

ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM



ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK *COLLEGIUM RESURRECTIONUM*
I PROWINCJALNEJ KOMISJI STUDIÓW
ZMARTWYCHWSTAŃCZYCH

ROK XIII-XIV
NUMER 13-14/2007-2008

REDAKCJA
Wojciech Mleczko CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Bernard Hylla CR – Mentorella
Artur Kardaś CR – Kraków
Andrzej Sosnowski CR – Kraków
Dariusz Tabor CR – Kraków
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków
Bronisław Zarański CR – Kraków

KRAKÓW 2008

© COPYRIGHT BY Prowincjalna Komisja Studiów Zmartwychwstańczych
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

ADIUSTACJA
Beata Pierz

KOREKTA
Beata Pierz

SKŁAD I ŁAMANIE
Piotr Poniedziałek

ISSN 1732-0356

ADRES REDAKCJI
Prowincjalna Komisja Studiów Zmartwychwstańczych
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców
30-320 Kraków
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 7

GAUDEAMUS IGITUR 11

- 13 Nota kronikarska
Inauguracja roku akademickiego 2006/2007
17 Marcin Rebes
Między religią, wiarą i rozumem
28 Magis scire
Rozprawy magisterskie
35 Opera ad lauream
Rozprawy doktorskie

CONGREGATIONIS RADICES 63

- 65 Ks. Jarosław Grabowski
Kulturotwórczy wymiar apostolatu Bogdana Jańskiego
79 Jerzy Kuzicki
Laikat w myśli Bogdana Jańskiego
99 Katarzyna Świerszcz
Drogi i bezdroża poszukiwania prawdy w życiu Bogdana Jańskiego i we współczesnym świecie
125 Bronisław Zarański CR
Obecność i rola „kryzysów” w koncepcji duchowej drogi Bogdana Jańskiego

- 151 Artur Kardaś CR
*Emigracyjne doświadczenie Polaków we Francji
w pierwszych latach po upadku powstania listopadowego:
polityka, sytuacja społeczno-kulturalna i religijna*
- 183 Jadwiga Hebda
*Likwidacja Niższego Seminarium Duchownego
Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Krakowie w 1952 roku*
- 215 Wojciech Młeczko CR
Zmartwychwstańczy system wychowawczy

QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 229

- 231 Ks. Janusz Mastalski
Syndromes of an adult in the era of globalism
- 245 Daniel H. Valsecchi
*Religia i archetypy religijne w powieściach Juliusza Verne'a
– spojrzenie na problematykę*
- 263 Marek Zgórniak
Sztuka w Paryżu w dobie Wielkiej Emigracji

OD REDAKCJI

Z radością przekazujemy czytelnikom kolejny, tym razem podwójny numer „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”. Jednocześnie prosimy o wyrozumiałość z powodu opóźnienia. Spowodowane ono zostało pewnymi zmianami organizacyjno-strukturalnymi, które pośrednio dotknęły także redakcję naszego czasopisma.

Rok akademicki 2006/2007, jak się później okazało, był ostatnim rokiem nauczania filozofii i teologii w *Collegium Resurrectianum*. Orzeczeniem Przełożonego Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców i jego Rady *Collegium* zawiesiło swoją działalność. Tę trudną decyzję podjęto w związku z niską ilością studentów oraz wysokimi kosztami funkcjonowania. W konsekwencji od roku akademickiego 2007/2008 młodzi zmartwychwstańcy uczęszczają na wykłady do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W związku z powyższym, zmiany musiały nastąpić także w prawno-organizacyjno-redakcyjnej odpowiedzialności za „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”. Dla przypomnienia, nasze czasopismo istnieje od 1993 roku (założone zostało przez ks. A. Kardasia, jako organ Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców), a od 1999 roku (czyli numeru 4-5) funkcjonowało jako Rocznik *Collegium Resurrectianum*. Bieżący, podwójny numer jest numerem przejściowym: dokumentuje ostatni rok istnienia *Collegium*, a zarazem staje się publikacją Prowincjalnej Komisji Studiów Zmartwychwstańczych. W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć i nie wyrazić wdzięczności poprzedniemu redaktorowi „Zeszytów...”, ks. Bernardowi Hylli CR, którego staraniem ukazało się dziewięć w pełni profesjonalnych merytorycznie i edytorsko numerów naszego periodyku.

Po zarysowaniu nowej sytuacji nadchodzi na reszcie czas, aby zaprezentować treść podwójnego numeru (13-14/2008) „Zeszytów Historycz-

no-Teologicznych". Składa się on z trzech tradycyjnych już części oraz jednej wyjątkowo dodanej.

I tak, część pierwsza (GAUDEAMUS IGITUR) dokumentuje inaugurację roku akademickiego 2006/2007 – jedenastego, a zarazem ostatniego w dotychczasowej historii *Collegium Resurrectianum*. Polecamy uwadze wykład inauguracyjny dr. Marcina Rebesa, pt. *Między religią, wiarą i rozumem. Spór o istnienie oraz przedstawienie Boga w filozofii i teologii*, oraz sprawozdanie z obrony ośmiu prac magisterskich, z których większość spełniała wymogi prac licencjackich, a dwie już za takie zostały uznane.

Wyjątkowo dodana (oby jak najczęściej) część druga (OPERA AD LAUREAM) przybliży tematykę trzech dysertacji doktorskich obronionych przez zmartwychwstańców w 2006 roku oraz jednej niedawno opublikowanej przez Wydawnictwo ALLELUJA. Cieszymy się rozprawami z teologii (B. Zarański, *Droga przemiany i postępu duchowego w życiu Bogdana Jańskiego na podstawie jego pism*), z historii (A. Kardaś, *Udział Hieronima Kajsiewicza w kształtowaniu modelu życia zmartwychwstańców*), z filologii (W. Józwiak, *Piśmiennictwo polskiej misji unickiej w Bułgarii w II połowie XIX wieku*) oraz z prawa kanonicznego (A. Sosnowski, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (can. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*).

Część trzecia (CONGREGATIONIS RADICES) zawiera materiały z konferencji naukowej „Bogdan Jański: obecność w historii i aktualność we współczesności”, która miała miejsce 19 kwietnia 2007 roku w *Centrum Resurrectionis* w Krakowie, a zorganizowana została w ramach obchodów 200. rocznicy urodzin Założyciela zmartwychwstańców. Nic więc dziwnego, że prelegenci przypatrywali się tej wybitnej postaci XIX wieku z różnych stron. Ks. J. Grabowski analizuje kulturotwórczy wymiar apostolatu Jańskiego, a pan J. Kuzicki przedstawia rolę laikatu w jego myśli. Z kolei, pani K. Świerszcz ukazuje wysiłki *Brata Starszego* w poszukiwaniu prawdy, a ks. B. Zarański CR opisuje rolę kryzysów w duchowej drodze Sługi Bożego. Ks. A. Kardaś CR dopełnia obrazu, zarysowując tło działalności Bogdana Jańskiego (emigracja polistopadowa). W tej części zebrano także inne artykuły, które oscylują wokół tematyki zmartwychwstańczej: pani J. Hebda, wnikliwie przeszukując archiwa krakowskiego IPN-u, opisuje przebieg likwidacji Niższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Zmartwychwstańców, dokonanego przez SB w 1952 roku; ks. W. Mleczo CR próbuje zarysować główne osie zmartwychwstańczego systemu wychowawczego.

W części czwartej (QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES) zebrano artykuły różnych autorów (częściowo wykładowców *Collegium Resurrectionum*) o niejednorodnej tematyce. Ks. J. Mastalski nie tylko ukazuje syndromy człowieka dorosłego w dobie globalizmu, które prowadzą do dekonstrukcji tożsamości, ale także daje wskazówki, jak im przeciwdziałać. Pan D. H. Valsecchi okiem filozofa przygląda się powieściom Juliusza Verne'a, odnajdując w nich tematykę religijną. Numer zamyka tekst pana M. Zgórniaka o sztuce w Paryżu w dobie Wielkiej Emigracji, zaopatrzony w stosowne ilustracje (jest to poszerzona wersja referatu wygłoszonego na sesji o Bogdanie Jańskim).

Kolegium redakcyjne wyraża nadzieję, że bieżący numer „Zeszytów Historyczno-Teologicznych” będzie dla drogich czytelników lekturą pożyteczną, przyjemną i inspirującą.



GAUDEAMUS IGITUR



NOTA KRONIKARSKA

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2006/2007

Przemówienie rektora *Collegium Resurrectianum*

Dzisiejszą uroczystość inauguracji nowego roku akademickiego w *Collegium Resurrectianum* rozpoczęliśmy Mszą świętą, powierzając Panu Zmartwychwstałemu całą naszą wspólnotę. Dziękuję wszystkim tu zgromadzonym za obecność, za wspólną modlitwę i za radosne świętowanie.

Słowa głębokiej wdzięczności kieruję do Najprzewielebniejszego Ojca Prowincjała Adama Piaseckiego CR za przewodniczenie dzisiejszej Eucharystii, za wygłoszoną homilię i za wszelką troskę o naszą wspólnotę seminaryjną. Witam również asystenta prowincjalnego o. Andrzeja Napiecka CR, ekonoma prowincjalnego o. Romualda Półtoraka CR i ojców radnych prowincjalnych: o. Marka Flasińskiego CR, o. Czesława Kaszubowskiego CR i o. Rafała Golinę CR.

Serdecznie witam dziekana Papieskiej Akademii Teologicznej, ks. prof. dra hab. Jana Daniela Szczurka i składam podziękowanie za współpracę z naszym *Collegium*, mając nadzieję, że będzie się ona owocnie rozwijała. Dziękuję o. Stefanowi Koperkowi CR, długoletniemu dziekanowi Wydziału Teologicznego PAT i naszemu współbratu, który zawsze dbał o nasze *Collegium* jak o własne podwórko.

Słowa powitania kieruję do pana dra Marcina Rebesa, który wygłosi dzisiaj wykład inauguracyjny z zakresu filozofii Boga i poszukiwań do-wodów Jego istnienia.

Z radością witam ks. Wiesława Baniaka i ks. Piotra Telegę ze Zgromadzenia Sług Miłości, którzy są odpowiedzialni za formację kandydatów do ich wspólnoty zakonnej. Witam ks. Stanisława Semika SDB, rektora Seminarium Salezjańskiego, z którym wiąże nas głęboka przyjaźń od początków istnienia naszego seminarium.

Pozdrawiam i witam wszystkich profesorów i wykładowców naszego seminarium, witam też moich najbliższych współpracowników: o. Dariusza Tabora CR, wicerektora i wykładowcę, o. Bogusława Borzyszkowskiego CR, ojca duchownego i wykładowcę, oraz o. Józefa Domo-radzkiego CR, ekonoma. Składam też podziękowanie wszystkim obecnym tu współbraciom i wszystkim osobom, które w jakikolwiek sposób przyczyniły się do przygotowania tej uroczystości. Wspominam przede wszystkim przełożonego tego domu zakonnego, o. Wiesława Śpiewaka CR, który obecnie przebywa w szpitalu.

W sposób szczególny witam wszystkich kleryków, bez których oczywiście nasze dzisiejsze spotkanie nie miałyby sensu, zwłaszcza tych najmłodszych (sześciu zmartwychwstańców i trzech guanellianów), którzy dzisiaj złożą ślubowanie i zostaną wpisani w poczet studentów *Collegium Resurrectianum*!

Najprzewielebniejszy Ojciec Prowincjale, Magnificencjo, Księżę Dziekanie Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, Czcigodni Profesorowie, Szanowni Państwo, Drodzy Współbracia, Drodzy Studenci!

Stało się zwyczajem *Collegium Resurrectianum* poświęcanie każdego roku akademickiego jakiemuś szczególnemu tematowi, zaczerpniętemu z *Magisterium* Kościoła albo z Tradycji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. W ten oto sposób ubiegły rok akademicki koncentrował się na tajemnicy Maryi, «która – według słów papieża Jana Pawła II – 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 jedynego i wiecznego Kapłana" (*Pastores dabo vobis*, 82).

W tym roku akademickim chcemy iść śladami Bogdana Jańskiego, Założyciela naszej wspólnoty zakonnej. Temat ten zasugerował postulator generalny procesu kanonizacyjnego naszego Założyciela, o. Wiesław Śpiewak CR. 27 marca 2007 roku przypada bowiem 200. rocznica urodzin Bogdana Jańskiego. Jego proces kanonizacyjny, na poziomie diecezjalnym, powinien zakończyć się w tym roku akademickim.

W czasie tegorocznej formacji będziemy się wpatrywali w tę wspaniałą postać, ucząc się od niego służyć drugiemu człowiekowi, bo przecież, zgodnie z jego słowami, mamy tworzyć nowych ludzi, pamiętając, że nasz Starszy Brat wymaga od każdego z nas, by stać się wpierw nowym człowiekiem (por. *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, s. 21). Stawanie się nowym człowiekiem dokonuje się poprzez formację, która według *Magisterium* Kościoła dokonuje się na czterech poziomach: ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Formacja ludzka zajmuje tu uprzywilejowane miejsce i jest warunkiem *sine qua non* jakiegokolwiek formacji zakonnej czy kapłańskiej (por. *Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri*, 3). W tegorocznym programie formacyjnym będziemy starali się pogłębić nasze życie duchowe i intelektualne, nie zapominając o fundamentalnej prawdzie przypomnianej przez naszego Założyciela, że najpierw sami mamy stać się nowymi ludźmi.

Na zakończenie pragnę podziękować wszystkim formatorom i profesorom za zaangażowanie w tegoroczny program formacyjny. Wam zaś, drodzy seminarzyści, życzę, byście umieli dobrze wykorzystać wiedzę, jaką będziecie tu zdobywali, i idąc śladami Bogdana Jańskiego, stawali się nowymi ludźmi, zdolnymi skutecznie odnawiać nasze społeczeństwo.

Powierzając się macierzystej opiece Matki Bożej Sulisławskiej, Patronce Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, i wstawiennictwu patronów naszego Zgromadzenia: świętego Józefa i świętego Kajetana, ten kolejny rok akademicki 2006/2007, jedenasty już rok nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum* i 10 rok umowy afiliacyjnej z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej ogłaszam za otwarty.

Andrzej Sosnowski CR



MARCN REBES
KRAKÓW

MIĘDZY RELIGIĄ, WIARĄ I ROZUMEM

Spór o istnienie oraz przedstawienie Boga w filozofii i teologii

*Niedoskonała jest nasza wiedza,
niedoskonałe nasze przemawianie z natchnienia Bożego.
Gdy przyjdzie życie doskonałe,
niedoskonałe zniknie.
Gdy byłem dzieckiem,
mówiłem jak dziecko,
myślałem jak dziecko,
rozumowałem jak dziecko.
Gdy stałem się dojrzałym człowiekiem,
pozbyłem się cech dziecinnych.
Teraz widzimy niejasno jak w zwierciadle,
potem zobaczymy bezpośrednio – twarzą w twarz.
Teraz poznaje częściowo,
potem poznam [całkowicie],
tak jak sam jestem poznany.
Teraz ważne są trzy rzeczy:
wiera,
nadzieja,
miłość.
A z nich największa jest miłość.*

1 Kor 13, 9-13

Życie doczesne naznaczone jest pewnymi granicami poznawczymi. Nie poznajemy samych rzeczy bezpośrednio, lecz przez zjawiska. Niepełne poznanie nie pozwala ignorować wiedzy i rozumu. Boga

można poznać przez zmysły tylko częściowo i w sposób niedoskonały. Gdy zobaczymy Boga bezpośrednio, wiara stanie się pewnością i przekształci się w wiedzę. Pojęcie tej wiedzy nie ma nic wspólnego z wiedzą przez zmysły. Bezpośrednie poznanie oznacza partycypację w *logosie* Boga. Ze względu na ograniczenia umysłu nie możemy tej bezpośredniości doznać. Błąd rozumu wynika z faktu, że treści poznawcze, mimo iż należą do rozumu, pochodzą od zmysłów. Te jednak na różne sposoby nas łudzą i doprowadzają do błędnych wniosków. Poznawanie Boga przy pomocy władz rozumu jest bardzo ważne. Bóg, wyposażając człowieka w rozum i wolną wolę, dał mu sposobność korzystania z tych darów. Również obserwując rzeczywistość Bożą i doświadczając jej, szukamy pewnego *logosu*. Nie musi być on jednak dyskursem w znaczeniu logicznym opartym na przyczynie, skutku i celu. Współczesna filozofia odbiega od tego typu rozwiązań. Partycypacja w rozumie Boga oznacza mowę z *Nieskończonym*, który mnie wzywa i wybiera do relacji etycznej. Nie ma w niej miejsca na logikę przyczyny i skutku, lecz eschatologii. Na początku chrześcijaństwa posługiwano się jednak filozofią przyczynową, aby wykazać słuszność poglądu o istnieniu Boga. Przeobrażanie się teorii filozoficznej wyrasta z przesłanek religijnych i etycznych. Skoro *logos* jest czymś ważnym, postarajmy się zastanowić nad parą słów, które znajdują się w temacie naszego wykładu. Mamy tu na myśli pojęcia: religia i wiara.

1. Znaczenie pojęć *religia* i *wiara*

Definicja terminów: *religia*, *wiara* i *rozum* (*religio*, *fides et ratio*)

Przyjmując dwa pojęcia takie, jak *religia* i *wiara*, musimy ustosunkować się do różnic i podobieństw między nimi. Gdy uda nam się ukaazać tę różnicę, możemy przejść do rozumu, który wiarę w Boga próbuje uzasadnić i przedstawić. Słowo *religio*, *religionis* może oznaczać: po pierwsze, *obawę, skrupuły, wątpliwości, nieuzasadniony lęk przed bogami i ich karami, lęk zabobonny*; po drugie, *poczucie obecności siły nadnaturalnej* (boskiej), *bojaźń religijną, nastawienie religijne, religijność, pobożność*; po trzecie, *siłę szczególną, nietykalność, świętość, tabu*, po czwarte, *wzgląd wymuszający zgodność z formami kultowymi* (moralnymi), *powinność kultową* (religijną), *praktykę religijną* (kultową), *ceremonię, zwyczaj, rytuał, nakaz kultowy, system praktyk kultowych, kult*.

Pojęcie religii przejęło współcześnie znaczenie od rzeczownika *cultus*, -us, który oznacza m.in. *kształcenie, kształtowanie, urabianie; kult, cześć* (dla bóstwa); *akt* (forma) *czci* (boskiej, kultu), *oddanie, przywiązanie, lojalność, wierność, szacunek*. Rzeczownik ten odwołuje się do czasownika *colo, colere, colui, cultum*. Zawiera on w sobie takie znaczenia, jak: *czcić, otaczać czcią* (kogoś), *oddawać cześć* (komuś), *mieć w poszanowaniu, szanować* (kogoś); *być czcicielem* (kogoś, bóstwa); *deos colere* = *czcić bogów*; *dawać ciągłe dowody szacunku; praktykować* (kult), *wykonywać, spełniać* (praktyki kultowe, obrzędy); *religionem colere* = *praktykować kult*. Religia w pierwotnym znaczeniu jednak oznacza więź. W słowniku wyrazów obcych możemy przeczytać, że religia jest „zespołem wierzeń w siły nadprzyrodzone oraz związanych z nimi obrzędów (praktyk), zasad moralnych i form organizacji społecznych (instytucji religijnych)”¹. *Religio* to jednak więź łącząca człowieka z Bogiem oraz człowieka z człowiekiem w obecności Boga. Więź nie potrzebuje jednak potwierdzenia, lecz najważniejsze jest dla niej to, że: *Bóg jest*. Dowodzenia jak i akcydensy posiadane są wobec tego faktu wtórne. Obecnie religię charakteryzuje zewnętrzny obraz wiary w konkretnego Boga. Religia jest jednak więzią i wspólnotą. W pewnym sensie jest pokrewna słowu *ecclesia*, Kościół. Jak się jednak mają do siebie religia i kult? Jakie są ich relacje wzajemne? Dynamiczny charakter *cultus* przechodzi z aktów wiary w jej zachowanie bez szczególnej refleksji, bez dyskursu, namysłu nad prawdami. Dla Bergsona istnieją dwa typy religii: *religia statyczna* i *religia dynamiczna*. Religia statyczna jest oparta na intelekcie i ustanowionych kanonach. W odróżnieniu od niej religia dynamiczna wyrasta z wiedzy intuicyjnej. Twórcami religii dynamicznej są prorocy, święci i mistycy. Ten drugi typ religii jest w pewien sposób bliski religii jako wierze. Dochodzić możemy do prawd albo za pomocą rozumu, albo intuicji.

Religia domaga się rozumu i iluminacji, aby powstrzymać egocentryczne myślenie o Bogu. Bezmyślność prawd prowadzi do deprawacji religii. Niebezpiecznym dla religii i kultu jest przejmowanie metod politycznych i posługiwanie się nimi do realizacji własnych celów. Mimo ogromnego wysiłku intelektualnego w okresie średniowiecza dokonuje się przewartościowanie religii ze względu na połączenie religii i władzy. Ten wymiar polityczny zawiera się w słynnej maksymie: *Cuius regio, eius religio* (czyj kraj, tego religia). Władca wyznacza religię swoim

¹ Słownik wyrazów obcych, pod redakcją Jana Tokarskiego.

poddanym. Religia, która jest więzią doświadczenia bliskości Boga, staje się kultem państwowym. W tym też kontekście odbywają się obecnie spory o religię. Stąd też pojawia się zagrożenie fanatyzmem. Religia fanatyczna *de facto* nie ma żadnego odniesienia do Boga, aczkolwiek zniekształca znaczenie religii, a także kultu. Teologia i filozofia stoją przed ogromnym wyzwaniem ukazania prawdziwej drogi do Boga, pozbawionej wszelkiego fanatyzmu. Fanatyzm i ideologia wyrasta tak ze zgubnej chęci dominacji nad drugim człowiekiem, jak i absolutyzacji mnie i mojej osoby. Spaczenie wizerunku religii domaga się sięgania do pierwszych wieków chrześcijaństwa i do wiary jej wyznawców. Skompromitowane przez wojny o tak zwany podłożu religijny, pojęcie religii musi ponownie wyrastać z wiary, *ufności Bogu*. W ten sposób można radykalnie uporać się z mylnym utożsamieniem religii z fanatyzmem, czy ideologią. W XX wieku największym zagrożeniem była ideologia. Współcześnie zagrożenie te przerodziło się w fanatyzm religii. Pojęcie religii jest mimo zafałszowania bardzo istotne i dlatego trzeba jednak odkryć jej prawdziwe znaczenie.

Religia domaga się głębszej analizy doświadczenia i przeżycia więzi z Bogiem, którą określa się mianem wiary. Pojęcie **wiary** wywodzi się z łacińskiego słowa *fides*, *-ei*. Oznacza ono: *opiekę, pieczę, obronę, ochronę; porękę, poręczenie, rękojmię, gwarancję, przyrzeczenie, zapewnienie* (dobrego traktowania, bezpieczeństwa), *spełnienie przyrzeczenia* (życzenia, wróżby), a także *wiarygodność, wierność, lojalność, rzetelność, słowność, sumienność, honor; zaufanie, dobrą opinię, poczucie obowiązku, lojalność, wierność* (wobec kogoś); *świadectwo, potwierdzenie, miarodajność, oczywistość, wierność, pewność; prawdziwe znaczenie* (wyrażenia) oraz *wiarę, przekonanie, zaufanie*. *Fides* ma też znaczenie *stricte* chrześcijańskie jako: *wspólnota wiary ludzi ochrzczonych*. Rzeczownik *fides* odnosi nas do czasownika: *fido, fidere, fisus sum*, który oznacza: *wierzyć* (w coś), *ufać, pokładać ufność /nadzieję/* (w czymś), *polegać* (na czymś), *zawierzyć* (czemuś) oraz *odwagać się, ośmielać się* (na coś); *mieć ufność, ufać* (że zachodzi jakiś fakt). Wiara (*fides*) na różne sposoby jest interpretowana, bądź jako wiara w Boga, jako wyznanie wiary, bądź też zaufanie. Wiara może oznaczać subiektywne przeżycia lub kanon dogmatów i norm. Jest ona rozumiana subiektywnie.

W odróżnieniu od znaczenia religii wiara nie jest obawą, lękiem, ale zaufaniem, ufnością. Widzimy przy pierwszym spojrzeniu, że te dwa terminy, religia i wiara, odnoszą się do relacji człowieka z Bogiem, lecz odmienne są co do doświadczenia przeżycia tej więzi. Gdy religia łączy

się z poczuciem lęku (pierwsze znaczenie), wiara jest ufnością i lojalnością. Religia wyrasta z tradycji Imperium Rzymskiego i wierzeń w bogów Olimpu, którzy nigdy nie są doskonali i nieśmiertelni. *Fides* to grecka *pistis*, mająca charakter ogromnej głębi wpływającej z bezpośredniej relacji z Bogiem.

2. Dwa typy wiary: wiara Bogu i wiara w Boga

Skoro odróżniliśmy religię od wiary, musimy zastanowić się nad podziałem w obrębie samej wiary. Pomocne jest dla nas w tym przypadku rozróżnienie zaprezentowane przez Martina Bubera. W *Dwóch typach wiary* Martin Buber przedstawia dwa rodzaje wiary: zaufanie człowieka do Boga oraz uznanie pewnych treści wiary, które prowadzą do Boga. Różnica między nimi opiera się na różnicy między **zaufaniem** i **uznaniem**. Pierwszy typ jest trwaniem w bliskości Boga, drugi jest nawróceniem. Rozróżnienie, na które powołuje się Buber, funkcjonuje w chrześcijaństwie w postaci aktu wiary (*fides qua*) i treści wiary (*fides quae*). Zaufanie do Boga nie wyklucza racjonalnego myślenia i próby zracjonalizowania świata spostrzeganego. Chodzi tu raczej o źródło i pierwszeństwo doświadczenia. Uznanie wymaga pewnego uzasadnienia, lecz zaufanie nie. Zaufanie jest relacją człowieka do człowieka i ma wymiar etyczny. Uznanie jest utwierdzeniem mnie w pewnym przekonaniu, potwierdzeniem prawdziwości. Filozofia podobnie jak teologia coraz częściej skłania się ku zaufaniu, wierności. Wiara oparta na uznaniu podobna jest do walki Hegłowskiej między panem i niewolnikiem. Między nimi walka jest walką o uznanie.

Wiara ma charakter subiektywny i zwraca uwagę na doświadczenie wewnętrzne, przeżycie spotkania z Bogiem. Wiara szuka zrozumienia, gdyż przeżycie domaga się obiektywizacji. *Przedmioty* wiary i rozumu mogą być rozważane w różny sposób i za pomocą różnych metod. Wiara oprócz przeżycia wewnętrznego potrzebuje zewnętrznego wyrazu. Ta manifestacja własnych przeżyć może być bardzo głęboka, ale także infantylna. W historii wiele słyszało się o sporze, czy wiarę można uzasadnić przez rozum. Czy wiara sama wystarcza bez dowodów? Czy rozum i wiara są komplementarne, czy się wykluczają? Ostatni wiek w Europie doprowadził do destrukcji, tzn. podziału między światem rozumu i wiary. Wynikało to z systemowego odróżniania tego, co naukowe, od tego, co religijne. Religia przybierała postać ideologii. Możemy sobie posta-

wieć kolejne pytanie, czy zdanie *religia szuka zrozumienia* jest tożsame z *wiara szuka zrozumienia*. W pierwszym przypadku mówimy o socjologii religii, w drugim o teologii albo filozofii. Z tego pytania wypływa pewna nauka, że wiara ma charakter subiektywny, religia natomiast obiektywny. Religia jest więzią ludzi, którzy wierzą w jednego Boga. Wiara jest przeżyciem wewnętrznym zachowywanym w pewnych postawach. Z punktu widzenia wiary przeżywanej problem dowodzenia istnienia Boga jest niepotrzebny. Przeżywanie piękna świata może wpływać na nasze przeżycia. Widząc piękny świat, doświadczamy dobroci Boga. Doznania te antycypowane są przez relację człowieka z Bogiem. Przeświadczeniu o istnieniu Boga może towarzyszyć przeżycie estetyczne. Przypisywanie poszczególnych przymiotów Bogu wypływa z idei, które są zdeponowane w człowieku. Można przyznać rację tym, którzy ujmują rozum jako teoretyczną naukę, że rozum człowieka nie jest potrzebny do potwierdzenia istnienia Boga. Gdy jednak rozum utożsamimy z Boskim logosem, sytuacja się odwraca i nie możemy zakwestionować słuszności zaprzęgnięcia rozumu do udowodnienia słuszności wiary. Bóg daje możliwości wejścia z Nim w dialog, w dyskurs. Rozdzielenie rozumu i wiary musi w takim wypadku prowadzić do błędnych wniosków. Odwołajmy się tutaj do słów św. Pawła z listu do Koryntian: *wiara, nadzieja i miłość*. Nie ma w niej mowy o rozumie, ale widzimy skończony charakter nadziei, która przechodzi w wiedzę i pewność. Tylko miłość jest wieczna. Miłość jest wiarą Bogu. Wiara w Boga przeradza się w pewność, lecz wiara Bogu jest zaufaniem, miłością Tego, który nas przerasta. Jeśli wiara przemija, co pozostaje? Pewność? Pewność jest rozumem, który nie poznaje za pomocą przyczyny i skutku, lecz intuicji, iluminacji, objawienia. Współczesna filozofia wskazuje na różnicowanie w obrębie samego rozumu. Poznanie rozumowe jest partycypacją w mądrości Boga.

Religia może drwić z rozumu i lekceważyć rozum w znaczeniu spekulatywnym, lecz nie może zaprzeczyć słuszności jego istnienia. Władza rozumu odnosi się pierwotnie do *logosu*. W prologu Ewangelii św. Jana *logos* oznacza słowo, lecz oprócz wspomnianego znaczenia, ma ono także inne, takie jak: *nauka, wiedza, zdanie, mądrość Boga*, ale także *rozum*. Arche filozofii inspirowanej przez teologię jest *logos*, które jest całością wiedzy absolutnej i doskonałej. Bóg może nam jej użyć przez iluminację lub używanie rozumu.

*Na początku było Słowo,
a słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało.
J 1, 1-3*

Logos w pierwotnym znaczeniu ma inny sens niż potoczne rozumienie. Oznacza on *gromadzić ze sobą, skupiać*. Rozum łączy pewną wiedzę, zdania i słowa w jedną syntetyczną całość. Istnieją różne metody poznawania prawdy, takie jak iluminacja, objawienie, intuicja lub działanie rozumu. Utrzymywano, że rozum nie przystaje do objawienia, jest jego opozycją. Ta absurdałna alternatywa wynikała z platońskiej teorii idei. Świat cielesny, zmysłowy był na antypodach doskonałego świata idei. Z czasem świat idei utożsamiano z rozumem Boga, a świat zmysłów z rozumem człowieka. Dopiero z czasem pojawiają się filozofie rozgraniczające świat zmysłów od świata rozumu. Zauważano ogromną dysproporcję między rozumem Boga i rozumem człowieka. Nie rozumiano, że istnieją także błędy rozumu i błędy zmysłów, jak prosty patyk umieszczony w naczyniu z wodą, który wydaje się złamany, pochylony. Rozumowi człowieka dana jest jednak możliwość partycypacji w rozumie Boskim. Odbywa się to w relacji etycznej. Zanim przedmiotem zainteresowania stał się człowiek i jego etyka, próbowano wykazać istnienie rozumu doskonałego na różnych płaszczyznach aposterioryczno-apriorycznych. Istnienie Boga udowadniano przez jego przymioty. Istnienie i przypadłość nie są identyczne i nie są tożsame.

3. Dowodzenie istnienia Boga i Jego przymiotów. Dowody kosmologiczne, ontologiczne i fizyko- teologiczne

Wiara w Boga szuka zrozumienia i uzasadnienia. Rozum i wiara były dwoma środkami do doświadczania obecności Boga. Ponieważ człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, próbuje zrozumieć zamysł swego Stwórcy. Tam, gdzie jednak istnieją granice rozumu, przychodzi do pomocy wiara. Nie może ona łątać dziury niewiedzy. Wiara i rozum muszą iść ze sobą w parze i wzajemnie się uzupełniać. Próby udowodnienia początkowo służyły za obronę wiary przed niewierzącymi lub

ludźmi innej wiary. Apologetyka wymusiła szukanie dowodów istnienia Boga. Św. Anzelm, św. Tomasz (drogi świętego Tomasza) oraz Kartezjusz i inni filozofowie przedstawiali argumenty za istnieniem Boga, próbując wykazać, że jego istnienie jest konieczne. Argumenty za istnieniem istoty najwyższej przejmowano w oparciu o filozofię grecką, m.in. Arystotelesa. Św. Augustyn posługiwał się pojęciem Boga w naszym umyśle. Św. Tomasz natomiast dowodzi Jego istnienia z ruchu (Pierwszy poruszyciel), ze skończoności świata (Pierwsza przyczyna), przygodności bytu (Byt konieczny), ze stopniowości doskonałości (Byt najdoskonalszy), z celowości przyrody (Intelekt rządzący wszystkimi bytami). Chrześcijańska apologetyka posłużyła się grecką filozofią w celu wykazania słuszności wiary w Boga. Dziedziny, w której bada się granice rozumu, nazywa się filozofią, natomiast, gdy przedmiotem jest wiara, mamy do czynienia z teologią. Ufność Bogu i wykorzystywanie władz rozumu do czynienia sobie świata bardziej zrozumiałym są ze sobą komplementarne. Bóg w swojej mądrości nie wymaga od nas poświęcenia rozumu na rzecz wiary. Wiara i rozum to dwa narzędzia w rękach człowieka, które prowadzą do rzeczywistości ponadziemskiej. W średniowieczu nikt nie oczekiwał, że człowiek jest w stanie poznać prawdę absolutną w sposób doskonały.

Do tego czasu nie istniało rozwarstwienie między tym, co poznajemy, tzn. fenomenami, a tym, *co jest takie, jakie jest, czyli rzeczami samymi w sobie*. Udowodnienie Boga i Jego istnienia przestało opierać się na przyczynie i skutku. Odrzucenie argumentów kosmologicznych, ontologicznych i fizyko-teologicznych zawdzięczamy Immanuelowi Kantowi. Autor *Krytyk* rozróżnia dwa rodzaje poznania: teoretyczne oraz praktyczne. Wedle jego interpretacji poznanie teoretyczne ma miejsce wówczas, gdy „poznaję to, co istnieje”². W odróżnieniu od tego poznanie praktyczne jest „przedstawieniem sobie, co istnieć powinno”. W oparciu o poznanie teoretyczne i praktyczne oraz założenie, że mamy do czynienia w obu przypadkach z niewątpliwą pewnością, aczkolwiek uwarunkowaną, wówczas możemy twierdzić, że to, co jest uwarunkowane, ma charakter albo konieczny, albo przypadkowy. Takim przykładem jest prawo moralne, które jest bezwzględnie konieczne, chociaż postulowane. Argumentem przemawiającym za istnieniem bytu doskonałego i możliwością jego odczuwania zawdzięczamy **intelektowi i wolności**. Spór o wolność, wolną wolę człowieka i celowość świata jest jednym

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 373.

z podstawowych problemów religii, lecz nie wiary. Czy człowiek może poznać naturę Boga? Czy ma do tego możliwości poznawcze? Czy można poznać Boga rozumem? Poznajemy Boga, lecz jak napisał św. Paweł, w stopniu niedoskonałym. Dopóki jest on niedoskonały, istnienie Boga będzie możliwością, lecz nie koniecznością.

Wszelkie dowodzenie istnienia Boga nigdy nie może dotyczyć konieczności, lecz jedynie *możliwości*. Uzasadnienie istnienia Boga możliwe jest wyłącznie w wolnej woli obecnej w obrębie praktycznego rozumu. Istnienie Boga jest ideą regulatywną, dotychczas jednak traktowano je jako konstytutywną. Ponieważ spostrzegamy świat przez zmysły, nie mamy dostępu do rzeczy samych w sobie, podobnie jest z Bogiem. Posiadamy jednak pewne idee, jak nieśmiertelność duszy, wolność oraz istnienie Boga. Wszelkie dowodzenie odbywa się przez kryterium przyczyny i skutku oraz z zastosowaniem analogii do wypowiedzania sądów. Dotyczy to jednak zjawisk, a nie rzeczy samych w sobie. Oprócz wydawania sądów i konstruowania zdań podlegających koncepcji prawdy jako prawdziwości jest też sfera etyczna, która ukazuje dialog człowieka z Bogiem. Rozmowa ta, która jest asymetryczna ze względu na transcendencję Boga, wyraża się *zaufaniem* i *powierzeniem*. Odbiega ona od koncepcji filozoficznej opartej na *walce o uznanie*.

Po Kancie zaczęto zajmować się uzasadnieniem istnienia Boga przez etykę i naukę o moralności. Największym problemem, który podważał istnienie lub uzasadniał istnienie Absolutu, była moralność. Z tej racji podważanie słuszności uprawiania etyki podważało prawdziwość istnienia Boga. Największym ciosem zadany wierze była krytyka nietzscheańska. Głębsza analiza doprowadziła dalej do konkluzji, że religia chrześcijańska nie jest religią resentymentu i etyką odwetu, lecz krytycznym ujęciem etyki i religii. Racjonalny dyskurs sprawił, że zarzut skierowany pod adresem chrześcijaństwa wzmocnił doktrynalnie Kościół.

4. Współczesne zainteresowanie filozofii kwestią Boga. Rozum inspirowany relacją etyczną

Uzasadnienie istnienia Boga w historii filozofii i teologii osadzało się zasadniczo na dowodach ontologiczno-kosmologicznych. Współcześnie tendencja ta się zmieniła i dlatego mamy do czynienia z argumentami etyczno-antropologicznymi wyrastającymi z relacji człowieka do

Boga i innego człowieka. *Rozumienie i wiara schodzi na ziemię* i znajduje swój wyraz w twarzy innego człowieka, który wzywa mnie do heroizmu. Przedstawicielami tego poglądu jest Emmanuel Levinas, Martin Buber, Franz Rosenzweig oraz Józef Tischner. Transcendencja Boga jest najbardziej wyraźna w relacji z Innym, który mnie przekracza. *Logos*, który wyrasta z etyki, odrzucający przyczynę i skutek, ugruntowany jest na *idei dobra i wybrania*. Myślenie to opiera się na metafizyce i idei nieskończoności. Logika ta nie wyrasta z potrzeby, lecz pragnienia. Bliskość w relacji transcendentnej scharakteryzowana jest przez *skórę i twarz*. Etyczna relacja mnie z Innym oznacza transcendencję, która nie niweluje różnic, lecz ukazuje najlepiej absolutną separację między mną i Innym. Ja nie jestem Innym i Inny nie jest mną, lecz nie przeszkadza to w relacji transcendentnej. Dyskurs racjonalny uczył nas kształtować myślenie wedle prawideł przyczyny, skutku i celowości. W ten sposób myślenia wkrada się zarożumiałość wkraczania w świat, który się wcześniej znało. Jeżeli odkrywamy skutek, znajdujemy przyczynę oraz dochodzimy do jakiegoś celu, przekonujemy się o uprzednim wyznaczeniu praw tego świata. Prawdziwa metafizyka kroczy jednak po świecie, który jest nam nieznany. „Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkiem obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”³. Levinas odróżnia pragnienie od potrzeby. Pragnienie nie można zaspokoić, podobnie jak dobro, ponieważ kieruje się ono własną logiką. Potrzeba jest uwikłana w zaspokojenie braku. Logika jej ugruntowana jest na stosunku przyczyny i skutku.

Posługując się pojęciem zaufania w filozofii Bubera i Levinasa, dochodzimy do ważnego przeobrażenia się rozumienia religii w świecie żydowskim i chrześcijańskim. Mam tu na myśli przesłanie siostry Faustyny Kowalskiej: „Jezu, ufam Tobie”. Ten rodzaj wiary jest zaufaniem, bliskością serca i rozumu, który antycypuje wiarę w Boga. Argumenty o Bogu, który jest najwyższą przyczyną, pierwszym poruszycielem, są zepchnięte na drugi plan. Nie można jednak lekceważyć istnienia porządku i celu w świecie. Na pewno nie możemy być przekonani, że jesteśmy w stanie udowodnić istnienie Boga w sposób racjonalny. Może-

³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, s. 19.

my jednak spowodować, że wiara, wykorzystując siłę rozumu, będzie usuwać naiwność i antropologizację rozumienia Boga.

Among religion, faith and reason. A dispute about existence and presentation of God in philosophy and theology

The author starts with giving definition of religion, faith and reason, as well as showing similarities and differences among them. Religion is not a kind of fanaticism or ideology but it means trust in God. Secondly, he describes two types of faith: believing God and believing in God. Thirdly, the author depicts how it is done to prove God's existence and His divine attributes. Cosmological, ontological and physic-theological proofs are mentioned. Finally, he describes contemporary philosophy's interest in God's issue, where reason is inspired by ethic relation in discovering what the faith is: trust, closeness of heart and reason.

Słowa klucze: *religia, wiara, rozum, Bóg, natura, Logos, filozofia, teologia, etyka, intelekt, wolność, moralność, św. Anzelm, św. Tomasz, Arystoteles, św. Augustyn, I. Kant, F. Nietzsche, E. Levinas, M. Buber, F. Rosenzweig, J. Tischner*

ROZPRAWY MAGISTERSKIE

20lutego 2007 roku dziewięciu absolwentów *Collegium Resurrectianum* przystąpiło do egzaminu *ex universa theologia* oraz do egzaminu magisterskiego przed Komisją Egzaminacyjną Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pod przewodnictwem prodziekana Wydziału Teologicznego ks. prof. dr. hab. Łukasza Kamykowskiego. W skład Komisji wchodził: ks. prof. dr hab. Jana Orzeszyna (teologia moralna), ks. dr Roman Bogacz (teologia biblijna) oraz o. dr Piotr Chojnacki OCist (teologia dogmatyczna). Obecni byli również promotorzy prac magisterskich: ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR, ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, ks. dr hab. Janusz Mastalski, prof. PAT, o. dr Dariusz Kasprzak OFMCap, a także o. Tadeusz Gajda CR, przełożony Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, oraz rektor *Collegium* ks. dr Andrzej Sosnowski CR. Decyzją Rady Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej z dnia 23 lutego 2007 roku wszystkim absolwentom *Collegium* został nadany tytuł zawodowy magistra.

Ogromną radość budzi fakt, że wszyscy alumni przystąpili zarówno do egzaminu *ex universa theologia*, jak i do egzaminu magisterskiego. Uzyskane

oceny świadczą o ogromnym zaangażowaniu w poszukiwania i studiowanie teologii w *Collegium Resurrectianum*. Miejmy nadzieję, że nowi magistry teologii będą potrafili wykorzystać zdobytą wiedzę w czekającej ich pracy duszpasterskiej.

Poniżej przedstawiamy tematy i streszczenia tegorocznych prac magisterskich.

Roman Abdułow CR

Zmartwychwstańcy w polemice z towiańczykami

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

W pracy omówiony został problem polemiki między Zgromadzeniem Zmartwychwstańców a sektą towiańczyków. Oprócz analizy wypowiedzi oraz działalności obydwu wspólnot zawarty jest także ich rys historyczny. Pierwszy rozdział zajmuje się omówieniem sylwetki Andrzeja Towiańskiego oraz genezą powstania sekty. Podjęto także analizę ideologii założonej przez niego wspólnoty oraz relacje z Adamem Mickiewiczem.

Rozdział drugi omawia zagadnienie powstania Zgromadzenia Zmartwychwstańców oraz specyfiki jego działalności. Poruszony został również problem kontaktów Adama Mickiewicza z członkami tej wspólnoty. Trzeci, ostatni rozdział jest refleksją nad konkretnymi wypowiedziami działaczy sekty towiańczyków oraz definitywnej odpowiedzi na nie ludzi Kościoła, filozofów i zmartwychwstańców.

Juliusz Figlak CR

Zadania polityków i rządzących w świetle nauczania Jana Pawła II

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

W pracy omówiony został problem zadań i obowiązków, jakie Jan Paweł II stawia przed politykami i rządzącymi w swoim nauczaniu. Oprócz

analizy nauczania papieskiego zawarty jest tutaj także rys historyczny. Pierwszy rozdział zajmuje się wyjaśnieniem etymologicznym pojęcia polityki oraz podejmuje refleksję historyczną nad działalnością polityczną na przestrzeni wieków. Rozdział drugi jest analizą licznych tekstów z nauczania Jana Pawła II skierowanych do sprawujących władzę i próbą wskazania na najistotniejsze. Trzeci, ostatni rozdział jest refleksją nad konkretnymi obowiązkami i zadaniami polityków i rządzących, jakie wyłaniają się z nauczania Jana Pawła II.

Krzysztof Janik CR

Wychowanie do wartości młodzieży wieku szkolnego w świetle literatury przedmiotu

Praca magisterska napisana na seminarium z pedagogiki, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. PAT dr. hab. Janusza Mastalskiego.

W pracy omówiono proces wychowania młodzieży do wartości w oparciu o wybraną literaturę przedmiotu. W pierwszym rozdziale autor wyjaśnia definicję pojęcia wychowania. Zostały ujęte psychologiczne podstawy powyższego procesu oraz wychowanie rozpatrywane w ujęciu teologii. Tematyka drugiego rozdziału jest skupiona wokół pojęcia wartości; ukazano także teologiczny wymiar wartości oraz ich filozoficzne ujęcie. W trzecim rozdziale autor przedstawia trzy zasadnicze środowiska, w których dokonuje się proces wychowania młodzieży do wartości; a są to: rodzina, szkoła i Kościół. Ostatni, czwarty rozdział koncentruje się na kształtowaniu sumienia; przedstawiono w nim także metody kształtowania osobowości.

Paweł Kruczek CR

Przeżywanie Eucharystii przez osoby upośledzone w stopniu lekkim (na podstawie badań przeprowadzonych w wybranych zakładach opiekuńczych)

Praca magisterska napisana na seminarium z pedagogiki, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. PAT dr. hab. Janusza Mastalskiego.

Celem pracy było zbadanie wrażliwości religijnej odnośnie do Eucharystii u osób upośledzonych umysłowo w stopniu lekkim. Podstawą do podjęcia problemu zawartego w temacie były badania przeprowadzone w trzech różnych zakładach opiekuńczych: w Zawadzkiem, Mocarzewie i Nowym Sączu. Rozdział pierwszy ukazuje współczesne poglądy na temat upośledzenia umysłowego oraz rolę oligofrenopedagogiki w kształtowaniu postaw i wartości chrześcijańskich u osób upośledzonych. Drugi rozdział, rozpoczynając od charakterystyki warsztatu badawczego, odwołuje się do literatury z zakresu metodologii badań pedagogicznych, a także przedstawia zasadniczą problematykę pracy. Rozdział trzeci zwraca szczególną uwagę na kształtowanie wiary i postaw religijnych u osób upośledzonych w stopniu lekkim. Podejmuje takie zagadnienia, jak codzienna modlitwa oligofreników, pojmowanie przez nich sakramentu pokuty i sakramentu Eucharystii. Przedmiotem rozważań rozdziału czwartego jest świadomość przeżywania Eucharystii przez oligofreników stopnia lekkiego ze szczególnym uwzględnieniem ich zachowań zewnętrznych i przeżyć wewnętrznych.

Szczepan Matuła CR

Teologia zmartwychwstania w mowie pogrzebowej „O życiu brata Satyra” św. Ambrożego

Praca magisterska napisana na seminarium z patrologii, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem o. dr. Dariusza Kasprzaka OFMCap.

Tematem pracy jest teologia zmartwychwstania w ujęciu św. Ambrożego. Pierwszy rozdział dotyczy teologii zmartwychwstania przed św. Ambrożym, a zwłaszcza problematyki zmartwychwstania w myśli Ojców Apostolskich, Apologetów greckich oraz wybranych pisarzy III wieku. Rozdział drugi ukazuje podstawy wiary w zmartwychwstanie w mowie „O życiu brata Satyra”. Św. Ambroży nawiązuje w niej zarówno do Starego, jak i Nowego Testamentu, wyjaśniając, czym jest wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa. Trzeci rozdział prezentuje teologię zmartwychwstania ciał oraz ich przymioty.

Wojciech Mleczko CR

Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego w nurcie systemów edukacji chrześcijańskiej

Praca magisterska napisana na seminarium z pedagogiki, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. PAT dr. hab. Janusza Mastalskiego.

W pracy zaprezentowano (w formie monografii pedagogicznej) Szkołę Wyższą im. Bogdana Jańskiego (założoną w 1993 r.) w kontekście nauczania Kościoła katolickiego o wychowaniu i uniwersytecie. Rozdział pierwszy przedstawia istotę i znaczenie wychowania chrześcijańskiego oraz wybrane chrześcijańskie systemy wychowawcze (pijarów, salezjanów, urszulanek, niepokalanek i zmartwychwstanek), ze szczególnym uwzględnieniem zmartwychwstańczego systemu pedagogicznego. Drugi rozdział ukazuje katolicką naukę o uniwersytecie – jego roli społecznej i wychowawczej, a także o specyficznej jego odmianie, zwanej uniwersytetem katolickim. Rozdział trzeci, rozpoczynając od zarysu zmartwychwstańczej tradycji edukacyjnej, opisuje historię i strukturę Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego. Przedmiotem rozważań czwartego rozdziału było zagadnienie edukacji w omawianej szkole wyższej: przedstawiono misję i zadania szkoły, ofertę edukacyjną oraz program formacyjno-wychowawczy. W rozprawie zaprezentowano stan na koniec 2005 roku.

Zbigniew Skóra CR

Historyczno-teologiczne ujęcie zagadnienia milczenia i ciszy w liturgii sakramentów

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

W pracy omówiony został temat występowania oraz znaczenia milczenia i ciszy w celebrowaniu liturgii sakramentów. Oprócz ujęcia teologicznego jest tutaj również zawarty rys historyczny. Pierwszy rozdział zajmuje się podbudową biblijną, a także psychologiczną i filozoficzną, zagadnienia ciszy i milczenia na przestrzeni historii zbawienia (w Biblii) oraz w życiu człowieka. Rozdział drugi jest ukazaniem zasto-

sowania chwil milczenia i ciszy w celebrowaniu liturgii na przestrzeni wieków do czasów Soboru Watykańskiego II oraz jest próbą ich teologicznej interpretacji. Ostatni, trzeci rozdział jest ukazaniem miejsca milczenia i ciszy we współcześnie sprawowanej liturgii wraz z jej posoborową teologią i znaczeniem personalistyczno-transcendentnym.

Damian Stachowiak CR

Przebaczenie w rodzinie w świetle literatury przedmiotu

Praca magisterska napisana na seminarium z pedagogiki, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. PAT dr. hab. Janusza Mastalskiego.

W pracy omówiono zagadnienie przebaczenia, ukazując jego znaczenie w kształtowaniu się i utrzymywaniu więzi pomiędzy członkami wspólnoty rodzinnej. W pierwszym rozdziale podjęto próbę zdefiniowania pojęcia przebaczenia. Rozdział drugi podejmuje zagadnienie przebaczenia w relacjach małżeńskich. W trzecim rozdziale autor przedstawił znaczenie przebaczenia dla więzi rodzicielskich. Czwarty rozdział ukazuje, w jaki sposób pojęcie przebaczenia wpływa na kształtowanie się więzi między rodzeństwem.

Piotr Starmach CR

Nauka Świadków Jehowy zagrożeniem w kształtowaniu życia rodziny

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

W pracy został omówiony wpływ działalności nauki Świadków Jehowy na kształtowanie się życia rodzinnego. Praca przedstawia zagrożenia, jakie powoduje działalność Towarzystwa „Strażnica”. Pierwszy rozdział ukazuje historyczne uwarunkowania istnienia i działalności ruchu z uwzględnieniem genezy powstania. Drugi rozdział ukazuje rolę i miejsce rodziny w nauczaniu Świadków Jehowy. Przedstawia metody formacji intelektualno-duchowej oraz socjologiczny model rodziny

w ujęciu Świadków Jehowy. Ostatnia część przedstawia zagrożenia płynące dla rodziny z aktywnej działalności Towarzystwa „Strażnica”. Ostatni, trzeci rozdział jest wykładnią Kościoła katolickiego na tematy związane z życiem, formacją rodziny. Ukazuje ponadto cele, zadania rodziny oraz duszpasterskie formy pomocy rodzinom dotkniętym przez działalność Świadków Jehowy.

OPERA AD LAUREAM

ROZPRAWY DOKTORSKIE

Rok 2006 był wyjątkowy dla zmartwychwstańczego środowiska naukowego. W tym czasie trzech naszych Współbraci obroniło rozprawy doktorskie i uzyskało stopnie naukowe, a mianowicie: ks. Andrzej Sosnowski CR – doktora prawa kanonicznego, ks. Artur Kardaś CR – doktora nauk humanistycznych, ks. Bronisław Zarański CR – doktora teologii. Poniżej publikujemy opis bibliograficzny oraz miejsce ogłoszenia drukiem, a także streszczenia dysertacji. Ponadto, przywołujemy obronioną kilka lat temu rozprawę p. Wojciecha Józwiaka, która właśnie została wydana przez Wydawnictwo ALLELUJA.

Andrzej Sosnowski CR

*L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità
(can. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente
(Przeszkoda małżeńska wieczystego ślubu czystości
(kan. 1088 KPK)*

Praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. Janusza Kowala SJ. Obroniona 23 czerwca 2006 roku na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Komisji przewodniczył ks. prof. Damian Astigueta SJ, zaś recenzentem był ks. prof. Yuji Sugawara SJ.

Praca doktorska została opublikowana w całości w Rzymie w 2007 roku przez Editrice Pontificia Università Gregoriana w kolekcji Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico, nr 75.

Pomysł zajęcia się przeszkodą ślubu zakonnego czystości narodził się po lekturze coraz liczniejszych artykułów na temat tej przeszkody małżeńskiej, jednakże w większości przypadków nie były to opracowania całościowe, a przeszkodą ślubów zakonnych zajmowano się przy okazji tematu opuszczenia instytutu zakonnego, dyspensy kanonicznej lub przeszkód małżeńskich w ogólności. Z tego powodu ta rozprawa miała wypełnić tę lukę i przyczynić się do głębszego zapoznania się z tematyką przeszkody ślubów zakonnych. Aby osiągnąć ten cel zastosowano metodę historyczno-analityczną i porównawczą.

Badania naukowe ograniczają się do prawodawstwa kościelnego, bez uwzględniania prawa cywilnego, z wyjątkiem praw świeckich pierwszego tysiąclecia, którym została poświęcona niewielka część pierwszego rozdziału. Nie podejmuje się też problematyki przeszkody celibatu (kan. 1087), która często dotyczy zakonnika wyświęconego, który usiłuje zawrzeć małżeństwo. Temat ten nie został jednak całkowicie przemilczany i w rozprawie znajdziemy liczne odniesienia do specyficznej sytuacji zakonników przynależących do stanu duchownego, którzy opuszczają instytut zakonny i usiłują zawrzeć małżeństwo. Dysertacja w zasadzie ogranicza się do prawodawstwa łacińskiego i nie zajmuje się kan. 805 KKKW, chociaż z należytą uwagą zostały przestudiowane dokumenty soborowe i synodalne pierwszego tysiąclecia, które były wspólne dla Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich.

Rozprawa doktorska składa się z czterech rozdziałów ściśle ze sobą powiązanych. Jako kryterium podziału wybrano wydarzenia z historii

Kościół, które wywarły największy wpływ na rozwój doktryny kanonicznej dotyczącej przeszkody ślubów zakonnych.

W pierwszym rozdziale, obejmującym okres od początków Kościoła aż do Reformy Gregoriańskiej, zajęto się problematyką zrozumienia ślubu czystości, który składali niektórzy chrześcijanie, i ich ewentualnego małżeństwa, zawartego pomimo złożonego ślubu. Od samego początku historii Kościoła spotykamy licznych braci i siostry w wierze, którzy chcąc naśladować Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego, dobrowolnie wyrzekali się naturalnego prawa do małżeństwa, składając trzy śluby: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, które stały się nieodzowne, aby móc mówić o przynależności do stanu zakonnego. Na szczególną uwagę zasługuje tu doskonała czystość, ślubowana Chrystusowi, która charakteryzowała wszystkie pierwsze formy ascezy chrześcijańskiej, tzn. ascetów, dziewic, wdów, eremitów i cenobitów. Jeśli nawet biskupi nieustannie zachęcali do wierności powołaniu, to nie istniał jeszcze formalny zakaz opuszczenia raz wybranej drogi życiowej, aby zawrzeć małżeństwo.

Ogromną rolę w instytucjonalizacji życia konsekrowanego na wyłączną służbę Bogu miały pierwsze reguły zakonne, szukające sposobu na uporządkowanie porządku wewnątrz tworzących się wspólnot. Dzięki Regułom św. Pachomiusza, św. Bazylego, św. Augustyna i św. Benedykta możemy stwierdzić, że dały one większą stabilność życiu mniszemu. Pierwsi prawodawcy życia zakonnego starali się, by wstępujący do stanu zakonnego zawsze pozostali wierni swojemu powołaniu. Nie oznaczało to jednak braku możliwości wykluczenia ze wspólnoty osób nienadających się do tego rodzaju życia i nie wykluczano możliwości dobrowolnego opuszczenia klasztoru ze strony samych mnichów, z powodu słabości natury ludzkiej. Autorzy Reguł nie wchodzi w problematykę możliwości zawarcia małżeństwa przez byłych mnichów, ponieważ Reguły są formą prawa partykularnego dla poszczególnych zakonów, czyli dotyczą tych, którzy chcą żyć według ślubów, a nie tych, którzy opuścili życie zakonne.

Dokładniejsze normy dotyczące osób konsekrowanych, które opuszczając klasztory, zawierały związki małżeńskie, znajdziemy w prawodawstwie soborowym i synodalnym. Począwszy od IV wieku, sobory i synody wzywają do wierności konsekracji zakonnej; zakazują dziewicom mieszkać razem z mężczyznami i przewidują długie pokuty dla tych, którzy opuszczają stan zakonne i zawierają małżeństwo. Synody nie są jednak w stanie dać jednolitego prawa, i tak niektóre nie wzywają do

opuszczenia współmałżonków przed podjęciem pokuty (Synod w Walencji – 374), inne uważały taką separację za warunek *sine qua non* podejmowanej pokuty (Drugi Synod w Toledo – 400), jeszcze inne przewidywały nawet karę ekskomuniki dla tych, którzy łamiąc ślub czystości, zawierali małżeństwo (Synod irlandzki – 450-456). Dopiero Sobór Chalcedoński (451) wprowadził prawo, według którego dziewice i mnisi nie mogli zawrzeć związku małżeńskiego pod karą ekskomuniki, jednakże biskupi byli proszeni o zachowanie miłosiernej wyrozumiałości dla osób łamiących to prawo. Podobne normy powtarzali papieże. Na podstawie norm soborowych można z całą pewnością stwierdzić, że małżeństwo zawarte przez dziewicę lub mnicha było niegodne, jednakże nie można powiedzieć tego o ważności małżeństwa. Niewierność konsekracji zakonnej była uważana za poważne przestępstwo, które nie mogło pozostać bez kary, jednakże zawsze pamiętano o miłosiernej wyrozumiałości dla grzeszników. Również prawodawca świecki czuł się odpowiedzialny, aby dać prawa w tej dziedzinie, jednakże nie mógł on się wypowiadać na temat ważności takich małżeństw. Z tego powodu prawo świeckie starało się usankcjonować przepisy kościelne i najczęściej ex-zakonnika pozbawiano wszystkich dóbr materialnych, jakie wniósł do klasztoru.

Drugi rozdział obejmuje okres od soborów laterańskich do Soboru Trydenckiego. Jest to czas dynamicznego rozwoju prawodawstwa kościelnego, w tym również dyscypliny zakonnej i prawa małżeńskiego. To Sobór Laterański II (1139) *expressis verbis* stwierdza, że małżeństwo mnicha, mniszki lub zakonnika nie jest prawdziwym związkiem małżeńskim. Takie stwierdzenie, choć poprzedzone przez Synod w Pizie (1134), musi być uważane za prawdziwą przeszkodę zrywającą ślubu zakonnego czystości. W konsekwencji każdy związek małżeński zawarty pomimo istnienia ślubu zakonnego czystości od tej chwili musi być uważany za nieważny. W podobny sposób wyraża się Aleksander III (1159-1181), według którego chociaż każdy ślub czystości sprzeciwia się małżeństwu, to jednak tylko ślub zakonny czyni je nieważnym.

Prawodawstwo soborów laterańskich, potwierdzone przez papieży, znajduje się więc w opozycji z wcześniejszą dyscypliną kościelną, gdy ślub czystości nie miał mocy zrywającej, lecz jedynie czynił małżeństwo niegodziwym. Z tego powodu kanoniści i teologowie, zaczynając od Gracjana, wprowadzili rozróżnienie między ślubem uroczystym i prostym, podkreślając, że jedynie ślub uroczysty czyni małżeństwo nieważnym. Takie rozwiązanie znalazło poparcie u papieży Aleksan-

dra III (1159-1181) i Celestyna III (1191-1198), którzy chociaż podkreślają obowiązywalność każdego ślubu złożonego Bogu, ponieważ przed Bogiem ślub prosty jest tak samo ważny jak uroczysty, to jednak tylko ze ślubu uroczystego rodzi się przeszkoda zrywająca. Niezwykle ważnym dla tematu przeszkody zrywającej ślubu zakonnego czystości jest dekret Bonifacego VIII (1294-1303) *Quod votum*, w którym skutek unieważniający małżeństwo przypisuje się jedynie ślubom uroczystym, złożonym w zakonie kanonicznie erygowanym przez Kościół. Według Bonifacego VIII uroczysty charakter ślubów zakonnych i ich skutki prawne pochodzą z pozytywnego prawa kościelnego.

Rozwiązania kanoniczne soborów i papieży powinny być rozważane w kontekście historycznym dyskusji teologiczno-kanonicznych odnośnie natury ślubów zakonnych i przeszkody zrywającej ślubu uroczystego, jak również możliwości ich dyspensowania. Komentatorzy *Dekretu* Gracjana i kanoniści (np. Rufinus, Magister Rolandus, Stefanus Tonacensis, Gandolfus, św. Rajmund z Penafort czy Johannes Teutonicus) zgodnie twierdzą, że uroczysty ślub zawsze czyni nieważnym małżeństwo, ale ślub ten musi być związany z życiem zakonnym. Podobnie twierdzi Henryk z Suzy, podkreślając, że z natury swojej ślub nie unieważnia małżeństwa, ale dzieje się tak przez ustawodawstwo kościelne, czyli to Kościół jedynie ślubom uroczystym przypisuje skutek unieważniający małżeństwo.

Inny problem dotyczył możliwości dyspensowania ze ślubu zakonnego czystości, zwłaszcza po dekretale *Cum ad monasterium*, w którym Innocenty III (1198-1216) twierdzi, że nawet papież nie może dyspensować ze ślubu zakonnego czystości. Według tej opinii, potwierdzonej przez teologów, jak św. Tomasz z Akwinu, ale również przez św. Rajmunda z Penafort, śluby zakonne są nieodwoływalne i zawsze należy je zachowywać. Aby podkreślić wagę konsekracji zakonnej, św. Tomasz używa przykładu kielicha, który został konsekrowany i przeznaczony do użytku liturgicznego. Takiego kielicha według św. Tomasza nie można przeznaczyć do innego użytku, toteż analogicznie papież nie może zmienić statusu osoby, pozwalając, by zakonnik przestał być zakonnikiem, stał się świeckim i zawarł związek małżeński. Z kolei Vincentius Hispanus i Johannes Teutonicus twierdzili, że według dekretu *Cum ad monasterium* papież nie może dyspensować zakonnika ze ślubu czystości i jednocześnie pozwolić mu na zachowanie stanu zakonnego. Czyli papież nie może pozwolić, by zakonnik zawarł związek małżeński i pozostał zakonnikiem, ale może sprawić, by zakonnik opuś-

cił stan zakonny i w ten sposób mógłby zarówno nabywać dobra, jak i zawrzeć związek małżeński. Z taką opinią zgadzają się Henryk z Suzy i Jan d'Andrea, twierdząc, że skoro uroczystość ślubów i skutek zrywający tych ślubów wobec małżeństwa pochodzą z prawa kościelnego, więc papież może dyspensować ze ślubów w sensie rozdzielnym, tzn. pozwolić zakonnikowi na opuszczenie życia zakonnego, a potem na zawarcie małżeństwa.

Pomimo że większość kanonistów zgadzała się z tą opinią, w praktyce spotykamy się zaledwie z kilkoma przypadkami jej udzielenia, co można usprawiedliwić ogólnie przyjętą zasadą *semel monachus semper monachus*.

Okres od Soboru Trydenckiego (1545-1563) do promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, którym zajmuje się trzeci rozdział, charakteryzuje się pogłębieniem nauki teologiczno-prawniczej na temat życia małżeńskiego i zakonnego. Głębsza refleksja była częściowo wymuszona przez reformację, która bardzo mocno krytykowała podstawy życia zakonnego i w sposób nierównomierny wywyższała życie małżeńskie, stawiając je w opozycji do życia zakonnego. W konsekwencji wielu zakonników porzuciło dotychczasowe życie, wychodząc nawet ze wspólnoty Kościoła, co doprowadziło do głębokiego kryzysu całe życie zakonne. W celu przywrócenia utraconego porządku Sobór Trydencki zajął się problemem wierności konsekracji zakonnej. Odpowiadając na pesymizm antropologiczny, charakteryzujący reformację, który głosił, że człowiek jest tak bardzo dotknięty grzechem pierworodnym, że nie jest w stanie wypełnić wszelkich ślubów czy obietnic składanych Bogu, Sobór podkreśla, iż Bóg zawsze daje łaskę wytrwania wszystkim powołanym, ale człowiek musi z tą łaską współpracować. Sobór potwierdził dotychczasową dyscyplinę, według której duchowni i zakonnicy o ślubach uroczystych podlegają przeszkodzie zrywającej i nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa, chociaż nie zajął się problemem natury tej przeszkody. Dla podkreślenia znaczenia życia zakonnego Ojcowie Soborowi podkreślali wyniosłość dziewictwa i czystości ślubowanej Bogu, jak również biblijne podstawy formy życia konsekrowanego na wyłączną służbę Bogu.

W studiowaniu przeszkody ślubów zakonnych nie można ominąć Konstytucji apostolskiej *Ascendente Domino* Grzegorza XIII (1572-1583), która *expressis verbis* nazywa zakonnikami profesów o ślubach prostych przynależących do Towarzystwa Jezusowego i w konsekwencji uznaje ich za niezdolnych do zawarcia małżeństwa. W ten sposób została

potwierdzona dyscyplina kościelna obecna od dekretu *Quod votum* Bonifacego VIII, według której uroczystość ślubów pochodzi z ustanowienia kościelnego. Konstytucja Grzegorza XIII, chociaż dotyczyła tylko jezuitów, miała ogromne znaczenie, ponieważ zrównała skutki prawne ślubu prostego i uroczystego złożonego w Towarzystwie Jezusowym, a przez to otwarła drogę do pełnego uznania ślubów prostych za zakonne.

Z tematem przeszkody ślubów zakonnych i dyspensowania od nich jest związany fenomen powstawania nowych wspólnot, żyjących na sposób zakonne, których członkowie składali śluby proste. Nowe instytucje musiały zmierzyć się z wieloma trudnościami, zanim uzyskały pełne uznanie prawne w Kościele. Jedynie dzięki Konstytucji apostolskiej *Conditae a Christo* Leona XIII (1878-1903) zgromadzenia zakonne zaczęły być traktowane jako w pełni przynależące do stanu zakonnego, chociaż były jasno odróżnione od tradycyjnych zakonów o ślubach uroczystych. Członkowie nowych instytucji składali śluby proste, przez autorów uznane za nie mniej ważne niż te uroczyste, jednakże śluby te nie powodowały nieważności ewentualnego małżeństwa, lecz zakazywały jego zawierania.

Innym tematem związanym z przeszkodą ślubów zakonnych jest dyspensa ze ślubów. Tradycyjnie dopuszczało się dyspensę ze ślubów prostych i była ona udzielana z poważnych i proporcjonalnych do wagi takiego aktu powodów. Chociaż w teorii nie istniał problem udzielenia dyspensy ze ślubów uroczystych, to w praktyce spotykamy nieliczne przypadki udzielenia takowej dyspensy, a i te przytaczane przez autorów są niekiedy mylone z zamianą uroczystego ślubu doskonałej czystości w zakonie na ślub czystości małżeńskiej w zakonie rycerskim lub na jakieś dzieło miłosierdzia.

Tradycyjne rozróżnienie na śluby proste i uroczyste zostało zachowane również w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku, gdzie kan. 1058 §1 stanowił, iż małżeństwo jest zakazane dla każdego, kto złożył prosty ślub dziewictwa, doskonałej czystości, niewstępowania w związek małżeński, otrzymania święceń czy wstąpienia do zakonu, zaś wg kan. 1073 nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy są związani ślubami uroczystymi. Wyjątek stanowili bracia współpracownicy Towarzystwa Jezusowego, którzy podlegali przeszkodzie zrywającej chociaż składali śluby proste. Kodeks z 1917 roku przewidywał również usunięcie z instytucji, ale takie wydalenie nie pociągało za sobą zwolnienia ze ślubów, czyli zakonnik wydany z instytucji zakonnej był ciągle związany ślubem czystości i podlegał przeszkodzie do małżeństwa. W przy-

padku zakonnika wydalonego z instytutu, który chciał zawrzeć związek małżeński, należało prosić o dyspensę, która była związana z indultem sekularyzacji (kan. 640 §1).

Ostatni rozdział zajmuje się aktualnym prawodawstwem dotyczącym przeszkody małżeńskiej wieczystego ślubu czystości. Kodeks, promulgowany przez Jana Pawła II w 1983 roku, upraszcza całą dyscyplinę dotyczącą przeszkód małżeńskich i ślubów zakonnych. Zostały zniesione przeszkody zakazujące, zaś rozróżnienie na śluby proste i uroczyste nie ma żadnego znaczenia odnośnie do naszego tematu. Kan. 1088 stanowi: «Nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy są związani wieczystym ślubem publicznym czystości w instytucie zakonnym», czyli nie podlegają tej przeszkodzie inne kategorie osób konsekrowanych i członkowie stowarzyszeń życia apostołskiego.

Aktualny Kodeks stara się wspierać wierność konsekracji zakonnej i jedynie w przypadkach nadzwyczajnych i z bardzo poważnych przyczyn dopuszcza możliwość opuszczenia życia zakonnego. Zakonnicy, jak i inne osoby konsekrowane, są wezwani do wiernego naśladowania Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego i nie mogą łatwo, często bez głębszego zastanowienia się nad własnym powołaniem, zmienić decyzji, by zawrzeć związek małżeński. Stan zakonny i małżeński są niekompatybilne, dlatego prawodawca kościelny usankcjonował tę niekompatybilność, ustanawiając przeszkodę ślubów wieczystych. Kościół jest jednak świadomy słabości natury ludzkiej, stąd w historii widać tę miłosierną wyrozumiałość dla błędzących, do której wzywał Sobór Chalcedoński. Z tej samej perspektywy należy patrzeć na prawne możliwości opuszczenia stanu zakonnego i pełnego powrotu do życia świeckiego, dając byłym zakonnikom możliwość zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego. Oprócz tego, w przypadku niektórych przestępstw, taksatywnie wyliczonych w kan. 694 §1, wśród których jest usiłowanie zawarcia małżeństwa, nawet tylko cywilnego, Kodeks przewiduje wydalenie *ipso iure* z instytutu zakonnego, co na podstawie kan. 701 pociąga za sobą zwolnienie z wszystkich obowiązków życia zakonnego.

Niestety wydalenie *ipso facto* z instytutu i automatyczne zwolnienie z obowiązków życia zakonnego, czyli również ze ślubów, w praktyce czyni mało skuteczną przeszkodę ślubów zakonnych. Skoro zakonnik usiłujący zawrzeć małżeństwo, nawet tylko cywilne, zostaje *ipso facto* wydalony z instytutu i jednocześnie zostaje zwolniony ze wszystkich obowiązków życia zakonnego, to *de facto* staje się zdolny do zawarcia kanonicznego małżeństwa, gdyż będąc zwolnionym ze ślubów, nie podlega

przeszkodzie, o której mówi kan. 1088. Tezę o nieskuteczności przeszkody ślubów potwierdza odpowiedź Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z 28 stycznia 1997 roku (Prot.N. 6140/97). Wydaje się więc, że byłoby lepiej, gdyby zwolnienie z obowiązków życia zakonnego nie następowało automatycznie, lecz było skutkiem działania kompetentnej władzy kościelnej, która poprzez dekret zwalniałaby ze ślubów zakonnych. W ten sposób akt usiłowania zawarcia małżeństwa i akt zwolnienia ze ślubów byłyby dobrze rozdzielone i dzięki temu przeszkoda małżeńska ślubów zakonnych zachowałaby skuteczność kanoniczną, jak ją posiadała w Kodeksie z 1917 roku.

ks. Artur Kardaś CR

Udział Hieronima Kajsiewicza w kształtowaniu modelu życia zmartwychwstańców

Praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Józefa Mareckiego, obroniona 9 listopada 2006 roku na Wydziale Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Opublikowana jako: *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Wyd. ALLELUJA, Kraków 2006.

Gdyby spróbować porównać życie księdza Hieronima Kajsiewicza CR (1812-1873) do którejś z przypowieści ewangelicznych, to podobne byłoby do historii kupca *poszukującego pięknych pereł. Gdy znalazł drogocenną perłę, poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją* (Mt 13, 45-46). Istotnie, Kajsiewicz w swej wczesnej młodości poszukiwał gorączkowo własnej tożsamości i początkowo sądził, że zrealizuje się jako prawnik, literat lub publicysta. Na emigracji po powstaniu listopadowym zaangażował się także w działalność polityczną, dzięki której szybko robił karierę. Pomagała mu w tym pewność siebie i świadomość niepospolitych zdolności. Opatrzność przygotowała mu jednak inną „karierę”, której – gdy ją rozpoznał – oddał się bez reszty. Wraz z Bogdanem Jańskim i Piotrem Semenenką stał się współtwórcą Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Przedwczesna śmierć Jańskiego wymagała od coraz bardziej konsolidującej się wspólnoty usystematyzowania charyzmatu Założyciela i przekazania go następnym pokoleniom zmartwychwstańców. Tego trudnego zadania podjęli się przede wszystkim pierwsi i najwierniej-

si uczniowie: Kajsiewicz oraz Semenenko. Praca ta trwała kilka lat, gdyż młodą i niewielką kongregację dotykały niespodziewane trudności i cierpienia. Ksiądz Kajsiewicz w 1873 roku, w roku swojej śmierci, po długoletnim przewodzeniu wspólnocie jako jej przełożony generalny, pozostawił Zgromadzenie z określonym charyzmatem i misją oraz z silnym fundamentem dalszego rozwoju działalności apostołskiej.

1. Zasadniczy cel pracy

Wybitny współczesny historyk, Timoty Garton Ash¹, w jednym z wywiadów powiedział: „historycy są [...] groźni dla narodu, przypominają nam bowiem o tym, co się zdarzyło, a nie o tym, co wspólnota chciałaby pamiętać. Tak więc moja praca jako historyka polega przede wszystkim na tym, by **poznać fakty**, dowiedzieć się, jak się rzeczy miały, i chronić tę wiedzę”². Dysertacja doktorska *Udział ks. Hieronima Kajsiewicza w kształtowaniu modelu życia zmartwychwstańców*, która w publikacji książkowej otrzymała tytuł: *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, jest pierwszą próbą (po 1913 roku) wyłonienia z życia wybitnego zmartwychwstańca faktów odnoszących się do motywów i osób, które pomogły mu na drodze ku nawróceniu, utożsamieniu się z charyzmatem Założyciela – Bogdana Jańskiego oraz ku jego stopniowemu pogłębieniu i rozwinięciu.

2. Etapy drogi do charyzmatu zmartwychwstańczego

Trudno znaleźć człowieka bez miejsca i czasu, w którym żył, dlatego w pracy starano się podkreślić przede wszystkim znaczenie doświadczenia życia rodzinnego, dodajmy – dotąd bardzo mało znanego, jakie Hieronim Kajsiewicz poniósł na emigrację po upadku powstania listopadowego, oraz niezwykłość środowiska Wielkiej Emigracji. Pierwszym etapem jego drogi do charyzmatu zmartwychwstańczego było **nawrócenie z obojętności religijnej**, w której nie odbiegał od większości emigrantów. Pomógł mu w tym Adam Mickiewicz. Na pierwsze spotkanie z Wieszczem szedł, nie zdając sobie sprawy, że obok rozmów o literaturze, którą Kajsiewicz namiętnie kochał, prowadzić będzie rozmowy o Bogu, religii i Kościele. Efektem rozwijającej się znajomości był u młodego emigranta wzrost świadomości religijnej i powrót do praktyki sakramentalnej.

¹ Timothy Ash (ur. 1955 r.), historyk najnowszych czasów, politolog, wykładowca, eseiści; specjalizuje się w problematyce Europy Środkowej i Wschodniej; autor wielu publikacji.

² T. Ash, *Gdzie widzieć przyszłość*, „Rzeczpospolita”, nr 77(7066): 2005, s. 5.

Głębszej dojrzałości wewnętrznej nabierał jednak Kajsiewicz przede wszystkim **pod wpływem Bogdana Jańskiego**, z którym związał się ściślej w czerwcu 1835 roku. U jego boku, angażując się w działalność Bractwa Służby Narodowej, poznawał Ewangelię, współczesne prądy reformatorskie w Kościele – szczególnie francuskim – oraz stykał się z wybitnymi osobowościami, które były mu przykładem gorliwości i otwartości chrześcijańskiej. Odkrył też wartość życia religijnego wspólnoty, w której doświadczał coraz silniej osobistego spotkania z Bogiem. Był to drugi etap, który zakończył się dla niego gruntowaną spowiedzią świętą z całego dotychczasowego życia, zaniechaniem planów robienia kariery prawniczej i literackiej oraz – co najistotniejsze – rozeznaniem powołania kapłańskiego i zakonnego. Stało się tak, gdyż zafascynował go program religijnej i moralnej odnowy oraz duchowość jego twórcy – Jańskiego. Zasadniczym elementem tego programu było powołanie do życia „służby duchownej” – kapłanów kongregacji zakonnej, którzy poprzez nowatorskie formy duszpasterzowania, odczytując „znaki czasu”, pracowaliby nad odrodzeniem społeczeństwa polskiego na emigracji i w kraju oraz wśród innych narodów, szczególnie słowiańskich.

Po czasie wahań i niepewności Hieronim Kajsiewicz przyłączył się do wspólnoty religijnej, załączka Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, jakim był „**Domek Jańskiego**”. To właśnie tam Kajsiewicz wzrastał religijnie w duchu Założyciela wspólnoty. Formacja duchowa i stosowane przez Jańskiego środki pobożności mocno odcisnęły się w duszy młodego i wrażliwego emigranta (etap trzeci). Odtąd duchowość Fundatora była dla niego drogą do oddawania chwały Bogu poprzez dążenie do własnej świętości. Zgłębiał tę drogę, poszukiwał jej nowych wyrazów – rozwijał ją. Czynił tak dlatego, gdyż głęboko wierzył w charyzmat Boży podarowany Jańskiemu z miłości do człowieka, w trosce o jego zbawienie. Stąd brało się u Kajsiewicza heroiczne wręcz **zaangażowanie w kodyfikację charyzmatu** (etap czwarty) i **pracę apostołską Zgromadzenia** (etap piąty).

3. Zasługi dla Zgromadzenia i Kościoła

Dzięki zainicjowaniu przez niego działań misji apostołskiej na nowych obszarach i związanego z tym apostołatu wychowawczego oraz edukacyjnego stworzył podwaliny pod system wychowawczy zmartwychwstańców. Również dzięki gorliwemu kaznodziejstwu, kierownictwu duchowemu, pomocy przy zakładaniu żeńskich zgromadzeń zakonnych, a przede wszystkim dzięki prowadzeniu głębokiego życia wewnętrznego, położył fundamenty pod szkołę duchowości zmartwychwstańczej. Pozostawił

także – choć również nieusystematyzowaną – wizję filozofii i teologii narodu. **Kajsiewicz jest zatem współzałożycielem Zgromadzenia nie tylko dlatego, że był jednym z pierwszych, którzy zrozumieli znaczenie charyzmatu i misji Jańskiego, ale też dlatego, że nieustannie je zgłębiał i rozwijał.** Rozeznawszy wolę Bożą względem siebie, oddał się jej bezgranicznie. Był człowiekiem obdarzonym wielkim temperamentem, wiedzą, odwagą i niezwykłą inteligencją. W istocie był romantykiem, który od wczesnej młodości z pasją traktował wszystko, do czego przykładną rękę, nie znosił połowiczności i niekonsekwencji. Należał do tych nielicznych, a tak cenionych w życiu publicznym ludzi, którzy nigdy nie zniżają się do schlebienia panującym nastrojom. Pozostawał wierny Kościołowi i swojej tożsamości, bez względu na cenę, jaką przychodziło mu płacić. W dyskusjach i polemikach z różnymi ludźmi starał się być absolutnie uczciwy, a jego odwaga w podejmowaniu decyzji wynikała z faktu poszukiwania jedynie woli Bożej.

Zasadniczość poglądów i bezkompromisowość szły w parze z szerokością jego humanistycznych horyzontów. Od wczesnych lat szkolnych interesował się literaturą, poezją, publicystyką, później teologią i ascetyką, historią oraz nowoczesnymi prądami filozoficznymi i teologicznymi, a także społecznymi. Zdobywanie wiedzy traktował jako potrzebę czasu pozwalającą lepiej zrozumieć człowieka. Z tego względu afirmował wiedzę i kulturę, promował i wspierał każde przedsięwzięcie edukacyjne i wychowawcze. Potrafił docenić wagę dobrej szkoły, która od wczesnych lat życia człowieka rozwijałaby rozum, serce oraz wolę. Zdawał sobie także sprawę i z tego, że ukształtowanych liberałów nie da się przekonać do zmiany poglądów i postaw życiowych – wierzył, że można po prostu wychować nowe pokolenie, które z czasem przejmie ster życia narodowego i kościelnego w swoje ręce. Jego mądrość polegała na wcielaniu w życie długofalowego programu – zgodnie z wizją Jańskiego – programu, którego owoców nie spodziewał się oglądać. Uważał, iż cały wysiłek należy skupić na kształtowaniu wewnętrznej dojrzałości człowieka.

Ksiądz Kajsiewicz był przede wszystkim żarliwym krzewicielem Ewangelii na wszystkich płaszczyznach życia człowieka. Nie ograniczał się tylko do ambony, ale – jak się wyraził w *Kazaniu o postępie religijnym* – uważał „naukę ewangeliczną za program do działania, nie za tezę do dysputy”³. Z tego względu tak bardzo zależało mu na rozwoju zadań

³ H. Kajsiewicz, *Kazanie o postępie religijnym*, w: *Pisma. Kazania przygodne*, t. 1, Berlin 1870, s. 119.

apostolskich Zgromadzenia. Dynamiczna reakcja Kajsiewicza na potrzeby czasu była dowodem na to, że Kościół jest nieustannie żywy i spełnia swoją rolę w dziele zbawczym człowieka. Za głównego przeciwnika uważał on katolicyzm letni, niechlujny myślowo, a nade wszystko nieświadomy samego siebie. Bycia gorącym i zaangażowanym katolikiem wymagał więc przede wszystkim od kapłanów, warstw oświeconych, ziemiańskich czy inteligenckich po to, aby dojrzałe wpływali na inne warstwy społeczne. Zasługa księdza Kajsiewicza tkwiła nie tylko w tym, co sam pisał i mówił, ale – nawet bardziej – w tym, co robił, zgodnie z zasadą *verba docent, exempla trahunt*. Nie był wolny od słabości, ale całe jego dojrzałe życie było konsekwentną realizacją tego, co odczytał jako wolę Bożą względem siebie i wspólnoty, której przewodził.

Hieronim Kajsiewicz miał dar nawiązywania kontaktu zarówno z subtelnymi arystokratami i artystami, jak i z prostymi ludźmi. To predestynowało go do bycia także dobrym wychowawcą młodzieży zakonnej własnego Zgromadzenia, która miała do niego wielkie zaufanie. Jedną z głównych zalet Kajsiewicza było łączenie naturalnych zdolności przywódczych z umiejętnością słuchania i z tym, co nazywa się darem dobrej rady. Między innymi z tego względu cieszył się wyjątkowym zaufaniem papieża Piusa IX i Kurii Rzymskiej. Miał bardzo dobre stosunki także z najważniejszymi środowiskami katolickimi i ich przedstawicielami, głównie w Rzymie i w Paryżu, a także w wielu ośrodkach na ziemiach polskich. Pomagało mu to między innymi w rzetelnym informowaniu Stolicy Świętej o rzeczywistym stanie Kościoła polskiego pod zaborem. Z tego powodu nieufnie spoglądały na niego rządy Rosji, Prus i Austrii. Jego polskie i europejskie kontakty, z których często korzystali inni, musiały rzeczywiście imponować. Rodziło to nawet swego rodzaju mit Kajsiewicza jako szarej eminencji polskiego Kościoła.

Trzeba zauważyć, że praca kapłańska nie była dla niego powodem do zdobywania stopni kariery duchownej – wszystko, co robił, wynikało z poczucia obowiązku i wierności powołaniu kapłańskiemu i zakonnemu, zgodnie z charyzmatem Jańskiego. Właśnie całkowite zaangażowanie się w pracę oraz autentyczność jego postawy były ważnymi czynnikami niezwykłego autorytetu.

Rezultaty swojej wymagającej i trudnej pracy mógł obserwować osobiście. Kiedy obejmował funkcję przełożonego generalnego Zgromadzenia w 1855 roku, kongregacja zakonna liczyła zaledwie kilkunastu członków, a pola jej pracy apostolskiej ograniczały się do Rzymu i Paryża. Wewnątrz wspólnoty brak było silnej wiary i nadziei na realizację ambitnych pla-

nów zapisów Reguły z 1850 roku. Natomiast podczas obrad ostatniej zwołanej za jego życia Kapituły (w 1871 roku) widział już wspólnotę, której dał mocne podstawy rozwoju, poszerzając pola pracy duszpasterskiej, i której członkowie rozwijali własne życie duchowe oraz życie religijne wiernych w różnych częściach Europy, Stanów Zjednoczonych i Kanady.

4. Warto naśladować...

Życie Hieronima Kajsiwicza jest warte poznania, skupia się w nim bowiem jak w soczewce nie tylko cały szereg poważnych problemów życia religijnego Europy XIX wieku, ale też aktualność przesłania i postaw religijnych. Godna naśladowania jest jego postuga kapłańska, w której nie pozostawał obojętny wobec przeżywanych przez pojedynczego człowieka problemów. „Co po słowach! – mówił – pokażcie czynem lepiej czym jesteście, jakiej sprawy i jak bronić myślicie”⁴. Jego życie było ucieleśnieniem tych słów. Służył z oddaniem ewangelicznej prawdzie: *Poznaćcie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 32). Nie zna ona bowiem kompromisów „ani oportunistycznego uciekania się do ludzkiej dyplomacji. Trzeba dać świadectwo prawdzie, także za cenę prześladowań [...]”⁵.

Ksiądz Kajsiwicz głosił prawdę Ewangelii wszystkim – zarówno tym stojącym po lewej, jak i po prawej stronie ówczesnej sceny politycznej. Walczył o zasady, unikając poniżenia i upokorzenia kogokolwiek. Godzien naśladowania jest również jego duch misyjny i docieranie wszędzie tam, gdzie było to szczególnie potrzebne – bez oglądania się na ludzkie względy i pomówienia. „Wreszcie – trafnie napisał ksiądz Józef Guzdek – poznanie życiorysu ks. Kajsiwicza, ewolucji jego poglądów na wolność, »daje do myślenia« dzisiejszym duszpasterzom młodzieży; uczy ich cierpliwości i wytrwałości w dziele »nowej ewangelizacji«. Niewątpliwie – śledząc koleje życia wybitnego zmartwychwstańca – odkrywamy, że i on w wieku młodzieńczym popełnił wiele błędów. [...] Na drodze jego życia znaleźli się zarówno rówieśnicy, jak i duszpasterze, którzy pomogli mu odkryć skarb wolności, nierozdzielnie związanej z odpowiedzialnością. Z tego płynie nadzieja, że »kto szuka, ten znajdzie« – znajdzie Boga i odkryje ewangeliczny wymiar wolności. Więcej, z tego płynie także apel, by nie rezygnować z człowieka, który przeżywa kryzys wiary, który pogubił się na drogach życia, aby wytrwale mu towarzyszyć”⁶.

⁴ Tenże, *Kazanie o rządach Opatrzności*, w: *Pisma. Kazania przygodne*, t. 1, Berlin 1870, s. 20.

⁵ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 147.

⁶ J. Guzdek, *Ksiądz Hieronim Kajsiwicz (1812–1873) – apostoł ewangelicznej wolności w słowie i czynie*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, nr 4-5: 1999, s. 87.

Duchowość i działalność apostolska księdza Hieronima Kajsiewicza jest nie tylko godna przypomnienia i szacunku, ale przede wszystkim potrzebuje gruntownych studiów i analiz w różnych kierunkach, które powinni podjąć szczególnie jego duchowi synowie, aby lepiej odnaleźć się na drodze zmartwychwstańczego powołania. Ksiądz Kajsiewicz nie tylko dziś ma coś ważnego do powiedzenia duchownym, ale i świeckim; jest on przykładem człowieka żyjącego charyzmatem Bogdana Jańskiego, którego duchowość pozwala odważnie i z radością wejść na drogę prowadzącą do świętości.

ks. Bronisław Zarański CR

Droga przemiany i postępu duchowego w życiu Bogdana Jańskiego na podstawie jego pism

Praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. PAT dr hab. Jana Machniaka na Seminarium Naukowym z Teologii Duchowości, obroniona 22 listopada 2006 roku na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Opublikowana jako: *Powrót do Boga założyciela zmartwychwstańców*, Wyd. ALLELUJA, Kraków 2007.

Sługa Boży Bogdan Jański, konwertyta i mistyk, człowiek świecki i Założyciel Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców, jest bohaterem rozprawy, której temat brzmi: *Droga przemiany i postępu duchowego w życiu B.J. na podstawie jego pism*.

Chcąc zaprezentować niniejszą dysertację poruszę cztery kwestie:

- I. Momenty inspiracji w wyborze tematyki rozprawy.
- II. Założenia badawcze.
- III. Realizacja założeń w opracowaniu rozprawy.
- IV. Propozycje dla dalszych kierunków badań.

I. Momenty inspiracji w wyborze tematyki rozprawy

Co mnie zainspirowało do obrania tak szacownego obiektu badań, jakim jest Sługa Boży Bogdan Jański i jego życie duchowe? Pierwotnym tematem pracy doktorskiej, który podjąłem, były: *Charyzmatotwórcze elementy szkoły duchowości zmartwychwstańczej*. Na zmianę tematyki wpłynęły 3 powody:

1. Zwrócono się do mnie, abym opracował do *Leksykonu duchowości katolickiej*, który został wydany na KUL-u w 2002 r., hasło pt.: „Zmartwychwstańcza duchowość”. Przekazując opracowane hasło, wspomniałem, że jest to tematem mojej rozprawy doktorskiej. W odpowiedzi usłyszałem: „Dziwię się, że ojciec nie zaczyna od korzeni, czyli od Jańskiego, który jest u początków tej duchowości”.

2. Drugą racją było to, że ks. prof. Stanisław Urbański, który był pierwszym doktorem habilitowanym w Polsce powojennej z teologii duchowości, jako twórca „polskiej badawczej szkoły duchowości”, stał się odkrywcą „szkoły duchowości zmartwychwstańczej”. Ks. profesor obok o. Piotra Semenienki podkreśla szczególną rolę Bogdana Jańskiego.

3. Trzecim motywem stał się fakt, że pracując w SW im. Bogdana Jańskiego w Warszawie, prowadziłem zajęcia w ramach warsztatów edukacji integralnej. Tematem wiodącym było zagadnienie: *Kreatywność osoby ludzkiej jako podmiotu działania w środowisku na przykładzie Bogdana Jańskiego*. To wszystko spowodowało, że podjąłem badania nad duchowością Założyciela zmartwychwstańców.

