo na to posłuchanie, a zarazem zaklinając wszystkich obecnych Zmartwychwstańców, ażeby duchy swoje zjednoczyli z jego duchem w tem, co on ma Ojcu św. powiedzieć. To zaklinanie Mickiewicza bardzo zasmuciło Zmartwychwstańców, bo było wyraźną praktyką błędnej teorii Towiańskiego o piętrzeniu się i kolumnie duchów. Więc X. Hube, odpowiadając mu, tłumaczył, że nie z duchami ludzkimi, ale z duchem Chrystusa Pana łączyć się nam trzeba. Ta odprawa rozjątrzyła Mickiewicza, a ten stan jego bardzo obecnych zaniepokoił. Ale czas nagiął, trzeba było się spieszyć. Przed godziną siódmą wieczorem była już cała deputacja u drzwi

²³ Orpiszewski, zapewne Ludwik (1810–1875). Od 1828 r. był studentem na wydziale prawa i administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Belwederczyk, członek Towarzystwa Patriotycznego. Przebywał na emigracji w Niemczech, Francji, od początku 1832 r. w Paryżu. Odnowił związane jeszcze w Warszawie i Dreźnie kontakty z Adamem Mickiewiczem, Maurycym Mochnackim i in. Poznał Ch. Montalembert i innych przedstawicieli ruchu katolickiego we Francji. Przyjaźnił się z B. Jańskim i H. Kajsiewiczem. Zwolennik polityki księcia Adama Czartoryskiego. Jako agent dyplomatyczny Hotelu Lambert przebywał w Rzymie przy kurii watykańskiej w latach 1844–49, starając się neutralizować wpływy dyplomacji austriackiej i rosyjskiej. Ojciec Władysława (1856–1942), przyszłego zmartwychwstańca i rektora misji polskiej w Paryżu.

²⁴ Postępski, zapewne Ignacy Roman Postempski (1808–1878) – malarz, działacz emigracyjny. Pochodził z Podola. Początkowo studiował prawo na Uniwersytecie Wileńskim, potem przerzucił się na Szkołę Sztuk Pięknych. Uczestniczył w powstaniu listopadowym. Na emigracji we Francji zapisał się do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. Cieszył się opinią zacnego człowieka. W 1842 r. przeniósł się do Rzymu. W twórczości malarskiej uprawianej w duchu szkoły romantycznej prezentował tematykę narodową, martyrologiczną i religijną. Był cenionym konserwatystą i portrecistą.

²⁵ Jełowicki Edward (1803–1848), brat Aleksandra. Marszałek szlachty podolskiej, uczestnik powstania 1831 r. w stopniu pułkownika. Po upadku powstania internowany przez Austriaków i więziony w Spielbergu. Zwolniony, udał się do Francji. W latach 1831–1847 służył w Legii Cudzoziemskiej w Algierze. Uczestniczył w rewolucji 1848 r. w Wiedniu. Po jej upadku został schwytany i rozstrzelany.

Ojca św. Mickiewicz, chodząc sam po przedpokoju z głową w górę podniesioną, a z rozognioną twarzą, gotował się na przemówienie do Ojca św. Papież przyzwał naprzód X. Hubego i X. Jełowickiego, aby mu oznajmili, kogo wprowadzają. Na wiadomość, że Mickiewicz ma przemówić do niego, smutnie się uśmiechnął Papież, mówiąc: „Już go słyszałem, biedny człowiek!” Wtedy X. Jełowicki powiedział Ojcu Św., że w Mickiewiczach zaszła niemała już zmiana, że się spowiadał i dziś właśnie złożył książki swoje i naukę Towiańskiego, oddając je pod sąd Kościoła, z publicznym przyrzeczeniem, że gdyby je Kościół potępił i on je potępi. „Oby dotrzymał!” – odpowiedział Papież – i dodał: „niech wnijdą”. Zadzwoił – drzwi się otworzyły. Szedł naprzód Mickiewicz, ale w takim nastroju ducha, w jakim go nigdy nie widziano. I począł rzecz swoją tonem tak fałszywym, że wszyscy struchleli. Głos jego wrzaskliwy, coraz się wyżej podnosił. Pius IX kilka razy powiedział Mickiewiczowi po włosku i po francuzku: „Ale mów ciszej, synu”. – On zaś wykladał Ojcu św. że przyszła nowa epoka ducha. Upominał go, aby w niej spełnił obowiązek swój. Wspominał i o Polsce – a w końcu chwyciwszy Papieża za rękę, wstrząsnął nią gwałtownie i zawrzasnął: „Wiedz, że Duch Boży jest dzisiaj w bluzach paryskiego ludu!”

