

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM



ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ROK VI
NUMER 6/2000

REDAKCJA
Bernard Hylla CR

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

KRAKÓW 2000

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA
Grzegorz Zając

SKŁAD I ŁAMANIE
Studio „PM” / Piotr Poniedziałek

ISBN 83-87440-35-3

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

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Inauguracja roku akademickiego 1999/2000 <i>Nota kronikarska</i> <i>Przemówienie inauguracyjne Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Wystąpienie Prodziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
20	Andrzej Gieniusz CR <i>Rz 12, 1–8: podstawy chrześcijańskiego nonkonformizmu</i>	
34	Magis scire <i>Egzaminy magisterskie</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	43
45	Józef Fert <i>Norwid wobec towianizmu</i>	
80	Artur Kardaś CR <i>Bogdan Jański jako wychowawca pierwszych zmartwychwstańców</i>	

- 94 Waldemar Gulczyński
Świeccy w Kościele i świecie – wizja apostołstwa świeckich według Bogdana Jańskiego
- 107 Czesław Ryszka
Każdy odchodzi, święci wracają (Przygoda duchowa z Bogdanem Jańskim)

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 115

- 117 Bolesław Micewski CR
Świecki apostoł Wielkiej Emigracji (na 160 rocznicę śmierci Sługi Bożego Bogdana Jańskiego)
- 134 Ewa Jabłońska-Deptuła
Problem genezy polskiej inteligencji katolickiej
- 151 Dariusz Tabor CR
Zmartwychwstanie Chrystusa w sztuce chrześcijańskiej pierwszego tysiąclecia. Studium teikonologiczne wybranych tematów
- 160 Kazimierz Mikucki CR
Pojęcie, podział i przedmiot filozofii
- 181 Stefan Szary CR
Ucieczka od myślenia czy nowe spojrzenie chrześcijańskie?

OD REDAKCJI

Dwutysięczny rok od narodzenia Jezusa Chrystusa, obchodzony uroczysto jako Wielki Jubileusz Roku 2000, zbiega się ze 160. rocznicą śmierci Bogdana Jańskiego, założyciela zgromadzenia zmartwychwstańców. Zrozumiałe jest więc, że „jubileuszowe” *Zeszyty Historyczno-Teologiczne*, które oddajemy w ręce Szanownych Czytelników, w znacznej części poświęcone są tej właśnie postaci – niestrudzonemu żołnierzowi Bożej sprawy wśród Wielkiej Emigracji.

Jan Paweł II w bulli *Incarnationis mysterium* podkreśla, że czas jubileuszowy pozwala nam poznać język wymownych znaków, jakimi posługuje się Boża pedagogia, aby nakłonić człowieka do nawrócenia i pokuty, będących u początku nowego życia w Chrystusie – tego życia, które jedynie może zaspokoić najgłębsze pragnienia ludzkiego serca (n. 2). Bogdan Jański, dzięki swojej otwartości, wrażliwości i uległości na Boże natchnienia i znaki, nie tylko osobiście doświadczył przemieniające siły Bożej miłości, lecz sam stał się jednym z tych znaków, którymi Bóg posłużył się i nadal posługuje, aby innych przynaglać do nawrócenia i do przemiany życia.

Sylwetkę charyzmatycznego Apostoła Emigracji – ciągle niestety mało jeszcze znaną szerszym kręgom – a także jego myśl wychowawczą i wizję apostołstwa świeckich przybliżają referaty sympozjalne ks. Artura Kardasia CR, dra Waldemara Gulczyńskiego oraz pisarza, publicyisty i po-

sła na Sejm – Czesława Ryszki. Wobec potrzeb nowej ewangelizacji bardzo aktualne są też sposoby pracy apostołskiej Sługi Bożego ukazane w artykule ks. Bolesława Micewskiego CR. Prof. Ewa Jabłońska-Deptuła, poruszając problem genezy polskiej inteligencji katolickiej (artykuł umieszczony jest za zgodą autorki), sporo uwagi poświęca Jańskiemu, którego zalicza do pierwszego pokolenia tej grupy inteligencjonalnej oraz widzi w nim głównego twórcę – prekursorskiego jak na tamte lata – programu chrześcijańskiego odrodzenia ojczyzny w oparciu o dojrzałych katolików świeckich.

Norwidolodzy i badacze „dziewiętnastowiecznicy” znajdą w roczniku interesujący referat prof. Józefa Ferta nt. związków Norwida z towianizmem, a ściślej – z Mickiewiczowskim mesjanizmem, który dla poety „stał się katalizatorem jednego z najgłębszych przełomów na drodze do pełnej dojrzałości intelektualnej i objawiał się jako jeden z ważniejszych kontrapunktów ideowych jego świata myśli”.

W części *quaestiunculae et disputationes* oprócz tekstów poświęconych Jańskiemu umieściliśmy ponadto: artykuł omawiający zaproponowaną przez ks. prof. Kazimierza Kłósaka próbę bliższego określenia pojęcia, podziału i przedmiotu filozofii; studium teoikonologiczne trzech wybranych tematów paschalnych: „Trzy kobiety u grobu”, „Zstąpienie do otchłani” i „Zmartwychwstały Łazarz”, oraz szkic poruszający problem „nowego myślenia” i „nowego spojrzenia chrześcijańskiego” wobec nadchodzącego „nowego czasu”.

W części pierwszej, dokumentującej życie akademickie *Collegium*, na szczególną uwagę zasługuje wykład inauguracyjny ks. Andrzeja Gieniusza CR. Autor, analizując pierwszych osiem wersetów *Listu do Rzymian*, wskazuje na najbardziej podstawowe przekonania św. Pawła dotyczące tego, co oznacza etyczny wymiar „życia z wiary”. W nowej rubryce *magis scire* odnotowano szczególne wydarzenie, jakim jest obrona prac magisterskich tegorocznych ośmiu absolwentów.

Redakcja *Zeszytów Historyczno-Teologicznych*, oddając ten szósty numer w trakcie trwania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, życzy sobie i wszystkim Czytelnikom radości z ponownego odkrycia zbawczej obecności Boga i Jego zbawczego działania.

GAUDEAMUS IGITUR

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 1999/2000

Uroczystości rozpoczęcia nowego roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców mają swoją stałą datę. Jest nią 3 października, nawiązujący do uroczystości poświęcenia gmachu *Centrum Resurrectionis*. W minionym roku ze względu na przypadającą tego dnia niedzielę uroczystość ta odbyła się 2 października.

Inauguracja roku akademickiego 1999/2000 rozpoczęła się w kościele seminaryjnym pw. Emaus. Mszy św. przewodniczył i homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR. Po wspólnej modlitwie wszyscy przeszli do sali kapitulnej, gdzie odbyła się dalsza część uroczystości. Rozpoczęło ją odśpiewanie pieśni *Bogurodzica* i powitanie gości. Następnie ksiądz Bernard Hylla CR przedstawił krótkie sprawozdanie z działalności *Collegium Resurrectianum* w roku akademickim 1998/1999 oraz wygłosił przemówienie inauguracyjne.

Pierwszym aktem nowego roku studiów była immatrykulacja. Czterej klerycy pierwszego roku złożyli studenckie przyrzeczenie i odebrali indeksy. Po

niej ks. dr Andrzej Gieniusz CR wygłosił wykład inauguracyjny na temat: *List do Rzymian 12, 1–8: podstawy chrześcijańskiego nonkonformizmu*. Wcześniej jeszcze ks. Bernard przybliżył bogaty dorobek naukowy prelegenta. Ks. Gieniusz uzyskał tytuł doktora nauk biblijnych w Papie-skim Instytucie Biblijnym na podstawie tezy *Rom 8: 18–30. „Suffering Does Not Thwart the Future Glory”*, opublikowanej w tym roku przez wydawnictwo „Scholars Press”, Atlanta, Georgia. Jest członkiem zespołu tłumaczy i rewizorów nowego ekumenicznego przekładu Biblii na język polski oraz redaktorem Nowego Testamentu w wydawanej przez kieleckie wydawnictwo „Jedność” *Biblii dla każdego*. Ma w swoim dorobku wiele artykułów naukowych. Ponadto jest współautorem odpowiedzialnym za część grecką i polską programu Bible Works. W czasie ostatniego spotkania biblistów polskich w Kielcach wygłosił referat pt. *Trójjedyny, a cierpienie w Liście św. Pawła do Rzymian 8, 13–30* oraz konferencję na temat użycia środków elektronicznych w studiach biblijnych. Ks. Andrzej Gieniusz CR prowadzi w *Collegium Resurrectianum* cykl wykładów na temat: *Zmartwychwstanie w Biblii*.