II. Założenia badawcze

Założenia badawcze nie rodzą się „ni stąd, ni zowąd”. Mają one związek ze źródłami, które stanowią podstawę wszelkich badań. Dlatego pierwszym krokiem było spenetrowanie źródeł. Bogdan Jański, osobowość niezwykle ciekawa i bardzo bogata, żył w latach 1807-1840. Zmarł mając 33 lata. Pozostawił po sobie listy pisane do braci, krewnych i przyjaciół. A przyjaciół miał wśród filozofów, przemysłowców, społeczników, a także wśród profesorów uczelni. Listy te pozostające do tej pory w rękopisach, można odnaleźć w mikrofilmach, częściowo w maszynopisach czy przepisane na komputerze.

Pozostawił także notatki spisane ze spotkań i dyskusji na tematy polityczne, społeczne, filozoficzne, religijne, czy też noty dotyczące studiowanych dzieł. Notatki te zostały wydane drukiem w Rzymie w 2000 r. pod wspólnym tytułem *Dziennik B. Jańskiego*. Wśród tych notatek znajdujemy pisane *in extenso* rachunki sumienia jako przygotowanie do okresowych spowiedzi czy do spowiedzi generalnej z całego życia. Znajdujemy także przemyślenia jako owoc medytacji czy rekolekcji, które odbywał u benedyktynów w Solesmes czy u cystersów w La Trappe.

Literatura stanowiąca źródło rozprawy pisana jest w różnych konwencjach. Przy tym jest bardzo zróżnicowana pod względem treści i formy. Jednak analiza tych źródeł pozwoliła uchwycić główny kierunek

życia duchowego Bogdana Jańskiego, którym dla niego stało się poszukiwanie prawdy. Poszukiwania te stanowią oś zmagania duchowych. Patrząc na życie duchowe Założyciela zmartwychwstańców, daje się zauważyć 3 momenty:

1-o. Poszukiwanie prawdy jako główny nurt życia.

2-o. Dostrzeżona prawda wyznacza jego drogę przemiany, a jej impresje mają swoje odniesienie do rozwoju całego życia duchowego.

3-o. Jego rozwój duchowy uzależniony jest od fundamentalnych założeń płynących z jednej strony z wiary, a z drugiej strony ze zrozumienia samego siebie.

Tak też została ukształtowana rozprawa, która nosi tytuł: *Droga przemiany i postępu duchowego w życiu Bogdana Jańskiego na podstawie jego pism*.

III. Realizacja założeń w opracowaniu dysertacji

1-o. Zgodnie z 1. założeniem główny nurt życia Bogdana Jańskiego, jakim jest poszukiwanie prawdy, omawia pierwszy rozdział pod tytułem: *Zależność duchowa Bogdana Jańskiego od środowiska*. Rozdział ten mówi o tym, że w życiu Jańskiego poszukiwanie prawdy „na własną rękę”, jako główny nurt życia, objawiło się jako uzależnienie od środowiska. Stało się to na zasadzie, że duch ludzki w swojej twórczej sile nie znosi pustki. Odszedł od wiary głoszonej przez Kościół, której – jak sądził – nie zrozumiał, ponieważ ona stała się jego udziałem na drodze indoktrynacji. Skutki jednak odejścia od wiary nie okazały się pozytywne.

Porzucając nadprzyrodzoną wiarę, musiał zawierzyć ludziom, którzy mówią i twierdzą coś o tym czy o tamtym. Natomiast przeświadczenie ludzi, jako wynik idei przenikających społeczeństwo, albo niesie pewne wartości, albo je eliminuje. Epoka, w której żył Bogdan Jański, na podłożu XVIII-wiecznego „kryzysu sumienia” zrodziła umysły propagujące „niezależność myśli”. Jednak ta niezależność myśli miała polegać na tym, aby akceptować tylko to, co rozum uzna za prawdziwe. Taką doktryna spowodowała „przewrót umysłowy”, który nazwano epoką „oświecenia”.

Młodzieńcze fascynacje naszego Sługi Bożego możliwością ludzkiego umysłu sprawiają, że w filozofii zaczyna szukać odpowiedzi na istotne dla niego pytania, odnośnie celu i sensu życia. Przebiega różne kierunki filozoficzne, jakie zaiskrzyły na przestrzeni wieków. Czasem je odrzuca, a czasem zachłystuje się siłą przekonujących argumentów. Ale chęć doświadczenia na sobie skutków tych idei sprawia, że nie

potrafi ani wzbić się ponad te prądy, ani ich należycie ocenić. Zagubiony w wielości poglądów, schodzi najpierw na drogę „religii naturalnej”, jaką był deizm. Następnie poprzez idee materialistyczne schodzi na poziom ateizmu.

Zapalonym propagatorem ateizmu był Julien Offray de La Mettrie. Przekonuje on Jańskiego, że człowiek może być szczęśliwy tylko wtedy, gdy odrzuci Boga. Tak kształtowane racje rozumowe w poszukiwaniu celu i sensu życia, zwracają go ku jego słabościom i namiętnościom. Dopiero teraz, kiedy sięgnął – jak sam mówi – „moralnej toni”, uświadamia sobie, że ateizm trwa na zasadzie ukrytego kłamstwa. On przecież świadomie odrzucił Boga i zeszedł na pozycje gloryfikujące ateizm, by znaleźć szczęście. Efekt jednak takiej postawy był odwrotny. Czuje się nie tylko zagubiony, ale jest nieszczęśliwy! I to do tego stopnia, że rodzi się w nim myśl odebrania sobie życia i zakończenia tej nieszczęsnej zabawy.

Aby odzyskać pierwotną równowagę, konstatuje: należy wrócić do Boga. I to wbrew temu, co mówi J.O. de La Mettrie czy baron von Holbach. Wrócić wbrew twierdzeniom ateizmu. Ateizm jako ostatni akt „ludzkiej mądrości” spowodował poważny kryzys w życiu Jańskiego. Kryzys ten żąda teraz zajęcia odpowiedniego stanowiska na miarę racji rozumowych. Nie chcąc wracać do chrześcijaństwa i do katolicyzmu, drogę wyjścia widzi tylko w ruchu społeczno-etycznym zainicjowanym przez Saint-Simona.

Ruch ten swoim programem tak społeczno-politycznym, jak i etyczno-moralnym bardzo odpowiadał Jańskiemu. Jednak przekonał się, że również i ten ruch, jako efekt kombinacji ludzkiego rozumu, nie wskazuje człowiekowi właściwego celu. Była to – jak zapisze – „ostatnia iluzja” jego życia. Aby odnaleźć cel życia, spokój i radość, postanawia powrócić do „pobożności pułtuskiej”. Powrócić do Boga, bo tylko Chrystus, który jest w Kościele, wskazuje człowiekowi „prawdę życia”. Tak wygląda poszukiwanie prawdy jako główny nurt życia Jańskiego, opisany w pierwszym rozdziale.

2-o. Zgodnie z I częścią 2 założenia badawczego, które mówi, że „dostrzeżona prawda wyznacza drogę przemiany”, zostaje opracowany II rozdział pod tytułem: *Metanoia początkiem chrześcijańskiej drogi życia*. Należy zwrócić uwagę, że według Bogdana nawrócenie nie stanowi jednorazowego aktu. Nawrócenie to permanentny rozwój duchowy. Aby więc zrozumieć, w jaki sposób Brat Starszy – jak go nazywano – odnalazł prawdę i w jaki sposób ta prawda ukształtowała jego życie du-

chowe, należało wydobyć z pism Jańskiego aktualny obraz jego życia w momencie kryzysu. To bowiem stało się pierwszym krokiem ku nawróceniu.

Następnym krokiem było wejście na drogę filozofii „zdrowego rozsądku”, której twórcą był Thomas Reid. Ponieważ Reid był Szkotem dlatego też filozofia ta nosi miano „filozofii szkockiej”. To ze swej strony spowodowało zbliżenie do chrześcijaństwa. Rozpoznając wpływ filozofii na Założyciela zmartwychwstańców, jakby ewolucyjnie ukazuje jego drogę powrotu do katolicyzmu. Na tej jego drodze wielki wpływ miały cztery wybitne osobistości francuskie, a wśród nich Joseph de Maistre i Rene – Francois de Chateaubriand. Jański stopniowo poprzez tradycjonalizm wchodzi coraz głębiej w prawdy wiary. Dokonuje się to poprzez studium teologicznych dzieł, jak również poprzez osobiste kontakty z teologami i filozofami takimi, jak Pere Olympe Gerbet, późniejszy biskup Parpignan, ks. Lacordaire, a szczególnie opat Solesmes Dom Geranger i inni.

Te źródłowe analizy pozwalają przejść do zaprezentowania jego drogi „żywej wiary”. Chodziło o to, aby wydobyć wszystko, co miało zobrazować jego powrót do wiary. Szczególne znaczenie odegrały idee ks. de Lamennais, które umocniły jego rozumienie wiary. Skoro jednak papież Grzegorz XVI ostrzegł, że rozum pomaga nam wierzyć, ale nie może być podstawą wiary, nasz Sługa Boży był na tyle mocny w wierze, że potrafił przekroczyć ludzki fundament wiary, aby pozostać wiernym Bogu. Podczas gdy ks. de Lamennais, urażony przestroga papieża, obstawając przy swoim, występuje z Kościoła, by do końca życia nie pojednać się z Bogiem.

Szczególne znaczenie dla nawrócenia Jańskiego ma analiza granicznego momentu drogi przemiany, jakim jest moment sakramentalnego nawrócenia. Przemiana ta jednak, dokonana w nawróceniu sakramentalnym, nie może być według Jańskiego pełnią nawrócenia. Jest ona złożeniem swoich sił przez człowieka w mocy Bożego daru. To ze swojej strony prowadzi go do nawrócenia osobowego, jako pełne miłości „poddanie się we wszystkim Panu Bogu”. Nawrócenie osobowe, jako „zakochanie się w Bogu”, staje się zasadą nawrócenia osobowościowego, które wyraża się w *conversio continua*, jako „oddanie się ze wszystkim Panu Bogu”.

Natomiast III rozdział pt.: *Chrystocentryzm drogi duchowej* odpowiada II części, drugiego założenia badawczego. Mówi ono o tym, że „impresje dostrzeżonej prawdy [którą głosi Chrystus], mają swoje odniesienie do rozwoju całego życia duchowego”. Rozdział ten kontynuuje myśl nawrócenia i ukazuje Chrystusa jako fundament doskonałości

chrześcijańskiej. Bogdan stawia Chrystusa w centralnym punkcie swojego rozwoju duchowego. Stąd właśnie tytuł tego rozdziału. Rozdział ten ukazuje *conversio continua* jako drogę ciągłego nawrócenia, na której według Jańskiego człowiek utożsamia się z Chrystusem. „Wzrastanie w Chrystusie”, które zmierza do „utożsamienia się z Chrystusem”, jest drogą postępu stałego nawrócenia, świadczącego o ekspansji królestwa Bożego w człowieku. Ze względu na bardzo osobisty stosunek B.J. do Maryi Bogarodzicy wydawało się koniecznym ukazanie Maryi na jejgo chrystocentrycznej drodze. Ona bowiem według niego prowadzi go do Chrystusa. Jako Służebnica Pańska staje się dla Sługi Bożego wzorem na drodze pokory, a także wzorem na drodze czystości jako Oblubienica Ducha św. Całą swoją pobożność do Boga-Rodzicy Jański odzyskał w Solesmes i w La Trappe. I tu mała dygresja.

Będąc wraz z moim bratem ks. Kazimierzem 17 VIII 1997 r. w La Trappe, zwiedzaliśmy klasztor i te zakątki, gdzie mógłby być i modlić się nasz Brat Starszy Bogdan Jański. W kościele natrafiłem na figurę Królowej – Matki Miłosierdzia. Była to figura naturalnej wielkości, która stoi na postumencie, gdzie umieszczona jest w j. francuskim znana nam wszystkim modlitwa: „Witaj Królowo, Matko Miłosierdzia”. Ta modlitwa wywieziona z La Trappe stała się dla naszego Założyciela drugą ulubioną modlitwą maryjną, obok modlitwy „Pod Twoją obronę”.

Kiedy odwiedziłem sklepik z pamiątkami, zobaczyłem małą, 16-centymetrową figurkę podobną do tej z kościoła. Cena wydawała się przystępna – 53 Fr. Postanowiłem ją kupić. Kiedy podszedłem do kasy brat zakonnny pyta: „A czy ojciec wie, ile ona kosztuje?” Pokazuje mu: 53 Fr. „Nie, ona kosztuje 530 Fr. Jest to replika wykonana w czarnym dębie przez tego samego zakonnika-rzeźbiarza co i ta w kościele. Ma ona już przeszło 200 lat. Dotąd przechowywana była w magazynie i wreszcie postanowiliśmy ją sprzedać”. Kupiłem ją, bo ona ma dla mnie znaczenie relikwii po Założycielu. W taki sposób, nie licząc tej dygresji, została ukazana droga przemiany i postępu duchowego naszego Sługi Bożego.

3-o. Jednak jak wskazują założenia, realizując program badawczy w dysertacji, należy stwierdzić, że rozwój duchowy Założyciela zmarłychwstańców uzależniony był od fundamentalnych założeń płynących z wiary i ze zrozumienia samego siebie. Są to istotne momenty, które wskazują na głębię doktryny chrześcijańskiej. Doktryna ta dla Założyciela staje się tak nośna, że wyznacza drogę przemiany i rozwoju duchowego. Zgodnie z założeniami ukazuje ją IV rozdział rozprawy pt.: *Doktryna duchowa*.

Doktryna ta – można by powiedzieć – wskazuje jakby na „słupy graniczne”, na których opiera się droga przemiany i postępu duchowego naszego Bogdana. Ale nie tylko. Ona zarazem stanowi zrąb duchowości, która jest podstawą szkoły zmartwychwstańczej. Tymi „słupami granicznymi” są: a) harmonia ducha i ciała, b) związek Bożych prawd z człowiekiem, c) sakramentalna moc „nowego życia”, która staje się udziałem człowieka we wspólnocie Kościoła.

Ponieważ Chrystus jest Zbawicielem całego człowieka, dlatego w duchowości zmartwychwstańczej tak ważna jest antropologia. Ważne jest zrozumienie człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej w jej substancjalnej jedności jako osoby, która nie podlegając konieczności, cieszy się wolnością.

Założyciel zmartwychwstańców nie rozpatruje prawd i tajemnic Bożych, abstrahując od powiązania z nim samym. Dlatego właśnie podstawy filozoficzno-antropologiczne poprzez korelacje z fundamentami teologiczno-dogmatycznymi pozwalają Bratu Starszemu dostrzec wewnętrzną logikę grzechu i Odkupienia. Nasz Bogdan aż nadto wyraźnie dostrzegł, że na jego szukanie celu poza Stwórcą– Bóg odpowiada Odkupieniem. Odkupieniem jako pełnym miłości darem łaski. W świetle takiego działania Bożego ukazuje mu się wartość łaski Bożej w życiu człowieka. Ale zarazem dostrzega potrzebę współpracy z tym darem łaski na drodze miłości. To właśnie poprzez miłość wzajemną dochodzi się do pełni mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Jednak Bogdan Jański jest zarazem wielkim realistą. Wie, że to nie dokonuje się tylko na miarę „dobrych chęci”. Dokonuje się to natomiast poprzez praktyczne kształtowanie życia z wiary. A to życie polega na wierności Bożemu Słowu. Słowo to ze swojej strony pozostając w ścisłej więzi z sakramentalną mocą „nowego życia”, pozwala wejść w tajemnice Boga-Człowieka i prowadzi do jedności z Chrystusem. A to wszystko razem dokonuje się we wspólnocie Kościoła pod przewodnictwem Piotra, który został ustanowiony przez samego Chrystusa.

IV. Propozycje dla dalszych kierunków badań

Jak do tej pory jesteśmy u początków badań nad duchowością Sługi Bożego. Omawiana dziś dysertacja zgodnie z założeniem, stanowi jedynie syntetyczny zarys drogi duchowej z jej przemianą i postępem. Synteza ta wymaga jednak pogłębienia we wszystkich kierunkach, aby duchowość naszego Założyciela mogła stać się naszym odniesieniem.

26 marca ubiegłego roku minęło 200 lat od urodzenia Założyciela Zmartwychwstańców. Nie można z pewnością odłożyć jego spuścizny *ad calendas grecas*, na czas nieokreślony.

Wraz z pisanie tej rozprawy nasunęły mi się następujące kwestie.

1. Należy wyraźnie ukazać rolę B.J. w szkole duchowości zmartwychwstańczej. Sam ks. P. Semenenko przyznaje mu szczególne miejsce w ukształtowaniu Zgromadzenia i jego ducha. „Przechodził i on – jak napisze Semenenko – przez ciemności, ale pierwszy powitał owo światło wschodzące. A wtedy i sam zaświecił jako gwiazda zwiastunka dnia już nadeszłego, jako zapowiednia światłości już panować mającej. Nie, długo wprowadzić niósł on pochodnię w rękę, ale dosyć aby drogę pokazać” (Bies. fil, s. 6).

2. Wydaje się koniecznym pogłębienie zrozumienia nawrócenia jako drogi życia duchowego i jego etapów.

3. Rozeznanie szczegółowe antropologii, czyli poznanie człowieka.

4. Kryzysy, jakich doświadczał B.J., należy uznać za prawo jego własnego rozwoju duchowego, co z pewnością będzie miało swoje odzwierciedlenie w duchowości zmartwychwstańczej.

5. Należy także ujawnić zjednoczenie z Bogiem i przeżycia mistyczne Sługi Bożego.

B.J. w swoim bogactwie osobowości jest postacią, nad którą może pochylić się jeszcze wielu badaczy. A z pewnością byłoby szczególnym momentem dla Zgromadzenia, i nie tylko dla Zgromadzenia, gdyby nastąpiła jego beatyfikacja. W naszych czasach stałby się z pewnością wzorem i patronem tak wielu osobowości dziś zagubionych i przetrąconych w swoim życiu. A niechybnie wielu ludziom dodałby odwagi na drodze powrotu do Boga i budowania siebie z pomocą Bożej łaski, dzięki kreatywnym możliwościom, jakie Bóg zakodował w naturze człowieka.

* * *

Praca ta została napisana pod kierunkiem ks. prof. PAT dra hab. Jana Machniaka na Seminarium Naukowym z Teologii Duchowości. Obrońca została 22 listopada 2006 r. na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i o. prof. dr hab. Jerzy Gogola OCD z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Niniejszą rozprawę doktorską wydano w Wydawnictwie Zmartwychwstańców ALLELUJA w Krakowie w 2007 r. pod tytułem: *Powrót do Boga Założyciela zmartwychwstańców*.

Wojciech Józwiak

Piśmiennictwo polskiej misji unickiej w Bułgarii w II połowie XIX wieku

Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Aleksandra Naumowa, obroniona we wrześniu 2001 roku na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej UAM w Poznaniu.

Opublikowana jako: *Piśmiennictwo polskiej misji unickiej na terenie Bułgarii w drugiej połowie XIX wieku*, Wyd. ALLELUJA, Kraków 2008.

Ponadpięćdziesięcioletni okres działalności w Adrianopolu członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego można rozpatrywać trojako, w zależności od środków, które wybrali misjonarze, aby powiększyć liczbę Bułgarów uznających zwierzchność Rzymu. Do wyznaczonego, wspólnego celu prowadziły trzy drogi: religijno-propagandowa, oświatowo-wychowawcza oraz informacyjna. We wszystkich tych przejawach działalności prounijnej niezwykle istotną rolę odgrywało piśmiennictwo, którego tłumaczami, autorami, a często i wydawcami byli członkowie misji.

Działalność religijna misjonarzy to przede wszystkim sprawowanie liturgii i posługa słowa (homilie). Głoszone mowy pochwalne przepojone były często treściami propagandowymi. Kaznodzieje zachęcali do przystępowania do unii, wykorzystując wszelkie sposoby, aby utwierdzić wiernych i przekonać ludność prawosławną o wyższości Kościoła zachodniego oraz tkwieniu w błędzie i „ciemnocie” Cerkwi prawosławnej i Kościoła protestanckiego. Misjonarze często posługiwali się przykładami świętych, wykorzystując postaci wspólne dla obu Kościołów, jak i czczone tylko przez prawosławnych bądź katolików, np. św. Cyryl i Metody, św. Józef czy św. Jozafat Kuncewicz. Kult pierwszego kanonizowanego unickiego męczennika zmartwychwstańcy starali się rozpowszechnić wśród Bułgarów. Nieprzypadkowo został on wybrany patronem misji, a dzięki specjalnej zgodzie biskupa zakonnicy włączyli jego imię do kalendarza liturgicznego.

Z działalnością religijno-propagandową wiązała się także zakrojona na szeroką skalę praca translatorska oraz autorska adrianopolskich misjonarzy. Celem zmartwychwstańców było dostarczenie wiernym niezbędnych książek religijnych, wskazujących główne prawdy Kościoła zachodniego (katechizmy i modlitewniki), oraz zapoznanie z klasyką zachodniej literatury religijnej – bułgarski przekład *O naśladowaniu Chrystusa*.

Katechizmy spełniały rolę podobną do głoszonych mów pochwalnych. Miały przekonać czytelników, że przystępując do unii z Rzymem, wybrali jedyną drogę prowadzącą do zbawienia. Publikacje te, dotyczące tematów spornych („Filioque” czy czyściec), często omawiały je, ukazując i omawiając błędną interpretację innych Kościołów chrześcijańskich. Modlitewniki dostarczały tekstów niezbędnych podczas liturgii oraz w życiu codziennym.

Autorzy w agitacji prounijnej nierzadko posługiwali się argumentem o odwiecznej (tj. od chrztu Borysa) przynależności Bułgarii do Kościoła zachodniego, a unia z Rzymem była nazywana powrotem pod jurysdykcję papieża. Wydarzenia historyczne i – przedstawione w pracy – niemal nieprzerwane próby nawiązania kontaktów bułgarsko-papieskich, w pewnym stopniu usprawiedliwiają i potwierdzają tę opinię.

Niezwyczajnie ważnym – także dla Bułgarów nie związanych w żaden sposób z unią – przejawem działalności adrianopolskich misjonarzy była ich praca oświatowo-wychowawcza. Do prowadzonego przez zmartwychwstańców pierwszego w Adrianopolu gimnazjum od 1880 do 1914 r. zostało zapisanych 3096 uczniów, z których egzamin maturalny (lata 1884-1914) zdało 73⁷. Wśród absolwentów szkoły znaleźli się ludzie piastujący w wolnej Bułgarii ważne i odpowiedzialne, często rządowe stanowiska: konsulowie, parlamentarzyści, wysocy oficerowie, sędziowie oraz burmistrzowie Sofii, Płowdiwu i Starej Zagory⁸. Niewątpliwie świadczyło to o wysokim poziomie nauczania w szkole kładącej nacisk na naukę języków i starającej się cywilizować i europeizować Bułgarów⁹. Misjonarze zapewnili swym maturzystom możliwość kontynuo-

⁷ Część uczniów kończyła szkołę bez egzaminu dojrzałości, inni nie dotrwali do końca nauki i odchodzili bądź zostali wyrzuceni w jej trakcie.

⁸ Listę nazwisk znanych w Bułgarii uczniów i absolwentów adrianopolskiego gimnazjum zmartwychwstańców zamieścił Georgi Kertew w swej pracy *Поляци и българи и дѣлото на отцитъ възкресенци въ Одринъ 1863 – 1918*, София 1936, s. 91-92.

⁹ „O ile działalność zmartwychwstańców w Ameryce odbywała się prawie wyłącznie na gruncie narodowym polskim, o tyle w Adrianopolu była to może ważniejsza placówka cywilizacyjna na prowincji Turcji europejskiej [...]. Przy klasztorze od wielu lat jest szkoła, w której się kształci paręset młodzieży i która się cieszy słusznym poparciem i uznaniem

wania nauki na studiach wyższych. Wysyłali młodzież na uniwersytety w Rzymie i we Lwowie (osiem osób dzięki pomocy zmartwychwstańców ukończyło tam farmację, medycynę i chemię).

Dzięki działalności oświatowej zakonników wzrosła liczba bułgarsko-języcznych podręczników – pisanych i tłumaczonych przez misjonarzy, a poprzez zachęcanie uczniów do czytania i tłumaczenia na język bułgarski literatury europejskiej oraz umożliwienie publikacji pierwszych prób translatorskich zwiększyli ilość tekstów z literatury powszechnej dostępnych dla przeciętnego – nie znającego żadnego języka zachodniego – Bułgara. Poczynania te były niezwykle ważne i cenne w momencie tworzenia od podstaw bułgarskiej oświaty, gdyż w okresie odrodzenia narodowego oraz wyzwolonej Bułgarii zapotrzebowanie społeczne na tego typu teksty stawało się coraz większe.

Uprawiana przez zmartwychwstańców działalność informacyjna miała na celu reklamę bułgarskiej akcji unijnej na arenie europejskiej, głównie wśród Polaków zamieszkałych na terenie kraju i na emigracji. Listy misjonarzy pojawiające się w polskiej prasie, a także książki przedstawiające historię Bułgarii oraz sytuację Bułgarów w niewoli tureckiej, miały przekonać o ciężkiej na Polakach szczególnej odpowiedzialności za sukces bułgarskiej akcji, a tym samym nakłonić do niesienia pomocy finansowej adrianopolskiej misji. Dzięki tym wysyłanym na bieżąco informacjom nasi rodacy byli doskonale zorientowani w postępach unii bułgarskiej i potrzebach adrianopolskiej misji.

Praca polskich zakonników zyskiwała przychylność Bułgarów, głównie ze względu na wyróżniający się (przynajmniej teoretycznie) na tle innych pracujących w Bułgarii zakonów, stosunek zakonników do rytu wschodniego, bułgarskich tradycji narodowych i zwyczajów. Nie łatinizowali Bułgarów – takie działania doprowadziły np. do fiaska akcji unijnej mieszkańców Kukusz w 1859 r., nie narzucali im obrządku zachodniego, dążyli do jak najpełniejszej asymilacji z ludnością miejscową, starali się poprzez swą działalność odpięrać antykatolickie i antyunijne zarzuty przeciwników unii oraz obalać rozpowszechniane przez tych samych ludzi opinie o wszechpotędze i wszechobecności jezuitów.

Piśmiennictwo autorstwa członków polskiej misji w Adrianopolu otworzyło nowy – unicki (a tym samym, zapisany cyrylicą) rozdział, w nie-

władz tureckich i publiczności". Opinię ta wygłosił Józef Retinger w 1936 r. Retinger H. Józef, *Polacy w cywilizacjach świata*, Gdańsk 1991, s. 129.

wielkim stopniu poznanej i zbadanej historii XIX-wiecznej bułgarskiej literatury katolickiej¹⁰.

Bułgarskie piśmiennictwo unickie nie doczekało się jeszcze żadnego opracowania, a jego badanie utrudnia duże rozproszenie, bądź też bezpowrotne zniszczenie tekstów oraz nieufność bułgarskich duchownych unickich wobec badaczy chcących zgłębić ich spuściznę.

Odnaleziony, zgromadzony oraz poddany analizie materiał dostarczył dowodów świadczących o wpływie unickich zmartwychwstańców na europeizację Bułgarów oraz na rozwój bułgarskiej oświaty i kultury.

Nie wszystkie projekty udało się misjonarzom zrealizować (nie ukończono np. tłumaczenia Biblii), nie wszystkie przygotowane rękopisy opublikować, a nawet nie wszystkie wydrukowane materiały rozkolportować. Wybuch I wojny światowej zakończył działalność misji, która mimo kontynuowania pracy w Starej Zagorze i Małko Tyrnowo, nie dorównała świetności placówki w Adrianopolu – piśmiennictwo nie rozwijało się oraz nie uruchomiono drukarni. Misjonarze nie ustrzegli się w swej pracy błędów. Nie wszystkie publikacje były równie wyważone w opiniach i głoszonych sądach. Nie zawsze szczytne założenia teoretyczne realizowano w praktyce. Niektórzy zakonnicy odnosili się niechętnie do rytu wschodniego i wschodnich obyczajów. Misjonarzom zdarzało się okazywać swym bułgarskim podopiecznym lekceważenie, czy wręcz wrogość. Dawali jej również często wyraz w swych listach i niektórych publikacjach, szczególnie tych przeznaczonych dla polskich czytelników, gdzie Bułgarzy przedstawiani byli jako ludzie leniwi i zabobonni, którzy swym postępowaniem zasłużyli na niewolę turecką i sami skazali się na zapomnienie.

Dużym problemem misjonarzy była nieumiejętność (lub może niechęć) współpracy z innymi zakonami prowadzącymi misje na terenie Bułgarii. Zmartwychwstańcy, mimo iż wspólnymi siłami można by prowadzić bardziej efektywną działalność, traktowali inne misje jako potencjalną konkurencję – za przykład mogą tu posłużyć nieporozumienia z zakonem asumpcjonistów, powstałe nie tylko z winy polskich zakonników.

Pamiętać należy, że Polacy pracowali w czasach niezwykle burzliwych dla historii Bałkanów, a co za tym idzie – i Bułgarii. Coraz odważniejsze głosy domagające się niezależności bułgarskiej Cerkwi prawo-

¹⁰ Tematyką tą zajmował się Ljubomir Mileticz (*Нашите павликяни, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”*, т. XIX, София 1903). Obecnie, wybitnym specjalistą w tej dziedzinie jest prof. Krasimir Stanczew.

sławnej oraz zakrojona na szeroką skalę protestancka akcja ewangelizacyjna w imperium tureckim sprawiły, że zmartwychwstańcy (i unicy w ogóle) byli pod czujną obserwacją niechętnych, czy wręcz wrogich środowisk prawosławnych i protestanckich. Zaowocowało to wydajną pracą literacką, której efekty miały trafić na XIX-wieczny bułgarski rynek wydawniczy przed publikacjami innych działających na terenie Bułgarii Kościołów chrześcijańskich. O tym swoistym współzawodnictwie świadczy choćby niedokończony przekład Biblii (odpowiedź na tekst firmowany przez protestantów, lecz w założeniu przekład unicki miał się ukazać przez prawosławny) czy publikacje dużej liczby – zapisanych cyrylicą, przez co dostępnych dla szerszej liczby czytelników – katechizmów i modlitewników, które miały trafić na niedostatecznie nimi nasycony rynek prawosławny¹¹.

Georgi Kertew w pracy *Поляци и българи и дѣлото на отциѣ възкресени въ Одринъ 1863 – 1818* (София 1936), podał tytuły czterdziestu pięciu pozycji wydanych od 1862 r. do 1912 przez zmartwychwstańców w Adrianopolu¹². Spis ten nie jest wolny od błędów. Kertew nie uwzględnił bowiem np. wznowień katechizmu o. Brzeski czy tak ważnej pozycji, jak prawdopodobnie po raz pierwszy przetłumaczone na język bułgarski *Подражание на Исуса Христа* (книги четире, прѣведе отъ латински О. Петко Атанасовъ, Одринъ 1898) oraz materiałów informacyjnych, jak również redagowanego przez uczniów kalendarza i czasopisma¹³.

Większość adrianopolskich publikacji, na skutek różnych niekorzystnych wydarzeń historycznych (pierwsza wojna światowa i koniec misji w Adrianopolu, a następnie likwidacja placówek oświatowych na terenie Bułgarii po 1945 roku), bezpowrotnie przepadła. Zaledwie ich niewielki procent zachował się w Archiwum Zgromadzenia w Rzymie (pięć pozycji) oraz w istniejącej do dziś placówce misyjnej w Małko Tyrnowo (nie prowadzi już ona działalności oświatowej), gdzie w cerkwi na chórze znajdują się nie skatalogowane pozostałości bibliotek misyjnych z Adrianopola, Małko Tyrnowo i Starej Zagory oraz biblioteki unickiego

¹¹ Iwan Radew w *Историја и култура на България в дати. Възраждане* (Велико Търново 1997) podaje około dwudziestu bułgarskojęzycznych publikacji prawosławnych wydanych pomiędzy 1859 a 1872 rokiem.

¹² Г. Ив. Кертевъ, *Поляци и българи и дѣлото на отциѣ възкресени въ Одринъ 1863 – 1818*, София 1936, s. 95-97.

¹³ Wymienione braki można wskazać wyłącznie dzięki odnalezieniu przeze mnie pominiętych tytułów. Z uwagi na to, że wiele wydawnictw misji adrianopolskiej zaginęło, należy przypuszczać, iż w spisie Kertewa może brakować jeszcze paru pozycji.

biskupa rezydującego w Konstantynopolu. Pewna liczba książek znajduje się w prywatnych rękach potomków uczniów szkół prowadzonych przez zmartwychwstańców.

Zachowane (głównie w Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie) nie skatalogowane rękopisy tłumaczeń świadczą o tym, że zakonnicy przygotowywali do druku kolejne pozycje. Jednak niedostatki finansowe, a później koniec adrianopolskiej misji i zamknięcie drukarni uniemożliwiły realizację planów wydawniczych¹⁴.

Obiektywnie przyznać jednak należy, że pomimo nieuniknionych błędów, praca misyjna, oświatowo-wychowawcza oraz literacka adrianopolskich misjonarzy była wśród Bułgarów dobrze postrzegana. O zmartwychwstańcach nie pisano w antyunijnej prasie, ich działalność nie była przedmiotem ataku działaczy bułgarskiego odrodzenia narodowego. O efektach pracy polskich misjonarzy najlepiej świadczy ilość przetłumaczonych, napisanych i opublikowanych tekstów oraz liczba dzieci uczących się w misyjnych placówkach oświatowych.

¹⁴ Przykładem może tu być *Хронологическы Списькъ отъ Делерта*, zachowane w rękopisie nieznanego autorstwa i nie datowane tłumaczenie fragmentów pracy J. B. Deler-ta, *Historia kościoła świętego katolickiego*, Poznań 1871.

CONGREGATIONIS RADICES



KS. JAROSŁAW GRABOWSKI
KRAKÓW

KULTUROTWÓRCZY WYMIAR APOSTOLATU BOGDANA JAŃSKIEGO

1. Chrześcijańskie dzielenie się kulturą

Kultura to jedno z najbardziej wieloznacznych pojęć. Na początku XX wieku pojęcie kultury posiadało konotację intelektualną i estetyczną. Kultura oznaczała erudycję, finezję umysłu, postęp w dziedzinie artystycznej i literackiej. Pojęcie to odnosiło się do tzw. „osób kulturalnych”, do jednostek lub warstw wykształconych. To klasyczne lub humanistyczne rozumienie słowa wciąż się utrzymuje, ale również nabrało ono znaczenia socjologicznego i historycznego. Często używane jest zamiennie z terminem «cywilizacja». W szerokim znaczeniu oznacza ona wszelki dorobek ludzi, utrwalaony na różnych polach działalności (rodzinnym, społecznym, prawnym, gospodarczym, politycznym, wychowawczym itd.). Jest więc całością ludzkich zachowań, działań i ich efektów¹.

Kultura ma charakter społeczny, jak społeczne jest ludzkie działanie, oraz charakter historyczny, gdyż przekazywana jest przez tradycję czy to mniejszych grup (tradycja rodzinna), czy to narodu, czy też przez tradycję ogólnoludzką. Twórcą kultury jest człowiek, ale jednocześnie kultu-

¹ Por. J. Grabowski, *Istota kultury w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu*, w: *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, pod red. naukową U. Cierniak, ks. J. Grabowskiego, Częstochowa 2003, s. 79-88.

ra kształtuje człowieka, gdyż żyje on w środowisku społecznym o jasno określonej kulturze. Społeczny czy raczej wspólnotowy charakter kultury podkreślał Jan Paweł II. W przemówieniu w siedzibie UNESCO, 2.06.1980 r. papież powiedział: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». [...] Wszystko, co człowiek «ma», o tyle jest [...] kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawiać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania”.

Chrześcijańskie Objawienie dokonało się w konkretnej ludzkiej kulturze. Historycznie chrześcijaństwo jest związane z określoną kulturą: najpierw semicką, potem helleńską i rzymską, jednak w swej istocie nie jest związane z jedną kulturą, bo odwołuje się do kultury każdego narodu. Określenie kultury jako chrześcijańskiej wskazuje na obecność i rolę wiary chrześcijańskiej w jej formowaniu i na względną zgodność społecznie uznawanej hierarchii wartości z wartościami głoszonymi przez Ewangelię².

W soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* mówi się o prawie do kultury dla wszystkich. Każdy człowiek i wszystkie grupy społeczne mają prawo do pełnego rozwoju kulturalnego, odpowiadającego ich własnym uzdolnieniom i tradycjom³. Kultura jest wytworem jednostkowym i społecznym zarazem, tzn. że jej rozwój zależny jest nie tylko od wielkich osiągnięć poszczególnych osób – członków społeczności, lecz również od ich masowości.

W dzieleniu się dobrami kultury w ramach społeczności ogólnoludzkiej chrześcijanie mają do odegrania bardzo ważną rolę. Poprzez misję, działalność oświatową, charytatywną, moralną, religijną, poprzez okazywanie miłosierdzia, którego źródłem jest miłość Boga, Kościół wspomaga świat w dążeniu do osiągnięcia jedności opartej na sprawiedliwości i pokoju.

Kościół, wskazując na konieczność nawrócenia intelektualnego i moralnego, głosząc kulturę sprawiedliwości, braterstwa i miłości społecz-

² Por. J. Doré, *Christianisme et culture*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 124(2002), s. 363-388.

³ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 60.

nej, ucząc zasady jakości życia i umiarkowania w posiadaniu i używaniu dóbr materialnych, pracuje na rzecz kultury ogólnoludzkiej⁴.

Kościół, prowadząc działalność misyjną, styka się z różnymi kulturami i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji. W procesie tym wciela on Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza całe narody z ich kulturami do swej wspólnoty, i w ten sposób do wspólnoty ogólnoludzkiej. Właściwym kierunkiem rozwoju kultury, według nauki Kościoła, jest wznoszenie rodziny ludzkiej ku wyższym kategoriom prawdy, dobra i piękna oraz ku ocenie tego, co stanowi wartość uniwersalną⁵. Tak więc tworzenie i przekazywanie kultury jest służbą na rzecz osoby i społeczeństw, stanowi ono jedno z najpoważniejszych zadań ludzkiego współżycia i społecznego rozwoju. Czym zatem jest kultura, którą tworzymy i przekazujemy?

W świetle nauki Soboru Watykańskiego II przez «kulturę» rozumiemy „wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego”⁶.

Tak pojętą kulturę trzeba uważać za wspólne dobro każdego narodu, za wyraz jego godności, wolności i twórczego zmysłu; za świadectwo jego dziejowej drogi. Tylko w obrębie kultury i poprzez kulturę wiara chrześcijańska tworzy historię. Kościół zachęca więc katolików, aby z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej itp. Celem tej obecności jest nie tylko uznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie ocenianych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej⁷.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia kultura jest środkiem, a nie celem, którym człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie ce-

⁴ Por. J. Grabowski, *Cywilizacja i kultura chrześcijańska w nauczaniu papieży*, w: „Częstochowskie Studia Teologiczne” 31(2003), s. 97-119.

⁵ *Gaudium et spes*, 57.

⁶ Tamże, 53.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 44.

lu. Ponieważ człowiek w swym istnieniu jest istotą wieczną, wieczny wymiar mają treści, którymi człowiek żyje, i te treści absolutne – dobro, prawda i piękno – znajdują swoją pełną realizację nie w kulturze, tylko w Bogu. Kultura nie jest bytem autonomicznym, ma swoje źródła w wierze. Lapidarnie sformułował tę myśl włoski filozof i polityk Rocco Buttiglione: „Chrześcijanin wie doskonale, że należy do pewnej określonej kultury, ale kształtuje tę kulturę w taki sposób, aby dla wszystkich innych ludzkich kultur była ona drogą do ogólnej i jednocześnie konkretnej Prawdy”⁸.

2. Integracja wiary z kulturą w apostołacie Bogdana Jańskiego

Bogdan Jański, przygotowując się do wielkiej spowiedzi generalnej, pod koniec 1834 roku, pisał: „Wyznaję teraz jeszcze raz, że od 12 lat, od odstąpienia od wiary świętej, całe moje życie było we mnie przytłumieniem, wyniszczeniem dobrego, krzewieniem złego”⁹. Na samym sobie, w osobistym życiu wewnętrznym doświadczył siły i znaczenia wiary. Jego kultura osobista naznaczona wiarą nabrała nowego wymiaru i perspektyw. Przeniósł je później na płaszczyznę życia społecznego, znajdując dla wiary i jej wyznawania konkretne miejsce w kulturze. Zarówno w działaniu, jak i w twórczości wyznaczył religii centralne miejsce. W sposób naturalny troska Jańskiego o dzieło ewangelizacji znalazła swój wyraz w dokumentach założycielskich Bractwa Służby Narodowej. Zasady i cele Bractwa sformułował następująco: „Nie ograniczać życia bractwa w jednej formie zakonnej, ale przez rozmaite, a ściśle ze sobą zjednoczone formy stowarzyszać się ku wprowadzeniu zasad chrześcijańskich w politykę, edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne”.

Nieskuteczność ruchów politycznych, której Bogdan Jański był świadomy, nakazywała poszukiwać pewniejszego fundamentu porządku społecznego, aniżeli jedynie partyjne spory czy ludzkie siły działaczy. Odnalazł je w odnowie religijnej i moralnej każdego z członków społeczeństwa: „Nasza kwestia narodowa to przede wszystkim odrodzenie moralne i religijne” – powtarzał. Świadomość niewystarczalności

⁸ R. Buttiglione, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996, s. 99.

⁹ B. Jański, *Dziennik 1830-1839*, oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2000, s. 114.

wszystkich organizacji ludzkich sugerowała poszukiwania boskich źródeł mocy, z zachowaniem postawy otwarcia na wszystko, co świat czuje, czego potrzebuje i do czego dąży. Pisząc w 1836 roku *O zasadach, celach i urządzeniach Konfederacji Patriotycznej Katolików*, stwierdził: „Celem bezpośrednim jest utrzymać i umacniać wiarę świętą ojców naszych, jedyną zasadę patriotyzmu i wolności, jedną rękojmię naszej przyszłej niepodległości tak między tułaczami polskimi, jak w kraju naszym ojczystym [...] Środki, jakie dziś unia patriotyczna przedsięwzię, dla dopięcia tych celów, polegają na ogłaszaniu drukiem stosownych pism i okólników, na korespondencji i misjach, na pracach naukowych, dotyczących naszej wiary i naszej sprawy ojczystej, na organizacji wewnętrznej unitów i zaprowadzeniu między nimi stosownych ustanowień religijnych i obywatelskich”¹⁰.

Zadziwia niezwykle praktyczne organizacyjnie myślenie Jańskiego, przewidującego konieczność stworzenia odpowiednich struktur instytucjonalnych oraz szeregu dzieł umożliwiających realizację szczytnych założeń, zwłaszcza że jednocześnie oddany był bez miary apostołowaniu ewangelicznemu, znajdując dla niego nowoczesne formy i metody. Z niezachwianą wiarą, bez cienia wątpliwości, sprawę religii stawiał w centralnym miejscu swych idei i działań społeczno-kulturowych. Przekonany był, że tylko tak ją sytuując, można pogłębić i ubogacić życie społeczeństwa i podnieść jego byt na wyższy poziom. Głównym zadaniem Bractwa Jańskiego było wprowadzanie ewangelii w kulturę i jednocześnie ewangelizacja poprzez kulturę.

Bogdan Jański – promotor kultury religijnej, planował zakładanie bibliotek, czytelni, wydawnictw, uniwersytetów. Myślał także o założeniu pisma politycznego. W prospekcie zamierzonego pisma stwierdził, że głównymi środkami odzyskania niepodległości narodowej są „poprawa, podniesienie, zjednoczenie ducha, nabycie rzeczywistej moralnej i umysłowej wyższości”. Owa moralna i umysłowa wyższość, którą Jański z takim optymizmem dostrzega w człowieku, to możliwości, które trzeba rozwijać na fundamencie wiary. W 1837 roku wśród postanowień zapisał: „Zdecydować po modlitwie kwestie: doskonałości, mistycyzmu, oderwania od rzeczy ziemskich i życia dla Boga, a zarazem zajmowania się pewnymi pracami, naukami, dążeniami doczesnymi – a zatem doczesności i wieczności, życia wewnętrznego i zewnętrznego”¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 432.

¹¹ Tamże, dz. cyt., s. 501.

Dla Jańskiego religia stanowi centrum kultury umysłowej, społecznej i ekonomicznej, zaś uzupełniana studiami, badaniami i praktyczną organizacją społeczną, jest nowatorską propozycją, która wykraczała poza zakresy idei propagowanych w tamtej epoce. O podkreślaniu rangi wychowania ascetycznego i formacji duchowej, a jednocześnie bieżącego śledzenia rozwoju nauk przyrodniczych i społecznych, a więc szeroko pojętej ewangelizacji kultury, która kształtuje człowieka, świadczą wiele pism Bogdana Jańskiego. Można to dostrzec m.in. w tzw. *Testamencie Jańskiego*, który założyciel zmartwychwstańców podyktował w czerwcu 1840 roku. Wyznaczył w nim istotne cele: „posiadać kleryków z wyższymi święceniami, utworzyć bibliotekę książek katolickich przy Domu Paryskim, zorganizować wydawnictwo dla propagowania literatury katolickiej, otworzyć szkołę zawodową dla ubogiej młodzieży, otworzyć szpital dla emigrantów, zorganizować szkołę dla artystów, mających na uwadze potrzebę dobrej sztuki religijnej jako sposobu głoszenia ewangelii ...”¹².

Ta, jakże wyraźna, wizja Jańskiego, która integruje wiarę z kulturą, a przez to człowieka w jego wymiarze intelektualnym i materialnym z jego duchową i nadprzyrodzoną sferą życia, stanowi potwierdzenie niepodważalnej prawdy, że zadaniem człowieka jest osiągnięcie nie tylko doskonałości przyrodzonej, czyli współmiernej z uzdolnieniami i siłami ludzkiej natury, ale przede wszystkim doskonałości nadprzyrodzonej, gdyż jesteśmy powołani do uczestnictwa w naturze i życiu samego Boga. Bez współdziałania z Bogiem nie ma działania ludzkiego i tym samym nie ma kultury ani naturalnej, ani tym bardziej nadprzyrodzonej, *albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania* (Flp 2, 13), *albowiem z Niego i przez Niego i dla Niego jest wszystko* (Rz 11, 36). Te słowa Pisma Świętego oczywiście nie przeczą autonomii człowieka. Wszelkie działanie ludzkie jest możliwe tylko wtedy, gdy wpływa na nie sprawczość Stwórcy. Sprawczość ta nie ogranicza, ale umożliwia autonomię człowieka oraz jego wolność. Pan Bóg, gdy działa w stworzeniu, działa zgodnie z naturą tego stworzenia, a więc gdy działa swą łaską w człowieku, szanuje podstawowe jego prawo rozwoju, które sam mu nadał. W ten sposób sam Bóg staje się wychowawcą człowieka, gdyż za pośrednictwem łaski umożliwia każdemu człowiekowi urzeczywistnienie możliwości doskonalenia się. Ludziom naszych czasów, za Bogdanem Jańskim, trzeba dostrzec w Bogu źródło i ostatecz-

¹² J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców*, Katowice 1990, t. 1, s. 99.

ny cel kultury, która, mając swoje źródło w wierze, kształtuje człowieka, gdyż jest doskonaleniem jego natury przez rozumną i społeczną współpracę ze Stwórcą.

3. Społeczny wymiar apostołatu Bogdana Jańskiego

Jański był przekonany, że osobiste nawrócenie i relacja do Chrystusa i Jego Kościoła jest podstawą przeżywania swojego powołania przez człowieka, ale nie wyczerpuje go. To świadectwo i apostołstwo jest konsekwencją nawrócenia. Trzeba więc być znakiem dla świata, dawać przykład miłości, poświęcenia, pracy i nauki. Chodzi tutaj nie tylko o bierne uczestnictwo w życiu społecznym. Chrześcijanin świecki, szczególnie ten zagubiony na emigracji, nie może się dobrowolnie wyzbywać możliwości aktywnego wpływania na życie społeczne. Bowiem, „jeżeli świat nie ma stać się piekłem... poświęcenie i talent kierować nim musi”¹³ – napisze Jański w innym miejscu. W rozumieniu świadectwa chrześcijańskiego mieści się przewodzenie i kierowanie, pojmowane w myśli Jańskiego jako talent i zadanie. Rezygnacja z gotowości podjęcia służby związanej z kierowaniem i przewodnictwem w życiu społecznym oznaczałaby rezygnację z chrystianizacji świata, a więc rezygnację z powołania, które człowiek otrzymał od Boga.

Świadectwo nawróconego chrześcijanina ma dla Jańskiego wymiar społeczny i związane jest z pełnieniem konkretnej służby. Wymiar ten nie oznacza akceptacji masowości. Postęp społeczny następuje nie tyle przez mechanizmy społeczne, ale przez odradzanie się pojedyncze i stowarzyszanie się odrodzonych. Dążenie do „wszelkiej doskonałości” wiąże się z zachętą do gromadzenia się i rozważania słowa Bożego i nauczania Kościoła, przez co następuje odkrywanie drogi i środków do doskonałości: „Starajcie się o wszelką doskonałość. Zgromadzenie się, zastanawianie i wspólne rozbieganie życia i nauki Chrystusa i jego uczniów wiele wam odkryje zbawiennych środków”¹⁴.

Plany Jańskiego dotyczące stowarzyszenia się osób odrodzonych obejmują wielość zróżnicowanych, ale jednocześnie powiązanych ze sobą wzajemnie wspólnot, które razem, zgodnie realizują zadania apostołskie. Celem podstawowym jest rechryścianizacja poganijącego spo-

¹³ B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*, oprac. B. Micewski, Rzym 1988, s. 103.

¹⁴ Tamże, s. 102.

łeczeństwa. Ta – jak nazwalibyśmy dzisiaj – „nowa ewangelizacja” ma objąć całość życia społecznego we wszystkich jego wymiarach. Realizacja tego dzieła możliwa i konieczna jest w wymiarze wspólnotowym, gdyż w apostołstwie tym uczestniczą wspólnie świeccy i duchowni¹⁵.

Dla chrześcijan świeckich proponuje więc Jański wspólnoty osób żyjących samotnie i wspólnoty rodzin. Organizacje i zrzeszenia obejmowałyby: życie duchowne, gospodarkę, przemysł, instytucje obywatelskie, wojskowe, artystyczne i naukowe, dzieła miłosierdzia, środki społecznego przekazu, edukację – słowem: wszystkie sfery życia społecznego. Przestrzennie zaś miały mieć one zasięg daleko większy niż tylko lokalny. Podobny plan organizacji Jański przewidywał również dla niższych jednostek administracyjnych, w szczególności zaś dla parafii. Miały to być parafie wspólnotowe, wzorowane na starochrześcijańskiej gminie jerozolimskiej. Centrum tej rodziny parafialnej miało być duchowieństwo, kościół i służby duchowe otoczone stowarzyszeniami, będącymi służbami parafialnymi organizowanymi na wzór dawnych cechów. Do służb tych zaliczył Jański również organizacje pedagogiczne, naukowe, wydawnicze, artystyczne i polityczne mające realizować konkretne zadania apostołskie, które to zadania należą do dziedziny kultury¹⁶.

W myśli Bogdana Jańskiego każdy chrześcijanin jest zobowiązany do apostołstwa i każdy winien je realizować. Dlatego też chciał uskutecznić apostołstwo zorganizowane, grupowe, we wszystkich stanach i zawodach. Stąd pragnął mieć w gronie swoich apostołów ludzi różnych zawodów i stanów: bezżennych i żonatych, duchownych i świeckich, wojskowych, artystów, robotników i rolników, których zadania i obowiązki miały zmierzać do jednego celu. Tego typu akcja apostołska dawała szansę skuteczności i szerokiego oddziaływania społecznego¹⁷.

Działalność apostołska winna przyczyniać się do uświęcenia indywidualnego ludzi, jak i całych społeczeństw i wszystkich spraw życia indywidualnego i społecznego, aby orędzie Chrystusa przenikało wszelką działalność życia ludzkiego. Działalność świeckich kierowana przez Jańskiego szybko rozprzestrzeniła się, bowiem zaangażowani byli w nią ludzie różnych stanów, zawodów i sfer społecznych, dobrze przygotowanych do zadań apostołskich.

¹⁵ Por. A. Duda, *Nowość i uniwersalność apostołatu Bogdana Jańskiego*, w: „Zarządzanie i Edukacja” 4-5/2001, s. 161-170.

¹⁶ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel Zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983, s. 263-264.

¹⁷ Por. B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 704.

Na pierwszym miejscu w działalności apostołskiej postawił Jański utworzenie Katolickiego Uniwersytetu Narodowego. Uważał bowiem, że uniwersytet będzie najlepszym centrum krzewienia idei chrześcijańskich. W dalszej kolejności: seminaria, misje, szkoły i bractwa przemysłowe, domy pokuty i życia kontemplacyjnego. Widział również konieczność zakładania specjalnych kompleksów wiejskich, tzw. „grodów”, które włączą w akcję apostołską wieśniaków. Nie pominął więc żadnej dziedziny życia, gdyż wyznawał zasadę, iż nowoczesne apostołstwo powinno wzorować się na apostołstwie Chrystusa, który został posłany do wszystkich i każdą dziedzinę życia włączył w swoją działalność.

Uniwersalizm apostołstwa pociąga za sobą powszechność środków i funkcji, które są niezbędne w realizowaniu programu apostołskiego. Jański często pisał o konieczności stosowania możliwie wszystkich środków, jakie są dostępne, aby skutecznie budować królestwo Boże na ziemi.

Przed wszelką formą apostołstwa, na pierwszym planie, jako główny środek jego działalności, Jański stawiał modlitwę. Jest ona niezawodnym środkiem, ponieważ sam Chrystus wskazał jej wartość i znaczenie dla apostołstwa. Nawrócenie jest dziełem łaski, a łaskę można wyprosić przez modlitwę. Ten, kto wytrwale się modli, jest prawdziwym narzędziem apostołstwa w ręku Chrystusa. Modlitwa postawiona jest na początku wszelkiego apostołstwa również dlatego, że daje siły do pracy i wytrwania w działaniu oraz potrafi przeobrazić całego człowieka.

Drugim istotnym środkiem apostołstwa były osobiste kontakty z ludźmi. Przybierały one różne formy: rozmowy o tematyce religijnej, czy też listy, które obok spraw osobistych zawierały elementy wskazań duchowych. Jański podkreślał często, że apostołstwo przykładu, słowa i pisma możliwe jest w każdej sytuacji i winno być stosowane we wszystkich możliwych okolicznościach oraz dostępne dla każdego człowieka¹⁸.

Bogdan Jański mocno tkwił we współczesności. Dostrzegał więc wielki wpływ prasy i książki na przemianę mentalności i kształtowanie poglądów społeczeństwa. Ówczesne środki masowego przekazu pragnął włączyć w akcję apostołską świeckich. W *Dzienniku* zaznacza wyraźnie, że druk uważać trzeba za jeden z najważniejszych elementów działania apostołskiego, ponieważ „Druk jest dzisiaj taką potęgą. Przed tłumem ludzi nic nie będziemy znaczyli, dopóki nie zaczniemy drukować”¹⁹. Zna-

¹⁸ Tamże, s. 330-331.

¹⁹ Tamże, s. 497.

jąc dobrze aktualne problemy współczesnych ludzi, twierdził, że należy publikować to, co w danej chwili jest najbardziej potrzebne.

Jański był przekonany, że w kształtowaniu postawy religijno-moralnej chrześcijanina bardzo ważną rolę odgrywa Pismo Święte. Stąd jego hasło: „Pismo Św. należy uczynić księgą codziennego użytku w czytaniu, rozważaniu i dyskusji”. Aby jednak można było sięgnąć po lekturę Biblii i właściwie ją rozumieć w języku ludzi współczesnych, należy na nowo ją przetłumaczyć na język ojczysty i zaopatrzyć w krytyczne komentarze²⁰.

Bogdan Jański pragnął oprzeć apostołat także na podstawach naukowych. Dlatego wysunął konieczny postulat wydawania i rozpowszechniania dzieł naukowych o charakterze religijnym, takich jak: dzieła apologetyczne, katechizmy, historię Kościoła, dzieła ascetyczne, żywoty świętych itp. Zwracał też uwagę, by wydawane dzieła mogły dotrzeć do szerokich mas ludzi i być przez nie należycie rozumiane. Starał się, aby bracia spod znaku apostołstwa posiadali własne wydawnictwa, tak aby w dziennikach, tygodnikach, periodykach i różnych czasopismach popularno-naukowych zamieszczali swoje artykuły o treści religijnej i formacyjnej²¹.

Praca apostołska, w myśli Jańskiego, ma doprowadzić do odrodzenia religijnego i moralnego narodu. Obejmuje ono nie tylko indywidualnych członków narodu, ale również całe życie społeczne i narodowe. Przez wprowadzenie zasad religijnych w politykę, ekonomię, obyczaje, naukę, kulturę i sztukę nastąpi organiczne odrodzenie bytu narodu, a takie odrodzenie jest pierwszym i najważniejszym zadaniem, jakie ciąży na Polakach. „Obowiązkiem katolików – pisze Jański – w dzisiejszej epoce rewolucyjnej jest dawać przykład miłości, poświęcenia, pracy, nauki. Wykazać swą postawą, jak przez katolicyzm, tj. przez poprawę życia, bez żadnego użycia środków rewolucyjnych, ojczyzna nasza może być ocalona”²².

4. Aktualność i wyzwanie na progu trzeciego tysiąclecia

Apostolstwo chrześcijan wyraża się i urzeczywistnia w tworzeniu i przekazywaniu kultury, co zwłaszcza w naszych czasach stanowi jedno z najpoważniejszych zadań społecznego rozwoju. Zachęta Kościoła

²⁰ Tamże, s. 504.

²¹ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 235-237.

²² List Bogdana Jańskiego do J.B. Zaleskiego, cyt. za T. Macheta, *Teologia narodu według założycieli Zmartwychwstańców*, Rzym 1985, s. 333.

jest wciąż aktualna, aby wierzący z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury. Celem tej obecności jest ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej²³.

W dziedzinie ewangelizacji kultury przed wielkim wyzwaniem stoją katolickie szkoły i wyższe uczelnie. Jański przyjął to wyzwanie i dokładnie realizował ten postulat Kościoła, mając świadomość, że podstawą rozwoju każdej społeczności są dobrze rozpracowane założenia teoretyczne, metody działania oraz baza naukowa. Nie mogła pominąć tych środków akcja apostołska, stąd troska Jańskiego o szkolnictwo na różnych stopniach nauczania. Organizacja szkół różnych stopni, łącznie z Katolickim Uniwersytetem Narodowym i Kolegium Polskim w Rzymie, była przedmiotem wielu projektów autora *Dziennika*. Zdawał sobie sprawę, że studia uniwersyteckie o charakterze katolickim podniosą poziom wiedzy teoretycznej z filozofii chrześcijańskiej i teologii oraz wychowują i przygotowują ludzi do działalności apostołskiej. Dziedzictwo Jańskiego w tym wymiarze kontynuują jego spadkobiercy – Zgromadzenie Zmartwychwstańców, które prowadzi szkoły i uniwersytety w wielu krajach. W koncepcji tych szkół dostrzega się i bada oraz stara się zaspokoić potrzeby najbliższego środowiska w różnych płaszczyznach życia społeczno-kulturalnego i gospodarczego, aktywnie na nie oddziałując, poprzez kreowanie wzorców zachowań, postaw i wartości wpływających z nauki społecznej Kościoła.

Wśród licznych szkół prowadzonych w duchu zmartwychwstańczym nie można pominąć **Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego** założonej w 1993 roku przez zmartwychwstańca ks. Mariana Piwko. Chrześcijańskie i zmartwychwstańcze korzenie Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego odzwierciedlają się w misji i zadaniach uczelni, a szczególnie w planie edukacyjnym, zakładającym integralny rozwój studenta na płaszczyźnie wiedzy, postaw i umiejętności. Misja uczelni realizuje się poprzez: koncepcje szkoły środowiskowej, stawanie się animatorem środowiska kulturotwórczego, rozwijanie umiejętności praktycznej aplikacji wiedzy i rozwijanie integralnego modelu kształcenia. Tak więc działalność szkoły, która stanowi społeczność niespełna 8 tys. studentów, zdobywających wiedzę w sześciu ośrodkach akademickich (Warszawa, Łomża, Chełm, Elbląg, Kraków, Opole, a od przyszłego roku w Zabrzu)

²³ Por. J. Grabowski, *Chrześcijańskie dzielenie się kulturą*, w: „Niedziela” 46(2003) nr 22, s. 13.

nie ogranicza się tylko do szeroko pojętego oddziaływania na studenta, ale ma w planie aktywne kreowanie rzeczywistości. Koncepcja szkoły środowiskowej zakłada, iż uczelnia jest miejscem postrzegania, badania i zaspakojania potrzeb najbliższego środowiska, na różnych płaszczyznach życia społeczno-gospodarczego poprzez aktywne oddziaływanie na te płaszczyzny. Szkoła Wyższa chce stać się animatorem środowiska kulturotwórczego poprzez kreowanie wzorców zachowań, postaw i wartości wypływających ze społecznej nauki Kościoła oraz chrześcijańskiej koncepcji szkoły. Chce także kreować znaczące autorytety społeczne, wkomponowane w wyzwania środowiska lokalnego. Uczelnia dąży do rozwijania umiejętności praktycznej aplikacji wiedzy u swojego absolwenta, przeciwstawiając się jej wyalienowaniu w postaci oderwania od potrzeb realiów życiowych i dynamiki rozwoju kompetencji społecznych i zawodowych. Natomiast rozwijanie integralnego modelu kształcenia zakłada łączenie wiedzy, postaw i umiejętności w jednolitym organizmie kultury akademickiej i organizacyjnej szkoły. W celu skutecznego realizowania misji szkoły sformułowano konkretne zadania, zwane „podstawowymi zadaniami Szkoły”, jedno z nich brzmi: „podejmowanie i wspieranie działań mających na celu promowanie w świecie polskiej kultury, wartości narodowych i rodzimych organizacji”²⁴.

Aktualność myśli Bogdana Jańskiego i konieczność jej zastosowania potwierdza pogłębiające się negatywne zjawisko oddzielania życia społecznego od zasad chrześcijańskich, wynikające z postępującego relatywizmu, przeradzającego się w neopoganizm. Dualizm „wiara – życie” jest bolesnym rozbiciem zarówno człowieka, jak i całych wspólnot. Bogdan Jański był szczególnie wrażliwy na potrzebę jedności w życiu człowieka i w życiu społecznym. Jedność zaś daje Chrystus i jego Kościół. Potrzebna jest więc rechrystianizacja rozbitych społeczeństw, dzisiejsza „nowa ewangelizacja”, która stanowi palące zadanie Kościoła. Zadania te podejmowane są na jednym gruncie, można by rzec na jednej planecie, która oscyluje między dwoma biegunami: Chrystusem i Jego Ewangelią a kulturą.

Ewangelia przecież ustawicznie odnawia życie i kulturę grzesznego i słabego człowieka, nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje. Dlate-

²⁴ Por. Statut Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego: www.janski.edu.pl.

go Kościół wypełniając misję głoszenia Ewangelii, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego, oraz swoją działalnością wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności.

Culture-creating Dimension of Bogdan Jański's Apostolate

Author of the paper firstly describes what the culture is and what is its role in society. Secondly, he shows role of Christianity in culture forming. Thirdly, the author depicts Bogdan Jański's concept of integrating faith and culture. Describing various ideas and plans of B. Jański, he is shown as promoter of religious culture and evangelisation of culture. B. Jański knew the importance of lay people's apostolate and their Christian role in society. At the end, the author shows B. Jański's University School as one of the examples of realisation ideas of B. Jański.

Słowa klucze: *kultura, apostołat, Bogdan Jański, chrześcijaństwo, cywilizacja, człowiek, społeczeństwo, Bractwo Służby Narodowej, kultura religijna, ewangelizacja, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego*



JERZY KUZICKI
RZESZÓW

LAIKAT W MYŚLI BOGDANA JAŃSKIEGO

1. Postać Bogdana Jańskiego na tle Wielkiej Emigracji we Francji

Bogdan Jański (1807-1840), młody stypendysta rządu Królestwa Polskiego, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, znalazł się na emigracji po klęsce powstania listopadowego. Emigranci ówcześni żyli w atmosferze ciągłych kłótni i napięć politycznych. Należy podkreślić, że los tułaczy wybrał Jański dobrowolnie, ponieważ nie brał udziału w powstaniu listopadowym, przebywając wówczas we Francji. Jednakże solidaryzując się z polskim wychodźstwem, odmówił powrotu do kraju¹.

W czasie Wielkiej Emigracji, mimo niesprzyjających warunków, a może właśnie dlatego, powstawały znaczące dzieła kultury, literatury, sztuki, rodziły się ważne idee. Jest jednak faktem, że w tym okresie wśród Polaków przebywających poza krajem rozgrywała się wielka tragedia podziałów, jątrzących sporów, wzajemnych oskarżeń ludzi należących do jednego narodu, o którego wolność wcześniej walczyli. Przeżywali

¹ Rzetelna i szczegółowa biografia apostoła tułaczy i pokutnika Wielkiej Emigracji zob. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983.

oni swoje położenie jako nienormalne, stąd ciągle pojawiające się wśród nich depresje, samobójstwa, choroby, nadmierna drażliwość, niechęć do asymilowania się w społeczeństwie francuskim. Wynikało to z oderwania od uciemionego kraju ojczystego, przy równoczesnym zamiarze służenia mu do końca i pozostawania zawsze gotowym do walki o jego niepodległość². Kryzys życia emigracyjnego, utrata wiary w rychły powrót do kraju z bronią w ręku, a przede wszystkim powszechne poczucie pustki wewnętrznej, wzmogły wśród emigrantów potrzebę skupienia duchowego i oparcia swej egzystencji na religijnych wartościach.

Rozpacz życia emigracyjnego doskonale znał Bogdan Jański, zaś początki Wielkiej Emigracji wiążą się także z jego autentyczną konwersją. Przed swoim nawróceniem gorący zwolennik socjalizmu utopijnego Saint-Simona, pozostawał w zażyłych stosunkach z jego uczniami. Poza powrotem do wiary katolickiej przeżył on ewolucję od lewicowych ugrupowań emigracyjnych ku konserwatywnemu obozowi księcia Adama Jerzego Czartoryskiego, aby w końcu dojść do wniosku, że polityka emigracyjna nie jest zdolna uzdrowić i odrodzić społeczeństwa polskiego. Jedynej szansy dla swojego narodu zaczął Jański upatrywać w autentycznym chrześcijaństwie, wprowadzonym konsekwentnie we wszystkie sfery życia społecznego i osobistego.

W apolitycznym programie odnowy zaproponowanym przez Jańskiego główną myślą było wdrażanie zasad Ewangelii w warunkach rozwijającego się życia społeczno-gospodarczego pierwszej połowy XIX wieku, stojącego u progu ekspansji kapitalizmu. Jako zdolny ekonomista, znający ówczesne realia społeczne, zdawał sobie sprawę, że jego program ma szansę realizacji pod warunkiem uczestnictwa w nim nie tylko duchownych, ale także szerokich rzesz świeckich, odpowiednio uformowanych. Jański pragnął znaleźć ludzi odpowiedzialnych, którzy potrafiliby się oprzeć destrukcyjnemu wpływowi polskiego indywidualizmu. Nowe czasy, wyznaczone przez nie realia natchnęły Jańskiego do szukania nowych form apostołatu³.

Tematowi zaangażowania świeckich w świecie i Kościele katolickim nie poświęcił Apostoł Wielkiej Emigracji osobnej rozprawy ani nawet artykułu naukowego. Jednakże jego korespondencja, a zwłaszcza wy-

² S. Kalemka, *Wielka Emigracja 1831–1863*, Toruń 2003, s. 240–249; A. Witkowska, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997; B. Zaorska, *Ich mizeria tułacza z gruźlicą w tle*, Warszawa 1998.

³ E. Jabłońska-Deptuła, *Parafia w zmartwychwstańczej myśli odrodzenia katolicyzmu polskiego*, „W drodze”, 1978, nr 4, s. 55; tenże, *Zmartwychwstańcy*, „Więź”, 6 (1961), s. 23–24.

dany Dziennik⁴, dostarczają wielu osobistych sądów i pozwalają uściślić poglądy Jańskiego dotyczące laikatu. Nim przejdziemy do ich prezentowania, należy przedstawić inspiracje intelektualne autora.

2. Inspiracje duchowe i intelektualne Bogdana Jańskiego

Plan organizacji apostołstwa świeckich wypracowany przez Bogdana Jańskiego zmierzał przede wszystkim do osobistego nawrócenia jako początku i fundamentu dalszego życia. Według niego każdy człowiek, niezależnie od dotychczasowego życia, profesji, stanu społecznego, był powołany do świętości. Z tego powołania wynikała jednakże odpowiedzialność za własny wkład w misję ewangelizacyjną Kościoła katolickiego, która miała objąć ogromny, chociaż dokładnie niesprecyzowany, obszar geograficzny i geopolityczny. Według Jańskiego katolik nie może być bierny wobec przemian politycznych, społecznych i gospodarczych. Służbę publiczną powinien jednakże cechować nade wszystko duch pokory. Dla niego polityka musiała opierać się na zasadach chrześcijańskich, zaś chrystianizacja polityki była szczególnym zadaniem dla świeckich.

Do laikatu odwoływał się Jański także ze względów praktycznych. Było to niezwykle istotne w XIX wieku, gdzie wiele państw próbowało wszelkimi sposobami ograniczać misję Kościoła, a oficjalne ideologie były wrogie zarówno religii katolickiej, jak i Kościołowi. Rola świeckich była na tym polu niezastąpiona. Jański doskonale znał współczesne mu prądy zmierzające do ograniczenia władzy papieża i Kościołów partykularnych, reprezentowane zarówno przez państwo (józefinizm), jak i niektórych duchownych (febronizm, jansenizm). Widział, jakie szkody wyrządziły Kościołowi osiemnastowieczne ideologie, rewolucja francuska i epoka napoleońska. Poza tym z zadowoleniem przyjmował rozwój ruchu świeckich katolików na zachodzie Europy.

Odrodzenie religijne w ładzie europejskim po kongresie wiedeńskim wystąpiło w wielu krajach, posiadało różne formy. Nie bez wpływu na to pozostawał rozkwitający romantyzm jako swoista formacja kulturowa, w której niezwykle istotna była religijność, mistycyzm. Jański znał przy-

⁴ B. Jański, *Dziennik 1830–1839*, odczytał z autografu i opracował Andrzej Jastrzębski, Rzym 2000.

wódców ruchu katolickiego we Francji związanych z pismem „L'Avenir” (Ch. Montalemberta, ks. F. Lammenais'go), podobnie jak cieszącego się dużym autorytetem o. H. D. Lacordaire'a.

Nazwiska, które czasem mimochodem padają w jego *Dzienniku*, świadczą, że znał on wszystkich ważniejszych przedstawicieli elity intelektualnej ówczesnego Paryża. Jak przypuszcza s. Alina Merdas, jeszcze przed przybyciem do Paryża polskich emigrantów Jański poznał problematykę społeczną głoszoną przez krąg ks. Lammenais'go. Wiedział chyba również o Kongregacji św. Piotra i życiu wspólnym w La Chenaie, posiadłości rodzinnej obu braci Lammenais w Bretanii. Tak więc źródeł duchowych inspiracji Jańskiego nie należy szukać w saint-simonizmie, ale raczej w kręgu Lammenais'go⁵.

Nieobce były mu idee tzw. Kongregacji, zajmującej się w głównych miastach Francji przede wszystkim działalnością charytatywną. Z inicjatywy Kongregacji powstało także m.in.: „Société des Bonnes Etudes”, będące rodzajem towarzystwa naukowego, i „Société des Bonnes Livres”, promujące literaturę katolicką. Wielokrotnie stykał się z ideami Fryderyka Ozanama, założyciela Stowarzyszenia Świętego Wincentego à Paulo⁶, które działało za pośrednictwem tzw. konferencji. Poza pomocą najuboższym konferencje realizowały wiele dzieł specjalistycznych, dotyczących np. promocji zawodowej, aby łagodzić dysproporcje społeczne i nadać bardziej „ludzką twarz” ówczesnemu kapitalizmowi⁷.

⁵ Zob. więcej A. Merdas, *Wpływ odnowy religijnej w pierwszej połowie XIX w. we Francji na postawę i przemyslenia Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”, 2 (1996), s. 9-13; tenże, *Ocalony wieniec. Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*, Warszawa 1995, s. 93-94; B. Zdrański, *Inspirujący wpływ wybitnych osobistości francuskich na nawrócenie Bogdana Jańskiego*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, pod red. S. Urbańskiego, Warszawa 2007, s. 53-62.

⁶ W 1833 roku do wincentyńskich dzieł charytatywnych dołączyła Konferencja Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo, którą założył wraz ze swymi sześcioma przyjaciółmi bł. Fryderyk Ozanam. Celem, jaki przyświecał założycielom tego stowarzyszenia, było przeniesienie wiary chrześcijańskiej na grunt codzienności. Każdy z członków stowarzyszenia miał pod opieką jedną ubogą rodzinę, z którą się spotykał regularnie i służył pomocą w zaspokajaniu najpilniejszych potrzeb. Zob. Wiesław Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 319.

⁷ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822-1870*, przełożył Z. Jakimiak, Warszawa 1961, s. 127-150; K. Morawski, *Fryderyk Ozanam*, Warszawa 1955. Na temat działalności ruchów świeckich katolików jest bogata literatura w języku francuskim; zob. np. F. Mourret, *L'Église contemporaine. Première Partie (1823-1878)*, Paris 1924, s. 279-282; A. Latreille, J.-R., Palanque, E. Delaruelle, R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France. La période contemporaine*, Paris 1962, s. 273-292.

W *Dzienniku* przewija się nieustannie postać ks. Desgenettesa, proboszcza parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Paryżu. Z inicjatywy tego przedsiębiorczego księdza powstało Stowarzyszenie Literackie św. Pawła oraz Bractwo Niepokalanego Serca Marii. Stowarzyszenie Literackie św. Pawła kierowało działaniami pisarzy katolickich, wydawało również własne pismo⁸. Wiedział, jak wynika z jego *Dziennika*, o kongregacjach ks. Pascala-Frantina-Davida de Rauzana, duchownego paryskiego, który w 1814 roku założył kongregację misjonarzy, których zadaniem było nawracanie porewolucyjnego, zdechrystianizowanego społeczeństwa francuskiego⁹.

Jak można przypuszczać, Jański znał działalność Wincentego Pallottiego, założyciela Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, w skład którego poza duchowymi mieli wchodzić świeccy¹⁰. Być może myśl tworzenia wspólnoty katolików miała jakiś związek z wcześniejszym zaangażowaniem Jańskiego w niechrześcijańskie zrzeszenia saintsimonistów¹¹. Jednakże myśląc o wspólnotach laikatów katolickiego, był już w pełni wyleczony z mrzonek ideologicznych Saint-Simona i jego późniejszych uczniów¹². Z ideą bractw zakonnych, tercjarskich mógł zetknąć się Jański w okresie swego dzieciństwa i młodości, jednakże jego biograf, ks. B. Micewski, tego nie potwierdza. Możliwe jest również, że przed wyjazdem do Francji dotarły do niego informacje o działającej w Królestwie Kongresowym półtajnej grupie określanej jako „Kongregacja Baranka Bożego”, związana z redemptorystami z Piotrkowic¹³.

⁸ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu...*, dz. cyt., s. 134-140.

⁹ Cyt. za: B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 645, przypis 1668.

¹⁰ A. Hassa, *Pallotti a zmartwychwstańcy*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne”, 12 (2006), s. 215-219.

¹¹ W paryskim schronisku przy ulicy Ménilmontant w 1832 roku kilkunastu saintsimonistów z mistrzem Enfantinem prowadziło w odosobnieniu wspólne życie. Jednak „dom” ich zamknięto, a ich mistrza aresztowano. Podobnie poeta Wiktor Pavie, znajomy Polaków, wraz z grupką studentów – ziomków z Angers zamieszkał przy ulicy Saint-André des Arts, poddając się dyscyplinie niemal zakonnej. Zob. M. Straszewska, *Życie literackie Wielkiej Emigracji we Francji 1831-1840*, Warszawa 1970, s. 174. Nie można jednakże przypisać Jańskiemu inkorporowania wzorów socjalizmu utopijnego do katolicyzmu.

¹² Hieronim Kajsiwicz pisał, że Jański z saintsimonizmu „wyniósł uczucie potrzeby społecznej organizacji, a tę rad by był przeprowadzić w ciele narodowym, a mianowicie w tej jego części, którą miał pod ręką, to jest emigracja”. Cyt. za J. Dolina, *Bracia Zewnętrzni*, „Chrześcijanin w Świecie”, 49 (1977), s. 31.

¹³ E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór. Zakony męskie w Królestwie Kongresowym*, Warszawa 1983, s.; tenże, *Z problematyki ideologii religijnej i życia religijnego okresu powstania listopadowego*, „Roczniki Humanistyczne”, 2 (1980), t. 28, s. 29-75. Kongregacjonizm narodził się na podłożu ruchu pietystycznego, który był tworzony przez redemptorystów. Na podstawie zachowanych materiałów można ustalić ok. 20 nazwisk polskiej arystokracji związanych z tzw. kongregacją piotrkowską (np. Laura z Potockich

W 1837 roku, organizując wspólnoty świeckich, Pokutnik emigracji zamierzał związać się z francuskimi bractwami, m.in. Bractwem Najświętszej Panny Marii; Bractwem Szkaplerza Karmelitańskiego oraz Bractwem z Saint-Chéron. W związku z powyższymi uwagami rodzi się pytanie: czy w swojej wizji laikatu Jański wzorował się na działalności świeckich katolików we Francji? Odpowiadając na nie, należy stwierdzić, że jego koncepcja jest w pełni nowatorska. Nie ma tam w zasadzie widocznych ścisłych odwzorowań form i idei ruchów francuskich. Są oczywiście do niego nawiązania, ale pamiętać należy, że myśl Jańskiego nie mogła być refleksją czysto teoretyczną bez powiązania z ówczesną rzeczywistością.

3. Intelktualna refleksja Jańskiego dotycząca laikatu

Jak słusznie zauważyła Ewa Jabłońska-Deptuła, Apostoł Wielkiej Emigracji nie był typem demagoga, lecz myśliciela intelektualisty. Jego koncepcja laikatu była wśród emigrantów targanych namiętnościami narodowymi, wewnętrznymi sporami bardzo atrakcyjna. Jański starał się ustalić duchową diagnozę emigracji oraz poszukać środków zaradczych. Pisał: „Koniec próżności i rozpacz, dumie i abnegacji. Miłość nie błądzi. Miłość żyje wiarą i wolnością, a człowiek miłością Boga i bliźniego. Wiara i wolność nie umiera pod ciosem przeciwności”¹⁴. Wokół niego gromadzili się zazwyczaj młodzi ludzie o różnych orientacjach politycznych, i to nie tylko emigranci, ale osoby, które przebywały we Francji z własnego wyboru. Uświadamiając sobie znaczenie religii dla tożsamości narodowej i równowagi psychicznej człowieka, jako jeden z pierwszych postulował potrzebę regularnego duszpasterstwa polskiego we Francji. Poza tym widział on jasno, że ówczesny Kościół traci kontakt z nowoczesnym społeczeństwem. Był to bowiem okres, kiedy dechrystianizacja przesuwiała się z wyżyn społecznych ku masom. Społeczeństwo traciło więź z Kościołem, oddalało się od niego i poganiało.

Tarnowska, Joanna Grudzińska, Zofia z Badenich Popielowa, gen. Jan Skrzynecki, Jan Tarnowski, Paweł Popiel, Franciszek Łubieński). Należeli oni do Kongregacji Baranka Bożego lub Towarzystwa Serca Jezusowego. Trudno jednakże ustalić, jakie były wzajemne odniesienia obu tych grup. W swej działalności kongregacjonizm nawiązywał do ruchów katolickich we Francji i w Wiedniu, gdzie odrodzenie religijne zainicjował św. Klemens Maria Hofbauer. Zob. R.W. Szwed, *Działalność społeczna i polityczna biskupa krakowskiego Karola Skórkowskiego*, Częstochowa 2003, s. 189-197.

¹⁴ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 214.

Zdawał sobie jednocześnie sprawę, że ludzie Kościoła byli obezwładnieni przez stare formy i środki działania, tracili kontakt ze społeczeństwem. Znajduje to wyraz w jego zapiskach:

„Władza kościelna dzisiejsza nie ma uczucia dzisiejszego czasu, stąd niezręcznie, bezskutecznie wpływa na towarzystwo. [...] Dzisiaj duch emancypacji politycznej, generalizacji oświaty (druk), bogactwa (machiny), wzajemne znajomości i stosunków (komunikacja itd.) o ileż winien dawniejszy tryb, dawniejszą czasową normę kościelną i religijną”¹⁵.

To przesądziło o ostatecznym zwróceniu się Jańskiego w kierunku rzesz świeckich oraz nowoczesnej kongregacji światłych i wykształconych księży¹⁶. Początek Wielkiej Emigracji wiąże się z inauguracją planów Jańskiego co do obecności świeckich w Kościele katolickim. Jest to także okres powrotu Jańskiego do religii katolickiej. W jego zapiskach i *Dzienniku* z 1832 roku spotykamy pierwsze, niesprecyzowane jeszcze myśli związane z laikatem. Pomysł powołania do istnienia nowej wspólnoty religijnej pojawił się w jego notatkach już w styczniu i lutym 1832 roku. Znalazły się tam takie sformułowania: „Zdać sobie sprawę z siebie i żyć z Bogiem. Pierwsza rzecz, do której tu dążyć winien jest [...] organizacja stowarzyszenia”¹⁷. Dnia 10 lutego 1832 roku, snując myśli wokół prasy emigracyjnej, z goryczą przeżywając nowe doniesienia o swarach narodowych, zanotował w *Dzienniku*: „Projekt formowania partii katolickiej i nowochrześcijańskiej polskiej”¹⁸. Pięć miesięcy później myśl ta dalej nie dawała mu spokoju, zapisał bowiem: „Dumanie o sposobie życia na przyszłość, stojąc przebywając z drugimi i uniwersalizowaniu mej nauki i pracując”¹⁹. Wspomnieć też trzeba o projekcie Jańskiego z przełomu 1832 i 1833 roku założenia Zakonu Wychodźców, który miał zajmować się efektywnym zużytkowaniem czasu emigrantów i pokazaniem im dróg moralnej odnowy. Nieco później, wysyłając „Pielgrzyma Polskiego” do Krakowa, pisał Jański w tej sprawie do swego przyjaciela, Ludwika Królikowskiego, wspominając mu o swoich projektach utworzenia Zakonu Wychodźców i wspólnej pracy z Adamem Mickiewiczem w tym dziele. Królikowski najwyraźniej nie zrozumiał pomysłu swego przyjaciela,

¹⁵ Tamże, s. 259.

¹⁶ B. Micewski, *Geneza i działalność Misji Polskiej w Paryżu na rzecz emigracji i kraju w latach 1836–1922*, „Studia Polonijne” 11 (1987), s. 175–176; tenże, *Bogdan Jański a palące problemy społeczne epoki*, „Znak” 214 (1972), s. 513.

¹⁷ Cyt. za B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 245.

¹⁸ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁹ Tamże, s. 194.

ponieważ jego reakcją było napisanie anonimowego listu do Mickiewicza, w którym powoływał poetę na założyciela dziwaczного falansteru emigracyjnego. Jański starał się szukać emigrantów do ewangelicznej odnowy katolicyzmu przez tworzenie elitarnych grup. Na początku 1834 roku, zdając sobie sprawę z ówczesnych przemian, pod hasłem *nowoczesność* zapisał: „Obowiązkiem przeto dobrego chrześcijanina, pomnego w swym życiu na odwieczne niezmiennie powinności, pomnieć także na czasowość” – co można interpretować jako zachętę dla świeckich katolików, aby warunki współczesne były wyznacznikami ich pracy apostołskiej. Myśl Jańskiego o katolickiej kongregacji dojrzewała w miarę utrwalania się jego nawrócenia, nabierając coraz więcej cech religijnych. Coraz bardziej uściślały się też poglądy co do charakteru nowej kongregacji. W gronie najbliższych mu osób idee Jańskiego budziły żywe zainteresowanie i zaowocowały powstaniem pierwszych małych wspólnot. W marcu 1833 roku zorganizowała się pierwsza taka grupka przy ulicy Carrefour de l'Observatoire 36, następnie de Seine, Saint-André des Arts 68 i ulicy Suréne 14. Żadna z tych grup nie utrzymała się na stałe, oprócz Jańskiego przez te pierwsze wspólnoty przewinęły się znane osoby, m.in. Adam Mickiewicz, Ignacy Domeyko, Stefan Zan, Jan Koźmian, Adam Celiński, Piotr Semenenko. Mimo niepowodzenia pierwszych prób myśl zorganizowania wspólnoty świeckich nie opuszczała Jańskiego. Ważnym etapem do urzeczywistnienia idei zaangażowania laikatu były jego zapiski z 12 listopada 1834 roku, w których zakładał zachęcanie emigrantów do tworzenia stowarzyszeń do wspólnej modlitwy i pielęgnowania ideałów chrześcijańskich. Pisał wówczas m.in.:

„1. Myśleć o zachęceniu do zgromadzeń na wspólną modlitwę i ćwiczenia w życiu praktycznym chrześcijańskim (w grudniu), opracować życie świętych Polaków; 2. Myśleć o utworzeniu w Imię Chrystusa jakiejś społeczności, bractwa ku obronie wiary i narodowości – przez staranie się o wzajemną poprawę religijną i moralną”²⁰.

Myśli te wkrótce przerodziły się w czyny, bowiem 19 grudnia 1834 roku zawiązała się liczniejsza grupa Braci Zjednoczonych. Ramy forma-

²⁰ Cyt. za B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 246-247. Ks. Bolesław Micewski, biograf Jańskiego na podstawie dziennika, notatek oraz korespondencji A. Goreckiego, A. Mickiewicza, S. Witwickiego, B. i J. Zaleskich, C. Platera, I. Domeyki rozwiewa późniejszą legendę o inicjatywie Adama Mickiewicza w powołaniu do istnienia Braci Zjednoczonych. Pomysł należał do Jańskiego, który 12 listopada 1834 roku zaplanował, że w grudniu będzie zbierał przyjaciół na wspólną modlitwę i ćwiczenia w życiu chrześcijańskim.

cyjne polegały tu przede wszystkim na piątkowych zebraniach po mszy świętej, modlitwach i czytaniu Pisma Świętego, a więc kształtowaniu aktywnej postawy religijnej. W skład grupy weszły głównie wyżej wymienione osoby z kręgu przyjaciół Jańskiego i Mickiewicza. Jednakże praktyka wspólnych modlitw, lektur i uczestnictwa we mszy świętej była zbyt często przerywana i dosyć szybko została ostatecznie zerwana²¹. Przełom 1834 i 1835 roku był niezwykle ważny w ewolucji myśli Jańskiego dotyczącej laikatu. Niepowodzenie w tworzeniu pierwszej formacji nie zniechęciło go do podejmowania kolejnych prób. Myśl zawiązania nowej formacji dojrzywała stopniowo. Z pierwszej połowy 1835 roku pochodzi wiele niesprecyzowanych jeszcze planów zorganizowania nowej wspólnoty, kiedy Bracia Zjednoczeni jeszcze działali, 2 stycznia 1835 roku zapisał: „Myśl wprowadzenia nowych kwestii na pole publiczne między Polakami, mówiąc o rozmaitych nowatorach, Lamennais, [Hoene –] Wroński itd.”²². W tym czasie zaczął szukać nowych kandydatów do zrealizowania swej myśli, tym razem nie wśród egzaltowanych poetów, ale w kołach emigracyjnej młodzieży, którą mógł wychować do celów swej kongregacji. Pomocników znalazł w osobach Adama Celińskiego, Piotra Semenienki i Leona Przecławskiego, następnie Hieronima Kajsiewicza i Edwarda Duńskiego²³. W dniu 13 czerwca 1835 roku myśl Jańskiego zaczęła nabierać konkretnych kształtów, notował wtedy: „Mam zamiar przemówić do Piotra [Semenienki] i Adama [Celińskiego]: o miłości przez Chrystusa i na zawsze o Chrystusie jako zasadzie naszego braterstwa i wspólnego życia; o obowiązku, ile dzisiaj wzajemnej modlitwy i wzajemnej poprawy”²⁴. W tym też dniu zawiązane zostało Bractwo Służby Narodowej, jako kongregacji zajmującej się czynnym apostołstwem i formacją religijną. Czytamy w założeniach programowych nowej wspólnoty m.in.:

„W kraju: bractwa i związki pod różnymi nazwiskami, zbiegające się do jednego celu [...] Prócz związku poślubionych bezżeństwem, także i związek żona-

²¹ Tamże, s. 248-249.

²² B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 266.

²³ 7 [stycznia] 1835, środa, zanotował Jański: „Celińskiemu rady..., czytamy razem parę rozdziałów Biblii, księgi Ezdraszowe. Gautier, podpisuję mu oblig na dwudziestego. – Dalej czytam Biblię, modlitwa i chce się brać do dziennika. Wtem Semeneńko, opowiada o widzeniach, o pojedynkach Przecławskiego. Podczaszyński, koniecznie przegląda broszury, deklamuje Biblię, bluźni... Sam do Wrotnowskiego, biorę *Dzień chrześcijanina* Lamennego, tłumaczony na polskie [...] Mowa z Semenienką o drukach, widzeniach itd.” Zob. tamże, s. 269.

²⁴ Tamże, s. 287.

tych. W organizacji naszej mają być zwarte instytucje: duchownych ćwiczeń, gospodarskie, obywatelskie, wojskowe, artystyczne [...]

Działanie. Zwołać chcących działania publicznego, jawnego i zaproponować im, żeby przed przystąpieniem do apostołstwa, zdziałać w emigracji uczynki miłosierdzia i najwięcej chrześcijańskie:

- 1) Dla tych, co zdesperowawszy odbierają sobie życie – domy przytułku duchowego, domy pokuty...
- 2) Dla słabych, nędznych – bractwa miłosierdzia, gospody po wszystkich punktach większych: Tuluza, Montpellier, Bordeaux.
- 3) Biblioteki, czytelnie. W to działanie wchodziłoby:
 - a) Zakon rycerski i przemysłowy. Osadę wojskową chcę założyć w Anglii, gdzie by wykładali: Chrzanowski, Brzozowski, Różycki.
 - b) Wydawanie dzieł, mianowicie: Żywotów świętych i błogosławionych Polaków [...]
 - c) Rozszerzanie czci Świętych Patronów Polski [...]
 - d) Wydawanie pism politycznych, związawszy stosunki z Krajem. W prospekcie jak najotwarciej i jak najdokładniej zdecydować się za Papieżem. Rozwinąć wszystkie doktryny: polityczne, socjalne partii naszej katolickiej²⁵.

Plany powołania do życia Bractwa Służby Narodowej nie były do końca sprecyzowane. W swoich zapiskach autor zastanawia się, jaką bractwo powinno przyjąć formę działalności:

„Czy to będzie z początku Bractwo Służby Narodowej czy Zakon (religijny i wojskowy)? [...] Jakież ma być to principium organizujące stowarzyszenie? – Charakter jego religijny, moralny, naukowy, przemysłowy, wojskowy. Władza, hierarchia – obowiązki²⁶.”

Z późniejszych jego notatek wynika, że te rozważania zaczynają nabierać konkretnych kształtów. W zapiskach z 1835 roku pod wspólnym tytułem „Bractwo Służby Narodowej. Zadania, cel, duch” pisał, że forma działalności bractwa nie powinna się ograniczać tylko do życia zakonnego, ale opierać się również na innych stowarzyszeniach osób niekonsekrowanych, którzy zaszczipialiby zasady chrześcijańskie na gruncie swojej pracy, działalności publicznej²⁷. Z tym wiązały się pewne dyle-

²⁵ Cyt. za E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy...*, dz. cyt., s. 29-30, przypis 30.