Wtedy Ojciec św. z niezrównaną powagą i słodyczą rzekł do Mickiewicza: „Nie zapominaj, miły mój synu, do kogo mówisz.”

Umilkł Mickiewicz i cofnął się nieco. Po nim przemawiali inni członkowie deputacyi, z widocznym zakłopotaniem, a z chęcią wyraźną zatarcia złego wrażenia, sprawionego mową Mickiewicza. Ojciec Św., litując się smutnego położenia deputacyi, sam wkońcu przemówił o Polsce: że inną była dawniej, gdy była pełna czystej wiary, a Kościołowi posłuszną; że teraz pokutuje za swe ciężkie grzechy, z których wyczył trzy główne: rozwody, ucisk ludu i ciemnienie Unitów; że jednak spodziewa się dla Polski miłosierdzia Bożego, jeżeli szczerze wróci do czystej wiary, do czystych obyczajów i do synowskiego posłuszeństwa Kościołowi. I dodał: „Takiej tylko Polsce i takim tylko Polakom błogosławię!” Wtedy Mickiewicz wykrzyknął: „Na taką Polskę i na taką wierność przysięgamy wszyscy!” a kiedy ukląkł, ujął za nogę Papieża tak silnie, że Ojciec Św. musiał się aż o stół oprzeć. Audyencya się skończyła; starszyzna w milczeniu odeszła: zostali X. Hubę i X. Jełowicki, a gdy Papież już był usiadł przy stoliku swoim do swojej się pracy zabierając, oni cichutko u nóg jego klękli. Spojrzał na nich z uśmiechem, którym ośmielony X. Jełowicki rzekł: „Ojcze Św. przebacz! Zapomnij to chwilowe uniesienie poety naszego. Wszak potem on pierwszy na wierność

Kościółowi wykrzyknął: „Przysięgam!” „Oby tylko dotrzymał tej przysięgi swojej” odpowiedział Papież, i chętnie przebaczył.

„Ale Ojcie Św., obietnice twoje, dane nam pozawczoraj – zapytał X. Jełowicki – czy trwają?”

„Pewno, że trwają” odpowiedział Papież.

„Czy pobłogosławisz naszą chorągiew i żołnierzy naszych?”

„Pobłogosławię”.

„Ojcie Św.! pozwól, że jeszcze zapytam: czy się ozwiesz do wszystkich narodów za narodem polskim?”

„Gdy czas przyjdzie, wszystko com przyrzekł, uczynię”.

Tak pocieszeni, powrócili z lepszą wieścią do Polaków, czekających na nich u Edwarda Jełowickiego. Wszyscy się nią uradowali, i sam też Mickiewicz. I zaraz się poczęły rozprawy nad obiosem wodza. Ale posiedzenie odroczone na dzień 27 marca, dla sprośzenia wszystkich Polaków obecnych w Rzymie. Jakoż dnia tego zebrali się liczniej, około 40, X. Jełowickiego obrano marszałkiem sejmiku. Mickiewicz zaraz wniósł rzecz o wyborze wodza, tłumacząc, że na te nowe czasy potrzeba wodza, wyobrażającego ideę nową i że przeto podobnym wodzem nie może być nikt z dawnych, np. Zamoyski. Co usłyszawszy Cyprian Norwid²⁶, odezwał się, mówiąc, że do tego legionu, któryby chciał zerwać z przeszłością narodową, on żadną miarą należeć nie może. Mickiewicz na to nie zważając, dalej rzecz swoją prowadził. A gdy ze słów jego coraz jaśniej występowała na wierzch Towiańszczyzna, Edward Łubieński²⁷, zabraw-