Uroczystość inauguracji roku akademickiego zakończyło przemówienie prodziekana Wydziału Teologicznego PAT ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR i odśpiewanie hymnu *Wiedzie nas wciąż Jańskiego duch*.

Przemówienie inauguracyjne Rektora Collegium Resurrectianum

Przypada mi wielki zaszczyt powitania na uroczystości inauguracji roku akademickiego 1999/2000 w *Collegium Resurrectianum*, czyli Studium Filozoficzno-Teologicznym w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców w Krakowie.

Witam bardzo serdecznie pierwszego gościa uroczystości inauguracyjnej nowy rok akademicki, prodziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. Wyrażam moją ogromną wdzięczność za życzliwe przyjęcie zaproszenia do udziału w inauguracji, za przewodniczenie liturgii mszy świętej i wygłoszenie słowa Bożego. Ks. prof. dr. hab. Stefan Koperka CR jest dyrektorem Instytutu Liturgicznego im. bł. M. Giedroycia w Krakowie, a także kierownikiem Katedry Liturgii na Wydziale Teologicznym PAT.

Uroczystości pogrzebowe uniemożliwiły udział w dzisiejszej uroczystości ojcu prowincjałowi Adamowi Piaseckiemu CR. Z wielkim szacun-

kiem witam przedstawiciela Zarządu Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, ks. Lucjana Krzywonosą CR, radnego prowincjalnego i wykładowcę teologii pastoralnej w *Collegium Resurrectianum*.

Jest dla nas zaszczytem obecność na dzisiejszej uroczystości wielu profesorów *Collegium Resurrectianum*. Witam serdecznie panią mgr Annę Łuszczczyk oraz panów: doc. dr. hab. Jana Skoczyńskiego, profesora filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, i dr. hab. Jerzego Kulczyckiego, profesora psychologii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie. Serdeczne pozdrowienia kieruję pod adresem ks. dr. Stanisława Semika SDB, rektora Wyższego Seminarium Duchownego Księży Salezjanów. Pragnę wyrazić ogromną radość z niezwykle owocnej współpracy pomiędzy naszymi seminariami.

Słowo powitania kieruję do księży profesorów: ks. dr. hab. Kazimierza Panusia, kierownika Katedry Homiletyki na Wydziale Teologicznym PAT i prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie; ks. dr. Romana Bogacza, dyrektora Instytutu Jana Pawła II w Krakowie i adiunkta przy Katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej; ks. dr. Stefana Dobrzańskiego, dyrektora Archidiecezjalnego Studium Apostolstwa Świeckich, założyciela i kierownika sekcji socjologii pastoralnej przy Katedrze Teologii Praktycznej i proboszcza parafii w Krakowie-Mydlnikach; ks. dr. Przemysława Nowakowskiego CM, asystenta przy Katedrze Historii Liturgii, reprezentującego Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, z którym nas, zmartwychwstańców, łączy już ponad 40-letnia współpraca.

Szczególnie serdecznie witam księży rozpoczynających w tym roku wykłady w *Collegium Resurrectianum*: o. dr. Henryka Ćmiela OSPPE i ks. dr. Janusza Zapałę SDB.

Pełne życliwości słowa kieruję do zmartwychwstańców obecnych na inauguracji: ks. lic. Ryszarda Burdy CR, ojca duchownego Seminarium; ks. dr. Andrzeja Gieniusza CR, rektora Kolegium Rzymskiego, profesora N.T. na Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie oraz wykładowcę *Corpus Paulinum* i zastosowania metod elektronicznych w studiach biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie; ks. mgr. Jerzego Jedynaka CR; ks. dr. Kazimierza Wójtowicza CR, redaktora miesięcznika „Via Consecrata” i dyrektora Wydawnictwa „Alleluja”.

Szanowni Państwo, Czcigodni Księża Profesorzy, Wasza obecność w czasie tej uroczystości jest dla nas szczególnie ważna i miła. Wasza praca dydaktyczna i naukowa stanowi jakże istotną cegiełkę w dziele formacji do kapłaństwa młodego pokolenia zmartwychwstańców.

Szczególnie serdecznie i gorąco witam Braci kleryków, zwłaszcza rozpoczynających w tym roku studia filozoficzno-teologiczne. To przede wszystkim Wy stanowicie i współtworzycie to *Collegium Resurrectianum*. To Wy spotkaliście Jezusa, odpowiedzieliście na Jego zaproszenie, jesteście u boku Nauczyciela Dobrego i w czasie tych studiów rozmawiacie z Nim, zadajecie pytania. Dzisiejsza inauguracja nowego roku akademickiego to przede wszystkim Wasza uroczystość.

Czcigodni Goście, Szanowne Grono Pedagogiczne, Drodzy Klerycy!

Stojąc u progu nowego roku studiów, poszukujemy znaków, które wskażą nam, jak przygotowywać się – jako zmartwychwstańcy – do posługi kapłańskiej w Kościele i dla Kościoła. Spoglądamy więc w przyszłość, na wydarzenia, w których kontekście nasza zmartwychwstańcza wspólnota seminaryjna realizować będzie zadania intelektualnej, ludzkiej, duchowej i duszpasterskiej formacji kandydatów do kapłaństwa.

Niewątpliwie pierwszym znakiem jest beatyfikacja 108 polskich męczenników II wojny światowej, a wśród nich siostry Alicji Kotowskiej, zmartwychwstanki. Jan Paweł II w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium* prosi, aby nie zapominać o szczególnie wymownym świadectwie męczenników, gdyż zwłaszcza w naszych czasach męczennik jest znakiem owej największej miłości, w której zawierają się wszystkie inne wartości, człowiek wierzący zaś nie może usunąć perspektywy męczeństwa z horyzontu własnego życia (n. 13). Ta beatyfikacja przypomina nam, że poświęciliśmy się całkowicie na służbę Zmartwychwstałemu, że swoje siły, zdolności, umiejętności, czas złożyliśmy Jemu; że winniśmy gorliwie, sumiennie i uczciwie podejmować trud studiowania, aby realizować to, co streszcza się w hasle zmartwychwstańców „Prawdą i Miłością”.

Drugim znakiem jest nadchodzący Wielki Jubileusz Roku Dwutysięcznego. Jubileusz – przypomina nam Papież we wspomnianej bulli – jest przede wszystkim „nagłym wezwaniem do nawrócenia serca przez przemianę życia. Jubileusz przypomina wszystkim, że nie wolno przypisywać absolutnej wartości dobrom ziemskim, gdyż one nie są Bogiem, ani ludzkiemu panowaniu czy żądzy panowania, bo ziemia należy do Boga i tylko do Niego” (n. 12). Natomiast w *Liście o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z Historią Zbawienia* Ojciec Święty mówi: „Wszyscy musimy podjąć ową podróż wewnętrzną, której celem jest oderwanie się od tego wszystkiego – w nas i wokół nas – co jest sprzeczne z prawem Bożym, abyśmy byli w stanie spotkać się w pełni z Chrystusem, wyznając naszą

wiarę w Niego i otrzymując obfitość Jego miłosierdzia" (n.11). Odczytujemy te wezwania przede wszystkim jako zaproszenie do osobistej przemiany życia i do wierności powołaniu zakonnemu – będącym przecież z natury swej znakiem dla świata – że warto iść za Jezusem i Jemu powierzyć ostateczny sens swego życia. Co więcej, wezwanie to wpisuje się głęboko w zbliżającą się 160-tą rocznicę śmierci Bogdana Jańskiego, wielkiego konwertyty, gorliwego apostoła emigracji i założyciela Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Bogdan Jański powtarzał: „Pierwszym naszym dziełem powinna być poprawa własna, uporządkowanie sumienia, swej myśli, całego życia. Wprzód pracować nad odrodzeniem się chrześcijańskim w życiu całym, nad oczyszczeniem, nad oświeceniem umysłu, nad wolą gotową nad wszelkie poświęcenie. Jeżeli będą ludzie święci, wszystko będzie" (*Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, s. 20). Chcemy żyć misterium paschalnym, chcemy skracać odległość, jaka dzieli wybrane przez nas ideały od codziennego życia.