²⁶ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 353.

²⁷ „Postanowienie suponuje w nas oczywiście byt przekonania, że wbrew opiniom luźnym i fałszywym doskonałość chrześcijańską uważam za obowiązek nie tylko zakonników i księży, ale i świeckich, i wszystkich chrześcijan – i że dziś wszyscy chrześcijanie nie zaślepieni i nie zatopieni w interesach i partiach ziemskich powinni łączyć się najściślej dla obrony prawdy świętej i rozkrzewiania jej na gruncie tak skopanym, sfluczonym przez ty-

maty, które starał się werbalizować. Zastanawiał się np. „Jak połączyć w jedność te rozmaite formy?; przez jaką organizację”²⁸. Od początku przewidywał rozmaite transformacje stowarzyszenia, jakie mogły nastąpić w przyszłości. Różnorodny charakter formacji połączonych w jeden nurt tylko wtedy może efektywnie działać, jeżeli przyjmie jednolitą władzę, hierarchię i obowiązki. Snuł nawet dalekosiężne (choć z perspektywy emigracyjnej bliskie) plany, że wraz z powrotem do kraju egzystencja bractwa będzie nadal potrzebna aż do zupełnego odrodzenia religijnego²⁹. Bractwo Służby Narodowej było pomyślane jako wielkie zrzeszenie osób duchownych i świeckich o monumentalnym wprost programie religijno-społecznym. Jego celem było zjednoczenie społeczeństwa polskiego i przebudowa życia narodowego w oparciu o katolicyzm. Zakon w ścisłym znaczeniu miało stanowić jedno z odgałęzień bractwa i był to jednocześnie najważniejszy element programowy. Wokół zgromadzenia zakonnego miały powstać różnego typu bractwa świeckie, obejmujące swą działalnością życie religijne, społeczne i gospodarcze³⁰.

Pomimo czasem nie do końca usystematyzowanych myśli Jańskiego pewne kwestie w nie ulegały żadnym wątpliwościom. Podstawą było przeświadczenie, że wspólnoty świeckie mają się opierać z jednej strony na wierze katolickiej i autorytecie papieża, z drugiej na tradycji narodowej i kulturze polskiej. Być może pod wpływem prądów ultramontańskich i częstych wówczas kontaktów z Montalambertem Jański kreślił zarysy nowej formy zaangażowania laikatu poprzez działalność Kongregacji Świętego Piotra³¹. Ta forma miała być zarezerwowana dla najwybitniejszych członków Bractwa Służby Narodowej, niejako najwyższy stopień zaangażowania w działania bractwa. Nie precyzował on do końca: czy ostatecznie ma powstać kongregacja, czy bractwo (rycerstwo). Jednakże w założeniach twórcy idei miała to być organizacja zarezerwowana nie tylko dla Polaków, planował objąć jej wpły-

le katastrof. Zob. Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie (dalej: B PAU), rkps 1835, k. 11-12, b.d. B. Jański do W. Wielogłowskiego.

²⁸ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 354.

²⁹ B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 251, przypis 83.

³⁰ E. Jabłońska-Deptuła, *Zmartwychwstańcy...*, dz. cyt., s. 30. Zob. także B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela. Wypowiedzi fundatora na temat nowej wspólnoty w wyborze i układzie ks. Bolesława Micewskiego*, Rzym 1978, s. 53. O rozmowach z emigrantami pisał: „Nadchodzi Orpiszewski, nadchodzi Ziomecki. Długa z nim rozmowa, serdeczna, powiadam mu o celach naszego bractwa, o tym, że zaprowadzimy kategorie co do członków. Przystaje na wszystko”. Zob. B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 381.

³¹ Więcej na temat kontaktów Jańskiego z wybitnym politykiem francuskim i obrońcą sprawy polskiej i katolickiej, Karolem Montalambertem, zob. J. Parvi, *Montalambert w obronie niepodległości Polski i wiary katolickiej*, Warszawa 1994, s. 43, 50.

wem też inne narody, oczywiście w odpowiedniej perspektywie czasowej. W związku z tym wyrażał nawet pogląd, żeby przekształcić działające bractwo w organizację powszechną: „Może rozwijać się na języki, można by było rozwinąć się w Bractwa Służb Narodowych, tylko że dla nas trza by wprzód”³². Kongregacja Świętego Piotra miała, w planach Jańskiego, rozwinąć się między samymi polskimi emigrantami, którzy w pismach francuskich wystąpiliby w obronie pozycji papieża i przeciw antypapieskim nurtom protestanckim, rozpropagowaliby w Europie prześladowania unitów przez rząd carski oraz podjęli działalność apostołską na rzecz katolicyzmu w Algierii³³. Z tymi poglądami Apostoła tułaczy współbrzmiały jego myśli wyrażone w korespondencji z Julią Wandą Caboga:

„W Chrystusie Panu, w Jego Boskiej Nauce i w Jego świętym Kościele jest dla nas wszystko – wszystka prawda, wszystko dobro – dla pojedynczych ludzi i dla całych narodów, w niej fundament dla wszystkich nauk i sztuk, w niej reguła dla życia prywatnego i publicznego, przez nią tylko zbawienie wieczne i doczesna ulga we wszystkich cierpieniach”³⁴.

Do oparcia swych bractw na autorytecie Kościoła i papieża wracał jeszcze wielokrotnie w swoim *Dzienniku* i notatkach, i tak w 1839 roku zanotował: „Dobry katolik słucha papieża i w rzeczy niedogmatycznej i choćby rozkaz nie był, jak należy”³⁵.

Inną formą działalności Bractwa Służby Narodowej był zamiar Apostoła tułaczy powołania w Paryżu Konfederacji Patriotycznych Katolików. Jański w swoich notatkach kilkakrotnie wraca do myśli utworzenia bractwa, które zajmowałoby się obroną unitów: „Myśleć o utworzeniu w imię Chrystusa jakiejś społeczności, bractwa ku obronie wiary i narodowości”³⁶. Poprzez tę organizację Jański zamierzał zacieśnić stosunki z innymi narodami, zwłaszcza słowiańskimi, ponieważ: „celem ostatecznym było przygotowanie Konfederacji Powszechnej Słowian ku obronie ich wiary, wolności i Ojczyzny”³⁷. Organizacja miała realizować swoje cele poprzez ogłaszanie drukiem pism, książek, prowadzenie badań naukowych dotyczących dziejów narodów słowiańskich i ich wia-

³² B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 355.

³³ Tamże.

³⁴ Cyt. za B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 274.

³⁵ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 692.

³⁶ Tamże, s. 352.

³⁷ Tamże, s. 432.

ry³⁸. Prace naukowe miały dotyczyć tłumaczeń dzieł katolickich na języki słowiańskie (szczególnie dotyczyło to Czechów, Serbów, Ukraińców). Wiąże się to z problemem początków likwidacji unii na ziemiach zabranych przez Rosję. Zresztą w tym czasie Jański interesował się literaturą i kulturą narodów słowiańskich, pisał artykuły o literaturze czeskiej do pism francuskich³⁹. W następnym okresie wracał do projektów użycia świeckich w działaniach w obronie wiary. Z tym wiązały się dylematy nurtujące Jańskiego:

„1. Albo krucjata przeciw Moskwie, oddanie świadectwa przeciw prawdzie męczeństwem [...] 2. Albo na zupełnym zrzeczeniu się użycia wszelkich środków ziemskich – schowania miecza w pochwę. Apostolstwo i męczeństwo (zakon nowych misjonarzy)”⁴⁰.

Pod koniec 1835 roku poglądy Jańskiego dotyczące roli wspólnoty laikatu ograniczają jego zadania jedynie do kwestii religijnych i społecznych. Zdecydowanie odcinają się od polityki. Katolickie reformy społeczne i polityczne zmierzające w kierunku równości i sprawiedliwości społecznej oraz złagodzenia skutków kapitalizmu nie miały być celem działania nowej kongregacji, ale jej pochodną, natomiast głównym celem miała być rechryścianizacja i ewangelizacja społeczeństw. Poza tym Apostoł emigracji przewidywał potrzebę tworzenia szerokiego kręgu świeckich przyjaciół wspólnoty, którzy pomagaliby jej poprzez modlitwy, posty, jałmużnę, podatek braterski, udział w pracach społecznych i obowiązkowych kasach pożyczkowych⁴¹. Przewidywał powsta-

³⁸ „Zawiązane stosunków z ludami nam pobratymczymi, polegających najprzód na udzielaniu im naszych widoków, rozeznaniu ich stanu towarzyskiego i obznajmianiu z nim naszych ziomków. Celem pośrednim unii jest usiłowanie związania na zasadach religijnych i obywatelskich unitów Konfederacji Ogólnej Tułaczów Polskich. Celem ostatecznym przygotowanie Konfederacji Powszechnej Słowian ku obronie ich wiary, wolności i Ojczyzny. Środki, jakie dziś unia patriotyczna przedsięwzię, dla dopięcia tych celów polegają: 1) na ogłoszeniu drukiem stosownych pism i okólników; 2) na korespondencji i misjach; 3) na pracach naukowych, dotyczących naszej wiary i naszej sprawy ojczystej; 4) na organizacji wewnętrznej unitów i zaprowadzeniu między nimi stosownych ustanowień religijnych i obywatelskich”. Por. B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 432.

³⁹ Tamże, s. 305, 312.

⁴⁰ Tamże, s. 485.

⁴¹ Szczególną wagę w działaniach apostolskich laikatu kładł Pokutnik emigracji na duchowy dialog z Bogiem: „A więc modlitwa, modlitwa, ustawiczna modlitwa w duchu, we wszystkich myślach, uczuciach, pokorna ufna, coraz i coraz gorętsza i całą duszą naszą, życie nasze ogarniająca. A razem coraz i coraz większą czystość duszy i doskonałość życia chrześcijańskiego we wszystkich uczynkach miłości ku Bogu i bliźniemu to warunek konieczny”. Zob. B. PAU, rkps 1835, k. 27, B. Jański do W. Wielogłowskiego, 23 lipca 1838 r. W dzienniku zanotował: „Miłosierny Bóg udziela mi żarliwości ducha i rozrzew-

nie fundacji we wsiach i miastach oraz burs dla uczniów i przytułków dla ubogich. Ludziom z zewnątrz, niezaangażowanym religijnie, starał się przedstawić cele i zadania wspólnoty świeckich⁴². Przykładem jest choćby korespondencja Bogdana Jańskiego z Walerym Wielogłowskim, posiadającym zamożnych znajomych w Królestwie Polskim, mogących wesprzeć emigracyjne wspólnoty:

„Mów w duchu najszczerzej pokory chrześcijańskiej, prostoty i nieograniczonej ufności nie w naszych siłach, ale w samym Panu Bogu trzymając się najszczerzej prawdy. I rzeczywistość teraźniejsza i roztropność radzi, żebyś prócz ogólnych uczuć i sądzeń patriotycznych i narodowych nie oznaczał dla nas żadnej misji i pozycji politycznej i stąd nie wystawiał nas w żadnej z nikim utarcze politycznej. Ale za główną rzecz naszą kładł, jak jest postanowienie prowadzenie życia chrześcijańskiego jak najdoskonalszego i jak najwięcej chrześcijańskiego bez względu na stan duchowny czy świecki, małżeński czy bezżenny, taką czy inną profesję”⁴³.

Bractwo Służby Narodowej mało raczej charakter zorganizowanej akcji niż organizacji. Większość z przedstawionych wyżej projektów Jańskiego odnośnie do utworzenia bractwa była w fazie planów na dalszą przyszłość. Jednakże wokół idei bractwa udało się pokutnikowi emigracji zebrać wielu młodych i szlachetnych ludzi, którzy pod wpływem swego mistrza zaczęli przejawiać gorliwość religijną i działać jako świeccy apostołowie (np. Adam Celiński, Franciszek Krahnas, Karol Królikowski)⁴⁴. Po to, by działania bractwa uczynić bardziej skutecznymi, Jański założył ściśle zorganizowane centrum i rozpoczął życie we wspólnocie z najgorliwszymi swymi współpracownikami. Centrum to, nazwane później „Domkiem Jańskiego”, założył Apostoł Wielkiej Emigracji w Paryżu przy ul. Notre Dame des Champs 11 dnia 21 lutego 1836 roku⁴⁵. Wówczas Jański wraz z Piotrem Semenemką, Hieronimem Kajsie-

nienia. Dzięki Mu nieskończone. Całe moje życie powinno być pokutą i modlitwą”. Por. B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 374.

⁴² B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 260–261.

⁴³ B PAU, rkps 1835, k. 11–12, b.d. B. Jański do W. Wielogłowskiego.

⁴⁴ Franciszek Krahnas i jego przyjaciele zupełnie podzielali poglądy Jańskiego: „Również podzielam twe uczucia co do samej chęci ściślejszego łączenia się i do ostatecznej transformacji różnych stowarzyszeń na jedno, ogólne, powszechne, bo inaczej nie byłbym chrześcijaninem, katolikiem w jedno ciało Chrystusa wierzącym i jednego Zbawiciela miłującym. Na wszystko więc zgoda. Zob. Biblioteka Polska w Paryżu (dalej BP) Akcesja 3559/II, Franciszek Krahnas do Bogdana Jańskiego, 21 października 1838 r.

⁴⁵ Wspominając początki działalności, Jański pisał: „I zdecydowaliśmy na rozpoczęcie takiego życia wspólnego, założyli domek w początku 1836 r. Był on gwarancją wytrwałości i ćwiczenia się duchowego dla jego członków, po wtóre poświęcając się wprzód dla

wiczem, Edwardem Duńskim, Józefem Malińskim ogłosili cel i program nowej wspólnoty religijnej, w skład której wchodzić mieli świeccy. W *Dzienniku* zanotował najpilniejsze potrzeby swojej wspólnoty:

„1) Przywiązać wszystkich nawróconych do wspólnego dzieła, wspólnością pojęć i praktyk religijnych; 2) Obmyśleć, urządzić i przedsięwziąć prace społeczne ku naszym celom; 3) Dla ustalenia i utrzymania tego związku społecznego (przez wspólną wiarę, myśli i uczynki)”⁴⁶.

W Paryżu pokutnik tułacz prowadził swe dzieło przez cztery lata. Na początku 1839 roku Jański założył już 6 ośrodków, tzw. „Domków”, (w Paryżu przy ulicy Boulevard Montparnasse 25; Vavin 13; Notre Dame des Champs 31 bis; Avenue St. Cloud 43; w Rzymie przy Piazza Morgana 24; w Wersalu przy ulicy Montrenil), w których przebywali nie tylko kandydaci do kapłaństwa, ale także tzw. bracia zewnątrzni – świeccy. W tym czasie z ośrodkami katolickimi Jańskiego związanych było w różnym stopniu przeszło 67 osób, z których 11 zostało księżmi, pozostali zaś w większym lub mniejszym stopniu przyczynili się do rozwoju idei laikatu. Wspólnotowe życie mieszkańców katolickich „Domków” Bogdana Jańskiego rozwijało się. Składały się na nie wspólne modlitwy, określony czas wstawania, czytania religijne podczas posiłków. Pod przewodnictwem Bogdana Jańskiego, jako Brata Starszego bracia w każdą sobotę przystępowali do spowiedzi. W każdą niedzielę laikat katolicki grupowo przystępował do Komunii świętej oraz podejmowano ćwiczenia duchowe, obejmujące specjalne modlitwy, czytanie wyjątków z Pisma Świętego, a także uczestnictwo w konferencjach. Wśród różnych zajęć, w których uczestniczyli w dni powszednie członkowie wspólnoty znalazły się tłumaczenia prac o tematyce religijnej. Celem tego rodzaju działalności było poszerzenie znajomości literatury ascetycznej i rozpropagowanie jej wśród emigrantów. Pod kierunkiem Jańskiego przetłumaczono m.in. dzieło ks. Gerberta *Euchary-*

projektów ziemskich chcieliśmy nawrócenie poświęcić się najcałkowiciej dla sprawy Bożej, był on razem dla nas środkiem i ogniskiem, któreśmy złożyli wszystek zapal, wszystkie nadzieje, zawiązaniem Stowarzyszenia duchowego całe życie [...] po trzecie założyliśmy go w myśli, aby dla każdego z nawracających stawał się Domem przytułku, poprawy, musztry duchowej, chorągwią niejako dla tych, którzy równie całkowicie opierając projekta własnych swych karier chcieli oddać życie całe, wszystkie swe środki na służbę Panu Bogu, po czwarte na obronę i propagowanie prawdy Chrystusowej i jej praktyki we wszystkich formach życia”. Zob. B PAU, rkps 1835, k. 16, B. Jański do W. Wielogłowskiego, 3 lipca (1838 r.).

⁴⁶ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 397.

stia i Tomasza a Kempis'a *O naśladowaniu Chrystusa*. W latach 1837 i 1838 przystąpił Jański do organizowania czytelni katolickiej w zakładach emigracyjnych w Bordeaux i Tuluzie. W 1838 roku zamierzał także stworzyć wydawnictwo katolickie i nabyć dla niego drukarnię. Z jego inspiracji Stefan Witwicki założył Bractwo św. Stanisława, które miało wydawać książki religijne w języku polskim⁴⁷. Czteroletni okres przewodzenia wspólnotom katolickim w Paryżu przyniósł ewolucję intelektualnej refleksji Jańskiego dotyczącej roli laikatu we współczesnym mu świecie. Ze względu na okoliczności odszedł w swych rozważaniach od koncepcyjnego rozwoju wspólnot świeckich, skupiając się na realnym dziele w postaci organizowania domów katolickich. Zdawał sobie doskonale sprawę, że więzią, która katolickie wspólnoty może utrzymać w jedności, jest podstawowa cecha chrześcijańska, czyli miłość braterska. Do Franciszka Krahnasa pisał:

„Pierwszą z tych cnót jest miłość braterska, bez której miłość ojczyzny jest czczem słowem. Dalej gotowość do abnegacji samego siebie dla dobra ojczyzny, emigracji, i każdego z braci [...] złożenia na ołtarzu ojczyzny swoich niechęci, złości, nienawiści, uraz osobistych, osobistych widoków, dumy, próżności, zarozumiałości, miłości własnej i wszystkich namiętności i szkodliwych sprawie narodowej”⁴⁸.

Powyższa wypowiedź, jak również inne zawarte w *Dzienniku Apostoła* tułaczy, wskazuje, jak pojmował on życie wewnętrzne i doskonałość chrześcijańską. Rozwój duchowy świeckich, według Jańskiego, był możliwy, jeżeli się dostrzeże i uzna zło, które jest w każdym człowieku. Inną rzeczą, jakiej wymagał od dążących do doskonałości, było przekonanie, że sam z siebie człowiek niewiele może i cała nadzieja na odrodzenie religijne, narodowe i społeczne jest w Boskiej Opatrzności⁴⁹. Jański napisał 19 lipca 1838 roku krótką regułę dla członków duchownych i świeckich. Ten pierwszy regulamin „Domku”, a zarazem pierwsza reguła miały charakter raczej regulaminów wewnętrznych wspólnot zakonnych. Pisano tam m.in.:

⁴⁷ J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, 1836-1886, Katowice 1990, s. 59-61; B. Micewski, *Bogdan Jański a palące problemy...*, dz. cyt., s. 507-509.

⁴⁸ BP, sygn. Akcesja 3559/II, Archiwum Franciszka Krahnasa.

⁴⁹ Cyt. za P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, Kraków 1925, s. 78.

„Co dnia powtarzają usta nasze żal za grzechy i zewnętrzną skruchę, i niedotrzymane postanowienia poprawy. Co dnia rozum nasz zgłębia otchłan upadku i przestrzeń dźwignia się w Chrystusie Panu naszym. I chociaż serca nasze mają swój udział w modlitwie, spowiedzi i medytacji naszej, gdy jednak ogólne maksymy niełatwo się daje do szczególnych okoliczności życia stosować, i rozległe i święte teorie w ciasny obręb praktycznego grzeszników życia wcielać”⁵⁰.

Znalazły się tam takie zalecenia, jak obowiązek milczenia w określonych porach, codziennego rachunku sumienia czy konieczność rozwoju własnego życia duchowego⁵¹. Jednocześnie Jański zdawał sobie sprawę, że w stosunku do ludzi, którzy świeżo otrząsnęli się z ideologii liberalnej, masońskiej, wrogiej religii i Kościołowi katolickiemu, należy postępować niezwykle ostrożnie, aby ich nie zrazić i wykorzystać apostołski zapał. W innym miejscu zapisał:

„Wniosek z czytania, że nie można ślepo przyjąć zwyczajów mnichowskich, jakie są, ale sięgnąć do tradycji i robić rzecz żywą, stosownie do potrzeb dzisiejszych i podług wiecznego wzoru doskonałości”⁵².

W latach 1836-1839 Apostoł tułaczy rozwijał swoje koncepcję. Według wizji projekt budowanej przez Jańskiego wspólnoty miał obejmować: 1) duchownych, którzy przygotowywać się będą do kapłaństwa; b) świeckich – członków domów wspólnoty, którzy będą się uczyć różnych zawodów i rodzajów wiedzy w celu kierowania i nauczania w apostołacie; c) braci zewnętrznych, żonatych lub wolnych, którzy żyjąc poza domem wspólnoty, są z nią powiązani więzią duchową oraz prowadzonymi razem pracami apostołskimi. Istotną rolę przypisywał Jański wspólnotom parafialnym. Miały one być nie tylko ośrodkami duszpasterskimi, ale także miejscem działalności wyspecjalizowanych służb parafialnych, zrzeszających świeckich zajmujących się oświatą, kulturą, organizacją miejsc pracy⁵³. W ramach działalności charytatywnej świeccy mieli nie tylko pracować w szpitalach, w przytułkach, ale także w tzw. Schroniskach Dobrego Pasterza. Instytucja ta służyła przede wszystkim ratowaniu bliźnich z nieszczęścia nierządu, od samobójstw i skrajnej nędzy. W swoich notatkach pozostawił niezbyt jasne zapisy dotyczące organizacji bractw przemysłowych, a więc czegoś w ro-

⁵⁰ Tamże, s. 128.

⁵¹ Cyt. za J. Iwicki, *Charyzmat...*, dz. cyt., s. 78-80.

⁵² Cyt. za P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 70.

⁵³ E. Jabłońska-Deptuła, *Parafia...*, dz. cyt., s. 55-58.

dzaju religijnych związków zawodowych. Myślał o urządzeniu cechów, bractw każdego rzemiosła i profesji⁵⁴. Miał też pomysł utworzenia w Anglii przy kościele czy klasztorze wspólnoty zakonno-wojskowej złożonej z polskich emigrantów. Przy tej wspólnocie planował również otworzyć szkołę wojskową, gdzie miano wykładać przedmioty związane z wojskowością oraz prowadzić szkolenie wojskowe. Na potrzeby szkoły miała powstać specjalistyczna biblioteka⁵⁵. W 1838 roku precyzował swoje zamiary na najbliższą przyszłość, planował m.in. założenie: 1. jakiegoś pisma o profilu katolicko-społecznym; 2. bibliotek i czytelni katolickiej; 3. szkół dla dzieci emigrantów; 4. domów pokuty i szpitali. Myślał także o powstaniu bezprocentowych banków wspólnych oraz warsztatów publicznych dla polskich emigrantów. Warsztaty różnych rzemiosł zapewniające kilkugodzinne zatrudnienie miały zostać utworzone w Paryżu. Na prowincji zaś planował powstanie warsztatów rolniczych, kwiaciarskich, ogrodniczych, rybackich⁵⁶.

4. Zakończenie

Charakterystyczną cechą idei Jańskiego jest uniwersalizm działania laikatu. Myśl o powszechności apostołstwa stale przewija się w wielu miejscach *Dziennika*, notatek i korespondencji Apostoła tułaczy. Według niego apostołstwo chrześcijan świeckich jest konieczne w każdym czasie, stąd wręcz obowiązek ludzi wierzących odgadywania znaków czasu. W myśli Bogdana Jańskiego, co eksponuje ks. Jarosław Grabowski, każdy chrześcijanin zobowiązany jest do apostołstwa i każdy powinien je realizować. Stąd postulat akcji zorganizowanych, grupowych, we wszystkich stanach i zawodach. Działalność laikatu w Kościele i społeczeństwach powinna przyczyniać się do uświęcania zarówno jednostek, jak i zbiorowości, tworzących narody, państwa. Jański wśród celów, przed realizacją jakich stał laikat, na pierwszym miejscu stawiał cele nadprzyrodzone, tj. obronę wiary katolickiej, kształtowanie życia moralnego i ewangelizację społeczeństw. Wychodząc z programem akcji świeckich, chciał pomóc Kościołowi w zwalczaniu błędnych teorii

⁵⁴ B. Micewski, *Bogdan Jański a palące problemy...*, dz. cyt., s. 517-519; J. Kuzicki, *Koncepcja działalności laikatu wg Bogdana Jańskiego w kontekście zadań świeckich w Kościele katolickim*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego...*, dz. cyt., s. 109-133.

⁵⁵ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 509-510, 647.

⁵⁶ Tamże, s. 644.

oraz uczynić wszystkich wierzących odpowiedzialnymi za cały Kościół, który oni też tworzyli. Laikat miał, jego zdaniem, dostarczyć Kościołowi nowych, niewykorzystywanych dotąd na szeroką skalę sił. Działalność tej grupy wiernych na rzecz rechrystianizacji miała w myśli Apostoła Wielkiej Emigracji wewnętrzny porządek i logikę. Najpierw trzeba zaczynać od osobistego nawrócenia i świadectwa wobec najbliższego otoczenia, następnie wpływać na rozwój religijności społeczności lokalnej, narodu. Kolejny kręgiem są najpierw narody słowiańskie, a następnie sfera cywilizacyjna Zachodu⁵⁷.

Zwrócić należy uwagę na ciągłą ewolucję i rozwojowy charakter koncepcji laikatu w dziele Jańskiego. Koncepcja Bractwa Służby Narodowej wyrażona w 1835 roku w następnym okresie konkretyzuje się. Początkowo miały to być niewielkie grupy nawróconych emigrantów, dalej liczniejsze wspólnoty składające się świadomych swych zadań katolików, aby w końcu objąć szerokie środowiska dużych zbiorowości. Innym przykładem jest choćby koncepcja zadań laikatu, które początkowo Jański ograniczał do apostołstwa wśród emigracji polistopadowej, następnie dochodziły inne cele, jak prowadzenie akcji naukowej, wydawniczej, charytatywnej, aby w końcu podjąć się obrony wiary i ewangelizacji społeczeństw na szczeblu narodowym i międzynarodowym. W pierwszych zapiskach projektował tylko indywidualne akcje apostołskie prowadzone ustnie przez świeckich w ich środowiskach, w dalszych notatkach wspominał o działaniach zbiorowych (np. poprzez rozbudowane plany rekolekcji), aby w końcu zaprząć do ewangelizacji ówczesne środki przekazu, jak prasa, literatura i sztuka chrześcijańska. Przykłady można tutaj mnożyć. Trzydziestotrzyletnie życie Jańskiego, a przede wszystkim okres ostatnich ośmiu lat, to przejaw geniuszu intelektualnego na wielu płaszczyznach, z których wizja laikatu należy do największych. Jednakże był on nie tylko teoretykiem, ale przede wszystkim praktykiem. Rozważania natury intelektualnej były szybko wcielane w czyn. Bractwo Służby Narodowej, akcje apostołskie wśród emigrantów na południu Francji, utworzenie wspólnot świeckich, tzw. „Domków” w Paryżu i okolicy, a wreszcie powstanie, już po śmierci twórcy, Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego – to egzemplifikacja tego, jak w krótkim czasie idee przerodzić w praktyczne dzieło.

⁵⁷ J. Grabowski, *Misja chrześcijan świeckich w myśli i działalności Bogdana Jańskiego – aktualność i wyzwania na progu nowego tysiąclecia*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego...*, dz. cyt., s. 138-142, 146-147.

Il Laicato nel pensiero di Bogdan Jański

La presentazione della figura di Bogdan Jański, fatta dall'autore, sullo sfondo della Grande Emigrazione, spiega quali siano le ispirazioni spirituali ed intellettuali che influirono la sua visione del laicato e del loro ruolo nella Chiesa. Jański conosceva molti tra i più importanti rappresentanti dell'élite intellettuale e spirituale di Parigi d'allora come Ch. Montalembert, F. Lammenais, H.D. Lacordaire, D. Desgenettes, V. Pallotti. Era a conoscenza delle congregazioni dei laici, delle confraternite, delle associazioni religiose di carattere caritatevole e missionarie, di quelle che operavano nel sociale, nella promozione della letteratura e della stampa cattolica, che svolgevano le varie attività culturali e sociali. Jański si riferiva a tali associazioni nell'esprimere la sua visione e concezione del laicato, che risultò del tutto innovatrice. Le caratteristiche peculiari della sua visione furono l'universalismo dell'agire dei laici e la corresponsabilità della Chiesa. Secondo Jański, l'apostolato dei laici è sempre indispensabile, da qui il dovere di tutti i credenti di leggere i segni dei tempi. Tra gli obiettivi da perseguire dai parte laici metteva la difesa della fede cattolica, la formazione morale e l'evangelizzazione delle società. Il laicato poteva fornire alla Chiesa nuove e non sfruttate energie nella grande opera della re-cristianizzazione. La re-cristianizzazione seguiva una certa logica: la conversione personale, la testimonianza nel proprio ambiente di vita, l'influenza sull'incremento della fede e della religiosità nella comunità locale, nella nazione, nei popoli slavi e infine in Europa Occidentale. Jański non si fermò solo al livello teorico, ma mise in pratica le sue idee attraverso: „Bractwo Służby Narodowej” (confraternita del servizio nazionale), varie iniziative apostoliche tra gli emigranti in Francia meridionale, la formazione di piccole comunità di laici in cosiddette „Casette” a Parigi e nei dintorni, e la fondazione, anche se dopo la morte del fondatore, della Congregazione della Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo.

Słowa klucze: *apostolstwo świeckich, bractwa, Domek Jańskiego, ewangelizacja, formacja świeckich, konfraternia, Kościół, kultura, laikat, naród, słowianie, odnowa religijna, odrodzenie narodowe, nawrócenie, parafia, powołanie świeckich, rechrystianizacja, stowarzyszenia, środki masowego przekazu, świadectwo, świeccy, świętość, Wielka Emigracja, wspólnoty, zmartwychwstańcy, życie społeczne, życie wewnętrzne*

KATARZYNA ŚWIERSZCZ
WARSZAWA

DROGI I BEZDROŻA POSZUKIWANIA PRAWDY W ŻYCIU BOGDANA JAŃSKIEGO I WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

*[...] po długich poszukiwaniach i błękaniach się, wróciłem
całą duszą na łono Kościoła Powszechnego. A w Chrystusie
Panu uznaję ową Prawdę Wieczną, Bożą. [...] I która oświe-
ca każdego człowieka przychodzącego na świat.*

Bogdan Jański

Zarówno w dziejach przeszłych, jak i obecnie, w wieku globalizacji, przyspieszonego, dokonującego się w postępie geometrycznym rozwoju nauki i techniki można zauważyć zachodzące zmiany obrazu świata w mentalności współczesnego człowieka. Dawniej był to obraz niezmienny. Wszystko wydawało się trwałe, nienaruszalne. W ostatnich wiekach dzięki licznym odkryciom naukowym w różnych dziedzinach wiedzy – zwłaszcza w naukach matematyczno-przyrodniczych, medycznych i technicznych, ustalenia naukowe, dotyczące zarówno makro- jak i mikrokosmosu, poddawane są ciągłej, niekończącej się rewizji. Pociąga to za sobą ustawiczne zmiany cywilizacyjne i kulturowe w zakresie życia codziennego. Zmiany te są przy tym coraz szybsze i coraz głębsze, czego przykładem jest wpływ na życie współczesnego człowieka rewolucji elektronicznej i informatycznej¹.

¹ Por. S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, w: www.radiomaryja.pl/artykuly, s. 1.

W konsekwencji tych ustawicznych zmian w świadomości dzisiejszego człowieka coraz częściej rodzi się podstawowe pytanie obejmujące całą jego egzystencję: Kim jestem? Jaki jest cel mojego życia? Dokąd zmierzam? Czy warto w ogóle żyć, jak należy żyć, według jakich ideałów i wartości? Jaka jest ostateczna podstawa rzeczywistości? Dlaczego istnieje zło? itd. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu. Od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu i co naprawdę warto uczynić treścią swojego życia².

Ten proces poszukiwania nie jest i nie może być obcy żadnemu z nas. Każdy człowiek pragnie wiedzieć, a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Istota ludzka na różne sposoby i w wielu formach ukazuje, że pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element jej natury. Wrodzoną cechą umysłu ludzkiego jest skłonność, wewnętrzna potrzeba, czy wręcz wewnętrzne przynaglenie pragnienia odkrycia czegoś najgłębszego, co stanowiłoby fundament wszystkich rzeczy, a przede wszystkim fundament własnego życia osobowego i społecznego. Innymi słowy, szuka i pragnie odkryć ostateczną odpowiedź, najwyższą wartość, poza którą nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia. Pragnie odkryć ostateczną prawdę, która pozwoli mu lepiej rozumieć samego siebie, otaczającą go rzeczywistość i coraz pełniej się w niej realizować. Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia. Tymczasem w życiu każdego człowieka przychodzi chwila, kiedy – bez względu na to, czy się do tego przyznaje czy też nie – odczuwa on potrzebę zakorzenienia swojej egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną, która dałaby mu pewność nie podlegającą już żadnym wątpliwościom³. To otwarcie się na prawdę – jak mówi Jan Paweł II – bierze początek z zadziwienia, jakie budzi w człowieku kontemplacja tego, co stworzone: „człowiek odkrywa ze zdumieniem, że żyje w świecie i jest związany z innymi istotami podobnymi do siebie, z którymi łączy go wspólne przeznaczenie”⁴. W tym właśnie momencie człowiek jako istota rozumna i wolna wchodzi na drogę, którą będzie potem zmierzał do odkrycia coraz to nowych horyzontów wiedzy prowadzącej go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią⁵.

² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 1.

³ Por. tamże, 27.

⁴ Tamże, 4.

⁵ Por. tamże.

To prawdziwe spotkanie z prawdą wywołuje w człowieku wezwanie. W każdym wezwaniu obiektywnie zawarta jest zawsze propozycja. Im większą człowiek ma inteligencję i wrażliwość, tym wyraźniej dostrzeżga, jak jego życie jest związane ze spotkaniami i jak każde z nich stanowi wezwanie z zawartą w nim propozycją. Pośród wielkiego wyboru propozycji, stanowiących właściwie strukturę istnienia ludzkiego, człowiek z natury swojej czuje się zmuszony do „porównywania”, do określania wartości każdej propozycji, w świetle całego systemu zasad, oczywistości, wymagań stanowiących jego byt.

To wewnętrzne postępowanie, charakteryzujące życie każdego bytu rozumnego, zapoczątkowuje bezpośrednią reakcję u wszystkich, którzy na drodze poszukiwania prawdy spotkali się z ostateczną Prawdą i wobec Niej się otworzyli⁶.

Siłę propozycji owej Prawdy w całej jej intensywności może zatem odczuć tylko ten człowiek, który wytrwale szuka prawdy, który idzie za prawdą i który szczerze poświęca się prawdzie. W różny sposób i w różnych epokach człowiek pokazuje, że potrafi odkryć i wypowiedzieć to wewnętrzne pragnienie prawdy zaszczerpione w głębi jego serca. Jednym z nich w XIX wieku był Sługa Boży Bogdan Jański.

1. Na drodze jałowego filozofizmu

Poszukiwanie prawdy Bogdan Jański rozpoczyna już we wczesnym okresie swojej młodości. Pragnie odkryć zasadniczą wartość, „jakiś” absolut, a więc rzeczywistość, do której odnosiłby wszelkie myślenie i działanie, i która określałaby owo myślenie i działanie, nadawała mu głębszy sens. Należy jednak przyznać, że nie zawsze poszukiwanie to zmierzało konsekwentnie w tak wyraźnie określonym kierunku. Przyrodzone ograniczenia rozumu i niestałość serca często zaciemniały jego poszukiwania i sprowadzały je na błędne drogi. Sprzyjała temu również – a może przede wszystkim – filozofia XIX wieku, zwłaszcza ateistyczna filozofia francuska, stanowiąca nową „jakość”. Twierdziła ona, że źródłem prawdy są wyłącznie nauki pozytywne, dzięki którym można realizować cele praktyczne, przemieniać, doskonalić świat, jakby go

⁶ Por. L. Giussani, *Śladami chrześcijańskiego doświadczenia*, Warszawa-Kraków 1988, s. 62.

na nowo stwarzać, a przez to w pełni uszczęśliwiać człowieka⁷. Z tego też względu filozofia oświecenia naukę tą uznała za rzeczywistość jedyną, a więc posiadającą przymioty Absolutu. Modelowa nauka, która odrzuciła arystotelesowski typ wiedzy, przez pryzmat matematyki wyjaśniała rzeczywistość, wyznaczała zakres i sposób ujmowania świata oraz kształtowała hierarchię wartości. Formowana na modelu matematyki nauka miała przez to uczynić ludzi wszechwiedzącymi, samowystarczalnymi, a będąca jej zastosowaniem technika – wszechmocnymi⁸. Organiczne powiązanie nauki z techniką wysunęło jako podstawowe kryterium skuteczność, która jak można zauważyć, do dzisiaj jest potęgowana przez postęp techniki. Stąd niespotykany dotychczas optymizm i progresizm nauki i techniki oraz przekonanie, że wszelkie zmiany prowadzą do postępu i udoskonalenia życia⁹.

Wobec takich perspektyw Bóg, a wraz z Nim cała rzeczywistość nadprzyrodzona, stał się niepotrzebny ani jako ostateczna racja, kryterium prawdy wyjaśniające świat, ani jako ostateczny sens ludzkich poszukiwań, ludzkiego życia i ludzkich decyzji¹⁰. Ateistyczna filozofia twierdziła, że światły człowiek to człowiek uznający za prawdę tylko to, co dostrzega własnymi zmysłami i pojmuje własnym rozumem; człowiek odrzucający istnienie Opatrzności i Boże Objawienie. Francuscy filozofowie oświeceniowi, odwołując się do myśli epikurejczyka i materialisty Lukrecjusza zawartych w dziele *De rerum natura*, wysuwali najważniejsze zarzuty przeciw Kościołowi katolickiemu, określając go jako ostoję ciemnoty i zacofania, ciemnogród, nieracjonalne i zniewalające człowieka siły oraz jako przeszkodę na drodze człowieka do postępu¹¹.

Do pojęć tych również współcześnie odwołuje się wielu przeciwników Kościoła. Czynią to chociażby tandetne, nihilistyczne czasopisma i ich gorliwi czytelnicy. Argumenty te pojawiają się nawet w polemikach parlamentarnych, zwłaszcza wtedy, kiedy określani parlamentarzyści domagają się tzw. aborcji na życzenie, przedstawianej przez nich jako przejaw nowoczesności i postępu, a przeciwstawiający się jej Kościół określają mianem siejącego ciemnotę i zniewolenie przeżytku feudalnego¹².

⁷ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 170.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 171.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś*, w: www.radiomaryja.pl/artykuly, s. 5.

¹² Por. tamże.

Poprzez swoją krytykę, skierowaną przeciwko religii, Kościołowi katolickiemu i zastanym strukturom społecznym oraz politycznym, filozofia oświecenia francuskiego odegrała ważną rolę w wywołaniu rewolucji francuskiej. Stała się ideologią tej rewolucji, która pod znanymi hasłami: wolność, równość i braterstwo, dokonała epokowego przewrotu w życiu politycznym, społecznym, a także ideowym Europejczyków. Zgodnie z ateistyczną filozofią oświeceniową rewolucjoniści atakowali Kościół katolicki jako ostoję starego ładu. Głosili nową, rewolucyjną, odrzucającą Boga moralność, której fundamentem miał być kult ludzkiego rozumu. Najogólniej hasła oświecenia brzmiały: rozum – pojmowany jako skierowany przeciw Bożemu Objawieniu, sam będący najwyższą instancją prawdy; przyroda – rozumiana jako jedyna realnie istniejąca postać rzeczywistości, co wykluczało istnienie rzeczywistości nadnaturalnej; oraz ludzkość – ujmowana jako najwyższy cel etyczny i rzeczywistość całkowicie zastępująca moralność zakorzenioną w objawionej religii¹³.

Ateistyczna filozofia oświeceniowa wpłynęła znacząco na powstanie szeregu innych antychrześcijańskich prądów filozoficznych i nurtów umysłowych, które głosiły pozbawioną wymiaru nadprzyrodzonego wizję rzeczywistości i materialistyczną wizję człowieka. Należały do nich różne rodzaje materializmu, odpowiedzialne w dużej mierze za totalitarny, praktycystyczny i ateistyczny sposób myślenia wielu również współczesnych ludzi. Materializm bowiem twierdził, że człowiek jest tylko wyżej niż inne byty zorganizowaną materią, efektem jej ewolucyjnego rozwoju. Natomiast idealizm heglowski – z którego zrodziła się zarówno filozofia Marksa, jak i filozofia Nietzschego, będących ideowymi ojcami dwóch wielkich totalitaryzmów dwudziestego wieku – w przeciwieństwie do materializmu głosił, że tym, co pierwotne i co realne w całej rzeczywistości, nie jest materia, lecz nieosobowy duch. Duch ten rozwija się w procesie samorealizacji w materię, której skutkiem jest uświadomienie sobie siebie samego w człowieku. Istota ludzka jest więc w swojej najgłębszej istocie samorozwojem ducha, a nie stworzeniem osobowego, transcendentnego wobec stworzonego przez siebie świata, Boga¹⁴.

Z doświadczeń dynamicznie rozwijających się społeczeństw czasów nowożytnych zrodził się tzw. socjologizujący obraz człowieka, który gło-

¹³ Por. tamże; S. Urbański, *Duchowość Bogdana Jańskiego*, w: „Zarządzanie i Edukacja” 2001, nr 3(27), s. 121; J. Imbach, *Czy Bóg jest odpowiedzią?*, Warszawa 1984, s. 56, 60.

¹⁴ Por. tamże, s. 6.

sił, że jednostka ludzka sama w sobie jest niczym, jest jedynie czymś, co wyrasta z całości. „Ty jesteś niczym, to społeczeństwo jest wszystkim” – głoszą zwolennicy tej koncepcji. Tak pojętemu socjologizmowi z kolei przeciwstawiał się skrajny indywidualizm, który twierdził, że w rzeczywistości to nie społeczeństwo, lecz tylko jednostka, tylko indywiduum jest wartością, ponieważ to, co jest właściwe, zawsze ginie w wielości. Jeszcze inaczej głosił „prawdę” o człowieku i otaczającym go świecie determinizm, według którego wszystko podlega nieosobowemu, bezwzględnemu przymusowi. Wszystko w życiu ludzkim dzieje się tak, jak się musi dziać. Nikt i nic nie jest w stanie wyzwolić go z obręczy jego losu. Ludzka wolność to tylko uświadomienie sobie konieczności, której podlegamy. W przeciwieństwie do determinizmu niezależność ludzkiej jednostki akcentował egzystencjalizm, postrzegający człowieka jako istotę całkowicie, wręcz rozpaczliwie wolną, a jednocześnie, i wskutek tej absolutnej wolności, pozbawioną jakiegokolwiek oparcia i jednocześnie samotną. Zdaniem przedstawicieli ateistycznej odmiany egzystencjalizmu nie istnieją żadne reguły doktrynalne czy moralne, które określałyby życie człowieka. Jest on podobny do samotnego atomu miotającego się w próżni, w której został wyrzucony. Sam decyduje o swojej suwerennej, a jednocześnie rozpaczliwej wolności. Sam sobie nadaje sens, który już z założenia jest absurdem. „Absurdem jest, że się urodziliśmy, i absurdem jest, że pomrzemy”, głosili egzystencjaliści. Freudyzm natomiast prawdę o człowieku dostrzega w popędzie seksualnym. Zaś procesualizm stwierdzał, że nie jest możliwe ustalenie, kim jest człowiek, ponieważ stanowi on rzeczywistość podlegającą procesowi ustawicznego, niekończącego się stawania się, a także jest wypadkową i rezultatem ustawicznych, niedających się przewidzieć ani określić spotkań i zdarzeń ze światem, kulturą, historią, z niezliczoną ilością ludzi i ich poglądów, a także z wyzwaniem i zadaniami, jakie niesie czas, w którym żyje¹⁵.

Ateistyczna filozofia, jak można zauważyć, obdarowała człowieka szeregiem propozycji rzekomo odkrywających i wyjaśniających prawdę o rzeczywistości oraz fenomenie człowieka. Wykształcony człowiek XIX i XX wieku, który pod wpływem filozofii oświeceniowej odrzucił religię, miał z jednej strony stosunkowo duży zakres wiedzy o sobie samym, dostarczonej mu przez dynamiczny rozwój nauk, takich zwłaszcza jak: medycyna, biologia, historia, socjologia, paleontologia, psycho-

¹⁵ Por. tamże.

logia eksperymentalna i inne. Z drugiej strony, człowiek ten niewiele wiedział o swojej istocie, o tym, skąd przyszedł, po co istnieje, dlaczego cierpi i kim naprawdę jest. Brakowało mu ciągle integralnej wizji samego siebie, która wskazywałaby jasno i wyraźnie to, co w jego życiu ma znaczenie zasadnicze, centralne, a co jest w nim mniej czy w ogóle nieistotne. Brakowało mu jednoznacznej wskazówki, która wytyczałaby mu cel życia i środki do jego realizacji¹⁶.

Doświadczając powyżej ukazanej atmosfery ateizmu i materializmu, przychodzi Jańskiemu zmagać się z własną ograniczonością jako istoty stworzonej na drodze poszukiwania prawdy. Wyrazem wewnętrznego zagubienia w tym antychrześcijańskim systemie myślowym XIX wieku była – jak pisze – „burza myśli i serca”¹⁷. Stan ten staje się dla Jańskiego okazją do rozpoczęcia prac krytycznych, czyli samodzielnego szukania prawdy. Pragnie szukać obiektywnej prawdy przez podjęte studia na Wydziałach Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, a w sposób szczególny przez wykładaną tam filozofię. Należy podkreślić, iż filozofia ta podlegała carskiej cenzurze. Tak więc w tej otoczonej nimbem męczeństwa filozofii o podłożu materialistyczno-ateistycznym i racjonalistycznym Jański stara się znaleźć rozwiązanie swoich trudności światopoglądowych i wątpliwości religijnych¹⁸.

Tymczasem zachwiane zaufanie do utrwalonych we wczesnej młodości przekonań opartych na wartościach chrześcijańskich oraz atmosfera Uniwersytetu prowadzi go do stopniowego wzrostu niedowiarstwa, rodzi w nim „bunt ducha i ciała przeciw Bogu”¹⁹, a w konsekwencji kieruje do „wyrzeczenia się Chrystusa i Jego wiary”²⁰. Odejście od Boga staje się coraz bardziej wyraźne – jak można wywnioskować z jego notatek – pod wpływem *Système de la nature*²¹, dzieła nazywanego „biblią materializmu”, oraz *Système social* i *La moral universelle*²² sławnego ateisty i materialisty P. d' Holbacha. Głosił on istnienie świata materii, będącego jedynie ruchem atomów, kierowanego wyłącznie prawami fizyki; świata wykluczającego wymiar duchowy, transcendentny; świata

¹⁶ Por. tamże, s. 5.

¹⁷ B. Jański, *Dziennik*, rkps 8627, s. 120.

¹⁸ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983, s. 53.

¹⁹ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 237.

²⁰ Tamże.

²¹ B. Jański, *Notatki do spowiedzi generalnej*, rkps 8627, s. 240.

²² B. Jański, *Notatki autobiograficzne*, rkps 8627, s. 234.

pozbawionego wolności, piękna, bezinteresowności²³. Ostateczne wyrzeczenie się Boga i obranie drogi – jak powie Jański – „propagandy antychryścianizmu”²⁴ w jego życiu następuje wraz z przyjęciem zasady hedonizmu głoszonej przez założyciela szkoły cyrenejskiej Arystypa, greckiego teoretyka wrażeń zmysłowych. Według niego przyjemność miała stanowić najwyższe dobro, a tym samym szczęście człowieka²⁵.

Pięcioletni okres studiów na Uniwersytecie Warszawskim rodzi w sercu i umyśle Jańskiego moralno-duchowy rozdźwięk, który sprawia, że staje się on „zatopiony w sobie, niezdolny już do przyjaźni, ani do cichej, serdecznej miłości Boga i bliźniego”²⁶. Jański już nie wierzy ani w Boga, ani w siebie. Stan wewnętrznego rozdźwięku doprowadza go do agnostycyzmu, indyferentyzmu moralnego i religijnego, a także sceptycyzmu i bezkrytycznego pluralizmu opartego na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość²⁷. Należy podkreślić, iż był to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy obserwowanego w tamtych czasach. Odbierał on prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. W takiej perspektywie wszystko było sprowadzone do rangi opinii²⁸.

Podobne zjawisko sceptycznego i bezkrytycznego pluralizmu możemy zaobserwować również w czasach współczesnych, które znajduje swoje źródło w rozwijającym się od lat sześćdziesiątych XX wieku postmodernizmie. Głosi on całkowity relatywizm poznawczy i moralny, neguje zarówno istnienie obiektywnej prawdy, jak i obiektywnego dobra. Ta pewnego rodzaju „otwartość”, która neguje rolę rozumu, a tym samym ideę prawdy, dokonuje poważnej destrukcji w zakresie nauki, filozofii i religii, stawia pod znakiem zapytania ich sensowność w społeczeństwie. W konsekwencji bowiem przyznaje on wszystkim prawo do posiadania własnej filozofii, z których żadna nie jest ani gorsza, ani lepsza, ani mniej, ani bardziej naukowa od poglądów wspartych autorytetem uniwersyteckim. Postmoderniści, głosząc swoje poglądy, proponują więc własną wizję świata, własną filozofię, poprzez którą chcą oświecać

²³ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 54.

²⁴ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 237.

²⁵ Por. B. Jański, *Notatki autobiograficzne*, dz. cyt., s. 234, 238; por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 56-57; B. Zarański, *Integralny rozwój duchowo-osobowy Bogdana Jańskiego*, „Zarządzanie i Edukacja”, 2001, nr 3(27), s. 140.

²⁶ Por. B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 239.

²⁷ Por. tamże, s. 119; por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 70.

²⁸ Por. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś*, dz. cyt., s. 7.

ludzi. To zaś ich oświecenie zmierza do wyleczenia cywilizacji z racjonalizmu²⁹. Paradoks jednak polega tu na tym, że o ile krytykowani przez nich filozofowie wyraźnie ukazywali cele (nawet jeżeli były one nietrafne), do których chcieli prowadzić ludzkość, o tyle ci wskazują drogę, ale nie wiedząc, dokąd ona prowadzi – co sami wyraźnie przyznają³⁰.

W ten sposób współcześni relatywiści uśmiercają prawdziwą otwartość i głoszą jej karykaturę. Otwartość poprawności politycznej to tylko schlebienie bieżącemu gustowi, całkowity subiektywizm i naśladowanie najbardziej prymitywnych wzorców. Rodzący się z takiej postawy subiektywizm wyjaławia intelektualnie i duchowo³¹. Proponuje skrajny egoistyczny indywidualizm, nie liczący się z dobrem wspólnym, praktyczny materializm, konsumpcyjny utylitaryzm, kosmopolityzm, hedonizm itp. W myśl filozofii postmodernizmu każdy może czynić co chce i zaniedbywać to, czego nie chce, ponieważ wszystko jest tyle samo warte, ponieważ nie istnieją żadne jednoznaczne zasady czy kryteria – ani poznawcze, ani moralne, ani żadne inne. Nadszedł czas, w którym nikt nie ma prawa wzywać kogokolwiek do szacunku wobec prawdy i dobra, ponieważ nie ma obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Domaganie się od innych uznania czegoś za prawdę jest, zdaniem postmodernistów, represją wobec tych, którzy tego poglądu nie uznają za prawdziwy. Prawda, według ideologii postmodernizmu, jest systemem władzy, a nie poznawaniem rzeczywistości. Tej bowiem, ich zdaniem, nie można poznać. Negując więc możliwość poznania prawdy obiektywnej, postmodernizm przekreśla dwa i pół tysiąca lat istnienia i rozwoju filozofii oraz nauki, pretendujących do poznania prawdy³².

Odpowiadając na tak bardzo dziś istotne pytanie: „Kim jest człowiek?”, postmodernizm proponuje model kosmopolity, obywatela świata, bez stałych wartości, bez pracy nad sobą, a także bez jakichkolwiek ideałów, stałych wartości, poczucia tożsamości i bez wychowania, ponieważ każde wychowanie ogranicza i wypacza, jak mówił jeden z prekursorów tej ideologii Jan Jakub Rousseau. Postmodernizm, generalnie ujmując, nie stara się odpowiedzieć na pytanie, kim w swojej istocie jest człowiek i otaczający go świat. Doradza mu tylko, jak powinien żyć, aby przeżyć życie jak najprzyjemniej, doświadczając jak najmocniejszych

²⁹ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 24.

³⁰ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 83-84.

³¹ Por. S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu*, dz. cyt., s. 4; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 5.

³² Por. S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu*, dz. cyt., s. 4.

wrażeń. Należy zatem stwierdzić, że postmodernizm to przykład buntu przeciw prawdzie, przeciw autorytetowi rozumu, który stworzył zachodnią cywilizację, oraz przeciw wszelkiej etyce kodeksowej wyrastającej z integralnej prawdy o człowieku i otaczającym go świecie, oraz wynikającego z niej domagania się stosowania w życiu stałych zasad. Proponowana przez tę orientację rezygnacja z prawdy i rozumu prowadzi do irracjonalizmu i samowoli moralnej. Ideologia postmodernizmu prowadzi przy tym do całkowitej atomizacji ludzi pozbawionych oparcia w stałych wartościach; ludzi wykorzenionych z tradycji, religii i kultury; ludzi, których w wielu konsumpcyjnych zachodnich społeczeństwach już nic ze sobą nie łączy – poza walką o pieniądze, sławę i utrzymanie dobrobytu³³.

Jednakże nawet przekonany wyznawca postmodernizmu, jeżeli tylko stać go na autentyczną refleksję, nie potrafi zrelatywizować pewnych faktów, na przykład wykluczyć zagrożeń, które czyhają na jego życie i zdrowie. Nie potrafi zrozumieć, że z każdym dniem zbliża się nieuchronnie do śmierci. Nie potrafi odrzucić pytania, jaki jest sens jego życia i cierpienia, którego doświadcza on i inni ludzie wokół niego itd³⁴.

To daleko idące zwątpienie w możliwość poznania prawdy o istocie człowieka i świata oraz o sensie ich istnienia jest jednym z bardziej znamienitych rysów współczesnej cywilizacji zachodniej. Przejawem owego wątplenia jest proces oddalania się ludzi od zinstytucjonalizowanych religii i narastająca niechęć wobec ideologii światopoglądowych. Przy czym chodzi nie tyle o radykalne odrzucenie głoszonych przez nie prawd, ile o zakwestionowanie ich pewności. Człowiek coraz częściej przyjmuje postawę wątpiącą. Z niej rodzi się niechęć do osób, środowisk i grup społecznych powołujących się na pewność swoich przekonań. Nawet najbardziej oględnie wyrażona opinia o prawdziwości danego poglądu rodzi dezaprobatę. Każda zaś próba mocniejszego zaakcentowania niepodważalności posiadanej wizji świata spotyka się z gwałtownymi oskarżeniami o fanatyzm, integralizm i nietolerancję³⁵.

³³ Por. tenże, *Kościół katolicki dziś*, dz. cyt., s. 8; tenże, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu*, dz. cyt., s. 1-13; Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, dz. cyt., s. 27-32; tenże, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, pr. zb. pod red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9-27; P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 28-39; A. Bławat, *Antypegagogika. Postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 40-51.

³⁴ Por. S. Wielgus, *Kościół katolicki dziś*, dz. cyt., s. 8.

³⁵ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, dz. cyt., s. 28.

Negacja prawdy w postmodernistycznej filozofii, jak zostało już wspomniane, jest powiązana z poglądem, że każdy sam w sposób całkowicie autonomiczny może przypisywać sens i wartość poszczególnym rzeczywistościom. Należy jednak zauważyć, że ten postulat tylko pozornie zgadza się z faktyczną praktyką życiową. Wprawdzie można dostrzec w tej ostatniej daleko idące przeobrażenia poglądów i postaw oraz poważne zakwestionowanie wartości mocno zakorzenionych w tradycji, w religii. Jednakże wszystkie te zmiany w niewielkim tylko stopniu są wyrazem świadomego wyboru współczesnego człowieka. W przeważającej mierze on tylko przejmuje poglądy umiejętnie przekazane mu przez specjalistów z różnych dziedzin, a zwłaszcza ekspertów od zarządzania, kreowania potrzeb i kształtowania opinii publicznej, stosujących różnego rodzaju metody psychotechniczne, socjotechniczne. Profesjonaliści zajmujący się urabianiem masowego smaku odbierają elitom intelektualnym dotychczasowe duchowe przywództwo i stają się propagatorami postmodernistycznych nowinek³⁶.

Innym aspektem stosunku współczesnego człowieka do poszukiwania prawdy jest osłabienie pozycji autorytetów. Wpływa na to wiele czynników. Wśród nich należy wymienić łatwiejszy dostęp do oświaty, wobec której odbiorca pozbawiony jest krytycznej postawy, oraz rozwój środków masowego przekazu, które rozpowszechniają różnego rodzaju poglądy, nie informując odbiorców o kryteriach ich weryfikacji. Owe teorie, przekonania i postawy kuriozalne prezentowane są na równi z tezami gruntownie uzasadnionymi oraz wartościami popartymi wielowiekową tradycją. Odbiorca jest więc bombardowany informacjami niespójnymi, często wzajemnie się wykluczającymi. Wobec niemożności uporządkowania ich w zwarty system coraz bardziej nabiera przekonania, że wszystko jest wątpliwe³⁷.

Stan całkowitego zwątpienia rodzi zwykle negatywne skutki dla tożsamości osoby i jej zdrowia psychicznego. Człowiek jest bowiem istotą, która potrzebuje choćby minimalnie stabilnej i subiektywnie niepodważalnej orientacji życiowej. Jej brak rodzi niepokój i lęk³⁸. Próba ucieczki od nich są m.in. narkotyki, używki, intensywny styl pracy oraz pogoń za uciechami i rozrywkami. Niekiedy jest nią autorytet pozbawiony obiektywnych walorów intelektualnych i moralnych. W stanach lękowych

³⁶ Por. tamże; B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 200; A. Bronk, *Filozofować dzisiaj*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 19.

³⁷ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, dz. cyt., s. 29.

³⁸ Por. J.A. Łata, *Lęk przed pustką i bezsensem*, „Communio” 1994, nr 6(14), s. 43.

bowiem, wywołanych poczuciem niepewności, człowiek rozpaczliwie szuka jakiegoś oparcia i gotów jest przyjąć za absolutną prawdę każdą ideę, która zostanie mu z ręcznie podsunęta³⁹.

Jański doświadczając pozbawienia tych autentycznych punktów odniesienia jednocześnie odczuwa głęboką potrzebę znalezienia fundamentu, na którym mógłby zbudować życie osobiste i społeczne. Stąd też w liście do przyjaciela H. Jaroszyńskiego pisze: „Gdybyś mógł widzieć te fatalne fale, co w tym przeszłym czasie miały bez litości wszystkimi moimi uczuciami; widzieć okropny chaos we wszystkich moich myślach i chęciach i czynach, wzburzoną całą spokojność duszy, siłą się całą jej działalność, dla uspokojenia trapiącej mnie bez ustanku umysłowej i moralnej burzy [...] nie patrzyłbyś na mnie [...] bez sympatyzującej litości [...]”⁴⁰.

Siła natury wyzwalała w Jańskim nieustanną tęsknotę za prawdą sprawia, że będąc na studiach w Paryżu, pod wpływem wykładów Amanda Bazarda i Prospera Enfantina, wstępuje pod koniec 1828 roku do zorganizowanego ruchu saintsimonistycznego. Ruch ten podkreślał głęboki szacunek do przeszłości i nieograniczony entuzjazm dla przyszłości. Głosił nadejście nowej ery, w której świat miał być zupełnie zmieniony pod względem społecznym, politycznym i moralnym. Przyjęta koncepcja czasu linearnego sprzyjała tworzeniu wizji przyszłości oraz uniwersalistycznych utopii wyrażanych w hasłach: „raj na ziemi”, „szczęśliwy świat”, „lepsze społeczeństwo”, „nowy człowiek” itp. Antropomorficzna i fatalistyczna historiozofia saintsimonistów była prześiąknięta wiarą w rozum i naukę, w wiedzę i racjonalizm myślenia oraz działania. Na piedestale stawiała postęp i technikę, rozwój cywilizacji stanowiący wyznacznik wiary i źródło życia człowieka⁴¹.

Bogdan Jański, zafascynowany programem sprawiedliwości społecznej, wzniosłymi ideałami społecznymi, wizją i radykalnym spojrzeniem na świat wysuniętym przez śmiałych reformatorów, staje się wkrótce ich zwolennikiem i aktywnym członkiem. Ślady jego egzaltacji saintsimonistycznej i gorliwości agitatorskiej w Anglii widoczne są w niektórych zapisach jego *Dziennika*⁴². Szczerość i bezinteresowność tej egzaltacji nie może budzić zastrzeżeń, ponieważ mając świadomość niesprawied-

³⁹ Por. S. Cieniawa, *Jedność filozofii i religii – warunkiem naszej pomyślności*, w: *Filozofia w dobie przemian*, Poznań 1994, s. 140-141.

⁴⁰ B. Jański, List do H. Jaroszyńskiego, 16.02.1830, rkps 8599, s. 165-168.

⁴¹ Por. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Kraków 1990, s. 15.

⁴² Por. B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 234.

liwości społecznej, wierzy w słuszność i prawdziwość głoszonych hasel⁴³. Píše bowiem: „Czuję to, iż natura przygotowała mą inteligencję do tej boskiej Religii Społecznej [...] Zwę tę religię boską, ponieważ jest to religia natury – religia, którą każdy uczciwy umysł i każda głęboka inteligencja pragnie praktykować i wiedzieć, iż jest powszechnie praktykowana. Wydaje mi się, że celem Saint-Simona jest oddanie sprawie Chrystusa jego początkowej czystości; [...] stworzyć zeń społeczny kodeks legislacyjny, powszechną i praktyczną religię, czego Chrystus nie mógł zrealizować”⁴⁴.

W ciągu osiemnastu miesięcy intensywnej działalności Jański, jako człowiek subtelnie wrażliwy i jednocześnie jasno postrzegający, przeżywa jednak wewnętrzne rozterki w poszukiwaniu prawdy w nowej „religii” saintsimonizmu. Ufność w nieustanny i pewny postęp ludzkości ustąpiła paraliżującemu rozczarowaniu. Zauważa, że głoszone przez nich hasła, którym tak wiele poświęca swojego entuzjazmu, nie przynoszą mu oczekiwanej – wewnętrznej i najgłębszej – satysfakcji. Przekonuje się, jak niepełne są ich propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdy uszczęśliwiającej człowieka⁴⁵. Píše bowiem: „Szlachetność i wielkość poglądów tego towarzystwa zakrywały przede mną, jak i przed wielu innymi to, co w nich było niezupełnego, fałszywego albo niemożliwego”⁴⁶. Ani nauka, ani technika nie są neutralne pod względem swojej wartości. Ich neutralność, tak szeroko głoszona w XIX wieku, została wkrótce zdemaskowana jako pozytywistyczny przesąd⁴⁷. Idee saintsimonizmu, skupione jednostronnie na człowieku, jego „potędze” rozumu, rozwoju cywilizacji, wydawały się zapominać, iż poprzez egoizm i mnóstwo iluzji ziemskiego życia człowiek ulega przekonaniu, że wraz z jego zmysłowością dociera do całej rzeczywistości, choć ogarnia zaledwie jej część⁴⁸. W rzeczywistości człowiek oddala się od prawdy i zaczyna żyć w świecie pozorów⁴⁹. Ta swoista arogancja filozofii saintsimonizmu wypływała z braku uznania swej ograniczoności i pretendowania do rangi wiedzy wyjaśniającej wszelkie problemy ludzkiej

⁴³ Por. B. Jański, *Notatki*, rkps 8602, s. 424.

⁴⁴ Cyt. za: Cz. Ryszka, *Odzyskana wielkość*, Kraków 1999, s. 38.

⁴⁵ Por. P. Smolikowski, *Historia*, t. 1, Kraków 1925, s. 5-7.

⁴⁶ K. Wójtowicz, *Bogdan Jański. Mądrość służby*, Wrocław 1991, s. 18.

⁴⁷ Por. J. Imbach, *Czy Bóg jest odpowiedzią?*, dz. cyt., s. 56-57.

⁴⁸ Współczesna filozofia mówi o ponad dwudziestu wymiarach rzeczywistości, podczas gdy nasze zmysły docierają zaledwie do trzech czy czterech wymiarów.

⁴⁹ Por. B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 207.

egzystencji, zwłaszcza te, o których mówi religia⁵⁰. Taka postawa nie ma nic wspólnego z prawdziwą filozofią, lecz jest przejawem ciasnego, wręcz doktrynerskiego racjonalizmu⁵¹. Nic też dziwnego, że Jański zaczyna stopniowo zrażać się do sztucznej religijności siantsimonizmu, opartej na panteistycznej filozofii. Swój stan wewnętrzny z tego czasu wyraża stwierdzeniem: „Czuję fałszywość mego położenia, fałszywość naszej religijności, ale nadzieja, że ja, że czas kiedyś poprawi zło, principium autorytetu zatrzymuje mnie”⁵².

W tej krytycznej ocenie santsimonizmu na drodze poszukiwania prawdy Jańskim kieruje przede wszystkim idea miłości Bożej ukryta w głębi jego istoty, chociaż zaciemniana wciąż jeszcze doktryną panteizmu. Niejako wyrывa ona go z owej – ostatecznie zgubnej – iluzorycznej filozofii, która zarówno w czasach Jańskiego, jak również w czasach nam współczesnych jest charakterystyczna tak dla ambitnego humanizmu ateistycznego, jak i również dla pozbawionego ambicji – „podreligii” – ateizmu praktycznego, czy postmodernizmu. Jański zauważa, że owa filozofia nie jest zdolna zaspokoić głodu sensu i głodu absolutu, które trawią jego wnętrze. Ta Boża „forma”, ukryta w „głębi jego duszy”, „iskra duszy” niejako pociąga go z powrotem do owego źródła. Ta pierwotna tęsknota sprawia, że jest on stale rozzarowany, szukając prawdy poza Bogiem⁵³. Człowiek bowiem dopóki szuka prawdy poza Bogiem, nigdy nie może zaznać spokoju, ponieważ tak naprawdę tęskni za Nim⁵⁴. Powołaniem człowieka ukrytym w jego naturze jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczałnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. W rezultacie więc zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy, jej odkrywanie i zgłębianie – rozum koncentruje się na samym sobie, stając się coraz bardziej niezdolnym do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i związanej z nią pełną prawdą o człowieku i otaczającym go świecie⁵⁵.

⁵⁰ Por. tamże; por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 108-109.

⁵¹ Por. M. Jędraszewski, *Edyta Stein. Filozof i łaska wiary*, Poznań 2003, s. 52-53.

⁵² Tamże, s. 241.

⁵³ Por. List do H. Jaroszyńskiego, dz. cyt., s. 165-166.

⁵⁴ Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Kraków 2004, s. 46.

⁵⁵ Por. K. Czulak, *Wiara wobec wyzwania niewiary*, „Communio” 1981, nr 4, s. 5; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 5; A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, tł. K. Napiórkowski, s. 418.

2. Na drodze czysto intelektualnego katolicyzmu

Zetknięcie się Jańskiego z saintsimonizmem miało jednak niewątpliwie pozytywny wpływ. Przyczyniło się bowiem do ożywienia kontaktów Jańskiego z demokratami i katolickimi liberałami, szczególnie w zakresie zagadnień politycznych i społecznych. To z kolei zintensyfikowało jego poszukiwania prawdy w kierunku ponownego rozbudzenia uspioonej w nim wiary, ukierunkowania – jak mówi – jego „myśli w górę”⁵⁶. Czytając jego *Dziennik*, można zauważyć, iż po raz pierwszy od wielu lat krytycznie ocenia swoją przeszłość, robiąc pewnego rodzaju rachunek sumienia⁵⁷. Zadaje sobie liczne i ważne pytania odnoszące się do lat niedowiarstwa, materializmu i ateizmu, lat pojedynku życia ze śmiercią, rozumu z uczuciem, nauki z wiarą, ładu z chaosem, dramatycznej szarpaniny moralnej i ustawicznych klęsk oraz nieudolnych prób ratunku jedynie w oparciu o ludzką mądrość oraz bolesne doświadczenia, jakie dawało mu takie życie. „Całe moje życie – pisze Jański – było we mnie przytłumianiem, wyniszczaniem dobrego, krzewieniem we mnie złego. Ciągłe wzrastał we mnie egoizm umysłowy i cielesny [...] coraz większy nieład w myślach i czynach”⁵⁸. Teraz zauważa, że podejmowane wysiłki okazały się bezowocne w wyniku odrzucenia wiary w Boga⁵⁹. Przychodzi mu na myśl bardzo rzeczowa konstatacja: „W doświadczenie bogaty, przez tyle prób, sposobów czucia, myślenia i działania przeszedłszy, nie mamże z nauk przeszłości korzystać”⁶⁰. Dotychczas, przyjmując postawę ateizmu i sceptycyzmu odrzucającą ostateczną prawdę w Absolucie, szukał kogoś, kto mógłby mu wskazać drogę do owej prawdy – sensu życia. Szukał tego w filozofii i w innych naukach⁶¹. Skutek był taki, że „nabłądziwszy się” – jak mówi – nikogo nie znalazł, kto wskazałby mu drogę⁶². Stąd obecny jego stan i wytrwały wysiłek szukania „światła” w „ciemnościach” skłania go do stwierdzenia: „Nie znalazłszy nic tutaj, ani w naukach, ani w ludziach, po tylu cierpieniach i błędach, chcę być roztropny, przezorny, positiv”⁶³. Bowiem: „Nabłądziwszy się po rozmaitych filozofiach i filantropiach po długich walkach, próbach, rozmy-

⁵⁶ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 234.

⁵⁷ Por. tamże, s. 120.

⁵⁸ Tamże, s. 207.

⁵⁹ Por. tamże, s. 120-122.

⁶⁰ Tamże, s. 393.

⁶¹ Por. B. Jański, List do brata Stefana, 7.06.1837.

⁶² B. Jański, List do brata Stefana, 28.06.1837.

⁶³ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 241.

ślaniach – przekonałem się nareszcie, w głębi duszy, że pojmowanie tylko chrześcijańskie i katolickie naszej natury, naszego początku i końca – i początku, i końca znaczenia wszystkiego, jest prawdziwe. Tylko religia, w której byliśmy wychowani, a o której tak fałszywe miałem wyobrażenie, której ducha i racji, w jej rozlicznych instytucjach, nie rozumiałem – tylko religia katolicka jedna odkrywa najwyższe, powszechne prawo życia, daje środki reperowania radykalnie zepsutej natury – i dopięcia celów naszej egzystencji – wiecznego życia i zbawienia”⁶⁴.

Odkrywanie przez Jańskiego na nowo prawdy objawionej w wierze katolickiej było procesem stopniowym, mimo wahań i potknięć prowadzącym jednakże ku akceptacji nauki Kościoła. „Ileż to trzeba było usiłowań, ciągłych trudów i zgryzot, nim się udało spostrzec na stratach tej nieszczęśliwej zmiany (światopoglądu) i ją zerwać, i odkopać z gruzów dawnego charakteru dawne zasady, i odzyskać straconą spokojność”⁶⁵. Jański, zrażony do „ludzkiej mądrości”, sztucznej religijności saintsimonistów, opartej na panteistycznej filozofii, przewycięża ostatecznie jego materializm, filozofizm i podejmuje studium katolicyzmu. „Zabraniam sobie – pisze – szperać po książkach prócz przybrania za pomoc kilku dzieł pobożnych, a to z powodu, że edukacja moja religijna bardzo zaniedbana”⁶⁶. Studium to wówczas jest jeszcze słabe i przeważnie o podłożu intelektualnym, z niewielkim wpływem na styl życia religijno-moralny. Ale mimo to rozpoczyna nowy i bardzo ważny okres w jego życiu. Jański opisuje początki tej nowej fazy słowami: „Trzy lata wiary bez dobrych uczynków – swego rodzaju katechumenat; Chrystus, Bóg: Przyjmuję wszystkie dogmaty, ale nie podlegam wyłącznie Kościołowi i nie jestem zjednoczony z nim przez sakrament pokuty 1832, 1833 i 1834 – 26, 27 i 28 rok mego życia”⁶⁷.

Czysto intelektualny katolicyzm byłego saintsimonisty szczególnie nurtowało w tym czasie zagadnienie zła w świecie materialnym, w dziejach historii człowieka. Tezy saintsimonistycznego panteizmu nie wyjaśniały powyższego zagadnienia, lecz jedynie przysłaśniały płytkim optymizmem tak zwanych er organicznych – co nie satysfakcjonowało wnikliwego i jednocześnie krytycznego umysłu Jańskiego. W związku z tym dużo czyta dzieł, rozpraw z zakresu religii i filozofii, odwołując

⁶⁴ Tamże, s. 257.

⁶⁵ B. Jański, List do H. Jaroszyńskiego, dz. cyt., s. 168.

⁶⁶ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 227.

⁶⁷ B. Jański, *Pisma zebrane. Obejrzenie się na przeszłość*, 22.05.1839, s. 965; *Dziennik*, s. 241.

się przede wszystkim do pisarzy chrześcijańskich z pierwszych wieków, Ojców Kościoła oraz autorów jemu współczesnych. Istotne znaczenie w pogłębianiu jego studium – szczególnie nad chrystianizmem – mają dzieła filozoficzno-poetyckie Ph. J. B. Bucheza, a przede wszystkim *Voyages d'un Irlandais* T. Morèa⁶⁸. W tym czasie podejmuje także liczne rozmowy, m.in. ze znanym skotystą P. P. Royerem-Collardem⁶⁹. Wszystko to staje się dla Jańskiego okazją do odkrycia nieznanego mu dotąd „skarbow” i tajemniczej mocy Kościoła katolickiego⁷⁰.

Dalszym istotnym etapem w przyjmowaniu i umacnianiu światopoglądu katolickiego jest również lektura artykułów i dzieł kapłanów francuskich: ks. H. Lamennaisa, J. de Maistréa, F. d'Ecksteina, R.F. Rohrbachera, a szczególnie ks. Ph. O. Gerberta *Conférences de philosophie catholique*. Jański w swoim *Dzienniku* pisze: „Czytam trzecią konferencję l'abbé Gebert – spostrzegam się, do czego w istocie materializm prowadzi”⁷¹. Podejmowane przez Jańskiego liczne dyskusje na temat trudnych zagadnień z filozofii katolickiej przypominały raczej rozmowy nawróconego Szawła ze świętym Piotrem w Jerozolimie i były sprawdzianem prawowierności katolickiej myślowych osiągnięć konwertyty⁷². Czytamy bowiem: „Pierwszy krok ku prawdzie w kwestii metafizycznej – o duchu i materii (niknie panteizm). Dalej – postęp: Uznanie potrzeby dla niego początku i końca, i kierunku. Stąd wiara w upadek pierwszego człowieka, w odkupienie – i jeden mediator. Chrystianizm objawieniem ostatecznym przeznaczeń, wyższym nad wszelkie cele czasowe. Ład wiary, miłości, władzy. Ład wiary, używania, wolności. /Tu w nawiasie dodaje uwagę, że było za wielkie przywiązanie się do tej idei/. Łady ludzkie, dowolne pokładam za warunek przyjęcia pierwszych, tj. prawdy i prawa Bożego”⁷³. Uczęszczanie na wykłady prof. filozofii T. S. Jouffroya w paryskiej L'Ecole Normale i osobiste z nim rozmowy na temat sposobu bycia szczęśliwym rodzą w umyśle i sercu Jańskiego „mnogie dumania”⁷⁴. Dumania te były rzeczą zrozumiałą u człowieka, który intelektualnie był już zupełnie ukierunkowany ku prawdzie w wierze, ale czuł jeszcze jakąś pustkę w du-

⁶⁸ Por. B. Jański, List do L. Królikowskiego, rkps 8568/9, s. 1070.

⁶⁹ Por. B. Jański, *Luźne notatki*, rkps 8627a.

⁷⁰ Por. *Ostatnie lata życia Stefana Witwickiego*, „Pokłosie” 1852, nr 1, s. 229-230.

⁷¹ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 165.

⁷² Por. tamże, s. 158.

⁷³ Tamże, s. 205.

⁷⁴ Tamże, s. 178.

szy i brak życia sakramentalnego oraz jego mocy, którą Bóg – Pełnia Prawdy zostawił dla ludzkiej słabości w swoim Kościele⁷⁵.

Spotkanie z A. Mickiewiczem jest następnym opatrnościowym doświadczeniem dla Jańskiego. Przykład poety, jego cierpliwość, szczerść i oddanie praktykom religijnym utrzymuje Jańskiego w tym trudnym dla niego okresie na drodze zgłębiania i zbliżania się ku prawdzie w katolicyzmie. Píše: „Mickiewicz przez przykład utwierdza mnie ni by w moich opiniach. Ale jak dalekie jeszcze one od przekonań, dalekie, ażebym je wykonywał. Stąd ciągle pomieszanie, fałszywość”⁷⁶.

Dramatyczna wciąż jeszcze „burza myśli i serca”⁷⁷, wyrzuty sumienia, tęsknota za dobrem i pełną prawdą nie dają mu wewnętrznego spokoju. Jański, doświadczając nieustannie własnych słabości, wynikających z oparcia się przede wszystkim na własnym intelekcie, „czynności własnej”, zbyt dużym cenieniu wolności, niechęci do abnegacji, oraz doświadczając, wydawać by się mogło, wszechwładnie panującego w świecie zła, ulega często zniechęceniu. Choć budzi ono w nim sprzeciw i odrazę, to jednak brakuje mu siły do jego przezwyciężenia. Jest po prostu bezradny, nie czując tej mocy, którą człowiek wierzący odnajduje w Bogu⁷⁸. Dokonująca się w nim intelektualno-duchowa przemiana zmierzająca do utrwalenia odzyskanej prawdy w katolicyzmie i moralnego odrodzenia, ma jednakże pewien wpływ na jego charakter i działania⁷⁹. W dyskusjach z członkami redakcji *Revue Encyclopédique*, jak również z rodakami, Jański nie tai swoich katolickich poglądów i broni światopoglądu chrześcijańskiego. W dyskusji z masonem J. B. Ostrowskim broni głównych tez J. De Maistrè’a, ostro potępia pogański liberalizm rozmówcy, dowodzi wolności i wartości moralnej czynów ludzkich oraz broni przed jego determinizmem. Ten nowy krok w integralnej przemianie ma istotny wpływ także na jego poglądy społeczne i aktualne dążenia na emigracji. Widząc potrzebę zjednoczenia emigrantów i zorganizowania stowarzyszenia, nadaje mu coraz więcej cech religijnych i katolickich⁸⁰.

Odczuwając „głód prawdy”, w dalszym ciągu pogłębia swój proces intelektualnego nawracania, prowadząc filozoficzne dyskusje z M. Boneistéem na temat katolickiej teorii pewności, o metodzie, o na-

⁷⁵ Por. B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 186.

⁷⁶ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 242.

⁷⁷ B. Jański, List do L. Królikowskiego, dz. cyt., s. 1070.

⁷⁸ Por. B. Jański, List do brata Stefana, 28.06.1837.

⁷⁹ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 170.

⁸⁰ Por. B. Jański, *Bruliony*, rkps 8608, s. 847-849.

miętności i o wierze⁸¹. Zapoznaje się z ideą chrześcijańskiego socjalizmu Ph. B. J. Bucheza przedstawioną w „Revue Européenne”⁸². Prowadzi przygodne dyskusje światopoglądowe z emigrantami, z M. Podczaszyńskim rozprawia na gruncie filozofii o złu i dobru w naturze człowieka⁸³. Studiuje dzieła N. A. Boulanger’a, Tomasza á Kempis, Pismo Święte, które rodzi w nim poczucie, iż „umysł jego stał się w porównaniu z poprzednimi dniami duchowniejszy i wznioślejszy”⁸⁴. W tym czasie podejmuje także studia porównawcze różnych religii. Sięga po książki filozoficzne i teologiczne dla wyjaśnienia zagadnienia istnienia Boga i świata duchowego. Niestety, nie daje to oczekiwanych rozwiązań. Jański chce bowiem swoim ścisłym umysłem filozofa, matematyka, ekonomisty i prawnika osiągnąć Boga na fakcie istnienia, chce być zmuszony do uznania tej prawdy bezwzględnie oczywistymi argumentami, wykluczającymi wszelką dowolność i możliwość wątpienia, trwania w niedowiarstwie. Chce odkryć Boga jak astronom nową gwiazdę, albo też udowodnić Jego istnienie jak matematyczne twierdzenie⁸⁵. Tymczasem szukanie prawdy ostatecznej (Prawdy Absolutnej) nie ma nic wspólnego z odnajdywaniem jej za pomocą rozwiązań matematycznych, technik nauk szczegółowych, rozumu. Bóg nie jest przedmiotem z tego świata, który może być dokładnie opisany i określony. Nie jest też jakimś przedmiotem najwyższym, który trzeba by umieścić na szczycie wszystkich innych ziemskich przedmiotów. Bóg zespala się głęboko i tajemnie z człowiekiem, z całym jego życiem, z całym dążeniem do prawdy i autentyzmu. Jeżeli istnieje jakieś miejsce, w którym człowiek może odkryć Prawdę Absolutną, to jest nim jego wnętrze. Bóg otrzymuje swoje „oblicze” w wytrwałym i pokornym dążeniu, jakie człowiek podejmuje w kierunku własnej głębi i prawdopodobności: bez tego dążenia może odkryć Boga wyłącznie jako pojęcie pozbawione treści i sensu⁸⁶. Jański w tym okresie swoich intelektualnych poszukiwań jawi się jako człowiek nie zdający sobie jeszcze sprawy, że ostateczną prawdę może odkryć jedynie poprzez zdobycie się na odwagę przyjęcia postawy pokory, czyli pełnej prawdy o sobie, która

⁸¹ Por. B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 174.

⁸² Por. tamże, s. 173, 175, 505.

⁸³ Por. tamże, s. 176.

⁸⁴ Tamże, s. 182.

⁸⁵ Por. tamże, s. 178.

⁸⁶ Por. G. De Schrijver, *Wiara jako akt огоłocenia i jej przedmiot*, „Communio” 1981, nr 4, s. 44-45; T. Merton, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 20; J. Ratzinger, *Doświadczenie i wiara*, „Communio” 1981, nr 4, s. 20.

umożliwi mu wzniesienie się ponad ludzką mądrość. Trzeba będzie wielu doświadczeń, i to bardzo bolesnych, aby uświadomił sobie, że jest bezsilny i sam z siebie nie jest w stanie dojść do tego, czego w głębi serca szuka.

Ten okres intelektualnych dociekań i zmagania w poszukiwaniu prawdy nie jest jednak bezowocny. Należy bowiem zauważyć, iż drogi w poszukiwaniu prawdy przez człowieka są różne. Samo zaś poszukiwanie ma doniosłe znaczenie dla intelektualno-duchowego rozwoju osoby, gdyż życie ludzkie nabiera naprawdę sensu, kiedy człowiek jest zdolny do wciąż nowych przemian⁸⁷. Dzięki nim może odrzucić dające się ostatecznie przezwyciężyć ograniczenia, błędy przeszłości, niepowodzenia, urazy, fałszywe pojęcia, złe nawyki, zło moralne, w które się uwikłał, itp. Nie chodzi tu jednak o zmiany krótkofalowe, nie pozostawiające głębszego śladu w osobowości człowieka, ale o takie, które decydująco wpływają na jaźń ludzką. Dają się one wtedy odczytać z postępowania człowieka, stającego się innym z racji odkrycia pełni prawdy i przyswojenia sobie wynikającej z niej nowego systemu wartości. Intelektualno-duchowa przemiana, będąca naturalną konsekwencją odkrycia prawdy w Bogu, jest po prostu „czasem zrodzenia się gorącego pragnienia czynu”⁸⁸. Dlatego też Jański w *Dzienniku* zapisze: „Muszę poświęcić się całkowicie sprawom wiary i potrzebom innych [...]. Muszę zaprzeć się siebie samego dla miłości Bożej, to znaczy muszę żyć z Bogiem i dla Boga, zdusić mą dumę i jakiegokolwiek próżne pragnienie pochwały i przyjemności. Warunek: silna wiara w Boga i w przyszłe życie”. Z wypowiedzi tej wynika, iż odkryta prawda w Bogu i wiążące się z tym przeżycia religijne nie są tylko myśleniem o Bogu, ale są przeżyciem Boga jako wartości. Prowadzą one do „przyswojenia” sobie Boga i oddania się Jemu w konkretnym czynie.

W życiu Jańskiego szczególnym wydarzeniem, które również w pewnym stopniu wpłynęło na jego intelektualny i duchowy przełom w poszukiwaniu prawdy, była wiadomość o upadku powstania listopadowego. Przywiązanie do ojczystej ziemi rodzi w nim głębokie poczucie solidarności z Polską, a ponieważ patriotyzm polski był od wieków ściśle związany z katolicyzmem, fala patriotycznego bólu Jańskiego konkretyzuje jego myślenie i zbliża do cierpiącego katolicyzmu polskiego⁸⁹.

⁸⁷ Por. W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, Warszawa 1966, s. 53.

⁸⁸ Tamże, s. 222; por. D. Ziółkowski, *Z zagadnień dojrzałej religijności*, „Znak” 1971, nr 23(1593); W. Czamara, *Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1997, s. 55-59.

⁸⁹ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 147.

3. Na drodze filozofii światła „Wyższej Inteligencji”

W atmosferze egzaltacji patriotycznej na początku 1832 roku proces zbliżania się do prawdy odkrytej w „miłości, która wyrasta z prawdy Bożej i z prawa Bożego”⁹⁰, objawionej w wierze katolickiej, następuje bardzo szybko. W myśli Jańskiego dojrzewa spisanie prywatnego wyznania wiary, „takiej, jaką mam, jaką mi Bóg dał, ludzkość nauczyła – nie szukając już żadnej nowości”⁹¹ – zaznacza 29 września 1834 roku w postanowieniach spowiedzi świętej. Ale już po 28 grudnia tegoż roku składa swoje pierwsze wyznanie wiary pod tytułem: „Dlaczego wróciłem do wiary świętej katolickiej?”⁹². Jest to głęboki obraz duszy pozbawiony pesymistycznego realizmu, który często towarzyszy człowiekowi, gdy wraca na drogę Boga. Jańskiego widzimy tutaj jako chrześcijanina, który swoją egzystencję intelektualno-duchową, swoje życie i „swoją śmierć” rozumie jako wydarzenie pochodzące od niepojętego Boga, którego uznaje za Ojca prawdy i miłości. Uświadamia sobie, że Boga nie można ostatecznie wkalkulować we własne życie jako coś od tego życia oddzielonego i nie dającego się ogarnąć rozumem⁹³. Zdaje sobie również sprawę, iż łasce Bożej „Wyższej Inteligencji”, a nie własnym dociekaniom naukowym, zawdzięcza nadprzyrodzone oświecenie umysłu. Tylko ona zdolna jest dać mu właściwy początek, kierunek i cel⁹⁴. „Dotąd zdawało mi się, że jeśli posiadam prawdę, bo mam wiarę i miłość, i nadzieję, to mam je wskutek jakiejś mojej własnej dobroci, moich usiłowań. Zdawało mi się, że ponieważ ciągle ku Prawdzie i Dobru chciałem iść i szedłem, więc i zaszedłem. Otóż teraz [...] zaprzeczam całemu temu niby życiu [...]”⁹⁵. I wyraźnie stwierdza: „Jeśli wracam na drogę prawdy, to tylko przez nieskończone Miłosierdzie Boże, a nie moją zasługę”⁹⁶. „Boś Ty tak chciał – pisze – miłościwy Boże! Twoja łaska to sprawiła, nie zaś moja zasługa, praca i rozumowanie [...]. Wyznaję, o Boże, że od pierwszego natchnienia, w którym mi uczuć dałeś, gdzie prawda, powinienem był, mogłem być ujrzyć, uznać ją i żyć podług niej. Ale słabość woli, opętanie jej pychą i cielesnością, wzgląd na ludzi, oziębłość i nieład coraz bardziej we mnie wzrastające, stanęły z mojej strony na przeszkod-

⁹⁰ Cyt. za: *Charyzmat Zmartwychwstańców*, dz. cyt., t. 1, s. 24.

⁹¹ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 194.

⁹² Tamże, s. 246-247.

⁹³ Por. S. Urbański, *Duchowość Bogdana Jańskiego*, dz. cyt., s. 120.

⁹⁴ B. Jański, *Notatka*, 26.01.1832, s. 247.

⁹⁵ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 473.

⁹⁶ Tamże.

dzie. [...] Dzięki Ci, Boże, za wszelkie utrapienia i upokorzenia, któreś przez ten czas na mnie przypuścił, którymi dałeś mi uczuć moją nędzę i znikomość. Dzięki Ci [...] za doprowadzenie mnie nareszcie do źródła najczystszej Prawdy, Arki Nowego Przymierza!"⁹⁷. Doświadczenie przez Jańskiego głębi prawdy jako łaski Bożej sprawia, że jego własny obraz i otaczającego świata zaczyna się porządkować. Wtedy też odkrywa, jak bardzo wiara umożliwia jego zrozumienie i poznanie. Wtedy też doświadcza osobiście, jak wielkim i ważnym darem jest wiara. Doświadcza tego, co później powie Edyta Stein, że: „Droga wiedzie od wiary do oglądu, a nie odwrotnie. Ten, co jest zbyt pyszny, by się tą wąską furtką przeciskać, pozostaje na zewnątrz. Ten jednak, kto przedostaje się na drugą stronę, jeszcze za życia dociera do wciąż pełniejszej jasności i doświadcza dowodu maksymy: <Credo ut intelligam>”⁹⁸. Właśnie dlatego Jański, mając świadomość własnej „nędzy i znikomości”, głęboko przeżywa treści wiary, dzięki której potrafił dotrzeć do najgłębszych form spekulacji. Jego ścisły i logiczny umysł uwolniony z zewnętrznych więzów wychodzi ze ślepego zaułka filozofizmu, aby otworzyć się w pełni na transcendencję, najwyższą prawdę w osobie Wcielonego Słowa. „A w Chrystusie Panu uznaję ową Prawdę Wieczną, Bożą, podług której jest wszystko, co jest. I która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat [...]. Z pokorą poddaję się nauce Kościoła, jako pochodzącej od tej nadnaturalnej interwencji Boga w sprawy ludzkie – z Objawienia, z Wcielenia się Chrystusa, Boga i Człowieka. [...] Dziś mam całą duszą przekonanie, że wszelkie dobro dla człowieka i ludzkości – wszelki postęp, doskonałość, mądrość, zbawienie – przez Chrystusa tylko. I w Społeczności Powszechnej, przez Niego założonej”⁹⁹.

By móc doświadczyć w sobie owej twórczej i przeobrażającej siły, jaką jest wiara, Jański musiał najpierw sam podjąć decyzję. To on musiał wybrać między „za” i „przeciw” Bogu. Nie chodzi przy tym o powtórzenie w jego życiu słynnego zakładu Pascala, którego wewnętrzną siłą była swoista opłacalność opowiedzenia się za Bogiem. Jański, chcąc żyć w prawdzie i dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która rozpala w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by prag-

⁹⁷ Tamże, s. 205.

⁹⁸ *Spór o prawdę istnienia. Listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, Warszawa 1994, s. 196; por. M. Jędraszewski, *Edyta Stein filozof i łaska wiary*, Poznań 2003, s. 57.