²⁶ Norwid Cyprian (1821–1883) – polski poeta, dramatopisarz, prozaik, artysta plastyk. 1831–1837 uczył się w warszawskim gimnazjum, którego nie ukończył, następnie w szkole malarskiej. W 1842 roku wyjechał z Warszawy i udał się do Włoch, gdzie rozpoczął studia rzeźbiarskie. W 1846 r. aresztowany w Berlinie i oskarżony o współdziałanie w wydarzeniach rewolucyjnych na ziemiach polskich, nabawił się w więzieniu częściowej głuchoty. W 1848 r. przebywał w Rzymie, w następnym roku w Paryżu. Brał czynny udział w życiu emigracji, związany ze stronnictwem księcia A.J. Czartoryskiego. Kłopoty osobiste, m.in. niespełniona miłość do M. Kalergis oraz problemy finansowe, spowodowały wyjazd do Ameryki w 1852 r., gdzie również mu się nie powiodło. W 1854 r. powrócił przez Londyn do Paryża. W okresie powstania styczniowego próbował włączyć się w bieg wydarzeń, m.in. przy pomocy politycznych memoriałów. Jako artysta plastyk zdobył uznanie wśród Francuzów. Żył w coraz większym osamotnieniu, uważany za dziwaka. W 1877 r. z powodu biedy zamieszkał (dzięki staraniom zmartwychwstańców) w opiekuńczym Zakładzie św. Kazimierza na przedmieściu Paryża, gdzie zmarł.

²⁷ Łubieński Edward (1819–1867) – pisarz, działacz katolicki konserwatywny. Kształcił się początkowo w domu, potem przez dwa i roku na uniwersytecie petersburskim. W r. 1839 studiował prawo w Berlinie, a potem w Rzymie. W r. 1842 wrócił do Berlina, gdzie ukończył studia. Założył tu Towarzystwo Katolickie (1843) dla zwalczania zasad heglizmu. W r. 1844 poślubił Zofię z Giżyckich i osiadł w Poznaniu, uzyskawszy obywatelstwo pruskie. W latach 1846–1848 studiował w Rzymie w Kolegium Rzymskim. Pod koniec życia przeniósł się do Wiednia, gdzie chciał się poświęcić studiom teologicznym. Nie udało

szy głos, powiedział: „Mości panowie, pamiętajcie, że Polska herezyą się brzydzi!” Na te słowa Mickiewicz powstał na jezuityzm i na całą rodzinę Łubieńskiego²⁸. Gdy się cokolwiek uciszyło, brat Cypryana Norwida, w imieniu Towiańszczyków, zaniósł żal do Mickiewicza, iż, od dawnszy pod sąd Kościoła naukę Towiańskiego, odstąpił ich mistrza. Na to odpowiedział Mickiewicz, że przez to bynajmniej mistrza nie odstąpił i nauki jego się nie wyrzekł. A wychwyciwszy z zanadru swego książeczkę, zawołał: „Patrz, oto słowa mistrza, które zawsze na sercu mem noszę!”. I począł czytać z tej książeczki jakieś proroctwo Towiańskiego, i dowodzić, że już spełniać się poczęło. Wtedy Orpiszewski z rzewnem pożałowaniem wymówił Mickiewiczowi jego nieszczerłość w stosunku z Kościołem. – Wszczęła się wrzawa niewypowiedziana, wpośród której najdonośniejsze, choć nie liczne głosy wołały: „Niech nas prowadzi Mickiewicz!” X. Jełowicki zamknął posiedzenie, a Mickiewicz porwał za sobą zwolenników swoich i z hałasem wyszedł.