Wreszcie, znak trzeci dostrzegamy w dewizie *Euntes docete* („Idźcie i nauczajcie”), realizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną, do której zostaliśmy afiliowani. Nie trzeba nikogo przekonywać, że przyszłość świata i Kościoła zależy od młodych pokoleń. To Wy, drodzy klerycy, jesteście tym młodym pokoleniem, które osiąga dojrzałość na przełomie wieku i na początku nowego tysiąclecia. Jeżeli zdołacie iść drogą wskazaną przez Chrystusa – pisze Papież w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (n. 58) - dana Wam będzie radość umocnienia Jego obecności w przyszłym stuleciu i w następnych, aż do wypełnienia się czasów. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki”.

Zawierając Bożej Opatrzności i polecając grono profesorskie, formatorów i kleryków szczególnej opiece Matki Bożej Sulisławskiej, patronce Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, oraz patronom Zgromadzenia: św. Józefowi i św. Kajetanowi, u progu Wielkiego Jubileuszu Roku Dwutysięcznego, rok akademicki 1999/2000, czwarty rok nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum*, OGŁASZAM ZA OTWARTY!

ks. Bernard Hylla CR
rektor

Wystąpienie Prodziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Wielce Czcigodny Ojciec Radny – Ojciec Lucjanie – reprezentujący tu dziś Najczcigodniejszego naszego Ojca Prowincjała, o. Adama Pia-seckiego CR, Czcigodny Ojciec Rektorze, Szanowni: Pani Profesor i Panowie Profesorowie, Drodzy Księża Profesorowie, Drodzy Bracia Alumnii, Szanowni Goście!

Gaude Mater Polonia!

Tym hymnem rozpoczynają się uroczystości inauguracyjne na uniwersytetach, w wyższych uczelniach zarówno świeckich, jak i kościelnych, wśród których jakże nie wspomnieć z wdzięcznością i wzruszeniem Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy, który był dla nas – dla większości zmartwychwstańców pracujących na różnych placówkach w kraju i za granicą – naszą *Almae Mater!*

*Gaude Mater Polonia!
Prole fecunda nobili,
Summi Regis magnalia
Laude frequenta vigili.*

Jest to hymn historyczny, należący, obok *Bogurodzicy*, do najstarszych hymnów narodowych, śpiewanych podczas różnych uroczystości, zwłaszcza państwowych. Występuje już w XIV-wiecznych rękopisach. Przyjmuje się dość powszechnie, że jego autorem jest Wincenty z Kielc – dominikanin. Hymn ten w przekładzie L. Staffa brzmi następująco:

*O ciesz się Matko Polsko
W sławne Potomstwo płodna,
Króla królów i Najwyższego Pana wielkość
Uwielbiaj chwałą przynależną.*

Każda inauguracja to radość Matki – Uczelni, to radość **narodzin** nowych studentów. Dzisiejsza inauguracja w Wyższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców ma charakter szczególny. Stanowi rocznicę **ratyfikacji** naszej umowy o współpracę z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z tym historycznym wydziałem, który ufundowała św. Jadwiga Królowa. W tym roku przypada 600-na rocznica jej śmierci, jej narodzin dla nieba.

Ta inauguracja rozpoczyna rok akademicki 1999/2000: wyznaczające go dwie daty – jak to podkreślił ksiądz Rektor – są bardzo ważne. Jedną będzie przypominać o nawiedzeniu naszej Ojczyzny przez Papieża Polaka Jana Pawła II, o kanonizacji świętej Kingi, o beatyfikacji Edmunda Bojanowskiego, księdza Stefana Frelikowskiego, Reginy Protmann i 108 Męczenników II wojny światowej, a wśród nich zmartwychwstanki, błogosławionej siostry Alicji Kotowskiej. Druga to rok Wielkiego Jubileuszu, w który wprowadza Kościół Piotr naszych czasów - Jan Paweł II. Biorąc pod uwagę te liczne beatyfikacje, kanonizacje Polaków i Polek, jakże nie wołać hymnem napisanym ku czci św. Stanisława Biskupa i Męczennika:

*Gaude Mater Polonia!
Prole fecunda nobili...
(O ciesz się Matko Polsko
W sławne Potomstwo płodna....)*

Niech mi jednak wolno będzie wskazać na jeszcze inne – mniejsze, ale bliskie nam – powody radości i wdzięczności Bogu. Oto dane jest nam inaugurować nowy rok akademicki w naszym domu przy ulicy ks. Stefana Pawlickiego CR, w tej szczególnej sytuacji, na którą złożył się szczególny zbieg okoliczności! Wykład inauguracyjny miał o. Andrzej Gieniusz CR, nasz współbrat, doktor nauk biblijnych, wykładowca na dwóch słynnych rzymskich uniwersytetach, a mnie dane jest przewodniczyć tej uroczystości w imieniu Dziekanatu Wydziału Teologicznego, związanego przez przeszło 550 lat z Uniwersytetem Jagiellońskim, którego rektorem miał zaszczyt być nasz współbrat o. Stefan Pawlicki CR. Był on również dwukrotnie dziekanem Wydziału Teologicznego. Na tym Wydziale Uniwersytetu Jagiellońskiego studiowało całe pokolenie naszych księży, dziś w sile wieku, jak np. o. Marian Traczyński CR, o. Jerzy Mrówczyński CR czy o. Jerzy Smoliński CR.

Wracając do wykładu inauguracyjnego, trudno oprzeć się narzucającym się wspomnieniom. Nie tak dawno nasz Czcigodny Współbrat, biblista, był dopiero co studentem, jak Wy drodzy alumni, i dane mi było nawet być jego wykładowcą wśród wielu jego mistrzów. I muszę dodać, że wykładów nie opuszczał – przynajmniej z liturgiki – i zawsze otrzymywał ocenę +5. A zatem:

*Gaude Mater!
Gaude Nostra Congregatio!*

Radować się jednak trzeba nie tylko wspomnieniami, ale też faktem, że przychodzą dziś nowi studenci – na pierwszy rok.

Czas teraz przejść do życzeń. Pragnę je złożyć w imieniu nie tylko własnym, ale przede wszystkim w imieniu dziekana Wydziału Teologicznego, ks. doc. dr. hab. Wojciecha Życińskiego SDB. Przy tej okazji pragnę tu na ręce księdza rektora salezjańskiego seminarium duchownego przekazać wyrazy szczerzej wdzięczności za ogromny wkład ks. dziekana w pracę Wydziału, za jego życzliwość i otwartość, gdy chodzi o współpracę, jak również za podejmowanie wykładów przez profesorów ze Wspólnoty Salezjańskiej tak na Wydziale Teologicznym, jak i w naszym *Collegium Resurrectianum*. Należy tu jeszcze publicznie wyrazić wdzięczność – niech mi to będzie wolno uczynić w imieniu Zgromadzenia – za to, że księża salezjanie w trudnym czasie okupacji, kiedy wyrzucono zmartwychwstańców z domu przy ul. Łobzowskiej, przyjęli naszych alumnów właśnie na Łosiówkę. Wspomniani już nasi starsi księża pamiętają to dobrze, mówią o tym wydarzeniu zawsze z wielką wdzięcznością.

A oto życzenia. Pierwsze: żeby ta nasza seminaryjna *Mater, Alma Mater*, stawiała się **w sławne potomstwo płodna** – oby Pan sprawił, by te wspaniałe mury **zaroili** się od alumnów. Drugie życzenie adresowane jest do Was, Drodzy Alumni. Zarówno **pierwszacom**, jak i **starszacom** dedykuję jako życzenie dwa zdania Ojca Świętego Jana Pawła II. Jedno wypowiedział do młodzieży:

*Wymagajcie wiele od siebie,
Choćby nikt od was nie wymagał,
Wy wymagajcie od siebie.*

Oczywiście, nie będzie tak dobrze, żeby od Was nikt niczego nie wymagał! Będą wymagać przełożeni, wychowawcy, profesorowie. Ale Wy te wymagania przyjmijcie z wdzięcznością. Bądźcie wdzięczni za stawianie Wam wymagań, za podnoszenie poprzeczki! Wy sami od siebie jeszcze więcej wymagajcie tak na odcinku nauki, rzetelnej wiedzy, czytania, jak też na płaszczyźnie życia duchowego, dojrzałości chrześcijańskiej, wierności powołaniu - tego zawierzenia miłości Bożej, powołaniu chrześcijańskiemu, o którym mówił o. Gieniusz. I tu chcę Wam wszystkim zadeedykować drugie zdanie – zawołanie Jana Pawła II ze Starego Sącza:

*Nie lękajcie się świętości,
Nie lękajcie się być świętymi.*

Podjmując te wezwania, doświadczycie radości chrześcijańskiej, zmartwychwstańczej, tej radości, do której wielokrotnie przecież nawoływał umiłowany przez o. Andrzeja Paweł Apostoł.