⁹⁹ B. Jański, List do Adama Jabłońskiego, 7.09.1838, rkps 8651, s. 463; por. J. Iwicki, *Bogdan Jański Założyciel*, Kraków 1996, s. 9.

nał. Dlatego prosząc Boga o „łaskę dopełnienia powinności”¹⁰⁰, pisze: „Daj, Boże, żebym się w Tobie wszystkimi siłami mej duszy, wszystkimi myślami, całym sercem zakochał! Prawdo, Miłości, Wcielony Chrystusie! W Tobie, Panno Przenajświętsza, Matko Boża, Maryjo!”¹⁰¹. Pragnienie prawdy każe wnikliwemu i krytycznemu rozumowi Jańskiego iść coraz dalej. W tym poszukiwaniu prawdy Jański zdumiewa się wręcz swoją wzrastającą zdolnością pojmowania tego, co odkrywa. Osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara. Dochodzi do przekonania, że wiara nie sprzeciwia się rozumowi, lecz szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jański wyznaje bowiem: „Wiara nasza święta nie tylko się nie sprzeciwia rozumowi, owszem jest jego pierwiastkiem, prawem, życiem, [...] daje się więc ona przez rozum usprawiedliwić najjaśniej, najoczywiściej [...]. Każdy zdrowy rozum przyjąć ją powinien i może”¹⁰². Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum, zdaniem Jańskiego, oświecony przez wiarę, zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposłuszeństwo grzechu, dzięki temu zyskuje on potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu pełni prawdy objawionej w Bogu¹⁰³.

Religijne poznanie i ukochanie prawdy objawionej w Bogu rodzi w Jańskim wewnętrzne przekształcenie jego osoby. Nie jest to tylko przekształcenie intelektu lub tylko uczuć, czy też tylko woli. Jest to przekształcenie całej jego osoby w taki sposób, że staje się on tym, co kocha. A ponieważ kocha Boga, staje się człowiekiem o boskim kształcie wewnętrznym. Wyrazem tego jest jego wyznanie: „Kocham prawdziwego Boga i w Jego miłości objęte wszystkie prawdy życia, wszystko, czego człowiek chce i powinien”¹⁰⁴. W innym miejscu pisze: „Dziś uwierzyłem i chcę czcić wielkiego Boga, którego miłość, znajomość i cześć obejmuje wszystko, czego człowiek pragnąć może, jest źródłem całego szczęścia i całego obowiązku i najdoskonalszego Człowieka. Człowieka późnej, nieskończonej przyszłości. I z całą mocą wiary, przekonania, sympatii to, co mówię, iż czuję i chcę – chcę, czuję”¹⁰⁵. Wyznana przez Jańskiego miłość wobec Najwyższej Prawdy nie

¹⁰⁰ B. Jański, *Wypisy duchowne*, Kraków 2000, s. 59.

¹⁰¹ Cyt. za: Cz. Ryszka, *Odzyskana wielkość*, dz. cyt., s. 96.

¹⁰² B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 205.

¹⁰³ Por. tamże; por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 43; M. Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa 1975, s. 164.

¹⁰⁴ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 123.

¹⁰⁵ B. Jański, *Wypisy duchowne*, dz. cyt., s. 47.

jest nastrojem, nie jest uczuciem. Jest umysłowym jej wyborem i trwaniem przy niej – na zawsze. Bóg bowiem jawi się mu nie tylko jako Ktoś bliski, ale także jako wartość normatywna. Porządkuje więc jego system wartości i wpływa decydująco na styl postępowania. Jański jest świadomy, że proces oddziaływania przemiany intelektualno-duchowej powinien mieć swoje konsekwencje w życiu społecznym¹⁰⁶.

Przyjęcie Najwyższej Prawdy jest jednocześnie dla Jańskiego oddaniem się do Jej dyspozycji. „Niech święte uczucie, którym mnie natchnąłeś, żyje we mnie, żyje bezustannie, a moje życie będzie wyrazem Twojej miłości, środkiem uwieńczenia na ziemi Twojej chwały, pracy ku wzniesieniu Ci świątyni, w której cała ludzkość będzie Cię kochać, czcić całą ziemia!”¹⁰⁷. Stąd: „Najniebezpieczniejszy grzech: zaniedbywać świętych natchnień, tracić czas, któregośmy przedłużenia tak niepewni ku dopełnieniu powinności”¹⁰⁸. W jego integralnym otwarciu się na prawdę rodzi się powinność apostołska przeniknięta uczuciem „nadzwyczajnej misji i wielkości”¹⁰⁹. Píše bowiem: „Opuszczam was na zawsze, me przeszłe marzenia, bożyszcze mej przeszłości! Nie dla mnie tytuły uczone i sława w ojczyźnie [...], i ponęta zbytku już nie dla mnie! Opuszczam was, akademie i buduary, salony i parlamenty, i rozkosze filantropii! Martwe kościoły ludzkości już dla mnie za małe! Chcę żyć w świątyni wielkiego Boga. Do niej mam wołać za mną ludzkość. W świątyni Boga, co jest wszystkim. W niej znajduję wszystko, co najrozkoszniejsze go kochałem, co najprawdziwszego myślałem, co zrobić chciałem najpiękniejszego”¹¹⁰.

Bogdan Jański, wzniesiony egzaltacją miłości wobec Boga – Prawdy, pragnie odtąd swoje życie i całą działalność poświęcić sprawie narodu, jego odrodzeniu i odzyskaniu niepodległości. Organiczne odrodzenie narodu stanowi dla niego pierwsze i najważniejsze zadanie podjętej działalności apostołskiej, rozumianej jako służby wobec prawdy¹¹¹.

¹⁰⁶ Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 43-44; Z. Chlewiński, *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, w: *Psychologia religii*, red. tenże, Lublin 1982, s. 68-73.

¹⁰⁷ B. Jański, *Wypisy duchowne*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰⁸ B. Jański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 294.

¹⁰⁹ Tamże, s. 238.

¹¹⁰ Tamże, s. 122.

¹¹¹ Por. B. Jański, List do J. B. Zalewskiego, rkps. 8628.

Zakończenie

Bogdan Jański bez wątpienia odznaczał się w najwyższym stopniu odwagą prawdy, wolnością ducha oraz intelektualną uczciwością, która nie dopuszcza do zarażenia człowieka iluzją prawdy. W swoim wytrwałym odkrywaniu i zbliżaniu się do pełni prawdy ukazuje jak konieczne jest, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki nim może spełnić swoje życie, osiągnąć szczęście i zmierzać do właściwej dla siebie pełni. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości, zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarze transcendentnym wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, jeśli pragnie dotrzeć niejako do samego dna rzeczywistości, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała.

Different Ways and Wilderness in Searching of the Truth in Bogdan Jański's Life and in Contemporary World

Bogdan Jański (1807-1840), founder of the Congregation of the Resurrection, was looking for the truth all his life. His persistence in searching for the truth based on his courage and freedom of spirit. His intellectual honesty led him through philosophism, later purely intellectual catholicism and finally he opened his mind to transcendency, philosophy of light, „Higher Intelligence”, God. Bogdan Jański's life shows that one cannot find true values enclosing in oneself but opening and searching those values also on transcendent level. This is essential condition to achieve maturity, find one's self and still grow up as an adult person.

Słowa klucze: *Bogdan Jański, prawda, filozofizm, katolicyzm, nawrócenie, Bóg, Wyższa Inteligencja, intelektualizm, uczciwość intelektualna, iluzja, transcendencja, egzystencja, filozofia, ateizm, saintsimonizm, Kościół, wiara, rozum*



BRONISŁAW ZARAŃSKI CR
KRAKÓW

OBECNOŚĆ I ROLA „KRYZYSÓW” W KONCEPCJI DUCHOWEJ DROGI BOGDANA JAŃSKIEGO

Wprowadzenie

S koro uczestniczymy w spotkaniu z okazji 200. rocznicy urodzin Sługi Bożego Bogdana Jańskiego, wypada uświadomić sobie, że tak on, jak i każdy człowiek, jest nie tylko filozofem, politykiem, prawnikiem czy ekonomistą. Działania człowieka w tych zakresach i im podobnych są działaniami zewnętrznymi.

Działalność zewnętrzna nie musi wywierać żadnego wpływu na życie duchowe człowieka. Wydaje się więc słusznym, że wśród wielu wystąpień opisujących zewnętrzną działalność naszego Brata Starszego znalazła się kwestia dotycząca jego wnętrza. Jest to zagadnienie skoncentrowane na Bogu i życiu duchowym naszego Założyciela.

Temat tego wystąpienia: *Obecność i rola „kryzysów” w koncepcji duchowej drogi Bogdana Jańskiego*, kieruje naszą uwagę – jak napisze nasz Sługa Boży – na bardzo ważne „prawidło” (Dz, 241) w zakresie życia duchowego człowieka. A tym prawidłem, czyli regułą, albo prawidłowością w życiu duchowym, jest występowanie „kryzysów”. Ponieważ pojęcie „kryzysu” jest zagadnieniem bardzo istotnym w duchowości, dlatego należy go umieścić w perspektywie wiekowych dociekań nad tym problemem.

Całość naszych rozważań zostanie zamknięta w czterech punktach. Najpierw zwrócimy uwagę na samo pojęcie „kryzysu” i jego różne uję-

cia. Następnie należy wskazać na pojawienie się „kryzysów” w początkowych fazach życia Bogdana Jańskiego. Ważnym zagadnieniem dla Założyciela zmartwychwstańców było uświadomienie sobie prawa postępu w życiu duchowym. W tym tle należy usytuować „kryzysy” jako rytm życia duchowego i znak postępu.

1. Pojęcie „kryzysu” i jego różne interpretacje

Pojęciu „kryzys” przypisuje się różne cechy. Wiązanie tak różnych właściwości z tym pojęciem sprawia, że one, mimo woli, stają się jego de-sygnatami. W ten sposób pojęciu „kryzys” nadaje się sens wieloznaczny. Ze względu na te różne konotacje, należy już na wstępie bardzo wyraźnie zaznaczyć, że „kryzys” nie może być utożsamiany z klęską, porażką czy z „przegraną bitwą”. Sytuacje takie mają zdecydowanie negatywne oblicze, podczas gdy pojęcie „kryzysu” ma wydźwięk pozytywny.

Słowo „kryzys” pochodzi od łacińskiego wyrazu „crisis” i od greckiego, podobnie brzmiącego słowa „krisis” (od „krino”), co znaczy: rozróżniam, rozstrzygam. Sens słowa wskazuje więc na jakiś decydujący moment w konkretnej sytuacji człowieka. Należy jednak podkreślić, że kryzys nie dotyczy przede wszystkim sytuacji zewnętrznej, jaka się wytworzyła i w jakiej znalazł się człowiek. Sytuacja taka w zewnętrznym oglądzie zazwyczaj jest zła, ale człowiek, który znalazł się w tej sytuacji, nie jest bezwzględnie z nią związany¹.

Idea „kryzysu” w obu językach wskazuje w danej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek – jako na swój właściwy sens – na zdolność człowieka do działania. A takim działaniem właściwym człowiekowi jest: poszukiwanie wyjścia z tych trudności, rozwiązywanie zaistniałej sytuacji, wybór drogi ratunku, zdolność zinterpretowania okoliczności, sąd – czyli ocena ogółu spraw z tym związanych, sprzeciw – czyli protest wobec takiego uwarunkowania, wreszcie wyrok rozstrzygający ośnośnie samookreślenia się.

To nie sytuacja jest rozstrzygająca, ale sam człowiek musi zająć konkretne stanowisko wobec rzeczywistości, w której się znalazł. Samo pojęcie „kryzysu” stawia więc człowieka w roli decydenta, który musi coś

¹ M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej*, Lublin 2004, s. 126; J.W. Gogola OCD, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 154; A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj. W kierunku seksualności paschalnej*, Kraków 2005, s. 167; *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2005, hasło: „Kryzys”.

postanowić w tych okolicznościach. Musi podjąć konkretną decyzję w celu rozwiązania zazwyczaj skomplikowanej rzeczywistości. „Kryzys” więc otwiera różnego rodzaju możliwości rozwojowe².

Z etymologicznego punktu widzenia słowo „kryzys” niesie więc sens wyraźnie pozytywny. Nie oznacza przegranej człowieka. Wskazuje raczej na pewien dynamizm, jaki kryje się w tym pojęciu. Dynamizm ten odsyła wyraźnie do możliwości podmiotu, jakim jest człowiek. Może więc być momentem jego rozwoju, albo też momentem zupełnie czegoś przeciwnego. Może być łaską i siłą, albo może być słabością i grzechem³.

„Kryzys” zawiera w sobie moment przesilenia. Jest on o tyle trudnym momentem dla człowieka, że wybija go z „jakoś” ułożonego życia, które wydawało się normalnym i uporządkowanym. Z pewnością ten moment stanowi trudną stronę jego sytuacji życiowej. Nie należy jednak zapominać, że tak rodzący się kryzys – na jakimś etapie życia człowieka – odsłania różnego rodzaju niepożądane tendencje dominujące w człowieku, które dla swego dobra powinien niwelować⁴.

To winno pobudzić człowieka do działania i stać się momentem odkrycia nowych perspektyw. Tak rozumiany kryzys, poprzez trudności, jakie w związku z nim się rodzą, ukazuje niekorzystne jego oblicze, ale świadczy to zarazem o twórczych możliwościach człowieka w pokonaniu tych trudności, co w sposób zdecydowany jest czymś pozytywnym.

Mówiąc jednak o kryzysie, należy zwrócić uwagę, że dla szczególnych racji i dla osiągnięcia spektakularnych wyników uwypukla się albo niekorzystny jego element, albo pozytywną jego stronę. Stąd pojęciu „kryzys”, zależnie od dziedziny, w której występuje, nadaje się zabarwienie negatywne lub pozytywne.

Na przykład w dziedzinie ekonomicznej mówi się o kryzysie podczas poważnego załamania procesu wzrostu gospodarczego, co jest wybitnie niekorzystną jego stroną. Czyni się to w tym celu, aby podkreślić negatywne przyczyny, którymi są sprzeczności tkwiące w stosunkach produkcji. W polityce przez „kryzys rządowy”, jako coś negatywnego, rozumie się sytuację wywołaną upadkiem rządu w wyniku wyrażenia mu przez parlament wotum nieufności⁵.

Ale w medycynie przez „kryzys” nie rozumie się momentu prowadzącego niechybnie do śmierci. Podkreśla się natomiast moment pozy-

² M. Chmielewski, dz. cyt., s. 126.

³ A. Cencini, dz. cyt., s. 167.

⁴ M. Chmielewski, dz. cyt., s. 131.

⁵ *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, dz. cyt.

tywny. Jest nim nagłe i gwałtowne przesilenie się choroby z szybkim spadkiem gorączki i ustąpieniem innych objawów chorobowych. Wskazuje się więc w tym przypadku na pomyślny przełom w chorobie⁶.

Niezależnie od negatywnego zinterpretowania różnych sytuacji kryzys w swoim źródłosłowie ma notowania pozytywne⁷. Jednak w języku popularnym po większej części słowo to zachowało zabarwienie niekorzystne dla siebie. W potocznym języku bowiem słowo „kryzys” oznacza sytuację bardzo niebezpieczną dla człowieka i wskazuje na zjawisko pełne pesymizmu. Ma to być „stan zniechęcenia i utraty motywacji do życia i pracy”⁸.

Wygląda tak, jakoby „kryzys” z istoty swojej musiał być momentem dramatycznym czy bolesnym „zakretem” w życiu człowieka. Tak rozumiejąc kryzys, trzeba od niego uciekać. Należałoby bronić się przed nim i do niego nie dopuszczać⁹. Rzeczywistość kryzysów jednak jest inna. Nauki psychologiczne dowodzą, że nie ma człowieka, który nie przechodziłby w życiu jakiegoś rodzaju kryzysów. To w szczególny sposób odnosi się do rozwoju życia duchowego człowieka.

Tak jak w każdej dziedzinie życia ludzkiego, tak również i w życiu duchowym człowieka, pojawiają się trudności i sytuacje kryzysowe. Należy zwrócić uwagę na fakt, że rozwój życia duchowego nie jest prostą ścieżką wzwyż. Życie duchowe nie jest jednostajnym wznoszeniem się coraz i coraz wyżej, by tak dosięgnąć Boga¹⁰.

Trudności, jakie powstają na drodze życia duchowego, bezsprzecznie mają swoje powiązanie ze skażeniem natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Sprzyjają im czasem własne zaniedbania człowieka, a czasem przychodzą – z dopustu Bożego – jako pewnego rodzaju próba wiary, aby człowiek zdążając do doskonałości, opierał się nie tylko na własnych siłach, ale w szczególny sposób na łasce Bożej¹¹.

Św. Paweł w *Drugim Liście do Koryntian* wspomina o sobie, któremu Pan powiedział: *Wystarczy ci mojej łaski. Moc w słabości się doskonali*. W odpowiedzi św. Paweł mówi: *Najchętniej więc będę się chełpił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa* (12, 9). W taki sposób uznając swoją słabość, otwiera się na działanie w nim Bożej mocy, aby wychodzić z kryzysowych opresji.

⁶ Tamże.

⁷ A. Cencini, dz. cyt., s. 166.

⁸ *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, dz. cyt.

⁹ J.W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 154.

¹⁰ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982, s. 170; A. Grün OSB, Kraków 1997, s. 110.

¹¹ M. Chmielewski, dz. cyt., s. 126.

Na drodze rozwoju duchowego człowieka pojawiają się kryzysy i to nawet bardzo głębokie. Dzieje się tak dlatego, że człowiek, nawet przy najlepszej woli i największym wysiłku, nie może przeskoczyć pewnych trudności, a tym bardziej nie potrafi sam wznieść się do Boga¹².

Zjawisko kryzysu w sposób specyficzny dotyczy życia duchowego człowieka. Znane jest ono chrześcijanom wszystkich czasów. Zawsze jednak zjawisko duchowego kryzysu na drodze wiary przeżywane było jako próba¹³. Takiej próby u początków ludzkości – na co zwraca uwagę o. Piotr Semenenko CR – doświadczyli pierwsi rodzice w raju¹⁴. Każda pokusa jest próbą człowieka i jego wiary (*Jk 1, 12-15*).

To od człowieka zależy, czy ze stanowiska, z którego podejmuje decyzję, wyniknie dobro, czy zło. Przy złej decyzji kryzys nie zostanie rozwiązany, a tylko się pogłębi¹⁵. Dlatego Sługa Boży Bogdan Jański, zastanawiając się nad decyzją, jaką podjął pierwszy człowiek w swojej kryzysowej sytuacji i wynikającym stąd złem stwierdza, że ten „upadek człowieka [...] najracjonalniej interpretuje rodzaj ludzki” w jego aktualnej sytuacji jako ludzkości po grzechu pierworodnym¹⁶.

Nie jest to jednak jedyne rozwiązanie kryzysu. Właściwe rozwiązanie sytuacji kryzysowej ukazał Chrystus. Przyjmując na siebie nasze grzechy i wynikające stąd słabości, poniósł je na Krzyż, by mocą chwały Ojca przywrócić nam życie (por. *Rz 6, 4*)¹⁷. Zawsze poprzez właściwą postawę kryzys zostanie przekroczony. Doświadczenie kryzysu w takim przypadku staje się dobrodziejnym, ponieważ rozbija on pewną równowagę już osiągniętą i zmusza człowieka do odzyskiwania tej równowagi na głębszej płaszczyźnie¹⁸.

2. Kryzysy w początkowych fazach życia Bogdana Jańskiego

Kryzysy, będące właściwością życia duchowego, nie ominęły także Założyciela zmartwychwstańców. Ujawniały się one w różnych okre-

¹² Tamże.

¹³ J.W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 154.

¹⁴ *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Lwów 1885, s. 241.

¹⁵ M. Chmielewski, dz. cyt., s. 126.

¹⁶ List do członków zarządu saintsimonistów, Londyn 7 grudzień 1830.

¹⁷ F.X. Durrwell, *La resurrection de Jesus mystere de salut. Etude biblique*. Neuvieme edition, Le Puy, Lyon, Paris, s. 122; Benedykt XVI, Encyklika „Spe salvi”, 39.

¹⁸ J.W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 154.

sach jego życia jako stan napięcia pod wpływem przesłanek epistemologicznych, aksjologicznych lub behawioralnych. W ten sposób zjawiska kryzysowe domagały się przyjęcia innej niż dotychczas postawy względem Boga, człowieka czy świata¹⁹.

Dotyczyły one różnych sfer jego osobowości, czy to w zakresie intelektualno-poznawczym, emocjonalno-wartościującym, czy też jego zachowania i działania. Niezależnie od tego, jakie działały racje, jeżeli były przyjęte przez niego – na zasadzie jedności duchowo-cieleśnej – przeobrażały całą jego osobowość. W pismach Sługi Bożego odkrywamy wiele momentów krytycznych, poczynawszy od młodego wieku, które wydają się u niego być czymś normalnym²⁰.

Ks. P. Semenenko, zastanawiając się nad rozwojem człowieka, zwraca uwagę na fakt, że człowiek nie od razu żyje pełnią wszystkich władz swojej osobowości. Od dziecka w sposób przedrefleksyjny doświadcza rozwoju własnego ciała. Coraz bardziej rozwijają się jego zmysły i budzą się uczucia. W okresie dorastania rozwija się jego myśl. Tak na kanwie zdobywanego coraz większego zasobu wiedzy kształtują się jego przekonania²¹.

Punktem wyjścia w kształtującej się jego duchowości były ideały do których dążył, by w końcu je urzeczywistnić. Ideały te miały na Bogdana bardzo pozytywny wpływ²². One były jego życiową koniecznością²³. Na drodze jego życia, pomimo że określił siebie jako „swawolnika i próżniaka”²⁴, „wzrastająca bieda w rodzinie kazała mu pomyśleć o jakiejś pracy zarobkowej. Podjął się udzielania korepetycji”²⁵. „Oczywiście chodziło mu głównie o to, by przyjść z pomocą matce i braciom”²⁶. Pozbawiony ideałów, krążyłby jedynie wokół swego „ja”, nie będąc w stanie rozwijać możliwości, które w nim tkwiły, ani nawet nie mógłby rozpoznać siły, którą należy rozbudzić. Kryzysowe sytuacje były dla niego otrzeźwieniem, a ideały kusiły go do tego, by wyszedł poza swoje „ja”²⁷.

¹⁹ W. Słomka, *Kryteria identyfikacji duchowości bezdroży*, w: *Duchowość bezdroży. Homo medians XVI*, Lublin 1995, s. 17.; M. Chmielewski, dz. cyt., s. 126.

²⁰ B. Jański, *Dziennik Założyciela Zgromadzenia Zmartwychwstania P.N.J.Chr. 1830 – 1839*, Rzym 2000, s. 218-223, 260, 690, 693.

²¹ P. Semenenko CR, *Ćwiczenia mistyczne*, w: *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903, s. 249.

²² B. Jański, dz. cyt., s. 690.

²³ A. Grün, dz. cyt., s. 9.

²⁴ B. Jański, dz. cyt., s. 219.

²⁵ B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807 – 1840*, Warszawa 1983, s. 39.

²⁶ Tamże, s. 44.

²⁷ A. Grün, dz. cyt., s. 9.

Kiedy „miał dopiero trzynasty rok życia [...] musiał zaopiekować się młodszymi nieco braćmi. Podjął się tej trudnej roli, rozwijając w sobie zmysł opiekuńczy i uczynność”²⁸. Tak rozwiązany kryzys pozwolił mu przekraczać własne granice, a także przekraczać siebie i odkrywać w sobie nowe możliwości. Pozbawiony tych ideałów i kryzysowych sytuacji nie byłby w stanie wykorzystać wielu swoich możliwości²⁹. Tak ideały jak i kryzysy dla niego były po to, aby mógł odkryć wszystkie zdolności, którymi obdarzył go Stwórca. Od zarania dziejów młodzież była zdolna do uniesień i potrzebowała wzniosłych ideałów, aby móc w sobie wzbudzić entuzjazm i pokonywać trudności. Entuzjazm jest siłą, która pozwala młodym w chwilach krytycznych przekraczać swe granice, pielęgnować swe zdolności i rozszerzać je³⁰.

Na początku człowiek, poprzez serce pokonując trudności, szuka swojej pełni. Następnie kształtujący się jego umysł poprzez trudy poszukiwania chce odczytać sens swojego życia. Szczególny jednak moment w rozwoju człowieka przychodzi wówczas, kiedy staje się „mężem”. „Ma żyć odtąd – jak mówi ks. Semenenko – zamiarami świadomymi siebie, wolą rozmyślną, uczynkami samowolnymi”³¹. Wydawałoby się, że „już [...] poczuł sercem ten cel, już go starał się objąć duchem; ale się przekonał, że ten cel już w początkach jest niepewny, wieloraki, z każdym dniem rozmaitszy, a co gorsza: może być fałszywy; i już poczuł, że może być zupełnie fałszywym, i zaprowadzić na bezdroża i do przepaści. W tym krytycznym okresie, może nawet, pochwycony ułudą, człowiek już za nią zwrócił się nieraz na fatalną drogę, i znowu powracał, i znowu się zwracał, chwając się wolą swoją na obie strony; bo ta wola jeszcze się nie ważyła ostatecznie ani na jedną, ani na drugą, i równymi stopami nie stanęła na żadnej”³².

W wieku dorastania u B. Jańskiego zjawiska krytyczne miały charakter behawioralny, koncentrując się na złym zachowaniu czy niewłaściwym działaniu. Dotyczyły one swawoli³³, czynów nieskromnych³⁴ czy leniuchowania³⁵. To nawet w jednym przypadku, pomimo jego wielkich

²⁸ B. Micewski, dz. cyt., s. 39.

²⁹ A. Grün, dz. cyt., s. 9.

³⁰ Tamże.

³¹ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 249.

³² Tamże, s. 250.

³³ B. Jański, dz. cyt., s. 223.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 218.

zdolności, zaowocowało nieotrzymaniem promocji do klasy trzeciej³⁶. Kryzysy te, pojawiające się od czasu do czasu – korzystając z sakramentu pokuty – rozwiązywał pozytywnie, wracając na drogę pracowitości³⁷, pobożności i moralnego postępowania³⁸. Ten sposób rozwiązywania kryzysów nazywał „reakcją przeciw birbantce”³⁹.

Nie były to jednak kryzysy, które wytyczałyby kierunek jego drogi życia. Niemniej jednak w życiu Bogdana Jańskiego musiała „przyjść chwila stanowcza, która od dawna może przyjść była powinna, która im później przychodzi, tym krytyczniejsza; ale zawsze przyjść musi, i oto nareszcie koniecznie przychodzi. Oto chwila, w której człowiek musi się nareszcie odważyć na jedną lub drugą stronę, i w której jeśli się nie postawi całą siłą na dobrej drodze, już zejść odtąd ze złej nie będzie mógł nigdy, chyba cudem łaski Bożej”⁴⁰.

W tym to okresie kryzysy, których doświadczał, zdominowane były przez odniesienia teorio-poznawcze. Rodziły się one pod wpływem różnych złożonych czynników, które spowodowały, że odważył się – jak napisze – „bez nauki, bez sumiennego poznania rzeczy [...] decydować”⁴¹ i dokonać zmiany dotychczasowego punktu widzenia na Boga, świat i człowieka. Przesłankami były dla niego wówczas – jak później opisuje – z jednej strony „fałszywe [...] wyobrażenia [o religii], której ducha i racji, w jej rozlicznych instytucjach nie rozumiał”⁴², a z drugiej strony tymi przesłankami były idee oświeceniowe przenikające Uniwersytet Warszawski, które określi i przylepi im etykietkę „pustej nauki warszawskiej”⁴³.

Żyjąc – jak napisze ks. Hieronim Kajsiewicz – „w czasach zawikłania, wykrzywienia czystych wyobrażeń, w czasach zaparcia się prawd żywych”⁴⁴, przyjął Sługa Boży Bogdan Jański punkt widzenia francuskich „les philosophes” okresu oświecenia. Ten gnozeologiczny punkt widzenia spowodował, że kryzys nie tylko nie został zażegnany, ale spowodował poważne konsekwencje aksjologiczne i behawioralne. Wpłynął na sferę emocjonalno-wartościującą, wypaczając jego wartości aksjologiczne, co objawiło się w czynach.

³⁶ Tamże, s. 219.

³⁷ Tamże, s. 220.

³⁸ Tamże, 219.

³⁹ Tamże, 221.

⁴⁰ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 250.

⁴¹ B. Jański, List do brata Stefana z Paryża, 28 VI 1837.

⁴² Tamże.

⁴³ B. Jański, List do brata Stefana z Paryża wiosną 1833.

⁴⁴ H. Kajsiewicz, *Sonety i inne wiersze*, Kraków 2005, s. 33.

Źle rozwiązany na początku kryzys, nie mając fundamentu wiary, spowodował regres jego życia duchowego. „Błogosławiony – pisze ks. Semenenko – kto zawczasu, kto o właściwej porze wie o tym, myśli i bierze się do dzieła; kto wiedziony Duchem Bożym, za Chrystusem udaje się, z dala od świata i od ludzi, na pustynię ducha i serca; gdzie swobodny od wpływów codziennych, od prądów, które już go zaczęły unosić na zwykłej fali żywota, stawia się za łaską Bożą w wyjątkowej równowadze woli; i tam o Chrystusa oparty, jego oczyma, jego sercem, jego siłą, przewiduje, przypuszcza przed siebie, i pokonywa wszystkie przyszłe pokusy żywota”⁴⁵.

„Wtedy, prawdziwy żołnierz i uczeń Chrystusowy, złe odtrąciwszy i zdeptawszy, obraca się do dobrego i rozmyślnie, a samochętnie Bogu się oddaje, powtarzając za Chrystusem: »Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz, a jemu samemu służyć będziesz« (Mt 4, 10). Trzykroć błogosławiony, kto już w początkach swego ziemskiego zawodu, w wiośnie żywota, ten krytyczny dzień przesilenia dobrego ze złem, tak z Chrystusem rozpocznie!”⁴⁶.

Bogdan Jański jednak dał się ponieść „zwykłej fali żywota”⁴⁷. Po latach, analizując uznał, że niewłaściwe – bez wiary – rozwiązywanie kryzysu sprawiło, że postawił mądrość ludzką na piedestale swojego życia. Brak oparcia na Ewangelii związał go z tymi, „którymi – jak opisuje św. Paweł – miotają fale i porusza każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (por. Ef 4, 14). Doświadczył tego – jak napisze – „natłukłszy się po najkrętszych i najdzińszych bezdrożach błędu i mamony świata”⁴⁸.

To musiało zaowocować niestałością w wierze i naturalistycznym podejściem do religii. Stąd najpierw „wyrzeczenie się Chrystusa i Jego wiary”⁴⁹ i wejście na drogę deizmu⁵⁰, a następnie poprzez materializm⁵¹ zejście ostateczne na pozycje ateizmu⁵². Takie widzi Sługa Boży owoce – jak określi – „despotyzmu filozoficznych przesądów”⁵³.

Koncentracja i opieranie się na sobie, a nie na Bogu⁵⁴, spowodowana została brakiem wewnętrznej wolności. A tylko wolność pozwala po-

⁴⁵ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 250.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ B. Jański, List z Paryża do prof. Fryderyka Skarbka z 7 VI 1837.

⁴⁹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 260.

⁵⁰ Tamże, s. 693.

⁵¹ Tamże, s. 261.

⁵² Tamże, s. 693.

⁵³ B. Jański, List z Paryża do prof. Fryderyka Skarbka, dz. cyt.

⁵⁴ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 260.

wierzyć się Temu, który pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 10). Poprzez odrzucenie Chrystusowego kryterium wolności samą wolność pojmuję jako samowolę, stając się jej „niewolnikiem”⁵⁵. Przed tym właśnie przestrzegał go św. Paweł: *Tylko nie bierzcie tej wolności za zachętę hołdowania ciału* (Ga 5, 13).

Wyniosłość i „wielkie [...] rozumienie o sobie”⁵⁶, a także wiara, że sam sobie wystarczy, sprawia, że pokłada nadzieję we własnych siłach. Zaczyna wierzyć w to, że uda się mu dotrzeć do Boga bez Jego pomocy⁵⁷. To ze swej strony – jako opanowanego „pychą”⁵⁸ – skłania do tego, że decyduje się na „odrzucenie tajemnic świętych”⁵⁹. Nic dziwnego bo one zostają udostępnione przez Boga tylko pokornym. *Tym bowiem dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego* (Mt 13,11), mówi Chrystus. Postawa, jaką przyjmuje, sprzeciwia się duchowi prostoty, szczerości i wspaniałomyślności w przyjmowaniu Bożej łaski.

Dlatego nasz Brat Starszy jako „apostata”⁶⁰, uważając się za mądrego, staje się niezdolny do przyjęcia Ewangelii i jej wymagań – jakim jest „nowe [...] życie”⁶¹. Sterowany motywami ludzkimi, zamiast poddać się Duchowi działa pod naciskiem ciała⁶². Podatny na to, czego chce ciało i krew, pozostaje „w niewoli ciała”⁶³, ustawiając się całkowicie w opozycji do człowieka duchowego i doskonałego.

Fakt sięgnięcia „moralnej toni”⁶⁴ spotęgował kryzys aż do zachwiania jego struktur osobowych. Towarzyszącą mu skrajne stany emocjonalne: od euforii i „uczucia nadzwyczajnej misji”⁶⁵ aż do przygnębiającego smutku, w którym rodzi się myśl „odebrania sobie życia”⁶⁶. W tym krańcowo krytycznym momencie Bóg wychodzi do niego ze szczególnym darem łaski. A jego nawrócenie, jako zejście ze złej drogi – jak pisał ks. Semenenko – było „chyba cudem łaski Bożej”⁶⁷. Tą łaską natomiast

⁵⁵ Tamże, s. 342.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ A. Grun, dz. cyt., s. 11.

⁵⁸ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 260.

⁵⁹ Tamże, s. 341.

⁶⁰ B. Jański, List do prof. Fryderyka Skarbka, dz. cyt..

⁶¹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 490.

⁶² Tamże, s. 261.

⁶³ Tamże, s. 342.

⁶⁴ B. Jański, List do Henryka Jaroszyńskiego z Tywrowa, przyjaciela z czasów uniwersyteckich, Paryż 16 II 1830.

⁶⁵ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 261.

⁶⁶ Tamże, s. 342.

⁶⁷ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 250.

była nieodparta świadomość „przyszłego Królestwa Bożego”⁶⁸. Świadomość ta przeniknęła go tak do głębi, że – jak napisze – „nigdy w ciągu dalszych katastrof nie zwątpiłem [w możliwość jej realizacji] i nie odstąpiła mnie przyszłego Królestwa Bożego nadzieja”.

Wyjścia z tego kryzysu nie przypisuje sobie. Ten kryzys, będąc najgłębszym – z którego wyprowadził go Bóg – stał się jego nawróceniem. „To moje nawrócenie – zapisze Sługa Boży Bogdan Jański – przez Jego tylko łaskę i miłosierdzie jak najwyraźniej dopełniło się, kiedy moja zła wola i złe życie, wszystko robiło przeciw”⁶⁹.

Był to kryzys, w czasie którego nastąpił decydujący zwrot ku Bogu. On dał początek poszukiwaniom prawdy na drodze wiary i wejścia na drogę realizacji wezwania Jezusa: *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1, 15). Tak rozwiązany kryzys nauczył go twórczego wychodzenia z wszelkich kryzysów, jakie odtąd kiedykolwiek się pojawiały. Od tego czasu wszystkie kryzysy, jakich doświadczał, stały się elementem wzrostu na jego drodze życia duchowego.

3. Zrozumienie przez B. Jańskiego prawa postępu w życiu duchowym

W koncepcji drogi duchowej Założyciela zmartwychwstańców „kryzys” staje się istotnym elementem duchowego wzrostu. Jednak zanim dokonał uwyraźnienia „kryzysu”, dostrzegając go jako „prawidło”, czyli jako podstawowe kryterium życia duchowego i kryterium postępu, wstrząsnie nim inne jeszcze jego własne doświadczenie, które stanie się ważnym odkryciem. Zauważył bowiem, że życie duchowe staje się niezrozumiałym, jeżeli człowiek nie potrafi uchwycić sensu i celu swego życia i jeżeli do tego celu nie dochodzi drogą postępu.

Chociaż w przedrefleksyjnej świadomości wiedział o swoim życiu ducha, jednak nie potrafił go opisać⁷⁰. Wielką jego zaletą było to, że to przedrefleksyjne obcowanie z Bogiem, ze światem i z innymi ludźmi, które było „żywym doświadczeniem”, potrafił „chwycić”⁷¹. A chwycił je, bo – jak

⁶⁸ B. Jański, List do Ludwika Królikowskiego z Paryża 21 III 1836.

⁶⁹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 688.

⁷⁰ R. Quardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 167-169.

⁷¹ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 97.

napisze – tkwiła w nim „słabość do odkrywania [swego] stanu duszy”⁷². Ta „słabość” – jak określi tę ważną zdolność – dopomagała mu wyrazić to wszystko, wobec czego był obecny. Pomagała mu wyrazić to „żywe doświadczenie”.

Ale też zostaje zaskoczony tym, co zobaczy w swoim „żywym doświadczeniu”. Jest zaskoczony stanem duchowym, w jakim się znalazł. Opisu-
jąc go, stwierdzi: „ciągle zaczynam, ciągle [od nowa] i coraz [to] nowe-
go rodzaju skoki”⁷³. Zdziwiony sytuacją swojego wnętrza, pyta sam siebie:
„Czyż nigdy jednostajną drogą do wzniesłego celu dążyć nie będę”⁷⁴.

W jego przekonaniu droga do doskonałości, jako droga „do wzniesłego celu”⁷⁵, powinna być drogą postępu. Doskonałość w swoim urzeczy-
wistnianiu się wyobrażał sobie jako ciągle wznoszenie się. Jako mniej lub
bardziej trudną wspinaczkę⁷⁶. „Na ostatnim stopniu drabiny nasze stara-
nia mają rozkwitnąć same z siebie, jako poczucie wolności”⁷⁷, lub – jak
sądził początkowo Jański – jako wynik jego ludzkich starań⁷⁸.

Jakkolwiek na początku swoiście rozumiał Bogdan Jański swój du-
chowy postęp, to jednak przez całe wieki przypominali Ojcowie Kościo-
ła, że tylko na drodze postępu dochodzi się do doskonałości. Św. Grze-
gorz z Nyssy (ok. 332-394) nie omieszka z naciskiem powtarzać, że „ży-
cie każdego chrześcijanina powinno być ciągłym i stałym postępem”⁷⁹.
Św. Augustyn (354-439) nawet podpowiada, „że kto nie posuwa się na-
przód, ten się cofa, a nawet narażony jest na upadek”, czyli na śmierć
życia duchowego⁸⁰.

To przekonanie, z gruntu słuszne, zrodziło się w oparciu o wypowie-
dzi Pisma św. Cała Biblia, a szczególnie Nowy Testament, przypomi-
na, że życie duchowe, podobnie jak wszelkie życie, jest rozwojem. God-
ne uwagi są zwłaszcza słowa św. Pawła, które mówią nie tylko o samym
fakcie rozwoju, ale także o konieczności podejmowania starań w tym
względzie. *Zapominając o tym, co za mną, a wyężdżając siły ku temu, co
przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg
wzywa w górę w Chrystusie Jezusie (Flp 3, 13).*

⁷² B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 46.

⁷³ Tamże, s. 45.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ J. Lafrance, *Der Schrei des Gebetes*, Munsterszwabach 1983.

⁷⁸ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 441, 449, 688.

⁷⁹ L. Bouyer, dz. cyt., s. 169.

⁸⁰ Tamże.

Życia duchowego nie można inaczej pojąć aniżeli jako postęp w świętości. Świętość, do której powołani są wszyscy – o czym przekonany jest Założyciel zmartwychwstańców – zawsze jest rezultatem dojrzewania wewnętrznego. Tylko w ten sposób może dokonać się stopniowe wnikiwanie w tajemnicę Boga dzięki uczestnictwu w Jego życiu. Tego zaś można dokonać dzięki oczyszczającej pracy i przysposobieniu, by czysto ludzki sposób życia i działania zastąpić życiem zdominowanym przez miłość pod działaniem Ducha Świętego⁸¹.

Pierwsze próby przedstawienia tego zagadnienia podjął już Orygenes (185-252/3). Na całej drodze postępu duchowego dostrzegł okres dzieciństwa, młodości i dojrzałości. Już św. Paweł mówi o nowych chrześcijanach jako o dzieciach, które są karmione mlekiem. Jednak potem powinny odżywiać się pokarmem stałym (por. 1 Kor 3, 1; Ef 4, 14).

Orygenes, idąc tym tropem, czytając księgi sapiencjalne, starał się znaleźć w nich treści odpowiadające tym okresom życia człowieka. Doszedł do przeświadczenia, że dzieciństwu odpowiada *Księga Przysłów*, młodości *Księga Eklezjastes*a, a ludziom dojrzałym *Księga Pieśni nad Pieśniami*⁸².

Idąc za przykładem Orygenes, sto lat później Ewagriusz z Pontu (345-399) stara się określić podstawowe fazy tego postępu. Określi je jednak terminami, które są bliższe nie tyle rozwojowi biologicznemu człowieka, co rozwojowi życia duchowego. Pseudo-Dionizy Areopagita fazy te określi jako drogę oczyszczenia, drogę oświecenia i drogę zjednoczenia z Bogiem⁸³. Natomiast św. Tomasz (1225-1274), nawiązując do św. Augustyna (354-430), mówi o początkujących w życiu duchowym, postępujących i doskonałych⁸⁴.

Nasz Sługa Boży Bogdan Jański w swoich rozważaniach na temat postępu w życiu duchowym posłużył się raczej sformułowaniami Pseudo-Dionizego, mówiąc o oczyszczeniu, oświeceniu i zjednoczeniu⁸⁵. Zjednoczenie z Bogiem jest ostatecznym celem człowieka, jako uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, które jest królestwem Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Polega ono na wzajemnym osobowym darze miłości, który jako życie w Duchu Świętym Chrystus przyniósł na świat. Zapowiadając je słowami: *bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się* (Mk 1,15),

⁸¹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 698.

⁸² L. Bouyer, dz. cyt., s. 169-170.

⁸³ Tamże, s. 168-170.

⁸⁴ J.W. Gogola, dz. cyt., s. 134.

⁸⁵ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 693, 244.

urzeczywistnił je na świecie przez Krzyż i Zmartwychwstanie, jako najwyższy dar miłości Boga do człowieka.

Chrystus, ogłaszając królestwo Boże, wzywa ludzi do nawrócenia. Każdy, kto chce być jego częścią, musi poddać się fundamentalnej przemianie. Nowy Testament określa ją słowem „metanoia”, czyli odmianą sposobu myślenia. Jest to „zmiana życia realna”⁸⁶. Różne są formy i sposoby nawrócenia. Chociaż „nawrócenie” stanowi typ ludzkiego doświadczenia o ogromnej różnorodności, to jednak w swojej istocie jest zawsze takie samo⁸⁷. W nawróceniu bowiem tam, gdzie była wiara martwa, lub gdzie jej nie było, zawsze pojawia się „żywa wiara”⁸⁸.

Bogdan Jański zwraca uwagę na fakt, że nawrócenie, jako zwrot ku Bogu, czy nagły, czy powolny, jest jedynie początkiem stopniowego przyswajania sobie tego, do czego człowiek doszedł lub co uchwycił jakby w jednym błysku.

To prawda, że do usprawiedliwienia grzesznika w sakramencie pokuty wystarczy jeden akt „żywej wiary”. W takim akcie miłość do Boga, wraz ze skruchą, rodzi prawdziwą nadzieję na Bożą łaskę. Ale – jak napisze Bogdan Jański – „poszedłszy do spowiedzi, [i] otrzymawszy absolicję, [nie można sądzić, że] już się jest nawróconym”⁸⁹. Dlatego tak wielu „świętych, prowadzących już doskonałe życie, modlili się [i] wyznawali potrzebę nawrócenia”⁹⁰.

„Metanoia” jako przemiana to ciągły postęp w życiu duchowym, aż do zjednoczenia z Bogiem, które poprzedza droga oświecenia, a rozpoczyna droga oczyszczenia. Chociaż zarysowuje się tu kolejność funkcji do wykonania, to jednak nie są to trzy różne rzeczywistości. Są to praktyki wzajemnie powiązane i trwające przez cały czas nawrócenia. Charakteryzuje je różny zakres, zależnie od poszczególnej drogi, ale nawrócenie nigdy nie zostaje przerwane, ale przybiera coraz to nowe rozmiary.

Bezsprzecznie nawrócenie, jako uświęcenie człowieka, jako „zmiana życia [...] realna”⁹¹, jako droga miłości, musi być dziełem całego życia. Natomiast pierwszym etapem życia duchowego, który otwiera „życie zupełnie nowe, prawdziwie chrześcijańskie”⁹², jest wejście na drogę oczyszczenia. Od czasu powrotu na drogę życia prawdziwie chrześci-

⁸⁶ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 491.

⁸⁷ L. Bouyer, dz. cyt., s. 177.

⁸⁸ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 356, 430.

⁸⁹ Tamże, s. 696.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 491.

⁹² Tamże, s. 490, 502.

jańskiego – napisze Brat Starszy – pierwsze „lata są życiem purgative [życiem oczyszczenia z grzechów]”⁹³.

Tak rozumiane nawrócenie i postępowanie w życiu duchowym z natury jest szerzeniem królestwa Bożego tak w sobie, jak i wokół siebie, do którego wchodzi się przez pokutę, która stanowi drogę oczyszczenia. A pokuta – jak mówi Bogdan Jański – to „prawdziwe [...] zupełne zrzeczenie się siebie, [i] jak najdoskonalsze poświęcenie” się⁹⁴. Takie „porzucenie świata”⁹⁵ – jak mówi Jański – to „poddanie się we wszystkim Panu Bogu”⁹⁶. Wyrzeczeniu musi towarzyszyć „martyfikacja”⁹⁷, czyli umartwienie myśli serca i woli⁹⁸. Odpowiednim środkiem do kontrolowania się w umartwieniu i poznaniu siebie jest rachunek sumienia⁹⁹ i częsta spowiedź¹⁰⁰. Niezastąpioną rolę w zmierzaniu do celu, a najpierw w dogłębnym oczyszczeniu z najbardziej ukrytych pragnień i uczuć, czuwaniu nad postawą oraz motywami odgrywa kierownik duchowy¹⁰¹.

Radykalnego jednak oczyszczenia nie można osiągnąć bez stopniowego zbliżania się do Boga i napełniania się duchem nadprzyrodzonym. Podstawowym elementem zapewniającym życiu duchowemu wewnętrzną treść i nadprzyrodzoną owocność, zdolną osiągnąć szczyty świętości, jest modlitwa, tak ustna jak i myślna, z którą wiąże się właściwa postawa, gesty i słowa. Oprócz modlitwy ważnymi środkami, by „chodzić w nowości życia” (por. Rz 6, 4), jest częsta komunie święta¹⁰², czytanie duchowne, dni skupienia, rekolekcje¹⁰³. Temu wszystkiemu służy duch milczenia i ćwiczenie się w obecności Bożej¹⁰⁴.

Najgłębszym motywem do korzystania z tych środków jest pragnienie zjednoczenia z Bogiem. Owocem natomiast takiego oczyszczenia i życia modlitwy jest pobożność. Ona, zapuszczając korzenie w duszy, przyczynia się do śmierci samemu sobie i przygotowuje człowieka do

⁹³ Tamże, s. 693.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 697.

⁹⁷ Tamże, s. 486.

⁹⁸ Tamże, s. 697.

⁹⁹ Tamże, s. 503.

¹⁰⁰ Tamże, s. 705.

¹⁰¹ B. Jański, List do Franciszki Giedroyciowej z La Grande Trappe, pres Mortagne, 25 XI 1837; A. Marchetti OCD, *Zarys teologii życia duchowego*, t. I, Kraków 1996, s. 118; J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 325-327.

¹⁰² B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 705.

¹⁰³ Tamże, s. 487.

¹⁰⁴ Tamże, s. 94, 505.

podjęcia ćwiczeń drogi oświecającej¹⁰⁵, na której Bóg, ucząc mądrości i doskonałej miłości, kształtuje nowego człowieka, „człowieka zmarłychwstania”, który za jedyny cel i normę życia obiera Boga¹⁰⁶.

Na drodze oświecenia nawrócenie pogłębia się przez zaprawianie się w cnotach nadprzyrodzonych, aby miłować Boga coraz bardziej¹⁰⁷. Ponieważ u podstaw życia Bożego w nas leży wiara, dlatego ona wskazuje człowiekowi objawiony cel i drogę życia i skłania go w sposób wolny do przyjmowania tych prawd ze względu na Boga objawiającego¹⁰⁸. W ten sposób ukazując naturę doskonałości i środki do jej osiągnięcia, poprzez nadzieję wprowadza człowieka do królestwa prawdziwej miłości¹⁰⁹.

Nadzieja daje pewność, że człowiek może liczyć na dobroć Boga¹¹⁰. Skłania go do pójścia drogą wskazaną przez wiarę do celu i oczekuje środków potrzebnych do jego osiągnięcia. Dynamizm cnoty nadziei jest źródłem odwagi i rozbudza zdolność do podejmowania drogi świętości. Odrywa człowieka od ziemi i kieruje go ku niebu. Ćwiczenie się w cnotcie nadziei rodzi ducha zawierzenia Bogu, który jest miłością i stanowi jej owoc¹¹¹.

Miłość wprowadza człowieka na drogę do Boga i skłania go, by na Bożą miłość odpowiedział miłością i ukochał Boga ponad wszystko, ze względu na Niego samego i Jego doskonałość¹¹². Natomiast ze względu na Boga i na Jego relacje do każdego człowieka w Bogu miłujemy bliźniego. Sama bowiem „miłość bliźniego – jak mówi Jański – bez miłości Boga jest próżną – może prowadzić tylko do złego”¹¹³. Na praktyce miłości Boga i bliźniego polega pełnia duchowego życia. Do ćwiczenia się w cnotcie miłości Boga i bliźniego skutecznie pomaga modlitwa tak myślna¹¹⁴, jak i ustna, a także owocne korzystanie z sakramentów świętych. Cnota miłości umacnia się przez akty woli człowieka. Akty te bowiem są odpowiedzią na wolę Bożą, która wzywa człowieka do świętości.

Świętość z istoty swojej jest apostołska¹¹⁵. Apostolstwo, jako szerzenie królestwa Bożego na świecie, w swoich różnych formach i objawach jest

¹⁰⁵ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 332.

¹⁰⁶ A. Marchetti, dz. cyt., s. 157.

¹⁰⁷ Tamże, s. 108.

¹⁰⁸ Tamże, s. 115.

¹⁰⁹ Tamże, s. 116; B. Jański, List do Adama Celińskiego i Leona Przecławskiego z Paryża 15 I 1836; P. Semenenko, *Kazania przygodne*, t. II, Kraków 1923, s. 2.

¹¹⁰ P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 336-340.

¹¹¹ A. Marchetti, dz. cyt., s. 119-124.

¹¹² P. Semenenko, *Ćwiczenia mistyczne*, dz. cyt., s. 340-343.

¹¹³ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 240.

¹¹⁴ Tamże, s. 462.

¹¹⁵ Tamże, s. 497.

potwierdzeniem i wyrazem świętości wewnętrznej¹¹⁶. Apostolstwo, jako szerzenie królestwa Bożego w sobie i na świecie, dokonuje się przez głoszenie i przyjęcie Słowa Bożego, nauczanie prawd wiary, korzystanie z sakramentów świętych jako źródła łask potrzebnych do życia Bożego. Opierając się na prawdzie świętych obcowania, królestwo Boże w nas i na świecie umacnia się przez modlitwę, tak myślną, jak i ustną, przez pokutę i praktykę cnót.

Cnoty te, lecząc rany zadane przez pożądliwość, uzdrawiają i podnoszą człowieka. Dzięki swojej nieograniczonej ekspansji i wzrostowi przepajają życie człowieka życiem Bożym. Prowadzą go do obcowania z Bogiem i jego działalność tak uszlachetniają, że staje się zgodna z Bożym prawem. Na tej drodze ważne zadanie pomocnicze spełniają cnoty moralne. (Cnoty te nazywane są głównymi albo kardynalnymi. Są to: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo). Poddają one sferę zmysłową pod kontrolę rozumu oświeconego wiarą i ożywionego miłością¹¹⁷.

W miarę jak cnoty nabierają coraz większej mocy, człowiek wszystko ocenia w świetle wiary, która staje się inspiracją jego życia. Czynienie dobra, stając się nawykiem habitualnym, sprawia, że wszystkie swoje pragnienia kieruje z nadzieją ku niebu. Intencje stają się coraz bardziej czyste i prawe, a modlitwa staje się coraz bardziej spontaniczna. Zażywając doświadczalnie Bożej obecności, żyje radosną kontemplacją. Miłując Boga, posługuje się stworzeniami, by Go wielbić. Życie zdominowane przez miłość przygotowuje człowieka do zjednoczenia z Bogiem, prowadząc na drogę doskonałych¹¹⁸.

Podstawowym objawem drogi jednoczącej, będącej pełnym nawróceniem, jest całkowite i pełne miłości przyłgnięcie woli człowieka do woli Boga. Zawiera ono wewnętrzną akceptację i zdobyte na drodze oczyszczenia i oświecenia spontaniczne „oddanie się ze wszystkim Panu Bogu”¹¹⁹. To sprawia, że stała praktyka cnót staje się łatwa. „Poddanie się we wszystkim Panu Bogu”¹²⁰, jako znak „żywej wiary”¹²¹ na drodze nawrócenia, które towarzyszy całemu rozwojowi duchowemu, otwiera możliwość uaktywnienia się darów Ducha Świętego. Dary te nie zastępują cnót, ale ułatwiają ich rozwój w stopniu heroicznym.

¹¹⁶ B. Jański, List do Józefa Hubego z Paryża, maj 1836; A. Marchetti, dz. cyt., s. 136.

¹¹⁷ A. Marchetti, dz. cyt., s. 136-137.

¹¹⁸ Tamże, s. 156-157.

¹¹⁹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 696.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże, s. 430.

Wiarę rozświecła dar rozumu, ułatwiając poznanie tajemnic Bożych. Nadzieję wspomaga dar wiedzy, ukazując marność i niewystarczalność stworzeń. Praktykowanie miłości staje się rozkoszą dzięki darowi mądrości. Życie duszy, będąc rozwojem życia nadprzyrodzonego, doskonale otwarte na działanie Ducha Świętego, staje się ciągłym postępem bez przerw i zrywów.

Pomimo że trwanie przy Bogu staje się łatwe i jakby zupełnie naturalne, a dusza pozostaje złączona z Bogiem zachwyconym umysłem, gdzie serce jest pełne zadowolenia, a wola zdaje się całkowicie na wolę Bożą, to jednak czas walki się nie skończył.

Zmysłowość, chociaż kontrolowana, pozostaje zawsze żywa. Skłonność do szukania wszelkiego rodzaju przyjemności, pomimo, że nie jest dobrowolnie akceptowana, ciągle się odżywa. To wszystko sprawia wielki ból duszy, rozprasza uwagę człowieka i powoduje oschłości, pustkę i ciemności¹²².

Pokusy, nawiedzając człowieka, stają się okazją do upokorzeń i do ćwiczenia się w cierpliwości, a także pobudzają do ciągłej czujności nad sobą¹²³. W tej walce dzięki Duchowi Świętemu, który kieruje życiem moralnym człowieka, cnoty kardynalne uzyskują nową konsystencję. Dusza jest pewna i stanowcza w podejmowaniu decyzji. Nie zaniedbuje ich i skłania się do ich wykonania¹²⁴.

Uaktywnia się duch męstwa, który ponosząc wszelkiego rodzaju ofiary, pomaga wybierać i czynić to, co jest na większą chwałę Bożą. Dar pobożności, wpływając na cnotę sprawiedliwości, łagodzi i czyni bardziej duchowymi wszelkie relacje z bliźnimi. Dusza, pokładając w Bogu bezgraniczną ufność i miłość, praktykuje cnotę umiarkowania. Czuwa nad namiętnościami, obawiając się własnej niestałości i słabości. Roztropność w zatroskaniu pełnym miłości wszystkie czyny kieruje do właściwego celu i poszukuje najbardziej odpowiednich środków.

Pod działaniem darów Ducha Świętego postępowanie człowieka nabiera jasności i mocy, co w jakiś sposób staje się refleksem Bożych doskonałości. Praktyce miłości towarzyszy skupienie i odczuwanie obecności Bożej. Wzajemna miłość z Bogiem sprawia głębokie zadowolenie. Stałemu działaniu Boga w duszy zazwyczaj towarzyszą stany modlitwy i łask kontemplacyjnych za pośrednictwem Ducha Świętego. Połączenie z Bogiem i zjednoczenie przybiera charakter doświadczalnego przeżycia. Koniec do-

¹²² J.W. Gogola, dz. cyt., s. 276.

¹²³ A. Marchetti, dz. cyt., s. 160.

¹²⁴ Tamże, dz. cyt., s. 137.

skonałej drogi nacechowany jest zjednoczeniem z Bogiem i przekształceniem w Niego¹²⁵. Najwyższy rozwój życia duchowego ma miejsce wtedy, gdy miłość tak przepełnia duszę, że nie tamuje jej żadna przeszkoda¹²⁶.

4. Kryzysy rytmem życia duchowego i znakiem postępu

Regularne następstwo okresów postępu duchowego, tak ważne dla Bogdana Jańskiego, powiązane jest z „kryzysami”. Kryzysy są najbardziej istotnym zagadnieniem dla duchowego rozwoju. One bowiem wyznaczają rytm życia duchowego. Kryzysy w życiu duchowym nasz Sługa Boży określa jako „coraz [to] nowego rodzaju skoki”¹²⁷.

Te „skoki”, będąc momentami kryzysowymi, wybijają go z posuwania się naprzód – jak napisze – drogą „jednostajną do wzniesłego celu”¹²⁸. Ale one właśnie dlatego, że naruszają okresy pokoju i odpoczynku, stają się niezmiernie ważne dla duchowego rozwoju. Ojciec Jerzy W. Gogola pisze, „że chwile niezmałconej pogody ducha posiadają prawie neutralny wkład w rozwój życia duchowego”¹²⁹.

Nie jest to nowe zagadnienie w teologii życia duchowego. Już w początkach chrześcijaństwa kwestia rytmu duchowego stała się najbardziej intrygującym zagadnieniem. Pomimo że z czasem kwestia duchowego rytmu została zdominowana zagadnieniem trzech dróg duchowych, to jednak problem rytmu duchowego ciągle dawał o sobie znać.

Zagadnienie to bardzo wyraźnie odczytał w swoim doświadczeniu duchowym Założyciel zmartwychwstańców. To doświadczenie uznał za kryterium swego duchowego postępu. Pierwszym jednak, który odkrywał rytm duchowy, był Orygenes. Do odkrycia tego zagadnienia pomógł mu filozof Szkoły Aleksandryjskiej Filon¹³⁰. Duży wpływ miała także na rozwinięcie tej kwestii żydowska haggada.

Orygenes, nawiązując do historii Izraela, ukazuje rytm duchowy jako przeplatanie się ciemnych etapów życia i etapów jasnych. Jako „oddalanie się” od Boga i „powrót” do Niego. Chce przez to powiedzieć, że postępek w życiu duchowym nie przedstawia się jako droga do góry w linii prostej¹³¹.

¹²⁵ Tamże, dz. cyt., s. 172.

¹²⁶ B. Jański, List do Józefa Malińskiego z Paryża, 4 VI 1836.

¹²⁷ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 45.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ J.W. Gogola, dz. cyt., s. 154.

¹³⁰ J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1984, s. 24, 112.

¹³¹ L. Bouyer, dz. cyt., s. 170.

Postępu życia duchowego nie wyznacza więc jednokierunkowa uliczka – jak mówi Anselm Grün¹³² – którą postępuje się naprzód, ani jednostajna droga do Boga – jak pisze Sługa Boży Bogdan Jański¹³³. Droge tę według Brata Starszego Bogdana Jańskiego wyznaczają „ciągłe i coraz nowego rodzaju skoki”, czyli kryzysy¹³⁴. Droga ku doskonałości prowadzi często „po najbardziej krętych i najbardziej dzikich bezdrożach błędu i mamony świata”¹³⁵. Potwierdza to znany współczesny autor Anselm Grün OSB, który pisze: „droga do Boga wiedzie [...] raczej poprzez bezdroża i manowce, poprzez niepowodzenia i rozczarowania sobą. To nie moje cnoty otwierają mnie na Boga, lecz moje słabości, moja niemoc, a nawet moje grzechy”¹³⁶.

Słusznie więc Orygenes, zamiast ukazywać drogę doskonałości jako prostą linię do Boga, wskazuje na obraz sinusoidy. Ona według niego jest bardziej odpowiednim obrazem drogi doskonałości. Człowiek, idąc za tym, co wydaje mu się jasne i właściwe, dociera do ciemnego zaułka. W tym kryzysowym momencie szuka właściwego rozwiązania. Tak korygując swoją drogę, zbliża się do prostej. Po jej przekroczeniu przez nowy rodzaj skoku¹³⁷ znowu wchodzi w ślepią uliczkę. Ten nowy krytyczny moment pobudza go do szukania na nowo światła. Ciągłe przekraczanie prostej i szukanie światła posuwa go jednak naprzód, ku coraz pełniejszemu światłu¹³⁸.

Św. Grzegorz z Nyssy pogłębi jeszcze bardziej to ujęcie światła i ciemności w rozważaniach Orygenesesa. Zwraca bowiem uwagę na fakt, że tak ciemność, jak i światło są tutaj pojęciami tylko względnymi. Zawsze bowiem to, co wydaje się światłem w pierwszej chwili, ku czemu człowiek robi nowy rodzaj skoku¹³⁹, skoro się do niego dochodzi, staje się ciemnością. Natomiast ta ciemność, kiedy dłużej w niej trwamy, rodzi nową sytuację kryzysową. Ten nowy moment kryzysu¹⁴⁰ pobudza nas znowu do dążenia ku pełniejszemu światłu, skłaniając nas do posuwania się naprzód¹⁴¹.

¹³² A. Grün, dz. cyt., s. 33.

¹³³ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 45.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ B. Jański, List do hrabiego Fryderyka Skarbka z Paryża, 7 VI 1837.

¹³⁶ A. Grün, dz. cyt., s. 5.

¹³⁷ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 45.

¹³⁸ L. Bouyer, dz. cyt., s. 170.

¹³⁹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ L. Bouyer, dz. cyt., s. 170.

Ewagriusz z Pontu, zastanawiając się nad ciemnością i jasnością, odwróci kolejność obrazów. Uczyni to jeszcze wyraźniej zagadkowy Areopagita. Ale jeden i drugi twierdzi, że to nie jasność prowadzi człowieka do ciemności. Zawsze bowiem kiedy w ciemność jakiegokolwiek ludzkiego rozumowania wprowadzi nas wiara, wówczas ta ciemność staje się dla człowieka światłem, prowadząc go drogą postępu¹⁴².

O ile kwestia rytmu duchowego w pierwszych wiekach niepokoiła wielu, to jednak została zepchnięta na margines dziedziny duchowości. Natomiast całą dziedzinę duchowości zdominowały etapy procesu duchowego. Na tych etapach starożytni autorzy skoncentrowali swoje psychologiczne analizy i wnikliwe obserwacje. Całą uwagę skierowali na dociekanie i wyjaśnianie, jak w życiu człowieka łaska Boża dokonuje postępu¹⁴³.

Dopiero po wielu wiekach na nowo na rytm życia duchowego zwrócił uwagę św. Jan od Krzyża. Jakby nawiązując do pierwotnych określeń ciemności i światła, życie duchowe w jego nauczaniu ukazuje się jako droga przez noc. Noc jest symbolem odnoszącym się do całego życia duchowego¹⁴⁴. Ten wielki mistyk, mówiąc o kolejnych czynnych i biernych nocach zmysłów i duszy, łączy w sposób szczególnie trafny schemat okresów życia duchowego z rytmicznym następowaniem po sobie światła i ciemności¹⁴⁵. Jednak poza św. Janem od Krzyża nikt specjalnie nie mówi na ten temat. Jak podkreśla znawca mistyka karmelitów o. Jerzy Wiesław Gogola: pomimo że temat jest ważny, to jednak „trudno jest znaleźć współczesny podręcznik duchowości, który poświęciłby mu trochę miejsca”¹⁴⁶.

Brat Starszy na swojej drodze życia spotkał się z dziełami „świętego Jana Delacroix”¹⁴⁷ w Paryżu. Drogę do tych dzieł znalazł, uczęszczając „na Mszę świętą do Karmelitanek”¹⁴⁸. Dzieła te – jak pisze edytor *Dziennika* Bogdana Jańskiego – „to najbardziej cenione pisma mistyczne, takie jak: *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa*, *Droga na Karmel* i *Żywy płomień*”¹⁴⁹. To tym dziełom Założyciel zmartwychwstańców poświęca – jak zanotuje – „godziny wieczorne na [czytanie tegoż] świętego Jana Delacroix”¹⁵⁰.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ J.W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 131.

¹⁴⁴ J.W. Gogola, dz. cyt., s. 139.

¹⁴⁵ L. Bouyer, dz. cyt., s. 170

¹⁴⁶ Tamże, s. 271.

¹⁴⁷ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 469.

¹⁴⁸ Tamże, s. 677.

¹⁴⁹ Tamże, s. 469: przypisek 1289.

¹⁵⁰ Tamże, s. 469.

O wielkiej duchowej zażyłości ze świętym Mistykiem świadczy pamiętać o jego święcie, skoro zapisze w swoich notatkach, że „24 listopada [w dzień] świętego Jana od Krzyża”¹⁵¹ uczestniczy we Mszy świętej. Sługa Boży Bogdan Jański nie tylko sam czuł się związany ze św. Janem Delacroix¹⁵², ale innych prowadzi do niego, dając im do czytania jego dzieła. Oto – jak zanotuje – „Sidorowicz [przychodzi do mnie] po Saint Jean de La Croix”¹⁵³.

Sługa Boży, znając dzieła Mistyka Karmelu i jego „noce” ze względu na wyraźną świadomość swojej grzeszności i na wolę wychodzenia z grzechu, te „noce” św. Jana od Krzyża identyfikuje jako kryzysy, których doświadcza w swoim życiu. Chociaż nie brakowało w jego życiu cennych wartości, to jednak widzi je jako skażone przez różnorakie oddziaływanie grzechu.

Grzech w jego życiu przejawia się nie tyle jako działanie przeciw Bogu. Jest to raczej działanie „bez Boga”. To znaczy tak, jakby Bóg nie istniał. To przekonanie, że można się bez Niego obejść, sprawiało – jak napisze po latach – że „każde dobre przedsięwzięcie, projekt, postępek przypisywałem (niestety), dobru w sobie (jeśli nie jawnie, to skrycie)”¹⁵⁴. Hołdując jedynie swojej ludzkiej mocy, „zdawało mi się – napisze – że ponieważ ciągle ku Prawdzie i Dobru chciałem iść i szedłem, więc i zaszedłem”¹⁵⁵.

Pomimo takiego przekonania w jego życiu sprawdzają się słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „*A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie Boga, wydał ich Bóg, na pastwę nic nie znaczącego rozumu, tak, że czynili to, co się nie godzi* (Rz 1, 28). *Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i jemu służyli zamiast służyć Stwórcy* (Rz 1, 25). Dopiero po nawróceniu z całym przekonaniem zanotuje: wszelkie nasze usiłowanie próżne bez pomocy Bożej”¹⁵⁶.

Ten stan ogólnej grzeszności dostrzegł już podczas studiów uniwersyteckich w zjawiskach etycznej patologii tak w życiu osobistym jednostek, jak i społecznym. Przystępując do ruchu saintsimonistów, grzech staje się dla niego jeszcze bardziej rozpoznawalny, mając możliwość zwrócenia się ku własnemu wnętrzu. Wglądając w swoje serce, spo-

¹⁵¹ Tamże, s. 677.

¹⁵² Tamże, s. 469.

¹⁵³ Tamże, s. 571.

¹⁵⁴ Tamże, s. 688.

¹⁵⁵ Tamże, s. 490.

¹⁵⁶ Tamże, s. 441.

strzeżę, że jest nie tylko skłonny do złego, ale że jest pogrążony w wielorakim złu, które nie pochodzi od Stwórcy.

Jednocześnie dostrzega, że jego osobiste doświadczenia korespondują z tym, co mówi Objawienie Boże nie tylko o grzechu, ale także o potrzebie odkupienia. Dostrzega współzależność pomiędzy swoim grzechem a Odkupieniem. Uznaje to za wewnętrzną logikę swojej drogi wiary. Odkrywa bowiem to, czego zawsze szukał. Aby „powszechna zasada wiary [pozostawała] w harmonii z potrzebami natury ludzkiej”¹⁵⁷. Dostrzega też stan napięcia pomiędzy drogą wiary a drogą grzechu w różnych sferach swojej osobowości. Przy tym wszystkim widzi, że „religia katolicka – jak napisze do swego brata – [...] odkrywa najwyższe prawo życia i daje środki reperowania radykalnie naszej popsutej natury”¹⁵⁸. Tego reperowania domaga się cała jego osobowość.

Wielką łaską dla niego stają się kryzysy, które dają znać o tym, co należy poprawić. Kryzys w rozumieniu Założyciela zmartwychwstańców ma dwa oblicza. Jedno ludzkie, a drugie boskie. Z jednej strony kryzys, stanowiąc dla niego próbę, domaga się zajęcia właściwej postawy na drodze wiary. Z drugiej strony przy pomocy Bożej łaski ma doprowadzić do oczyszczenia poszczególnych sfer osobowości. Oczyszczenie to nie może się dokonać inaczej, jak tylko w oparciu o zasadę, by „oddać się ze wszystkim Panu Bogu”¹⁵⁹.

Oczyszczenie powinno objąć całą sferę intelektualno-poznawczą poprzez oderwanie nas (*renuntiatio*) od takich przesłanek epistemologicznych, które nie pozwalają nam być wolnymi względem wartości wyższych i wzbraniają „poznać tajemnice Królestwa niebieskiego” (Mt 13, 11). Umartwienie (*mortificatio*)¹⁶⁰ winno rozciągnąć się na sferę emocjonalno-wartościującą poprzez odrzucenie takich przesłanek aksjologicznych, które nie pozwalają nam razem z Chrystusem „ukrzyżować ciała z jego pożądaniami” (Ga 5, 24). Natomiast swoją wolę należy oczyścić przez zaparcie się siebie (*abnegatio*) i tak kształtować swoje zachowanie i działanie, by nie przeszkadzały nam przesłanki behawioralne w pójściu za Chrystusem. *Kto nie wyrzeka się wszystkiego nie może być moim uczniem* (Łk 14, 33).

Z drugiej strony według Brata Starszego należy pamiętać, że pełne wyzwolenie człowieka nie może się dokonać tylko poprzez jego dzia-

¹⁵⁷ B. Jański, List do saintsimonisty z Londynu, 8 III 1831.

¹⁵⁸ B. Jański, List do brata Stefana z Paryża, 28 VI 1837.

¹⁵⁹ B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 696.

¹⁶⁰ Tamże, s. 486.

łanie, nawet przy pomocy Bożej łaski. Człowiek nie może oczyścić się sam, chociażby zrobił wszystko, co w jego mocy¹⁶¹. Aby całkowicie zwyciężyć egoizm¹⁶², zmysłowość¹⁶³, lenistwo¹⁶⁴, niecierpliwość, niesprawiedliwe sądy¹⁶⁵, szukanie siebie nawet w praktykach religijnych i dojść do doskonałej miłości Boga i bliźniego, aż do miłości nieprzyjaciół i wytrwać w tej miłości, koniecznym jest, aby sam Bóg oczyścił nas.

Na takie działanie Boże człowiek nie ma żadnego wpływu, może jedynie „poddąć się we wszystkim Panu Bogu”¹⁶⁶, zezwalając Mu na jego miłosne działanie. Nie może to odbyć się bez oczyszczającego cierpienia, w którym upodabniamy się do Chrystusa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Potrzeba, aby człowiek w całej swojej istocie trwał w ciemnym grobie śmierci, oczekując duchowego zmartwychwstania. W następstwie tego Bóg dopełnia dzieła oczyszczenia w sposób radykalny w jego duchowo-cieleśnej osobie, poprzez oschłość w woli, pustkę w uczuciach i ciemność w intelekcie. W ten sposób – jak mówi św. Jan od Krzyża – Bóg „pragnie wyzuć ich ze starego człowieka, a przyoblec nowego, który wedle Boga jest stworzony”¹⁶⁷.

Cała więc droga duchowa Założyciela zmartwychwstańców jako postęp, jest ciągłym wznoszeniem się przez przechodzenie z jednego kryzysu w drugi. To właśnie kryzysy w jego koncepcji życia duchowego stanowią element wzrostu. Jeżeli dostrzega się tak szybki postęp w jego życiu duchowym, to chyba dlatego, że każda spowiedź była wynikiem kryzysu. I te kryzysy coraz subtelniejsze rozwiązywał na drodze wiary poprzez współpracę z Bożą łaską płynącą z sakramentalnego spotkania z Bogiem. A każdy moment spowiedzi to dla niego wejście w misterium Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania, które sprawia, że jego życie staje się życiem Syna Bożego. Może więc za św. Pawłem powiedzieć: *żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20).

¹⁶¹ J. W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 271.

¹⁶² B. Jański, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 260.

¹⁶³ Tamże, s. 261.

¹⁶⁴ Tamże, s. 262.

¹⁶⁵ Tamże, s. 342.

¹⁶⁶ Tamże, s. 696.

¹⁶⁷ J.W. Gogola OCD, dz. cyt., s. 272.

La presence et le role „des crises” dans la vie spirituelle de Bogdan Jański

Le sujet du rapport intitulé: *La presence et le role „des crises” dans la vie spirituelle de Bogdan Jański* nous dirigent vers une notion qui a le sens negatif dans la langue de tous les jours. Mais „la crise” dans son sens de base a aussi une signification positive car cette notion exige de l'homme la prise d'une decision. Cela depend uniquement de l'homme comment: la crise peut etre resolue. Les crises dans la vie spirituelle ont une signification particuliere. C'est une epreuve, de la foi s'il s'agit des difficultes qui apparaissent. Elles ont toujours un effet bienfaisant si leur solution se passé sur le chemin de foi.

Le fondateur des Peres Resurrectionistes a aussi subi de telles crises. Elles l'accompagneient dans les differentes periodes de sa vie, comme l'etat de tension. C'était sous l'influence des premises epistemologiques, axiologiques behavioristes concernant les differentes spheres de sa personnalite. Dans ses ecrits on peut decouvrir beaucoup de moments critiques a partir de sa jeunesse. Il vivait dans „une époque d'embrouillements, de confusions et de deformations des images de la vertu. C'est pourquoi il a accepte le point de vue des „philosophes” françois de l'époque du siecle des Lumieres. La crise mal resolue n'ayant point de base de foi a cause le regres da sa vie spirituelle.

Mais heureusement dans ce moment critique Dieu va au-devant de lui avec le don particulier da la grace. Sous cette influence les yeux de Bogdan Jański se tournent vers le Seigneur. A partir de ce moment – la les crises deviennent un element essentiel du progress spirituel. Jański perçoit ces crises comme „norme” de la vie spirituelle et comme critere du progress sur le chemin de la conversion. Cette conversion comme le debut du chemin chretien se dirige a l'union avec Dieu en commençant par la purification a travers l'illumination.

Sur ce chemin du developpement „les crises” indiquent le rythme. Ces crises possèdent deux visages. D'un cote „les crises” ont la face humaine qui mene a l'aide de la grace a la purification de differentes spheres de la personnalite. Cette purification peut se faire uniquement sur le principe de „devouement entier a Dieu” (Dz, 697). D'un autre cote la pleine liberation de l'homme s'accomplit par l'action de Dieu a laquelle l'homme se soumet „en se livrant entierement” (Dz, 697) et en permettant de cette facon Son action pleine d'amour.

L'union avec Dieu ainsi realisee est l'ultime but de la vie d'un homme en tant que la participation a la vie de la Sainte Trinite qui est le Royaume du Pere du Fils et du Saint Esprit. Cette participation consiste en un don reciproque et personnel de l'amour que Jesus Christ apporta au monde en tant que vie dans le Saint Esprit et qu'il accomplit par la Croix et la Resurrection, comme le plus grant don d'amour de Dieu envers l'homme.

Tout le chemin du Fondateur des Peres Resurrectionnistes considere comme progress est une constante elevation qui se traduit par le passage d'une crise a une autre. Le progres spirituel tres rapide dans son cas etait possible car a chaque fois il resolvait des crises de plus en plus subtiles, pour le chemin de la foi, en collaboration avec la grace divine resultant de sa rencontre sacramentale avec Dieu.

A chaque moment de sa confession il entrait dans le mystère de la mort et la résurrection de Jésus Christ. En s'identifiant ainsi avec Jésus en tant que source de la communion avec Dieu, il pouvait répéter après Saint Paul: „ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus Christ qui vit en moi”(Ga 2, 20).

Słowa klucze: *Bogdan Jański, kryzys, osobowość, życie duchowe, cnoty, postęp, rozwój duchowy, św. Jan od Krzyża, zmartwychwstańcy*

ARTUR KARDAŚ CR
KRAKÓW

EMIGRACYJNE DOŚWIADCZENIE POLAKÓW WE FRANCJI W PIERWSZYCH LATACH PO UPADKU POWSTANIA LISTOPADOWEGO: POLITYKA, SYTUACJA SPOŁECZNO- KULTURALNA I RELIGIJNA

Wstęp

„**M**arzy mi się opisanie emigracji jako życia”¹. To zdanie prof. Ali-ny Witkowskiej stało się i dla mnie poważnym impulsem do z dawna ukrywanego pragnienia, aby zająć się tym tematem na dłużej. Od dawna bowiem, jak tylko jestem we wspólnocie zmarłych, zadawałem sobie pytanie: w jakiej społeczności, w jakich warunkach Założyciele wspólnoty – z tak różną przeszłością – odnaleźli siebie w Bogu i Boga w sobie? Jak myśleli, co czuli, jak reagowali na nową rzeczywistość emigracyjną, jak dochodzili do świadomości bycia emigrantami, i jak stan ten określali, jak stali się religijni i pobożni? Spróbujmy zatem choć w zarysach spojrzeć na czas i ludzi, którzy po przegranej wojnie polsko-rosyjskiej w 1831 roku wyemigrowali do Francji².

¹ A. Witkowska, *Cześć i skandale*, Gdańsk 1997, s. 29.

² Por. S. Kalembka, *Emigracje polityczne w powiedeńskiej Europie*, w: *Europa i świat w epoce restauracji romantyzmu i rewolucji, 1815–1849*, t. 2, Warszawa 1991, s. 94-133; T. Łepkowski, *Naród bez państwa*, w: *Polska, losy państwa i narodu*, Warszawa 1992, s. 288-321; K. Groniowski, J. Skowronek, *Historia Polski 1795–1914*, Warszawa 1987, s. 84-85; R. Wapiński, *W Europie „świętego przymierza”*, w: *Polska i małe ojczyzny Polaków*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 43-70.

1. Główne obozy polityczne w poszukiwaniu jedności

Literatura przedmiotu ogólną liczbę wychodźstwa polskiego po przegranej powstaniu listopadowym szacuje na około dziesięć tysięcy osób, z czego około sześć tysięcy to ci, którzy osiedlili się właśnie we Francji³. Idąc na Zachód, Polacy spotykali się z gorącym przyjęciem niemieckiego i francuskiego społeczeństwa, przepełnionego liberalnym duchem wolności⁴. Szli w nadziei, że właśnie we Francji znajdą nie tylko schronienie, ale także możliwość przygotowania się do rychłego podjęcia walki na nowo. „Emigracja [...] łączyła się nadzieją – pisał Hieronim Kajsiowicz – że zaraz zaczną się tworzyć legiony i że na czele wojsk francuskich do ojczyzny wróci”⁵. Podzielał ową nadzieję także Maurycy Mochnacki, wyznając jesienią 1831 roku, że z „przyszłą wiosną może się wszystko odmienić”⁶. Emigranci żyli wiarą nowych czasów⁷. Nikt nie myślał o grożących na wychodźstwie niebezpieczeństwach, tym bardziej że „przewodników zawsze znalazł, a często i sam się dawał za przewodnika. [...] Młodość była naszym wozem – pisał Piotr Semenenko – niedoświadczenie woźnicą, dobre chęci nas ciągnęły, szlachetny zapał popędzał”⁸.

Sytuacja polityczna Francji w tym okresie nie była najlepsza. Zanośliło się na kolejne wstrząsy rewolucyjne. Najbogatszy w wydarzenia i najważniejszy okres dziejów Wielkiej Emigracji pokrywa się w czasie z Monarchią Lipcową. Przybywający nad Sekwanę Polacy nie zdawali sobie sprawy, że dla rządu Ludwika Filipa będą gośćmi niewygodnymi. Rząd francuski ze względu na swą politykę zagraniczną i wewnętrzną nie popierał rewolucyjnych dążeń Polaków. Prowadził więc celową politykę sytuowania większości wychodźców na prowincji w tak zwanych

³ Por. S. Kalembka, *Wielka Emigracja 1831–1863*, Toruń 2003, s. 54; Z. Przychodniak, *Walka o rząd dusz. Studia o literaturze i polityce Wielkiej Emigracji*, Poznań 2001, s. 7; J. Baszkiewicz, *Historia Fracji*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, s. 418–451, 477.

⁴ Por. L. Gadon, *Emigracja polska. Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*, t. 1, Kraków 1901, s. 71–95; A. Owsieńska, *Sprawa Polska i liberalne Niemcy w latach 1832–1833*, „Przegląd Zachodni” 1956, nr 9/12, s. 224–226; H. Kocój, *Niemcy a powstanie listopadowe*, Warszawa 1970, s. 136–155.

⁵ H. Kajsiowicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, w: *Pisma. Rozprawy, listy z podróży. Pamiętnik o Zgromadzeniu*, t. 3, Berlin-Kraków 1872, s. 403; por. A. Witkowska, *Wielkie stulecie Polaków*, Warszawa 1987, s. 52.

⁶ M. Mochnacki, *Do rodaków bawiących w Paryżu*, w: *Pisma krytyczne i polityczne*, t. 2, Kraków 1996, s. 105.

⁷ Por. Callier, *Bogdan Jański pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji. Szkic biograficzny. Ustęp z pierwszej dekady dziejów emigracji polskiej 1831–1840*, Poznań 1876, s. 61.

⁸ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Kraków 1925, s. 13.

zakładach i zasadniczo zakazywał im osiedlania się w Paryżu. Obawiał się bowiem, że Polacy wzmocnią żywioły republikańskie i przez samą obecność w stolicy przyczynią się do manifestacji antyrządowych⁹. Wychodźcy „nie przewidywali [...] – pisał Lubomir Gadon – że ich wygnanie przetrwa tyle lat [...], że «starsza siostra», znudzona naszą niedolą bez końca, zaprzątnięta własnymi troskami, odwróci się od młodszej; że rada unikać będzie nawet imienia naszego i że dla naszych bólów będzie miała tylko... obojętność, niewiedomość lub dowcip cierpki”¹⁰.

Pomimo zakazu władz francuskich powstańcy osiedlali się w Paryżu, gdzie krzyżowały się idee społeczne i polityczne, które Polacy przynieśli ze sobą po przegranym powstaniu. Stosunki, jakie się tam ukształtowały, były odbiciem stosunków panujących w kraju, dlatego bardzo szybko zaczęły formować się obozy polityczne i wykształcać stanowiska ideologiczne. Podstawowym problemem, który dzielił Polaków w czasie powstania listopadowego, była kwestia łączenia walki narodowowyzwoleńczej z walką o wyzwolenie społeczne, uwłaszczenie chłopów. Niezakończona dyskusja stała się początkiem sporów, tym gorętszych, że spotkali się we Francji przedstawiciele głównych ugrupowań politycznych z okresu powstania: konserwatyści, „kaliszanie” i członkowie Towarzystwa Patriotycznego¹¹. Podstawowym dylematem Wielkiej Emigracji – intelektualnym, ideowo-politycznym i organizacyjnym, stał się dylemat jedności. Jedności, upragnionej, postulowanej i niestety, niezrealizowanej. Z jakąż nadzieją pisał do rodaków Maurycy Mochnacki: „[...] żeby prawdziwa Polska choć w tym szczupłym ocalała związku, który się z czasem wykształci i rozszerzy pod opieką praw gościnnej Francji, pod strażą publicznej opinii, po wszystkie czasy życzliwej Pol-

⁹ O sytuacji politycznej Francji w latach trzydziestych XIX wieku i stosunku rządu francuskiego do polskich emigrantów po upadku powstania listopadowego można przeczytać szerzej w: Ł. z G.R., *Wspomnienia moje o Francji*, Kraków 1839, s. 1-25, 373-397; M. Wąsowicz, *Między tronem, giełdą i barykadą. Francja 1830-1848*, Warszawa 1994; J. Baszkiewicz, *Historia Francji...*, dz. cyt., s. 461-481; M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 1990, s. 288-293; S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 18, 36-37, 73-101; M. Kugiel, *Dzieje Polski porozbiorowe (1795-1821)*, Londyn 1993, s. 246-249; L. Gadon, *Emigracja polska. Pierwsze lata po upadku powstania listopadowego*, t. 3, Kraków 1902, s. 109-110.

¹⁰ Tenże, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 1, s. 95.

¹¹ Por. J. Danielewicz, *Początki Wielkiej Emigracji we Francji*, Lublin 1956, s. 41-42; S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1987, s. 97-112; tenże, *Emigracja wobec systemu wiedeńskiego*, w: *Europa i świat w epoce restauracji romantyzmu i rewolucji, 1815-1849*, t. 2, Warszawa 1991, s. 78-86; W. Zajewski, *Powstanie listopadowe 1830-1831*, w: *Trzy powstania narodowe*, Warszawa 1994, s. 151-277; A. Nowak, *Między carem a rewolucją*, Warszawa 1994, s. 46-68, 79-93.

sce. [...] umocujmy sami między sobą związek wyobrażający choć na obcej ziemi, choć w szczupłym ziomków zebraniu istotę wielkiego narodu, którego teraz sroga przemoc gnębi i uciska"¹².

Emigracja podzieliła się i pozostała podzielona, mimo że drogę do jej jedności znaczyły coraz to nowe organizacje polityczne, już w nazwie zakładające jej zespolenie, jak chociażby: Komitet Narodowy Polski, utworzony przez Joachima Lelewela¹³, Komitet Narodowy Emigracji Polskiej – z generałem Józefem Dwernickim¹⁴ na czele, czy Zjednoczenie Emigracji Polskiej. „Tułacze czuli, że potrzebują jakiegoś spojenia – pisał Aleksander Jełowicki – które by powięzało rozerwanie i zniweczyło niezgodę [...]”¹⁵. Dlatego nieustannie prowadzono akcje zjednoczeniowe: na jednym biegunie zabiegał o to obóz konserwatywny księcia Adama Czartoryskiego¹⁶ oraz zwolennicy mesjanizmu, a na drugim Towarzystwo Demokratyczne Polskie i Gromady Ludu Polskiego¹⁷. Ale jak to w polityce najczęściej bywa, zamiast do budowania jedności dochodziło do nowych podziałów. Szybko „utworzyły się rozmaite koła, towarzystwa, zjednoczenia, gromady; każde mówiły swoim językiem, każde miały swoją naukę, swoje wyrocznie, swoich proroków, każde poczynало na swoją rękę, staczało z innymi srogie boje [...]. A to już wchodziło głębiej do życia same-

¹² M. Mochnacki, *Do rodaków...*, dz. cyt., s. 105.

¹³ Joachim Lelewel (1786–1861), wybitny historyk; po upadku powstania 1831 roku na emigracji w Paryżu; demokrat, prezes Komitetu Narodowego Polskiego. W końcu 1832 roku władze francuskie pod zarzutem agitacji politycznych wydalili go z Paryża; współorganizował tajny związek węglarski Zemsta Ludu, który przygotował wyprawę pułkownika Józefa Zaliwskiego do Galicji. W 1833 roku osiadł w Belgii i tam poświęcił się pracy naukowej oraz publicystycznej.

¹⁴ Józef Dwernicki (1779–1857), generał, uczestnik kampanii napoleońskich. W powstaniu listopadowym toczył zwycięskie potyczki z wojskami rosyjskimi. Dowodził wyprawą na Wołyn i Podole. Na emigracji przebywał we Francji, gdzie był między innymi prezesem Komitetu Narodowego Emigracji Polskiej; przeciwnik księcia Adama Czartoryskiego; w polityce reprezentował kierunek umiarkowany.

¹⁵ A. Jełowicki, *Moje wspomnienia...*, s. 292.

¹⁶ Adam Jerzy Czartoryski (1770–1861), książę, wybitny mąż stanu, między innymi minister spraw zagranicznych Rosji, kurator wileńskiego okręgu naukowego, uczestnik kongresu wiedeńskiego; przyczynił się do powstania Królestwa Polskiego; w czasie powstania listopadowego był prezesem Rządu Tymczasowego, początkowo liczył na pomoc Rosji, a później na interwencję mocarstw zachodnich w odbudowaniu wolnej Polski; na emigracji w Paryżu przywódca obozu Hotelu Lambert i członek wielu towarzystw.

¹⁷ O pierwszych organizacjach emigracyjnych można przeczytać szerzej w: M. Zgórniak, *Polska w czasach walk o niepodległość (1815–1864)*, w: *Wielka historia Polski*, t. 4, Warszawa 2003, s. 158–176; S. Kieniewicz, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 134–135, 137–143; J. Ziółek, *Studia nad myślą polityczną Wielkiej Emigracji*, Lublin 1995, s. 21–47; K. Groniowski, J. Skowronek, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 85–87; A. Barszczewska-Krupa, *Reforma czy rewolucja*, Łódź 1979, s. 15–182.

go i do stosunków społecznych"¹⁸. „Co do naszych emigranckich rzeczy – pisał do przyjaciela Ignacy Domeyko¹⁹ – nic ci nowego nie mam do doniesienia, nic pocieszającego. Patrząc z bliska na kłótnie i podstępny nasz, jużem się do sytości nagryzł i nasmucił. Naszych Moskałe dręczą i katują w kraju, a my się tu między sobą pożerać nie wstydzim"²⁰.

Najważniejszym ugrupowaniem zajmującym lewą stronę emigracyjnej sceny politycznej było Towarzystwo Demokratyczne Polskie, utworzone w 1832 roku, którego zwolennikami byli wszyscy pierwsi zmarłych powstańców. Jeszcze bardziej „na lewo” sytuowały się Gromady Ludu Polskiego, powołane do życia w 1835 roku. Demokraci, tak jak i przedstawiciele Gromad zasadniczo zgadzali się w tym, że szlachta i jej nieograniczone przywileje były powodem zguby i nieszczęść ojczyzny. Sądziła, że trzon społeczeństwa, jego zdrowy i silny rdzeń, to lud, szlachta natomiast, dotychczasowy nośnik narodowości, już się „zużyła”. „Bo masy widzą lepiej i dalej niż politycy – pisał Józef Bohdan Zaleski – niż mędrcy zasklepieni w drobnych i ciasnych systemach [...] filozofii swojej. Vox populi, vox Dei!!! Polska zmartwychwstanie, ale przez ludy, na ruinie wszystkich tronów i wszystkich feudalnych instytucji”²¹. A wszystko to dokona się na drodze powszechnej rewolucji. Po jej zwycięstwie powstanie ludowy naród²². Podczas spotkań na „paryskim taranie”, dokąd chodzili dyskutować pierwsi zmartwychwstańcy²³, lewica demokratyczna mocno prezentowała swoje poglądy i napadała na zwo-

¹⁸ E. Callier, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁹ Ignacy Domeyko (1802-1889), wybitny uczony mineralog i geograf, filomat, przyjaciel Mickiewicza i pierwszych zmartwychwstańców oraz ich Brat Zewnętrzny. Od 1838 roku przebywał w Chile, gdzie zasłużył się dla gospodarki i kultury tego kraju; rektor uniwersytetu w Santiago, autor wielu prac naukowych, artykułów, a także pamiętników.

²⁰ I. Domeyko, *List do Laskowicza*, Paryż, 23 X 1834 r., w: *Listy...*, t. 1, s. 16.