Na trzecim posiedzeniu X. Jełowicki i X. Hubę chcieli się już wycofać z całej tej roboty. Przeczuwali oni z samego początku, że te sejmiki i narady źle się skończą, a że ich gwałtem wciągano, pytali się Piusa IX czy mają do tych narad należeć? Papież powiedział: „Należcie, starajcie się miarkować umysły”. Teraz już niepodobna było miarkować. Przyszło do bardzo ostrych wymówek, robionych im przez Mickiewicza, zarzucającego im jezuityzm. Orpiszewski powiedział wtedy do niego: „Adamie, mówiłeś, żeś człowiek szczerzy. Otóż, powiem ci, że ułożone przez ciebie punkta, jakby podstawy dla legionu, są tylko pokrywką nauk Towiańskiego. Ostatecznym celem całej tej roboty nic innego nie jest, jak nauka Towiańskiego”. Nazajutrz, gdy Orpiszewski był u Mickiewicza, ten przyjął go bardzo zimno. Skłonił się i powiedział: „Po tem, co zaszło, bliższe stosunki byłyby między nami hypokryzyą”.

Mickiewicz wkrótce potem z Rzymu wyjechał z dwunastu młodymi, po większej części artystami, a przechodząc szumnie przez Florencję do Medyolanu, szumnie też głosił, że idzie ze szczególnem błogosławieństwem Piusa IX na wyprawę słowiańsko-polską. Pisały o tem wszystkie gazety włoskie; kiedy właśnie X. Jełowicki był na posłuchaniu u Ojca Św., Pius IX ostro mu wymawiał ów postępek Mickiewicza, mówiąc: „Jeżeli z takim fałszem wyszedł, gdzież zajdzie!” X. Jełowicki bronił dobrej

mu się zrealizować największego pragnienia: utworzenia na ziemiach polskich dziennika katolickiego. Zmarł przedwcześnie w Rzymie, gdzie został pochowany u boku żony.

²⁸ Rodzina Łubieńskich: Tomasz Łubieński (1784–1870) – generał, polityk, finansista. Brał udział w powstaniu listopadowym, mimo że był mu przeciwny; zob. przyp. 27.

wiary poety, ile mógł, powiadając, że uważał zapewne w sumieniu swoim, że prawą postępuje drogą; że jeżeli w duchu Towiańszczyzny wciąż działa, to dlatego, jak sam to publicznie powiedział, iż mu się zdaje, że wolno mu jest naukę Towiańskiego szerzyć, dopóki tej nauki Kościół nie potępi. A jeżeli głosi, że błogosławieństwo Papieża dla swej wyprawy i swej chorągwi otrzymał, to dlatego, iż był z garstką swoich i ze swą chorągwią w bazylice Św. Piotra, gdy Pius IX głową św. Andrzeja błogosławił wszystkich tam obecnych. „O jakież to głowy, te polskie głowy!” zawołał Papież i przycisnął swą ręką głowę X. Jełowiekiego, a ten wykrzyknął: „Ojcie Św.! głowy jak głowy, ale co serca polskie to żadne Cię tak nie kochają!” Papież uśmiechnął się i tąż prawą ręką, którą ciężko na głowie X. Jełowiekiego trzymał, uderzył go zlekka po twarzy, z ojcowską pieśczętą, a potem powiedział: „Napisz do waszego poety, że już oba błędne dzieła jego potępiłem. Jutro wam przyszlę drukowany dekret *del Santo Officio*, który mu poszlij, aby już więcej nie bruździł”.

Po tych wypadkach zaczęło się uwydatniać wśród Towiańszczyków pewne oburzenie na Mickiewicza. Towiański nagał jego czynności w Rzymie i Medyolanie i powiadał, że „był przeciwny jego wyjazdowi z Paryża, bo wiedział, że w usposobieniu, w jakim zostawał, ani przedstawić sprawy, ani jej prowadzić nie potrafi”. Mickiewicza wszyscy Towiańszczytę odstąpili. Zarzucali mu, że on „chciał naukę mistrza ubrać w języku poetyckim, stąd na rachunek Towiańskiego prawił brednie”. Wypierali się go teraz. „Adam – pisali – od lat kilku chodzi samowolnie bez żadnej spółki braterskiej z Towiańskim i z innymi braćmi”. Taką niewdzięczność musiała boleśnie dotknąć Mickiewicza. Gdyby nie Mickiewicz, niktby za Towiańskim nie był poszedł. Dla Towiańszczyzny Mickiewicz odepchnął od siebie najlepszych swoich przyjaciół i na każdym kroku się kompromitował. To też zrażony tą niewdzięcznością, zaczął chłódzić dla Towiańszczyzny. Ale już ani swojej twórczości, ani dawnego stanowiska wśród katolików nie odzyskał, choć r. 1853 mógł X. Terlecki zapewnić Piusa IX, że „Mickiewicz jest teraz oddanym i posłusznym Synem Waszej Świątobliwości”. – Tyle dobrego, co był zdziałał dawniej, a mianowicie: przyłożenie się do odrodzenia religijnego wśród Polaków i do powstania nowego Zakonu, zapewne przez P. Boga policzonem mu zostało i przeważało to, co czynił raczej w pewnym zapomnieniu się, niż w złej woli.