*Gaudete semper in Domino!
Iterum dico gaudete! (Flp 4, 4)*

Radość, mówił Chesterton, to gigantyczna tajemnica chrześcijańska, bo to radość płynąca z odkrycia najgłębszego sensu życia, który ukazuje nam Chrystus Pan – Ukrzyżowany, Zmartwychwstały, Obecny! Radość – to cześć należna Bogu. Kościół, wspaniały wzorzec dusz, nie przestaje się radować, jego liturgia jest radością odradzającą się każdego dnia.

A zatem, życzę Wam – Drodzy Alumni – tej radości, paschalnej radości, której źródłem jest sam Bóg! Niech ta radość opromienia Wasze twarze, wypełnia serca i ten gmach *Centrum Resurrectionis*. Obyście tą radością paschalną apostołowali; byście poprzez Waszą dojrzałość intelektualną, moralną i duchową byli autentycznymi świadkami Zmartwychwstałego Pana!

*Gaude Mater Polonia!
Gaude Mater Ecclesia!
Gaude Mater Congregatio!*

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

ANDRZEJ GIENIUSZ CR
RZYM

RZ 12, 1–8: PODSTAWY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO NONKONFORMIZMU

1. Wprowadzenie¹

Rz 12, 1-8 jest jednym z bardziej znanych fragmentów *Nowego Testamentu*. W sposób niezwykle zwięzły, z użyciem sugestywnych obrazów i w terminach na tyle ogólnych, iż są one w stanie objąć życie każde-

¹ Konferencyjny charakter niniejszego tekstu nie sprzyja dyskusji z poglądami innych autorów i – w konsekwencji – mnożeniu przypisów. Wyznając dług wdzięczności w stosunku do autorów komentarzy do *Listu do Rzymian* podajemy poniżej listę opracowań poświęconych naszemu tekstowi, z których korzystaliśmy: H. D. Betz, *Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Röm 12,1-2)*, „ZThK” 85 (1988) s. 199-218; J. D. G. Dunn, *Paul’s Knowledge of the Jesus Tradition: The Evidence of Romans*, w: *Christus bezeugen* („EthSt” 59; FS. W. Trilling), ed. K. Kertelge, T. Holtz, C. P. März, Leipzig 1989, s. 193-207; C. A. Evans, *Romans 12:1-2: The True Worship*, w: *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, ed. L. de Lorenzi, Rome, Benedictina Publishing 1979, s. 7-33 + s. 34-49; N. F. Miller, *The Imperatives of Romans 12*, w: *Linguistics and New Testament Interpretation. Essays on Discourse Analysis*, ed. D.A. Black et al., Nashville, Tennessee 1992, s. 162-182; J. Moasier, *Rethinking Romans 12-15*, „NTS” 36 (1990) s. 571-582; F.-J. Ort Kemper, *Leben aus dem Glauben: Christliches Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980; J. Sánchez Bosch, *Le Corps du Christ et les charismes dans l’épître aux Romains*, w: *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)...*, s. 51-72 + s. 72-83 (discussion); H. Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12,1-2*, w: idem, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg-Basel-Wien 1966, s. 74-89; G. Smiga, *Romans 12:1-2 and 15:30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans*, „CBQ” 53 (1991) s. 257-273; A. Vanhoye, *Nécessité de la diversité dans l’unité selon 1 Co 12 et Rm 12*, w: COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Université et Diversité dans l’Eglise*, Cité du Vatican 1989, s. 143-156; F. Vouga, *L’Épître aux Romains comme document ecclésiologiques (Rom 12-15)*, „ETR” 61 (1986) s. 485-495; W. T. Wilson, *Love without Pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Literature*, Tübingen 1991.

go chrześcijanina we wszelkich jego okolicznościach, św. Paweł ukazuje w nim, na czym powinna polegać chrześcijańska odpowiedź na łaskę otrzymaną w Jezusie Chrystusie.

Wiersze te mają również centralne znaczenie w samym *Liście do Rzymian*. Z jednej strony niejako przekładają na język życiowej praktyki całą teoretyczną część, która je poprzedza, tzn. rozdziały od 1-11, a z drugiej – stanowią wprowadzenie do części parenetycznej (czy też lepiej parakletycznej)² *Listu*, która zakończy się na trzynastym wierszu piętnastego rozdziału. Oczywiście, nasz tekst nie jest pierwszym wypadkiem pouczenia moralnego w *Liście do Rzymian*. Spotkaliśmy już takie w pojedynczych wierszach rozdziału szóstego (np. 12), siódmego (7,6) czy ósmego (8,9). Tam chodziło jednak tylko o precyzyjne konsekwencje niektórych Pawłowych sformułowań doktrynalnych, natomiast wraz z naszym tekstem rozpoczyna się systematyczny wykład na temat tego, co w praktyce codziennego życia oznacza centralna teza Apostoła. Jeśli bowiem cały *List do Rzymian* nie jest niczym więcej, jak tylko uzasadnieniem dla jego *propositio principalis*, że nie ma powodu wstydzić się Ewangelii, „ponieważ jest ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka, w niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1,16n); to w Rz 12, 1-8 rozpoczyna się ostatni etap tego uzasadnienia. Po udowodnieniu w rozdziałach 1–11 teologicznej poprawności swej doktryny, w rozdziałach 12–15 Apostoł Narodów ukazuje, że nie trzeba się jej wstydzić również w zakresie praktycznych konsekwencji: chrześcijanin usprawiedliwiony przez wiarę także w swym życiu moralnym z wiary żyć będzie³.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy tego, co dla św. Pawła oznacza etyczny wymiar owego „życia z wiary”, przyjrzyjmy się nieco kompozycji samego tekstu, pewne jej charakterystyki będą bowiem miały swoje reperkusje przy interpretacji poszczególnych sformułowań.

² O różnicy między parenezą i paraklezą zob. nasz komentarz do 12, 1 znajdujący się poniżej.

³ Szczegółową analizę retorycznej *dispositio Listu do Rzymian*, jego poszczególnych *propositiones* i ich wzajemnych zależności czytelnik znajdzie w J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris – Seuil 1991, s. 31-80.

2. Kompozycja i spójność fragmentu

Paralelny początek wierszy 1 i 3 (czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej poprzedzający bezokolicznik), który w obu wypadkach służy jako wprowadzenie do apelu, pozwala wyróżnić w naszym fragmencie dwie części: ww. 1-2 oraz 3-8, które nie funkcjonują jednak całkowicie niezależnie. Partykuła γάρ (*bowiem*) na początku w. 3 wiąże wszystko, co po nim następuje, z dwoma pierwszymi wierszami. Natura tej więzi pozostaje jednak pytaniem, na które można będzie odpowiedzieć tylko po przeprowadzeniu bardziej szczegółowej egzegezy całego tekstu.

Ścisła łączność pierwszych dwóch wierszy wynika z użycia spójnika καί oraz ze spinającej je klamry, jaką stanowi dwukrotne powtórzenie przymiotnika εὐόρεστον na końcu każdego z obu wersetów.

Spójność drugiej części, ww. 3-8, najłatwiej ukazać, wychodząc od wierszy centralnych (4-5), nierozdzielnie połączonych ze sobą jako dwuczłonowy poprzednik (*jak... natomiast*) i dwuczłonowy następnik (*tak... natomiast*) zdania porównawczego. Przy pomocy γάρ (*bowiem*) owo centrum jest powiązane z w. 3, który ze swej strony składa się ze zdania głównego (*mówię*) i dwóch zdań podrzędnych, które poprzez czterokrotne powtórzenie słowa φρονεῖν i jego pochodnych tworzą zgrabny paralelizm typu *abab*.