²¹ J.B. Zaleski, *List do Ludwika Nabelaka*, Paryż, 3 XI 1832 r., w: *Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, t. 1, Lwów 1900, s. 40. Por. S. Kalembka, *Pojęcie narodu w publicystyce obozu demokratycznego Wielkiej Emigracji*, w: *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, Warszawa 1977, s. 159; tenże, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie w latach 1832–1846*, Toruń 1966, s. 10-111; tenże, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 101-117, 176-198; B. Baczo, *Towarzystwo Demokratyczne Polskie*, Warszawa 1954; A. Nowak, *Miedzy carem...*, dz. cyt., s. 117-148; A. Barszczewska-Krupa, *Reforma czy...*, dz. cyt., s. 183-283; A. Witkowska, *Wielkie stulecie...*, dz. cyt., s. 57-58; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001, s. 521-543; S. Pigoń, *Problem ludu-narodu w publicystyce Wielkiej Emigracji*, Kraków 1966; M. Kukiel, *Dzieje Polski porozbiorowe (1795–1921)*, Londyn 1993, s. 264-267; J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiwicza (1812–1873)*, Kraków 1998, s. 30-31; M. Zgórnjak, *Polska w czasach...*, dz. cyt., s. 166-169.

²² Por. H. Temkinowa, *Gromady Ludu Polskiego*, Warszawa 1962, s. 80-89; A. Barszczewska-Krupa, *Reforma czy...*, dz. cyt., s. 284-340; M. Zgórnjak, *Polska w czasach...*, dz. cyt., s. 169-171.

²³ Por. S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 69.

lenników dotychczasowego porządku społecznego. Towarzystwo szybko rozwinęło współpracę z międzynarodową konspiracją rewolucyjną²⁴.

Powstanie Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i rozszerzanie się wpływów lewicowych wśród większości emigrantów spowodowały zwanie szeregow w obozie księcia Czartoryskiego, który przyciągał śmietankę towarzyską i polityczną wychodźstwa. Świadomy swego osobistego autorytetu, w początkowym okresie działalności obrał za cel odzyskanie i odbudowę państwa na drodze zabiegów dyplomatycznych oraz tworzenia polskich sił zbrojnych między innymi u boku armii francuskiej. *Pierwej być, a potem radzić, jak być potrzeba*²⁵ było naczelną dewizą księcia. Szybko jednak przekonał się, że taka służba niewiele może przynieść. Obóz książęcy głosił równość wszystkich wobec prawa, wolność wobec wiary i przekonania, zachowanie własności i nadawanie jej chłopom jedynie przy zabezpieczeniu nabytych praw szlachty. Uważano, że jedność i „tęgość” narodu najlepiej wyrażają się w państwie o ustroju monarchistycznym. Naturalnie obóz demokratyczny ostro krytykował poglądy i działania monarchistów. Księcia Czartoryskiego uznawano za „nieprzyjaciela polskiej emigracji”. Obawiając się jednak, że ewentualna rewolucja w kraju może być rzeczywiście kierowana przez demokratów, skłonili się do bardziej zdecydowanego działania. Przeszli na pozycję zorganizowanej konspiracji polityczno-wojskowej, wysyłając do kraju swoich emisariuszy²⁶. Program społeczny i polityczny konserwatystów nie odbiegał od ducha Konstytucji 3 maja. Stąd było już bardzo blisko do powstania Towarzystwa Monarchistycznego Trzeciego Maja, które przekonywało, że jedynie król mający za sobą chłopstwo zdoła przywrócić Polsce niepodległość.

Obóz księcia Adama Czartoryskiego nie był jednolity i zwarty. Sporą grupę stanowili w nim zwolennicy poglądów liberalnych. Jednym z nich był hrabia Ludwik Plater²⁷, który przekonywał właścicieli folwar-

²⁴ Por. A. Barszczewska-Krupa, *Reforma czy...*, dz. cyt., s. 341-355; K. Groniowski, J. Skowronek, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 91-93; S. Kalemka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 227-230.

²⁵ J. Ziółek, *Studia nad myślą...*, dz. cyt., s. 39; por. M. Handelsman, *Francja – Polska 1795–1845*, Warszawa 1926, s. 238.

²⁶ Por. J. Skowronek, *Adam Jerzy Czartoryski 1770–1861*, Warszawa 1994, s. 444-468.

²⁷ Ludwik Plater (1775-1846), uczestnik powstania 1794 roku, członek wielu towarzystw i organizacji, między innymi Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Rządu Tymczasowego Królestwa Polskiego, Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; radca stanu i dyrektor generalny lasów rządowych, dyrektor szkoły leśnictwa w Warszawie, członek Rady Politechnicznej przygotowującej projekt Instytutu Politechnicznego. W czasie powstania 1831 roku, sekretarz stanu Józefa Chłopickiego, wysłannik Rządu Narodowego do Paryża; na emigracji związany z obozem księcia Czartoryskiego. W 1832 roku był współzałożycielem Towarzystwa Literackiego Polskiego oraz Biblioteki Polskiej w Paryżu.

ków, że uwolnienie chłopów z poddaństwa i nadanie im ziemi przywróci krajowi życie. Grupa ta nie opowiadała się jednak za powstaniem ogólnokrajowym, ograniczała swe akcje, podobnie jak całe ugrupowanie, do przygotowań i oczekiwania na odpowiednią sytuację międzynarodową. Wszyscy członkowie obozu księcia chcieli Polski o feudalnym ustroju agrarnym – dopiero rewolucyjne nastroje w kraju w latach czterdziestych zmusiły ich do ustępstw na rzecz chłopów. Różnice wewnątrz obozu uwydatniły się jeszcze bardziej, gdy grupa liberałów wystąpiła przeciwko kreowaniu księcia Adama Czartoryskiego na króla Polski. Również ugrupowania demokratyczne podjęły wtedy niewybredną krytykę takiej koncepcji. Sam książę próbował odżegnywać się od poglądów swych zwolenników niezbyt przekonująco²⁸.

Zdecydowanie odrębne stanowisko w kwestii jedności narodu i państwa prezentowali zwolennicy mesjanizmu polskiego²⁹. Był to prąd zróżnicowany pod względem genezy i pod względem podstaw filozoficznych oraz ideałów społeczno-politycznych. Stanowił odpowiedź na poszukiwania i rozterki świadomości romantycznej³⁰. Wyrażał się w oczekiwaniu „wielkiej, szczęśliwej przemiany ludzkości na ziemi za sprawą jakiejś predestynowanej do realizacji tego celu jednostki lub zbiorowości [...]”³¹. Zwolennicy mesjanizmu przypisywali narodowi polskiemu posłannictwo zbawienia ludzkości i rolę mesjasza narodów. Doniosłą rolę w propagowaniu tej wizji odegrali Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i Zygmunt Krasiński. Mesjanizm polski przeżywał swoje apogeum głównie w latach czterdziestych XIX wieku za sprawą przyjazdu do Paryża Andrzeja Towiańskiego, którego czarowi uległo wielu emigrantów,

²⁸ Por. M. Król, *Pośrednia droga. Myśl polityczna Adama Czartoryskiego i Hotelu Lambert (1832–1861)*, „Znak” 1974, nr 239, s. 639–666; J. Skowronek, *Adam Jerzy...*, dz. cyt., s. 324–443; S. Kieniewicz, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 143–146; M. Zgórniak, *Polska w czasach...*, dz. cyt., s. 171–176; K. Groniowski, J. Skowronek, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 87–89; M. Kugiel, *Dzieje Polski...*, s. 257–264; M. Król, *Konserwatyści a niepodległość*, Warszawa 1985, s. 64–79; J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004, s. 171.

²⁹ Mesjanizm był obecny w wielu dziewiętnastowiecznych ruchach narodowowyzwoleńczych w Europie. Polski mesjanizm czerpał z innych inspiracji. Zmartwychwstańcy byli zdecydowanymi przeciwnikami mesjanizmu. O znaczeniu, pochodzeniu i charakterystyce nurtu polskiej myśli mesjanistycznej można przeczytać więcej w: S. Pieróg, *Mesjanizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 536–540; M. Rebes, *Mesjanizm polski okresu romantyzmu*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2001, nr 7, s. 205–223; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia...*, dz. cyt., s. 527; A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, s. 138–159; K. Macheta, *Koncepcja narodu według założycieli zmartwychwstańców*, b.m. i r.w., ACR-K, sygn. brak, s. 52–67; A. Witkowska, *Wielkie stulecie...*, dz. cyt., s. 82–85, 154–164.

³⁰ Por. A. Sikora, *Towiański i rozterki...*, dz. cyt., s. 8.

³¹ S. Pieróg, *Mesjanizm...*, dz. cyt., s. 537.

w tym Mickiewicz³². Właśnie mesjanizm reprezentowany przez „mistrza” Andrzeja i Mickiewicza cechował radykalizm irracjonalny: „opozycja wobec filozofów, krytyka «systemów filozoficznych» i dyskursywnego myślenia. Uważano, że «Prawda istotna» ma charakter intuicyjny, a można ją uzyskać drogą objawienia. Jest ezoteryczna: warunkiem poznania jest doskonałość moralna osiągnięta przez wybrane jednostki („duchy wyższe”) za cenę samowyrzeczeń i cierpienia”³³. Każdy naród był dziełem Boga i miał konkretną misję do spełnienia. Uważano, że wszystkie razem tworzą wspólny akord, w którym każdy z nich jest odrębnym dźwiękiem. Naród polski natomiast ma do spełnienia szczególną misję w dziejach Słowiańszczyzny i świata. Mickiewicz w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* nazywa ojczyznę „Chrystusem narodów”, gdyż jej cierpienie, męczeństwo i śmierć polityczna przypominają cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Takie przekonanie zapowiada rychłe odbudowanie Polski i zbiorowe zbawienie narodów. Podobnie apoteozowali dzieje narodu i państwa Słowacki i Krasiński oraz inni polscy romantycy³⁴.

W samym środku emigracyjnych „potępieńczych swarów” kolejny podział przyniósł mesjanizm Andrzeja Towiańskiego, podział religijny, gdy wybitni emigranci zauroczeni przybysem z Litwy utworzyli wspól-

³² Andrzej Towiański (1799-1878), uważany za mistyka, był synem urzędnika w Antoszwiniach koło Wilna. Ukończył prawo na Uniwersytecie Wileńskim, pracował jako urzędnik sądowy. Nie wziął udziału w powstaniu 1831 roku, ponieważ był przekonany, że Polska została w ten sposób ukarana za swoje grzechy. Podróżował między innymi do Petersburga, gdzie rozpoczął wygłaszanie swoich teorii. W 1840 roku Towiański opuścił Litwę w celu realizacji „objawionej” mu misji. Zatrzymał się między innymi w Poznaniu, gdzie złożył wizytę arcybiskupowi Marcinowi Duninowi, na którym wywarł pozytywne wrażenie dzięki swej pobożności. W latach 1840-1842 przebywał w Paryżu. Jego niejasna nauka bardzo wpłynęła na oblicze polistopadowej emigracji. W 1842 roku założył wspólnotę Koła Sprawy Bożej, do której należało wielu wybitnych emigrantów. Towiański głosił rozpoczęcie wyższej epoki chrześcijaństwa i mesjanistyczną w niej rolę Słowiańszczyzny, zwłaszcza Polski. Aby spełnić tę rolę, Polacy winni wyzbyć się wrogości do Rosji, a także zaniechać podejmowania walki rewolucyjnej. Więcej o „mistrzu” Andrzeju można przeczytać w: A. Mickiewicz, *List do ministra spraw wewnętrznych Charlesa Duchatela*, Paryż, 7 VIII 1842 r., w: *Listy*, t. 16, Warszawa 2004, s. 86-88; S. Pigoń, *Wstęp*, w: A. Towiański, *Wybór pism i nauk*, Wrocław 2004, s. V-XLI; A. Sikora, *Towiański i rozterki...*, dz. cyt.; A. Witkowska, *Towiański Andrzej*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 545-548.

³³ S. Pieróg, *Towianizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994, s. 948.

³⁴ Por. tenże, *Mesjanizm*, w: *Słownik literatury...*, dz. cyt., s. 538-540; E. Nawrocka, *Objawienie*, w: tamże, s. 621-624; J. Tomkowski, *Mistycyzm*, w: tamże, s. 553-558; A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1998, s. 122-133; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia...*, dz. cyt., s. 10-53; A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1997, s. 237-403; M. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, Toruń 2004, s. 71-184.

notę Koła Sprawy Bożej³⁵. Podczas słynnego wystąpienia w katedrze Notre Dame w Paryżu 27 września 1841 roku Towiański tak mówił o posłannictwie narodów słowiańskich, a szczególnie polskiego: „Wspólne to nam powołanie z niektórymi innymi narodami; ale Polska, jako znakomita część plemiona słowiańskiego, które czyściej i goręcej, niż inne plemiona, przechowało skarb ognia Chrystusowego, skarb miłości, uczucia, – jest znakomitą węgielną kamieniem podnoszącej się Sprawy Bożej, sprawy zbawienia świata”³⁶. Mesjanizm polski, zabarwiony towianizmem, wywarł wpływ na wyobraźnię i umysłowość kilku pokoleń Polaków: kształtował sposób myślenia o historii i miejscu Polski w świecie. Narzucił także obiegowy obraz polskiej literatury romantycznej i genezy zmartwychwstańców³⁷.

Po kilku latach formowania się polskich organizacji na wychodźstwie, Lubomir Gadon tak ocenił zmagania na polu polityki emigracyjnej: „Poza antagonizmem stronnictw – pisał – wychodźcy polscy uznawali więc, że są braćmi, mogli więc i umieli się łączyć, pomagać sobie i wspólnie usiłować. Więc tylko tzw. „polityka”, ta biedna polityka polska, bogata w dyskusje, uboga w myśl czerstwą, płodna w zawiść i nienawiść – ta, jakoby ślepa furia, skoro się zbudziła, szarpała wszystko i rwała więzy braterstwa i solidarności. Bez takiej nieszczęsnej „polityki” o ileż bylibyśmy mocniejsi!”³⁸.

Wśród politycznych sporów chyba najbardziej jednoczyła wszystkich muzyka Chopina. Dlaczego? Zapewne z tego samego powodu, co *Pan Tadeusz* Mickiewicza. Nieuleczalną bowiem chorobą duszy emigranta była nostalgia za krajem rodzinnym, którego wizja po latach wygnania uległa daleko posuniętej idealizacji. Pięknie i przekonująco pisał o tym żołnierz, poseł, emigrant, zmartwychwstańca, przyjaciel i spowiednik Chopina, wspominany już Aleksander Jełowicki: „Toteż jak mi już smutek dokuczy, idę do Szopena [...]. Przywodzim sobie na pamięć dawne czasy, a jak już z nich wybrnąć nie mogę, on siada do klawicymbału, ja gaszę świecę. Słaby blask ognia od komina igra cieniem Szopena jak blask pamięci igra cieniem przeszłości; daleko hałas ulicy czasem zawyje jak bu-

³⁵ Por. A. Sikora, *Towiański i rozterki...*, dz. cyt., s. 33, 36-40.

³⁶ A. Towiański, *Przemówienie w katedrze Notre-Dame, Paryż, 27 IX 1841 r.*, w: *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 55.

³⁷ Idee mesjanizmu błędnie kojarzono i kojarzy się nadal z powstaniem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Sugeruje się jakoby powstało ono z ducha mesjanizmu i nadało sobie nazwę – zmartwychwstańcy – wyłącznie w kontekście zmartwychwstania ojczyzny. Por. C.S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 241.

³⁸ L. Gadon, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 3, s. 292.

rza, czasem zaszumi jak wodospad, i cicho, a Szopen jakby czarowną mocą zaczarowawszy swój klawicymbał, spędziwszy weń wszystkie dźwięki i wszystkie głosy, każe mu śpiewać poezję swoją i tak śpiewa, nie wiem jak długo, bom zawsze o czasie zapominał; śpiewa i przeszłe szczęście nasze, i biedę obecną, i tęskność za matką, i tęsknotę do tego, co jeszcze w przeszłości, i trwogi tego świata, i radości niebieskie; wyrwa mi podwójne i potrójne westchnienia, wywoła niejedną łzę z oka; duszę rozburzy i znów uspokoi, wdzięcznym brzmieniem niby podszeptem guślarza przygoi rany serca, i błogo na duszy, i uczucie pokoju ośładnie na dobrą chwilę, odprowadzi mnie do domu, towarzyszy w modlitwie i strzeże snu mego. Śni mi się o domu i w tym złudzeniu przebudzam się; aż tu przeraźliwe krzyki przekupek zamiast szczebiotania ptasząt, hałas powozów zamiast szumu rzeki, zamiast rosy – błoto”³⁹.

2. Sytuacja społeczna i kulturalna

Wspomniana już prof. Alina Witkowska nazwała rzeczywistość emigracyjną Polaków pierwszych lat wychodźstwa „kulturą samotnych mężczyzn”⁴⁰. Sytuacja, w jakiej się znaleźli emigranci, była sytuacją ludzi skazanych na siebie, po części przez nich rozumianą, ale nie do końca akceptowaną. Wychodźcy mieli problemy z określeniem własnej tożsamości, nieistniejące dla nich w Polsce, a zróżnicowane życie społeczne emigracji nie ułatwiało im ich rozwiązania.

We Francji obok władz powstańczych znaleźli się przedstawiciele wszystkich warstw społecznych. Najliczniejszą jednak grupą byli wojskowi. Pod względem socjologicznym trzy czwarte emigracji stanowiła szlachta, reszty dopełniali przedstawiciele arystokracji, inteligencji mieszczańskiej oraz chłopci. Początkowo ze względu na przekonanie o rychłym powrocie do kraju i wznieceniu kolejnej walki o wolność ojczyzny styl zachowań wychodźców charakteryzował się pozostawaniem w ciągłej gotowości bojowej. Niemniej jednak już w pierwszych miesiącach pobytu we Francji organizowali oni nie tylko życie polityczne, ale także społeczne i kulturalne⁴¹. Pierwsza generacja emigracji sięga-

³⁹ A. Jełowicki, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 358.

⁴⁰ Por. A. Witkowska, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997, s. 31-93; Tejże, *Wielkie stulecie...*, dz. cyt., s. 74.

⁴¹ Por. L. Gadon, *Emigracja polska...*, t. 3, s. 232-237; S. Kalembska, *Wielka Emigracja...*, s. 37-56; J. Ziółek, *Studia nad...*, s. 21-22; M. Straszewska, *Życie literackie Wielkiej Emigracji we Francji 1831-1840*, Warszawa 1970, s. 82.

ła w swym zachowaniu do rodowodu szlacheckiego, szukała sposobów przetrwania w dworskiej obyczajowości „miłego sąsiedztwa”. Wspólnie obchodzono Wigilię Bożego Narodzenia i wielkanocne „święcone”, spotykano się na imieninach i przy innych okazjach. Aleksander Jełowicki w Boże Narodzenie 1832 roku pisał: „obchodzimy święta podług zwyczajów naszego kraju i dopiero teraz, w naszym obecnym położeniu, odczuwamy cały urok starych obyczajów, które są częścią naszej niepożytej narodowości. [...] żyjemy jak w rodzinie, tworzymy osobną społeczność i niemal osobny naród”⁴².

Szczególnie we Francji początek XIX wieku był okresem wrzenia myśli i kształtowania się nowego obrazu świata, ale swobodna wymiana idei dokonywała się jedynie w bezpośrednich kontaktach, w kręgu zaufanych osób. Stąd brała się tak ważna dla ówczesnej kultury rola salonu jako instytucji kształtującej opinię i propagującej nowy sposób myślenia o sprawach politycznych, społecznych czy artystycznych. Salony tamtych czasów były tworzone przez nieprzeciętne kobiety, skupiające wokół siebie artystów, naukowców i filozofów. Tak było też i wśród emigrantów. W Paryżu takim miejscem spotkań były z początkiem 1832 roku głównie dwa salony: księżnej Anny z Sapiechów Czartoryskiej oraz kasztelanowej Ludwikowej Platerowej⁴³. Podobne spotkania odbywały się w domach mniej zamożnych emigrantów. „Szopen, sławny fortepianista, grał nam [...], gadaliśmy różne poezje. [...] wiele wypiliśmy szampana” – tak jedną z wizyt u Cezarego Platera⁴⁴, późniejszego dobrodziej zmartwychwstańców, utrwalił Juliusz Słowacki⁴⁵.

Inny charakter miały spotkania u Adama Mickiewicza. Co prawda nie było tam wystawnego jedzenia ani drogiego szampana, ale do skromnego paryskiego mieszkania poety przychodzili przede wszystkim literaci, intelektualiści emigracyjni, często bardzo zróżnicowani pod względem przekonań politycznych, aby „pooddychać Polską”. Na takich spotkaniach bywał między innymi Bogdan Jański i Hieronim Kajsiwicz. Oprócz bowiem podejmowania dysput ideologicznych wymieniano wieści z kraju, mówiono o roli poezji, Słowiańszczyzny, literatury, ale przede

⁴² A. Jełowicki, *Listy do Ksaweryny Chodkiewiczowej z lat 1832–1839*, Warszawa 1964, s. 92.

⁴³ Por. M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁴ Cezary Plater (1810–1869), hrabia, członek „Domku Jańskiego”, Brat Zewnętrzny i dobrodziej zmartwychwstańców; działacz społeczno-polityczny oraz religijny emigracji związany z Hotelem Lambert.

⁴⁵ J. Słowacki, *Dzieła*, t. 13, Wrocław 1955, s. 85–86; por. M. Dernałowicz, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza, czerwiec 1834–październik 1840*, Warszawa 1996, s. 46.

wszystkim słuchano, jak sam Wieszczy wspominał „utracony raj ojczysty”, kiedy odczytywał zebranych fragmenty swego poematu *Pan Tadeusz*⁴⁶.

Swoista atmosfera wytwarzała się także podczas zwyczajowych obiadów – nie tylko w salonach arystokracji emigracyjnej, ale i w skromniejszych kręgach na przykład dla uczczenia Joachima Lelewela czy przybyłego do Paryża Mickiewicza. Biesiadą na Polach Elizejskich witano w sierpniu 1832 roku generała Józefa Dwernickiego. Na prośby zebranych wystąpił wtedy między innymi Mickiewicz, który „ze zwykłym sobie talentem i łatwością improwizował przez kwadrans prawie [...], oświadczając [...] zgodnie wszystkich rodaków uczucia”⁴⁷.

Tradycją, zapoczątkowaną jeszcze w kraju, stało się obchodzenie uroczystości rocznicowych. Do takich należała przede wszystkim data wybuchu powstania listopadowego. W późniejszych czasach podczas takich uroczystości przemawiali zmartwychwstańcy. Niestety, celebrowanie rocznic narodowych, rocznic śmierci wybitnych emigrantów, a także mowy podczas pogrzebów były też okazją do wystąpień zwalczających się ugrupowań politycznych⁴⁸.

Z upływem czasu warunki egzystencji większości emigrantów stawały się coraz gorsze, a oni sami czuli się coraz bardziej zagubieni. W miejsce zapełnione wcześniej zmaganiem powstańczymi i wojskowymi wkradała się pustka. Wielu tę pustkę znosiło nad wyraz źle i próbowało ją wypełnić ruchliwością w politykierstwie, hazardzie, w zabawach i kłopotliwych romansach. Jeszcze inni próbowali małżeństwa z Francuzkami, ale związki te rzadko należały do udanych⁴⁹.

⁴⁶ Por. Z. Sudolski, *Mickiewicz*, Warszawa 1995, s. 360-374, 402-408, 410-412; J.B. Zaleski, *Adam Mickiewicz podczas pisania i drukowania „Pana Tadeusza”*, Paryż 1875, s. 8; M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 88; M. Dernałowicz, *Kronika życia...*, dz. cyt., s. 28-31; B. Wachowicz, *Wigilie polskie*, Warszawa 2001, s. 211-230.

⁴⁷ Cytat za: M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 90. Por. T. Łubieński, *M jak Mickiewicz*, Warszawa 1998, s. 192, 213-215; Z. Sudolski, *Mickiewicz...*, dz. cyt., s. 361.

⁴⁸ Por. H. Kajsiewicz, *Pisma. Kazania przygodne*, t. 1, Berlin 1870, s. 61-70, 94-114, 146-156, 174-198; tenże, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., t. 3, s. 470; B. Micewski, *Geneza i działalność Misji Polskiej w Paryżu na rzecz emigracji i kraju w latach 1836-1922*, „Studia Polonijne” 1987, t. 11, s. 186, 18-195; A. Jełowicki, *List do Józefa Hubego*, Paryż, 2 XI 1850 r., ACR-R, sygn. 17378; tenże, *List do Józefa Hubego*, Paryż, 1 XII 1851 r., ACR-R, sygn. 17449; tenże, *List do Józefa Hubego*, Paryż, 5 XII 1853 r., ACR-R, sygn. 17535; tenże, *List do Hieronima Kajsiewicza*, Paryż, 1 XII 1855 r., ACR-R, sygn. 17683; tenże, *List do Hieronima Kajsiewicza*, Paryż, 1 XII 1860 r., ACR-R, sygn. 18010; L. Bystrzanowski, *Dziennik z lat 1864-1878*, Biblioteka Polska w Paryżu, sygn. 441, s. 44-45, 142, 265; M. Dernałowicz, *Kronika życia...*, dz. cyt., s. 64, 138.

⁴⁹ Por. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia...*, dz. cyt., s. 522, 527; B. Jański, *List do Cezarego Platara*, Nevers, III 1838 r., ACR-R, sygn. 8637. Por. J. Koźmian, *List do Hieronima Kajsiewicza*, Tuluza, 18 X 1834 r., w: *Korespondencja między Janem Koź-*

Od 1837 roku miejscem spotkań towarzyskich stał się między innymi Klub Polski, oficjalnie – Towarzystwo Polskie działające do 1848 roku. Była to może najbardziej zorganizowana i wysublimowana forma życia towarzyskiego emigrantów. Niestety, Klub był z założenia elitarny i zasadniczo otwierał swoje podwoje tym, którzy mieli środki utrzymania. Jego podstawę stanowiło tworzenie „rodzinnej atmosfery” – był też, jak przeczytamy w jednym z jego raportów, „poniekąd ekwiwalentem domu”⁵⁰. Tęsknota za rodziną, domem, wspomnienie niedawnej przeszłości powodowały, że emigranci bardzo chętnie do niego zachodzili. Jego celem miało być budowanie zgody wśród rozpolitykowanych i skłóconych Polaków⁵¹. Taki cel funkcjonowania Klubu był niewątpliwie jednym z fenomenów życia społecznego polistopadowej emigracji. W Klubie tym trudno było jednak znaleźć poczucie familiarności, gdyż liczba zaglądających do niego emigrantów była zbyt duża. Nie brakowało wśród nich i znanych osobistości, takich jak Mickiewicz, Słowacki, Chopin czy Jański. Słowacki pełnił w Towarzystwie nawet funkcję dyrektora sali; pilnował porządku podczas dyskusji politycznych oraz należał do Rady Gospodarczej Klubu i był jej kasjerem. W Klubie urządzano przyjęcia z okazji Bożego Narodzenia, Wielkiej Nocy oraz obiady ku czci emigracyjnych osobistości. Na co dzień, jeśli „ktoś miał sporo wolnego czasu i trochę grosza, mógł tu spędzić cały dzień i wieczór, bo lokal zamykano o jedenastej trzydzieści. Mógł czytać gazety, prenumerowane przez Klub, pograć w bilard, nawet w karty – byle nie w gry hazardowe – pogadać ze znajomymi, ale nie na tematy polityczne, które zazwyczaj prowadziły do waśni i awantur. No i mógł zjeść obiad, a zamożniejszy także trunkiem jadło urozmaicić”⁵².

Jeden z emigrantów, Józef Łoś, podał ciekawą charakterystykę wygnańców zachodzących do Klubu: „Wieczory spędzałem między swymi [...]. Ileż doznawałem przyjemności patrząc na czysto polskie szlachetne twarze, tak rzewnie, pocziwie opromienione aureolą cierpień i męczeń-

mianem a Hieronimem Kajsiowiczem, Poznań 1915, s. 14-15. H. Kajsiowicz, *List do Piotra Semenienki*, Poitiers, 19 IX 1843 r., w: *Listy*, t. 2, Rzym 2004, s. 110-111.

⁵⁰ A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, s. 51; por. tamże, s. 52-60; tejże, *Klub Polski*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, s. 224-225; tejże, *Wielkie stulecie...*, s. 70-72; S. Kalembska, *Wielka Emigracja...*, s. 257-258; T. Łubieński, *M jak Mickiewicz...*, s. 213; A. Mickiewicz, *List do Andrzeja Towiańskiego*, Paryż, ok. 12 X 1842 r., w: *Listy*, t. 16, Warszawa 2004, s. 106; tenże, *List do sekretarza Towarzystwa Polskiego Leonarda Niedźwieckiego*, Paryż, 15 I 1843 r., w: tamże, s. 133.

⁵¹ Por. I. Domańska-Kubiak, *Zakątek pamięci. Życie w XIX-wiecznych dworach kresowych*, Warszawa 2004, s. 9-18; T. Chrzanowski, *Dom i dwór mego dzieciństwa*, w: *Dwór Polski w XIX wieku – zjawisko historyczne i kulturowe*, Warszawa 1992, s. 289-301; A. Zamojski, *Chopin*, Warszawa 1997, s. 191-192.

⁵² A. Witkowska, *Klub Polski*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, s. 224.

stwa duszy. Wielu między nimi było z Litwy, ludzie już nie młodzi, poważni, cichego usposobienia"⁵³. Znamienne jest tu wspomnienie o „męczeństwach duszy”. Wielu przychodzących dzieliło się bowiem swoimi udrękami wynikającymi z tęsknoty za domem i ojczyzną oraz z dolegliwości fizycznych, będących skutkiem różnych szerzących się chorób, czy też z poczucia braku perspektyw na przyszłość. Emigranci stawali się ofiarami wyobcowania i braku troski swych najbliższych, a doświadczenie jałowości uczuć skazywało wielu z nich na czystą wegetację. Chętnie więc zachodzili wszędzie tam, gdzie spotykali podobnych sobie i odczuwających podobny ból. Podświadome poszukiwanie współczucia prowadziło niejednokrotnie do chorób psychicznych i głębokich frustracji, do zamykania się w samotności. Niektórzy prowokowali niesnaski i kłótnie z byle powodu, często jedynie po to, aby spowodować jakąkolwiek reakcję uczuciową – żeby zostać zauważonym. Życie emigrantów było lub stopniowo stawało się kłopotem. Coraz częściej odczuwali brak wewnętrznej motywacji do wysiłku i poszukiwania jakiegokolwiek zajęcia. Każdy brak okazania im uczuć, uświadomienie sobie faktu stawania się jednym z wielu i utratę perspektyw, a także głębokie zranienia osobistymi niepowodzeniami odczuwali bardzo boleśnie. Nic zatem dziwnego, że zranieni i udręczeni poszukiwali duchowego uzdrowienia, którego nie gwarantowały im racje rozumowe, mające wytłumaczyć ich ciężką dolę. Uzdrowienie to osiągalni dzięki temu, że ktoś z uwagą i pełnym zrozumieniem współczuciem po prostu ich wysłuchał.

W związku z tym już w pierwszych latach wychodźstwa zaczęły powstawać różne instytucje pomocy emigrantom; nie zaspokajały one jednak w pełni ich potrzeb. W marcu 1834 roku założono Towarzystwo Dobroczynności Dam Polskich, które zajmowało się chorymi, wdowami, sierotami, starcami i kalekami. Wspierano też finansowo pozbawionych żołądu powstańców i służyło im radą w poszukiwaniu pracy. Komisja Funduszy Emigracji Polskiej dobrowolne składki przeznaczała dla tych, którym wiodło się najgorzej. W późniejszych latach powstawały inne instytucje, między innymi zasłużony Zakład św. Kazimierza czy Instytucja Czcici i Chleba⁵⁴.

Na szczególną uwagę zasługują ośrodki naukowe i oświatowe emigracji, które również rodziły się już w pierwszych latach wychodźstwa i miały

⁵³ J. Łoś, *Na paryskim...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁴ Por. LHP, Warszawa 1995, s. 952, 976, 1185, 1235, A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, s. 83-94; S. Kalembska, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 267-268; A. Jełowicki, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., s. 312-317; L. Postawka, *Pamiętniki*, t. 2, Paris 1908, s. 281-295.

różny żywot, niemniej jednak dorobek w tej dziedzinie był doprawdy imponujący. W grudniu 1830 roku powstało Towarzystwo Litewskie i Ziem Ruskich. Pod koniec grudnia 1831 roku utworzono pierwsze na emigracji Towarzystwo Naukowe Polaków Tułaczów. Sądzone, że poprzez przekłady wydawnictw polskich na języki obce upowszechni się w Europie znajomość historii i literatury polskiej oraz świadomość cierpienia i prześladowania Polaków pod obcymi rządami. Z kolei w lutym 1832 roku założyło się Towarzystwo Przyjaciół Postępu, którego celem miała być pomoc w samokształceniu rodaków dla wzorowego wypełniania funkcji zawodowych po powrocie do kraju i gotowość do walki o wolność. Podobne były cele Towarzystwa Wzajemnego Oświecenia. Jednym z jego kierowników w Chateauroux był Piotr Semenenko. Hieronim Kajsiowicz jako sympatyk lewicy demokratycznej pozostawał pod wpływem obu towarzystw. W 1832 roku powstało także w Paryżu Towarzystwo Literackie Polskie, które rozwijało ideologiczną propagandę obozu księcia Adama Czartoryskiego. W ramach Towarzystwa w 1839 roku powołano Wydział Historyczny, który w 1851 roku wyodrębnił się w osobne Towarzystwo Historyczne. Niebawem obie instytucje połączyły się w Towarzystwo Historyczno-Literackie skupiające większość emigrantów zajmujących się nauką i literaturą oraz przygotowujące wiele publikacji, między innymi na łamach „Roczników Towarzystwa Historyczno-Literackiego”⁵⁵.

Innym rodzajem pomocy było ułatwianie emigrantom podjęcia studiów i dostępu do zakładów przemysłowych. Zajmowało się tym Stowarzyszenie Naukowej Pomocy, założone w grudniu 1832 roku. Podobne cele stawiało sobie Towarzystwo Przyjaciół Przemysłu⁵⁶. W ogóle w pierwszym dziesięcioleciu emigracji znaczna liczba powstańców rozpoczęła naukę na różnych uczelniach francuskich. Najczęstszą motywacją do takich działań była chęć uniezależnienia się finansowego i znalezienia „sposobu na życie”. Emigranci wybierali przeważnie studia wojskowe, prawnicze, farmaceutyczne, techniczne, rolnicze, medyczne, weterynaryjne lub artystyczne. Różnorodność zainteresowań i kierunków, na których studiowali, wskazuje także na ich duże zaangażowanie intelektualne⁵⁷.

⁵⁵ Por. L. Gadon, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 3, s. 42-45; A. Witkowska, *Towarzystwo Historyczno-Literackie*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 539-540; S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 256-257; *LHP*, Warszawa 1995, s. 1186; B. Zaleski, *Ks. Hieronim Kajsiowicz CR. Wyciągi z listów i notat zmarłego (1812-1873)*, „Roczniki Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu”, R. 1873-1878.

⁵⁶ Por. *LHP*, Warszawa 1995, s. 1159; S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 258-259.

⁵⁷ Por. tamże. A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, dz. cyt., s. 121-135.

Wraz z przedłużającą się emigracją powstawały szkoły elementarne dla dzieci. Początkowo działały w kilku miejscowościach. Przede wszystkim powstała w Paryżu w 1844 roku Szkoła Polska, instytucja wielkiej zasługi dla ojczystej kultury. Tego samego roku powstał również w stolicy Francji, w duchu wielkopańskiej tradycji, Instytut Panien Polskich, w którym przygotowywano uczennice do egzaminów dojrzałości⁵⁸.

W dziele ochrony i upowszechnienia kultury szczególna rola przypadła emigracyjnym zbiorom bibliotecznym. W 1838 roku powstała z inicjatywy członków obozu księcia Czartoryskiego Biblioteka Polska w Paryżu. Z perspektywy czasu jej znaczenie jest nie do przecenienia⁵⁹. Bibliotekę w Potiers, a później w Wersalu prowadziła Centralizacja Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, a Sekcja Paryż utworzyła w 1839 roku własną czytelnię czasopism. Z czasem powstawało ich coraz więcej⁶⁰. Emigranci organizowali nie tylko czytelnie, ale i księgarnie polskie. Najsłynniejszą i najbardziej prężną okazała się paryska księgarnia i dom wydawniczy Aleksandra Jełowickiego, Eustachego Januszkiewicza⁶¹ i Stefana Dembowskiego⁶² pod wspólną nazwą: „Jełowicki i S-ka”. Początkowo, w 1833 roku, Januszkiewicz utworzył Księgarnię Polską, a w 1835 roku związał się z Jełowickim. To jedna z pierwszych znaczących instytucji emigracyjnych, która nie tylko bardzo przyczyniła się do kolportażu znakomitych dzieł literackich, naukowych i zakazanych druków w kraju i wszędzie tam, gdzie byli Polacy, ale też odegrała znaczącą rolę w rozwoju życia religijnego wśród rodaków na całym świecie. Spółka uległa likwidacji, gdy Jełowicki w 1839 roku wstąpił do seminarium wersalskiego⁶³.

⁵⁸ Por. tejże, *Szkoła Polska*, w: Mickiewicz. *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 519-520; S. Kalemka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 259-261; J. Draus, R. Terlecki, *Historia wychowania. Wiek XIX i XX*, t. 2, Kraków 2005, s. 103; LHP, Warszawa 1995, s. 954; L. Postawka, *Pamiętniki...*, t. 2, s. 299, 394-396.

⁵⁹ Por. M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 211-215; S. Kalemka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 261-263. O bogatych dziejach Biblioteki Polskiej można przeczytać więcej w: L. Postawka, *Pamiętniki...*, dz. cyt., t. 2, s. 407-413; A. Witkowska, *Biblioteka Polska*, w: Mickiewicz. *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 47-48.

⁶⁰ Por. S. Kalemka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 263.

⁶¹ Eustachy Januszkiewicz (1805–1874), wybitny księgarz, wydawca i publicysta, uczestnik powstania 1831 roku, członek wielu towarzystw i redakcji pism emigracyjnych w Paryżu.

⁶² Stefan Dembowski (ur. 1795), major, uczestnik powstania listopadowego, emigrant, współzałożyciel Księgarni i Drukarni Polskiej w Paryżu.

⁶³ O spółce wydawniczej „Jełowicki i S-ka” oraz działalności wydawniczej i księgarskiej Aleksandra Jełowickiego można przeczytać szerzej w: J. Klechta, *Powstaniec. Tułacz. Kapłan*, Paryż 2004 roku, s. 49–66; M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 193-198, 203-204; B. Micewski, *Bogdan Jański jako autor, tłumacz, redaktor i wydawca*, „Nasza

Zachowana w instytucjach emigracyjnych literatura, szczególnie ta pamiętnikarska, dziennikowa i epistolarna, przekazała bardzo dużo informacji o życiu i obyczajach emigrantów. Nie brakuje w niej opisu zachowań szarmanckich i honorowych, jak na przykład w czasie częstych pojedynków, którymi kończyły się właśnie i spory z powodu „rysy na honorze”. Honor dla emigranta był czymś niezwykle ważnym, nie tylko ze względu na szlacheckie pochodzenie większości wychodźców, ale także i z tego powodu, że klęska powstania ugodziła w poczucie honoru narodowego. Walka o wyzwolenie ojczyzny toczyła się przecież pod hasłem „Bóg, Honor, Ojczyzna”. Obrona honoru dla żołnierza-powstańca przenosiła się na inne zachowania życia codziennego. Pojedynkowano się doprawdy z różnych powodów, czasami bardzo błahych, takich jak niegrzeczne słowo czy gest, a także drwina lub pomówienie, nie wspominając już o odmiennych, radykalnych poglądach politycznych. Jeszcze w 1844 roku ks. Hieronim Kajsiiewicz pisał do ks. Piotra Semenienki: „Byłem z okazji kolędy u Ledóchowskiego i Stempowskiego próbując, czyby nie można pojedynku między nimi wstrzymać – grzecznie przyjęli, ale obaj nie ustaną – i honor, honor [...]”⁶⁴.

Dla większości emigrantów utrapieniem nie do zniesienia była bieda materialna. Stała się ona zmorą nie do pokonania, która zmuszała do desperackich zachowań. Głodowy żołądek, a raczej zapomoga, brak pracy i wsparcia finansowego z kraju, brak nadziei na lepsze jutro powodowały depresję, nadużywanie alkoholu, a nawet samobójstwa⁶⁵. Wydawałoby się, że najlepszym wyjściem z zapaści finansowej i postępującej biedy będzie podjęcie pracy zarobkowej. Jak już jednak wspomniano, w pierwotnym okresie wychodźstwa traktowano jako tymczasowe: rychła rewolucja, wojna, zryw ludów Europy miały pomóc w powrocie do wolnej ojczyzny. Jeśli się żyło w takim przeświadczeniu, konserwowanie w sobie żołnierza było obowiązkiem nadrzędnym, praca zaś czymś nie na teraz, czymś wręcz degradującym żołnierza-emigranta. Przedłu-

Przeszłość” 1986, t. 65, s. 20-28; A. Kardaś, *Przypomnienie o działalności pisarskiej i wydawniczej ks. Aleksandra Jełowickiego CR w 125. rocznicę śmierci*, „Cresce” 2003, nr 7, s. 134-144.

⁶⁴ H. Kajsiiewicz, *List do Piotra Semenienki*, Paryż, 3 I 1844 r., w: *Listy*, t. 2, Rzym 2004, s. 145; por. B. Jański, *Dziennik Założyciela...*, dz. cyt., s. 121; M. Dernałowicz, *Kronika życia...*, dz. cyt., s. 59; A. Mickiewicz, *List do Hieronima Kajsiewicza*, Paryż, 31 X 1834 r., w: *Listy...*, dz. cyt., t. 15, s. 286; A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, dz. cyt., s. 42-43; S. Kałembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 250-253.

⁶⁵ Por. tamże, s. 239-250; A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, dz. cyt., s. 44-49, 95-108, 149-175; Tejże, *Wielkie stulecie...*, dz. cyt., s. 72-74; L. Gadon, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 3, s. 236-268; H. Kajsiiewicz, *Sen wygnańca*, w: *Sonety i inne...*, dz. cyt., s. 51.

zająca się świadomość pustki i bezczynności życia zmuszała niejednokrotnie do porzucenia Francji i zaangażowania się w rewolucje innych narodów albo w zwykłe kondotierstwo, dające nadzieję lepszego losu. Kondotierstwo sprzyjało bezżeństwu, pogłębiającej się depresji i stawaniu się wiecznym wędrowcem. Ci, którzy starali się ocalić swoją osobowość i moralność, byli bohaterami; niestety tylko nielicznym życie ulegało zmianie na lepsze. Jeden z wychodźców pisał: „Wzdrygam się, ilekroć myślę, że może przyjdzie gnić w jednej jamie z ludźmi, od których mnie dzieli moja religia, moje uczucia, moja ojczyzna. Modłę się często i serdecznie do Boga, aby mi pozwolił zamknąć oczy w krainie mego serca; ale niech się stanie święta wola Jego”⁶⁶.

Polacy spotykali się z życzliwością i pomocą ze strony Francuzów, którzy ułatwiali im stawianie kroków „na paryskim bruku”. Z biegiem czasu zawiązywały się między nimi kontakty i przyjaźnie oraz powstawały małżeństwa, zwłaszcza na prowincji⁶⁷. Emigranci znaleźli licznych sympatyków i obrońców także wśród wybitnych osobistości Francji, a szczególnie wśród deputowanych i parów, do których należał między innymi przyjaciel Polaków, Karol de Montalembert. Był jednym z tych, którym wychodźcy zawdzięczali uchwalenie przez parlament francuski sum na stałe zapomogi i umiędzynarodowienie „sprawy polskiej” w Europie⁶⁸.

Wielka Emigracja stworzyła również arcydzieła poezji i historiozofii. Napisano niezwykle dużo o jej zasługach dla ocalenia świadomości narodowej i kulturowej. Wychodźstwo sprzyjało rozwojowi nieskrępowanej wypowiedzi twórczej w różnych dziedzinach. Prezentowano ją w dyskusjach, wykładach, prelekcjach, periodykach, dziennikach, różnych publikacjach obozów i towarzystw⁶⁹, a także, a może przede wszystkim, w literaturze – szczególnie w poezji. Rozwojowi literatury sprzyjała działalność omówionych wyżej instytucji i organizacji emigracyjnych, a także salony, które przyciągały najwybitniejsze jednostki z kraju i wzmacniały ich potencjał, choć względy polityczne nie zawsze je do tego zmuszały. Ówczesny Paryż był przodującą stolicą europejską w dziedzinie lite-

⁶⁶ Cytat za: L. Gadon, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 3, s. 261.

⁶⁷ Por. S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 239; A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, s. 109, 112-116; H. Kajsiewicz, *Listy...*, dz. cyt., t. 2, s. 96-99, 106-111, 118-120.

⁶⁸ Charles Montalembert (1810-1870), wybitny francuski publicysta, działacz katolicki, mąż stanu, par Francji. Jeden z najbliższych współpracowników Feliksa Lamennais'go. Przyjaciel pierwszych zmartwychwstańców, orędownik sprawy polskiej. Więcej o działalności Montalemberta można przeczytać w: J. Parvi, *Montalembert w obronie niepodległości Polski i wiary katolickiej*, Warszawa 1994.

⁶⁹ Por. A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 27-28, M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 110-130, 193-217.

ratury i szeroko rozumianej sztuki⁷⁰. Było to miasto życia i pracy „duchów Wielkiej Emigracji”: Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego czy Norwida i wielu innych ludzi pióra. Wyjątkowe miejsce zajął w nim także Fryderyk Chopin, który unieśmiertelnił ducha narodowego w swej poruszającej muzyce. W Paryżu pojawili się i polscy malarze, tacy jak Piotr Michałowski⁷¹ czy Józef Maliński⁷², który sportretował założyciela zmartwychwstańców, Bogdana Jańskiego. Ta niezwykła galeria ludzi epoki romantyzmu i ich twórczości doprowadziła do swoistego fenomenu: najważniejsze polskie dzieła i osiągnięcia artystyczne tego czasu powstały poza granicami kraju, wśród niezbyt licznych emigrantów⁷³.

W początkowym okresie kształtowania się wychodźstwa polskiego we Francji powstawały instytucje, kluby, stowarzyszenia, które starały się wyjść naprzeciw potrzebom emigranta. Nie było jednak stałej organizacji, która budowałaby duchową siłę, opartą na niepodważalnych, uniwersalnych wartościach. Początkowo rolę człowieka-instytucji, któremu powierzono „rząd dusz”, odgrywał Mickiewicz i jego poezja. Nieco później przejął ją Jański i jego znany „Domek”.

3. Religijność emigrantów

„Emigracja nasza znalazła się we Francji w niekorzystnych wielce dla religii czasach. Wskutek rewolucji lipcowej kapłani musieli kryć się, lub po świecku się nosić; a kościoły w Paryżu [...] były puste”⁷⁴ – charakteryzował sytuację religijną we Francji w latach trzydziestych XIX wieku Hieronim Kajsiwicz.

Smutny stan Kościoła francuskiego był rzeczywistością złożoną. Francja – wcześniej „Wierna Córa” Rzymu – w 1789 roku zapoczątkowa-

⁷⁰ Por. A. Jełowicki, *Listy do Ksaweryny...*, dz. cyt., s. 52; M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 165-267; L. Trzeciakowski, *Karol Marcinkowski...*, dz. cyt., s. 24.

⁷¹ Piotr Michałowski (1800-1855), malarz, główny przedstawiciel romantyzmu w malarstwie polskim, powstaniec z 1831 roku, przez jakiś czas na emigracji w Paryżu; współpracował z Hieronimem Kajsiwiczem w Krakowie w latach 1848-1849.

⁷² Józef Maliński (?1801-1871), malarz, członek „Domku Jańskiego”, studiował malarstwo na Uniwersytecie Warszawskim, w 1828 roku udał się na dalsze studia do Paryża, gdzie zaprzyjaźnił się z Jańskim, członek organizacji emigracyjnych. W maju 1836 roku wyjechał do Anglii. W 1841 roku zamieszkał na stałe w Rzymie, utrzymując bliskie relacje ze zmartwychwstańcami. Malował głównie obrazy o tematyce religijnej i patriotycznej, a także portrety.

⁷³ Por. A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm...*, dz. cyt., s. 27-28; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja...*, dz. cyt., s. 101-117.

⁷⁴ H. Kajsiwicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 403.

ła szybki proces laicyzacji nie tylko własnego społeczeństwa, ale i całej Europy⁷⁵. Prześladowanie księży podczas rewolucji i zamknięcie na długo seminaria doprowadziły do wyniszczenia elity duchowieństwa i do poważnego obniżenia jej poziomu duchowego i intelektualnego. Kiedy wznowiono działalność seminariów, nie dokonano żadnej reformy przystosowującej do nowych wyzwań epoki. „Teologia – pisał Lamennais w 1828 roku – jest dziś w większości seminariów ciasną i zwyrodniałą scholastyką, a jej oschłość odrzuca uczniów; nie daje też im ona żadnego wyobrażenia o religii jako całości ani o cudownych powiązaniach ze wszystkim, co interesuje człowieka”⁷⁶. Wiele placówek duszpasterskich świeciło pustkami. Po rewolucji episkopat gallikański zajmował się głównie reorganizacją administracji i usuwaniem ogromu wewnętrznych i politycznych trudności, przez co nie dostrzegał potrzeby głębokiej odnowy życia duchowego. Tymczasem młodych ludzi odstraszała pustynia intelektualna życia religijnego. W katolicyzmie francuskim zaczęły jednak kiełkować ziarna odnowy, które nie pozwoliły zepchnąć Kościoła i religii do roli podrzędnej. Urodzajną glebą okazał się oddolny ruch katolików świeckich zapoczątkowany u progu XIX wieku⁷⁷. Do największego znaczenia doszedł krąg katolików skupionych wokół Feliksa Lamennais’go⁷⁸.

Polscy emigranci należeli do spadkobierców epoki oświecenia i okresu napoleońskiego. Niemal wszyscy ulegli indyferentyzmowi religijnemu. Nie łagodził tego romantyzm, choć pozytywną jego stroną było uwrażliwianie na dobra transcendentalne. Powstańcy przybyli do Francji w chwili, gdy z jednej strony dochodziło do kolejnego ożywienia sekularyzacji życia społecznego nowymi ustawami, z drugiej natomiast zaczynał się rozwijać ruch odnowy religijnej. Przybyli jednak przede

⁷⁵ Por. J. Baszkiewicz, *Historia Francji...*, dz. cyt., s. 452–463; tenże, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 7, s. 17–19; M. Żywczyński, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 134–136, 258–261, 277–287; D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Lublin 1986, s. 189–190; G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*, Poznań 1994, s. 160–168.

⁷⁶ Cytat za: K. Panuś, *Henryk Lacordaire*, Kraków 2005, s. 17.

⁷⁷ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 7, s. 19–23; L. Boriello i Inni, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, t. 6, Kraków 1998, s. 13–20; P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1984, s. 266–267, 276–280; D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Kraków 1996, s. 263–264; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1989, s. 80–82, 85–89, 95; A. Merdas, *Ocalony wieniec...*, dz. cyt., s. 11–16.

⁷⁸ Felicite Robert de Lamennais (1782–1854), ultramontanista, francuski pisarz i działacz społeczno-religijny; przywódca ruchu menezjańskiego; w 1816 roku przyjął święcenia kapłańskie, wskazywał na niski poziom francuskiego duchowieństwa, wzywał do odnowy Kościoła; łączyły go bliskie związki z Jańskim i pierwszymi zmartwychwstańcami.

wszystkim z własnym doświadczeniem religijnym, ukształtowanym pod wpływem życia Kościoła w kraju pod zaborami, który w początkach XIX wieku był w stanie religijnego odrętwienia.

Car, podpisując 27 listopada 1815 roku konstytucję Królestwa Polskiego powstałego podczas obrad Kongresu Wiedeńskiego, gwarantował w niej zasadę tolerancji i równości wyznań chrześcijańskich. Wszystkimi *de facto* sprawami kościelnymi zajmowała się powołana przez cara w 1816 roku Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Na jej czele stanął niechętny Kościołowi katolickiemu mason Stanisław Kostka Potocki⁷⁹. Władze carskie całkowicie uzależniły Kościół od swoich decyzji, między innymi poprzez ciągłe kontrolowanie i wydawanie zgody na nominacje biskupie oraz decyzje o obsadzeniu probostw. Często celowo przedłużano ich wakaty, co dezorganizowało pracę duszpasterską w terenie. Z biegiem czasu działalność rozbudowanej tajnej policji i kolejne dekrety cara umocniły tę politykę⁸⁰. Na przykład wśród studentów Uniwersytetu Warszawskiego nie małe znaczenie dla wzbudzenia niechęci do religii i Kościoła miały celowe i perfidne zarządzenia Nikołaja Nikołajewicza Nowosilcowa⁸¹. Pod pozorem oficjalnego poparcia dla religii katolickiej zmuszano studentów do obowiązkowych praktyk religijnych. Ustanowiono w tej sprawie Kuratorię Oświecenia Publicznego, czyli policję szkolną. Przewrotnie tłumaczono studentom, że chodzi o ich dobre wychowanie obywatelskie – dotąd bowiem byli narażeni na zgubne wpływy liberalizmu i rewolucjonizmu. Politykę władz carskich nieświadomie wspierała uległość najwyższych władz kościelnych, która przejawiała się między innymi w urządzaniu nabożeństw za cara, na które policja szkolna ze szczególną gorliwością

⁷⁹ Stanisław Kostka Potocki (1755-1821), polityk, rzecznik Konstytucji 3 maja, pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji po koniec I Rzeczypospolitej oraz w okresie Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego; był między innymi kierownikiem Komisji Rządowej Obrzędów Religijnych i Oświecenia Publicznego – ograniczył wtedy wpływ Kościoła na oświatę, zniósł wiele klasztorów; dymisjonowany w wyniku zabiegów episkopatu.

⁸⁰ Por. Z. Zieliński, *Kościół Polski w okresie niewoli narodowej i w Polsce odrodzonej*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu*, Poznań 1982, s. 8-18; S. Kieniewicz, *Kościół polski i sprawa narodowa w XIX w.*, w: *Historyk a świadomość narodowa*, Warszawa 1982, s. 198-201; M. Karpińska, *Polowanie na agentów*, „Mówią wieki” 2005, nr 9/05(549), s. 10-15; K. Górski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 277-282; D. Olszewski, *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 235-241; H. Dylągowa, *Na przełomie oświecenia i romantyzmu*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce*, Lublin 1992, s. 373-384.

⁸¹ Nikołaj Nikołajewicz Nowosilcow (1762-1838), hrabia, polityk, doradca cara Aleksandra I, zacięty wróg polskich ruchów wolnościowych; w Królestwie Polskim był między innymi prezesem Komisji do Reorganizacji Wydziału Edukacji i kuratorem wileńskiego okręgu naukowego; osobiście prowadził śledztwa przeciwko młodzieży polskiej w Wilnie w 1823 roku w sprawie Towarzystwa Filomatów.

cią prowadziła studentów. Dodano do tego obowiązkowe zajęcia z religii, podczas których uprawiano raczej kazuistykę i moralizatorstwo. Zarządzono również, że nikt ze studentów nie otrzyma przedłużenia wpisu na następny rok akademicki bez specjalnego świadectwa moralności wydanego przez komisarza policji szkolnej (nie zaś kapelana młodzieży akademickiej). Wszystkie obostrzenia musiały powodować niechęć do religii, a szukanie prawdy w tak zafałszowanej rzeczywistości było dla studentów bardzo trudne. Na uniwersytecie starano się również przeciwstawiać religii filozofię materialistyczną, w której młodzież poszukiwała rozwiązań swoich wątpliwości światopoglądowych⁸².

Wyższe warstwy społeczne, zarówno w Królestwie Polskim, jak i w pozostałych zaborach, środowiska uniwersyteckie, szlachta, stan urzędniczy i bogate mieszczaństwo odznaczały się obojętnością religijną, choć w obyczajowości odnosiły się z pietyzmem do tradycji religijnych. Obojętność ta wyrosła z wychowania w laickich tradycjach epoki oświeceniowej i silnego wpływu masonerii. W znacznej mierze to warstwy wyższe były rzecznikami świeckości państwa, co znalazło wyraz w modelu wychowania młodzieży i odsunięciu duchowieństwa od wpływu na szkolnictwo i edukację. Natomiast w szerokich masach społeczeństwa religia nadal odgrywała ważną rolę. Brakowało jednak dobrze wykształconych duchownych i pogłębionej świadomości religijnej. Uboższe ziemiaństwo, drobne mieszczaństwo i wieś były przywiązane do Kościoła, ich religijność była szczerą i tradycyjną, intelektualnie jednak bardzo zaniedbana i niewolna od zabobonów. „Stan taki trwał właśnie do czasów powstania listopadowego”⁸³.

Między innymi nieograniczony wpływ państwa na Kościół dostrzec można w życiorysie młodości Bogdana Jańskiego i Hieronima Kajsiwicza. U Pawła Smolikowskiego tak czytamy o Kajsiewiczu: u „oo. Pijarów odbył klasę pierwszą i tam do spowiedzi i komunii św. przystą-

⁸² Por. J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski*, t. 1, Warszawa 1907, s. 168; S. Kieniewicz, *Historia Polski...*, dz. cyt., s. 70-72, 92; M. Zgórniak, *Polska w czasach walk...*, dz. cyt., s. 39-41; B. MICEWSKI, *Bogdan Jański – założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983, s. 50-53; E. Aleksandravicius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003, s. 68-89; J. Draus, R. Terlecki, *Historia wychowania...*, dz. cyt., t. 2, s. 75-80.

⁸³ E. Walewander, *Duchowość na ziemiach polskich w okresie rozbiorów i dwudziestolecu międzywojennym*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 1992, nr 1/82, s. 50; por. B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 7, s. 81; J. Skarbek, *W kręgu polistopadowego wychodźstwa. Religijność emigracyjna*, Kraków 1986, s. 213-218; K. Górski, *Szkice i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 41-50; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1998, s. 12-16.

pił, wszakże, jak sam później powiadał, bez tego długiego i sumiennego przygotowania [...], ale jak to mówią po prostu, jak Pan Bóg dał. [...] W następującym 1822 roku oddany był do szkół w Sejnach [...]. Kapłani i stróże obyczajów młodzieży, pisze, w jawnym żyli grzechu; nic tedy uczniów do zbudowania nie zagrzewało; i owszem, młody Kajsiewicz, pod pędem łaski wewnętrznej, zrywał się nieraz ku Bogu, dłużej i goręcej się modliwał, ale przewodnika, rady, znaleźć nie mógł. Spowiednicy jego, od pierwszej do ostatniej spowiedzi, jaką w kraju odbył, nigdy mu jednego nie zadali pytania, nigdy słowa rady i nauki [...]"⁸⁴.

Wybuchu powstania listopadowego nie poprzedziły żadne patriotyczno-religijne manifestacje. Udział duchowieństwa w konspiracji przedpowstaniowej był niewielki, dominowała raczej młodzież i wojsko. Niemniej jednak dla ludzi tego okresu sankcja religijna dla walki zbrojnej o niepodległość była sprawą oczywistą. Wynikało to z dziedzictwa świadomości narodowej zespolonej zawsze ściśle z religijnością poprzednich pokoleń. Tym również należy tłumaczyć zaangażowanie duchowieństwa, szczególnie niższego, w propagandę i działanie powstańcze. Biskupi Królestwa Polskiego generalnie opowiadali się za powstaniem, ale w jego powodzenie nie wierzyli. Gorącym jego zwolennikiem był jedynie biskup krakowski Karol Skórkowski⁸⁵.

Po upadku powstania „wielkich pielgrzymów, którzy nie mają ojczyzny”⁸⁶, powitał „na paryskim bruku” entuzjazm Francuzów, którzy przeżywali – jak już wspomniano – taki sam kryzys wartości religijnych jak ich goście. W Paryżu w 1842 roku, podczas obchodów rocznicy wybuchu powstania listopadowego, ksiądz Kajsiewicz surowo odniósł się do religijnej bierności emigrantów i jej skutków, pamiętając zapewne o własnych doświadczeniach z czasu studiów i początkowych lat emigracji. „Z małym wyjątkiem katolik polski – mówił kaznodzieja – szczególnie człowiek mający się i mianą za oświeconszego, spowiada się jakkolwiek raz około Wielkanocy, nie dopełniając przez rok cały przepisów ani bożych, ani kościelnych; a po spowiedzi zaczyna od zbytków stołowych, od mów przeciwko wierze i obyczajom, od gier, od procesów niesprawiedliwych, od niedotrzymania słowa i zobowiązań, od uciemiężania słabych i poddanych, i tym podobnych „drobnostek”: i tak znowu

⁸⁴ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 35–36.

⁸⁵ Karol Skórkowski (1768–1851), poseł na sejm Księstwa Warszawskiego, od 1829 roku biskup krakowski, poparł powstanie listopadowe. W 1835 roku usunięty z diecezji przez władze rosyjskie, przebywał do śmierci w Opawie.

⁸⁶ Cytat za: M. Straszewska, *Życie literackie...*, dz. cyt., s. 72.

trwa rok cały, aż do drugiej Wielkanocy. Kto inaczej robi, bigot jest i fanatyk. A cóż mówić o tym trądzie naszym moralnym i kołtunie: rozwo-
dach. Przedmiot żalu i wstydu dla Kościoła i wiernych, dla obcych pod-
miot tryumfu i pogwizdu"⁸⁷. Kilka lat później, upraszczając nieco sytu-
ację pierwszych lat wychodźstwa, Kajsiewicz stwierdzał, że młodzież
„jedną tylko książkę czytała: „Dzieje rewolucji francuskiej”, jedną myśl
wyczytała, potrzebę rewolucji społecznej dla odbudowania Polski"⁸⁸.

Obojętność religijna emigrantów polskich trafiła na podatny grunt
porewolucyjnej Francji, który dodatkowo powoli wszczepiał w emigran-
tów „uprzedzenia i odradzę do Kościoła, wciągając też i wpisując Pola-
ków do łóż masonskich. Wszystko to rozwijało wielkim pędem niedo-
wiarstwo, a po części i otwartą już bezbożność wśród polskiej emigra-
cji"⁸⁹. Jeden z powstańców napisał w swoim testamencie: „żyłem prawie
bez wiary, albo przynajmniej udawałem, że jej nie mam, lecz gdy wszed-
łem w samego siebie, wszystko mi okazało fałszywość moich samefi-
zmatów"⁹⁰. Kapelani wojskowi odprawiali nabożeństwa, a wielkie rocz-
nice narodowe i popowstaniowe zawsze organizowano na sposób reli-
gijny. Był to jednak bardziej wynik przywiązania emigrantów do tradycji
narodowych niż głęboka potrzeba wewnętrzna. „Na nabożeństwo dla
Polaków w Besancon – pisał Lubomir Gadon – przeznaczony był Kościół
św. Jakuba. Częściej jednak zbierali się nasi w niektórych kawiarniach
niż w kościele"⁹¹. Duchowni nie byli wzorem bogobożności dla emigran-
tów i w „kapłanach swoich niewiele znaleźli pomocy” – pisał pod ko-
niec życia Hieronim Kajsiewicz⁹².

Starsi emigranci hołdowali osiemnastowiecznemu libertynizmowi,
a młodszy w zetknięciu z karbonariuszami i lożami masonskimi utwier-
dzali w sobie indyferentyzm religijny i światopogląd rewolucyjny. Na
obczyźnie byli także i niewierzący. Znamienne, że zdecydowana więk-
szość wychodźców o przekonaniach lewicowych dokonywała ścisłego
rozgraniczenia między wiarą a instytucją Kościoła katolickiego. Zawo-
łanie poety: „Polsko, twa zguba w Rzymie”, było wyrazem protestu i głę-

⁸⁷ H. Kajsiewicz, *Kazanie o pokucie*, w: *Pisma. Kazania...*, dz. cyt., t. 1, s. 66.

⁸⁸ Tenże, *Kazanie o duchu narodowym i duchu rewolucyjnym*, w: tamże, s. 187.

⁸⁹ P. Smolikowski, *Obudzenie się ducha...*, dz. cyt., s. 12.

⁹⁰ M. Kamiński, *Testament*, w: *Śmierć Żołnierza. Posłannictwo z ziemi ucisku*, Bibliote-
ka Polska w Paryżu, sygn. 480/4-6, nr 31.

⁹¹ L. Gadon, *Emigracja polska...*, dz. cyt., t. 3, s. 154; por. T. Puchalski, *Pamiętniki*, Lub-
lin 1896.

⁹² H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 404; por. tenże, *List do Józefa Hubego*, Paryż, 2 V 1843 r., w: *Listy...*, dz. cyt., t. 2, s. 86.

bokiej nieufności wobec Stolicy Apostolskiej, szczególnie po encyklice Grzegorza XVI *Cum primum* z 1832 roku, w której papież potępił powstanie listopadowe. Dodatkowo nieufność tę, a wręcz wrogość, pogłębiała ustępliwa polityka Watykanu wobec państw zaborczych. W tej sytuacji obóz polityczny księcia Adama Czartoryskiego był jedynym środowiskiem katolickim na emigracji. On też był pierwszym *spiritus movens* informowania Stolicy Świętej o realiach prześladowania Kościoła w Polsce, a jego silny duch katolicki inspirował wielu członków i sympatyków do dzieł dobroczynnych⁹³.

Emigranci w sytuacji obojętności religijnej, zawiedzionych nadziei i frustracji byli skłonni uciekać od rzeczywistości w ideologie o zabarwieniu religijnym i w ruchy parareligijne⁹⁴. Do nich przede wszystkim należały socjalizm utopijny Henri de Saint-Simona i nauka Andrzeja Towiańskiego. Dla Saint-Simona⁹⁵ postęp był jego wyznaniem wiary. W „nowym społeczeństwie” miało nie być przywilejów, każdy miał się sprawdzić sam poprzez swoje przymioty i pracę. Obowiązywałoby „nowe chrześcijaństwo”, religia wzajemnej miłości i pokojowego współżycia, dzielenie się wiedzą i majątkiem, a jakakolwiek wojna byłaby wykluczona. Polski socjalizm utopijny rozwinął się głównie wśród zwolenników Towarzystwa Demokratycznego Polskiego i Gromad Ludu Polskiego⁹⁶.

W latach czterdziestych XIX wieku wraz z przybyciem do Paryża Andrzeja Towiańskiego rozwinęła się jego szkodliwa nauka, którą uważano za herezję. Być może towianizm nie nabrałby takiego rozgłosu, gdyby do sekty nie przystąpił Mickiewicz. Czasowo zwolennikiem mistrza Towiańskiego był także Słowacki. Towiański wyłożył swoje niejasne teorie w *Biesiadzie* i *Wielkim Periodzie*. Towianizm był doktryną religijne-

⁹³ Por. M. Żywczyński, *Watykan wobec powstania listopadowego*, Kraków 1995, s. 7-77, 121; B. Kumor, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., cz. 7, s. 95-98; D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 265; Z. Zieliński, *Watykan w polityce Hotelu Lambert*, w: *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 157-166; M. Karas, *Obrona tradycyjnego porządku religijnego i społecznego przez papieża Grzegorza XVI (1832-1846)*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2004, nr 10, s. 223-234.

⁹⁴ Por. A. Sikora, *Towiański i rozterki...*, dz. cyt., s. 84.

⁹⁵ Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), hrabia, francuski historyk, filozof i myśliciel społeczny, przedstawiciel socjalizmu utopijnego; wcześniej ujawnił swoją pogardę dla katolicyzmu, odmawiając przystąpienia do Pierwszej Komunii Świętej; przebywał w Ameryce i walczył w bitwie pod Yorktown w czasie wojny wyzwoleniczej. Wzięty do niewoli przez Anglików, został zwolniony po podpisaniu traktatu w Wersalu. Podczas rewolucji francuskiej nieuczciwie się wzbogacił i był więziony przez 11 miesięcy.

⁹⁶ Więcej o teorii hrabiego Saint-Simona można przeczytać w: S. Pieróg, *Socjalizm utopijny*, w: *Słownik literatury...*, s. 887-889; A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 9-132; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Katowice 1990, s. 15.

go heroizmu i moralnego oczyszczenia oraz mesjanistyczną wiarą nakazującą walkę ze złem, które niechybnie zostanie pokonane⁹⁷.

Religijność katolicka wśród emigrantów nie była jednak do końca bierna i pesymistyczna. Rzecz charakterystyczna, że właśnie w okresie poprzedzającym rewolucję lipcową we Francji, a powstanie listopadowe na ziemiach polskich, gdy na Zachodzie proces dechrystianizacji obejmuje już całe masy, rodzi się prąd przeciwny, w którym znaczące miejsce zajmują katolicy świeccy. Zjawisko to wystąpiło w wielu krajach i posiadało różne formy⁹⁸. Paradoxem jest fakt, że program odrodzenia religijnego, zakładający pełne zaangażowanie ludzi świeckich różnych warstw społecznych, powstał na emigracji we Francji i był dziełem ludzi bardzo młodych. Byli to inteligenci, wrażliwi literaci i myśliciele. Twórcą ruchu był zaledwie dwudziestoparoletni ekonomista Bogdan Jański⁹⁹. Uważał, że zadaniem zaangażowanego chrześcijanina jest budowanie mostów ponad podziałami, które wytworzyły się pomiędzy Kościołem a laicyzującym się społeczeństwem XIX wieku. Przez całe jego krótkie życie obce mu były postawy defensywne. To budowanie rozpoczął od siebie i od najbliższego otoczenia, które przeważnie wyznawało poglądy emigracyjnej lewicy demokratycznej. Jeśli któryś z emigrantów przynosił z miasta „uszy pełne stuku przekleństw i kłamstwa, niewczesnych zamiarów, za późnych żalów, potępieńczych swarów”¹⁰⁰, a poszukiwał pomocy, mógł ją znaleźć u Jańskiego, który z godną podziwu żarliwością troszczył się o dobro duchowe każdego człowieka. Kajsiewicz pisał o nim: „wszystko słowem pokazywało w nim zdolność zarazem i dobroć w wysokim stopniu rozwinięte. On już był przebiegł stromą pochylność niedowiarstwa; zajrzał w tę ciemną i źle woniejącą, i bezdenną przepaść; i teraz wracał z utrudzeniem w górę, spotykając po drodze rodaków swoich, świeżo do Francji przybyłych, i pędzących w dół z całym upojeniem ludzi nierozczarowanych jeszcze w błędzie. Nie wymijał ich bynajmniej dojrzały podróżnik; owszem, miłością bratnią przejęty zatrzymywał i wzywał na rozmowę. Z dziwną cierpliwością z niecierpliwym

⁹⁷ Szerzej o nauczaniu Andrzeja Towiańskiego można przeczytać w: A. Towiański, *Pisma*, t. 1-3, Turyn 1882; Tenże, *Wybór pism...*, dz. cyt.; S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, t. 1-2, Warszawa 1984; S. Pieróg, *Towianizm*, w: *Słownik literatury...*, dz. cyt., s. 947-950; A. Sikora, *Towiański i rozterki...*; A. Witkowska, *Towianizm*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 541-544; E. Hoffman-Piotrowska, *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004; K. Rutkowski, *Braterstwo albo śmierć*, Gdańsk 1999; S. Kalembka, *Wielka Emigracja...*, dz. cyt., s. 274-286; J. Kallenbach, *Towianizm na tle historycznym*, Kraków 1926.

⁹⁸ Por. A. Kowalczykowa, *Romantyzm*, w: *Słownik literatury...*, dz. cyt., s. 832-844.

⁹⁹ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁰⁰ A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, Warszawa 1992, s. 383.

mi, uprzejmością z nieokrzesanymi; często starał się [...] nierozumnych przekonać, oświecić, upamiętać"¹⁰¹.

Życie Bogdana Jańskiego, choć krótkie, było barwne i niezwykle. Najwięcej wiadomości o nim dostarcza nam jego *Dziennik*¹⁰², który pisał przez ostatnie dziesięć lat swego życia. Jego zapisy są świadectwem nawrócenia i głębokiej świadomości religijnej autora. Jego nawrócenie na emigracji było tak zdecydowane i głębokie, że historia nazwała go konwertytą¹⁰³ oraz „jawnym pokutnikiem”¹⁰⁴. W 1832 roku powrócił do wiary, ale dopiero dwa lata później przystąpił do sakramentów świętych. „Gruntowne odczytanie i wiele rozmów przeprowadzonych z luminarzami katolicyzmu francuskiego dało jego nawróceniu solidną podstawę intelektualną”¹⁰⁵. Niemałą zasługę w procesie nawrócenia zawdzięczał Bogdan Jański swemu przyjacielowi, Adamowi Mickiewiczowi, który przeżywał wówczas gorliwie swoją religijność i był mu przykładem oraz wsparciem podczas przedzierania się przez „wszystkie mroki terazniejszej chwili”¹⁰⁶. Zażyłość Mickiewicza i Jańskiego pogłębiała się od pierwszego spotkania w Paryżu latem 1831 roku¹⁰⁷. Jesienią 1832 roku zamieszkali razem, prowadząc rozmowy o saintsimonizmie, katolicyzmie, Słowiańszczyźnie i literaturze¹⁰⁸. Wspólnie redagowali *Pielgrzyma Polskiego*, a Bogdan Jański zajął się także przygotowaniem do druku i redakcją wszystkich dzieł Mickiewicza, łącznie z pierwszym wydaniem *Pana Tadeusza* w 1834 roku¹⁰⁹. Na swej drodze powrotu do wia-

¹⁰¹ H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 405.

¹⁰² Por. B. Jański, *Dziennik Założyciela...*, dz. cyt.; Jański, rozpoczynając pisanie, nie zdawał sobie sprawy, że kontrola samego siebie doprowadzi go do nawrócenia. Na zapisy *Dziennika* składają się rachunki sumienia, przygotowania do spowiedzi, postanowienia, refleksje, modlitwy, notatki rekolekcyjne, sprawozdania z minionych dni i tygodni, projekty konferencji, artykułów, listów i wreszcie notatki „ku pamięci”.

¹⁰³ Choć termin ten odnosi się do kogoś, kto zmienił wyznanie, Jański uznał, że w jego życiu istotnie tak było. Por. *Słownik współczesny języka polskiego*, pod. red. A. Sikorska-Michalak, O. Wojniłko, t. 1, Warszawa 1998, s. 410.

¹⁰⁴ Zob. napis pod litografią wizerunku Jańskiego wykonana przez poznańskiego księgarza i jednego z biografów Bogdana Jańskiego, Edmunda Calliera: *Bogdan Jański pierwszy pokutnik jawny i apostoł emigracji polskiej we Francji...* (por. H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 422).

¹⁰⁵ E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰⁶ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 16.

¹⁰⁷ Por. A. Mickiewicz, *List do Leonarda Chodźki*, Wurzburg, 28 VII 1831 r., w: *Listy...*, dz. cyt., t. 15, s. 112.

¹⁰⁸ Por. B. Jański, *Dziennik Założyciela...*, dz. cyt., s. 199, 209-210, 217, 230-231, 277, 298, 301, 312, 332, 366, 386-400, 408, 412-414, 452.

¹⁰⁹ Por. M. Dernałowicz, *Kronika życia...*, dz. cyt., s. 23, 36-37; Też Mickiewicz a Jański i jego współcześni, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 1995, nr 1, s. 7-17; B. Micewski, *Bogdan Jański jako autor...*, dz. cyt., s. 5-60; tenże, *Bogdan Jański...*, dz. cyt.,

ry coraz bardziej umacniał się w przekonaniu, że aby czynić dobro i być wiernym Jezusowi, trzeba przemieniać siebie i przekazywać prawdę innym. Dlatego między innymi przystąpił do utworzonego przez Adama Mickiewicza 19 grudnia 1834 roku Związku Braci Zjednoczonych. W akcie założycielskim napisano: *Modlić się codziennie za siebie, ojczyznę i bliźnich, za przyjaciół i nieprzyjaciół; przykazania słowy i uczynki wypełniać, przykładem swym i rodaków do tego zachęcać i na drodze tej spólną siłą utrzymywać się jak najmocniej przedsięwzięmy i postanawiamy*¹¹⁰. Bracia mieli co piątek spotykać się na mszy świętej, a po niej na czytaniu Pisma Świętego, i dyskutować nad sposobami ratowania ojczyzny. Niezaprzeczalny autorytet Wieszcza, u którego odbywały się rzeczne spotkania, nie zdołał jednak zastąpić wytrwałości i ram organizacyjnych ludziom niespokojnego ducha: intelektualistom, pisarzom i poetom. Brak regularności spotkań i wygasanie entuzjazmu dla Związku skłoniły Bogdana Jańskiego do założenia 13 czerwca 1835 roku nowego stowarzyszenia – Bractwa Służby Narodowej¹¹¹.

Jański opracował rozległe plany działania i funkcjonowania Bractwa. Widział je jako wspólnotę wspólnot, które w różnej formie będą wносить ducha Ewangelii do polityki, oświaty, literatury, sztuki, nauki, gospodarki i kultury – słowem, do wszystkich dziedzin życia osobistego i społecznego. Miało się to dokonać między innymi poprzez działalność tak

s. 170-176; B. Zakrzewski, „Natus est” *Pan Tadeusz*, Wrocław 2001, s. 32-48; A. Merdas, *Ocalony wieniec...*, dz. cyt., s. 86.

¹¹⁰ Dokument Braci Zjednoczonych z 1834 r., w: J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 28; więcej o Związku w: A. Witkowska, *Związek Braci Zjednoczonych*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 627.

¹¹¹ Por. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 30-33; K. Macheta, *Teologia narodu według założycieli zmartwychwstańców*, b.m i r.w., s. 326-334; K. Górski, *Szkice i materiały...*, dz. cyt., s. 50-51; Z. Zieliński, *Kazania paryskie ks. H. Kajsiewicza a myśl niepodległościowa Wielkiej Emigracji*, w: *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, dz. cyt., s. 148; E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy...*, dz. cyt., s. 29-30; K. Świerszcz, *Bogdan Jański, niestrudzony apostoł Wielkiej Emigracji*, „Resurrectio et Vita” 2005, nr 6-7, s. 260-264; M. Król, W. Karpiński, *Od Mochneckiego do Piłsudskiego*, Warszawa 1997, s. 96. Więcej na temat życia i działalności Jańskiego można przeczytać w: B. Jański, *Wypisy duchowne*, Kraków 2000; E. Callier, *Bogdan Jański...*, dz. cyt.; M. Motty, *Przechadzki po mieście*, t. 1, Poznań 1999, s. 429; P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 1-10, 94-135; P. Tudyka, *Bogdan Jański i jego zgromadzenie*, Chicago 1921; F. Kaba, *Bogdan Jański – dzielny zwycięzca samego siebie*, Sandomierz 1929; W. Staich, *Bogdan Jański – apostoł tułaczy*, Katowice 1934; B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt.; B. Zarański, *Powrót do Boga Założyciela Zmartwychwstańców*, Kraków 2007; F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Kraków 1985, s. 212-217; J. Mrówczyński, *Z ducha zmartwychwstania*, Kraków 1996; K. Górski, *Zarys dziejów...*, dz. cyt., s. 214; tenże, *Religijność Bogdana Jańskiego przed nawróceniem*, „Nasza Przyszłość” 1959, t. 10, s. 249-276; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 8-102.

zwanych Służb Narodowych. Pierwszeństwo oddał Jański dziełom miłosierdzia. On sam stał się „na emigracji czymś w rodzaju pogotowia ratunkowego i nie cofał się przed żadną przysługą – czy to było kupienie kaszki dla dziecka przyjaciela, czy pielęgnowanie umierających¹¹². Ludzie skrajności, romantyczni straceńcy, którzy równie dobrze mogli wzniecić rewolucję, jak palnąć sobie w łeb – tacy go interesowali. Postaci z ogniem wewnętrznym, o gorącej duszy, choćby ten żar był piekłem przyprawiony. A na emigracji było ich niemało”¹¹³. W programie Bractwa poruszano także kwestie sprawiedliwości społecznej. Zainteresowanie tą tematyką wynika nie tylko z uwrażliwień wyniesionych przez Jańskiego z okresu fascynacji socjalizmem utopijnym Saint-Simona, ale też z jego wnikliwych obserwacji systemu agrarno-pańszczyźnianego w kraju i przekształceń gospodarczych dokonujących się zwłaszcza w Anglii, o czym świadczą artykuły Jańskiego publikowane w gazetach francuskich oraz zapisy w *Dzienniku*¹¹⁴.

W koncepcji ewangelizacji ciekawa jest rola i organizacja parafii, jako ośrodka dobrej formacji życia wewnętrznego oraz funkcjonowania tak zwanych służb parafialnych, które zrzeszałyby specjalistów spieszących z fachową pomocą potrzebującym. Ponieważ potrzeby mogły być różne, przewidziane były też różne służby: pisarsko-wydawnicza, życia wewnętrznego, drukarska, artystyczna, przemysłowa, językowa, służba chorym, naukowa czy korespondencyjna. Parafia miała stać się wspólnotą wspólnot, a wzorem jedności miały być dla niej gminy chrześcijańskie¹¹⁵. Centrum takiej „rodziny duchownej” miał stanowić kościół i „służby duchowne”, czyli kapłani nowej kongregacji¹¹⁶.

Jański w swym programie odnowy ewangelicznej umieścił niezwykle istotną myśl, co do której był bardzo głęboko przekonany, dotyczącą afirmacji rodziny i powszechnego powołania do świętości, zarezerwowaną dotąd

¹¹² M. Dernałowicz, *Mickiewicz a Jański...*, dz. cyt., s. 12.

¹¹³ A. Witkowska, *Cześć i skandale...*, dz. cyt., s. 67-68.

¹¹⁴ Por. H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 406-407; J. Iwicki, *Bogdan Jański – założyciel*, Kraków 1996, s. 14-38; B. Jański, *Pod sztandarem zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym 1983, s. 72-98; S. Grela, *Wartość koncepcji Służb Narodowych Bogdana Jańskiego we współczesnych przemianach w Polsce*, ACR-K, sygn. brak (mps); A. Kusik, *Jański wobec wieku*, „Vexillum Resurrectionis” 1936, nr 7, s. 81.

¹¹⁵ Por. B. Jański, *Pisma zebrane*, ACR-R, sygn. 8559, 8592-8595, 8627, 8668; Tenże, *Pod sztandarem...*, dz. cyt., s. 52-104; B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 258-264; E. Jabłońska-Deptuła, *Parafia w zmartwychwstańczej myśli odrodzenia katolicyzmu polskiego*, „W drodze” 1978, nr 5, s. 55-59; M.L. Mistecka, *Zmartwychwstanki. Charyzmat i dzieje (1891-1991)*, t. 1, Lublin 1999, s. 46-49.

¹¹⁶ Por. B. Jański, *Dziennik Założyciela...*, dz. cyt., s. 353-354, 356, 436, 440-441.

w świadomości ogółu tylko dla duchownych¹¹⁷. Fenomen globalnej rechrystianizacji Jańskiego nie polegał jedynie na skali ilościowej przedsięwzięcia, ale na jakości ewangelizacji. Gruntowna odnowa religijna wymagała ludzi skorych do poświęceń, o bogatym życiu wewnętrznym, przepełnionych duchem misyjnym i umiejących czytać „znaki czasu”. Jański często przypominał sobie i innym: „najpierw ludzie, później mechanizmy”. Opis swoich rozległych planów zakończył zwięzłym: „Zacząć od siebie”. Choć pierwszymi członkami Bractwa byli emigranci polscy, jego program „rechrystianizacji poganających nowoczesnych społeczeństw” obejmował wszystkie narody, głównie słowiańskie. Jański nie był typem demagoga, lecz realnego myśliciela intelektualisty, katolika świeckiego, łączącego pokorę z żarliwością apostołską. Jego bezinteresowność w udzielaniu pomocy wszystkim i deklarowana sposobem życia apolityczność przyczyniły się do tego, że wokół niego gromadzili się ludzie o różnych przekonaniach. Potrzebę egzystencji Bractwa widział na emigracji i w kraju „aż do zupełnego odrodzenia religijnego ludu, poprawienia obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlania po całej ludzkości oświaty i dobrego bytu, postawienia narodu silnym i ukształconym w społeczności ludów chrześcijańskich, dla oparcia się arystokracji samolubnej, egoistycznej i fałszywej demokracji, i fałszywej filozofii, i bezbożnemu industrializmowi”¹¹⁸.

Działalność Bractwa polegała na udzielaniu pomocy każdemu emigrantowi przy każdej okazji, w każdym miejscu i czasie, każdemu trzymającemu się z dala od Kościoła – i to środkami bardzo zwykłymi: poprzez cierpliwe wysłuchiwanie żalów i bólów, rozmowy, podsuwanie odpowiedniej lektury oraz przez korespondencję. Wielu naocznych świadków podkreślało charyzmę Jańskiego i to, że „bez względu na to, co o nim poza nim mówiono, powszechnie go w głębi duszy szanowano, i ci, którzy jego wyobrażeniom nienawieść byli poprzysięgli, nie mogli osoby jego samej podobną objąć nienawiścią”¹¹⁹.

Jańskiego, tak jak i jego Bractwo, lewicowe ugrupowania poddały ostrej krytyce. Między innymi Jan Czyński¹²⁰, dostrzegł w Jańskim twórcę organizacji, która „uznaje władzę papieską i każe się modlić, usiłu-

¹¹⁷ Tenże, *Pisma zebrane*, ACR-R, sygn. 8627, s. 676-677, 740; Tenże, *Mowa Wielkanocna*, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, sygn. 1836.

¹¹⁸ Tenże, *Dziennik Założyciela...*, dz. cyt., s. 354; por. tamże, s. 349-357, 429-441, 485-512, 609-611, 614-618, 687-99, 704.

¹¹⁹ H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach...*, dz. cyt., s. 404.

¹²⁰ Jan Czyński (1801-1867), działacz polityczny, publicysta i pisarz; uczestnik powstania 1831 roku, wiceprezes Towarzystwa Patriotycznego, działacz Towarzystwa Demokratycznego Polskiego.

je zatrzymać postęp wyobrażeń". Natomiast grupom masońskim nie podobalo się to, że wokół Jańskiego gromadzili się wybitni ludzie pióra, naukowcy, literaci, krótko mówiąc – ci wszyscy, którzy stanowili mocne, inteligenckie zaplecze emigracji¹²¹.

Czy program Jańskiego i zapoczątkowany przez niego ruch religijny wśród wychodźców miał sens? Czy jego wysiłki przyniosły wymierne skutki w procesie jednania, zważywszy na nieustanne „kąsanie” ze strony lewicy i ciągły brak funduszy na utrzymanie dzieła? Wydaje się, że wiarogodnej próby odpowiedzi na to pytanie udzielił Jan Koźmian: „Rzecz to była niesłychana i prawie cudowna widzieć, jak wśród rozstaju emigracyjnego, w tej atmosferze, przesiąkniętej pogaństwem, sceptycyzmem i rewolucyjnymi namiętnościami, powoli wykluwała się w bólu i trudzie myśl katolicka, kojarząc w jedno ludzi dobrej woli, znużonych szukaniem prawdy, a uspokojonych i uszczęśliwionych tym, że ją znaleźli”¹²².

* * * * *

Wychodźcy polistopadowi we Francji byli od początku podzieleni politycznie. Bardzo zróżnicowany był ich status społeczny i materialny, ale zdecydowanie przeważała wśród nich bieda. W miarę przedłużającej się emigracji czuli się coraz bardziej zagubieni i sfrustrowani. Mimo to podejmowali szereg inicjatyw w celu wzajemnej pomocy na polu życia społecznego i kulturalnego. Przyniesiona z kraju zaniedbana religijność trafiła na podatny grunt pogłębiania zobojętnienia, a nawet wrogości do Kościoła katolickiego i osoby papieża. Francja bowiem, poraniona skutkami rewolucji z 1789 roku i miotana ciągłymi w tym czasie niepokojami wewnętrznymi, nie sprzyjała rozwojowi wartości duchowych. Dodatkowo Grzegorz XVI potępił powstanie listopadowe w specjalnej encyklice w 1832 roku.

Czasy Wielkiej Emigracji to jednak także okres stopniowej oddolnej odnowy Kościoła francuskiego w duchu księdza Lamennais'go. Jego idee i duchowość bardzo wpłynęły na nawrócenie Bogdana Jańskiego, założyciela zmartwychwstańców i jego program odnowy religijnej i moralnej „poganiejących społeczeństw”. Realizację tego programu rozpoczął przede wszystkim od założenia w Paryżu nowej wspólnoty zakonnej, nazwanej początkowo „Domkiem Jańskiego”. Była ona ośrodkiem religijnej odnowy emigracji.

¹²¹ Cytat za: B. Micewski, *Bogdan Jański...*, dz. cyt., s. 329; por. tamże, s. 330-331; J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców...*, dz. cyt., t. 1, s. 33-37.

¹²² Cytat za: P. Smolikowski, *Obudzenie się ducha...*, dz. cyt., s. 137.

Experiences of Polish Emigrants in France During First Years After Fall of November's Uprising: Politics, Socio-cultural And Religious Situation

Polish emigrants (1831) in France were politically divided. Their social and material status varied, but mostly they were very poor. Day by day they became more and more lost and frustrated. Their neglected religiosity could have easily turned into hostility towards Catholic Church and the pope. However, times of „Great Emigration” is also a period of rank-and-file renewal of Church in France in the spirit of Fr. Lammennais. His ideas and spirituality had great influence on conversion of Bogdan Jański, founder of the resurrectionists and his program of religious and moral renewal for „becoming-pagan societies”. He started to realise this program with founding in Paris a new religious community, at first called „Jański's House”. It was a center of religious renewal of emigration.

Słowa klucze: *Adam Mickiewicz, Aleksander Jełowicki, Andrzej Towiański, Bogdan Jański, kultura, literatura, mesjanizm polski, obozy polityczne, powstanie listopadowe, religijność, Wielka Emigracja, zmartwychwstańcy*

JADWIGA HEBDA
KRAKÓW

LIKWIDACJA NIŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO ZGROMADZENIA ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W KRAKOWIE W 1952 ROKU

Zwalczanie Kościoła katolickiego było jednym z głównych celów reżimu komunistycznego w powojennej Polsce¹. Władze komunistyczne zmierzały do likwidacji lub całkowitego podporządkowania sobie Kościoła katolickiego. Nie tylko wypowiedziano konkordat, ale uniemożliwiono prowadzenie działalności charytatywnej, usunięto ze szkół lekcje religii, zlikwidowano organizacje i bractwa kościelne, ingerowano w obsadzanie stanowisk kościelnych, utrudniano kontakty ze Stolicą Apostolską, próbowano rozbić jedność księży, tworząc zrzeszenie księży współpracujących z władzą, nazwanych „księżmi patriotami”. Zmontowanie ruchu „księży patriotów” było najbardziej niebezpiecznym ciosem, jaki zadano Kościołowi w Polsce. Równocześnie przynależność do Kościoła bardzo często uniemożliwiała ludziom wierzącym dostęp do stanowisk i urzędów. Atak na Kościół katolicki, na inne kościoły i wyznani, oraz na religię jako taką był ostatnim etapem „porządkowania” sytuacji w „nowych” prowincjach sowieckiego imperium. Nową „religią” miał być tylko komunizm².

¹ F. Musiał, *Naczelnicy Wydziału IV SB w Krakowie*, w: *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a dyktaturą*, red. R. Terlecki i J. Szczepaniak, Kraków 2007, s. 46.

² F. Musiał, M. Lasota, *Kościół zraniony. Proces księdza Lelity i sprawa kurii krakowskiej*, Kraków 2003, s. 21.

Mimo iż w ostatnim czasie ukazało się sporo publikacji i programów, jednak wiedza o prześladowaniu Kościoła w czasach PRL-u ogranicza się często do niewielu faktów, jak ten o uwięzieniu prymasa Stefana Wyszyńskiego. W niniejszym artykule przestawię, w jaki sposób w roku 1952 przeprowadzono likwidację Niższego Seminarium Zmartwychwstańców w Krakowie w ramach zakrojonej na szeroką skalę ogólnopolskiej akcji likwidacji wszystkich niższych seminariów duchownych oraz internatów i burs prowadzonych przez różne instytucje kościelne (diecezje, zakony żeńskie i męskie). Władze PRL zamknęły wówczas 46 placówek edukacyjnych, natomiast rok później to samo zamierzały uczynić z istniejącymi klasztorami³.