Ze Zmartwychwstańcami Mickiewicz nigdy nie zerwał. Wiedział on, że go kochali, rozumiał, że jeśli występowali przeciwko niemu, robili, by ratować wiarę, Polskę i jegoż samego. Mamy list jego pisany 1851 r. do X.

Semenenki. Przysłała mu w nim życzenia w dzień jego Imienin i serdecznie i po przyjacielsku doń się odzywa, jak dawniej, a poufale tytułuje.

Nota o autorze

Paweł Smolikowski urodził się w Twerze (Rosja) 4 lutego 1849 roku. Wychowywany był surowo. Uczył się w domu, gdzie gruntownie poznał języki: rosyjski, niemiecki, francuski i angielski. Kiedy Smolikowscy przeprowadzili się do Warszawy, skończył gimnazjum i wstąpił do Seminarium Duchownego w tym mieście. W 1867 roku udał się na dalsze studia do Rzymu. Tam wstąpił do zmarłychwstańców. 5 marca 1873 roku złożył śluby wieczyste. 15 kwietnia 1873 roku w Papieskim Kolegium Greckim został wyświęcony na kapłana obrządku wschodniego. W rok później został wysłany do pracy misyjnej w Bułgarii. Będąc wychowawcą w gimnazjum w Adrianopolu, w duchu zaufania starał się uczyć dzieci odpowiedzialności, a także zamiłowania do liturgii i nabożeństw paraliturgicznych, których nie było w Cerkwi Prawosławnej. Przeprowadzany ojciec Paweł zmienił miejsce pobytu na Lwów, dokąd udał się w 1882 roku. Tam pracował jako wychowawca w Internacie Ruskim. W tymże internacie zakładał wiele bractw i stowarzyszeń oraz uczył gimnazjalistów samorządności. W 1895 roku wziął udział w Kapitulie Generalnej i został wybrany przełożonym generalnym. Jego generalat przypadł na trudne dla Zgromadzenia czasy, związane zwłaszcza z nowymi konstytucjami z 1902 roku. Urzędowanie oficjalnie zakończył w 1905 roku. Owocnie też pracował w Kolegium Polskim w Rzymie. Pod koniec życia został mistrzem nowicjatu w Krakowie. Zmarł nagle 11 września 1926 roku w domu nowicjackim w Krakowie. Opinie o świętości ojca Pawła spisano od chwili jego śmierci. Oficjalnie jego proces beatyfikacyjny otwarto w Krakowie w 1966 roku, a zakończono na szczeblu diecezjalnym trzy lata później. Obecnie sprawa ojca Smolikowskiego czeka w Rzymie na dyskusję w kwestii heroiczności cnót. Zob. J. Mrówczyński, *Sługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski (życie i dzieło)*, Kraków 2000.

Adam Mickiewicz and Resurrectionists – A History of Mutual Relations

Paul Smolikowski's work is divided into three parts, reflecting differing relations between Adam Mickiewicz and Resurrectionists. The first part shows Mickiewicz's influence on the founding of the Congregation of the Resurrection. The second part discusses Mickiewicz's relations with Andrzej Towiański (and his religious sect) and describes the actions of Resurrectionists to save Mickiewicz's soul. The third part depicts Mickiewicz's stay in Rome and his audience with pope Pius IX.

Słowa kluczowe: *Bogdan Jański, Adam Mickiewicz, Paryż, Pius IX, Andrzej Towiański, towiańszczyzna, Wielka Emigracja, zmartwychwstańcy*