Wiersze 6-8 nie zawierają żadnego czasownika w formie osobowej i rozpoczynający je imiesłów ἔχοντες naturalnie uzależnia je od czasownika ἔσμεν w w. 5. Ich więź z wierszami poprzedzającymi jest jeszcze dodatkowo wzmocniona poprzez powtórzenia: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι z w. 3 koresponduje z κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν w w. 6, podobnie jak μέτρον πίστεως (w. 3) i τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (w. 6). Czterokrotne powtórzenie słowa εἶτε (*bańdź*) i sześciokrotne ἐν (*w*) w połączeniu z rzeczownikiem w celowniku, które po raz ostatni pojawiają się w w. 8, naturalnie wyznaczają koniec jednostki, tym bardziej że następny wiersz (9) nie zawiera żadnego spójnika, który łączyłby go z naszymi wierszami, a swoista stylistyka i specyficzne słownictwo wierszy, które po nim następują, są wystarczająco mocnym formalnym znakiem odrębności. Przyjmujemy zatem w. 8 jako najbardziej prawdopodobny *terminus ad quem* fragmentu, jeśli natomiast chodzi o początek (*terminus a quo*), trudno o bardziej wyraźny znak nowej jednostki literackiej i argumentacyjnej w 12,1 niż „amen”, które znajduje się na samym końcu rozdziału 11. Poniższy schemat prezentuje dotychczasowe obserwacje graficznie:

¹ A zatem **proszę** was, bracia, przez miłosierdzie Boże,
abyście dali ciała swoje
na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną,
jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej.

² Nie bierzcie więc wzoru z tego świata,
lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu,
abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża:
co jest dobre,
co Bogu przyjemne
i co doskonałe.

³ **Mówię** bowiem mocą łaski, jaka została mi dana:
każdemu z was
μη ὑπερφρονεῖν
παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν
ἀλλὰ φρονεῖν
εἰς τὸ σωφρονεῖν,
ἐκάστω ὡς ὁ θεὸς **ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.**

⁴ Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków,
a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność –
⁵ podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie,
a każdy z osobna jesteście nawzajem dla siebie członkami.

⁶ Mamy zaś różne dary według udzielonej nam łaski:
bądź dar prorocstwa – κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως.
⁷ bądź to urząd diakona – dla czynności diakońskich;
bądź urząd nauczyciela – dla czynności nauczycielskich;
⁸ bądź dar upominania – dla karcenia.

Kto zajmuje się rozdawaniem – ze szczodroblivością;
kto jest przełożonym – z gorliwością;
kto pełni uczynki miłosierdzia – ochoczo

3. „Logiczna” służba czyli całkowite oddanie się do dyspozycji (w. 1)

Powiedzieliśmy, iż w rozdziale 12 Apostoł przechodzi od doktrynalnego wykładu, który zajmuje pierwszych jedenaście rozdziałów *Listu*, do prezentacji znaczenia swej doktryny dla moralnego życia chrześcijan. Owa prezentacja nie jest jednak logicznym a suchym informowaniem, lecz pełnym osobistego zaangażowania apelem. Czasownik, którym św. Paweł rozpoczyna swój apel, παρακαλέω, jest bowiem z semantycznego punktu widzenia bardzo bogaty: *zapraszać, wzywać do siebie, prosić o pomoc, zachęcać, pokrzepiać, pocieszać*. Jego użycie w porównaniu z moralizatorskimi aspektami, jakie niesie ze sobą czasownik παραινέω, od którego pochodzi popularna w teologicznym żargonie pareneza (= napomnienie moralne), nadaje Pawłowemu apelowi specyficznych osobistych i teologicznych kolorów – teologicznych, bo nie chodzi mu o zachętę do zajęcia jakiejś postawy etycznej, lecz o autentyczną religijność, o wzięcie na serio własnej κλήσις, tzn. powołania, jakim obdarzył nas sam Bóg; osobistych zaś, ponieważ zamiast odgórnego napomnienia, charakterystycznego dla parenezy, kieruje do nas braterską zachętę i prośbę. Aspekt braterstwa jest jeszcze dodatkowo wzmocniony przez sposób, w jaki Apostoł tytułuje swoich słuchaczy: ἀδελφοί bracia.

Fundamentem apostolskiego apelu jest miłosierdzie Boże: (διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ = przez miłosierdzie Boże). To odwołanie się do czułej, niejako matczynej miłości Boga, która ma swe źródło w najbardziej wewnętrznych poruszeniach Jego serca (οἰκτιρμός w liczbie mnogiej tłumaczy bowiem hebrajskie רַחֲמִים, oznaczające łono matczyne), jest jak najbardziej uzasadnione w tym miejscu. Podkreśla ono ścisły związek między tym, co chrześcijanie powinni czynić, a tym, co sam Bóg dla nich uczynił. Wszystko, co do tego momentu Paweł napisał w swym liście, można by umieścić pod jednym tytułem: Boże miłosierdzie w działaniu. W bezpośrednio poprzedzającym fragmencie Apostoł *expressis verbis* przypomniał owo miłosierdzie jako ostateczną podstawę Bożego działania w stosunku do całej ludzkości, Żydów i pogan, (11:30-32) i wyśpiewał hymn, w którym wyraził zachwyt dla nieprzeniknionych dla ludzkiego umysłu dróg miłosierdzia (11:33-36). Teraz natomiast wzywa wierzących, aby odpowiedzieli na nie swym życiem.

Do czego konkretnie sprowadza się odpowiedź, do jakiej wzywa się nas w sposób tak braterski, „demokratyczny”, a jednocześnie niemożliwy do zignorowania, bo odwołujący się do zobowiązującej mocy miłości?

Oдноśne sformułowanie Apostoła jest zarówno lapidarne, jak sugestywne: παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν, „oddać się Bogu w ofierze z własnego życia”. Mówimy „oddać się”, bo takie jest znaczenie greckiego zwrotu, który w literalnym tłumaczeniu brzmi: „dać ciała swoje na ofiarę”. Σῶμα w Pawłowym słownictwie nie oznacza bowiem ciała jako przeciwieństwa ducha, ale całego człowieka w jego relacji do świata i do drugich, tak iż można by powiedzieć, że człowiek nie tyle ma ciało, co jest ciałem. Najlepszą ilustrację takiego stanu rzeczy można znaleźć w 6 rozdziale naszego listu, gdzie wyrażenie: wasze ciała (w. 12), wasze członki (ww. 13 i 19) oraz wy sami (ww. 13.16) występują nieomal jako synonimy.

Wierzący mają zatem oddać się Bogu, i to oddać się w ofierze. Trzy przymiotniki precyzują bliżej naturę tej ofiary: ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ. Dwa ostatnie nie stwarzają szczególnych problemów, należą bowiem do tradycyjnego języka kultu. Ofiara ma być *święta*, to znaczy wyjęta ze sfery *profanum* i przeniesiona w sferę *sacrum*. Innymi słowy, ma odtąd należeć całkowicie i w sposób wyłączny do Boga. Ofiara ma być także *Bogu przyjemna*, to znaczy całkowicie zgodna z Jego wolą. Nieco bardziej kłopotliwy jest natomiast pierwszy przymiotnik, który kwalifikuje ofiarę jako *żywą*. Najczęściej wyjaśnia się go poprzez kontrast z tym, co normalnie dokonuje się w czasie składania ofiary, mianowicie, w przeciwieństwie do zwierząt, które zabijano przed złożeniem lub w czasie składania ofiary, składający się w ofierze chrześcijanin żyje i zachowuje życie. Nie negujemy całkowicie racji, które mogłyby przemawiać za tym wyjaśnieniem, wydaje się jednak, iż o wiele bardziej prawdopodobnym jest jednak inne rozwiązanie. W rozdziale szóstym *Listu* mówi się o nowym życiu, w którym kroczą wierzący (6, 4) i nazywa się ich „żyjącymi z martwych” (6, 13: ἐκ νεκρῶν ζῶντες) oraz żyjącymi dla Boga (6, 11: ζῶντες δὲ τῷ θεῷ). Tamże (6, 13), jako żyjący z martwych, są wzywani do tego, aby oddali się Bogu do dyspozycji (identyczne jak w naszym tekście sformułowanie: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ)⁴. Owe podobieństwa sugerują, iż w Rz 12, 1 ofiara jest żywa nie tylko i nie przede wszystkim dlatego, że nie ponosi rytualnej śmierci, ale ponieważ ma w sobie życie otrzymane w transfuzji od samego Zmartwychwstałego, życie, które w rozdziale ósmym *Listu* Apostoł zdefiniuje również jako pochodzące od zamieszkującego w nas Ducha (8, 10).