Historia powstania Niższego Seminarium Księży Zmartwychwstańców

Początki Małego Seminarium Księży Zmartwychwstańców w Krakowie sięgają lat 1889–1895, gdy ks. Paweł Smolikowski we Lwowie wraz z alumnami Wyższego Seminarium przygotowywał młodszych chłopców do studiów teologicznych. Taka sytuacja trwała przez wiele lat przy internatach w Krakowie i we Lwowie, gdzie istniały grupy chłopców, którym zmartwychwstańcy pomagali duchowo i materialnie w rozwoju i realizacji ich powołania⁴.

Na kapitułach generalnych Zgromadzenia księży pracujący w Polsce niejednokrotnie występowali z projektem otwarcia w Krakowie małego seminarium. Między innymi ks. Komorowski na kapitule w 1926 roku zaproponował przekształcenie krakowskiego internatu na małe seminarium duchowne. Było to wówczas niemożliwe z względu na brak odpowiednich funduszy. Próba założenia w 1936 roku małego seminarium również nie powiodła się, natomiast w roku 1939, gdy powstanie takiej instytucji stało się możliwym, plany utworzenia pokrzyżował wybuch II Wojny Światowej⁵.

³ Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu w Krakowie (cyt. dalej: IPNKr), *Materiały z akcji przesiedlenia zakonów i likwidacji małych seminariów*, sygn. 039/5, t. 1-2.

⁴ M. Perzyński, *Zmartwychwstańcy w Polsce*, w: *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, red. Z. Zieliński, Katowice 1990, s. 98-99.

⁵ Centralne Archiwum i Biblioteka Księży Zmartwychwstańców w Poznaniu, *Zmartwychwstańcy w Polsce*, Poznań 1954, maszynopis bez autora (cyt. dalej: CABZP), s. 12.

Małe Seminarium Zmartwychwstańców w Krakowie zostało ostatecznie otwarte zaraz po zakończeniu wojny w 1945 roku⁶, w budynku zwanym domem łobzowskim, w Krakowie na ul. Łobzowskiej 10⁷. W dokumentach IPN-u znajdujemy notatkę sporządzoną przez st. ref. SB, Wydz. V, Zbigniewa Farynę, który twierdzi, że małe seminarium rozpoczęło działalność dopiero w 1950 roku. Miał się rzekomo dowiedzieć o tym od ks. Franciszka Andersa. W swym sprawozdaniu napisał: „Małe Seminarium otwarte zostało dwa lata temu”⁸.

Analizując historię powstania Niższego Seminarium Duchownego prowadzonego przez Zgromadzenie Zmartwychwstańców w Krakowie, należy się cofnąć do ostatniej dekady XIX wieku. Od roku 1887 przy domu łobzowskim działał nowicjat, a od lutego 1889 roku rozpoczęto nabór chłopców do świeżo otwartego Zakładu Wychowawczego dla chłopców, czyli internatu Księży Zmartwychwstańców. W nim realizowano wielką myśl Bogdana Jańskiego o nowoczesnym, religijno-patriotycznym wychowaniu młodzieży⁹.

Niezwykle ważną rolę odegrał ten zakład w czasie trwania II Wojny Światowej. W latach 1939-1945 był on miejscem tajnego nauczania. Korzystano wówczas z obowiązującego zezwolenia władz hitlerowskich na prowadzenie internatu szkoły zawodowej. W powojennych latach internat jeszcze bardziej się rozwinął, osiągając w roku szkolnym 1946/47 rekordową liczbę 103 zapisanych wychowanków¹⁰.

Decyzję o utworzeniu w domu łobzowskim niższego seminarium poprzedziło wcześniejsze utrzymywanie i doksztalcanie w zakresie szkoły średniej grupy chłopców mieszkających w internacie. Funkcjonowanie internatu oparte było od 1890 roku na nowoczesnych zasadach pedagogicznych. W internacie zastosowano system wychowawczy wypróbowany w podobnych zakładach działających w Ameryce Północnej i Bułgarii¹¹.

Uczniowie, którzy mieli powołanie zakonne i kapłańskie, korzystali z dodatkowych nauk duchowych i przygotowywali się do matury. Sy-

⁶ M. Perzyński, *Zmartwychwstańcy...*, dz. cyt., s. 98-99.

⁷ B. Micewski, *Zmartwychwstańcy w diecezji krakowskiej*, w: „*Analecta Cracoviensia*” XXIV 1992, s. 349, (autor uważa, że znajdowało się ono przy ul. Batorego 8, a nie przy ul. Łobzowskiej 10).

⁸ IPNKr, *Notatka z rozmowy z ks. Andresem Franciszkiem rektorem Małego Seminarium Zgromadzenia OO. Zmartwychwstańców przy ul. Łobzowskiej Nr 10*, sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 1-2.

⁹ CABZP, s. 10.

¹⁰ B. Micewski, *Zmartwychwstańcy w diecezji...*, dz. cyt., s. 349.

¹¹ CABZP, s. 11.

tuacja taka miała miejsce także podczas okupacji niemieckiej, gdy kilku chłopców na kompletach tajnego nauczania ukończyło szkołę średnią i rozpoczęło studia teologiczne. Utworzenie Małego Seminarium Duchownego było zatem tylko formalnością i zatwierdzeniem tego, co w rzeczywistości już od wielu lat istniało¹².

Pierwszym rektorem seminarium został ks. Edmund Przybyła¹³, zaś w 1947 roku Kapituła Generalna powierzyła tę funkcję ks. Franciszkowi Andersowi¹⁴. Małe Seminarium liczyło wówczas 20 uczniów i mieściło się na ul. Batorego 8. W roku 1949 przeniesiono je na ul. Łobzowską 10 i połączono z internatem. Zatem przez cztery lata zmartwychwstańcy prowadzili zarówno internat jak i Niższe Seminarium¹⁵.

W maju 1952 roku władze komunistyczne zlikwidowały internat, w którym przebywało 73 chłopców. Za trzy miesiące, w dniu 3 lipca 1952 roku, podobny los spotkał Niższe Seminarium Duchowne.

Przygotowania władz komunistycznych do likwidacji małych seminariów

Konfiskata małych seminariów wpisana była w akcję o szerszym zasięgu. 3 lipca 1952 roku w województwie krakowskim służby państwowe dokonały likwidacji 15 obiektów stanowiących własność różnych zgromadzeń zakonnych. I tak dekrety likwidacyjne dotyczyły niższych seminariów:

1. cystersów w Mogile,
2. bernardynów w Krakowie przy ul. Bernardyńskiej 2,
3. bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej,
4. sercanów w Krakowie-Płaszowie,
5. paulinów w Krakowie przy ul. Skałecznej 15,
6. jezuitów w Nowym Sączu,
7. karmelitów bosych w Wadowicach,
8. michaelitów w Pawlikowicach,
9. misjonarzy św. Wincentego a Paulo w Krakowie,

¹² B. Micewski, *Zmartwychwstańcy w diecezji...*, dz. cyt., s. 349.

¹³ Przybyła Edmund, ks., ur. 1908 r., do Zgromadzenia Księżów Zmartwychwstańców wstąpił w 1932 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1939 r., zm. 1980 r., w: CABZP, s. 94.

¹⁴ Anders Franciszek, ks., ur. 1913 r., do Zgromadzenia Księżów Zmartwychwstańców wstąpił w 1932 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1939 r., zm. 1985 r., w: CABZP, s. 93.

¹⁵ CABKZP, s. 12.

10. Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Wadowicach (Klecza Dolna),
11. pijarów w Krakowie-Rakowicach,
12. franciszkanów-reformatów w Wieliczce,
13. salezjanów w Oświęcimiu,
14. salwatorianów w Krakowie-Zakrzówku,
15. zmartwychwstańców w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 10 i Bato-rego 8¹⁶.

Akcja ta była przygotowana bardzo starannie. Z końcem maja 1952 roku z Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego zostało wysłane pismo z adnotacją „ściśle tajne”, datowane na dzień 29 maja 1952 roku, do wszystkich podległych powiatowych jednostek z wytycznymi do rozpracowania obiektów niższych seminariów duchownych funkcjonujących przy klasztorach. W rozpoznaniu należało uwzględnić między innymi: położenie obiektu, plan sytuacyjny, opis sąsiedztwa, najbliższej okolicy, stan personalny wychowawców, liczbę uczniów, do jakich klas uczęszczają, z jakich okolic się rekrutują¹⁷, stan okolicznej i wewnętrznej sieci agenturalnej, zestawienia stwierdzonych dotychczas faktów wrogiej działalności i wrogich wystąpień z ambony zakonników przynależących do danych klasztorów, jak również faktów działalności zlikwidowanych organizacji wewnątrz niższego seminarium. Został też szczegółowo wyznaczony sposób zdobycia powyższych informacji. Należało z powiatowych wydziałów budownictwa wypożyczyć potrzebne materiały tak, aby nie zorientowano się, do jakich celów mogą one służyć. W wypadku konieczności odwiedzenia poszczególnych klasztorów w celu uzupełnienia potrzebnych wiadomości należało to uczynić w towarzystwie miejscowych władz pod pozorem komisji przeciwpożarowej, sanitarnej lub budowlanej, kontrolując przy tym jeszcze dwa lub trzy inne obiekty szkolne. Termin przeprowadzenia rozpoznania, za którego wykonanie personalnie odpowiadał szef Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP), nie mógł przekroczyć dnia 5 czerwca 1952 roku. Właśnie wtedy spodziewano się konkretnych wyników działań w centrali wojewódzkiej¹⁸. Zadbano również o rozpozna-

¹⁶ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1-2.

¹⁷ IPNKr, *Wykaz uczniów, którzy uczęszczali do Małych seminariów zlikwidowanych obecnie na terenie woj. krakowskiego*, sygn. 039/5, t. 2, cz.1, k.6-39, Kraków, 08.1954 r.

¹⁸ IPNKr, *Małe seminarium Duchowne Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 10*, Kraków 07. 06. 1952, sygn. 039/5, t. 1, cz.1, k. 92.

nie ksiąg meldunkowych dotyczących konkretnego klasztoru, które Wydział WUBP otrzymał od Biura Dowodów osobistych w Krakowie.

W dniu 8 czerwca 1952 roku naczelnik Wydziału V, mjr Marian Kozłowski, na polecenie dyrektora Departamentu V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, sporządził dokument opatrzony klauzulą „ściśle tajne”. W dokumencie tym znajdował się spis małych seminariów na terenie woj. krakowskiego. UB posiadało też księgi meldunkowe wszystkich krakowskich gmachów, w których zameldowane były osoby pracujące i przebywające na terenie małych seminariów. Na jej podstawie sporządzono bardzo dokładne listy seminarzystów¹⁹.

W myśl wytycznych I Sekretarza Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (KW PZPR) tow. Jerzego Pryma, z 19 czerwca 1952 roku, powołana została tak zwana „Trójka Wojewódzka dla likwidacji nielegalnie prowadzonych Małych Seminariów”. Jej członkami byli: Czesław Studnicki z prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN), Mieczysław Drozd – przedstawiciel KW PZPR oraz mjr Marian Kozłowski z Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP). Przygotowali oni plan przejmowania placówek i powołali odpowiednie grupy z udziałem pracowników UB. W odwodzie czekały ekipy murarskie. Po otrzymaniu sygnału meldunkowego miały wyruszyć, aby zamurowywać klatki schodowe, wejścia i przejścia. Było to spowodowane tym, że niższe seminaria duchowne były przeważnie częścią większych kompleksów zakonnych i stąd wzięła się konieczność ich oddzielenia²⁰.

Trójka Wojewódzka po zapoznaniu się z dokumentacją likwidacyjną dotyczącą niższych seminariów opracowała również plan zagospodarowania wytypowanych do przejęcia pomieszczeń, który odesłano do zatwierdzenia w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie. Z aktywu partyjnego wyłoniono członków komisji likwidacyjnych odpowiedzialnych za przebieg akcji.²¹

Aby przygotować się do likwidacji Niższego Seminarium Księży Zmartwychwstańców, Zbigniew Faryna z Sekcji V Wydziału V WUBP, miesiąc wcześniej przeprowadził rozmowę z rektorem seminarium zmartwychwstańców, ks. Franciszkiem Andersem, z której sporządził obszerną notatkę, w której między innymi zapisał:

¹⁹ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów zakonnych na terenie woj. krakowskiego w 1952 roku*, s. 149.

²⁰ J. Szarek, *Łomem damy radę*, w: *Kościół w godzinie próby 1945–1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, Kraków 2006, s. 248.

²¹ IPNKr, sygn. 039/5, t. 2, cz.1, k. 82-83. Pisma naczelnika Wydziału V MBP w Warszawie, Kraków 1952 r.

„Wymieniony został wezwany do Komendy MO w Krakowie, gdzie rozpytywałem go na okoliczność, czy w Małym Seminarium względnie klerykacie nie przebywają jacyś młodzi podejrzani chłopcy”²².

W notatce z adnotacją „ściśle tajne” z dnia 6 czerwca 1952 roku znajduje się również dokładna charakterystyka wszystkich nauczycieli zatrudnionych w małym seminarium oraz informacja, że: „władza zakonna XX Zmartwychwstańców nie posiada zezwolenia na prowadzenie Małego Seminarium od władz szkolnych, gdyż otwierali je jako szkołę do własnego użytku”²³.

W dniu 2 lipca 1952 roku zakończono wszystkie czynności przygotowawcze łącznie ze skompletowaniem personelu wychowawczego dla kolonii w Kluczach, która została zorganizowana dla małoseminarzystów, których spodziewano zastać się w budynkach seminaryjnych²⁴.

Pierwszy Sekretarz KW PZPR poprowadził odprawę z Trójkami Wojewódzkimi w dniu 3 lipca o 3.00 nad ranem. Przekazano instruktaż powołanym komisjom, aby od godz. 8.30 rozpocząć akcję likwidacyjną²⁵. Opóźnienie godzinne dotyczyło jedynie niższego seminarium jezuitów w Nowym Sączu, do którego z przyczyn technicznych nie dało się dojechać wcześniej²⁶.

Funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa zadbali niemal o każdy szczegół akcji. Zdawano sobie sprawę z powagi działań i spodziewanej krytyki ze strony społeczności wierzących. O tym, że akcja likwidacyjna była przygotowywana bardzo dokładnie i dużo wcześniej może świadczyć fakt, że do tych działań przygotowywał się także krakowski Urząd Bezpieczeństwa. W dniu 30 czerwca 1952 roku zastępca szefa WUBP w Krakowie zatwierdził *Plan zabezpieczenia akcji Małych Seminarium*. W planie zabezpieczenia działań przygotowanych przez funkcjonariuszy UB czytamy między innymi:

²² Marecki J., *Likwidacja niższych seminarium...*, dz. cyt., s. 147 oraz IPNKr 039/5, t. 1, cz. 1, k. 75-76.

²³ IPNKr, *Notatka z rozmowy z ks. Andresem Franciszkiem rektorem Małego Seminarium Zgromadzenia OO. Zmartwychwstańców przy ul. Łobzowskiej Nr 10*, sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 1-2.

²⁴ Z dokumentów znajdujących się w zasobach IPNKr wynika, że do Kluczy wyjechało tylko 6 osób, choć była to atrakcyjna kolonia. Zob. IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1-2.

²⁵ Według zapisu w kronice domu płaszowskiego akcja w seminarium sercanów rozpoczęła się o godz. 8.45. IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., sygn. 039/5, t. 1-2.

²⁶ IPNKr, *Położenie i opis zabudowań klasztoru OO. Jezuitów w Nowym Sączu, w którym to mieści się małe seminarium*, sygn. 039/5, t.2, k. 250-255.

„Akcja, jaka niebawem ma być przeprowadzona po linii Małych Seminariów, zmierzająca do ich likwidacji, z uwagi na swój charakter i treść będzie bardzo poważnym wydarzeniem politycznym, które z pewnością kler będzie starał się wykorzystać w oczach wierzącego społeczeństwa jako oficjalną walkę z Kościołem, bądź prześladowanie religii itp.”²⁷.

Funkcjonariusze UB byli informowani o tym, aby należycie zabezpieczyć wcześniej czynności związane z likwidacją i przejściem małych seminariów, a tym samym „nie dopuścić do jakichkolwiek wrogich wystąpień, zająć, manifestacji czy prób prowokacji, tak ze strony kleru jak i ludności świeckiej”. Z tego powodu zaplanowano nawiązanie kontaktów z informatorami²⁸.

W dokumentach opatrzonych klauzulą „ściśle tajne” już 8 czerwca 1952 roku znajdował się wykaz 13 małych seminariów z województwa krakowskiego, sporządzony na polecenie dyrektora Departamentu V MBP w Warszawie przez mjr Mariana Kozłowskiego, naczelnika Wydziału V WUBP w Krakowie²⁹.

W zasobach archiwalnych IPN-u zachowały się materiały świadczące, że akcja likwidacji małych seminariów była zaplanowana kilka miesięcy wcześniej, a do jej przeprowadzenia zaangażowano oprócz funkcjonariuszy UB z Sekcji 2, Wydział IX Wojewódzkiego UB w Krakowie oraz funkcjonariuszy z Powiatowych Urzędów Bezpieczeństwa. Zaangażowano także pracowników Rad Narodowych oraz funkcjonariuszy MO, a w niektórych wypadkach nawet lekarzy³⁰.

Również w dokumencie z dnia 7 czerwca 1952 roku, zawierającym 15 stron, znajdujemy opis budynku wraz z mapką sytuacyjną. To właśnie z tego dokumentu dowiadujemy się, że Małe Seminarium prowadzone przez Zgromadzenie Zmartwychwstańców w Krakowie powstało w roku szk. 1950/51³¹. Zawarta jest tam informacja, jakie jest położenie obiektu, majątek seminarium, opis budynku, ilość uczniów w Małym Seminarium: w klasie VIII jest 26, w klasie IX – 16, w alumnacie w klasie X – 15 alumnów, w klasie XI – 12, a pozostałych 9 uczęszcza na Wydział Teologiczny

²⁷ IPNKr 039/5, t. 1, cz.1, k.91, Plan zabezpieczenia akcji „Małych Seminariów”, Kraków 30 VI 1952 r., zob. J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 150.

²⁸ J. Szarek, *Łomem damy radę...*, dz. cyt., s. 249, zob. IPNKr 039/5, t. 1, cz.1, k. 91, Plan zabezpieczenia akcji „Małych Seminariów”, Kraków 30 VI 1952 r.

²⁹ IPNKr 039/5, t.2, cz.1, k. 125, Pismo naczelnika Wydziału V WUBP mjr. M. Kozłowskiego do dyrektora Departamentu V MBP w Warszawie.

³⁰ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 142.

³¹ Jest to błędna informacja, gdyż Niższe Seminarium Księży Zmartwychwstańców w Krakowie powstało w 1945 roku.

Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z rodzin robotniczych pochodziło 5 uczniów, 31 uczniów miało chłopskie pochodzenie, z rodzin inteligenckich studiowało 3 uczniów i tyleż samo z rodzin o innych zawodach. Uczniowie Niższego Seminarium Duchownego pochodzili z województwa krakowskiego, kieleckiego, poznańskiego, rzeszowskiego i katowickiego. Zatrudnionych było 12 profesorów, w tym 2 księży. Urząd Bezpieczeństwa posiadał też dokładny wykaz wychowanków Małego Seminarium. W wykazie tym podane były dane personalne każdego ucznia i nauczyciela z datą urodzenia, imię ojca i matki wraz z jej nazwiskiem panieńskim, adres, pochodzenie i stan majątkowy rodziców. W przypadku rolników posiadany areał ziemi, datę złożenia ślubów zakonnych i informację, czy otrzymał habit, klasę, do której uczęszcza, oraz jaką kto wnosi opłatę (wynosiła ona od 80 do 320 zł od osoby)³².

Mimo wcześniejszych tak dokładnych informacji o całej przewidywanej akcji likwidacyjnej wszystkich funkcjonariuszy UB zobowiązano do tajemnicy i przestrzegania poleceń oraz do sporządzenia sprawozdania po zakończonej akcji³³.

W archiwum IPN-u znajdujemy również dokumenty z rozpoznania Małego Seminarium Zmartwychwstańców w Krakowie. Z dokumentu tego dowiadujemy się, jacy księża i bracia zakonnicy mieszkali wówczas w budynku przy ul. Łozowskiej 10:

Księża zakonnicy:

1. Ks. Żelazek Stanisław, syn Stanisława i Stanisławy, ur. 15 VIII 1916 r.
2. Ks. Wojnar Jan, syn Piotra i Antoniny, ur. 25 III 1912 r.
3. Ks. Frączyński Jan Marcin, syn Stanisława i Anieli, ur. 14 VIII 1922 r.
4. Ks. Anders Franciszek, syn Władysława i Marty, ur. 5 X 1913 r.

Bracia zakonnicy:

1. Kominowski Aleksander Wiktor, syn Stanisławy i Praksody, ur. 31 III 1906 r.
2. Olejniczak Feliks, syn Andrzeja i Franciszki, ur. 16 V 1888 r.
3. Gryboś Piotr, syn Jan i Agnieszki, ur. 29 VI 1917 r.
4. Misiak Józef, syn Grzegorza i Marii, ur. 18 IX 1868 r.
5. Misiorny Marian, syn Franciszka i Antoniny, ur. 31 V 1910 r.
6. Grzybowski Ignacy, syn Władysława i Marii, ur. 17 VI 1904 r.³⁴.

³² IPNKr, *Rozpoznanie Małego Seminarium OO Zmartwychwstańców w Krakowie przy ul. Łobzowskiej 10 z dnia 07. 06. 1952*, sygn. 039/5, t.1, cz. 1, k. 101.

³³ IPNKr, *Plan zabezpieczenia akcji „Małych seminariów”*, Kraków 30 VI 1952 r., sygn. 039/ 5, t. 2, cz. 1, k. 91-120.

³⁴ IPNKr, *Rozpoznanie Małego Seminarium...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 101.

Przed wykonaniem akcji likwidacyjnej, dyrektor Departamentu V MBP płk Julia Brystygierowa wyznaczyła funkcjonariuszom UB następujące zadania:

- zagospodarować przejęte obiekty (wszelkie wykryte dywersje w tym względzie podejmowane przez zakonników obwarować odpowiedzialnością karną);
- dopilnować, aby prywatne rzeczy uczniów zamknięte w seminariach za pośrednictwem Prezydiów Rad Narodowych znalazły się w ich domach rodzinnych;
- kompletować za pomocą agentury wypowiedzi zakonników, jak również duchownych diecezjalnych w związku z likwidacją; w zarodku tłamsić wszelkie akcje organizowania jakichkolwiek petycji w tym względzie;
- na podstawie raportów grup likwidacyjnych rozpracować i wytypować zakonników do ewentualnej współpracy, werbunki również prowadzić pośród uczniów niższych seminariów, zakładając ich dalszą przynależność do zakonów;
- przeanalizować materiały z całej akcji, przeprowadzić jej ocenę pod względem pozytywnym i negatywnym;
- w porozumieniu z sekretarzem KW dać ocenę zaangażowania poszczególnym urzędnikom tak, aby stworzyć aktyw, „który może być użyty w każdej chwili w podobnych akcjach”;
- meldować ministerstwu o sposobach przeciwdziałania kleru³⁵.

Przebieg akcji likwidacyjnej Niższego Seminarium Duchownego Księży Zmartwychwstańców w Krakowie

Wiele jest opracowań dotyczących najnowszych dziejów Kościoła katolickiego w Polsce, ale tematyka likwidacji przez UB niższych seminariów duchownych jest w nich przedstawiana marginalnie. Jedynie ks. Józef Marecki³⁶, po dokładnym zapoznaniu się z materiałami znajdującymi się w zasobach archiwalnych Instytutu Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu w Krakowie, przedstawił ten problem w sposób wyczerpujący i naukowy, w książce pt. *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury*.

³⁵ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt, t. 1-2.

³⁶ Józef Marecki, ks. dr hab. prof. PAT, wykładowca na Wydziale Historii Kościoła na PAT w Krakowie.

Między bohaterstwem a dyktaturą". Ks. Marecki opisał, na czym polegała likwidacja niższych seminariów zakonnych na terenie woj. krakowskiego w roku 1952³⁷.

Latem 1952 roku komuniści przystąpili do kolejnego ataku na Kościół. Tym razem ich celem było 46 niższych seminariów duchownych prowadzonych przez zakony męskie. Był to czas apogeum komunistycznego terroru i podporządkowania wszystkich sfer życia ideologii marksistowskiej. Nie było wówczas miejsca dla szkolnictwa wychowującego młodzież myślącą niezależnie.

Dnia 3 lipca 1952 roku na terenie województwa krakowskiego specjalne grupy wkroczyły równocześnie do dziewięciu kościelnych placówek w Krakowie, Wadowicach, Pawlikowicach, Wieliczce, Nowym Sączu i Oświęcimiu. W tym dniu przejęto seminaria i wyrzucono ich prawowitych właścicieli. Jak wynika z przedstawionych już dokumentów działania komunistycznych władz zostały na ten dzień dokładnie przygotowane i zaplanowane³⁸.

Akcja likwidacyjna niższych seminariów duchownych przeprowadzona w dniu 3 lipca 1952 roku przez Urząd Bezpieczeństwa Publicznego pozbawiła 1076 seminarzystów³⁹ możliwości kontynuowania nauki w szkole katolickiej, którą oni sami i ich rodzice wybrali. Likwidację zaplanowano specjalnie w miesiącach wakacyjnych, aby w niższych seminariach nie było uczniów oraz zakonników-wychowawców i nauczycieli⁴⁰. Zlikwidowano wówczas w województwie krakowskim 14 placówek dydaktycznych prowadzonych przez zakony i zgromadzenia zakonne⁴¹.

Gdybyśmy tylko w skrócie chcieli napisać o akcji likwidacyjnej małego seminarium zmartwychwstańców w Krakowie, wyglądałoby to tak: W 1952 roku, dwa miesiące po likwidacji internatu prowadzonego przez księży zmartwychwstańców, zlikwidowano niższe seminarium duchowne. W tym czasie zajęto wszystkie pomieszczenia i przeznaczono dla Medycznego Studium Położniczego. Z budynku seminaryjnego wywieziono wszystkie urządzenia.

Jednak ten lakoniczny opis nie oddaje nastroju i postawy osób znajdujących się w tych dniach w domu zakonnym przy ul. Łobzowskiej 10. Spróbujmy zatem przybliżyć wydarzenia sprzed 55 laty, gdy w dniu

³⁷ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 135-164.

³⁸ J. Szarek, *Łomem damy radę...*, dz. cyt., s. 244.

³⁹ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1-2.

⁴⁰ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 135-164.

⁴¹ IPNKr, sygn. 039/5, t. 1-2, *Materiały z akcji...*, dz. cyt. Na temat likwidacji niższych seminariów, zob. J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 135-164.

3 lipca 1952 roku o godz. 8.30 niespodziewanie zjawiała się na furcie klasztornej ubecka Komisja Likwidacyjna, aby przejąć budynki Małego Seminarium.

Odtworzenie tych wydarzeń umożliwiają materiały archiwalne przechowywane w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Krakowie. W zasobach IPN-u zachowały się sprawozdania, raporty, kopie listów wysyłanych do Wojewódzkich Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego i materiały operacyjne z akcji likwidacyjnej.

Zatem w dniu 3 lipca 1952 roku o godz. 8.30 milicjanci obstawili i zabezpieczyli bramę i drzwi wejściowe na furtę zakonną, aby nikt podczas likwidacji nie mógł powiadomić osób postronnych⁴².

Na ul. Łobzowską 10 przyjechała dwunastoosobowa komisja, w tym czterech funkcjonariuszy z WUBP oraz milicjanci mundurowi i cywilni. Z raportu funkcjonariusza UB dowiadujemy się o składzie komisji: do likwidacji była wyznaczona specjalna komisja w składzie trzech towarzyszy oraz jeden lekarz z Wydz. Zdrowia i towarzysze Siułek z Wydziału Oświaty WRN oraz inni pracownicy (chyba 2). Nie podano ani liczby ani nazwisk tej „reszty”. Ponadto zorganizowano oddziały rezerwowe w środowisku, a także pracowników technicznych, czyli murarzy, tynkarzy, pracowników fizycznych⁴³. Z innego dokumentu dowiadujemy się, że przewodniczącym Komisji Likwidującej Małe Seminarium Zmartwychwstańców w Krakowie był Jan Spyt, a członkami towarzysze Kukielski i Mieroszewski. Towarzyszyli im, jak zawsze w tego typu akcjach, funkcjonariusze UB, którzy czuwali nad całością prac likwidacyjnych⁴⁴.

Już o godz. 9.00 zaczęły napływać do Trójek Wojewódzkich meldunki, z których wynikało, że Komisje Likwidacyjne weszły na teren seminariów w określonym czasie.

W roku 1952 rektorem niższego seminarium był ks. Franciszek Anders⁴⁵. W tym czasie w seminarium grono nauczycielskie składało się z 12 profesorów, w tym 2 księży. Podczas likwidacji seminarium uczyło się w nim 42 uczniów z klas VIII i IX, którzy po ukończeniu Małego Se-

⁴² J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 143.

⁴³ IPNKr, *Wniosek dotyczący zużycowania pomieszczeń po małym seminarium XX. Zmartwychwstańców w Krakowie*, Kraków, 1952, sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 77.

⁴⁴ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁵ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1, cz.1, k. 75-76: „Ks. Franciszek Anders, ur. w Poznaniu, przez 5 lat przebywał w czasie II wojny światowej w obozach koncentracyjnych. Był rozmowny i wesoły, ale życie traktował poważnie. Poważnie chory na serce – *angina pectoris*”.

minarium udawali się do nowicjatu. Natomiast w alumnacie przebywało 36 kleryków, z tego 12 uczęszczało do klasy IX seminarium prowadzonego przy ul. Filipa przez Zgromadzenie Księża Misjonarzy i 15 do klasy X, a 9 alumnów studiowało na Wydziale Teologicznym w Krakowie⁴⁶.

W sprawozdaniu z likwidacji małego seminarium funkcjonariusze UB żalili się, że „napotkali na trudności w wypełnieniu swych obowiązków”. Do tych trudności zaliczyli brak zapału i zainteresowania ze strony kleryków, gdy Komisja Likwidacyjna pojawiła się na furcie, a następnie w budynku klasztornym. Funkcjonariuszom nie podobało się, że klerycy lakonicznie odpowiadali na ich pytania oraz że pozostawili ich na kilka minut samych, gdy wyszli, aby poinformować władze zakonne o przybyciu ubeckiej komisji. Następną trudnością dla likwidatorów było kulturalne zachowanie się kleryków na furcie i zapytanie o cel odwiedzin: „Ulokowano nas w pokoju gościnnym przy dyżurce klasztoru, na wstępie klerycy nieznani nam pytali, w jakiej sprawie przybyliśmy”⁴⁷.

Początkowo z likwidatorami rozmawiał ks. Stanisław Żelazek⁴⁸, ale ubecy uznali go za niekompetentnego i zażądali rozmowy z rektorem niższego seminarium. Ks. Franciszek Anders był wówczas nieobecny, gdyż został wezwany z posługą kapłańską do chorego człowieka. Nie było również przełożonego ks. Władysława Miernika⁴⁹. Zatem rozmowę z Komisją Likwidacyjną rozpoczął ks. Jan Wojnar⁵⁰ w obecności kleryka⁵¹.

Po powrocie do domu zakonnego ks. Franciszek Anders spotkał się z Komisją Likwidacyjną w pokoju gościnnym, znajdującym się przy furcie klasztornej. Jednak ubecy zażądali, aby rozmowa była przeprowadzona w kancelarii seminaryjnej, a nie na furcie. Gdy zaprowadzono ich do kancelarii znajdującej się na II piętrze, wówczas wręczyli ks. Franciszkowi Andersowi w obecności ks. Jana Wojnara nakaz likwidacji Małego Seminarium. Było to „Zarządzenie Prezesa Wojewódzkiej Rady Na-

⁴⁶ IPNKr, *Notatka z rozmowy z ks. Andersem Franciszkiem, z dnia 6.06. 1952 roku*, sygn. 039/5, t.1, cz. 1, k. 1.

⁴⁷ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego Komisji Jana Spyta*, Kraków 4VII 1952 r., sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 86-88.

⁴⁸ Żelazek Stanisław, ks., ur. 1916 r., do Zgromadzenia Księża Zmartwychwstańców wstąpił w 1936 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1940 r., zm. 1990r., w: CABZP, s. 94.

⁴⁹ Tamże, Miernik Władysław, ks., ur. 1893 r., do Zgromadzenia Księża Zmartwychwstańców wstąpił w 1913 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1920 r., zm. 1978 r.

⁵⁰ Tamże, Wojnar Jan, ks., ur. 1912 r., do Zgromadzenia Księża Zmartwychwstańców wstąpił w 1935 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1940 r., zm. 1981 r.

⁵¹ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji Małego Seminarium OO Zmartwychwstańców w Krakowie przy ul Łobzowskiej 10 z dnia 04. 07. roku 1952*, sygn. 039/5, t.1, cz. 1, k. 89-91.

rodowej w Krakowie z dnia 30 czerwca 1952 roku w sprawie zamknięcia Małego Seminarium X.X. Zmartwychwstańców, mieszącego się na II piętrze w budynku zakonnym przy ul. Łobzowskiej 10⁵².

W tym czasie jeden z funkcjonariuszy UB wyszedł z kancelarii, aby wprowadzić resztę pracowników i członków komisji do budynków zakonnych. Po zabezpieczeniu furty okazało się, że należy zabezpieczyć telefon, drugie wyjście przez kościół oraz wyjście na ul. Batorego 8. Budynek, który jest własnością zgromadzenia, jak wynika z raportu sporządzonego przez UB, nie był przewidziany w planie likwidacyjnym⁵³.

Aby zabezpieczyć wejście od ul. Batorego, tow. Jan Spyt skontaktował się z Trójką Wojewódzką i wezwał szyfrem dodatkowo dwóch pracowników, ponieważ ich liczba była niewystarczająca. Do czasu ich przybycia chwilowo użyto członków komisji, aby pilnowali wejścia od ul. Batorego 8⁵⁴.

Ks. Franciszek Andres nie przyjął dekretu kasującego Małe Seminarium, tłumacząc się tym, że posiada pismo Kurii Biskupiej podpisane przez ks. kard. Adama Sapiechę, które zezwala Zgromadzeniu Księża Zmartwychwstańców na prowadzenie dużego i małego seminarium. Stwierdził również, że ani on, ani nikt inny z zakonników znajdujących się w budynku, nie jest kompetentny przyjąć do wiadomości dostarczonego im dekretu likwidacyjnego, ani też go podpisać. Księża Franciszek Anders i Jan Wojnar kategorycznie oznajmili Komisji Likwidacyjnej, że oba seminaria są prowadzone legalnie. Absolutnie nie wyrazili zgody na wręczenie im nakazu likwidacji Małego Seminarium. Poinformowali też komisję, że muszą porozmawiać ze swoimi zwierzchnikami, oponowali i tłumaczyli, że Niemcy podczas II Wojny Światowej, w 1944 roku, dopuścili się podobnego haniebnego czynu, gdy we Lwowie zabrali budynki zakonne. Mimo wyraźnego oporu, głównie z strony ks. Jana Wojnara, ubecka komisja stwierdziła, że „seminarium nie jest prawnie prowadzone, o czym mówi dekret z roku 1932, na mocy którego zostaje rozwiązane z dniem dzisiejszym”⁵⁵.

Mimo gróźb i nalegań bezpieki ks. Jan Wojnar wraz ks. Franciszkiem Andersem nie potwierdzili odbioru dekretu kasującego i nie przyjęli do wiadomości postanowienia tegoż dekretu, mówiącego o przejęciu budynków zarówno seminaryjnych, jak również zakonnych.

⁵² IPNKr, *Odpis pisma do Ministra Oświaty w Warszawie*, Kraków VII 1952 r., sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 78-81.

⁵³ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t.1 cz.1, k. 89.

⁵⁴ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

⁵⁵ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

Dlatego to trzech członkowie Komisji Likwidacyjnej sami spisali i sami podpisali protokół likwidacyjny. Następnie przystąpili do przejmowania seminarium bez zgody księży zmartwychwstańców, tłumacząc się, że pomieszczenia zakonne znajdujące się przy ul. Łobzowskiej 10 są niezbędne dla społeczeństwa i są już przeznaczone na dom zdrowia dla dzieci z wadami postawy⁵⁶.

Komisja Likwidacyjna poinformowała szyfrem Trójkę Wojewódzką o tym, że ks. Jan Wojnar nie potwierdził odbioru dekretu o przejęciu zabudowań przez Powiatową Radę Narodową na szpital rehabilitacyjny⁵⁷. Z dokumentów archiwalnych IPN-u dowiadujemy się, że podobne sytuacje zdarzyły się również w innych likwidowanych małych seminariach⁵⁸.

Likwidacja niższych seminariów, jako nielegalnie prowadzonych, nastąpiła na podstawie zarządzenia Prezesa Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie z dnia 30 czerwca 1952 roku, które doręczone zostało do 14 placówek dopiero w dniu 3 lipca 1952 roku. Zarządzenie zatytułowano: „W sprawie niezwłocznego zamknięcia Małych Seminariów”. Władze komunistyczne zarzucały małym seminariom, że „prowadzone przy zgromadzeniach, mają zasadniczy cel przygotować spośród uczącej się tam młodzieży kandydatów do zgromadzenia, których do seminarium zwerbowali księża, wykorzystując do tego oczywiście uczucia religijne rodziców”. Akcja ta dla UB była poważnym wydarzeniem politycznym i „nie wolno było dopuścić do jakichkolwiek wrogich wystąpień, zajęć, manipulacji czy prób prowokacji tak ze strony kleru jak i ludności cywilnej”⁵⁹.

Trzeba tu bardzo wyraźnie zaznaczyć, że do wydania takiego zarządzenia Wojewódzka Rada Narodowa w Krakowie nie miała żadnych podstaw prawnych, ponieważ w tym czasie obowiązywało Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 czerwca 1927 roku, (Dz. U.R.P.Nr 40, poz. 354) oraz rozporządzenie Ministra Pracy i Opieki

⁵⁶ IPNKr, *Wniosek dotyczący zużycowania...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 77.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ W raporcie złożonym Szefowi WUBP podkreślono negatywną reakcję księży Michała Wietechy oraz Stanisława Nagiego w związku z zarządzeniem o likwidacji seminarium, którzy oznajmili, że nie ma „na razie” takiej siły, która by mogła ich zmusić do oddania seminarium. W sprawozdaniu między innymi odnotowano: „Obaj w/w księża poczęli zwymyślać, że jest to przemoc w stosunku do nich, że jest to sprzeczne z układem zawartym między Państwem a Kościołem, i wreszcie ks. Nagy przypomniał nam Uchwałę Gryficką, przestrzegającą jednocześnie o konsekwencjach, jakie nam grożą”, za: IPNKr, *Małe Seminarium Zakonne Księży Sercanów, Kraków – Płaszów, ul. Saska 2, Kraków, 7 VI 1952 r.*, sygn. 039/5, t. 2, cz. 2, k. 289-290.

⁵⁹ IPNKr, *Plan zabezpieczenia akcji Małych Seminariów z dnia 30. 06. 1952 r.*, sygn. 039/5, t. 2, cz. 1, karta 91-120.

Społecznej z dnia 22 marca 1928 roku nr 603 01 mówiące o tym, że seminaria niższe nie podlegają nadzorowi państwa.

Można je było zamknąć tylko wówczas, gdy szkoły nie uczyniły zadość wymogom tego rozporządzenia, i wówczas termin zamknięcia oznaczyć miał Minister ds. Wyznań Religii i Oświaty Publicznej. Prezydium WRN powołało się więc bezprawnie na ustawę z dnia 11 marca 1932 roku o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych (Dz. URP50Poz473), której moc wygasła 31 sierpnia 1935 roku.

Oprócz w/w rozporządzenia obowiązywało wówczas zobowiązanie Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i porozumienie, jakie zostało zawarte pomiędzy przedstawicielami Rządu i Episkopatu Polski w dniu 14 kwietnia 1950 roku. Porozumienie to stwierdzało, że istniejące szkoły o charakterze katolickim będą zachowane. Należy podkreślić, że niższe seminaria prowadzone przez zakony to szkoły na wskroś katolickie. Porozumienie kwietniowe gwarantowało, że „szkoły prowadzone przez Kościół Katolicki będą mogły korzystać z praw szkół państwowych na ogólnych zasadach”⁶⁰. Mimo tych zapewnień dwa lata później dokonano bezprawnego zlikwidowania niższych seminariów, które były równocześnie szkołami średnimi.

Wybór szkoły przez ucznia i jego rodziców gwarantował również projekt, a następnie sama Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, która stanowiła wyraźnie w art. 70, że „Polska Rzeczypospolita Ludowa zapewnia obywatelom wolność sumienia i wyznania. Kościół i inne związki mogą swobodnie wypełniać swoje funkcje religijne. Nie wolno zmuszać obywateli do tego, aby nie brali udziału w czynnościach i obrzędach religijnych”⁶¹.

Po zakończonej akcji sporządzono stosowne sprawozdania. Przewodniczący Komisji Likwidacyjnej Niższego Seminarium Duchownego XX. Zmartwychwstańców, Jan Spyt, napisał sprawozdanie ukazujące przebieg całej akcji.

Czytając sprawozdanie z likwidacji, zauważamy w nim nie tylko brak podstawowej wiedzy na temat życia zakonnego u funkcjonariuszy UB, ale także charakterystyczne dla przedstawicieli ówczesnej władzy sformułowania: „Na I piętrze mieszkało 17 kleryków, rzekomo wyświęconych, a nie uczniów, oraz znajdowała się tam kaplica, księża zażądali

⁶⁰ Za: B. Cywiński, *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo – Wschodniej*, t. 2, „... i was prześladować będą”, Lublin 1990, s. 82.

⁶¹ Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, uchwalona 22 lipca 1952 r. (Dziennik Ustaw z 1952 r. nr 33, poz. 232).

pisma, że jest likwidacja nie Małego Seminarium, lecz likwidacja zakonu wyświęconych księży"⁶².

Cechą znaną sprawozdania jest brak poprawności językowej, co wyraża się w licznych błędach stylistycznych, a nawet ortograficznych, jak na przykład: „my im na to odpowiedzieli”. Ubecy z żalem piszą, iż nie znają kleryków i nie wiedzą z kim rozmawiali na furcie, zamiast słowa „seminarium” często piszą „zakład”: „napotkaliśmy na trudności, bo ks. prof. Żelazko jest nieobecny w zakładzie”⁶³.

Z tego dokumentu dowiadujemy się również, że podczas likwidacji małego seminarium przebywał w nim jeden uczeń. Był nim pólśierota, Józef Neć, który został zmuszony do wyjazdu na kolonię w Kluczach. Otrzymał on od Komisji Likwidacyjnej 10 zł na koszty podróży⁶⁴.

Tak jak w wielu seminariach wyższych i niższych, również na ul. Łobzowskiej 10 znajdowała się kaplica klasztorna. Usytuowana była na I piętrze w obrębie Wyższego Seminarium Duchownego, w którym obowiązywała klauzura⁶⁵. Mimo, że likwidacja dotyczyła małego seminarium, po wejściu do budynku UB rozstrzygały się losy kaplicy klasztornej. Ubekom było całkowicie obojętne to, że naruszają klauzurę, a demolując kaplicę, bezczeszczą miejsca kultu.

W dekrete kasującym była mowa o likwidacji małego seminarium, zatem Komisja Likwidacyjna powinna była zająć tylko II piętro, gdyż tam mieściło się niższe seminarium. Nie znamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego podczas likwidacji zabrano też I piętro i kaplicę z wyraźnym napisem „Klauzura”. Komisja Likwidacyjna została kilkakrotnie poinformowana przez księży zmartwychwstańców, że na I piętrze mieszkają tylko klerycy i tam właśnie znajduje się kaplica zakonna. Zrozumiałym jest zatem duży opór ks. Jana Wojnara, który tłumaczył ubekom: „to jest zakon”. Na te argumenty ubecy stwierdzili, że dla nich całość budynku zmartwychwstańców to małe seminarium. Decyzja ta była podjęta po meldunku do Trójki Wojewódzkiej, która wraz z przewodniczącym Komisji Likwidacyjnej „uzgodniła, dokąd odcinamy im pomieszczenia,

⁶² IPNKr, *Małe Seminarium Zakonne Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców w Krakowie przy ulicy Łobzowskiej nr 10, Kraków, 7 VI 1952 roku*, sygn. 039/5, t. 1, k. 92-106.

⁶³ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 86, (Sprawozdanie z likwidacji podpisał w dniu 04 VII 1952 r, przedstawiciel WUBP Spyt Jan).

⁶⁴ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

⁶⁵ Klauzura (łac. *clausus*, zamknięty) – jest to zamknięta część domu zakonnego lub klasztoru. Nie mają do niej wstępu osoby z zewnątrz, zwłaszcza płci odmiennej. Nie wolno jej opuścić zakonnikom bez zezwolenia przełożonego. Klauzura została wprowadzona przez św. Cezarego z Arles w 510 r., upowszechniona przez papieża Bonifacego VIII w 1298 r.

ponieważ postanowiono zrobić wejście do odebranej części klasztoru od ul. Batorego 8"⁶⁶. Zachodzi zatem pytanie, jak osoby tak dokładnie przygotowywane do tej akcji nie wiedziały, jaką powierzchnię budynku ma zająć Komisja Likwidacyjna. A może doszły do wniosku, że władza komunistyczna nigdy się nie myli i dlatego Trójka Wojewódzka wydała po rozpoczęciu akcji zezwolenie na zabranie większej powierzchni użytkowej, niż to przewidywał wcześniejszy plan?⁶⁷

Taka postawa członków komisji może dziwić, gdyż akcja likwidacyjna była przygotowywana od dawna i jej członkowie byli zaznajomieni z treścią dokumentu nazwanego „Plan zabezpieczenia akcji Małych Seminarium”, z dnia 7 czerwca 1952 roku, zawierającego aż 15 stron. Znajdujemy w nim wiadomości o obiekcie wraz dokładnym opisem budynku i mapką sytuacyjną – szkicem zabudowań, co może świadczyć, że została ona wykonana przez jednego z konfidentów UB⁶⁸. W dokumencie tym czytamy, że: „Budynki są położone przy ul Łobzowskiej 10, od ulicy znajduje się tylko kościół publiczny, a nie parafialny. Głównym budynkiem jest klasztor przylegający do kościoła. Małe Seminarium jest w tym samym budynku, jednak w innej części niż klasztor i nie ma tam klauzury”. We wniosku dotyczącym zużytkowania pomieszczeń po małym seminarium znajdujemy dokładną instrukcję mówiącą o tym, że budynek ma być przejęty częściowo oraz że: „Po likwidacji Małego Seminarium proponujemy przejąć skrzydło mieszczące dotychczas małe seminarium. To skrzydło jest poza klauzurą z wejściem od ulicy Łobzowskiej”. W/w dokument przyjęli do wiadomości i własnoręcznie podpisali przedstawiciele WUBP, Prezydium WRN i Komitetu Wojewódzkiego PZPR⁶⁹.

Ponadto wszystkich członków komisji, w której skład wchodził również funkcjonariusze UB, biorący udział w akcji likwidacyjnej, zobowiązano do przestrzegania poleceń zawartych w sporządzonym, bardzo szczegółowym *Planie zabezpieczenia akcji „Małych Seminarium”*, zatwierdzonym prawdopodobnie przez zastępcę szefa WUBP w Krakowie Witolda Kaszluę⁷⁰.

⁶⁶ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

⁶⁷ IPNKr, *Pismo naczelnika Wydziału V WUBP w Krakowie mjr. M. Kozłowskiego do naczelnika Wydziału V Departamentu V MBP w Warszawie*, Kraków 1952, sygn. 039/5, t.2, cz.1, k. 81-83.

⁶⁸ IPNKr, *Małe Seminarium...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 92-106.

⁶⁹ IPNKr, *Wniosek dotyczący zużytkowania...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 77.

⁷⁰ IPNKr, *Plan zabezpieczenia akcji Małych seminarium*, Kraków 30 VI 1952 r., sygn. 039/ 5, t. 2, cz. 1, k. 91-120.

Jak zatem rozumieć postawę komisji, która mimo konkretnych informacji, że w niższym seminarium nie ma klauzury, zlikwidowała kaplicę i zajęła I piętro zamieszkałe przez kleryków wyższego seminarium, które tak jak kaplica było opatrzone napisem „Klauzura”? Ponadto przewodniczący Komisji Likwidacyjnej Jan Spyt w swym sprawozdaniu napisał, że przy zajmowaniu I piętra napotkali na drugą trudność i wyraźnie zaznaczył, że było ono zamieszkałe przez 17 kleryków oraz że znajdowała się tam kaplica. Ta druga trudność UB polegała na tym, że ks. Jan Wojnar i ks. Franciszek Anders oświadczyli, że „nie opuszczą w/w pomieszczeń i żądają pisma, że likwiduje się zakon wyświęconych księży, ponieważ dekret mówi tylko o małym seminarium, a nie o dużym seminarium, które znajduje się na w/w piętrze”⁷¹. Po takim postawieniu sprawy przewodniczący skontaktował się z Trójką Wojewódzką, która poleciła przekazać księżom: „jeżeli będą trwać w dalszym uporze, to wezwą władze bezpieczeństwa do pomocy”⁷². W takiej sytuacji ks. Jan Wojnar, aby nie dopuścić do sprofanowania kaplicy, wyniósł z niej Najświętszy Sakrament, gdyż Komisja Likwidacyjna zaczęła demontaż kaplicy i ołtarza. Na polecenie księży klerycy zabrali z kaplicy święte obrazy, krzyże, a nawet lampy. To samo uczynili ze swymi pokojami, gdyż I piętro musiało zostać oddane całe⁷³. Nie dziwi więc odważne zachowanie kleryków, którzy „przy pracy technicznej związanej z przejmowaniem wypowiadali się podniesionym tonem różnie na temat demokracji Ludowej i pod adresem członków komisji”⁷⁴.

Po zapoznaniu się z dokumentami znajdującymi się w zasobach IPN-u można zadać pytanie czy w zgromadzeniu księży zmartwychwstańców w Krakowie UB miało swego tajnego współpracownika (TW)? Otóż nie mamy na to wystarczających dowodów. Faktem jest, że UB, przygotowując się do likwidacji małych seminariów, „uaktywniło agenturę” i prowadziło inwigilację. Przez agenturę badano nastroje wychowawców i wychowanków, chcąc pozyskać nowych współpracowników agentury UB. Z posiadanych dokumentów nie wynika, by dotyczyło to również zmartwychwstańców.

Jest jednak pewne, że UB miał w kościele krakowskim swych informatorów i agentów, gdyż po likwidacji niższych seminariów ubecy skorzystali z usług jednego z agentów WUBP w Krakowie, którym był

⁷¹ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

⁷² IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

⁷³ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

⁷⁴ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 78-85.

ks. Władysław Kulczycki, o pseudonimie „Żagielowski”⁷⁵. Poinformował on UB o tym, że „prowincjałowie reformatów, zmartwychwstańców i sercanów przywieźli instrukcje z Warszawy”⁷⁶. Można domniemywać, że były to instrukcje od Episkopatu Polski. Jest faktem, że władze komunistyczne przed akcją posiadały opracowanie z wykazem zamieszkujących dom zakonny przy Łobzowskiej zakonników, seminarzystów i osób świeckich. Opis budynku jest bardzo dokładny. Czytamy w nim: „Na I piętrze są sypialnie, a na parterze sale wykładowe”. Jednak następna zapisana informacja: „Nie ustalono więcej, bo wejście do klasztoru jest zamknięte”, może świadczyć o tym, że informatorem był ktoś z zewnątrz, nie zamieszkujący w domu zakonnym. Konfident musiał być osobą mającą dostęp do dokumentacji państwowej, gdyż podał dokładny wykaz osób zamieszkałych na ul. Łobzowskiej 10. Wykaz ten zawierał również dane osobowe księży, braci zakonnych, kleryków i osób świeckich wraz z datą ich zameldowania się w/w miejscu. W wiadomościach informatora o obiekcie czytamy, że: „Zabudowania są otoczone przez domy czynszowe. Mieszka 4 księży (wykaz dokładny), 6 braci zakonnych i 31 kleryków oraz 11 osób świeckich”. W dokumencie tym jest dokładna mapa terenu klasztoru, ale jej autor stwierdza, że „bliżej rozpoznać nie jestem w stanie”⁷⁷. Ta odręczna notatka: „Bliżej rozpoznać nie jestem w stanie”, przemawia za tym, że było to dzieło jednego z konfidentów⁷⁸. Jest natomiast pewne, że UB zamierzało „wciągnąć ks. Franciszka Andersa i brata Aleksandra – furtiana do współpracy, gdy znajdą na nich materiały kompromitujące”⁷⁹.

Przejęte po małych seminariach pomieszczenia władze komunistyczne starały się zagospodarować w taki sposób, aby udowodnić społeczeństwu, że są one niezbędne dla użyteczności publicznej. Budynki zabrane zmartwychwstańcom podczas akcji likwidacji małych seminariów zamierzano przeznaczyć na Dom Zdrowia dla dzieci⁸⁰. Inne źródła archiwalne przechowywane w IPN-ie podają, że pomieszczenia seminaryjne po likwidacji małego seminarium zmartwychwstańców zosta-

⁷⁵ Identyfikację agenta o ps. „Żagielowski” przedstawił F. Musiał, M. Lasota, w: *Kościół zraniony. Proces księdza Lelity i sprawa Kurii Karkowskiej*, Kraków 2003, s. 383.

⁷⁶ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1-2.

⁷⁷ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, („ściśle tajne”, z dnia 07. 06. 1952 roku. Przygotowanie do likwidacji Małego Seminarium OO Zmartwychwstańców w Krakowie przy ul Łobzowskiej 10).

⁷⁸ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 155-157.

⁷⁹ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

⁸⁰ IPNKr, *Wniosek dotyczący zużytkowania...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 77.

ną przeznaczone na Dziecięcy Szpital Przeciwgruźliczy w administracji Akademii Medycznej⁸¹. Natomiast w sprawozdaniu po akcji likwidacyjnej znajdujemy następujący zapis funkcjonariusza UB Jan Spyta:

„Po likwidacji Małego Seminarium proponujemy zająć skrzydło mieszczące małe seminarium oraz przylegający ogród i przeznaczyć na Dom Zdrowia dla dzieci z wadami postaw na tle krzywiczym, wymagających leczenia, gimnastyki, łożeczka gipsowego i innych zabiegów nieosiągalnych w domu, zwłaszcza na wsi, na 50 miejsc⁸². Jest to konieczne ze względu na to, że na terenie województwa dotychczas nie ma podobnego Domu Zdrowia”⁸³.

Od tej pory w domu zmartwychwstańców prowadzono prace adaptacyjne w związku z nowym przeznaczeniem zarekwirowanych pomieszczeń. Bardzo często dom nawiedzały przeróżne komisje.

Jednak jak się później okazało, budynki seminaryjne nie nadawały się na Dom Zdrowia, gdyż nie można było ich dostosować do celów rehabilitacyjnych. Zmieniono więc decyzję, umieszczając tam słuchaczki Krakowskiej Szkoły Położnych (późniejszego Medycznego Studium Zawodowego Nr 3, Wydział Położniczo-Pielęgniarski), wraz z Domem Słuchacza, czyli internatem dla studiujących dziewcząt. Dla celów tejże szkoły z kaplicy zrobiono cztery sale do ćwiczeń z zakresu pielęgniarstwa i położnictwa⁸⁴. Zabrano również ogród księżom zmartwychwstańcom, w którym znajdowała się kapliczka. Z kapliczki usunięto figurę Matki Boskiej⁸⁵.

Mimo że akcję likwidacyjną zaliczono do udanych, jednak w swych sprawozdaniach funkcjonariusze UB żalili się, że w klasztorze zmartwychwstańców napotkali na trudności podczas wykonywania swych obowiązków⁸⁶:

⁸¹ IPNKr, *Sprawozdania dwutygodniowe, miesięczne, kwartalne i roczne dotyczące kleru*, sygn. 039/1, t. 1-16.

⁸² IPNKr, *Małe Seminarium Zakonne Księży Sercanów, Kraków – Płaszów, ul. Saska 2, Kraków, 7 VI 1952 r*, sygn. 039/5, t.2, cz. 2, k. 289-290. Podczas akcji likwidacyjnej Małego Seminarium Księży Sercanów w Krakowie komisja podjęła decyzję, że stary dom pozostaje przy Zgromadzeniu, a budynki gospodarcze zajmowane przez kleryków oraz dom Niższego Seminarium zostają zarekwirowane i zamienione w niedługim czasie na szpital rehabilitacyjny.

⁸³ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., Nr 039/5, t.1, cz. 1, karta 172 (wniosek podpisał przedstawiciel Woj. Urz. Bezp. Publicznego, Prezydium W.R.N, i Kom. Woj. P.Z.P.R.).

⁸⁴ Relacja własna. Jadwiga Hebda ukończyła w 1979 roku Medyczne Studium Położniczo-Pielęgniarskie Nr 3 w Krakowie i była mieszkanką Domu Słuchacza w Krakowie na ul. Batorego 8 w latach 1978-1979.

⁸⁵ Micewski B., *Zmartwychwstańcy w diecezji...*, dz. cyt., s. 346.

⁸⁶ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

1. księży nie przyjęli dekretu likwidacyjnego;
2. dopiero wówczas, gdy likwidatorzy ostro zażądali, otrzymali księgę ewidencyjną (ale niekompletną);
3. nie podano im spisu bibliotecznych zbiorów przywiezionych ze Lwowa;
4. księży Anders i Wojnar oświadczyli kategorycznie, że nie opuszczą zamieszkałych przez już wyświęconych kleryków pokoi na pierwszym piętrze, że żądają oficjalnego pisma o likwidacji Zgromadzenie Zmartwychwstańców i Wyższego Seminarium, gdyż w dekrecie była tylko decyzja o likwidacji Niższego Seminarium;
5. księży nie zgadzali się na zajęcie kaplicy, znajdującej się w części Wyższego Seminarium na pierwszym piętrze, gdzie obowiązywała klauzura, i po długich oporach, dopiero gdy komisja likwidacyjna zagroziła, że wezwie na pomoc władze bezpieczeństwa, przenieśli Najświętszy Sakrament do innej części domu zakonnego;
6. ks. Jan Wojnar długo oponował i usilnie tłumaczył komisji znaczenie życia zakonnego, podczas gdy zajmowano pierwsze piętro, zamieszkałe przez kleryków, na którym obowiązywała klauzura;
7. obaj księża, Franciszek Anders i Jan Wojnar, byli tego samego zdania i nie chcieli brać na siebie odpowiedzialności za nielegalne zabieranie pomieszczeń kleryków, tłumacząc, że o tym winni zdecydować przełożeni wyżsi, co bardzo utrudniało i przedłużało prace komisji;
8. klerycy przeszkadzali w pracach technicznych komisji i w trakcie gdy komisja spisywała protokół likwidacyjny, oni odważnie i głośno wypowiadali negatywne uwagi pod adresem ustroju ludowego oraz samych członków komisji⁸⁷.

Podczas akcji likwidacyjnej zabrano wykazy uczniów, książkę finansową, świadectwa, podania uczniów oraz spisano inwentarz seminaryjny. Po przejęciu tych dokumentów zaplombowano drzwi kancelarii. W całości zarekwirowano seminaryjną świetlicę i bibliotekę wraz archiwaliami przywiezionym ze Lwowa. Dokładnie spisano inwentarz w salach lekcyjnych. Z przejmowanych sal księży polecieli zabrać klerykom tylko osobiste rzeczy małoseminarzystów. Natomiast w pokojach uczniów zabrano łóżka z materacami w ilości 60 sztuk i krzesła. Zostały również zarekwirowane pulpity uczniowskie w salach wykładowych,

⁸⁷ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 78-85.

biurka, tablice, obrazy i krzyże⁸⁸. Zaplombowano nawet ubikacje. Bezprawnie zabrano parter wraz z piwnicami od tylnej bramy oraz zabudowania przy ul. Batorego 8 wraz z trzema mieszkaniami, w których mieszkali świeccy lokatorzy⁸⁹. Z odwołania napisanego przez ks. Czesława Falkiewicza dowiadujemy się, że zajęcie inwentarza martwego i ogrodu było nieprawne, gdyż stanowiło własność Zgromadzenia, a nie Małego Seminarium, nie posiadającego osobowości prawnej. Zatem nie powinny być w związku z zamknięciem Małego Seminarium zajęte⁹⁰.

Przejmowanie trwało do późnej nocy. Wszyscy byli bardzo zmęczeni. Komisja Likwidacyjna, widząc, że księża i klerycy zabrali tylko połowę przedmiotów z likwidowanej części zakonu, postanowiła przerwać akcję do następnego dnia. Po zaplombowaniu pokoi księży i kleryków komisja opuściła budynek. Decyzję tę podjęto prawdopodobnie również z tego powodu, że połączenia z częścią używaną przez zakon nie zamurowano, gdyż „była późna pora i murarze mimo przygotowanej zaprawy poszli do domów”⁹¹.

Za opóźnienie prac można by obciążyć też samą Komisję Likwidacyjną, gdyż sam przewodniczący komisji informował WUBP w raporcie, że otrzymał do tej akcji „ludzi młodych, mało poważnych do tej akcji, słabo wyrobionych politycznie”. Komisja Likwidacyjna nie zakończyła pracy, tak jak zaplanowano, w tym samym dniu około godziny 19.00, lecz dopiero dnia następnego, tj. 4 sierpnia, i to w godzinach nocnych o 0.30. Zatem likwidacja małego seminarium zmartwychwstańców został przedłużona o ponad 30 godzin w stosunku do zaplanowanej akcji⁹². Opóźnienie to było spowodowane tym, że zabierano o wiele większą część budynku, niż przewidywał plan likwidacyjny. W przejmowanej części budynku mieszkało kilku braci zakonnych, księża Franciszek Anders, Stanisław Żelazek i przełożony domu (na parterze). Pokoje ich nie zostały opróżnione, gdyż ze względu na zatarasowane korytarze nie było

⁸⁸ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

⁸⁹ IPNKr, *Sprawozdanie Przewodniczącego...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 86-88.

⁹⁰ IPNKr, *Odpis pisma do Ministra Oświaty w Warszawie, Kraków VII 1952 r.*, sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 78-81.

⁹¹ Akcja likwidacji Małych Seminarium była zaplanowana do godz. 19.00. W Wieliczce w klasztorze oo reformatów i księży sercanów w Krakowie Płaszowie zakończyła się planowo, w: Archiwum Prowincji Reformatów w Krakowie, *Protokół z przebiegu zajęcia, mającego miejsce w Wieliczce w klasztorze OO Reformatów dnia 1 lipca 1952 roku*, w: *Sprawa Wieliczki „3 lipca”*, maszynopis nlb., oraz: IPNKr, *Małe Seminarium Zakonne Księży Sercanów, Kraków – Płaszów, ul. Saska 2, Kraków, 7 VI 1952 r.*, sygn. 039/5, t.2, cz. 2, k. 289-290.

⁹² IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t.1, cz. 1, k. 89-91.

miejsca na złożenie rzeczy z ich pokoiów. Ubecy, plombując pokoje w/w księży, nie pozwolili im przez to pozostać na noc w swoich pokojach⁹³.

W tym czasie funkcjonariusze UB blokowali wejścia do budynków zakonnych, przygotowywali zasadzki na wchodzących, więzili po kilkanaście godzin mieszkańców, przerywali połączenia telefoniczne, przywieźli z sobą ekipę murarską, która przystępując do prac związanych z przeróbkami korytarzy, oddzielała je, według projektu UB. Skonfiskowane pomieszczenia były odizolowywane od pozostałej części klasztoru. Nastąpiła również grabież sprzętu, drwiny ze stanu zakonnego, propozycje posad państwowych dla młodych zakonników – to wszystko stanowiło bezprawie i przypominało bardziej postępowanie w okresie stanu wyjątkowego. W dniu likwidacji ks. Jan Wojnar odprawił o godz. 18.00 nabożeństwo, podczas którego zabroniono mu spowiadać wiernych i informować o tym, co się dzieje w budynku zakonnym. Takie zachowanie komisji było uzgodnione z Trójką Wojewódzką, która groziła zmartwychwstańcom, że „w razie używania nabożeństwa do celów nie związanych z kultem religijnym wezwie władze bezpieczeństwa do pomocy”. Nic więc dziwnego, że wśród zmartwychwstańców i „między klerykami widać było niezadowolone z posunięć władzy ludowej i jeden z nich powiedział, że dopiero teraz doświadczył, co to znaczy socjalizm”⁹⁴.

Likwidacja Małego Seminarium była też okazją dla UB do napisania charakterystyki niektórych zmartwychwstańców, księży, braci i kleryków mieszkających wówczas w domu przy ul. Łobzowskiej. W zasobach IPN-u znajdujemy opis zachowania się ks. Franciszka Andersa. Według UB był on: „osobą inteligentną i utrzymuje napewno stosunki z młodymi kobietami, ponieważ kilka razy odbierał takie telefony, gdy znajdziemy na niego materiały kompromitujące, to spróbujemy wciągnąć go do współpracy”. Brat Aleksander, furtian, według bezpieki był „bardzo dobry do współpracy, bo kulturalnie nam odpowiadał, ale mało kontaktuje się z władzami zakonnymi”⁹⁵.

W materiałach archiwalnych IPN-u nie zachowały się instrukcje ani rozporządzenia dotyczące bezpośredniego przeprowadzenia akcji likwidacyjnej w zgromadzaniu zmartwychwstańców, ale analizując raporty wcześniejsze można stwierdzić, że była ona od dawna dokładna i precyzyjnie przygotowywana. Natomiast zachowały się materiały z przeprowadzonej wówczas akcji. Do szczególnie ważnych należy za-

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

liczyć sprawozdanie z akcji likwidacyjnej w województwie krakowskim, napisane przez Jana Spyta, przewodniczącego Komisji Likwidacyjnej. W sprawozdaniu tym, napisał, że „wszystkie komisje likwidacyjne pracowały ofiarnie i z oddaniem”⁹⁶. Ważny jest również *Raport z przeprowadzonej likwidacji Małego Seminarium OO Zmartwychwstańców w Krakowie, przy ul. Łobzowskiej 10*⁹⁷.

O przebiegu akcji likwidacyjnej funkcjonariusze UB informowali Trójki Wojewódzkie oraz WUBP za pomocą stosownych kryptonimów i szyfrów, aby nikt niepowołany nie mógł się dowiedzieć, co naprawdę dzieje się w 46 likwidowanych niższych seminariach duchownych⁹⁸.

A tak oto kilka wybranych przykładów szyfrowania wiadomości do rozmów telefonicznych przekazywanych w tym dniu podczas akcji likwidacyjnej:⁹⁹

<i>Akcję rozpoczęliśmy</i>	<i>Przyjechałem do domu</i>
<i>Wejścia obstawione naszymi ludźmi</i>	<i>Otwory są zatkane</i>
<i>Stawiany jest opór</i>	<i>Pokazują kolce</i>
<i>Zastano ... dzieci</i>	<i>Znaleźliśmy ... kwiatów</i>
<i>Dokumentacja zabezpieczona</i>	<i>Zeszyty zebrane</i>
<i>Zakonnik</i>	<i>Dzbanek</i>
<i>Zakonnica</i>	<i>Fajerka</i>
<i>Akcja pomyślnie zakończona</i>	<i>Książka przeczytana</i>

Po zakończonej akcji WUBP w telefonogramie do MBP w Warszawie zameldował, że „zakończono całkowicie akcję likwidowania i przejmowania Małych Seminarium. Wszystkie przejęte obiekty obsadzone zostały intendentami i dozorcami poszczególnych resortów i pracownikami operatywnymi”¹⁰⁰.

Następnego dnia naczelnik V Wydziału WUBP w Krakowie Marian Kozłowski wysłał pismo do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, w którym pisał:

⁹⁶ IPNKr, *Sprawozdanie*, sygn. 039/5, t. 1, cz.1, k. 86-88.

⁹⁷ IPNKr, *Raport z przeprowadzonej likwidacji...*, dz. cyt., t. 1, cz.1, k. 89-91.

⁹⁸ IPNKr, *Szyfr do rozmów telefonicznych*, sygn. 039/5, t.1, cz.1, k. 61.

⁹⁹ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 143.

¹⁰⁰ IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, karta 89-90, (telefonogram do Min. Bezp. Pub. w Warszawie).

„Oceniając przebieg akcji likwidacji nielegalnie istniejących Małych Seminariów, należy stwierdzić, że przebiegała ona dość sprawnie przy nielicznych zakłóceniach oraz przy odpowiedniej dyscyplinie i ofiarności członków komisji”¹⁰¹.

W Ministerstwie do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego akcję likwidacji niższych seminariów zaliczono do udanych. Świadczyć może o tym przesłane pismo, datowane na dzień 8 lipca 1952 roku, do szefów Wojewódzkich Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego z wyznaczeniem podległym sobie jednostkom kolejnych zadań na linii państwo – zgromadzenia zakonne. Czytamy w nim między innymi:

„Likwidacja Małych Seminariów zakonnych na terenie całego kraju przez władze państwowe wytworzyła korzystną sytuację dla pracy operacyjnej na odcinku kleru. Okres przygotowania i sama likwidacja pozwoliła bliżej rozpoznać poszczególne zakony i klasztory”¹⁰².

Po likwidacji niższych seminariów ubecy uruchomili swoje możliwości agenturalne, z których dowiadujemy się, że prowincjałowie zakonni ze zlikwidowanych małych seminariów podjęli akcję protestacyjną, nie zgadzając się z zaistniałą sytuacją. Pojechali w tej sprawie do Warszawy, aby skontaktować się z Episkopatem co do dalszego postępowania. W dniu 7 lipca 1952 roku agent WUBP w Krakowie ks. Władysław Kulczycki, ps. „Żagielowski”, donosił: „Prowincjałowie reformatów, zmartwychwstańców i sercanów przywieźli instrukcje z Warszawy, jak należy postępować w wiadomej sprawie”¹⁰³.

„Żagielowski” donosił również, że prowincjałowie postanowili posłać w tym samym dniu telegramy do prezydenta Bolesława Bieruta, informujące o nieprawnym zabraniu niższych seminariów, aby jak najwięcej nagłośnić sprawę¹⁰⁴. Identyczne telegramy prowincjałowie wysłali także do Prymasa Polski oraz skierowali odwołania do WRN, do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświaty, do Rady Państwa, do Sejmu, do Kancelarii Prezydenta Państwa, do KC PZPR z umotywowaniem niesłusznego zajęcia niższych seminariów duchownych. Postanowili również informować wiernych o zaistniałej niesprawiedliwości¹⁰⁵.

¹⁰¹ J. Szarek, *Łomem damy radę...*, dz. cyt., s. 251.

¹⁰² IPNKr, *Materiały z akcji...*, dz. cyt., t. 1, cz. 1, k. 172, (Wniosek podpisał przedstawiciel Woj. Urz. Bezp. Publicznego, Prezydium WRN i Kom. Woj. PZPR).

¹⁰³ IPNKr, *Doniesienie agencyjne (inf. ps. „Żagielowski”)*, Kraków 7 VII 1952 r., sygn. 039/5, t. 2, cz. 1, k. 60-61.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ J. Marecki, *Likwidacja niższych seminariów...*, dz. cyt., s. 159-160.

W następnym doniesieniu „Żagielowskiego”, z dnia 26 lipca 1952 roku, znalazły się również opisy innych kroków podjętych przez prowincjałów pokrzywdzonych prowincji. Zamierzali się osobiście spotkać się w tej sprawie z premierem Józefem Cyrankiewiczem. Premier jednak nie przyjął żadnego z prowincjałów, gdyż – jak tłumaczył – był zajęty pracami nad Konstytucją¹⁰⁶.

Delegacja prowincjałów udała się także do ministra A. Bidy. Również on wydawał się zaskoczony całą sprawą, choć wcześniej próbował czynić wszystko, aby nie dopuścić do osobistego spotkania z przedstawicielami wyższych przełożonych zakonnych¹⁰⁷.

Nastąpiło również spotkanie prowincjałów u Prymasa Stefana Wyszyńskiego w dniu 8 lipca 1952 roku. Prymas zaprosił wszystkich prowincjałów do Warszawy, aby omówić dalsze poczynania¹⁰⁸. Na spotkaniu z Prymasem Polski Stefanem kard. Wyszyńskim uchwalono tekst odwoławczy do poszczególnych władz oraz przygotowano specjalny protest w imieniu zakonów. Co do chłopców pozbawionych możliwości uczenia się w seminariach przyjęto ustalenia, że zostaną wcieleni do nowicjatu, a brakujące lata nauki uzupełnią w szkołach państwowych.

Episkopat Polski podjął pewne kroki, aby wyrazić swój protest przeciw likwidacji seminariów, oraz starał się wpłynąć na władze, by przywróciła kongregacjom zakonnym prawo prowadzenia niższych seminariów. Prymas Polski skierował na ręce prezydenta Bolesława Bieruta list datowany na dzień 7 lipca 1952 roku, w którym pytał między innymi:

„Czyż gwałt dokonany na niższych seminariach duchownych w jednym dniu i to natychmiast, bez możliwości poczynienia wyjaśnień przez właściciela, chociaż powołane Ustawą z dnia 11 marca 1932 roku w art. 4 p. 2, która wyraźnie nakazuje przed wydaniem orzeczenia zamykającego szkołę dać możliwość kierownictwu szkoły udzielenia wyjaśnień w określonym terminie, w skali ogólnokrajowej, nie jest pogwałceniem tej «całkowitej swobody działalności» zakonnej [zapis z porozumienia między Rządem i Episkopatem z dnia 14 kwietnia 1950 roku], czyż nie jest podważeniem bytu i rozwoju zakonów?

W liście tym Prymas nawiązał również do metod zastosowanych wobec zakonów i zgromadzeń zakonnych. Wkraczanie władz policyjnych na teren zarezerwowany dla wychowawców, blokowanie wejść, przygo-

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ IPNKr, *Doniesienie agencyjne (inf. ps. „Żagielowski”)*, Kraków 26 VII 1952 r., sygn. 039/5, t. 2, cz. 1, k. 62-64.

¹⁰⁸ Tamże, t. 2, cz. 1, k. 60-61.

towywanie zasadzek na wchodzących, więzienie po kilkanaście godzin mieszkańców, przerywanie połączeń telefonicznych, przywożenie z sobą ekip murarskich, które bezzwłocznie przystępowały do prac związanych z przeróbkami korytarzy i oddzielaniem według własnego projektu skonfiskowanych pomieszczeń od pozostałej części klasztoru, grabież sprzętu, drwiny ze stanu zakonnego, propozycje posad państwowych dla młodych zakonników – to wszystko stanowiło bezprawie i przypominało bardziej postępowanie w okresie stanu wyjątkowego.

Wysiłki Episkopatu okazały się jednak bezowocne. W dniu 16 lipca 1952 roku abp Stefan Wyszyński ponownie skierował list do Prezydenta, tym razem dołączając pełny materiał z przeprowadzonej akcji, stanowiący świadectwo bezprawia władzy ludowej. Innego sposobu na przekazanie prezydentowi potrzebnej dokumentacji do weryfikacji odwołań nie znaleziono. Przełożeni prowincjalni, którzy starali się o spotkanie z głową państwa, nie zostali przyjęci.

W sprawie postawionych zarzutów wypowiedział się przedstawiciel rządu, Dyrektor Urzędu do spraw Wyznań, kierując na ręce Prymasa list z 7 sierpnia 1952 roku. Co do formy korespondencji i sposobu argumentacji posunięć rządowych biskupi mieli poważne zastrzeżenia. Swój sprzeciw wobec takiego traktowania wyrazili „ustami” biskupa Zygmunta Choromańskiego, sekretarza Episkopatu Polski, który 12 sierpnia 1952 roku skierował list do Rady Państwa.

Protestowali także księża zmartwychwstańcy. W pierwszej połowie lipca 1952 roku ks. Czesław Falkiewicz złożył w imieniu Zgromadzenia pisemny protest do Ministerstwa Oświaty w Warszawie w sprawie likwidacji Niższego Seminarium w Krakowie przez Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie. We wniosku ks. Czesław Falkiewicz uzasadniał, że nie było podstaw prawnych, aby wydać zarządzenie o likwidacji małych seminariów, gdyż zgodnie z Rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej seminaria mniejsze nie podlegają nadzorowi Państwa. Ponadto zgodnie z „Porozumieniem” z 1950 roku istniejące dotychczas szkoły o charakterze świeckim będą zachowane. Ks. Czesław Falkiewicz uzasadniał:

„Nasza szkoła przecież już wówczas istniała, więc powinna być zachowana. Ponadto lojalnie wypełnialiśmy zarządzenia i wypełnialiśmy program ustalony przez władze państwowe i w tym kierunku nie może być przeciwko nam żadnych zastrzeżeń”.

W końcowej części pisma udowodnił, że zachowanie władzy komunistycznej wobec nich nie było oparte na żadnej podstawie prawnej i było sprzeczne z wolą Rządu PRL i dlatego powinno być natychmiast cofnięte¹⁰⁹.

Wszystkie te uwagi zawarte zostały w piśmie ks. Czesława Falkiewicza: „Odwołanie od zarządzenia WRN o niezwłocznym zamknięciu Małego Sem. XX Zmartw.”, o numerze L. dz. 45/52¹¹⁰.

Jak więc wynika z przedstawionych powyżej dokumentów, akcja likwidacyjna małych seminariów duchownych przeprowadzona latem 1952 roku była nie tylko aktem przemocy, ale także naruszeniem prawa przez sprawującą władzę w PRL-u komunistyczną dyktaturę.

Zakończenie

Podsumowując powyższe rozważania, trzeba przypomnieć, że w pierwszych latach powojennych komuniści nie zdecydowali się na frontalny atak na Kościół, bo podjęli walkę z podziemiem niepodległościowym i opozycją polityczną. Po rozprawieniu się z nimi podjęli walkę z Kościołem i uderzyli w duchowieństwo. Jednym z najważniejszych elementów tej batalii było odsunięcie Kościoła od młodzieży. Rozwiązywano katolickie szkoły, młodzieżowe organizacje katolickie, zabraniano nauki religii w szkołach i usuwano krzyże z klas szkolnych. Katolickie szkolnictwo stanowiło wyłom w oświatowym monopolu, do jakiego dążyli komuniści, chcąc zapewnić sobie całkowity wpływ na wychowanie młodzieży w duchu ateistycznym¹¹¹.

UB kontynuowało dzieło niemieckich okupantów, ale równocześnie parafie i zakony odzyskiwały i odbudowywały skonfiskowane przez hitlerowców majątki. Dźwignięcie zniszczonych przez działania wojenne majątków z ruin zbiegało się jednak często z konfiskatą budynków przez reżim komunistyczny. W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych rzeczą powszechną było zagarnianie przez komunistów, na przykład, świeżo odbudowanych kamienic.

¹⁰⁹ IPNKr, *Odpis pisma do Ministra Oświaty w Warszawie*, Kraków VII 1952 r, sygn. 039/5, t. 1, cz. 1, k. 78-81.

¹¹⁰ Falkiewicz Czesław, ks., ur. 1904 r., do Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców wstąpił w 1923 r., święcenia kapłańskie otrzymał w 1930 r., zm. 1974 r., w: CBAZP, s. 93.

¹¹¹ J. Szarek, *Łomem damy radę...*, dz. cyt., s. 244.

Ten przebiegły proceder w latach stalinowskich dotyczył też setek budynków należących do Kościoła. Towarzysze z PZPR-u pozwolili więc przez kilka powojennych lat cieszyć się właścicielom ich nieruchomościami tylko po to, by potem „upaństwowić” majątki już odbudowane.

Podobna sytuacja dotyczyła budowania nowych kościołów. Idealnym przykładem może tu być budowa nowohuckiego kościoła, w wielkoprzemysłowym społeczeństwie, w „socjalistycznym mieście”, jak „ochrzciła” je komunistyczna propaganda. Najpierw w 1956 roku na fali październikowej odwilży Urząd ds. Wyznań wyraził zgodę na budowę kościoła w Nowej Hucie, a następnie po wyznaczeniu placu pod przyszłą budowę i poświęceniu krzyża przez arcybiskupa Eugeniusza Baziaka¹¹², w kwietniu 1959 roku, władzę cofnęły zgodę na budowę świątyni. W tym czasie, w roku 1958, na zebraniu kapituły arcybiskup Eugeniusz Baziak¹¹³, tłumacząc przyczyny nominacji mało znanego kurialistom ks. Karola Wojtyły, wyjaśnił, że ks. Wojtyła jest wyszkolony w nowych kierunkach społecznych, zna dobrze komunizm i kwestię robotniczą, więc taki jest mu potrzebny. Nic więc dziwnego, że SB wyznaczyła swego najlepszego agenta TW „Mareckiego” do rozpracowywania Karola Wojtyły¹¹⁴.

Należy też wyraźnie podkreślić, że Episkopat Polski nigdy nie zgodził się z działaniami władz komunistycznych w PRL-u, oraz fakt, że wówczas uważał i nadal uważa, że zakonom stała się wielka i niezastuszona krzywda. Jeżeli jednostki z poszczególnych zakonów zawiniły, to nie można stosować odpowiedzialności zbiorowej¹¹⁵. Episkopat prostował fałszywe oświadczenia władz państwowych¹¹⁶; miały one miejsce wbrew intencjom Episkopatu i były czynione bez żadnego z nimi porozumienia.

Podsumowując, trzeba również zaznaczyć, że większość małoseminarzystów ze zlikwidowanego w 1952 roku Niższego Seminarium Duchownego w Krakowie, prowadzonego przez Zgromadzenie Księży

¹¹² Eugeniusz Baziak (ur. 8 marca 1890 r. w Tarnopolu, zm. 15 czerwca 1962 r. w Warszawie) – arcybiskup metropolita lwowski i krakowski.

¹¹³ Abp Eugeniusz Baziak w dniu 28 września 1958 konsekrował na bpa Karola Wojtyłę.

¹¹⁴ Tw „Marecki” został zwerbowany w 1947 roku przez majora Olkowskiego i współpracował z bezpieką aż do śmierci. Według SB był bardzo efektywnym agentem. Wcześniej nosił kryptonim „Kolejarz”, „Dyrektor”, „Tukan”. Był administratorem w Nowej Hucie i potępiał z ambony zaangażowanie ks. bpa Wojtyły w obronę krzyża, nazywając je „wystąpieniami chuligańskimi”, za: M. Lasota, *Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczach bezpieki*, Kraków 2006, s. 123-142.

¹¹⁵ APSL. Odpis pisma Ks. Bpa Z. Choromańskiego skierowanego do Urzędu do Spraw Wyznań nr 1210 z dnia 17 IX 1956 r.

¹¹⁶ Por. M. Blok, dz. cyt., s. 34-37.

Zmartwychwstańców, osiągnęła swój cel: zdała eksternistyczne matury i ukończyła studia teologiczne w Krakowie pod opieką rektorów alumnatu i mistrza nowicjatu na Woli Duchackiej lub w Poznaniu¹¹⁷. Pierwszym małoseminarzystą, który otrzymał święcenia kapłańskie, był m.in. ks. Witold Świdecki¹¹⁸.

Od roku 1958 do roku 2008 Niższe Seminarium Duchowne działało w Domu zakonnym w Poznaniu przy ul. Dąbrówki 4, realizując program szkoły średniej ogólnokształcącej. Do roku 1981 małoseminarysty zdawali matury eksternistycznie w liceach państwowych. Natomiast od 1993 roku Niższe Seminarium Duchowne w Poznaniu na stałe otrzymało prawa państwowej szkoły niepublicznej¹¹⁹.

Dopiero po 1989 roku zawłaszczone bezprawnie budynki przy ulicy Łobzowskiej 10 i Batorego 8 wróciły do swych prawowitych właścicieli, gdyż zwrot skonfiskowanego mienia nastąpił na mocy ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (art. 66, ust. 1)¹²⁰.

Obecnie historia pozwala nam oceniać wydarzenia okresu komunistycznego w Polsce z dystansu. W zbiorach archiwalnych krakowskiego Instytutu Pamięci Narodowej przechowywanych w Wieliczce znajdujemy liczne dokumenty stwierdzające, jak wiele strat poniósł Kościół krakowski w konsekwencji komunistycznych represji, ale trzeba też z dumą przyznać, że wyszedł z konfrontacji z komunizmem zwycięsko¹²¹.

La confisca del Seminario Minore dei Padri Resurrezionisti a Cracovia nel 1952

Dopo la seconda guerra mondiale, il governo comunista iniziò la lotta contro l'opposizione politica e la resistenza che combatteva per l'indipendenza della Polonia dall'Unione Sovietica. Dopo qualche anno intraprese la repressione della Chiesa cercando di subordinarla totalmente a sé. Non soltanto annullò il concordato, ma impedì qualsiasi l'attività caritativa, eliminò dalla scuola l'insegnamento della religione, sopprese le associazioni cattoliche e le confratelli

¹¹⁷ B. Micewski, *Zmartwychwstańcy w diecezji...*, dz. cyt., s. 340.

¹¹⁸ CABZP, s. 12.

¹¹⁹ W. Mleczko, *Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców. Zarys historii i działalności*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 12, s. 176.

¹²⁰ J. Szarek, *Łomem damy radę...*, dz. cyt., s. 250.

¹²¹ F. Musiał, *Naczelnicy Wydziału IV SB w Krakowie*, w: *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a dyktaturą*, (praca zbiorowa pod red. R. Terleckiego i J. Szczepaniaka), Kraków 2007, s. 46.

ternite; inoltre interferì nella nomina delle cariche ecclesiastiche (vescovi, parroci, ecc.), impedì i contatti con la Santa Sede e tentò di frantumare l'unione all'interno del clero, fondando l'associazione dei cosiddetti „preti patrioti”, i quali decisero di collaborare col governo comunista. La scuola cattolica rappresentò l'unico ostacolo alla monopolizzazione dell'educazione; sottomettendo, infatti, la scuola all'ideologia comunista si assicurava la formazione delle nuove generazioni ispirate a principi atei. L'azione della confisca del Seminario Minore dei Padri Resurrezionisti a Cracovia, via Łobzowska 10, fu inserita in un programma generale di esproprio di 46 istituti e centri educativi guidati da varie istituzioni ecclesiastiche. Il 3 luglio del 1952 nella Regione di Cracovia gruppi speciali entrarono contemporaneamente in quindici seminari. Ricercando tra i documenti conservati negli archivi segreti dell'IPN (istituto di memoria nazionale) è possibile effettuare l'esatta ricostruzione dei preparativi della confisca e dell'esproprio delle proprietà della Chiesa. Il governo comunista cercò di giustificare tale azione, utilizzando gli edifici sequestrati definendoli indispensabili per il bene comune e per la pubblica utilità. Negli spazi confiscati ai resurrezionisti, quasi due terzi della proprietà, fu istituita la scuola per le infermiere ed il convitto per le studentesse.

Słowa klucze: *bezprawie, edukacja, ideologia komunistyczna, internat, Instytut Pamięci Narodowej, komisja likwidacyjna, konfiskata mienia, Kościół, niższe seminaria, Prymas Polski, prześladowanie, religia, szkoła, tajny współpracownik, Urząd Bezpieczeństwa Publicznego, walka z Kościołem, władza komunistyczna, wychowanie, zakony, zmartwychwstańcy*

WOJCIECH MLECZKO CR
KRAKÓW

ZMARTWYCHWSTAŃCZY SYSTEM WYCHOWAWCZY

Próba zarysu

*Nasz sposób wychowania śmiały i nowy,
ale też jedyny na dzisiejsze czasy¹.*

Pedagogia zmartwychwstańcza jest jednym z chrześcijańskich systemów wychowawczych. Opiera się ona na duchowości i tradycji zgromadzenia zmartwychwstańców. Teoria tego systemu zawarta jest w filozofii, teologii i ascetyce ks. Piotra Semenienki CR², zainspirowanego przez idee swego mistrza Bogdana Jańskiego³, oraz w regułach Zgromadzenia. Niestety, do tej pory nie udało się nikomu pozbierać wszystkich elementów w jedną całość tak, aby stworzyć jasny i zwięzły „zmartwychwstańczy” system wychowawczy. Jednakże świadomość posiadania

¹ P. Smolikowski, *Korespondencja z O. Semenenką*, zebrał J. Mrówczyński, Warszawa 1989, s. 245 (list do P. Semenienki, Lwów, 17 października 1883).

² Piotr Semenienko (1814-1886) w 1832 r. na skutek powstania listopadowego znalazł się we Francji. Tu spotkał B. Jańskiego, który zaprosił go do swojej wspólnoty. Po śmierci Jańskiego był pierwszym przełożonym nowej kongregacji. W 1841 r. przyjął święcenia kapłańskie. Przez wiele lat był generałem zgromadzenia. Czynnie współpracował ze Stolicą Apostolską. Założył Papieskie Kolegium Polskie w Rzymie i był jego pierwszym rektorem. Autor wielu prac teologicznych, filozoficznych i ascetycznych. Zob. H. Wyczawski, *Semenenko Piotr*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. IV, Warszawa 1983, s. 38-45.

³ Bogdan Jański (1807-1840) – konwertyta, pokutnik, świecki Apostoł Wielkiej Emigracji, inicjator polskiego odrodzenia religijnego, założyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, redaktor, publicysta, ekonomista, wydawca i tłumacz. Sługa Boży. Zob. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983.

własnego systemu istniała od początków Zgromadzenia⁴. W celu lepszego zrozumienia zasad pedagogii zmartwychwstańczej i ich genezy warto przyjrzeć się początkom tejże wspólnoty zakonnej.

Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (zmartwychwstańcy) zostało powołane do istnienia 17 lutego 1836 roku w Paryżu. Tam Bogdan Jański, założyciel wspólnoty, zebrał kilku wracających do wiary młodych ludzi, pragnących podjąć pracę nad moralną i społeczną odnową Polaków, którzy po powstaniu listopadowym znaleźli się na emigracji. W ten sposób powstał tak zwany *Domek Jańskiego*. W gronie pierwszych i najwierniejszych uczniów założyciela (doprowadzonych do pojednania z Bogiem i Kościołem katolickim przez niego) byli między innymi Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiewicz⁵, których zmartwychwstańcy uważają za współzałożycieli swojej kongregacji. To właśnie oni po śmierci Jańskiego dokonali kodyfikacji oraz rozwinięcia planów i ideałów, które pozostawił założyciel – *Brat Starszy*⁶.

Celem nowej wspólnoty zakonnej było ewangeliczne oraz społeczne pogłębienie katolicyzmu i rechrystianizacja *nowoczesnych pogan* poprzez pracę wychowawczą i parafialną. Zgromadzenie pragnęło stać się ośrodkiem formacyjnym dla szerokich, w dużej mierze autonomicznych, kręgów współpracowników świeckich, rekrutujących się ze wszystkich zawodów i warstw społecznych⁷.

Swój cel zmartwychwstańcy najpierw realizowali we Francji i Włoszech oraz w Ameryce (USA i Kanada), Bułgarii i Austrii. Dopiero w 1880 roku udało im się na stałe osiedlić w Polsce (Lwów i Kraków). Zakładali oni różne instytucje wychowawcze: sierocińce, internaty, szkoły podstawowe, średnie i wyższe⁸. Zmartwychwstańcy mieli istotny wkład w po-

⁴ P. Smolikowski, *Korespondencja...*, dz. cyt., s. 220 (list do P. Semeneki, Lwów, 1 września 1882), s. 239 (list do P. Semeneki, Lwów, 1 września 1883), s. 245 (list do P. Semeneki, Lwów, 17 października 1883).

⁵ Hieronim Kajsiewicz (1812-1873) – studiował w Warszawie. Brał następnie czynny udział w powstaniu listopadowym. Będąc we Francji, spotkał się z B. Jańskim. Postanowił związać się z jego wspólnotą. Wraz z P. Semenką przyjął święcenia kapłańskie w 1841 r. Był wieloletnim przełożonym generalnym zgromadzenia i wybitnym kaznodzieją. Zob. B. Micewski, *Kajsiewicz Ambroży Józef Hieronim*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. II, Warszawa 1982, s. 229-240; A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Kraków 2006.

⁶ J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I, Katowice 1990, s. 1-106.