⁴ Por. A. Gieniusz, *Chrzcielne korzenie chrześcijańskiej proegzystencji według św. Pawła*, w: *Agnus et Sponsa* (FS. A. Jankowski), ed. T. Dąbek, T. Jelonek, Kraków – PTT 1993, s. 87-92.

Po trzech przymiotnikach, jakie określają naturę ofiary, Apostoł dodaje jeszcze jedno sformułowanie: τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, które BT tłumaczy „jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej”. Λατρεία jest jeszcze jednym terminem ofiarniczym. Oznacza akt kultu, który w naszym tekście jest dodatkowo określony za pomocą mocno dyskutowanego przymiotnika λογική, „logiczny”. Proponuje się dla niego następujące znaczenia:

- akt wewnętrzny w przeciwieństwie do zewnętrznego rytuału;
- rozumny zamiast mechanicznego i rutynowego;
- godny osób rozumnych,
- składany w Duchu, a zatem duchowy.

Wszystkie powyższe znaczenia mają dobre oparcie bądź w innych pismach NT, bądź w użyciu LXX, Filona, Józefa Flawiusza czy pism międzytestamentalnych i z czysto filologicznego punktu widzenia każde z nich jest możliwe⁵. Z drugiej strony w Rz 1, 9 św. Paweł opisuje własny stosunek do Boga słowami λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι jeśli więc zamiast mówić o służbie w duchu również w wypadku innych chrześcijan, dla nich rezerwuje „służbę logiczną”, musi stać za tym wyborem jakiś powód. Być może wybór przymiotnika „logiczny” został podyktowany faktem, iż w bezpośrednio poprzedzającym fragmencie Apostoł wygłasza hymn zachwytu i uwielbienia dla Bożego rozumu i jego nieprzeniknionych dla nas działań. W tym kontekście liturgia naszego życia ma być rozumna nie tylko w sensie naturalnym, to znaczy odpowiadająca naszej rozumnej naturze, a nie bezmyślna, lecz także rozumna w sensie zgodności z rozumem Bożym. Powinna w ostatecznym rozrachunku wynikać z coraz większego zrozumienia i z coraz większej zażyłości z Tym, którego niezbadane głęboko stanowią ciągłe wyzwanie dla naszego teologizowania, dla naszej modlitwy i dla naszego chrześcijańskiego życia.

4. Służba z odnowionym umysłem (w. 2)

Następny wiersz (2) składa się z dwóch rozkazników, które do apelu o oddanie Bogu w ofierze całego życia dołączają obowiązek określonego zachowania się w relacji ze światem i obowiązek przeobrażenia oraz odnowy nas samych. Precyzyjniej mówiąc, w negatywnych terminach nakazuje się nam, abyśmy nie byli konformistami w odniesieniu do tego

⁵ Por. dyskusję poszczególnych rozwiązań w F.-J. Ortkemper, *Leben aus dem Glauben: Christliches Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980.

świata, a pozytywnie: abyśmy pozwolili się przekształcić przez odnowienie umysłu, a wszystko to po to, abyśmy umieli rozróżnić wolę Bożą, to znaczy to, co jest dobre, Bogu przyjemne i doskonałe.

Oba rozkazniki są w czasie teraźniejszym. W wypadku zakazu zatem Apostoł wzywa do zerwania z konformizmem, podczas gdy pozytywny nakaz sprowadza się do bezustannego kontynuowania procesu przeobrażenia. Forma bierna drugiego imperatywu natomiast – nie negując odpowiedzialności chrześcijanina (w przeciwnym wypadku po co rozkazniki?) – podkreśla, że owa transformacja jest dziełem Innego, Boga, albo jeszcze precyzyjniej – Ducha Bożego. Identyfikacja sprawcy procesu naszej wewnętrznej przemiany z Duchem wynika z faktu, iż owa przemiana dokonuje się poprzez τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς (*odnowę umysłu*), a w Rz 7,6 (jedynym innym miejscu, w którym Paweł używa rzadkiego terminu καινοσῆς) to właśnie Duch pozwala chrześcijaninowi służyć w nowości (δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος).

Podsumujmy zatem nasze dotychczasowe analizy. Wiersz 1 jest przesycony terminologią kultyczną. Jej funkcją jest podkreślenie całkowitego i wyłącznego charakteru oddania się do dyspozycji Boga, do czego jest wezwany każdy wierzący. Całe jego życie ma być niejako ofiarą złożoną na ołtarzu, wyjętą ze sfery *profanum* i bez reszty zanurzoną w *sacrum*. Co owo „bycie żywą ofiarą” ma oznaczać w konkretności życia zostanie natomiast wyjaśnione później. Podobne spostrzeżenie na temat ogólnego charakteru Pawłowego apelu odnosi się również do imperatywów wiersza drugiego i do jego opisu woli Bożej jako „tego, co dobre, Bogu przyjemne i doskonałe.” W obu wierszach mamy zatem do czynienia z rodzajem wprowadzenia czy postawieniem problemu, którego sprecyzowanie i szczegółowa aplikacja nastąpi później. Wiersze 3-8, do których za chwilę przejdziemy, będą tego pierwszym i – ze względu na swe położenie – najbardziej w oczach Apostoła istotnym przykładem.

5. Ambicje „na miarę zawierzenia” (ww. 3-8)

Druga część naszego fragmentu – jak powiedzieliśmy – prezentuje pierwszy konkretny przykład totalnego oddania się chrześcijanina Bogu, a zatem również pierwszą konkretną aplikację zasady nonkonformizmu w stosunku do tego świata.

Wiersz 3 – podobnie jak i w. 1 – rozpoczyna się od apelu: λέγω γὰρ παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφορῶναι („mówię każdemu z was... niech

nikt nie ma większego mniemania o sobie"). Jest on zaadresowany do każdego poszczególnego członka wspólnoty chrześcijańskiej, a nie tylko do tych, którzy mogliby dopuszczać się w tym zakresie nadużyć. Ów apel Apostoła uzyskuje szczególnie autorytatywny charakter dzięki słowom: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι („mocą łaski, jaka została mi dana”), w których „łaska, która została dana” oznacza fakt bycia apostołem (por. Rz 1,5 i Rz 15,15, gdzie wzmiankuje się również dawcę łaski, Boga).

Przedmiot zachęty jest wyrażony grą słowną, której piękno musiało niewątpliwie uderzyć oryginalnych słuchaczy *Listu*, a którą trudno jest oddać w nowożytnych tłumaczeniach: chodzi mianowicie o paralelny układ czterech słów, których wspólnym elementem jest rdzeń φρονεῖν. Z całym apostołskim autorytetem Paweł zaprasza nas zatem, abyśmy nie mniemali o sobie zbyt wiele, ale myśleli tak, „jak należy”. Liczni komentatorzy interpretują tę grę słowną w sensie zakazu zbyt wysokiego oceniania siebie samych (*Überschätzung*). Tym niemniej znaczenie czasownika φρονεῖν zarówno w grece klasycznej, jak i w użyciu Pawłowym nie odnosi się w pierwszym rzędzie do sfery myślenia czy oceniania. W samym *Liście do Rzymian* oznacza on raczej „mieć na celu” (12,16; 14,16) oraz „dążyć”, „usiłować coś osiągnąć” (8,5). W naszym apelu chodzi więc przede wszystkim o to, by nie żądać zbyt wiele, być umiarkowanym w osobistych aspiracjach.

Zasadę owego umiarkowania w zakresie osobistych dążeń podaje koniec wiersza: ἐκδιστῶ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως („według miary, jaką Bóg każdemu w wierze wyznaczył”) i jest to jedno z tych sformułowań Pawłowych, którego interpretacja od wieków jest egzegetycznym polem bitwy. C. E. B. Cranfield wylicza – bez zdecydowanego opowiedzenia się za którąkolwiek – osiem interpretacji owego „w wierze wyznaczył”⁶, które reprezentują wszystkie możliwe kombinacje znaczeń obu występujących w tym wyrażeniu terminów: μέτρον (miara albo norma) oraz πίστις (wiara w sensie aktu wiary = *fides qua* lub wiara jako to, w co się wierzy = *fides quae*). Dwie obserwacje wzięte z naszego tekstu pozwolą nam jednak wypowiedzieć się nieco bardziej precyzyjnie. Oto one:

- tym, który rozdaje „miarę wiary” jest sam Bóg,
- otrzymują ją natomiast poszczególni wierzący i to – jak pozwala zauważyć – następnym zdaniem – każdy w inny sposób.

Obserwacje te pozwalają wykluczyć znaczenie *fidaes quae* w πίστις, ponieważ to, w co należy wierzyć, powinno być takie samo dla wszyst-

⁶ *The Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh – Clark 1986, II, s. 613-616.

kich. Z drugiej strony, jeśli to Bóg rozdziela, dlaczego miałby On ograniczać *fides qua*? Czyż rozdział 4 *Listu* nie mówi nam, iż wiara, jakiej Bóg oczekuje od swoich, jest całkowitym zdaniem się na Jego pozorne szaleństwo i akceptacją całkowitej od Niego zależności? Nie więc dziwnego, że liczni komentatorzy interpretują πίστις metonimicznie, nie jako wiarę, ale jako dary, które towarzyszą wierze, np. łaskę. Słabym punktem tej interpretacji jest fakt, iż Apostoł stosuje precyzyjne słowo πίστις, podczas gdy, jeśli chciałby mówić o łasce, nie miałby żadnych trudności, by napisać wyraźnie χάρις. Niniejsza obiekcja jest tym słuszniejsza, że istnieje jednak możliwość takiej interpretacji naszego wyrażenia, która unika powyższych trudności, a jednocześnie szanuje Pawłowy wybór terminologii wiary. Punktem wyjścia tej interpretacji jest wyrażenie πίστις θεοῦ w Rz 3,3, które dosłownie oznacza „wiarę Boga”. W poprzednim zdaniu (3,2) św. Paweł pisze: ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ („zostały im powierzone słowa Boże”). W tym kontekście „wiara Boga” oznacza więc nie tyle wiarę w Boga (*genetivus obiectivus*), co Boże zawierzenie, ponieważ powierzył On swoje słowa Izraelitom. Jeśli przyjęlibyśmy takie znaczenie wiary również w Rz 12,3, akcent w naszym tekście spoczywałby nie tyle na wierze jako na charakterystyce wierzących, co na akcie zawierzenia ze strony Boga, a zasada umiarkowania polegałaby na tym, aby nikt nie chciał osiągnąć zbyt wiele, lecz by ograniczył się do tego zadania, które Bóg mu powierzył, a także, aby każdy zdawał sobie sprawę z tego, iż jego zadanie jest czymś, co sam Bóg mu zlecił, a nie jego prywatnym poletkiem. Moralną konsekwencję takiej interpretacji naszego wyrażenia, już bez żadnych dwuznaczności, można znaleźć w 1 Kor 4,7: „Któż będzie cię wyróżniał? Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?”

6. Dla wspólnego dobra (ww. 4-8)

Przenieśmy się teraz do ww. 4-5, które – jak na to wskazuje rozpoczynające je γοφ – służą jako uzasadnienie Pawłowego apelu, by miarę osobistych ambicji i dążeń ograniczyć do tego, co Bóg każdemu zawierzył. Apostoł rozpoczyna owo uzasadnienie metaforą, jaka była dość rozpowszechniona w hellenistycznym świecie i której on sam zdążył już użyć w 1 Kor 10,16s i 12,12-30: obraz ciała mającego wiele różnych członków, z których każdy ma swoją własną, inną niż pozostałe funkcję. Za pomocą partykuły porównawczej („podobnie”) obraz, którego zwięzłość w porów-

naniu z użyciem w *1 Kor* natychmiast rzuca się w oczy, zostaje zaaplikowany do nas, razem okazujących się w ten sposób jednym ciałem w Chrystusie (a nie Chrystusa jak w *1 Kor*), a z osobna – dla siebie nawzajem członkami.

Wiersze 6-8, z zawartą w nich listą charyzmatów, opisują różnorodne czynności poszczególnych członków ciała. Charyzmaty, podobnie jak czynności, są zróżnicowane. Odnośnie do charyzmatów precyzuje się jednak, że zależą one od łaski udzielonej każdemu różnie („według udzielonej nam łaski”). Jak w wypadku apostołatu samego Pawła w w. 3, również łaska nam dana jest łaską osobistego powołania, innego dla każdego⁷, podczas gdy same charyzmaty są specyficznymi darami, dzięki którym owo powołanie może być zrealizowane. Fakt posiadania darów, wyrażony za pomocą imiesłowu czasu teraźniejszego (ἔχοντες), implikuje *aktualne* posiadanie, podczas gdy aoryst τὴν δοθεῖσαν, dzięki kontrastowi z czasem teraźniejszym słowa ἔχοντες, sugeruje definitywny charakter daru.

Opisawszy naturę charyzmatów, Apostoł przechodzi do charakteryzowania poszczególnych darów. Tekst grecki nie zawiera żadnego czasownika, a w szczególności nie zawiera żadnego polecenia czy zachęty – mamy więc do czynienia tylko i wyłącznie z samym opisem darów i niejako z instrukcją, jak należałoby ich używać.

Obok wariacji typu stylistycznego ciekawostką listy charyzmatów jest fakt, iż różni się ona znacznie od list z *1 Kor*. Z dziewięciu charyzmatów wspomnianych w *1 Kor* 12, 8-10 nasz tekst zachowuje tylko prorocтво. W porównaniu z listą w *1 Kor* 12,28 brakuje w *Rz* 12 apostołatu i dwóch darów spektakularnych: uzdrawiania i języków. Zamiast wyczerpującej listy Apostoł prezentuje nam zatem tylko wybór charyzmatów, w którym zresztą wyraźnie preferuje te, które są darami do wykorzystania w służbie innym i dla całej wspólnoty.

Łatwo również zauważyć, iż sama lista charyzmatów jest tak skonstruowana, by podkreślić przejście od różnych darów szczegółowych, jakie otrzymali poszczególni członkowie, do cnoty wspólnej dla wszystkich chrześcijan: do miłości, którą wzmiankuje się od razu po naszym fragmencie w w. 9 i na której omówienie Apostoł poświęci całą resztę rozdziału 12. Pomimo takiego uporządkowania rzuca się jednak w oczy, iż Apostoł – w przeciwieństwie do *1 Kor* 12 – świadomie unika jakiegś hie-

⁷ A zatem nie: „mamy łaski różne dary”, jak tłumaczy nasz zwrot BT, ale „mamy łaskę zróżnicowaną”.

rarchizacji poszczególnych charyzmatów. Z jednej strony nie było to konieczne, ponieważ nie wydaje się, by kierował on swój apel do rzymskich chrześcijan w celu rozwiązania jakichś konkretnych problemów, a z drugiej – taka hierarchizacja mogłaby mieć skutek dokładnie odwrotny do zamierzonego. Celem Apostoła od samego początku jest bowiem zachęta do umiarkowanego myślenia o sobie w odniesieniu do otrzymanych darów i do uznania w nich zadania, jakie sam Bóg każdemu powierzył, a nie prowokowanie słuchaczy do porównywania się z innymi obdarowanymi. Na tę samą myśl naprowadza zresztą także inny fakt, a mianowicie szczególna pozycja dwóch darów – przełożęństwa i posługi diakona, jakie wydają się znajdować w niewłaściwych grupach: posługa diakona, której domeną jest pomoc materialna, znajduje się bowiem wśród darów związanych z nauczaniem, podczas gdy dar przełożęństwa – ze swej natury związany z nauczaniem – jest wzmiankowany w grupie darów wiążących się z posługą stołów. Apostoł zatem nie tylko nie hierarchizuje charyzmatów, lecz świadomie je miesza. Dokonuje w ten sposób ich swoistej niwelacji, której funkcją jest uświadomić słuchaczom, iż żaden z Bożych darów nie ma być okazją do realizowania prywatnych ambicji, lecz przez Boga daną szansą służby całej wspólnocie.