⁷ E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce XIX i XX wieku*, „Znak” 1965, nr 11-12, s. 1660-1661; B. Micewski, *Sto pięćdziesiąt lat Zmartwychwstańców*, „Chrześcijanin w świecie” 1986, nr 8-9, s. 180-181.

⁸ Zob. W. Mleczo, *Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców. Zarys historii i działalności*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 12, s. 167-188.

wstanie i kształtowanie się kilku zgromadzeń żeńskich, m.in. niepokalanek, nazaretanek i zmartwychwstanek – wszystkie nastawione na pracę wychowawczą.

Od początku swojego istnienia zmartwychwstańcy wypracowywali własny system wychowawczy, który ewoluował w trakcie praktycznej aplikacji w apostołacie. Do najwybitniejszych postaci, które twórczo wpłynęły na rozwój systemu, można zaliczyć: ks. Ludwika Funckena CR⁹, ks. Waleriana Kalinkę CR¹⁰ oraz ks. Pawła Smolikowskiego CR¹¹.

Każdy system wychowania składa się z następujących elementów konstytucyjnych: koncepcja człowieka, przyjmowane założenia, cele, zasady, metody i środki wychowania¹². Poniżej zostanie przedstawiony zmartwychwstańczy system wychowawczy według tego właśnie klucza.

W perspektywie antropologicznej pedagogika zmartwychwstańcza, według P. Smolikowskiego, bazuje na przekonaniu, że:

1° Nasi wychowankowie, jak wszyscy inni ludzie, mają w sobie załączek wszelkiego możliwego zła, ponieważ są obciążeni skutkami

⁹ Ludwik Funcken urodził się 5.10.1833 r. w Wanckum w królestwie pruskim (dziś Holandia). Był przez pewien czas farmaceutą, ale odczuwał powołanie do kapłaństwa. Po studiach teologicznych w seminarium diecezjalnym został wyświęcony w 1862 r. Po spotkaniu ks. A. Jełowickiego CR zapragnął wstąpić do zmartwychwstańców (gdzie był już jego brat Eugeniusz). Po złożeniu ślubów zakonnych (1864 r.) wyjechał do Kanady i w tym samym roku założył Kolegium św. Hieronima w St. Agatha, które zostało później przeniesione do miejscowości Berlin (obecnie Kitchener). Był wybitnym wychowawcą. Zmarł 30.01.1890 r.; zob. J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców...*, t. I, dz. cyt., s. 236-250.

¹⁰ Walerian Kalinka urodził się 20.11.1826 r. w Bolechowicach. Studiował prawo i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Włączył się w przygotowania do powstania 1846 r. i po jego upadku wyemigrował do Brukseli. Przez długie lata związany z paryskim środowiskiem emigracyjnym. Był dyrektorem Biblioteki Polskiej i aktywnym współpracownikiem Hotelu Lambert. W 1868 r. wstąpił do zmartwychwstańców, a w 1870 r. otrzymał święcenia. W Zgromadzeniu dał się poznać jako naukowiec, a przede wszystkim jako wychowawca. Jest autorem *Sejmu Czteroletniego* i wielu innych pozycji z zakresu historii. Był założycielem domu i internatu zmartwychwstańców we Lwowie. Zmarł we Lwowie 16.12.1886 r.; zob. J. Mrówczyński, *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań-Warszawa-Lublin 1972.

¹¹ Paweł Smolikowski urodził się 4.02.1849 r. w Twerze w Rosji. Swoją formację zakonną odbył wśród współzałożycieli: Hieronima Kajsiewicza i Piotra Semenienki. Był pierwszym zmartwychwstańcem wyświęconym w obrządku bizantyjskim (1873 r.). Pracował jako wychowawca w Bułgarii, Lwowie i Krakowie, gdzie pełnił obowiązki mistrza nowicjatu. Przez 10 lat pełnił funkcję przełożonego generalnego. Był długoletnim rektorem Kolegium Polskiego w Rzymie. Współpracował ze Stolicą Apostolską. Zmarł 11.09.1926 r. w Krakowie. W 1966 r. otworzono proces beatyfikacyjny. Zob. J. Mrówczyński, *Śługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000.

¹² A. Rynio, Z. Jaroszuk, *System wychowawczy dziewcząt Marceliny Darowskiej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1993 (t. XXI, z. 2), s. 22.

grzechu pierworodnego. Zatem, jeżeli nie potrafimy dostrzec w nich pewnej przewrotności i złości [złej skłonności], oznacza, że ich dobrze nie znamy.

2° *Z drugiej strony, nasi wychowankowie razem z wszelkim złem posiadają również załączki wszelkiego możliwego dobra. Stąd, jeżeli dostrzegamy w nich tylko zło, to również jest pewne, że jeszcze ich dobrze nie znamy.*

3° *Pomimo wszelkiego zła, mogą się stawać i być, także teraz, najlepszymi; a także pomimo ich wszelkiego dobra, mogą się stawać i być, również obecnie, najgorszymi; ponieważ wszystko zależy od dobrego lub złego użycia ich wolnej woli¹³.*

Z powyższego tekstu wynika, że dogmat o grzechu pierworodnym zajmuje ważne miejsce w omawianym systemie. Znajduje on swoje odzwierciedlenie w sposobie oceny wychowanka, jako osoby posiadającej w sobie zarodki wszelkiego zła, oraz wskazuje na konieczność liczenia się ze skażeniem natury¹⁴. Ta rzeczywistość jest konsekwencją grzechu pierworodnego, który zranił całą ludzkość i zakłócił harmonię pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Skutkiem tego rozum jest zaćmiony i nie oświeca woli, a skażone serce szuka pociechy nie tam, gdzie powinno. Dlatego właśnie w człowieku jest wiele nędzy i pociąga go zło¹⁵.

Negatyw moralny to tylko jedna strona związku człowieka z Bogiem. Ważniejszą wydaje się być prawda o bezwarunkowej miłości Boga względem każdego człowieka. Jest to fundament zarówno duchowości, jak i pedagogiki zmartwychwstańczej. Nie jest to prawda łatwa do przyswojenia, gdyż w codziennym życiu doświadczają się ograniczonej i często warunkowej miłości ludzkiej. Trudno uwierzyć, że Boża miłość jest inna: niezależna od zachowania, że Bóg miłuje każdego cały czas i we wszystkich okolicznościach. Dlatego aby zrozumieć ten zasadniczy fakt ludzkiej egzystencji, potrzeba całego życia¹⁶.

W całym systemie wielką rolę odrywa tajemnica Trójcy Świętej. Charakterystyczna jest egzemplifikacja wszystkich relacji i procesów, przy-

¹³ P. Smolikowski, *Esperimenti pedagogici*, „Annali dei Resurrezionisti”, anno I, Roma 1900, s. 46-47 (tłum. własne).

¹⁴ J. Mrówczyński, *Podstawy zmartwychwstańskiego wychowania*, „Resurrectiana”, Poznań 1972, nr 2, s. 11 (mszps, Biblioteka Główna Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie, dalej: BCR-K).

¹⁵ K. Wójtowicz, *Specyfika zmartwychwstańczego wychowania*, „CResce” 1998/99, nr 4, s. 32.

¹⁶ Tamże, s. 31-32.

równująca je do Trójcy Świętej (tzw. egzemplaryzm trynitarny). Taki sposób ujęcia wypływa z założeń filozoficznych ks. P. Semenienki, który utrzymuje, że każda idea składa się z trzech elementów (na wzór Trójcy). Triologizm Semenienki pokazuje Boga jako opatrzniciowego Ojca, który stworzył świat i człowieka z miłości oraz przeznaczył człowieka do miłostnej jedności z sobą. Człowiek jest ciągle w stanie stawania się, ciągle dąży w stronę większej doskonałości, zarazem ludzkiej jak i boskiej¹⁷.

Przechodząc do omawiania **założeń** systemu, trzeba zaznaczyć, że opierają się one na przemyśleniach P. Semenienki. Stosując jego filozoficzny podział, można wyróżnić trzy elementy składające się na całość kształtu wychowania: podmiot (którym jest wychowawca), przedmiot (czyli wychowanek) oraz wychowanie (jako łącznik, czyli związek zachodzący między podmiotem a przedmiotem wychowania)¹⁸.

Założeniem jest także odkrywanie prawdy o sobie. Tak pisze o tym ks. P. Smolikowski: „wychowanie nasze nie polega na zamazywaniu, gładzeniu zła, musi to zło u nas bardziej na wierzch wychodzić, niżby to było przy innym systemie wychowawczym. Prócz tego jeśliśmy doszli do pewnego rezultatu, doszliśmy walką taką, ale walka trwa ciągle, i trwać ciągle będzie, a przy walce niejedynemu może upaść. Ostateczny rezultat naszej pracy jest ten, że zna każdy zło, co w nim leży, wie o obowiązku walczenia z nim, ma wszelką pomoc – ale i ma wolną wolę. I Bóg, który z pewnością najlepszym jest pedagogiem, a jednak, pomimo swej chęci, zbawić wszystkich nie może”¹⁹.

Zasadniczo jednak zmartwychwstańczy system pokazuje, jak „zamieszkujący w człowieku Chrystus może być potężną pomocą dla wierzącego. Chrystus, będący w nim, pomaga mu, kiedy stara się przezwyciężyć własne ograniczenia, osiągać harmonię z własnym wnętrzem, ze środowiskiem, z bliźnimi oraz z Bogiem”²⁰.

Ponieważ wychowanie zmartwychwstańcze jest wychowaniem chrześcijańskim, dlatego głównym jego **celem** jest doprowadzenie wychowanków do zjednoczenia z Bogiem poprzez wprowadzenie pierwotnej harmonii w działaniu rozumu, woli i serca²¹.

¹⁷ L. Kusek, *Peter Semenenko and his triologism as a basis for a resurrection philosophy of education*, 1972, s. 187 (teza na stopień Master of Arts przedstawiona na Uniwersytecie Loyola, archiwum prywatne ks. B. Hylli CR).

¹⁸ J. Mrówczyński, *Podstawy zmartwychwstańskiego wychowania*, dz. cyt., s. 6.

¹⁹ *Stowarzyszenie opieki nad Internatem Ruskim XX Zmartwychwstańców we Lwowie. Sprawozdanie ks. Smolikowskiego*, Lwów 1887, s. 18.

²⁰ L. Kusek, *Peter Semenenko and his triologism...*, dz. cyt., s. 190 (tłum. własne).

²¹ K. Wójtowicz, *Specyfika zmartwychwstańczego wychowania*, dz. cyt., s. 32.

Celem w wychowaniu jest rozwój całej osoby. Zachowując szacunek do człowieka i wiarę w niego, uwzględniając wolną wolę, należy wpa-jać miłość do prawdy na równi z poczuciem osobistej godności, wolności i posłannictwa. Troska o rozum i urabianie właściwego sądu są zasadnicze dla procesu pedagogicznego. Cały zmartwychwstańczy system wychowawczy polega na „harmonijnym kształceniu umysłu, sumienia i serca (uczuć) oraz unikaniu pogańskich zasad i działań”²². Ma on formować ludzi z chrześcijańskimi ideałami i zasadami.

Ponadto, celem z jednej strony jest wychowanie podopiecznego w tym duchu, aby z końcem okresu wychowawczego mógł sobie wybrać odpowiedni zawód (w zależności od swoich zdolności), oraz z drugiej strony, przygotowanie do pracy dla dobra i dalszego rozwoju społeczeństwa, w którym żyje²³. Wychowanie zmartwychwstańcze zmierza do tego, aby wychowanek umiał podporządkować się w sposób indywidualny i społeczny celowi głównemu, który obejmuje jego życie duchowe i cielesne, moralne i intelektualne, rodzinne i społeczne, nie po to, aby je umniejszyć, ale po to, żeby je podnieść i nim kierować. Wtedy zostanie zrealizowane to, co zostało zamierzone przez Pana Boga przy stworzeniu człowieka – upodobnienie się istoty ludzkiej do Niego samego²⁴. Cel wychowania stanowi doprowadzenie do osobistej i społecznej dojrzałości, przez co umożliwi się włączenie w nurt życia świeckiego i uczynienie go etycznym; przygotowanie narodowi i Kościołowi dobrych katolików, patriotów wiernych Bogu, pożytecznych obywateli szczerze kochających swą Ojczyznę²⁵.

Założenia systemu wychowawczego i przyjęta koncepcja człowieka są ściśle związane z zasadami pełniącymi rolę ogólnych norm procesu wychowania. System wychowawczy zgromadzenia zmartwychwstańców zawiera **trzy podstawowe zasady: miłości, prawdy i dobra**, które mają na celu wszechstronne wykształcenie człowieka. *Zasada miłości*,

²² J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, dz. cyt., s. 247; Por. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, par. 201: „Celem apostołatu wychowania jest rozwój całego człowieka. Ten cel osiąga się przez kształcenie umysłu i urabianie właściwego sądu, prowadząc w ten sposób ludzi do Boga, który jest źródłem i celem wszelkiej mądrości i wiedzy [...]”.

²³ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 3, Kraków 1895, s. 328.

²⁴ Tenże, *Założenie Misji Księżów Zmartwychwstańców w Adrianopolu*, Kraków 1897, s. 12.

²⁵ J. Mrówczyński, *O. Kajsiewicz jako wychowawca, „Resurrectiana”*, Poznań 1975, nr 3, s. 71 (mszps, BCR-K); P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, t. 3, s. 366 (zeszyt 24, s. 6, mszps, BCR-K).

zbudowana na wolnej woli, implikuje szacunek do drugiej osoby, wolność i poświęcenie. *Zasada prawdy* związana jest z rozumem i wyznacza pryncypia autentyzmu chrześcijańskiego, odpowiedzialności i sprawiedliwości. *Zasada dobra* dąży do właściwego traktowania sfery uczuciowej – wskazuje na zaufanie, życzliwość i bezinteresowność²⁶.

Zestawienie władz człowieka i oddziałujących na nie zasad można przedstawić graficznie w formie tabeli:

Tabela 1. Zestawienie władz człowieka i oddziałujących na nie zasad (wg zmartwychwstańczego systemu wychowawczego)²⁷.

X	Miłość	Prawda	Dobro
Rozum	Świadectwo	Pokora	Zaufanie
Wola	Wolność	Odpowiedzialność	Życzliwość
Serce	Ofiarność	Sprawiedliwość	Bezinteresowność

Zasady te uwzględniają możliwie wszystkie siły, jakie działają w osobie ludzkiej, zarówno te dobre, jak i te złe. Omawiane trzy wartości będą towarzyszyć wszystkim poczynaniom pedagogicznym. Stanowią cechę charakterystyczną wszelkich czynników wychowawczych, skierowanych ku człowiekowi, którego powinny kształtować, doskonalić i zbliżać ku Odwiecznej Miłości, nieomyślnej Prawdzie, Najwyższemu Dobru²⁸.

Z przyjętych zasad wypływają konkretne **metody i środki wychowawcze**. W pedagogii zmartwychwstańczej bardzo mocno podkreśla się kontakt wychowawcy z wychowankiem, który ma prowadzić do kształtowania sumienia, wyrabiać przekonania i poczucie obowiązku: „Staramy się przede wszystkim całe wychowanie oprzeć na sumieniu. Prowadzimy naszych uczniów tak, by oni robili wszystko z poczuciem obowiązku, z przekonania, a nie ze strachu lub dla oka; tak by i potem, kiedy wyjdą z zakładu i gdy ich nikt doglądać nie będzie, postępowali zawsze według sumienia” – pisał ks. P. Smolikowski²⁹. Po przestudiowaniu tekstów źródłowych i opracowań można wyróżnić kilka konkretnych metod i środków umożliwiających osiągnięcie założonego celu:

²⁶ M. Warzyniak, *Elementy systemu wychowawczego w Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego*, „Vexillum Resurrectionis” 1970, nr 59 (r. XVII), s. 48.

²⁷ K. Wójtowicz, *Specyfika zmartwychwstańczego wychowania*, dz. cyt., s. 31.

²⁸ M. Warzyniak, *Elementy systemu wychowawczego...*, dz. cyt., s. 47.

²⁹ *Stowarzyszenie opieki nad Internatem Ruskim...*, dz. cyt., s. 14.

► Przykład wychowawcy

Przykład, jaki powinni dawać wychowawcy, uważany był za najskuteczniejszy środek wychowawczy³⁰. Wychowawca ma nauczać praktycznie przykładem swojego codziennego życia. Aby wychowywać drugiego człowieka, najpierw trzeba pracować nad sobą i siebie samego wychować³¹. Wychowawca musi dać do zrozumienia uczniom, że głoszone przez niego słowa mają wartość dla niego samego, albowiem w przeciwnym razie wychowankowie mogliby powiedzieć, że wychowawcy „uczają nas wypełniać obowiązki, a sami swoich nie wypełniają”³².

► Świadomość wychowawcy o wadach własnych

Wychowawca powinien szczególnie pilnie badać siebie pod kątem własnych wad w postępowaniu z dziećmi. Należy zwracać uwagę na ton głosu i sposób mówienia, pracować nad cierpliwością, opanowaniem, delikatnością i sprawiedliwością w upominaniu oraz kontrolować zewnętrzny styl zachowania³³.

► Być z wychowankami – obecność, asystencja

Żeby móc świadczyć własnym przykładem, przede wszystkim trzeba być z wychowankami. Ks. P. Smolikowski pisze: „chcąc kierować młodzieżą według tego systemu, trzeba być z nią w czasie rekreacji, w refektarzu, w kościele, a poza tym być zawsze do jej dyspozycji: a mianowicie być gotowym ją przyjąć i spędzić z nią czas. [...] Nie chodzi tu o stałą obecność fizyczną z nimi, ale o nieustanne przebywanie z nimi swoją myślą”³⁴.

³⁰ P. Smolikowski, *Wykład konstytucji*, Kraków 1996, s. 65; B. Żulińska, *System wychowawczy Bogdana Jańskiego*, Warszawa 1936, s. 9.

³¹ J. Mrówczyński, *O Kajsiewiczu jako wychowawcy*, dz. cyt., s. 69-80.

³² P. Smolikowski, *Dyrektorium dla Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego*, Lwów 1932, s. 25; por. W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, Kraków 1996: „Najlepszym przypomnieniem jest tu znowu nasz przykład. Nie przydadzą się strofowania i kary za niepilność, nieścisłość, nieporządek, jeśli ja sam nie będę się przygotowywał do lekcji, albo się na nie spóźnię, albo je opuszczam. Przykład wymowniejszy od słów” (s. 46); „Dzieci to zwierciadło, które cnoty i wady nasze odbija i powiększa, a to zwierciadło stanie nam w oczy, na sądzie, przed Panem. [...] Jeśliśmy niecierpliwi, z pewnością dzieci nasze będą niecierpliwe. Jeśliśmy krzykliwi, to dzieci od nas krzyczeć się nauczą. Jeśliśmy nie dbali i gnuśni, to i dzieci się zaniedbają. Jeśliśmy nie akuradni, nie ściśli, obowiązek nasz lekceważący, to i dzieci do tego lekceważenia, do nieregularności przywykną. Jeśliśmy szorstcy i twardzi, to i one przejmą od nas szorstkość i twardość. Jeśliśmy nieczujni, nieogledni, nieporządni, to i one takimi będą. Nawet miłość własną w nas dostrzegą i przeniosą” (s. 31).

³³ W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 36-37.

³⁴ P. Smolikowski, *Esperimenti pedagogici*, dz. cyt., s. 49-50 (tłum. własne).

To obcowanie wychowawcy z wychowankiem ma za zadanie urobienie psychiki wychowanka. W miarę dojrzewania uczeń zdobywa coraz większą skalę wartości. Wyrabia sobie pogląd na świat i życie, które ujawnia się w jego postawie wobec otoczenia i w całej jego działalności. Ważną rzeczą jest tu, aby wychowawca nie narzucał wychowankowi gotowych schematów, nie stosował przymusu, ani żadnych metod przyciągających i środków propagandowych, ale by wychowanek wyrobił sobie zmysł krytycznego patrzenia na rzeczywistość. Należy się jednak strzec, aby tej obecności nie zamienić w dozór policyjny lub ustawiczną kontrolę wychowanków, ponieważ te metody są czymś przeciwnym zmartwychwstańczemu wychowaniu³⁵.

► Zaufanie

Stosunek z uczniami ma być oparty na wzajemnym zaufaniu³⁶. „Strzeżmy się – pisał ks. W. Kalinka – okazywać dzieciom nieufność. Podejrzewania rozjątrzają; nieufność zniża, ze złem oswaja, utwierdza w złym. Trzeba mieć ciągłą nad dziećmi czujność, ale tak, jakby się jej nie miało: ufnie i przyjaźnie z nimi rozmawiać. A ufać – jest to już w połowie zyskać ufność”³⁷.

► Kształtować sumienie

Skutecznym środkiem do kształtowania sumienia wychowanka jest obustronna ufność. „Trzeba, aby dzieci wiedziały – stwierdza ks. W. Kalinka – że my tylko dobra ich pragniemy i aby były przekonane, że my, upominając je lub karcąc, nie im, ale ich naturze złej, złym skłonnościom wojnę wydajemy, a ich samych bądź co bądź, niezmiennie kochamy”³⁸.

► Negatywna postawa wobec donosicielstwa

Zmartwychwstańcy nie posługują się donosami, niespodziewanym nachodzeniem, podglądaniem czy podchwytywaniem³⁹. Skutkuje

³⁵ B. Żulińska, *Ku Zmartwychwstaniu (Zagadnienia pedagogiczne)*, Trenton 1950, s. 160.

³⁶ P. Smolikowski, *Wykład konstytucji*, dz. cyt., s. 65.

³⁷ W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 38.

³⁸ Tamże, s. 39. Ks. L. Funcken, dzieląc się radami wychowawczymi, tak pisał do ks. H. Kajsiewicza: „Rzecz główna w dyscyplinie – to miłość, braterstwo, zobopólne zaufanie. Mali powinni czasem zakosztować różeczek. Kazanie moralne odbywa się w pokojach naszych własnych. Przywołuję takiego i do niego mówię: według jego fizjonomii podnoszę albo zniżam głos mój; rozumiuję, przemawiam do serca i w końcu chłopak odchodzi ode mnie przeświadczony, że jestem jego najlepszym przyjacielem. I nie myli się”. Cyt. za: J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, dz. cyt., s. 251.

³⁹ P. Smolikowski, *Wykład konstytucji*, dz. cyt., s. 69.

to oczywiście tym, że wychowawca nie wie o wszystkim, co się dzieje wśród wychowanków, ale ks. W. Kalinka trafnie motywuje tę zasadę: „O istotnie ważnych [sprawach] dowiemy się zawsze. Dziesięć drobnych przewinień trzeba nieraz przepuścić, a skarcić dopiero jedenaste. I to wystarczy”⁴⁰.

► Łagodność

Unikano niepotrzebnego karcenia. Dyscyplina była raczej za łagodna niż za ostra. Pomimo tej łagodności wszystko w największym porządku było utrzymane⁴¹. Ks. L. Funcken przedstawia uzasadnienie takiej postawy: „Unikać surowości. Jaki pożytek jest z kształcenia maszyn, automatów? Każdemu powinien być pozostawiony jego własny charakter, jedynie niech będzie oczyszczony. Polegać jedynie na surowości, gdy występuje zagadnienie niemoralności lub gdy trzeba sobie poradzić z młodym człowiekiem, który ma zły charakter lub jest tchórzliwy”⁴².

Ks. W. Kalinka zdecydowanie zakazywał upominać w stanie wzburzenia, gdyż własną niecierpliwością można rozdrażnić dziecko. Wychowawca powinien wtedy zatrzymać się i pomodlić, a upomnienie zakończyć odwołaniem się do szlachetnych uczuć wychowanka. Nie zawsze do upominania potrzebne są słowa, ponieważ często milczenie połączone z silnym i spokojnym spojrzeniem może być wymowniejsze. Przywołuje ono do porządku, a zarazem wywołuje wdzięczność za delikatność nauczyciela. Dlatego wychowawca powinien być spokojny, opanowany i delikatny. Nigdy nie wolno także upominać ani karać, gdy dziecko jest wzburzone. A kara powinna być sankcją wyroku, który dziecko same na siebie wyda⁴³.

► Modlitwa

Ks. P. Semenenko uważał modlitwę za podstawowy środek w dziedzinie pracy nad sobą i sądził, że sukces w pracy wychowawczej z młodzieżą i samowychowawczej uwarunkowany jest właśnie modlitwą⁴⁴.

⁴⁰ W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 38.

⁴¹ P. Smolikowski, *Wykład konstytucji*, dz. cyt., s. 65.

⁴² J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców*, dz. cyt., s. 251; por. W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 33: „Bądźmy, kiedy należy surowymi, ale dajmy zarazem uczuć naszą miłość. Inaczej sprawiedliwości nie będzie, inaczej upomnienie lub kara chybi swego celu”.

⁴³ W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 33-34.

⁴⁴ A. Pisarska, *Powstanie i rozwój Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego na tle ascetyczno-mistycznego systemu życia wewnętrznego i jego odbicia w Regule Zgromadzenia*, Rzym 1960, s. 350.

Modlitwa jest siłą napędową życia nadprzyrodzonego, wielką pomocą w oczyszczaniu się ze zła i nabywaniu dobra⁴⁵. Ponadto ks. W. Kalinka kategorycznie stwierdza konieczność modlitwy wychowawcy za wychowanków oraz za samego siebie (aby być dobrym pedagogiem)⁴⁶.

► Pogoda ducha

Często się zdarza, że nauczyciel jest przytłoczony jakąś słabością fizyczną, zgryzotą czy problemami. W takim stanie popełnia się wiele błędów wychowawczych. Ale czy to dzieci są winne, że wychowawcę boli głowa lub żołądek albo jest zdenerwowany? Dlatego powinien nieustannie zachowywać pogodę ducha i dystans do swoich problemów. „Wesołość to miód na dzieci. Dzieci lgną do niej, bo czują, że ona płynie z serca kochającego” – pisze ks. W. Kalinka⁴⁷.

► Wyrabiać przekonania i poczucie obowiązku – motywowanie

Nie wolno nic narzucać wychowankom, nie wytłumaczyć, nie doprowadzić do uznania, do porozumienia z nimi, nie przekonać ich. Dzięki wyrabianiu przekonania uczniowie będą zachowywać się właściwie również wtedy, gdy nie będą pilnowani. Również do nauki zachęcano budząc poczucie obowiązku⁴⁸. System zmartwychwstańczy wpaja poczucie osobistej godności, wolności i posłannictwa. To poczucie posłannictwa ma wzywać do odpowiedzi na potrzeby innych ludzi, do „czynnego angażowania się w życie [...] własnego kraju i całego świata, przyczyniając się w ten sposób do zmartwychwstania społeczeństwa”⁴⁹.

Reasumując, przedstawiony powyżej zmartwychwstańczy system wychowawczy⁵⁰ to system promujący daleko idącą wolność i niemniej głę-

⁴⁵ P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 36; tenże, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903, s. 202-204.

⁴⁶ W. Kalinka, *Rozmyślenia nad konstytucjami*, dz. cyt., s. 42-43.

⁴⁷ Tamże, s. 39.

⁴⁸ Tamże, s. 35; P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego...*, dz. cyt., t. 3, s. 365 (zeszyt 24, s. 4); tenże, *Wykład konstytucji*, dz. cyt., s. 64, 68.

⁴⁹ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania...*, dz. cyt., par. 203.

⁵⁰ W tym miejscu chciałbym przytoczyć *Główne założenia pedagogiki zmartwychwstańców* wg S.I. Możdżenia: „Program wychowawczy zmartwychwstańców zakładał, że wychowanie ma wybitnie katolicki charakter. Walczy z materializmem w każdej dziedzinie, dąży do zjednoczenia młodzieży z Bogiem. Ważnym zadaniem w wychowaniu jest zachowanie równowagi między kształceniem rozumu a kształceniem uczuć. Celem, podwaliną i metodą całego wychowania ma być miłość. Z niej płynie wolność, rozumiana jako prawdziwa karność, tj. umiejętność utrzymywania w ryzach naszej namiętności, a także harmonia wewnętrzna. Wychowanie zmartwychwstańców uszlachetnia umiłowanie wol-

boką odpowiedzialność. Jest to typ wychowania wpływającego na dojrzewanie woli. Uderza w nim wielka swoboda i szerokość ducha, daleka od wszelkiej tresury i ciasnoty. Godny podkreślenia jest także niezwykle integralizm systemu⁵¹. W omawianym systemie zasadniczą rolę posiada wychowawca, który musi być osobą w pełni ukształtowaną. Jego nadprzyrodzony realizm ma umiejętnie pobudzać wychowanka do rzetelnych wysiłków, do ukochania tego, co trudne i co dużo kosztuje. Nie wolno mu stwarzać atmosfery łatwizny. Dlatego głównym przymiotem autorytetu wychowawcy jest umiejętność stawiania wymagań oraz doprowadzania do ich realizacji. Umiejętność osiągania wszędzie łagodnie, ale mocno⁵².

Jeżeli istnieją, między innymi, pedagogia represyjna i pedagogia prewencyjna, to wydaje się, że **zmartwychwstańczy system wychowawczy można by nazwać pedagogią dialogu i zaufania**⁵³. Dowartościowanie woli i wolności w człowieku oraz nacisk na rolę wychowawcy (który ma być wzorem do naśladowania) sprawia, że jest on ciągle aktualny,

ności przez kształcenie woli oraz podnoszenie godności osobistej, która potrafi opanować to, co niskie, i prowadzi do karności wewnętrznej. Zmartwychwstańcy wykluczali więc ślepe posłuszeństwo.

Drugim hasłem tej pedagogiki jest prawda. Z prawdy rodzi się pokój, radość, prostota. Usuwa ona z życia próżność i reklamę. Z umiłowania prawdy wypływa szacunek dla indywidualności jako urzeczywistnienie woli Bożej. Zadaniem wychowawcy jest poznanie powołania wychowanka i pomoc w spełnieniu tego, czego Bóg od każdego wymaga. Nie należy więc przyspieszać rozwoju, nie żądać ponad siły. Pedagogikę zmartwychwstańców cechuje zaufanie, które podnosi, uszlachetnia i pozyskuje każde dziecko. Ustawiczny dozór i niedyskrecja są jej obce.

Szczególną cechą wychowania zmartwychwstańców jest kształtowanie ducha narodowego, podkreślanie misji narodu, ujawnianie i tępienie wad narodowych. Wskazują oni także na potrzebę uwolnienia umysłu spod wpływu uczuć. Przyjmują wszelkie nowości naukowe i kulturalne, ale stronią od metod rewolucyjnych. Pierwszeństwo dają metodom rozwijającym myślenie i samodzielność. Kierują się zasadą aktualizacji, tj. dobrym przygotowaniem do szkoły życia. Kontynuatorzy idei Jańskiego, Kalinka i Smolikowski, jako pierwsi wprowadzili samorządy uczniowskie, które stanowiły według nich ważny czynnik pracy nad charakterem. Od wychowawców pedagogika zmartwychwstańców wymagała wielkiej miłości i poświęcenia, ustawicznej pracy nad samym sobą i jedności z Bogiem". Tenże, *Inspiracje katolickiej myśli wychowawczej w Polsce połowy XX wieku*, Kielce 2001, s. 87.

⁵¹ J. Mrówczyński, *O. Kajsiewicz jako wychowawca*, dz. cyt., s. 69; A. Pisarska, *Powstanie i rozwój...*, dz. cyt., s. 347, 349; B. Żulińska, *System wychowawczy Bogdana Jańskiego*, dz. cyt., s. 13.

⁵² A. Pisarska, *Powstanie i rozwój...*, dz. cyt., s. 343-344.

⁵³ K. Kraszewski porównuje te idee do zaproponowanej przez J. Mastalskiego „zasady personalistycznej relacji” (J. Mastalski, *Zasady edukacyjne w katechezie*, Kraków 2002, s. 316.), por. K. Kraszewski, *Wybrane aspekty kształcenia i wychowania w kontekście poglądów Bogdana Jańskiego*, w: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, Warszawa 2007, s. 86.

a zwłaszcza we współczesnej dobie rosnącej świadomości podmiotowości i godności osoby ludzkiej.

Na koniec warto odnotować, iż na założeniach, które próbowano powyżej zarysować, oparły się w swoim apostolacie wychowawczym trzy żeńskie zgromadzenia zakonne: Sióstr Niepokalanek, Najświętszej Rodziny z Nazaretu i Zmartwychwstania Pańskiego, twórczo je pogłębiając i rozwijając.

Powyższy artykuł to z definicji „próba zarysu” – nie rości sobie praw wyczerpującego opracowania. Natomiast autor wyraża nadzieję, że to skromne studium przyczyni się do zwiększenia zainteresowania tradycją wychowawczą zmartwychwstańców, wszak myśl pedagogiczna tego zgromadzenia zakonnego wymaga jeszcze wielu badań.

Educational system of the Congregation of the Resurrection. An attempt of an outline

Educational system of the Congregation of the Resurrection is a part of Christian pedagogy. Its basis can be found in spirituality and tradition of the Resurrectionists. Theory of this system is enclosed in Congregation's Rules as well as philosophy, theology and ascetics of Fr. Peter Semenenko, who was inspired by Bogdan Jański. This educational system can be called „pedagogy of dialog and trust”, because great emphasis is placed on dignity, freedom and free will of a person. This system promotes person's far going freedom as well as deep responsibility. This type of up-bringing affects maturation of free will. An educator plays a great role in this system, as a model to follow. Resurrectionists' system of education influenced educational apostolate of at least three female religious orders: Sisters of the Immaculate Conception, Sisters of the Holy Family of Nazareth, Sisters of the Resurrection.

Słowa kluczowe: *zmartwychwstańcy, zmartwychwstańczy system wychowawczy, wolna wola, odpowiedzialność; cele, zasady, metody i środki wychowawcze, pedagogia dialogu i zaufania, Piotr Semenenko, Paweł Smolikowski, Ludwik Funcken, Walerian Kalinka*



QUESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES



KS. JANUSZ MASTALSKI
KRAKÓW

SYNDROMES OF AN ADULT IN THE ERA OF GLOBALISM

Globalisation is currently one of the most trendy notions though it does not mean there is a consensus on the understanding of the word 'globalisation' and the process of globalisation (Riedl, 1999, p. 9n). Thus, it can be said that there is no such a thing as a globalisation but there are many types of it (globalisation of information, drugs, epidemic, natural environment and first of all – globalisation of finance. The source of such a great complexity is also the fact that all these types of globalisation are taking place at a very diversified pace) (Martin, Schuman, 2000, p. 222). As it can be seen, globalisation is a very ambiguous notion and there is no generally accepted definition of it. The notion is used to refer to both processes and phenomena of political, economic, sociological nature as well as to the effects of these processes. Thus, globalisation can be defined as 'intensification of worldwide social relations' (Giddens, 2000, p. 64). It is also difficult not to agree with the opinion that globalisation is 'treating the world in comprehensive and universal categories' (Worthington, 2000, p. 18). One can also talk about globalisation in the context of the so-called westernisation or Americanisation. It is a kind of a process, where social structures of modernity spread all over the world destroying cultures that existed earlier (Taylor, 2000, p. 49n).

It is worth mentioning that among the basic benefits resulting from globalisation there is the use of information in order to bring different

cultures, religions and ethnic groups closer. Among social benefits resulting from integration one can also enumerate freedom to work in other countries under agreements concerning free movement of persons, an incredible increase in the importance of knowledge in social life – a desire to create the information society as well as popularization of learning foreign languages.

Taking a closer look at globalization, one can notice twelve specific negative effects of globalization that have a toxic influence on development of the man. These are:

1. *Psychocide* (all factors having an influence on disfunctionality of the human psyche).
2. *Axiological chaos* (especially excessive emphasis of the material dimension of the human nature).
3. *Loneliness* (both at home and in the Net).
4. *Implosion of family environment* (deconstruction of the family from the inside, a loss of identity).
5. *Problems with school identity* (problem with the place of school in the global society).
6. *Biased selection of preferred attitudes* (deprivation of a moral support from lasting values).
7. *Ecological paradox* (health-promoting education vs social approval of a toxic lifestyle).
8. *Fashion for psychomanipulation* (breaking into the human mind).
9. *Mature religiousness crisis* (superficial piety, religious fanaticism).
10. *Controversial teleology* (vagueness of objectives and also their specific 'impersonality') (Mastalski, 2007, s. 3n).
11. *Hybridization* (co-adaptation of cultures leading to toxic syncretism).
12. *Mediatization of life* (what counts is news and originality).

In the context of the above threats one can say that globalisation is an interaction of many millions of people all over the world that cannot be controlled nor stopped (Borkowski, 2003, s. 11). Thus, it is a 'new disorder of the world', where anonymous powers interact (Bauman, 2000, p. 68n).

In a global civilisation more and more threats are coming into being which affect not only children and youth but first of all – adults. There is a number of syndromes specific of the adults' generation that have a negative influence upon their own development, functioning in

the society as well as self-upbringing and bringing up children. It is worth taking a look at at least five that in a special way concern the contemporary adult (but not only) man.

The first of them is the *civilization addiction syndrome* consisting of the following elements:

- psychosomatic disorders;
- disorders connected with ingesting sustenance (bulimia, anorexia);
- Internet, television, mobile, gambling, music and substances addiction;
- consumerism in the form of compulsive purchasing;
- workaholism and search for sense of life in sex mutilated by lack of real love;
- time enslavement which generates even more disturbing phenomena that are mirrored in the man's condition.

This civilisation addiction wreaks havoc in the identity of the adult man. As a result of the above kinds of enslavement 'the lifestyle of the man is directed towards matter; totally filled with it. It has possessed the man to the deepest thoughts: sick overestimation of money, possession of power and wealth. The spirit has been suppressed and supplanted [...]. Corruption and total confusion of moral values are the most painful wound of modern, highly industrialised world both in the west and in the east' (Bosmans, 1997, p. 13). Additionally in a number of situations an individual is unable to influence on their own a course of events in an effective way not because of lack of one's own qualifications but because control over reinforcement belongs also or first of all not to the individual but to other actors taking part in social life (other people, organisations, authorities) (Grzelak, 1993, p. 229). As a result of transformations, consumption is becoming a social act and goods' consumption results in a production of meanings – signs and symbols of enormous social importance. The world ceases to have a material dimension; it is becoming symbolic. In the process of symbols' creation all social groups are engaged, which together with a rapid increase in consumption results in a total transformation of the earlier understood notion of consumption (Baudrillard, 1998).

Thus, it can be said that 'all the world in its wealth is transformed in a subject of consumption. In the consumption act the man remains passive and greedily devours a consumption object [...]. Consumption is an alienated form of maintaining contact with the world that is no

longer a focus of interest and care of the man but it is becoming an objective of the man's greed' (Fromm, 2000, p. 80).

It must be also stressed that the man 'distinguishing themselves as an individual faces the necessity to choose: they will either unite with the world in a spontaneous act of love and creative work or they will look for such a bond with the world that means a loss of freedom and disintegration of one's own personality' (Fromm, 1997, p. 38-39). It seems that the civilisation addiction syndrome results in the latter. One can notice a progressing personal disintegration of an adult which is in turn reflected on the psychophysical and social condition of children and adolescent. A civilisationally addicted parent brings up addicted children who in turn influences their peers. In such a way proceeds global addiction whose results cannot be predicted.

Another disturbing source of dysfunctions is *anti-information deficiency syndrome*. Scientists maintain that we face two most important consequences of the existence of media world: mediatisation i.e. transferring an increasing number of experiences from the real world to the media one and technopolisation of life, in a great simplification, consisting in the following – the contemporary man is reached by diversified information via numerous, independent channels, out of which the most commonly used are, besides the Internet – television, multimedia programmes, radio, press (J. Morbitzer, 2004). Contemporary 'media generation' (including also the adults) is vulnerable to *anti-information deficiency syndrome*, i.e. a specific form of cultural AIDS (Postman, 1993, p. 63). That is where criticism of this 'information boom' characteristic of our times, especially technologies connected with television and computers, originates.

Excess of information in no way contributes to an increase in human activity, quite on the contrary – the man is becoming a passive recipient of an ever increasing amount of content. The problem is not the access to information, the problem is how to use it. The Internet indulged so much these days, is an excellent way to keep people at homes in front of computers' screens (Okraska, Kraków 1998).

Without doubt, media AIDS is becoming a large problem for the contemporary man. Lack of resistance to information is becoming a specific opportunity to carry out extensive psychomanipulations and as a result of these – to abuse. The world of values created by media is an affirmation of technopol, where 'traditional values sink into oblivion because they become unimportant, imperceptible. Such words

as religion, art, family, privacy, individualism, truth are redefined. Technopol is a totalitarian technocracy, an omnipresent Big Brother. The only objective of human activity is efficiency. Common-sense thinking is substituted by 'objective' scientific research' (Okraska, Kraków 1998).

Media AIDS is becoming a great problem for the adult who wants to keep balance and not to lose their own identity. Having in front of them contemporary windows on the world such as computer, television or mobile screens, they are becoming a kind of a slave to the space these windows allow to see. What is interesting is the fact that in global civilisation freedom enjoys great affirmation. But the above-mentioned screen (even the smallest one) deprives the man of freedom, 'cloning' in them a manipulated, commented and thus untrue picture of the surrounding world. It is difficult not to agree with the opinion that 'it is enough to present in the Internet a *set of divine truths* that match mentality of the contemporary man and wait for the first followers. A divine guru on-line is usually unknown and one knows nothing about them. It is unusually difficult to obtain any information about them with the exception of their own autodeclaration' (Drażkowska, 2001, p. 144).

In a number of publications some symptoms of the internet illness can be noticed. It shows in psychological depressions and disturbed contacts with other people. From the new phenomena in the addiction group IAD syndrome (*Internet Addiction Disorder*) together with frequently accompanying screen epilepsy are considered to be especially dangerous. The IAD syndrome – for the first time defined by American Psychiatric Association and Psychopharmacology Institute in New York – is characterised by an internal compulsion to be on-line, and statistically 10-20% of users are overcome by it (Łuszczczyk, 2000, p. 113).

Talking about media AIDS in the television context, one should say that 'family members free from electronic slavery would find time to develop common individual interests. People who can enjoy themselves do not get easily addicted to television and they can protect their children against these addictions showing them a much richer, beautiful and more interesting world from the one you can watch on screen (Szymik, 1985, p. 346).

The mobile also has got an immense influence on the increase in the lack of resistance to information. A person addicted to the mobile has the following symptoms: spends a lot of their time on using a mobile (phoning, texting, consulting, taking photos, recording films) limiting in this way other activities; they feel discomfort, dizzy, they have headaches,

eye problems and other somatic symptoms connected with overuse of the device; they experience extreme emotional states when the mobile is off or is not within reach; they show the need to use the mobile that brings content and at the same time constitutes the main way of being in touch with others; they feel inclined to use the mobile as an instrument controlling the object of emotions; they cannot hold out long without getting in touch with somebody; they use the mobile as a result of some fears (a fear of loneliness, phobias, anxiety); they check even at night if there is a text they could reply (Di Gregorio, 2003, p. 21n).

As it can be seen, information addiction and simultaneously anti-information deficiency are of a multidimensional character.

The third, disturbing phenomenon having an influence on a psychophysical condition of an adult is the *compelled aggression syndrome*. Aggression in the psychological sense is most often defined as 'an action against people or things evoking from an individual displeasure or anger' (Okoń, 1992, p. 13). It is also defined as an internal emotionally-motivating state of a person characterized by irritation, annoyance, anger or hostility (Milerski, Śliwerski, 2000, p. 8).

In a number of interactions the adult man becomes 'helpless' against unexpected aggression on the part of another person. Thus, a specific defence mechanism may come into being consisting in earlier, somehow preceding aggression. The immune system counteracting aggression of others and constructed in such a way can change to the compelled aggression syndrome. Its most frequent symptoms are:

1. Reactions incommensurable with stimuli, resulting in a tense atmosphere and reduction of the feeling of safety among all the subjects of an interaction.
2. Specific generating of aggression connected with a defined 'feedback of the attacked'.
3. Unreasonable scream that additionally introduces a tense atmosphere.
4. Cynicism and maliciousness leading to a reduced self-esteem of the attacked people and defined connected with them complexes.
5. Creation of conflict situations where the interlocutor understands less and less the attacking side and thus starts to avoid them.
6. Disproportionate assessment leading to the feeling of injustice and harm.
7. Escalation of requirements that results in a conflict and treating an aggressive adult as an aggressor (Mastalski, 2005).

More and more often the thesis that 'vertical enslavement of societies from the top leads to horizontal anger among citizens and thus – to irrational attitudes to each other is advanced (Nowak, 1999, p. 66). Thus, one can say that aggression is a global problem. At present there are fat chances of eliminating all sources for aggressive attitudes because they are rooted in the society itself as well as in an individual.

Unfortunately, more and more often conflicts are escalated. Especially dangerous (and often disregarded) is verbal aggression i.e. 'a form of interaction between two people resulting from suppression of strong aggression that disturbs, to a considerable extent, the ability of a victim to identify and cope with interpersonal reality' (Bach, Goldberg, 1974, p. 251).

Polymorphic compelled aggression syndrome leads in consequence to larger and larger social divisions and deprivation of values. Unfortunately, in the nearest future one cannot expect any decrease in the violence and aggression rate. In the era of psychocide this process will continue to deepen.

The fourth source of disfunctions is *chronic fatigue syndrome*. It shows in various physical and psychological complaints that seriously influence limitation of human activities (Blonedel-Hill, Shafran, 1993). A person with this syndrome feels completely tired and exhausted. They maintain that the main problem is lack of sufficient energy. Tiredness is accompanied by headaches and the feeling of dizziness, shivers, subfebrile body temperature, muscle pain and sore throat. These symptoms resemble flu, however they go on much longer. Moreover, beside physical complaints there are also psychological problems such as: memory and concentration disorders, lack of willingness to work, weariness, languidness, oversensitivity, hyperactivity and insomnia. This tiredness limits many times labour productivity and weakens concentration ability, which results in memory disorders. The syndrome under discussion makes it difficult to make quickly important and fair decisions (Demitrack, Abbey, 1996).

It must be also remembered that tiredness is a subjective feeling of the need to sleep, increasing physiological inclination to fall asleep and the state of a decreased focus of attention. Tiredness is also inability to effectively continue tasks on physical and psychological level. Tiredness is an individual phenomenon, difficult to define explicitly and in consequence it is difficult to measure and/or control (Murray, Dodds, 2003).

Chronic tiredness is of great importance to the contemporary adult. All the above-mentioned dysfunctions generated by this syndrome lead to disorders of not only psychosomatic nature but also social ones. The family, where there is chronic tiredness gives room to a toxic interaction because tired parents or children are oversensitive, which does not encourage a dialogue and common time spending. In this way, family bonds disappear and rest that does not bring about any results becomes the main ritual of the daily life in a family home.

Also a tired employee not only has a lower productivity but also cannot construct proper relationships at work. Talking about the feeling of tiredness they often irritate others, which results in an increasing isolation. This in turn generates frustration that intensifies tiredness.

The fifth serious problem of the global adult is *axiological confusion syndrome*. The man living in the contemporary times is very often a very busy, neurotic and tired person. The perspective of the ethical dimension of our life very often boils down to what we do in our free time, precise moral behaviours are valid insofar as they are required (A. Gasz, 2007). More and more often one can talk about the feeling of being lost in the world of values. Thus the axiological confusion syndrome comes into being and it has precise syndromes.

First, it is conformism that shows in uncritical accepting and obeying the norms of a given group, too intense identification of one's objectives with the objectives of the group, mechanical acceptance of all rules and values as well as passive submissiveness. Moreover, there is a temptation to use half-truths creating the rule that: what is convenient is also good and useful. Without doubt, the axiological confusion syndrome shows also in disregard for the evil, which increases callous indifference in society. Moreover, uncritical introjection under the influence of mass media results in transferring to one's awareness and accepting as one's own objectives, norms and rules that have not been created by a person but endorsed by mass media.

It is also worth mentioning that 'rush commonly prevails because everybody escapes themselves: it is also common to hide this haste because one would like to be perceived as a content person and to mislead even the most sharply-witted spectators over their misery' (Nietzsche, 2003, p. 153). Additionally, 'we can no longer say what is really important. [...] In sad situations we pretend sadness, in happy ones – happiness just because it is fitting. Everything becomes vague. We have only one desire: 'to sleep', not necessarily in physical but in existential sense, (Gadacz, 2005, p. 14-15).

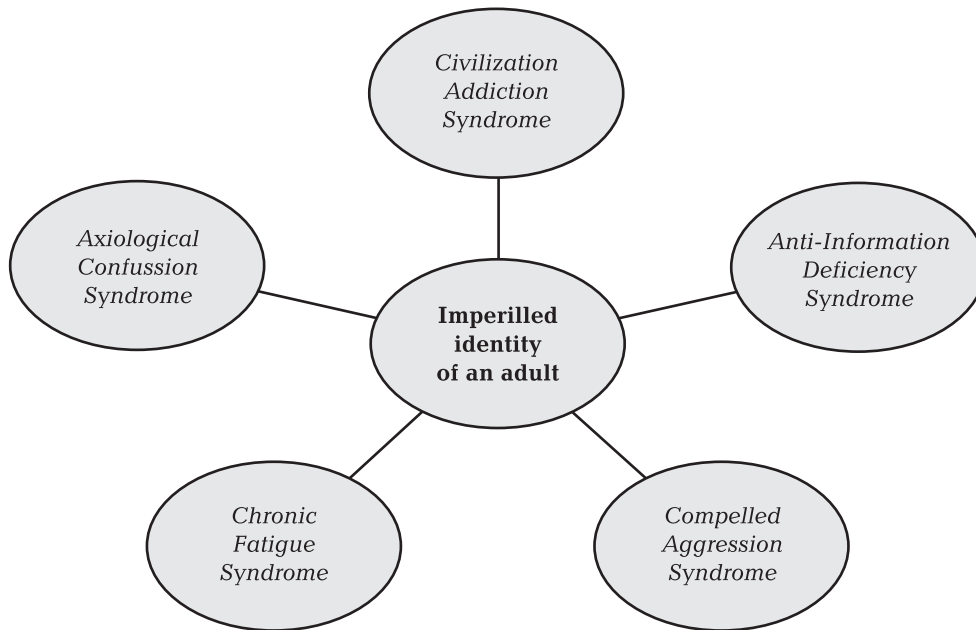
On the other hand, it is to some degree a form of abreacting of the times when the rigidity of rules 'enslaved' adults and children. And it should be remembered that 'extreme requirements to maintain a high level of requirements lead to paralysis and the feeling of helplessness. When individuals are confronted with too demanding requirements on the part of the people around (in our situation with fierce and often merciless competition) that they are unable to satisfy, then they will probably face these requirements with apathy and learnt helplessness (Maier, Seligman, 1976).

As it can be seen, in the era of axiological confusion 'this world openly rewards with success people deprived of ethical scruples and punishes those for whom ethicality is a desired way of lifestyle' (Filek, 2001, p. 14). Thus, there are a few dimensions of the more and more common axiological confusion syndrome:

- Conformism that shows in an uncritical approval and use of norms of a given group, too intense identification of one's objectives with the objectives of a group, mechanical approval of all rules and values as well as passive submissiveness.
- Delectation of half-truths creating the rule: what is convenient is good and useful.
- Permissivism showing in excessive tolerance and indulgence towards people and situations.
- Disregard for the evil that increases callous indifference.
- Uncritical introjection under the influence of mass media, causing a transfer to one's consciousness and accepting as one's own: objectives, norms and rules that have not been produced by one but endorsed by mass media (Mastalski, 2005a).

The above-presented syndromes co-exist in the present, globalised world creating a group of toxic stimuli that can be presented in the form of a *polisyndrome deconstruction of identity of a global adult model*. The basic effect of this influence is an identity deconstruction of a more and more confused adult. The contemporary men understand less and less themselves and others, they become more and more anonymous and in consequence they lose their feeling of humanity. They somehow become a 'cog' in the huge machine of global vagueness.

**Model of multi-syndrome deconstruction of identity
in a global adult**



Source: author's own elaboration

Seeing complexity and multifacetedness of the above model, a question arises about the ways of counteracting the effects of civilisation toxins. One may give in temptation to present precise psychopedagogical tactics of combating the above-mentioned syndromes. It seems that the key to the adequate counteracting their effects is pedagogy of the meeting. And below there are detailed recommendations:

1. *Tactics of creating the atmosphere of a meeting.* A contemporary globalised adult feels increasing loneliness in the global village. That is why they need space of meeting with another person. It is when the discovery of one's deeper *I* in relation to *we* may happen. An adult must however decide to enter the sphere of meeting possibilities. They cannot escaped to themselves, loneliness and in the consequence to absurdity.
2. *Dialogue tactics.* In the era of mediatisation and technopol, the man lives more and more often in the sphere of a monologue that does not encourage development of a dialogical character of social interactions. That is why there is a great need of self-upbringing

to a dialogue through a transfer of thinking from *I* to *you* and *we*. Only approval of the individuality of another person allows one to enter a dialogue way.

3. *Healthy lifestyle tactics*. A toxic way of spending both working and free time must be changed because human organism requires from the man to multiple resources having an influence on health. A proper free time activity is a guarantee of a healthy lifestyle. It is connected with the *ecostyle* demand where synergy with the natural environment is the basis of human activity.
4. *Silence affirmation rule*. A global adult faces a great problem of self-reflection with a simultaneous shaping of a positive *self-esteem*. In the world full of noise (not only decibels are meant here but also the amount of information that produces 'media noise') an adult starts losing the feeling of identity. Silence is needed to regain a balance and distance to toxic phenomena that touch them.
5. *The rule of axiological perspective*. In the world of axiological chaos a come-back to values that are timeless and which has been enabling human development *since time immemorial* is a fundamental task of the contemporary man. They must anew give their attention to values such as: freedom, responsibility, truth, love, life, etc. The quality of life increases under the influence of an integrated system of values where there is also a place for transcendence.
6. *The rule of teleological work on oneself*. An adult must be aware of the fact that the number of stimuli that influence them should prompt them to intentional activities to *detoxicate* themselves and the surrounding reality. Thus it is all about a consistent self-upbringing process where the willingness to grow up counts.

At the end it is worth quoting the words of John Paul II, who reminds that 'there are many ways the man may follow to learn better the truth and thanks to it make their life *more and more human*' (Jan Paweł II, 1995, s. 5). 21 century is the time of a fight of the man's identity, of their humanity. Syndromes of an adult, being a result of civilisation changes deprive the adult of humanity. Contrary to the common opinion, the contemporary man thinks less and less, estimates less and less and thus understands less and less. They become a *globaladult*, who in the *global* world acquires *global* spirituality, where pride of place belongs to the *global* value i.e. freedom in the *global* village. However, questions arise: *what kind of freedom is it?* and *where does it lead the contemporary man?*

It seems the time has come to think about a revision of thinking where everything is allowed in the name of freedom generating deconstruction of humanity.

Bibliography

- Bach G. R., Goldberg H., *Creative Aggression*, New York 1974.
- Baudrillard J., *The consumer Society. Myths & Structures*, London 1998.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000.
- Blondel-Hill E., Shafran S. D., *Treatment of the chronic fatigue syndrome. A review and practical guide*, „*Drugs*” 46(1993), p. 639-651.
- Borkowski R., *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska, szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003.
- Bosmans P., *Miłość sprawia codziennie cuda*, Warszawa 1997.
- Demitrack M. A., Abbey S. E. (eds.), *Chronic Fatigue Syndrome*, New York 1996.
- di Gregorio L., *Psicopatologia del cellulare. Dipendenza e possesso del telefonino*, Milano 2003.
- Drażkowska B., *Wykorzystanie komputera w edukacji chrześcijańskiej*, „*Paedagogia Christiana*” 1(2001), p. 143-145.
- Filek J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań 2000.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1997.
- Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2005.
- Gasz A., *Codziennność widziana przez optykę wartości*, „*Anthropos*” 8-9(2007), p. 43-46.
- Giddiness A., *Runway Word. How Globalization is Reshaping our Lives*, New York 2000.
- Grzelak J. L., *Bezradność społeczna. Szkic teoretyczny*, [w:] *Psychologia aktywności: zaangażowanie, sprawstwo, bezradność*, red. M. Kof-
ta, Poznań 1993.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et Ratio*, Wrocław 1998.
- Łuszczyk S., *Człowiek w świecie elektronicznych mediów – szanse i zagrożenia*, Katowice 2000.
- Maier S. F., Seligman M., *Learned helplessness: Theory and evidence*, „*Journal of Experimental Psychology*” 105(1976), p. 3-46.
- Martin H. P., Schuman H., *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 2000.

- Mastalski J., *Syndromy wychowawcze w dobie kryzysu wartości*, [w:] *Materiały z Sympozjum „Wartości w wychowaniu”*, Miejsce Piastowe 2005a.
- Mastalski J., *Szkoła wobec wyzwań globalizmu*, „Wychowanie na co dzień” 8(2007), p. 3-4.
- Mastalski J., *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*, Kraków 2005.
- Milerski B., Śliwerski B. (red.), *Pedagogika*, Warszawa 2000.
- Morbitzer J., *Świat wartości w Internecie*, „Konspekt” 18/19(2004), p. 21-30.
- Murray D., Dodds C., *The effect of sleep disruption on performance on anaesthetists – A pilot study*, „Anaesthesia” 58(2003), p. 520-525.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, Kraków 2003.
- Nowak L., *Człowiek wobec ludzi. Przyczynek do problematyki związku poziomów mikro i makrospołecznego*, [w:] *Przełom i wyzwanie*, red. A. Sułek, W. Winclawski, Toruń 1990, p. 66.
- Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992.
- Okraska R., *Stary, wspaniały świat*, [w:] *Silva rerum – ekologiczne miscellanea*, red. A. Żwawa, Kraków 1998.
- Postman N., *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York 1993.
- Riedl C., *Organisatorischer Wandel durch Globalisierung*, Heidelberg 1999.
- Szymik M., *Wpływ telewizji na wzrost agresywności u dzieci*, „Wychowanie w Przedszkolu” 5(1985), p. 346-350.
- Taylor P. J., *Izations of the World: Americanization, Modernization and Globalization*, [in:] *Demystifying Globalization*, eds. C. Hay, D. Marsch, Basingstoke 2000.
- Worthington R., *Rethinking Globalization. Production, Politics, Action*, New York 2000.

Syndromy człowieka dorosłego w dobie globalizmu

Globalizacja, oprócz pozytywnych skutków, niesie ze sobą także wiele zagrożeń, które mają toksyczny wpływ na rozwój człowieka. W globalnej cywilizacji powstaje coraz więcej zagrożeń, które dotyczą nie tylko dzieci i młodzież, ale przede wszystkim dorosłych. Istnieje pewna liczba syndromów specyficznych dla pokolenia dorosłych, które mają negatywny wpływ na ich rozwój, funkcjonowanie w społeczeństwie, a także na samowychowanie i wychowywanie dzieci. Autor

artykułu przybliża pięć takich syndromów: *syndrom uzależnienia cywilizacyjnego*, *syndrom braku anty-informacji* (medialny AIDS), *syndrom wymuszonej agresji*, *syndrom chronicznego zmęczenia*, *syndrom zagubienia aksjologicznego*.

Dalej autor stwierdza, że syndromy te koegzystują we współczesnym, zglobalizowanym świecie, tworząc grupę toksycznych bodźców, i konstruuje z nich „model polisyndromowej dekonstrukcji tożsamości globalnego człowieka”. Zasadniczym efektem wpływu ww. syndromów jest dekonstrukcja tożsamości coraz bardziej zagubionego dorosłego. Współcześni dorośli ludzie coraz mniej rozumieją siebie i innych, stają się coraz bardziej anonimowi, a w konsekwencji tracą poczucie człowieczeństwa. W jakiś sposób stają się małym kółkiem w wielkiej maszynie globalnego rozmycia.

Autor proponuje także psychopedagogiczną taktykę w zwalczaniu ww. syndromów. Sugeruje pedagogię spotkania, a szczególnie zaleca: taktykę stwarzania atmosfery spotkania, taktykę dialogu, taktykę zdrowego stylu życia, zasadę afirmacji ciszy, zasadę perspektywy aksjologicznej, zasadę teleologicznej pracy nad sobą.

Słowa klucze: *globalizacja, syndromy, syndrom uzależnienia cywilizacyjnego, syndrom braku anty-informacji, syndrom wymuszonej agresji, syndrom chronicznego zmęczenia, syndrom zagubienia aksjologicznego, medialny AIDS, model polisyndromowej dekonstrukcji tożsamości globalnego człowieka, zagrożona tożsamość człowieka dorosłego, globalny dorosły*

DANIEL H. VALSECCHI
KRAKÓW

RELIGIA I ARCHETYPY RELIGIJNE W POWIEŚCIACH JULIUSZA VERNE'A – SPOJRZENIE NA PROBLEMATYKĘ

1. Wprowadzenie – ratunek dla lekceważonego geniusza

Juliusz Verne (1828-1905) kiedyś uchodził za pisarza powieści przeznaczonych tylko dla dzieci i młodzieży. Mimo jego fenomenalnego sukcesu, przekładającego się na fakt, że jego dzieła przetłumaczone zostały na prawie wszystkie języki świata, „poważni” pisarze go nie doceniali. Nazwisko Verne bardzo rzadko pojawiało się w encyklopediach i podręcznikach historii literatury – ponadto wzmianki zawsze były napisane w ramach dygresji, często w przypisach. „Wielki żalem mojego życia był faktem, że nigdy nie liczyłem się w literaturze francuskiej” – powiedział pisarz w roku 1893 podczas wywiadu prowadzonego przez brytyjskiego dziennikarza Roberta Sherarda¹. W roku 1955 jego twórczość przestała być chroniona prawem autorskim. Rozpoczął się prawdziwy wyścig wydawców, pragnących publikować jego najbardziej znane książki, a jednocześnie powstały adaptacje dla kina i telewizji², które nierzadko przyczyniały się do podważania właściwych wartości literackich i estetycznych dzieła.

¹ L. Boia, *Jules Verne. Les paradoxes d'un mythe*, Paris 2005, s. 11.

² H.R. Lottman, *Juliusz Verne*, przeł. J. Giszczak, Warszawa 1999, s. 381-382.

Z drugiej zaś strony, równoległe do tej upraszczającej i wypaczającej tendencji interpretacyjnej, druga grupa uczonych, filologów i historyków literatury słusznie zauważyła, że Juliusz Verne nie był tylko pisarzem dla dzieci i młodzieży, autorem tzw. „zdrowej literatury”, mającej jedynie cele wychowawcze i rozrywkowe – chociaż faktem jest, że Verne pisał swe dzieła dla „Magasin d'Éducation et Récreation” [„Czasopismo wychowania i rozrywki”] pod panowaniem wydawcy Pierre-Julesa Hetzela, którego sugestie były rozkazem, a korekty i poprawki cenzurą. Uczeni jednak zdali sobie sprawę, że pod maską „bezpretensjonalnej” literatury ukrywało się niesamowite bogactwo treściowe. A więc Juliusz Verne zaczął prawdziwie „istnieć” wśród „akademickich” pisarzy, a jego utwory powoli stały się obiektem licznych badań naukowych. Uczni prowadzili bowiem „lektury” polityczne, socjologiczne, psychologiczne itp. Mnożyły się rozprawy doktorskie, monografie, eseje. Przygotowywali spotkania, kongresy. Założyli m.in. *Centre internationale Jules Verne* [Międzynarodowe centrum im. Juliusza Verne'a], *Société Jules Verne* [Towarzystwo im. Juliusza Verne'a], *Polskie Towarzystwo im. Juliusza Verne'a*, organizacje, które badają dzieło i opiekują się literacką spuścizną powieściopisarza. Wreszcie Juliuszowi Verne'owi, *Czarodziejowi z Nantes*, przyznano zasłużone stanowisko w historii literatury nie tylko francuskiej, ale i światowej.

Biorąc pod uwagę te refleksje dotyczące różnorodności odczytań, nasza „lektura” uwzględni problem **religii i archetypów religijnych** w dziełach Verne'a. Nie jest naszym zamiarem prowadzić wyczerpujące omówienie tego tematu. Takie zadanie wymagałoby obszernej monografii. Stąd podtytuł niniejszego artykułu: chcemy spojrzeć na ten problem w sposób panoramiczny, poprzestając na określaniu niektórych właściwości obecnych w powieściach Verne'a, związanych z religią i religijnymi archetypami. Aby tego dokonać, trzeba najpierw ustalić definicję: religii i archetypu religijnego. Po drugie, w świetle tych definicji, należy prześledzić kilka aspektów z życia Verne'a i potem zespolić wyniki tych badań z treściami poszczególnych powieści.

2. Religia i archetypy religijne

Klasyczna już dziś autorka w zakresie badań nad *religią* określa ją jako dziedzinę poznania opartego na źródłach nadprzyrodzonych [wierze] i działania ludzkiego skierowanego ku rzeczywistości transcenden-

tnej, a więc ku jakiemuś Absolutowi – w naszej kulturze [zachodniej] ku osobowemu Bogu³. Religia⁴ stanowi relacja człowieka do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości, uświadomioną i wyrażającą się w specjalnym zachowaniu się człowieka: uznaniu zależności od pewnej władzy [lub władz], pragnieniu oddania czci, dążeniu do najściślej-szego związania z nim. Religia to naturalne wierzenie we władzę, która nas przewyższa⁵.

Rzecz jasna, owo działanie ludzkie jest czynnością religijną, czyli kultem, który odbywa się pod kierownictwem pewnej instytucji społecznej, tj. Kościoła. Jeśli chodzi o Verne'a, wiemy, że był on katolikiem i że jego edukacja w tym względzie była surowa, o czym się przekonamy.

Innym podstawowym pojęciem, mającym wielką doniosłość, jest *archetyp*, który – jeśli można tak powiedzieć – przenika religię. Przy pomocy metafory można twierdzić, że człowiek jest „zaprogramowany”, aby myśleć, czuć i śnić w określonej formie. Archetyp bowiem jest stałą pozostałością umysłową, popędem i istotną skłonnością ducha ludzkiego, schematem organizującym, „odlewem”, którego kontur zachowuje się mimo nieustannych zmian i przeobrażeń materii w nim zawartej⁶.

Istnieją zatem wzory zachowania, które powtarzają się w analogicznych sytuacjach. Każdy człowiek podziela z innymi te archetypy dostarczające obrazów i paradygmatów, a także wytyczające jego działalność. Ponadto „odlew” ma formę religijną. Jak twierdzi Mircea Eliade, nowoczesny człowiek zapomniał o religii, jednakże *sacrum* przetrwało – tłumione, co prawda – w jego podświadomości. Za pomocą słów zaczerpniętych z dyskursu żydowsko-chrześcijańskiego można mówić o „drugim upadku”. Według tradycji biblijnej człowiek po upadku utracił możliwość „odnalezienia” i „pojmwania” Boga. Natomiast zachował on inteligencję [*intus-legere*], aby znaleźć ślady Boga wewnątrz natury i we własnej świadomości. Po „drugim upadku” – tj. *śmierci Boga*, ogłoszonej przez Nietzschego – nowoczesny człowiek zgubił możliwość doświadczania *sacrum* w płaszczyźnie świadomości, która jest „religijna”, czyli składa się z popędów i obrazów obciążonych sakralnością⁷.

³ Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 144.

⁴ Etymologicznie rzecz biorąc, religia pochodzi od *relegere* [zwracać na coś szczególną uwagę – oddawać cześć Bogu] i *religare* [ponownie wiązać z Bogiem]. T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia*, Warszawa 2003, t. VIII, hasło: „Religia”.

⁵ Z.J. Zdybicka, dz. cyt., s. 23, i A. Vacat, E. Mangenot, É. Amann (red.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1937, t. XIII, cz. II, hasło: „Religion”.

⁶ L. Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris 1998, s. 17.

⁷ M. Eliade, *Briser le toit de la Maison. La créativité et ses symboles*, Paris 1990, s. 27.

Wymiar archetypowy wykracza poza określone wyznanie. W związku z tym ta hermeneutyka faktów religijnych zmierza do wykazania, że wszystkie objawy religijności są realizacjami *tego samego ruchu świadomości ludzkiej*, dążącego do przekroczenia rzeczywistości czasowej, zmiennej, przemijającej. Analiza takich faktów pozwoliła na wykrycie zachodzenia pewnej **homologii struktur**, frapujących zbieżności i podobieństw występujących w różnych tradycjach religijnych⁸.

Jedną z archetypowych struktur, bardzo ważną w odniesieniu do problemu, którym się zajmujemy, jest **świadomość transcendentnej rzeczywistości**. To niewidzialna i nieuchwytna rzeczywistość, domena nadprzyrodzonego [sakralnego] świata i jej zmysłowe ujawnienia. Komplex ten definiuje jedną umysłową cechę wszechobecną, wewnętrzną względem ludzkiej kondycji. Rudolf Otto (1869-1937) przyłączył *sacrum* do pewnej specyficznej struktury emocjonalnej: **numinosum**, tj. świadomości człowieka, że uwarunkowany jest on przez inną siłę, różniącą się od własnej woli⁹. Należy dodać do tego, że **numinosum** [z łac. *numen* = rozkaz, wola, moc] jest kategorią znaczeniową i wartościującą, nie dającą się zdefiniować, lecz tylko dającą się badać. Jednak można by rzec, że **numinosum** polega na **odczuciu boskości**, przerażającym i jednocześnie pociągającym¹⁰.

W powieściach Juliusza Verne'a można znaleźć odniesienia religijne [np. obrazy Boga, księży, cytaty i aluzje do Biblii], a także religijne archetypy.

3. Verne a religia – o konsekwencjach infantylnych doświadczeń, szkolnego wychowania i przełomowej transformacji świata

Juliusz Verne wychowany był „po katolicku”. Owo wychowanie było surowe, już od najmłodszych lat. W roku 1837 Juliusz i jego brat wstąpili do Internatu św. Stanisława, pod kierownictwo księży. W roku 1840 przyszły twórca uczęszczał do *Petit Séminaire Saint-Donatien* [*Małe Seminarium Saint-Donatien*], które przeznaczone było dla młodzieży przy-

⁸ Z.J. Zdybicka, dz. cyt., s. 97. Podkreślenie nasze.

⁹ L. Boia, *Pour une histoire...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁰ R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, wstępem opatrł J. Keller, Wrocław 1993, wstęp XVIII, s. 33, rozdz. IV passim i s. 135.

gotowującej się do kapłaństwa¹¹. Choć w ujęciu niektórych historyków seminarium było czarujące [*charmant*] i aby udowodnić to stwierdzenie, odnoszą się oni do rzekomego opowiadania, według którego uczniowie kiedyś, podczas przerwy, ogłosili Verne'a królem¹², dziś jednak wiemy, że rzeczywistość życia w owym instytucie była zupełnie inna: seminarzyści ubierali się w szerokie, kwadratowe buty i zbyt wąskie kamizelki, hermetycznie zapięte aż pod szyję – zapominając o potrzebie białej koszuli. Mundury miały kolor czarny, mieszany z ciemnym szarym i subtelną brązową barwą; ten nieokreślony kolor zwykle spotykany był w ubiorach młodych grabarzy¹³.

Ze względu na pedagogię stosowaną metody były rygorystyczne. Wychowawcy nie zamierzali wzbudzać zainteresowania uczniów, lecz przeciwnie – przytłaczali ich modlitwą, mszami, kazaniami, katechizmami, nieszporem i błogosławieństwami w celu wpojenia do ich głów niewielu religijnych idei¹⁴. Wiemy ponadto, że młody Verne [12 lat] już będąc w ósmej klasie seminarium gorliwie się uczył, bardzo wiele pisał poezji i dużo pracował nad wersyfikacją po łacinie, nawet uczył się na pamięci fragmentów Wergiliusza oraz Nowego Testamentu¹⁵.

Wiadomo, że dzieciństwo i pierwsza młodość [5-17 lat] mają niezwykle doniosłość dla formowania człowieka. Właśnie w tym czasie kształtuje się osobowość w taki sposób, że później będzie zadaniem nader trudnym zmienić właściwości, sposoby myślenia i wzory zachowania wówczas nabyte. Mamy tu do czynienia z tzw. *socjalizacją*, tj. procesem przekazania i przyswojenia owych wzorów i sposobów, które są uwe wnętrznione przez dziecko¹⁶. Co się tyczy naszego tematu, w dziedzinie religii wzory zachowania i sposoby myślenia również ulegają *uwnętrznieniu*. Przy pomocy socjalizacji kształtuje się obraz Boga. Jeśli czynniki socjalizacji, zarówno systematyczne [np. szkoła religijna, katecheza], jak i asystematyczne [np. rodzina, grupa rówieśników], stosowały nazbyt surowe metody, biorąc przy tym pod uwagę, że z psychologicznego punktu widzenia małe dziecko przyznaje rodzicom prawie nieograniczoną władzę, pedagogia nadmiernie karząca, zagrażająca

¹¹ W. Butcher, *Jules Verne. The Definitive Biography*, New York 2006, s. 31 i 41.

¹² B. Frank, *Jules Verne et ses voyages*, Paris 1941, s. 30.

¹³ W. Butcher, dz. cyt., s. 41-42. Wspomnienia te znajdują się w niedokończonym powieści Juliusza Verne'a pt. *Un prêtre en 1839* [Ksiądz w roku 1839].

¹⁴ W. Butcher, dz. cyt., s. 42.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ J.-P. Citeau, B. Engelhardt-Bitrian, *Introduction à la psychosociologie. Concepts et études de cas*, Paris 1999, rozdz. V, pkt 2 „socializacja”.

i tyranizująca będzie odciskać w umyśle dziecka „negatywny obraz Boga”. Będzie On synonimem bezlitosnej kary, odwetu i potępienia, prześladowcą, uniemożliwiającym dziecku stać się odpowiedzialnym i dojrzałym człowiekiem, powodując z tych samych względów wiele problemów typu psychologicznego, a nawet psychiatrycznego¹⁷.

Co można powiedzieć o Juliuszu Vernie pod tym względem?

Świadectwa, którymi dysponujemy, udowadniają surowość pedagogii stosowanej w praktyce, pozwalając nam stwierdzić, że ów rodzaj edukacji był mocno autorytarny. Poza tym trzeba podkreślić, że ojciec pisarza, Pierre Verne, był gorliwym katolikiem. Gorliwość ta doprowadziła go do częstego umartwiania się. W celu hartowania zachwianej wiary biczował się. Chociaż w wieku XIX chłosta była naturalnym postępowaniem dla tych, którzy uprawiali ascezę, nie sposób nie zauważyć nienormalnej strony tej praktyki. Z pewnością zachowanie to jest zakłóceniem czynności psychicznych oraz patologiczną formą błagania o pomoc. Juliusz niejednokrotnie słyszał przytłumione jęki i lamenty. Niewątpliwie takie doświadczenie dotknęło go głęboko. Poza tym Pierre Verne bił swego syna – trzeba jednak przyjąć, że ta procedura była w wieku XIX „normalna”. Nie bez przyczyn można stwierdzić, że trauma ta wpłynęła na Verne’a podczas całego życia¹⁸, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że cała atmosfera rodzinna i społeczna otaczająca małego Verne’a była nazbyt gnębiąca dla wrażliwego dziecka. Nerwowa atmosfera wywierana przez wyniosłych przodków, rozwiedzionych dziadków, staropanieńskie ciotki i sfrustrowane nauczycielki, w połączeniu z biczowaniem ojca, czyniły z małego Verne’a nieśmiałą istotę, bardzo znerwicowaną. „Podobno kochał on tylko trzy rzeczy: wolność, muzykę i morze. Ludzie nie liczyli się dla niego”¹⁹.

Jeśli prześledzimy życie pisarza, wychodzimy z założenia, że te traumy nie były łatwo zauważalne. Np. odnośnie związków Verne’a z kobietami wiadomo, że więzi te były nierzadko konfliktowe²⁰. Postawa Verne’a wobec kobiet była dwuznaczna. Niemniej jednak w przypadku

¹⁷ G. Kosiński, *Sectes. Alerte aux Parents*, przeł. (z niemieckiego) R. Kremer i M-L. Wilworth, Paris 1997, s. 116-117.

¹⁸ W. Butcher, dz. cyt., s. 16-17. Wnuczek pisarza potwierdza, że jego dziadek uprawiał umartwienie zmysłów.

¹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰ Mówiono czasem o pewnym „wzorze” u Verne’a, pojawiającym w jego utworach, umotywowanym przez nieszczęśliwą sprawę miłosną w latach 1847-1848 z Herminią Arnoult-Grossetière, córką ziemskich właścicieli, mającą wyższy status społeczny niż student, syn prawnika handlowego bez wystarczającej ilości niebieskiej krwi. Wzór ten składa z trzech postaci: 1) młodego kochanka, 2) młodej kobiety obłąkanej albo zaginionej

tej dwuznaczności nie mamy do czynienia z żadną przyczyną niezdolności pisarza do pożycia małżeńskiego, czyli z jedną z konsekwencji tzw. *negatywnego doświadczenia kościelnego*²¹, w wyniku którego mężczyzna staje się impotentem, a kobieta oziębłą. To nie było przypadkiem Verne'a. Jego małżeństwo z Honorine de Viane, młodą wdową, mającą dwoje dzieci, mimo że było raczej małżeństwem z rozsądku, a miłość istniejąca między nimi zmieszana była z rezygnacją²², trwało, a para nawet miała potomstwo – jedynaka Michela.

Natomiast w powieści *Ślub Pana Anzelma de Tilleulsa* (1855 r.) główny bohater śni o „falujących gorsetach dziewczycych”, musztrowanych przez groteskowego *nauczyciela języka łacińskiego*, zatwardziałego kawalera Naso Parakleto²³. Czy jesteśmy w obliczu ironicznej inwektywy, czyli reakcji wobec autorytarnego systemu wychowania, urzeczywistnionego w powieści w formie nudnych i wyschniętych wykładów łaciny, prowadzonych przez starego kawalera, któremu Verne chyba nie przypadkowo przyznaje nazwisko *Parakleta*, który, jak wiadomo, jest najpiękniejszym imieniem Ducha Świętego, zdolnym do udzielania zachęty, odwagi, pomocy, pocieszycielem człowieka w stanie przygnębienia, a nawet, zgodnie z Ewangelią św. Jana, zastępcą obecności Jezusa wśród uczniów?²⁴ Być może, ale to tylko możliwość.

W powieści *Hector Servadac* (1877 r.) znajdujemy karykaturę egocentrycznego profesora fizyki, gnębionego przez hałaśliwego i bezczelnego studenta, który z tego powodu dostaje „500 linii dla jutra”²⁵, ponieważ sabotował eksperymenty uczonego²⁶. Chociaż w tej powieści środowisko jest „świeckie”, uwydatnia się autorytarna dyscyplina.

Pierwszą sztuką teatralną w pełni dokonaną, wystawioną w maju i czerwcu 1847 roku, która do dziś się zachowała, jest fascynujący dramat w pięciu aktach *Aleksander VI*, mówiący o hipokryzji zorganiz-

i 3) zwycięskiego przeciwnika, potwornego współzawodnika. Zob. W. Butcher, dz. cyt., s. 62 i J-P. Picot, *Repères chronologiques*, „Europe” 83, N° 909-910, s. 237.

²¹ Wyraz należy do G. Kosińskiego, dz. cyt., s. 104. Takie doznanie może być spowodowane m.in. przez te perwersyjne pedagogie, według których małżeństwo jest „grzechem dopuszczonym”.

²² W. Butcher, dz. cyt., s. 121 i J-P. Picot, dz. cyt., s. 238.

²³ W. Butcher, tamże, s. 42. Podkreślenie nasze.

²⁴ Zob. T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia*, dz. cyt., t. III, hasło: „Duch Święty” i ks. R. Popowski SDB, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, hasło: „Paraklet”.

²⁵ To klasyczna kara szkolna XIX wieku, polegająca na napisaniu przez niegrzecznego ucznia wiele razy jakiegoś słowa ortograficznie poprawnego bądź zdania w stylu „powinieniem uszanować profesorów”.

²⁶ W. Butcher, dz. cyt., s. 42.

wanej religii. Sztuka opisuje terror rozpowszechniony przez średnio-wiecznego papieża i jego nieślubnego syna Cesara Borgię. Mając sceny morderstw, gwałcenia i kazirodztwa, dramat posiada okrutną precyzję i znaczną bytność tragiczną²⁷.

3.1. Między Opatrznością i pobożnością – obraz Boga w dziełach Verne'a

Wobec tych faktów można twierdzić, że **religijny resentyment** kiełkował w duszy Verne'a podczas lat szkolnych z powodu surowego wychowania religijnego i bycia świadkiem biczowania ojca. Trzeba ponadto wziąć pod uwagę fakt, że okres, podczas którego powieściopisarz żył i działał, był równocześnie okresem *laicyzacji kultury i społeczeństwa*. Kultura laicka oparta jest na nauce i zaprzecza metanaukowym źródłom poznania. Mamy tu do czynienia z kulturą nie tylko a-religijną, ale i anty-religijną²⁸. Przełom powodowany przez głęboką transformację świata z punktu widzenia *geograficznego*, odkrycia Ameryki; *astronomiczno-kosmologicznego* – rewolucji kopernikańskiej i galileuszowskiej, odkrycia nieba; *społeczno-politycznego*, upadku feudalnego ustroju i powstania państw narodowych; i wreszcie *religijnego*, pęknięcia jedności doktrynalnej i duszpasterskiej – Reformacji, był największym kryzysem od czasu klęski Imperium Rzymskiego. Oto **nowoczesność**, czyli optymalizacja instrumentalnego rozumu, rozpad wiedzy i jej systemów uprawomocnienia i w wyniku tego rozdzielenie zachodzące w obrębie wszystkich dziedzin poznania. Krótko mówiąc, czyn, co miał pozytywną wartość pod względem etycznym, z punktu widzenia pragmatyzmu politycznego byłby nieskutecznym działaniem.

Przypomnijmy sobie, że wiek XIX jest wiekiem panowania nauki i naukowców. Naukowo-techniczny model kultury opiera się na przekonaniu, że nauka jest zdolna poznać wszystkie tajemnice świata i człowieka²⁹, stając się ponadto narzędziem, aby władać społeczeństwem. W tym kontekście religia, zwłaszcza zinstytucjonalizowana religia, nie tylko nie ma żadnej użyteczności, ale jednocześnie staje się przeszkodą, a nawet zagrożeniem dla postępu. Świat uprzemysłowiony, który jest pewny siebie samego i z tych względów znajduje w sobie miarę i punkty odniesienia dla działania, z konieczności winien być wrogo nastawiony do religii i do religijnych osób.

²⁷ Tamże, s. 59.

²⁸ Z.J. Zdybicka, dz. cyt., s. 145.

²⁹ Z.J. Zdybicka, dz. cyt., s. 147.

Właśnie ten świat otaczał Juliusza Verne'a. Inaczej mówiąc: „katolik” Verne żyje i działa w obszarze kulturowym przesiąkniętym antyreligijnymi (antykatolickimi) treściami. Wiadomo przecież, że „wielki projekt” nowoczesności rozczerował ludzi. Obietnice nauki nie zadośćuczyniły oczekiwaniom pokolenia 1850 roku, do którego Verne również należał. Nauka zaczęła tracić prestiż. Wielkie wyzwanie wynikające z tego upadku będzie podjęte przez ludzi takich jak Taine, Verne i innych, którzy będą tworzyć systemy myślenia i wielkie teorie eksplikatywne, obciążone utopijną treścią³⁰.

Sławny pesymizm Verne'a bynajmniej nie jest bezpodstawny. Jego przyczyna tkwi w poglądach nowoczesności i uwydatnia się na rozmaite sposoby. Np. nie jest przypadkiem, że większość maszyn występujących w *Voyages extraordinaires* [Niezwykłe podróże]³¹ to przyrządy destrukcji i wojny³². Poza tym w dziełach Verne'a tu i ówdzie są refleksje i rozmyślanie nad ludźmi, przyrodą, przyszłością świata. Teksty mają ponure zabarwienie mimo pozornego optymizmu i poczucia humoru protagonistów. Np. w *Vingt mille lieues sous les mers* [20.000 mil podmorskiej żeglugi] (1869-1870) profesor Aronnax w rozmowie z jego sługą Conseil'em twierdzi: „pewnego dnia ziemia będzie ochłodzonym trupem. Stanie się ona niemieszkalnym miejscem i będzie niezamieszkała jak księżyc”³³. W *L'Île mystérieuse* [Tajemnicza wyspa] (1874-1875) inżynier Cyrus Smith ma podobne poglądy: „Uczeni w ogóle przyjmują, że pewnego dnia nasza planeta dobiegnie końca, albo raczej, że życie zwierzęce i roślinne nie będzie już możliwe”³⁴.

Pesymizm jednak nie powstrzymywał Verne'a od umieszczenia sztyderczych tekstów o religii i kapłanach. Sprzeczność ta mogłaby być skutkiem wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch przyczyn. Najpierw, **religijny resentyment** autora. Po drugie, panowanie wydawcy Hetzela nad pisarzem. Hetzel, lewicowy ateista, przeciwnik monarchii, otwarcie walczył z reżimem Bonapartego, w wyniku którego musiał opuścić Francję, będąc na wygnaniu 8 lat³⁵. Nic więc dziwnego, że nie żywił

³⁰ P. Citti, *La génération de Jules Verne*, „Europe”, dz. cyt., s. 71.

³¹ Należy zaznaczyć, że prawie wszystkie powieści Verne'a integrują cykl tzw. *Niezwykłe podróże*.

³² M. Moré, *Le très curieux Jules Verne. Le problème du père dans les voyages extraordinaires*, Paris 1960, s. 228.

³³ J. Verne, *Vingt mille lieues sous les mers*, Paris 1880, s. 271.

³⁴ J. Verne, *L'Île mystérieuse*, Paris circa 1890, s. 194.

³⁵ O uczestnictwie w rewolucji 1848 r. i wygnaniu zob. A. Parménie, C. Bonnier de la Chapelle, *Histoire d'un éditeur et de ses auteurs. P.-J. Hetzel (Stahl)*, Paris 1953, rozdz. VIII i IX, *passim*.

sympatii do religijnego konserwatyzmu ani do kleru. Prawdopodobnie nierzadko zmuszał Verne'a do usunięcia treści i postaci religijnych.

Trzeba podkreślić, iż słowa „Boże” i „Bóg” oraz tematy religijne występują w jego tekstach. Jednakże częściej mamy w powieściach do czynienia z dwuznacznymi terminami, mającymi wolnomularską konotację: np. *Auteur de toutes choses* [Stwórca wszystkich rzeczy], *force créatrice* [siła stwórcza], *systeme de l'universe* [system wszechświata], *Grand Architecte* [Wielki Architekt]. Nie ma jednak dowodów potwierdzających fakt, że Verne przynależał do masonerii. Ponadto wiemy, że był on pochowany według obrzędu Kościoła katolickiego³⁶. W ogóle słowo „Bóg” ma konwencjonalny charakter. W zakończeniu *Vingt mille lieues sous les mers* kapitan Nemo, dowódca „Nautilusa”, rozpaczliwie zawoła: „Boże wszechmogący! Dosyć! Dosyć!”³⁷.

W *Les cinq cents millions de la Béguin* [500 milionów Begumy] (1879 r.) Marceli Bruckmann w toku ucieczki przed wybuchem oblężniczym w zakładzie krzyczy: „Bóg nie może być przeciwko mnie!”³⁸.

Należy jednak zaznaczyć, że czasami odniesienia religijne są znacznie lepiej wypracowane. Np. w *Voyage au centre de la terre* [Podróż do wnętrza ziemi] (1864 r.) Axel, bratanek Otto Lidenbrocka, niemieckiego profesora mineralogii, zgubił się w ciemnych jaskiniach i myślał, że jest daleki od wszelkiej ludzkiej pomocy i niezdolny do radzenia sobie, więc prosi Boga o pomoc i zastanawia się: „Wspomnienia mojego dzieciństwa, mojej matki, którą zaledwie poznałem, powróciły do mojej pamięci. Uciekałem więc do modlitwy, może bezprawnie, gdyż adresowałem ją do Boga późno. Jednak gorliwie błagałem Go. Ten powrót do Opatrzności przyznał mi trochę spokoju”³⁹.

W *L'île mystérieuse* natrafiamy na następujący fragment, ciekawą kombinację wiary i zabobonu. Chodzi tu o **rozszyfrowanie przyszłości**⁴⁰. Pencroff, marynarz, rozbitek, ma prośbę dla Cyrusa Smitha, który ma Biblię w rękach: „Panie Cyrusie, ja jestem zabobonnym człowiekiem. Otwórzcie [Biblię] na chybił trafił i czytajcie pierwszy werset, jaki wpadnie w oczy. Zobaczymy, czy można go zastosować do naszej sytua-

³⁶ J. Chesneaux, *Jules Verne. Un regard sur le monde*, Paris 2001, s. 238.

³⁷ J. Verne, *Vingt mille lieues...*, dz. cyt., s. 430.

³⁸ J. Verne, *Les cinq cents millions de la Béguin*, Paris 2002, s. 144.

³⁹ J. Verne, *Voyage au centre de la terre*, Paris 1896, s. 202.

⁴⁰ Nawiasem mówiąc, to inna archetypowa struktura, w której przeplatają się wymiar indywidualny (los każdej poszczególniej jednostki) i wymiar zbiorowy (los człowieka i sens historii i świata). Oto kwestia, która jest nieustannym natręctwem dla gatunku ludzkiego. L. Boia, *Pour une histoire...*, dz. cyt., s. 34.

cji. Wobec refleksji marynarza Cyrus Smith uśmiechnął się i zadowolając życzenie Pencroffa otworzył Ewangelię właśnie w miejscu, gdzie była zakładka. Nagle jego wzrok został zatrzymany przez czerwony krzyż, narysowany ołówkiem, który umieszczony był przed wersetem ósmym rozdziału siódmego Ewangelii św. Mateusza. Przeczytał werset: **'Kto prosi, ten otrzyma, i kto szuka, ten znajdzie'**"⁴¹.

W *Vingt mille lieues sous les mers* ostatnia refleksja profesora Aronaxa zaczerpnięta jest z Księgi Eklezjasta: „Kto kiedyś mógł zgłębić głębokości otchłani? Dzisiaj dwóch tylko ludzi spośród wszystkich ma prawo odpowiedzieć: kapitan Nemo i Ja”⁴².

Niekiedy znaczenie Boga i jego dalsze implikacje są znamienne, pociągając za sobą pesymistyczny pogląd, w formie ujawnienia się jakiejś instancji ostatecznej [Boga, Stwórcy, Opatrzności, Wiecznej Moc], która wtrąca się do akcji powieści, aby powstrzymać dążenia człowieka starającego się wynaleźć i badać zbyt dużo. Postęp i nauka pozwalają w istocie na fabrykację maszyn i urządzeń coraz bardziej doskonałych, lecz także coraz bardziej niebezpiecznych, zagrażających wykroczeniem przeciw prawom przyrody oraz unicestwieniem ludzkości. Interwencja owej „instancji ostatecznej” ogranicza władzę wynalazcy, przywracając boski porządek. Wtrącanie przybiera zwykle formę tellurycznych klęsk, np. wstrząsu ziemi [*Voyage au centre de la Terre*], błyskawicy [*Maître du monde – Pan świata*] (1904 r.), potopu [*L'invasion de la mer – Inwazja morza*] (1905 r.) – ale też „kara” za wykroczenie polegać może na wypadku zawodowym, np. uduszeniu profesora Schultzego gazem z jego specjalnych pocisków [*Le cinq cents millions de la Béguin*]⁴³.

Podsumować można te omówienia, cytując następujący fragment powieści pt. *Sans dessus dessous* (1899 r.)⁴⁴: „Zarówno w postępie nauki, jak i w badaniu zagadnień wszechświata, jest jedna granica wyznaczona przez Boga. Nie przysługuje ludziom zmieniać porządek ustanowiony przez Stwórcę w układzie wszechświata”⁴⁵.

⁴¹ J. Verne, *L'île mystérieuse*, dz. cyt., s. 228.

⁴² J. Verne, *Vingt mille...*, dz. cyt., s. 434.

⁴³ R. Prechel, *Un aperçu au pessimisme vernien. De «Paris au XX^e siècle» aux «Voyages extraordinaires», „Europe”, dz. cyt., s. 56-60.*

⁴⁴ Można przetłumaczyć tytuł jako „Świat do góry nogami” albo „Bez przewrotu”, www.jv.gilead.org.il/zydorcza/sans-p100.htm

⁴⁵ J. Verne, *Sans dessus dessous*, www.jv.gilead.org.il/zydorcza/sans05.htm, rozdz. XXI « Tres court mais tout a fait rassurant pour l'avenir du monde »

Urywek ten, jasny i przejrzysty, napisany w ostatnim okresie twórczego życia pisarza, bez osłonek wyraża ideę, która już była zawarta w wcześniejszych powieściach: **konieczność uszanowania natury**.

3.2. Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, ale nie w kapłanów – obraz Kościoła w *Voyages extraordinaires*

Przykłady powyżej zacytowane, mimo dwuznaczności terminologicznej, ukazują Boga według doktryny Kościoła katolickiego. Nie ma tu żadnego pośmiewiska. Jeśli chodzi o umieszczenie komentarzy i opisów szyderczych, nie są one adresowane do Boga, lecz do kapłanów. Pisarz mimo że spotkał się na prywatnej audyencji z papieżem Leonem XIII, który cenił czystość, wartość moralną i duchową jego dzieł, udzielając im błogosławieństwa i zachęcając go do dalszej pracy⁴⁶, w *Voyages extraordinaires* przedstawia świat, w którym księża, kościoły i obrzędy religijne prawie nie mają miejsca. Wyjątkiem jest opat Jeann w *Famille-sans-nom* [Rodzina bez imienia] (1889 r.), odgrywający rolę wojującego księdza (*prêtre militant*), walczącego o wolność Quebecu, oraz ojciec Espérante w *Le superbe Orénoque* [Wspaniałe Orinoko] (1898 r.), człowiek czynu, który z Indianami założył w Wenezueli wojskową kolonię⁴⁷. Reszta duchownych – znikoma liczba przedstawicieli kultów: katolickiego, protestanckiego i prawosławnego – jest przedmiotem szyderstwa. Podajmy kilka przykładów:

W *Une ville flotante* [Miasto pływające] (1871 r.) podczas protestanckiego obrzędu, który ma miejsce w jadalni pokładu statku pasażerskiego, wierni siedzą przy stole, gdzie rozdawane są talerze przepełnione Bibliami i kanapkami⁴⁸.

W *Le testament d'un excentrique* [Testament ekscentryka] (1899 r.) Hunter, pastor metodysta, jest wielkim sprzedawcą Biblii, która według niego jest jednocześnie lekarstwem „antyseptycznym” i „anty-sceptycznym”⁴⁹.

L'Archipel en feu [Archipelag w ogniu] (1884 r.), będący powieścią o walkach o niepodległość Grecji, pokazuje mnichów lekkomyślnych,

⁴⁶ H.R. Lottman, dz. cyt., s. 277. Warto zaznaczyć, że Verne nigdy nie stosował w praktyce nauczania Jezusa. Stąd krytycy charakteryzowali go jako katolika wierzącego na swój sposób. Rzecz paradoksalna, pisarz z jednej strony kwestionował nieomylność papieża, z drugiej strony przyjął dogmat grzechu pierworodnego i jego następstwo, że nie ochrzczone dzieci idą do *Limbusa*. W. Butcher, dz. cyt., s. 281.

⁴⁷ J. Chesneaux, dz. cyt., s. 131-133.

⁴⁸ J. Verne, *Une ville flotante*, www.jv.gilead.org.il/zydorcza/villeflotante1.html, rozdz. XIII.

⁴⁹ J. Verne, *Le testament d'un excentrique*, www.jv.gilead.org.il/Le%20testament%20d'un202/08.html, cz. II, rozdz. VIII «Le coup du Reverend Hunter».

prostodusznych, poufałych, będących porządnymi dziećmi [*bons enfants*], na pierwszy rzut oka niezdolnymi do sterowania ludnością z natury zabobonną. Ze swej strony duchowny miasteczka Wityło charakteryzowany jest jako gruby, tłusty z powodu próżniactwa, a jego przebiegła fizjonomia wzbudzała tylko mierne zaufanie"⁵⁰.

Można również znaleźć w tekstach ironiczne i złośliwe komentarze w ustach świeckich. Np. w *Les enfants du capitain Grant* [*Dzieci kapitana Granta*] (1867-1868) tubylcy plemienia Maorysów podczas buntu przeciw Anglikom przybijają swoje ładunki wraz z kartkami Biblii. Paganel, jeden z protagonistów, mówi: „jeśli to jest użytek, który robią [tubylcy] z Pisma Świętego, żałuję misjonarzy! Będą oni doznawać wielkich cierpień, zakładając maoryskie biblioteki”⁵¹.

W obliczu tych cytatów z łatwością zauważamy, że krytyki, zarzuty i pośmiewiska znajdujące się w *Voyages extraordinaires* ograniczają się do Kościołów „założonych” i do ich przedstawicieli. Dogmaty, *mysterium*, rdzeń katolicyzmu – jeśli chodzi o nasz temat – są pozostawione na boku⁵². Infantylna trauma, o którym już wspomnieliśmy, pozornie nie odzwierciedlała się w tekstach *Czarodzieja z Nantes*, chyba zostały one tłumione. Raczej jest to sprawa przejęcia poglądów **nowoczesności** oraz przymusowych wymagań (wydawniczych i ideologicznych) wydawcy Hetzela.

4. Verne i archetypy religijne – natura ludzka istnieje, przetrwa i działa

Powtórzmy z naciskiem: człowiek jest „gotowy”, aby myśleć, zachowywać się i śnić w określony sposób. Można oczywiście atakować i odrzucać religię, tj. określone wyznanie. Można też określić siebie jako ateistę, negować albo „zabić” Boga. Można czynić z Niego przedmiot najbardziej upokarzającego pośmiewiska lub najohydniejszego bluźnierstwa. Pozostawiając na boku implikacje i rzeczywisty zasięg tych wypowiedzi i idei, jedno przecież jest pewne: człowiek **świadomie** myśli i działa w tej formie – chociaż może ulegać wpływom *nieświadomych*

⁵⁰ J. Verne, *L'Archipel en feu*, Paris, circa 1884, s. 4.

⁵¹ J. Verne, *Les enfants du capitain Grant*, www.jv.gilead.org.il/gallica/grant/3/14.html, cz. III, rozdz. XIV «La montagne tabou».

⁵² Katolicki dziennikarz Louis Veuillot po czytaniu niektórych powieści z serii *Voyages extraordinaires* żałował za nieobecność Boga w dziełach Verne'a. W. Butcher, dz. cyt., s. 282.

czynników – objaśnienie tych oddziaływań jest zadaniem dla psychologów i psychiatrów. Wszystko jednak zachodzi na obszarze **religii**. Wyrażenie „człowiek bez religii” jest obdarzone sensem i jest psychologicznie i metafizycznie możliwe.

Natomiast **archetypowe struktury** należą do naszej jaźni, do naszej istoty. Człowiek świecki, zupełnie odcięty od religii i spraw religijnych, pozbawiony wszelkiej świadomości transcendentnej rzeczywistości, w pełni doczesny, właśnie z tych samych powodów nie uświadamia sobie, że czynność tak prosta, jak np. przeprowadzenie się z jednego mieszkania do drugiego, jest działaniem związanym z obrzędami *przejścia* – tj. *symbolicznej śmierci i ponownego narodzenia* – odpowiadającymi pewnym archetypom.

W powieściach Juliusza Verne’a można znaleźć archetypy religijne. Czy autor umieścił je w swoich utworach mimowolnie czy umyślnie? Nie mamy wystarczających dowodów, aby dać zadowalającą odpowiedź. Powiedzieliśmy, że **świadomość transcendentnej rzeczywistości** wraz z **rozszyfrowaniem przyszłości** jako archetypowe struktury, pojawiają się w dziełach *Czarodzieja z Nantes*. Przypadkowość, nadinterpretacja czy konieczność?

Uczeni dokonali swego rodzaju kontrrewolucji przeciwko totalitaryzmowi nauki i naukowości, tj. przeciwko tyranii *instrumentalnego rozumu*, aby odzyskać w ten sposób wartość i doniosłość „mitologii” i archetypy religijne. **Inicjacja** jako początek nowego wyższego stanu – jakościowy skok, by tak rzec – jest, według niektórych uczonych, zasadniczym wyróżnikiem w *Voyages extraordinaires*, w których mielibyśmy do czynienia z trzema typami inicjacji: 1) **prostą**, w przypadku *Voyage au centre de la terre*, 2) **bohaterską** w *Matias Sandorf* i 3) **wyższą** w *L’île mystérieuse*⁵³.

Odnosnie do *Voyage au centre de la terre* zauważamy, że powieść ta była różnie odczytywana: niektórzy uczeni podkreślają jej wymiar inicjacyjny i symboliczny. Dopatrują się w niej nowoczesnej wersji zejścia do piekieł. Twierdzenie to opiera się na dwóch składnikach, sprzyjających symbolicznej „lekturze”. Pierwszy z nich to zaszyfrowane pismo Arne’a Saknussema, islandzkiego mędrca XII wieku, w którym objaśnia, jak dotrzeć do wnętrza ziemi. Drugi to obecność w powieści jaskini i wewnętrznego morza, czyli *matrycy początku*⁵⁴. Morze posiada ponu-

⁵³ J. Chesneaux, dz. cyt., s. 35 cyt. Za S. Viernie’em, *Jules Verne et le roman initiatique*, Paris 1973.

⁵⁴ L. Boia, Jules Verne, *Les paradoxes...*, dz. cyt., s.116.

ra, ciemną konotację – *Mare tenebrum*, które jest protagonistą w *Vingt mille lieues sous les mers*, gdy profesor Aronnax i jego sługa Conseil topią się w wodzie nadzy, tracą poczucie tożsamości, czyli są już w drodze do transformacji, czyli do **inicjacji**.

Woda ponadto jest symbolem śmierci. Staje się ona zaproszeniem do niej. Woda jest ostateczną klepsydrą⁵⁵, ale też symbolizuje matrycę, łono matczyne. To odczytanie unaocznia, że *morze jest żeńskim symbolem*. A więc, w przeciwieństwie do rozpowszechnionej legendy, według której „Juliusz Verne był mizoginem”, zauważamy, że właśnie kobieta jest główną protagonistką w *Voyages extraordinaires*, z uwagi na prawie nieustanną obecność morza w powieściach!⁵⁶

Inicjacyjny wymiar *Voyage au centre de la terre*, podkreślający „jakościowy skok”, jest ukazywany przez L. Dupuy'a⁵⁷. Autor ten prowadzi analizę porównawczą chwili początku wyprawy z zakończeniem przygody.

Bramą wejścia do ziemi jest góra Snefells w Islandii, wygasły wulkan. Miejsce wyjścia, przeciwnie, to góra Stromboli, czynny wulkan we Włoszech. W drodze do wejścia wulkanu eksploratorzy widzą trędownego. We Włoszech spotykają się z młodym chłopakiem, który opiekuje się winnicą. Wyprawa rozpoczyna się w zimnym kraju i dobiega końca w ciepłym regionie Europy.

Można się nie zgadzać z tymi interpretacjami. Ale warto poszukać tego „skarbu” idei, archetypów i symboli ukrytych w utworach powieściopisarza.

4. Zamiast zakończenia – przyszłość studiów nad Juliuszem Verne'em

Jak przestrzegaliśmy w przedmowie niniejszego artykułu, nasze spojrzenie na rolę religii i religijnych archetypów w powieściach Juliusza Verne'a było panoramiczne. Jednakże uważamy, że zdołaliśmy pokazać obecność i doniosłość Boga w pismach Czarodzieja z Nantes,

⁵⁵ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à la archétypologie générale*, Paris 1960, s. 92.

⁵⁶ L. Boia, *Les paradoxes...*, tamże, s. 257. Należy jednak zauważyć, że żeńskość morza odnosi się raczej do „matczynej” figury, a nie do kobiety w ogóle. Jako symbol „matka” ma bogate znaczenia, cały zespół złożonych konotacji, od opiekunki i karmicielki do *femme fatale* – np. matki dzieciobójczyni.

⁵⁷ W *Voyage au centre de la terre... et dans le temps*, [w:] *En relisant Jules Verne. Un autre regard sur les Voyages Extraordinaires*, www.perso.orange.fr/jules-verne.

choć czasami wyrażenia „Wielki Architekt”, „Stwórca wszystkich rzeczy” oraz „Siła stwórcza” wzbudzają wątpliwości interpretatorów i badaczy z powodu ich niejasności. Dowiedzieliśmy się, że krytyczne i negatywne poglądy Verne’a dotyczące Kościoła katolickiego i innych wyznań nie miały wpływu na jego podstawową koncepcję uszanowania przyrodzonego porządku, krótko mówiąc: **uszanowania Boskiego Planu Stworzenia**. Potrafiliśmy również ujawnić problematykę archetypowych struktur, nieuchwytnych pierwiastków przenikających, naszym zdaniem, całą jego literacką twórczość. Oto ważna i arcyciekawa dziedzina w zakresie tzw. Verneologii.

Niestety trzeba powiedzieć, że mimo starań uczonych o demistyfikację i sprostowanie błędnych interpretacji, stereotyp [raczej czarna legenda] Juliusza Verne’a jako pisarza łatwej i bezpretensjonalnej literatury dla dzieci i młodzieży trzyma się mocno. Aby pokonać tę destrukcyjną i wyjaławiającą postawę, należy posłużyć się najlepszą i najskuteczniejszą strategią, mianowicie podejść bez uprzedzeń do oryginalnych tekstów pisarza – niestety trudnych do odnalezienia w Polsce i nie tylko⁵⁸ – a nie do „skróconych wersji” lub „adaptacji dla szkoły”. Powinniśmy nie tylko czytać, ale również studiować i analizować literacką spuściznę Verne’a pod wieloma względami: historycznym, socjologicznym, psychologicznym, antropologicznym itp. A wtedy skarb, do którego wyżej się odnosiliśmy, będzie dostępny dla nas w całym jego bogactwie.

Religion and Archetypes in the Work of Jules Verne

Jules Verne, in his time a little estimated novelist, was discovered in the second half of 20th century. The researchers found in his books the profound content and great values. The most important notion of his works are religion and archetype. The religion is a relationship between God and human being. The archetype is inclination of human mind to the special meanings. One of the archetypes in the Verne's works is the consciousness of transcendence. This transcendental reality is called numinosum.

The school formation of the young Jules was very severe. The atmosphere of the family house was depressive and repressive. It has imprinted in his work. The time of his life was marked by the laicism, domination of the science, and by modernism, it means primacy of the practical reason. Verne was profoundly disappointed by this culture. All these factors influenced his work.

⁵⁸ William Butcher opisuje katastrofalną sytuację dzieła pisarza w Anglii pod wieloma względami, Np. angielskie tłumaczenia powieści Verne’a pozostają dużo do życzenia. Dz. cyt., Wprowadzenie, *passim* i zwłaszcza XXIV.

God was mentioned in his novels, but the author tried to create his literary world without religion. Although he express his faith, his attitude towards the represents of religions clergy was very critical and full of sneer. It was due to his experience of childhood.

The religious archetypes are evident in his works. Especially, the consciousness of transcendence, decoding of future and initiation to the new state play the remarkable role. Some novels – *Voyage au centre de la terre* and *Vingt mille lieues sous la mere* could be interpreted as description of the initiation and the passing to new state of life.

The most important idea – the respect to God's creation is present in whole work of Jules Verne.

Słowa kluczowe: *literatura francuska, religia, archetyp, fantastyka naukowa, świadomość transcendencji, rozszyfrowanie przyszłości, inicjacja*



MAREK ZGÓRNIAK
KRAKÓW

SZTUKA W PARYŻU W DOBIE WIELKIEJ EMIGRACJI

Życie artystyczne i problem malarstwa religijnego

Tematem poniższych uwag są sztuki plastyczne w Paryżu w dobie Wielkiej Emigracji, przede wszystkim malarstwo, architektura i w mniejszym stopniu rzeźba¹. Chodzi więc tylko o część kulturowego otoczenia, w jakim po powstaniu listopadowym znalazła się we Francji spora grupa naszych rodaków z pokolenia Bogdana Jańskiego. Już na wstępie należy zaznaczyć, że sztuki plastyczne nie były na ogół w centrum ich zainteresowań. Głównym medium pozostawała literatura, bardziej zresztą polska niż francuska, bo partycypacja nowo przybyłych imigrantów w miejscowej kulturze była z konieczności zróżnicowana i chyba często ograniczona. Wśród władających językiem francuskim zapewne żywszą uwagę niż malarstwo czy rzeźba mógł budzić teatr, powieść i publicystyka, a wśród większości – popularne przejawy kultury wizualnej, takie jak np. moda.

Stan wiedzy na temat udziału Polaków w życiu artystycznym Francji w drugiej ćwierci XIX wieku jest mało zaawansowany, w przeciwieństwie do rozwiniętych badań nad literaturą. Bibliografie skrzętnie notują polskie emigracyjne druki i czasopisma, studiuje się poszczególnych pisarzy i ich utwory. Życie literackie Wielkiej Emigracji we Francji doczekało się już przed prawie 40 laty syntetycznego opracowania w książce Marii

¹ Wersja drukowana jest poszerzona w stosunku do referatu wygłoszonego na sesji 19 IV 2007.

Straszewskiej². Polsko-francuskie związki artystyczne są znane bardziej wyrywkowo: Andrzej Ryszkiewicz przebadał okres klasycyzmu, a dokładniej krąg J.-L. Davida (działającego w Paryżu do r. 1815, a zmarłego na wygnaniu w Brukseli w 1825)³. Wiele napisano o artystach polskich przebywających w Paryżu w drugiej połowie, a zwłaszcza pod koniec XIX wieku⁴, natomiast dla lat trzydziestych i czterdziestych tamtego stulecia najważniejsze opracowanie – słownik artystów Wielkiej Emigracji autorstwa Denise Wrotnowskiej – od sześćdziesięciu lat oczekuje na druk⁵. Sporo informacji o artystach-emigrantach uwzględniono dotąd w redagowanym w Warszawie *Słowniku artystów polskich*, a także w pracach z pogranicza historii literatury i historii sztuki, dotyczących np. emigracyjnej działalności znanych poetów (Mickiewicza⁶, Słowackiego⁷ i Norwida⁸). Istnieją monografie najwybitniejszych malarzy (Michałowskiego i Rodakowskiego), a krótkie syntetyczne opracowania zyskała rzeźba⁹. Wydano relacje i wspomnienia, które mogłyby posłużyć jako źródła do oceny odbioru sztuki francuskiej przez Polaków przebywających w Paryżu, ale jak dotąd nie zostały one systematycznie wykorzystane.

* * *

² M. Straszewska, *Życie literackie Wielkiej Emigracji we Francji 1831-1840*, Warszawa 1970.

³ A. Ryszkiewicz, *Francusko-polskie związki artystyczne. W kręgu J.L. Davida*, Warszawa 1967.

⁴ Zob. np. E. Bobrowska-Jakubowska, *Artyści polscy we Francji w latach 1890-1918*, Warszawa 2004.

⁵ D. Wrotnowska, *Dictionnaire des artistes polonais – peintres, graveurs, lithographes et dessinateurs – de l'émigration de 1830*, 1947 (maszynopis), Bibl. Polska w Paryżu. Zob. E. Bobrowska-Jakubowska, *Denise Wrotnowska i jej prace nad „Słownikiem artystów polskich emigracji 1830 roku: malarzy, grafików, litografów i rysowników”*, w: *Między Polską a światem. Od średniowiecza po lata II wojny światowej*, Warszawa 1993; E. Bobrowska-Jakubowska, G. Jakubowski, *Denise Wrotnowska (1904-2000)*, „Biuletyn Historii Sztuki” 62, 2000, s. 698-700.

⁶ J. Kleiner, *Związek rozprawy Mickiewicza „O nowoczesnym malarstwie religijnym Niemców” z francuskim odrodzeniem sztuki chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 5, 1954-1955; D. Kudelska, *Jaki artysta być powinien – według Adama Mickiewicza. Na podstawie rozprawki „O nowoczesnym malarstwie religijnym niemieckim”*, w: *Wizerunek artysty*, Lublin 1996; W. Suchocki, *Mickiewicz i Machabeusze Stattlera*, w: *Księga Mickiewiczowska*, Poznań 1998; A. Pochodaj, *Między Mickiewiczem a Słowackim – „Machabeusze” W.K. Stattlera*, w: *Sztuka i obraz sztuki*, Wrocław 1999.

⁷ D. Kudelska, *Juliusz Słowacki i sztuki plastyczne*, Lublin 1997.

⁸ A. Melbechowska-Luty, *Sztukmistrz. Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*, Warszawa 2001.

⁹ K. Mikocka-Rachubowa, *Rzeźbiarze polscy w Paryżu 1830-1914*, w: *Między Polską a światem. Od średniowiecza po lata II wojny światowej*, Warszawa 1993; A. Pieńkos, *Paris - foyer de la sculpture européenne au XIXe siècle. La contribution polonaise*, „Ikonotheke” 14, 2000.

W polskich relacjach z Paryża sztuki piękne zajmują zwykle miejsce dość ograniczone; przeważa w nich oszołomienie ruchem i skalą wielkiego miasta, jak we wrażeniach prowincjuszy z powieści Balzaka. Spośród licznych tekstów można tytułem przykładu wybrać opinie młodego studenta z Krakowa, Stanisława Florkiewicza, który przyjechał nad Sekwanę z Monachium w r. 1835 (i którego zresztą wzmiankuje w swym *Dzienniku* Bogdan Jański¹⁰):

„Co do Paryża, to muszę Panu wyznać – pisał Florkiewicz do Wiktora Kopffa – że ta olbrzymia stolica takiego na mnie nie zrobiła wrażenia, jakiego w niej inni doświadczać zwykli. [...] Różnorodźwęczna wrzawa i gwarny ruch w brudnych i błotnistych ulicach niewiele mnie uderzyły, bo zawsze Paryż wystawiałem sobie jak ogrom, niby łątaninę kilku miast i jedną całość stanowiących. Ogromna ilość rojem snujących się jakby klatek z menażerią omnibusów i mnóstwo szybko przelatujących kabrioletów, najwięcej z początku moją uwagę zajęło, ale natomiast próżno dotąd szukałem gustownych karet i powozów”¹¹.

Po schludnym i świeżo upięszonym nowymi budowlami Monachium architektura Paryża nie zrobiła na młodym turyście najlepszego wrażenia („mniej, niż się spodziewałem, pięknych budynków w Paryżu znalazłem, chociaż Bursa [Giełda] wspaniała, a Magdalena pyszna, ale nie na kościół katolicki, bo Walhalli lub Panteonu domyślać by się kazała postać tej świątyni”), a nowe romantyczne francuskie malarstwo wydało mu się przesadne: „afektacja, egzaltacja i kokieteria dały sobie wierne *rendez-vous* pod pędzlem szerokim i ciężkim. Myśl często piękna w karykaturę się na płótnie przerodziła, a cnota lub występpek ostateczności sięga”¹².

Przytoczona wyżej krytyczna opinia o wyglądzie i urządzeniu stolicy Francji, odmienna od entuzjastycznych relacji z drugiej połowy XIX wieku, miała pewne uzasadnienie w rzeczywistości. Paryż, w latach trzydziestych liczący w obrębie rogatek prawie milion mieszkańców, daleki był od postaci, jaką w okresie II Cesarstwa nadała mu wielka przebudowa Haussmanna. Z projektów ekipy architektów Napoleona I znaczna część pozostała na papierze. Wytyczono wprowadzić nowe proste ulice – jak rue de Rivoli – ale nie było ich zbyt wiele. Okazałe gmachy z cza-

¹⁰ B. Jański, *Dziennik*, Rzym 2000, s. 325 (3 XI 1835).

¹¹ S. Florkiewicz z Paryża do W. Kopffa, 1 I 1836. BJ, rkp. 4891/I, k. 246; cyt. za J. Brzózka, *Dzieje rodziny Florkiewiczów herbu Ozdoba z Młoszowej w XIX wieku*, Kraków 2006, s. 123.

¹² Tamże; Brzózka, dz. cyt., s. 123-124.

sów Empire'u i Restauracji tkwiły w otoczeniu ciasnej i chaotycznej starej zabudowy, a układ komunikacyjny źle spełniał swoje funkcje wobec zwiększenia liczby mieszkańców (il. 1).

* * *

O obliczu sztuki francuskiej w XIX wieku decydowały instytucje artystyczne, takie jak Akademia i publiczne wystawy, tzw. Salony. Miały one długą tradycję, ale zostały na nowo ukształtowane na przełomie XVIII i XIX wieku¹³. Dawna Królewska Akademia Malarstwa i Rzeźby, zniesiona podczas rewolucji, była stosunkowo otwartą, lecz hierarchiczną organizacją artystów, pełniącą również funkcje dydaktyczne i zapewniającą możliwości awansu opartego na doskonaleniu kwalifikacji zawodowych. Wprowadzona w jej miejsce IV klasa Instytutu, przemianowana w r. 1816 na Akademię Sztuk Pięknych (Académie des Beaux-Arts), grupowała z góry określoną liczbę członków powoływanych dożywotnio i sprawowała funkcje administracyjne i opiniotwórcze, a pośrednio tylko pedagogiczne. Tryb kompletowania tego gremium zaciążył na jego konserwatywnym charakterze i na programie Szkoły Sztuk Pięknych (École des Beaux-Arts, il. 2), w której profesorami byli członkowie Akademii. Przez pierwszych kilka dziesięcioleci XIX wieku Akademia i Szkoła były zdominowane przez artystów z kręgu Davida, wyznawców neoklasycznej koncepcji piękna idealnego i ustalonej hierarchii tematów i gatunków. Te same teorie wpajano w Akademii Francuskiej w Rzymie, gdzie na paroletnie stypendia trafiali najlepsi studenci paryskiej uczelni, zajmujący później wysokie miejsce w strukturze akademickiej sztuki.

Kolejną ważną instytucją były Salony, w XVIII wieku przeznaczone dla artystów z Akademii, a od czasu rewolucji otwarte dla wszystkich i zarządzane przez dyrekcję państwowych muzeów¹⁴. Do połowy XIX wieku wystawy odbywały się w *Salon Carré* (stąd ich nazwa) i w przyległych salach Luwru; zazwyczaj w odstępach rocznych lub dwuletnich. Wskutek otwarcia wystaw i wzrostu liczby zgłoszeń konieczna stała się selekcja dzieł. Jury w epoce Restauracji, złożone z kilku członków Akademii oraz urzędników państwowych i amatorów, było dosyć liberalne, niemniej z koń-

¹³ Nieco szerzej o tym zob. M. Zgórniak, *Pędzel Tycjana. Francuscy malarze i krytycy XIX wieku wobec weneckiego Cinquecenta*, Kraków 1995, s. 75-79.

¹⁴ O przemianach Salonów w XIX w. zob. M. Zgórniak, *Matejko w Paryżu. Opinie krytyków francuskich z lat 1865-1870*, Kraków 1998, s. 19-46. Dokładniej o okresie 1815-1833: M.-C. Chaudonneret, *L'État et les Artistes. De la Restauration à la monarchie de Juillet (1815-1833)*, Paris 1999, s. 55-70 i passim.

cem lat dwudziestych odsetek obrazów odrzuconych sięgnął niemal 50% (ok. 1300 z 2700). Gazetowe plotki mówiły zresztą w r. 1827 o znacznie większej liczbie dzieł odrzuconych, co pobudziło publiczną ciekawość i było przyczyną prawdziwego szturm na wystawę¹⁵. W pierwszych latach Monarchii Lipcowej Ludwik Filip na wniosek artystów zainteresowanych zwiększeniem częstotliwości wystaw ustanowił Salony doroczne, ale równocześnie (wskutek zbiegu administracyjnych okoliczności) powierzył selekcję Akademii Sztuk Pięknych, która przez następnych kilkanaście lat działała na tym polu dość restrykcyjnie, eliminując nie tylko prace słabe, ale również niezgodne z akademicką doktryną¹⁶.

W okresie romantyzmu Salon był największą sezonową imprezą Paryża; pod koniec panowania Ludwika Filipa w ciągu dwóch miesięcy trwania wystawy przewijał się przez nią ponad milion widzów. O Salonie 1831 r. pisano, że kurz wznoszący się w dniu otwarcia spod nóg zwiedzających osiadał na obrazach tak gęstą warstwą, że około godziny drugiej po południu kolor wielu z nich był poważnie zmieniony¹⁷.

Popularność Salonów podtrzymywały wieloodcinkowe recenzje w niezliczonych gazetach ówczesnej Francji – drukowane z reguły na pierwszej stronie, co z kolei świadczy, że temat uważano za tak atrakcyjny, iż zwiększał szanse na sprzedaż gazety. W r. 1833 w następujących słowach opisywano powszechną modę na sztukę:

„Sztuka jest niewyczerpaną kopalnią paradoksów i powiedzonek przydatnych do umilania obiadów i spacerów [...]. Od mansardy do antresoli, od stajni do stróżówki, sztuka panuje nad wszystkimi rozmowami [...], nawet gryzетка, zwłaszcza jeżeli ma honor znać jakiegoś brodatego pana, szaleje za frazesami o sztuce jak za szmatkami. Dorożkarze jazgoczą o sztuce, średniowieczu i katedrach [...], kucharki, kelnerzy w kawiarniach, chłopcy hotelowi, bileterki w teatrze, kobiety wynajmujące krzesła w parkach, ludzie wszelkiego typu [...] mają ambicje posiadania własnego i niezależnego zdania o sztukach teatralnych, o obrazach na wystawie, o powieściach ilustrowanych”¹⁸.

Pobieżna kwerenda w źródłach wskazuje, że ta powszechna we Francji moda w niewielkim stopniu objęła polskich emigrantów, których doświadczenia i sytuacja życiowa skłaniały zapewne do innych zainteresowań.

¹⁵ Chaudonneret, dz. cyt., s. 61.

¹⁶ Analiza M.-C. Chaudonneret (dz. cyt., s. 65-68) każe jednak częściowo zweryfikować wcześniejsze opinie o wielkiej surowości jury.

¹⁷ H. Morawska, *Francuscy pisarze i krytycy o malarstwie 1820-1876*, Warszawa 1977, t. 1, s. 22.

¹⁸ „Journal des Arts”, 1833. Morawska, dz. cyt., s. 22-23.

Obok Akademii, Szkoły Sztuk Pięknych, Akademii Francuskiej w Rzymie, Salonu i krytyki do instytucji artystycznych ówczesnego Paryża zaliczały się muzea, na czele z Luwrem, dostępnym dla publiczności od czasów rewolucji. Po upadku Napoleona większość dzieł zdobytych przez niego i zgromadzonych w Luwrze wróciła do krajów pochodzenia, na miejscu pozostały jednak dawne zbiory królewskie, systematycznie wzbogacane zakupami. W r. 1818 w Pałacu Luksemburskim otwarto muzeum artystów żyjących (trafiały tam dzieła kupione przez państwo na Salonach), stanowiące – podobnie jak Luwr¹⁹ – przedmiot studiów dla uczących się malarzy. Inny charakter miały muzea historyczne, między innymi tzw. Muzeum Karola X urządzone w kilku salach Luwru w r. 1826 (zawierające różnego rodzaju starożytności i ozdobione malowidłami)²⁰ oraz wielkie muzeum historyczne w Wersalu otwarte przez Ludwika Filipa w r. 1837 (il. 3). Miało ono unaoczniać chwałę Francji na przestrzeni jej dziejów, nie za pomocą autentycznych zabytków, ale nowo zamówionych obrazów o tematyce historycznej i zwłaszcza batalistycznej²¹. W muzeum wersalskim znajdowały się obrazy różnej klasy, lecz wybitnych – jak *Wjazd krzyżowców do Konstantynopola* E. Delacroix – było niewiele; przeważały dzieła banalne, w których liczyła się głównie funkcja ilustracyjno-propagandowa, odnosząca się zarówno do dawnej chwały, jak do najnowszych starć zbrojnych w Europie oraz epizodów kolonialnej ekspansji Francji (il. 4). To samo dotyczy malowideł zamawianych przez władze do dekoracji różnych wnętrz publicznych.

* * *

Wymienione wyżej instytucje akademickie (Akademia i Szkoła Sztuk Pięknych oraz Akademia w Rzymie) nadawały sztuce francuskiej w I połowie XIX wieku piętno klasycyzmu. Jury Salonów w czasach Monarchii Lipcowej usiłowało zwykle promować na wystawach te same klasycyzujące tendencje. Wystawy stwarzały jednak okazję do konfrontacji różnych odmian sztuki, a rozwinięta we Francji publicystyka artystyczna przyczyniała się do krystalizacji rozmaitych postaw i programów. W rezultacie neoklasycyzm spotkał się z krytyką i w interesującym nas

¹⁹ Cf. Chaudonneret, *Permanence et innovation. Le musée du Louvre dans les années 1820*, w: *Hommage à Michel Laclotte*, Milan-Paris 1994, s. 537.

²⁰ Chaudonneret, *Historicism and „Heritage” in the Louvre, 1820-40: from the Musée Charles X to the Galerie d’Apollon*, „Art History” 14, 1991, s. 488-520.

²¹ Zob. *L’Histoire au musée*. (Actes du colloque. Château de Versailles), Paris 2004.

okresie został na różnych polach przewyciężony. Najpierw w malarstwie, a później w architekturze i rzeźbie.

W architekturze monumentalnej formy neoklasyczne utrzymywały się długo, co było wynikiem programu uczelni paryskiej i rzymskiej, a także aktywnych nacisków Akademii i jej sekretarza, archeologa A.-C. Quatremère'a de Quincy. W r. 1826 skrytykował on np. italianizujący projekt reprezentacyjno-biurowego gmachu zwanego później Palais d'Orsay (il. 5), autorstwa Jacquesa Lacornée²². Dla młodych architektów odejście od niepraktycznych i zużytych wzorów starożytnych było oznaką wolności twórczej, stanowisko Akademii wywołało więc ich gwałtowny sprzeciw. Walka z dyktatem neoklasyków trwała jeszcze kilka lat (po stronie młodych występowali architekci J.I. Hittorff i H. Labrouste) i dopiero w r. 1839 preforsowano dymisję Quatremère'a²³. Jednym z rezultatów oddziaływania Akademii była słaba tolerancja dla neogotyku, który w innych środowiskach (zwłaszcza w Anglii i w Niemczech) już od pewnego czasu się rozwijał. W budownictwie kościelnym przeważały wzory antyczne i wczesnochrześcijańskie (il. 6), a mimo postępów ruchu konserwatorskiego neogotyk dopuszczono na szerszą skalę dopiero od połowy lat czterdziestych XIX w.

Zmiany w rzeźbie również następowały z oporami: i tam dominowały modele starożytne, a skłonności realistyczne mogły się ujawnić dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych, najczęściej poprzez nawiązania do włoskiego renesansu, np. w twórczości F. Rude'a. Jego *Młody rybak neapolitański* z Salonu 1833 r. (il. 7) został przychylnie przyjęty zarówno przez zwolenników tradycji neoklasycznej, jak i przez romantyków. Neoklasycy docenili czystość stylu, piękno wykonania i klasyczny wdzięk. „Równocześnie ta uchwycona na żywo scenka wносиła pewną odmianę, gdyż idealnie piękne, ale martwe i bezduszne bóstwa zaczęły już wszystkich nudzić. A jednak rzeźba ta ostatecznie przypieczętowała rozbrat Rude'a ze szkołą neoklasyków, z której wyszedł”, spełniała bowiem postulaty romantyków: „Młody rybak to nie był grecki efeb, lecz chłopiec z ludu, jak najbardziej współczesny, żywy i naturalny”. Chwalono „malowniczość tej postaci i «koloryt lokalny», zasugerowany

²² Gmach, zaczęty w r. 1810 według projektu J.-C. Bonnarda z przeznaczeniem na siedzibę Ministerstwa Spraw Zagranicznych, ukończony dopiero w 1838, mieścił do pożaru w 1871 Radę Stanu i Izbę Obrachunkową. Na jego miejscu zbudowano około r. 1900 dworzec d'Orsay (obecnie sławne muzeum).

²³ Zob. M. Zgórnjak, *Wokół neorenesansu w architekturze XIX wieku*, Kraków 1987, s. 37-40.

wełnianą czapeczką na głowie i szkaplerzykiem na piersiach"²⁴. Dzieła Rude'a z następnych lat były nieraz na romantyczny sposób nastrojowe, a niekiedy – jak sławna *Marsylianka* – mocno ekspresyjne i dynamiczne, czego nie dopuszczały zasady rzeźby sformułowane w okresie klasycyzmu jako wiecznie obowiązujące²⁵. Nastrojowość i dramatyzm przenikały też do rzeźby religijnej lub ogólnie inspirowanej Biblią (il. 8).

Podobnie jak dzisiaj, rzeźba nie cieszyła się w XIX wieku zainteresowaniem publiczności. Zdecydowanie więcej działało się w malarstwie. Do pierwszego starcia klasyków z romantykami doszło jeszcze przed Rewolucją Lipcową, na Salonach w latach 1824 i 1827/28. Obok idealizowanych obrazów o tematyce antycznej, komponowanych zgodnie z regułami szkoły, tzn. opartych na studium antycznej rzeźby, pojawiło się np. szeroko malowane dramatyczne i pesymistyczne płótno młodego Eugeniusza Delacroix, ilustrujące wydarzenie współczesne, o którym pisały gazety: czystkę etniczną prowadzoną przez Turków w Azji Mniejszej (*Rzeź na Chios*, 1824). To nowe malarstwo (reprezentowane też przez innych artystów) znalazło wielu zwolenników. Akademia zagrożona w swej pozycji doceniła wtedy Ingresa, zdolnego ucznia Davida, który wiele lat spędził we Włoszech i uprawiał mniej ortodoksyjną odmianę klasycyzmu, dotąd w Akademii nie akceptowaną (il. 9).

Ingres, przyjęty do Akademii w r. 1825, różnił się swych kolegów szerszym wykorzystywaniem wzorów renesansowych, a zwłaszcza Rafaela. Sięgał czasami do tematów romantycznych (takich jak *Sen Osjana*, 1813), ale łączyła go z klasycyzmem wiara w obiektywne i racjonalnie uchwytnie piękno, które rozumiał jako piękno formy i rysunku. Jego kompozycja z r. 1827 – *Apoteoza Homera* (il. 10) – jest też wyrazem wiary w aktualność klasycznej tradycji w sztuce. Można jej przeciwstawić frenetyczne płótno Delacroix z tego samego Salonu, *Śmierć Sardanapala* (il. 11), oparte na dramacie Byrona, pozbawione wymaganego przez Akademię morału i za pomocą barwy odwołujące się do poetyckich nastrojów i wyobraźni.

* * *

²⁴ A. Kotula, P. Krakowski, *Rzeźba XIX wieku*, Kraków 1980, s. 41-42.

²⁵ Jeszcze przed stu laty polski autor pisał, iż „bardzo słabym [dziełem Rude'a] jest wymarsz wojsk na obronę Rzeczypospolitej, płaskorzeźba jednej ze stron tryumfalnego łuku, gdzie Bellona z rozstawionymi nogami i krzycząca ma fatalnie rozwartą gębę”. M. Żmigrodzki, *Krótki zarys historii sztuki*, t. II, Kraków 1908, s. 414.

W sporze klasyków z romantykami było w malarstwie dwóch zwycięzców: Ingres (i później jego szkoła) oraz kierunek pośredni, sztuka „złotego środka” (*juste milieu*)²⁶, reprezentowana najpierw przez Paula Delaroche’a, związana głównie z tzw. malarstwem historyczno-rodzajowym lub anegdotycznym (il. 12). Ono właśnie cieszyło się największą popularnością w latach trzydziestych. Chodzi o sceny zaczerpnięte z historii, już nie starożytnej, lecz bliższej i najczęściej ojczyściej, ukazane realistycznie i zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, i w możliwie wzruszający sposób. Niezbyt wyrobiona publiczność przez kilka dziesiątków lat gustowała w tej twórczości, łudzącej prawdą szczegółów i sentymentalnej, na podobieństwo romantycznego teatru (miłośnikiem Delaroche’a był jeszcze w r. 1860 młody Matejko). Podobne sceny malował niekiedy Horacy Vernet (il. 13). Jego specjalnością była jednak batalistyka i w tej właśnie dziedzinie odnosił największe sukcesy, porównywalne z sukcesami Delaroche’a. Jedną z pierwszych scen wojkowych Verneta była *Somosierra* (il. 14), malowana na zamówienie gen. Wincentego Krasińskiego w r. 1816, przedstawiająca wydarzenia po sławnej szarży w sposób atrakcyjny, odbiegający od rzeczywistości, ale za to pochlebny dla zleceniodawcy²⁷.

Obok anegdotycznego malarstwa „złotego środka” i chętnie kupowanego malarstwa rodzajowego rosnącą popularnością na wystawach cieszył się w tym czasie pejzaż: najpierw komponowany z klasycznych motywów, później rodzimy, obserwowany w naturze i coraz bardziej realistyczny, choć ciągle nie pozbawiony aspektów poetyckich. W latach trzydziestych debiutują na Salonach tzw. barbizończycy (il. 15). Ich malarstwo przebija się z oporami, ale po połowie stulecia odnosi wielki sukces, wyznaczając nowe kierunki w sztuce.

* * *

²⁶ Termin *juste milieu* funkcjonował w krytyce sztuki od r. 1831 (użył go np. C. Lenormant, *Salon de 1831*, w: Lenormant, *Les artistes contemporains*, Paris 1833, t. 1, s. 113), natomiast odmienne, pejoratywne znaczenie nadał mu Léon Rosenthal w książce *Du romantisme au réalisme. Essai sur l'évolution de la peinture en France de 1830 à 1848* (Paris 1914). Z wywodzącymi się z niej stereotypami walczy M.-C. Chaudonneret (np. *L'État et les Artistes*, s. 89). A. Boime (*Going to Extremes over the Construction of the «Juste Milieu»*, w: *The Popularization of Images. Visual Culture under the July Monarchy*, Princeton 1994) broni użyteczności terminu i podkreśla jego genezę polityczną.

²⁷ Zob. *Romantyzm. Malarstwo w czasach Fryderyka Chopina*. Zamek Królewski w Warszawie, Warszawa 1999, s. 318. Wielką popularnością (zwłaszcza w Polsce) cieszyły się kompozycje Verneta przedstawiające śmierć ks. Józefa Poniatowskiego. Zob. E. Charazińska, *Rzecz o portrecie nieznanego krakusa, czyli Horacego Verneta związki z polskim mitem narodowym*, w: *Sztuka i historia. Materiały Sesji*, Warszawa 1992.

Warto dodać, że trzech wymienieni poprzednio wybitni malarze z Salonu 1824 (Delacroix, Ingres i Delaroche) uprawiali z powodzeniem malarstwo religijne. Delacroix wystawił np. w r. 1827 *Modlitwę w ogroju* (il. 16) przeznaczoną dla jednego z paryskich kościołów. Ta indywidualnie potraktowana i osobiście przeżyta scena nie jest bynajmniej typowa dla ówczesnego malarstwa religijnego, w którym przeważały – zwłaszcza od końca lat trzydziestych – chłodne, ewentualnie tylko sentymentalne utwory szkoły Ingresa (il. 17). Archaizacja formy i upośledzenie koloru zbliżają niektóre obrazy Ingresa do stylu niemieckich nazareńczyków.

Status sztuki religijnej był w okresie Restauracji i Monarchii Lipcowej przedmiotem polemik i ocen często krytycznych, formułowanych także przez autorów związanych z Kościołem. Montalembert np. w r. 1837 twierdził, że współczesna „sztuka religijna we Francji nie istnieje, a to, co określa się tym mianem, jest tylko żalosną parodią”²⁸. Przyczyn tego stanu rzeczy szukano w laicyzacji zapoczątkowanej w wieku oświecenia i w braku indywidualnej wiary wśród artystów. Był to jednak równocześnie okres odnowy katolicyzmu i wzmocnienia Kościoła instytucjonalnego. Zapotrzebowanie na sztukę religijną było więc ogromne, a wspomniany krytycyzm nie dotyczył rozmiarów, lecz jakości produkcji. Ponieważ od czasów rewolucji budynki kościelne należą we Francji do gmin i do państwa, ciężar wyposażania opustoszałych i nowo budowanych świątyń spoczywał na władzach cywilnych. O zlecenia zwracano się więc np. do dyrekcji muzeów królewskich. Stojący na jej czele (w latach 1816-1841) hr. Auguste de Forbin zapatrywał się jednak sceptycznie na artystyczny sens współczesnej sztuki religijnej. Twierdził, że malarzom brak ślepej wiary mistrzów XV wieku, że wszystko w tej dziedzinie zostało już zrobione, a niedostatek nowych idei i rozmachu skazuje sztukę religijną na przeciętność²⁹. Dla zaoszczędzenia środków Forbin chętnie zamawiał kopie dzieł dawnych mistrzów, tańsze od oryginalnych kompozycji. Więcej obrazów dla kościołów paryskich finansowała prefektura Departamentu Sekwany, a dla kościołów na prowincji – Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, zwłaszcza po r. 1830³⁰. W latach 1815-1850 władze publiczne zamówiły około 700 olejnych kopii,

²⁸ Ch. Montalembert, *De l'état actuel de l'art religieux en France* (1837), przedruk w: *Oeuvres complètes*, VI: *Mélanges d'art et de littérature*. Podaję za B. Foucart, *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800-1860)*, Paris 1987, s. 2.

²⁹ A. de Forbin, list z 11 II 1825. Chaudonneret, *L'État et les Artistes*, s. 169.

³⁰ Chaudonneret, *L'État et les Artistes*, s. 168-170; Foucart, dz. cyt., s. 79-80.

głównie z nowożytnych obrazów włoskich, hiszpańskich i francuskich, z czego zdecydowaną większość stanowiły obrazy religijne przeznaczone dla kościołów i kaplic. Rzecz ciekawa, kopiowano głównie Murilla, Prud'hona (*Ukrzyżowanie*, 1822), Rafaela i Tycjana, a więc bynajmniej nie dawnych mistrzów sprzed Rafaela, zalecanych przez niektórych teoretyków sztuki religijnej³¹. Kompozycje oryginalne, w tym również zamawiane wcześniej przez władze, artyści wystawiali na Salonach, po których następowały dalsze zakupy państwowe, inspirowane niekiedy przez przedstawicieli duchowieństwa i deputowanych z prowincji. Obrazy dla kościołów najczęściej powstawały na wcześniejsze zlecenia, natomiast inne płótna religijne – malowane z inicjatywy artystów – trafiały czasem do państwowych muzeów, w których sztuka współczesna pełniła również rolę wychowawczą i umoralniającą³². Temat religijny – jak się wydaje – zapewniał stosunkowo łatwy zbyty obrazu, co antyklerykalnym krytykom dawało powód do przypuszczeń, że to właśnie chęć sprzedaży przyczynia się do religijnej gorliwości artystów³³, albo że młodzi malarze doktoryzują się z teologii³⁴. Liczba religijnych obrazów na Salonach ulegała wahaniom zależnym m.in. od sytuacji politycznej: wyraźnie wzrosła po kilku latach Restauracji, w latach 1819 - 1827/28 osiągając lub przekraczając 100, co stanowiło od 7 do 13% ogółu wystawionych płócien. Po Rewolucji Lipcowej najpierw nieco spadła, co było widoczne zwłaszcza na tle znacznie wtedy obszerniejszych wystaw (w 1831 odsetek dzieł religijnych wyniósł tylko nieco ponad 4%, a w 1833 – nieco ponad 2%) i pozwoliło recenzentom mówić o „zaniku malarstwa religijnego”³⁵. Od połowy lat trzydziestych liczba prac religijnych znowu rośnie, osiągając w r. 1841 10%, a w 1843 nawet 14% ogólnej liczby obrazów na wystawach³⁶.

Specjalistą w zakresie obrazów religijnych był pierwszy wybitny uczeń Ingresa, Hippolyte Flandrin (1809-1864), wykonujący wiele zamówień dla kościołów³⁷. Uważano Flandrina za artystę prawdziwie chrześcijańskiego, który swoją twórczością i postawą zaświadczał, iż sztuka religij-

³¹ Foucart, dz. cyt., s. 92-97.

³² Tamże, s. 79.

³³ Alexandre Decamps, *Salon de 1836*, „Le National de 1834”, 1836.

³⁴ Tenże, *Salon de 1837*, „Le National de 1834”, 1837, 26 III.

³⁵ C. Lenormant, *Salon de 1833*, w: Lenormant, *Les artistes contemporains*, Paris 1833, t. 2, s. 12.

³⁶ Foucart, dz. cyt., s. 76-77.

³⁷ Zob. *Les Frères Flandrin. Trois jeunes peintres au XIXe siècle. Leur correspondance. Le Journal inédit d'Hippolyte Flandrin en Italie*, Paris 1984.

na w XIX w. jest możliwa. Gdy zmarł w r. 1864, arcybiskup Nîmes dał temu wyraz w kurendzie wzywającej księży swej diecezji do modlitw za duszę malarza: „Bóg, który w naszych czasach zachował dla siebie talent Overbecka w Niemczech, pokierował również wszystkim tak, by zachować talent Hipolita we Francji, aby było dowiedzione w XIX wieku, tak jak wcześniej w XVI, pod rządami racjonalizmu jak w okresie reformacji, że szczerą wiarą i głęboką miłość dla Kościoła nie są bynajmniej sprzeczne z wysokimi inspiracjami sztuki”³⁸. Nazwisko artysty wspomina Bogdan Jański w swoim *Dzienniku* w październiku 1832 r. w notatce z rozmowy ze swym przyjacielem, malarzem Józefem Malińskim, który „przewidział ukoronowanie Flandrina”³⁹. Flandrin był wtedy wyróżniającym się studentem, zwycięzcą akademickiego konkursu o nagrodę rzymską. W konkursie tym w poprzednich latach nagradzano zwykle uczniów Grosa; sukces Flandrina w r. 1832 zapoczątkował dobrą passę uczniów Ingesa trwającą aż do jego wyjazdu na stanowisko dyrektora Akademii Francuskiej w Rzymie w listopadzie 1834. Obraz namalowany na zadany temat (*Tezeusz rozpoznany przez ojca*) nosił charakterystyczne cechy szkoły Ingesa, z których część wówczas krytykowano (zgaszony koloryt przypominający w najlepszym razie spłowiałe barwy starych fresków, stylizację postaci i pewną dziwaczność), część zaś chwalono, np. w recenzji w proromantycznym czasopiśmie „L'Artiste”: powagę i harmonię kompozycji, czystość rysunku, indywidualne traktowanie twarzy, „antyczny” charakter, a także powściągliwość efektów. Dostrzegano także wywodzący się od Ingesa rafaelizm⁴⁰, który zresztą występował w pracach Flandrina także w następnych latach (il. 18). W recenzjach z konkursu w r. 1833 mówiono wręcz o skłonności do tworzenia pastiszów dzieł dawnej szkoły rzymskiej (początku XVI wieku). Mimo tych zarzutów styl Ingesa przejmowali też uczniowie innych profesorów, np. nagrodzeni w r. 1836 dwaj malarze z pracowni Cognieta⁴¹. Zwrócenie uwagi na Flandrina jako na kandydata do nagrody dobrze świadczy o orientacji Malińskiego w paryskim świecie sztuki, a skrótowy zapis w *Dzienniku* wskazuje, że i Jańskiemu te sprawy nie były obce.

Z polskim środowiskiem stykał się inny twórca obrazów religijnych, Ary Scheffer (1795-1858), urodzony w Holandii w protestanckiej (kalwińskiej) rodzinie, ale działający w Paryżu i zaliczany do szkoły fran-

³⁸ Foucart, dz. cyt., s. 49.

³⁹ B. Jański, *Dziennik*, s. 207 (1 X 1832).

⁴⁰ *Les Frères Flandrin...*, dz. cyt., s. 36-37.

⁴¹ P. Grunchev, *Les concours des Prix de Rome 1797-1863*, t. 1, Paris 1986, s. 141-149.

cuskiej. Już w latach dwudziestych tematyka jego obrazów wskazywała na sympatie dla europejskich ruchów wolnościowych, np. walki Greków o niepodległość (*Kobiety suliockie*, 1827); w r. 1831 w związku z powstaniem listopadowym Scheffer namalował dramatyczną *Polonię*. Od połowy lat trzydziestych artysta tworzył kompozycje religijne, umieszczając w nich aluzje do wydarzeń współczesnych. W znanym obrazie *Chrystus Pocieszyciel* (il. 19) obok Murzyna-niewolnika, pańszczyźnianego chłopca i innych uciśnionych postaci znajduje się na eksponowanym miejscu spowity białą-czerwoną draperią Polak uwalniany z kajdan. Na Salonie 1837 r. obraz spotkał się z dość chłodnym przyjęciem jako mało zrozumiały i nie dość ortodoksyjny jak na dzieło religijne; Théophile Gautier (na łamach „*Constitutionnel*”) zgadzał się w swej krytyce z katolickim dziennikiem „*Univers*”. Recenzentowi tego pisma odpowiadał młody architekt Louis-Alexandre Piel (1808-1841) w miesięczniku „*Européen*” wydawanym przez chrześcijańskich socjalistów Bucheza: „Jak to się dzieje, że dziennik, który głosi przebudowę społeczną za pomocą religii chrześcijańskiej, odrzuca dzieło inspirowane Ewangelią nawet jeszcze ostrzej niż ci, którzy przeczą tej zasadzie? [...] Chodzi o to, że Chrystus kruszący kajdany Polski [...] jest okrutnym wyrzutem sumienia, argumentem ad hominem przeciwko tym, którzy wzięli stronę cara przeciw Chrystusowi i Polakom. Oto tajemnica!”⁴². W następnych latach nowocześni krytycy (np. Baudelaire w 1846) zarzucali Schefferowi nadmierną skłonność do naśladowania cudzego stylu (najpierw Delacroix, później Ingres), ale nawet po połowie stulecia znajdował on wiernych wyznawców. W oczach zwolennika Ingresy i konserwatywnego sprawozdawcy z wystawy światowej 1855 r. Scheffer był od dwudziestu lat przywódcą „szkoły uduchowionej” (*école spiritualiste*) w malarstwie francuskim i najbardziej inspirującym artystą od śmierci Rafaela⁴³. Jako portrecista pracował dla polskich sfer arystokratycznych w Paryżu; do jego przyjaciół zaliczał się m.in. Zygmunt Krasiński⁴⁴.

* * *

⁴² Foucart, dz. cyt., s. 133-134. Pierwodruk *Salonu* Piela w „*L'Européen*” 2e Série, t. II, juillet 1837, s. 24-32, août, s. 50-64.

⁴³ A. de La Forge, *La peinture contemporaine en France*, Paris 1856, s. 131.

⁴⁴ Zob. L. Wellisz, *Les amis romantiques. Ary Scheffer et ses amis polonais*, Paris 1933; L.J. Ewals, *Ary Scheffer i Polska*, w: *Romantyzm*, dz. cyt.

Poza marginesem normalnego życia artystycznego znajdowała się we Francji grupa artystów religijnych, zrzeszonych na wzór niemieckich nazareńczyków. Nie było ich wielu, a nikły stan wiedzy na ich temat wynika z braku dokumentacji, który z kolei związany jest z efemerycznym charakterem bractwa i niewielką skalą jego dokonań. Warto jednak o nim w tym miejscu wspomnieć ze względu na zbieżność pobożnych celów z zawartym w testamencie Bogdana Jańskiego w czerwcu 1840 pomysłem założenia „szkoły dla artystów, mających na uwadze potrzebę dobrej sztuki religijnej jako sposobu głoszenia Ewangelii”⁴⁵. W środowisku polskiej emigracji koncepcja systematycznego wykorzystania sztuki do celów ewangelizacyjnych występuje już nieco wcześniej, w opracowanym przez Jańskiego programie Bractwa Służby Narodowej z r. 1835⁴⁶, ale – jak się zdaje – nie została wtedy wprowadzona w życie. Pierwszeństwo realizacji należy do Francuzów. Statut Bractwa św. Jana Ewangelisty (*Confrérie de saint Jean l'évangéliste*) ogłosił Lacordaire w czerwcu 1839 podczas pobytu w klasztorze La Quercia koło Viterbo we Włoszech, a w roku następnym ów tekst został wydrukowany w Paryżu. Bractwo było otwarte dla artystów francuskich, gotowych poprzez sztukę chrześcijańską działać na rzecz odnowy ludzkości (*régénération du monde*)⁴⁷. Cel był zarazem osobisty i ewangelizacyjny, obejmując, jak to precyzował statut, „uświęcenie sztuki i artystów przez wiarę katolicką, i głoszenie wiary katolickiej przez sztukę i artystów”. Warunkiem przyjęcia dla architektów, malarzy i muzyków było „szczerze wyznawanie wiary katolickiej”, a obowiązkiem – przykładne życie, modlitwy, rezygnacja z barwnego ubioru itp. Jeden tylko punkt dotyczył bezpośrednio sztuki, nakazując skromne postępowanie wobec modeli i unikanie malowania ich całkiem nagich, „zwłaszcza młodych dziewcząt”⁴⁸. Założycielom bractwa ważniejsze od dyskusji o sztuce wydawało się duchowe doskonalenie artystów; pierwszy przeor, wspomniany wyżej architekt L.-A. Piel wskazywał

⁴⁵ Zob. J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I: 1836-1886, tłum. J. Zagórski, Katowice 1990, s. 99. Oryginalny testament spisany przez E. Duńskiego nie zachował się, ale treść jest znana z jego listów. Na stanowisku kierownika szkoły Jański widział Malińskiego.

⁴⁶ „Nie ograniczać życia bractwa w jednej formie zakonnej, ale [...] stowarzyszać się ku wprowadzaniu zasad chrześcijańskich w politykę, edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne. [...] W organizacji naszej mają być zawarte instytucje: duchownych ćwiczeń, gospodarskie, przemysłowe, obywatelskie, wojskowe, artystyczne [podkreślenia MZ]”. P. Smolikowski, *Historia zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, Kraków 1892, s. 77.

⁴⁷ Foucart, dz. cyt., s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

ponadto, że mogą oni wychowywać i zapoznawać z katechizmem modeli i modelki, przeciwdziałając moralnej degradacji tej spauperyzowanej grupy zawodowej. Projektowana biblioteka bractwa miała zawierać *Myśli* Pascala i wiele dzieł religijnych, ale żadnych prac z zakresu estetyki; cotygodniowe spotkania miały się rozpoczynać od śpiewanego na kolanach hymnu *Veni sancte spiritus* i kończyć wymianą wiadomości istotnych dla postępu wiary. Jak wynika z programu, rozwój sztuki religijnej miał się dokonywać poprzez religijne podniesienie artystów⁴⁹.

Oprócz Piela, który dał się wcześniej poznać jako jeden z pierwszych francuskich zwolenników neogotyku i jako krytyk sztuki, należeli do bractwa m.in. malarze Jean-Baptiste Besson (1816-1861) i Paul Bonhomme, popularny później pejzażysta Louis Cabat (1812-1893), malarze i witrażyści Claudius Lavergne (1814-1887) i Antonin Danzas (1817-1888) oraz rzeźbiarze Eugène Bion (1807-1860) i Jean Duseigneur (1808-1866)⁵⁰. Już w maju 1839 zamiarem Lacordaire'a było, aby bractwo stało się we Francji załączkiem III Zakonu Dominikanów; zamiar ten artyści potwierdzili w deklaracji z r. 1840. Niektórzy z nich zdecydowali się przywdziać habit: Besson, Piel, Danzas i Bonhomme (wszyscy w klasztorze Bosco w Piemontcie w maju 1841); w ten sposób bractwo we Włoszech straciło rację bytu. Wkrótce grupa zmniejszyła się wskutek przedwczesnej śmierci wycieńczonego ascezą Piela (19 XII 1841)⁵¹. Działalność na polu sztuki religijnej w duchu bractwa prowadził dalej we Włoszech ojciec Besson (znany pod zakonnym imieniem Hiacynte), zwłaszcza jako przeor klasztoru św. Sabiny w Rzymie od r. 1850⁵², a w Paryżu tercjarz Claudius Lavergne. Niektórzy inni, jak Duseigneur i Cabat, podejmowali tematykę świecką.

Wprawdzie założycielem bractwa św. Jana był Lacordaire, ale wcześniej, w latach trzydziestych, większość jego członków⁵³ należała do krę-

⁴⁹ Tamże, s. 47.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 45-49, 228-233, 315-316 i passim; B. Horaist, *Hiacynte Besson et la décoration de la salle capitulaire de Saint-Sixte le Vieux à Rome*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes” 99, 1987, nr 1, s. 491-513; tenże, *Itinéraires romains de Lacordaire*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée” 101, 1989, nr 1, s. 405-418; ponadto biografie w *Allgemeines Künstlerlexikon*, m.in. Bessona, Biona, Cabata, Danzasa, Duseigneura.

⁵¹ Zob. *Biographie universelle, ancienne et moderne. Supplément*, t. 77, Paris 1845, s. 170.

⁵² Zob. B. Horaist, *Un peintre dominicain: Jean-Baptiste Besson (1816-1861). Exposition présentée par la Bibliothèque du Saulchoir, à l'occasion du colloque de l'Association de l'Ordre de saint Dominique en Europe...*, Paris 1999.

⁵³ Besson, Piel, Duseigneur, Bion, Lavergne, ponadto związani z bractwem św. Jana V. Gay, d'Allonville, L. Aussant i młodo zmarły towarzysz Piela Réquédát.

gu chrześcijańskich socjalistów Philippe'a Bucheza (1796-1865). Do r. 1830 Buchez, pierwowzór Balzakowskiego d'Artheza⁵⁴, był wyznawcą saintsimonizmu i w swoich publikacjach na łamach pisma „Producteur” rozwijał m.in. pogląd Saint-Simona⁵⁵, że w społeczeństwie przyszłości artysta – obok uczonego i industrialisty – będzie miał do odegrania istotną rolę. Jako lekarz i zwolennik wówczas antropologii materialistycznej Buchez dowodził, że z samej fizjologii człowieka wynikają trzy zasadnicze dążenia lub cele jednostek i społeczeństwa, ogniskujące się wokół wytwórczości, nauki oraz sztuki⁵⁶. W obszernym artykule przekonywał, że pisarze i artyści nie powinni się ograniczać do wyrażania nastrojów (*sentiments*) epoki, ale przyjąć postawę aktywną: rozumieć i przedstawiać zło swoich czasów, odgadywać przyszłość, odkrywać w natchnieniu to, co poznaje nauka, ukazywać ludziom drogę szczęścia etc. Zadaniem sztuki jest więc sprzyjać zmianie społecznej: „atakować to, co upada, przyspieszać upadek tego, co musi zniknąć, podnosić to, co wzrasta dzięki nauce i pracy”⁵⁷. Ów radykalizm zniknął w późniejszych tekstach, zostało w nich natomiast zainteresowanie sztuką jako instrumentem propagowania uczuć i idei. W opartym na kategorii postępu *Wprowadzeniu do nauki historii* (1833) znalazły się także rozważania o sztukach pięknych. Nawiązując do podziału dziejów na epoki krytyczne i organiczne (syntetyczne)⁵⁸ Buchez twierdził, że sztuka osiąga stan doskonałej syntezy tylko dzięki wierze, która buduje świątynię jako miejsca modlitwy i nauczania; bez wiary powstaje tylko pomnik lub poemat. „Każde prawdziwe dzieło sztuki ma charakter moralny i społecz-

⁵⁴ Zob. B. Tolley, *The „Cénacle” of Balzac's „Illusions perdues”*, „French Studies” 15, 1961, s. 324-337.

⁵⁵ Zawarty np. w dialogowanej rozprawce *L'Artiste, le savant et l'industriel*. Ukazała się ona bez nazwiska autora w zbiorze *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* (Paris 1825), a później uchodziła za dzieło sekretarza Saint-Simona, Olinde Rodriguesa (zob. *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. 39, Paris 1867, s. 199-258). N. McWilliam (*Dreams of Happiness. Social Art and the French Left, 1830-1850*, Princeton 1993, s. 45) uznaje ją za dzieło Saint-Simona. Zob. też McWilliam, *Une esthétique révolutionnaire? La politique de l'art social aux alentours de 1820-1850*, w: *Arts et Sociétés. Séminaire du 11 Octobre 2004* (online).

⁵⁶ Zob. np. P. Buchez, *Physiologie de l'espèce*, „Producteur” 4, 1826, s. 416.

⁵⁷ Tenże, *Quelques réflexions sur la littérature et les beaux-arts*, „Producteur” 4, 1826, s. 204, 209.

⁵⁸ Koncepcja ta pojawia się w tekstach Bucheza w r. 1828, następnie m.in. w broszurze *Barraulta Aux Artistes. Du passé et de l'avenir des beaux-arts* (1830). Zob. F.-A. Isambert, *Religion et science de l'histoire chez Buchez (1796-1865)*, „Archives des sciences sociales des religions” 20, 1965, nr 1, s. 53; P. Régner, *Les Saint-Simoniens, le Prêtre et l'Artiste*, „Romantisme” 67, 1990, s. 34-35.

ny", w przeciwnym razie jest tylko ilustracją⁵⁹. W recenzji Salonu 1834 drukowanej w radykalnej „Revue Républicaine” Buchez wystąpił przeciw indywidualizmowi i egoizmowi w sztuce. Sądził, że panujący sceptycyzm sprowadził malarstwo do wyszukanej rozrywki dla wybranych, czego przykładem jest głośny obraz Ingresa *Męczeństwo św. Symforiana* (il. 17a). „Malując wielką scenę chrześcijańskiej ofiary Ingres nie eksponuje wielkości tej ofiary, lecz siebie samego, pana Ingres, swoją osobę, swój sposób malowania i oryginalność. Chce przede wszystkim, aby mówiono o nim. To uchybienie jest poważne, pociąga za sobą wszystkie inne”. Uznanie Bucheza zyskał natomiast obraz Delaroche’a *Egzekucja Jane Grey* (il. 12), którego twórca pracował w taki sposób, by o nim nie myślano, by na oglądających oddziaływała jedynie treść. Forma stała się niedostrzegalna, widzi się tylko to, co ona wyraża. Artysta ukrył swój osobisty styl⁶⁰.

W połowie lat trzydziestych Buchez zbliżył się do katolicyzmu (choć nigdy na tyle, by można było mówić o konwersji⁶¹). W wydawanym przez niego piśmie „Européen” (1835-1838) ukazywały się m.in. publikacje dotyczące sztuki, w tym recenzja Salonu 1836 r. napisana przez Bucheza, zawierająca obszerny wykład jego poglądów. Zwalczając tych, którzy traktują sztuki piękne jako kaprys, zabawę lub zwykłe zajęcie, autor dowodzi, że sztuka zawsze powinna być społeczna i nakierowana na jakiś cel, że jest formą wyrazu myśli i potężnym narzędziem moralnej naprawy i społecznego wychowania. Każdy kształt, jaki może stworzyć artysta, jest znakiem idei, a ocenę dzieła należy rozpoczynać od oceny celu, nie zaś sposobu wykonania. Dzieje sztuki zdaniem Bucheza świadczą o tym, że jej celem jest misja społeczna, i że artysta powinien się kierować religijnymi i społecznymi przekonaniami (*qu’il soit guidé par une croyance religieuse et sociale*). Zwłaszcza temat religijny wymaga od artystów wiary. Za wzór Buchez stawia sztukę średniowieczną, nie jest jednak pod tym względem doktrynerem: motywowany niechęcią do klasycyzmu wita z radością nie tylko dzieła architektury w stylu gotyckim („katolickim”), lecz także próby wskrzeszenia innych stylów narodowych, np. renesansu – w gmachu Szkoły Sztuk Pięknych (il. 2) i w Palais d’Orsay⁶².

⁵⁹ Buchez, *Introduction à la Science de l’Histoire ou science du développement de l’Humanité*, t. 1, Paris 1833, s. 271-292, zwł. 271-274, 281, 290.

⁶⁰ A.C. Shelton, *Ingres and his Critics*, Cambridge 2005, s. 48-49. Zob. też McWilliam, *Dreams of happiness*, dz. cyt.

⁶¹ Isambert, dz. cyt., s. 58.

⁶² [Buchez,] *Le Salon*, „L’Européen” 2e Série, 1836, t. I, nr 7 (mai), s. 218-225. Autorstwo Bucheza jest ujawnione w spisie treści.

Inną recenzję w „Européen” sygnowali młodzi artyści z otoczenia Bucheza: Eugène Bion i Jean-Baptiste Besson (oraz nieznany bliżej Baptiste⁶³). Obficie czerpiąc z pomysłów Bucheza, zwłaszcza ze *Wstępu do nauki historii*, sprawozdawcy dowodzą, iż bez wiary nie da się stworzyć wartościowego dzieła sztuki. Słowa krytyki padają pod adresem obrazów religijnych, z których przebija indyferentyzm malarzy lub ich skłonność do szukania oryginalnych rozwiązań formalnych. Na pochwałę zasłużyli tylko Léopold Robert i zwłaszcza Émile Signol, który jako stypendysta w Rzymie „nie marnował czasu na banalne studia, lecz pilnie i świadomie studiował mistrzów katolickich”, tzn. sprzed Rafaela⁶⁴. O predylekcji do średniowiecza i wczesnego renesansu świadczy też artykuł Piel poświęcony podróży architekta po Niemczech⁶⁵ i obszernie streszczenie pierwszego tomu książki A.-F. Rio o sztuce chrześcijańskiej, autorstwa innego buchezisty, Laurenta Cerise⁶⁶. Podobne wypowiedzi o sztuce drukowało później pismo „Atelier”, wydawane pod opieką Bucheza przez grupę rzemieślników⁶⁷. Recenzent Salonu 1841 zwalcza np. koncepcję „sztuki dla sztuki”, przypomina, że celem sztuki jest wychowanie społeczeństwa i jednostek, że artyści mają być rewolucjonistami, ale swego zadania nie mogą wykonać godnie bez głębokiej i niewzruszonej wiary. „Artysta musi być człowiekiem ludu i człowiekiem Boga”⁶⁸. Idea sztuki jako narzędzia edukacji (zwłaszcza edukacji dorosłych) powraca w wydany po śmierci Bucheza *Traktacie o polityce i nauce społecznej*⁶⁹.

Twórczość Bucheza interesowała Bogdana Jańskiego co najmniej od r. 1831, w *Dzienniku* z tego czasu znajdują się wzmianki o pracach i wykładach Francuza. Jański był też pilnym czytelnikiem pierwszej serii

⁶³ Foucart (dz. cyt., s. 138 przyp. 34) przypuszcza, że jest to pseudonim, za którym ukrywał się Buchez.

⁶⁴ Wśród rzeźbiarzy zebrali pochwały m.in. T. Bra (znajomy Bucheza) i Duseigneur (późniejszy członek bractwa św. Jana). E. Bion, J.B. Besson, Baptiste, *Du Salon de 1836*, „L’Européen” 2e Série, 1836, t. I, nr 6 (25 III), s. 189-194. Z kolei Buchez w swojej recenzji (dz. cyt., s. 221-222) pochwalił E. Biona.

⁶⁵ A.-L. Piel, *Fragments d’un voyage architectural en Allemagne*, „L’Européen” 2e Série, 1836, t. I, nr 5 (25 II), s. 156-162, nr 6 (25 III), s. 194-196.

⁶⁶ L. Cerise, *De l’art chrétien. - De la poésie chrétienne, dans son principe, dans sa matière et dans ses formes*, par M. F. A. Rio, „L’Européen” 2e Série, 1837, t. I, nr 12 (février), s. 375-383.

⁶⁷ Zob. W. Drost, *Das neue Selbstbewusstsein der Arbeiterklasse und ihr Kampf für das Beau social. Zur Kunstkritik in „L’Atelier” (1841-1846)*, „Lendemains” 37, 1985, s. 27-36.

⁶⁸ *Salon de 1841*, „L’Atelier. Organe des intérêts moraux et matériaux des ouvriers”, 1841, nr 7 (mars), s. 55.

⁶⁹ Buchez, *Traité de politique et de science sociale*, Paris 1866, t. 1, s. 143.

pisma „Européen” (1831-32)⁷⁰. W następnych latach (1838-1839) największy oddźwięk w środowisku wywołało dzieło Bucheza pt. *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès* (t. 1-3, 1838-1840): o pierwszym tomie dyskutowano w r. 1838, kolejny tom Bogdan Jański czytał w roku następnym, o trzeci starał się w drodze do Rzymu⁷¹. Metodą Bucheza dowodził Józef Ordega w osobnej broszurze, że „Polska równie jak Francja jest wpływem katolicyzmu” i że „narodowością polską jest [...] katolicyzm”⁷². Czytano także inne jego prace: w marcu 1838 Piotr Semenenko prosił z Rzymu o przesłanie *Introdukcji* [do nauki historii] i *Europejczyka*⁷³.

Listy Semenenci i Kajsiewicza z Włoch z lat 1837-1839 świadczą o zainteresowaniu sztuką dawną i religijną twórczością Overbecka oraz przebywających w Rzymie Polaków (Lucjana Weyssenhoffa i Edwarda Brzozowskiego, „dziwnie pobożnego młodzieńca”)⁷⁴. Na kartach *Dziennika* Jańskiego oprócz Malińskiego⁷⁵ pojawia się kilku polskich malarzy: Jan Kanty Szwedkowski, Teofil Kwiatkowski, Fabian Sarnecki (wszyscy od 1832), Lucjan Weyssenhoff (od 1834), Wilhelm Hühne (1835), Roman Postempski (1836), Teofil Bąkowski (1837); niektórzy z nich byli przedmiotem ewangelizacji. Jański rozmawiał też z rytownikiem Antonim Oleszczyńskim, a w Orleanie emisariusze pozyskali malarza Romana Benduskiego⁷⁶ (nieskutecznie, bo później należał do towiańczyków). Nie może więc dziwić, że wśród projektów Jańskiego znalazło się miejsce dla artystów. Najpierw, około 1838-1839, mieli je realizować malarze mieszkający w paryskich domach wspólnoty: Ignacy Klukowski, Franciszek Siennicki i nieznany bliżej Włoch Longo Pratto; chodziło – jak to ujął Bolesław Micewski – o „nową szkołę malarstwa i ilustracji książkowych, zdolnych przemówić do współczesnego człowieka, szcze-

⁷⁰ Jański, *Dziennik*, s. 105, 122, 132 i passim. (w indeksie Buchez występuje kilkanaście razy); B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel Zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983, s. 145, 153, 158, 181, 183 i passim.

⁷¹ Micewski, dz. cyt., s. 321, 363, 393.

⁷² J. Ordega, *O narodowości polskiej z punktu widzenia katolicyzmu i postępu*, Paryż 1840, s. 66, 68. Podobna myśl występuje w artykule Bucheza *De la nationalité polonaise* („L'Européen” 2e Série, 1836, nr 9 (août), s. 271): „La Pologne est la France du nord; comme nous elle doit sa nationalité à un but et à des oeuvres catholiques”.

⁷³ Smolikowski, dz. cyt., t. 2, Kraków 1893, s. 86.

⁷⁴ Tamże, s. 16, 18-19, 33-34, 260.

⁷⁵ O Malińskim zob. J. Polanowska, *Nowe materiały do życia i twórczości Antoniego Oleszczyńskiego i Józefa Malińskiego – artystów Wielkiej Emigracji – w zbiorach polskich, francuskich i włoskich*, w: *Między Polską a światem. Od średniowiecza po lata II wojny światowej*, Warszawa 1993, s. 149-170.

⁷⁶ Micewski, dz. cyt., s. 156, 189, 236 („Bendurski”).

gólnie o tematyce czerpanej z kościelnych dziejów Polski". Z powodów finansowych nie udało się tych planów wprowadzić w życie. W kwietniu 1839 Klukowski i Pratto zmęczeni bezczynnością opuścili kongregację, a Siennicki uczynił to samo rok później⁷⁷. Przekonanie o ewangelizacyjnej przydatności sztuk pięknych wyrażono później w statucie Zmartwychwstańców⁷⁸, dodając charakterystyczne zastrzeżenie, iż „w opatrywaniu [...] ozdoby kościelnej [Zgromadzenie] złego smaku będzie się strzegło. Myśl religijna przede wszystkim, i umiejętne jej wyrażenie w budownictwie, malarstwie i rzeźbiarstwie, ma chwalić Boga; a lud pociągać do nabożeństwa, i do zamiłowania się w sprawcy wszelkiej piękności”. Testamentowe polecenie Jańskiego chciał w r. 1846 realizować w Rzymie Kajsiewicz, starając się u Montalemberta o fundusze „na Bractwo malarzy”, które tam myślał założyć; „może by z tego – pisał – przy błogosławieństwie Boskim wyrosła chrześcijańska Szkoła Sztuk Pięknych”⁷⁹. Środków jednak nie uzyskano. Pomysł nieoczekiwanie pojawił się znowu w Krakowie za sprawą Walerego Wielogłowskiego, który po powrocie do kraju stał się inicjatorem utworzenia pierwszego polskiego Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych (TPSP, 1854). Wielogłowski uważał, że TPSP powinno mieć charakter chrześcijański i na wystawy przez nie organizowane należy przyjmować wyłącznie dzieła o tematyce religijnej. Nie było to bynajmniej zamiarem pozostałych założycieli, po wielu dyskusjach wypracowano więc kompromisową formułę, że będzie się popierać polską sztukę katolicką i dzieła określane jako świeckie. Wielogłowski został sekretarzem Towarzystwa⁸⁰.

* * *

Wracając do Paryża należy powiedzieć, że przebywający tam malarze polscy z pokolenia Wielkiej Emigracji często sięgali do tematyki narodowej i usiłowali prezentować ją na wystawach, co jednak w warunkach ostrej selekcji na Salonach nie było łatwe. Studiowali w większości u Grosa (Sarnecki, Szwedkowski, Karol Malankiewicz, Jan Bąkowski,

⁷⁷ Tamże, s. 221, 310, 314, 327, 352, 404.

⁷⁸ „Zgromadzenie ubóstwa swego do kościołów nie rozciąga; lecz według możliwości swojej, o ozdobę domów Bożych starać się pragnie”. Smolikowski, dz. cyt., t. 3, Kraków 1895, s. 384, par. 215 (152).

⁷⁹ A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiewicza*, Kraków 2006, s. 230-231.

⁸⁰ J. Kuzicki, *Orężem i pracą: Życie i działalność Walerego Wielogłowskiego (1805-1865)*, Rzeszów 2005, s. 225-227.

Julian Karczewski, Bonawentura Klembowski i Maliński)⁸¹, a później u Cognieta (m.in. Pankracy Sosnowski, Adam Gośniewski, Siennicki, Edmund Zabokrzewski, Kwiatkowski, Postempski, Jan Borkowski i Rodakowski)⁸², którzy ponoć z sympatii dla Polski czasem zwalniali ich z opłaty. Stylistyka ich twórczości była więc zazwyczaj zbieżna z rozwiązaniami francuskimi. Wyjątkiem był wielki, utrzymany w „nazareńskiej” manierze obraz Stattlera *Machabeusze* (1830-1842), nagrodzony medalem III (najniższej) klasy na Salonie 1844. Obraz inspirowany rzekomo przez Mickiewicza w Rzymie w r. 1829⁸³, w istocie odpowiadał artystycznym upodobaniom poety, który – mieszkając tak długo w Paryżu – raz tylko zdobył się na napisanie artykułu o sztuce: o współczesnym religijnym malarstwie niemieckim⁸⁴, podobno zresztą nie tyle z entuzjazmu, co raczej po to, by zadowolić natrętnego wydawcę⁸⁵. Podejmowane w kręgu Hotelu Lambert próby wylansowania Stattlera na Salonie⁸⁶ świadczą o raczej słabej orientacji tego środowiska w ówczesnej sytuacji artystycznej.

Obecność malarzy polskich na wystawach w stolicy Francji w drugiej ćwierci XIX wieku – niedostatecznie dotąd przebadana – była prawdopodobnie dość niska. Wydaje się, że niektórzy z nich traktowali swą twórczość w kategoriach patriotycznych, podobnie jak Piotr Michałowski, który po powstaniu udał się do Paryża, by kształcić się w malarstwie batalistycznym. Odnosił tam sukces rynkowy, ale w Salonach nie brał udziału. Polskie tematy historyczne pokazywali inni (np. Sarnecki w 1831, Szwedkowski w 1837, Postempski w 1842, Malankiewicz w 1844 i 1845, Faliński i Kwiatkowski w 1846), ale dla wielu spełnienie kryteriów przyjęcia było zbyt trudne⁸⁷. Pewną rolę mogły też czasem od-

⁸¹ D. Wrotnowska, *Gros et ses rapports avec les émigrés polonais en 1830*, „Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français”, 1947/48, s. 132-137; Ryszkiewicz, *Francusko-polskie związki artystyczne*, dz. cyt., s. 102.

⁸² D. Wrotnowska, *Pracownia L. Cognieta i artyści emigracji*, „Syrena. Dodatek Literacko-Naukowy”, 1958, nr 3 (29 III); dokładniej: eadem, *François Gérard et Léon Cogniet protecteurs d'artistes polonais*, w: *Relations artistiques entre la France et les autres pays. Actes du XIXe Congrès International d'Histoire de l'Art* (Paris 1958), Paris 1959, s. 462.

⁸³ Zagadnienie to omawia krytycznie A. Pochodaj, dz. cyt.

⁸⁴ A. Mickiewicz, *De la peinture religieuse moderne des Allemands*, „Revue du Nord”, 1835. Przekład w: Mickiewicz, *Dzieła*, Warszawa 1955, t. V, *Pisma prozq*, cz. I, s. 286-294 i w: *Z dziejów polskiej krytyki i teorii sztuki*, t. 1, Warszawa 1961, s. 23-28. Zob. też opracowania podane wyżej w przyp. 6.

⁸⁵ Straszewska, dz. cyt., s. 303-304.

⁸⁶ Zob. J. Szczepińska-Tramer, *Wokół „Machabeuszy” Wojciecha Kornelego Stattlera. Przyczynek do historii promocji obrazu*, w: *Arx Felicitatis*, Warszawa 2001.

⁸⁷ Zapewne ze względu na poziom wykonania polscy zleceniodawcy w Paryżu zwracali się niekiedy do malarzy francuskich, np. gen. Kniazievich po r. 1833 pertraktował z Je-

grywać względy cenzuralne, które wyszły na jaw w r. 1842 w przypadku alegorycznej rzeźby Etexa *Polska w kajdanach błagająca o wyzwolenie*, którą ostatecznie wystawiono pod tytułem *Olympias*⁸⁸. Prawdziwy sukces odniósł na Salonie paryskim dopiero Rodakowski z *Portretem gen. Dembińskiego* (1852), a pierwsza próba grupowego wystąpienia Polaków była związana z wystawą światową 1855 r. Już kilka miesięcy wcześniej korespondent „Czasu” donosił, że artyści polscy w Paryżu przygotowują się do ekspozycji: Rodakowski kończy *Wzięcie Chocimia*, Kapliński *Obronę Częstochowy*, Władysław Oleszczyński kamienny posąg Matki Boskiej, a Kwiatkowski zamierza pokazać obraz wzięty z historii kościelnej⁸⁹. Żadna z tych prac nie znalazła się na wystawie. Choć nie ma na to dowodów źródłowych, *Bitwa Chocimska* chyba rzeczywiście – jak wówczas przypuszczano – padła ofiarą cenzury jako temat niezręczny w okresie wojny krymskiej. Dopiero 10 lat później debiut Matejki zwrócił uwagę krytyków francuskich na polskie malarstwo historyczne, a wystawa światowa 1867 r. spowodowała, że dostrzeżono malarską „szkołę polską”⁹⁰.

Les beaux arts à Paris à l'époque de la « Grande Émigration » polonaise

(La vie artistique et le problème de la peinture religieuse)

L'auteur présente sommairement les institutions artistiques (Académie et Ecole des Beaux-Arts, Salons, critique d'art, musées), ainsi que les phénomènes et traits principaux de l'art français à l'époque de la Monarchie de Juillet : la rupture avec le classicisme dans l'architecture, la sculpture et la peinture, notamment le rôle de la peinture du *juste milieu* et de l'école d'Ingres. Il traite de plus près le problème de la peinture religieuse, il cite les avis de critiques de l'époque et il présente (se fondant sur les publications de B. Foucart et M.-C. Chaudonneret) la fréquence et les mécanismes des commandes, ainsi que la part des thèmes sacrés aux Salons.

L'article était destiné au colloque consacré à Bogdan Jański, activiste politique et religieux polonais qui séjourna à Paris de 1828 à 1839, fondateur de la Congrégation de la Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ainsi

anem Gigoux o zamówieniu sceny z kampanii włoskiej 1798 r. *Notatka dla Kniaziewicza w spr. obrazu Gigoux*, Biblioteka Polska w Paryżu, rkp. 482, s. 971.

⁸⁸ Kotula, Krakowski, dz. cyt., s. 39; H. Honour, *Romanticism*, Harmondsworth 1986, s. 399.

⁸⁹ *Korespondencja z Paryża*, „Czas”, 1854, nr 213 (19 IX), s. 2.

⁹⁰ Zob. Zgórnjak, *Matejko w Paryżu*, dz. cyt.

l'auteur se concentre-t-il sur les aspects de l'art français de l'époque susceptibles d'intéresser B. Jański et son milieu. Il évoque notamment les allusions politiques contenues dans les tableaux religieux d'Ary Scheffer, ainsi que la Confrérie de Saint Jean l'Évangéliste, fondée par Lacordaire (1839-1840) visant à « la sanctification de l'art et des artistes par la foi catholique et la propagation de la foi catholique par l'art et les artistes ». La plupart des membres de la Confrérie avaient adhéré auparavant aux socialistes chrétiens du milieu de Philippe Buchez, c'est pourquoi l'auteur fait une analyse un peu plus détaillée des idées de Buchez au sujet du rôle de l'art et de l'artiste dans la société. B. Jański (qui avait été, lui aussi, saint-simoniste) s'intéressait à l'œuvre de Buchez : pour cette raison, l'article attire notre attention sur les similitudes de leurs conceptions, de même que sur les analogies entre le programme de la Confrérie de Saint Jean et les projets non réalisés de Jański, à savoir ceux de « s'associer en vue d'introduire les principes chrétiens (entre autres) dans les arts » (1835), et de mettre en place une « école pour les artistes qui prennent en considération la nécessité d'un art sacré de qualité en tant que mode de prêcher les Évangiles » (1840).

Słowa kluczowe: *sztuka francuska, sztuki piękne, architektura, rzeźba, malarstwo, klasycyzm, romantyzm, Wielka Emigracja, malarstwo religijne, Philippe Buchez, Bogdan Jański*



1. Fragment planu Paryża z r. 1839



2. Budynek Szkoły Sztuk Pięknych w Paryżu, elewacja od strony rue Bonaparte (arch. Félix Duban, 1832-1834)



3. Galeria Bitew w Muzeum Historycznym w Wersalu



4. Horace Vernet, *Zajęcie Constantine*, 13 X 1837. Obraz w Muzeum Historycznym w Wersalu, 1838. Wymiary 512 x 1039 cm



5. J.-C. Bonnard i J. Lacornée, Palais d'Orsay w Paryżu, 1810-1838



6. Hippolyte Lebas, Wnętrze kościoła Notre Dame de Lorette w Paryżu, 1823-1836



7. François Rude, *Młody rybak neapolitański bawiący się z żółwiem*, 1831-1833. Paryż, Musée d'Orsay



8. Antoine Étex, *Kain i jego ród wyklęci przez Boga* (gips), 1832. Paryż, Salpêtrière, kaplica szpitalna



9. J.-A.-D. Ingres, *Śluby Ludwika XIII*, 1824. Montauban, katedra



10. J.-A.-D. Ingres, *Apoteoza Homera*, 1827. Paryż, Luwr



11. E. Delacroix, *Śmierć Sardanapala*, 1827-28. Paryż, Luwr



12. Paul Delaroche, *Egzekucja Jane Grey*, 1833. Londyn, National Gallery



13. Horace Vernet, *Rafael na Watykanie*,
1832. Paryż, Luwr



14. Horace Vernet, *Somosierra*, 1816. Warszawa,
Muzeum Narodowe



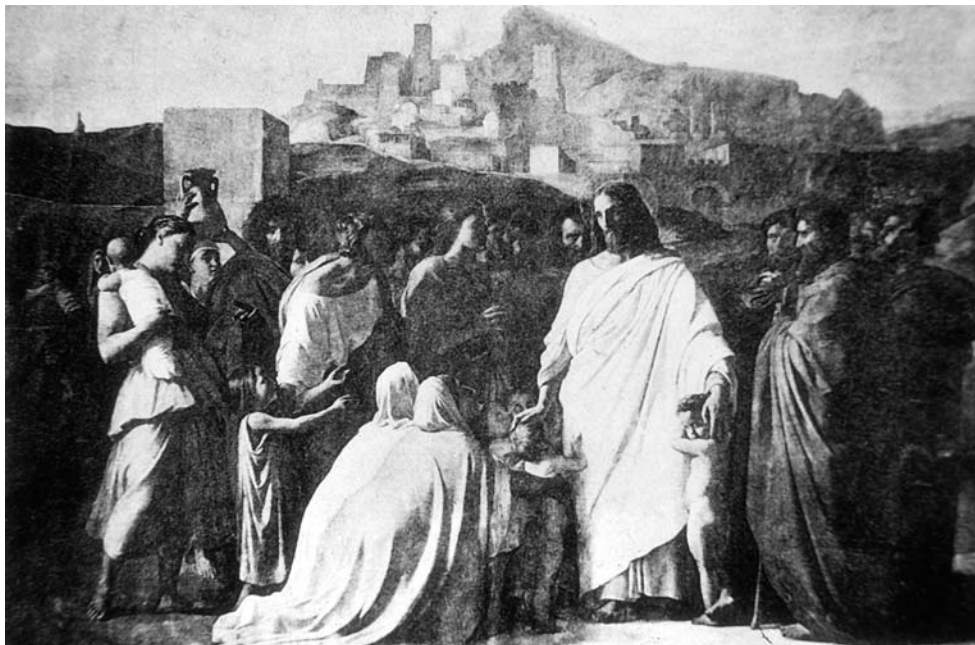
15. Théodore Rousseau, *Skraj lasu w Compiègne*, 1833, Salon 1834.
Hamburg, Kunsthalle



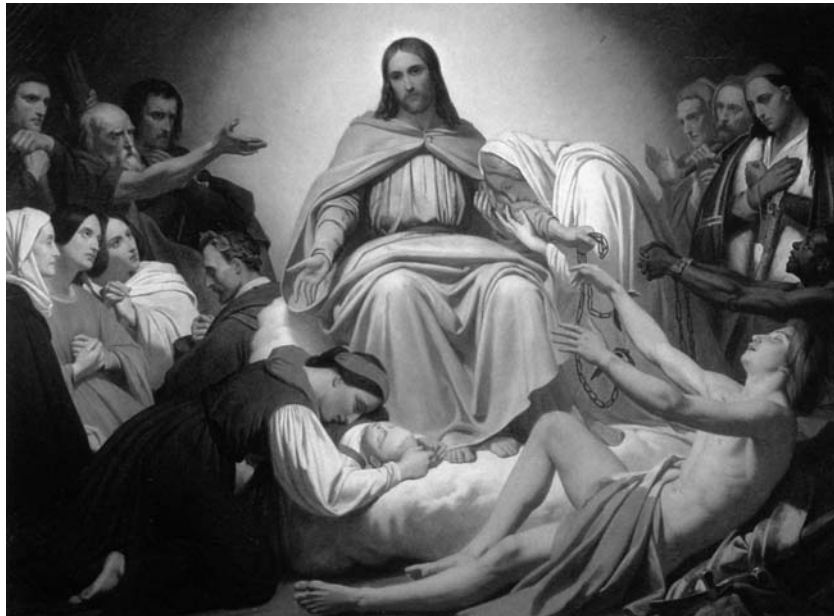
16. E. Delacroix, *Chrystus w ogrodzie oliwnym*, 1826, Salon 1827/28.
Paryż, kościół St.Paul-St.Louis



17. J.-A.-D. Ingres, *Madonna z hostią*, 1841. Moskwa, Muzeum Puszkina



18. H. Flandrin, *Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie*, 1836-38. Lisieux, Musée Municipal (pierwotnie w kościele)



19. Ary Scheffer, *Chrystus Pocieszyciel*, 1837. Dordrecht, Museum



20. J.-A.-D. Ingres, *Męczeństwo św. Symforiana*, 1834. Autun, katedra