7. Chrześcijański nonkonformizm – zamiast zakończenia

Tekst Rz 12,1-8, którego panoramę usiłowaliśmy pokrótce przedstawić, składa się z dwóch części, z których każda ma swój specyficzny charakter. Dwa pierwsze wersety dzięki językowi i metaforom ofiarniczym stanowią zwrócony do wszystkich chrześcijan apel o radykalne zorientowanie swego życia na Boga i całkowite poświęcenie mu swej egzystencji. Ów ogólny apel po raz pierwszy zostaje nieco skonkretyzowany w ww. 3-8, gdzie ofiara z samego siebie dla Boga staje się oddaniem się Mu do dyspozycji w ramach wspólnoty wierzących. Takie radykalne oddanie się do dyspozycji musi umieć włączyć w ofiarę także osobiste dążenia i ambicje. Te ostatnie winny zostać podporządkowane temu, co Bóg każdemu zawierzył – charyzmatom, których odmienny garnitur każdy otrzymał i które dla każdego stanowią wyzwanie, by odpowiedzialnie, tzn., zgodnie z ich naturą i dla dobra wszystkich, ich używać.

Wzmiankowany generalny charakter wprowadzenia nie oznacza jednak ani rozmytej treści ani zbioru truizmów. Przeciwnie, zawiera ono najbardziej podstawowe przekonania św. Pawła odnośnie do tego, jaki

powinien być kształt chrześcijańskiego życia i jaki powinien być punkt wyjścia do teoretycznego myślenia o tym kształcie.

Pierwsze z owych przekonań jest następujące: życie chrześcijanina nie jest niczym więcej jak odpowiedzią na uprzedni czyn Boga (na uprzedni, a nie na następczy czyn Boga, jakim mogłaby być na przykład kara). Nasze mniej lub bardziej chrześcijańskie życie ma zatem być pełnym wdzięczności oddaniem się Temu, który sam się przedtem darował i ciągle się darowuje. W ostatecznym rozrachunku zatem to wdzięczność, a nie strach czy obowiązek, stanowi najgłębszy motyw moralnego działania chrześcijanina.

Kształt owego chrześcijańskiego działania ma być natomiast niczym innym niż odbiciem charakterystyk działania i myślenia Tego, który działał (i działa) jako pierwszy. Ten, który sam wydał wszystko, nawet „swego własnego Syna” (por. Rz 8, 32), ma prawo do wszystkiego, stąd zawarty w kultycznej terminologii apel o całkowity, ekskluzywny, nie dopuszczający żadnych „sfer zarezerwowanych” gest złożenia siebie w ofierze.

Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów Bożego działania, szczególnie podkreślonym przez Apostoła tuż przed naszym fragmencem, jest fakt, że przekracza ono możliwości naszego rozumienia:

O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko. Jemu chwała na wieki! Amen. (Rz 11,33-36)

Również pod tym względem Boże działanie ma dla działania chrześcijanina charakter paradygmatyczny. Fakt, iż w swym dziele zbawczym Bóg tak bardzo przekracza ludzkie oczekiwania i możliwości zrozumienia, iż Jego niesłychany i nieogarniony dla naszego umysłu gest miłości nie może być adekwatnie wyrażony inaczej jak tylko poprzez paradoksalne i skandaliczne w swej przesadzie sformułowanie: „Nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32); jak i to, że nie można go inaczej głosić, jak tylko stawiając pełne zachwyty retoryczne i zapraszające do nieustannej medytacji pytanie o to, „kto poznał myśl Pana” – ten właśnie fakt jest ostateczną podstawą chrześcijańskiego non-konformizmu. Boże działanie – jak święty Paweł napisał nieco wcześniej w *Liście do Koryntian* – „jest szaleństwem w oczach mądrości świata” (por. 1 Kor 1, 18-25). Z tej przyczyny nie od mądrości świata ma się chrześcijanin uczyć jak żyć, ale medytując nad Bożymi, niezgłębionymi drogami, pozwalając się wewnątrznie przeobrażać i odnawiać przez Ducha, a osta-

tecnie, pozwalając, aby coraz bardziej jego myśleniem i działaniem kierowało doświadczenie „szalonej miłości” Tego, który umiłował nas jako pierwszy i dał temu najbardziej paradoksalny wyraz w krzyżu, będącym „zgorzeniem dla żydów i głupstwem dla pogan”. Ponieważ zaś właśnie ów skandal i paradoks krzyża – jako najbardziej dramatyczny wyraz tego, iż Boże drogi są „nie do wyśledzenia” – winien być „mocą Bożą i mądrością Bożą” i ostateczną miarą naszego własnego działania, chrześcijanin z samej natury swego powołania jest niejako skazany na nonkonformizm w stosunku do tego świata „żydów i pogan” i na nieustanne dorastanie do logiki Bożego szaleństwa, a zatem na nieustanne przeobrażanie i odnawianie przez Ducha.

Fakt natomiast, iż pierwszą dziedziną, w której chrześcijański nonkonformizm powinien znaleźć swój wyraz, jest zdecydowane stanowisko wobec przerostu ambicji i pogoni za osobistym sukcesem, nadaje Pawłowej paraklezie szczególnej w naszych czasach aktualności. Nam też bowiem trzeba usłyszeć, iż „sukces nie jest żadnym z Bożych imion” i że Pan Bóg chce nas mieć – żeby zacytować znany aforyzm Matki Teresy z Kalkuty – pełnych wierności a nie pełnych sukcesu („faithful not successful”).

EGZAMINY MAGISTERSKIE

W *Collegium Resurrectianum* miało miejsce kolejne ważne wydarzenie, które wpisuje się w historię Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. Dnia 22 lutego 2000 roku odbyły się pierwsze egzaminy magisterskie, przeprowadzone przez Komisję Egzaminacyjną Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie pod przewodnictwem prodziekana, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. W skład komisji weszli: ks. dr hab. Jan Orzeszyna (teologia moralna), o. dr Andrzej Napiórkowski OSPPE (teologia dogmatyczna), ks. dr Józef Morawa (teologia fundamentalna), ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB (Pismo święte), a także promotorzy, pod okiem których magistranci pisali swoje prace. W wydarzeniu uczestniczył ojciec prowincjał Adam Piasecki CR, skądinąd „naturalny” Wielki Kanclerz Instytutu. Prace magisterskie zostały ocenione bardzo wysoko; aż cztery otrzymały wyróżnienie od promotorów i recenzentów. Również egzaminy przebiegły pomyślnie i tym samym pierwszych ośmiu absolwentów ukończyło studia teologiczne w *Collegium Resurrectianum* z tytułem magistra teologii. Poniżej podajemy tematy prac magisterskich oraz przy niektórych krótkie *resume*.

Lucjan Bartkowiak CR

Treści ideowe piętnastowiecznego malowidła ściennego z krużganków franciszkańskich w Krakowie z Chrystusem w tloczni mistycznej

Praca magisterska napisana na seminarium z historii sztuki kościelnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Benignusa Józefa Wanata OCD.

Przedmiotem pracy jest późnośredniowieczne malowidło ścienne z Chrystusem w tloczni mistycznej, znajdujące się w centrum starego Krakowa, w południowym skrzydle krużganków klasztoru franciszkańskiego. Przez lata nie znane, ukryte pod pobiałami kolejnych remontów i rekonstrukcji przetrwało stulecia. Odsłonięte w trakcie prac konserwatorskich na początku XX w., stało się jednym z rzadkich przykładów gotyckich przedstawień Chrystusa w tloczni mistycznej, głęboko związanym z teologią i liturgią czasu, w którym powstało.

Zajmuje ono prawie całą powierzchnię drugiego przęsła krużganków i jest podzielone na trzy strefy. Dolna, domalowana najpóźniej, to tylko formalne wykończenie malowidła iluzjonistycznymi draperiami. To, co najciekawsze i najważniejsze, znajduje się wyżej.

Drugą strefę tworzą trzy sceny: dwie historyczne – biczowanie i cierniem ukoronowanie. Pomiędzy nimi artysta namalował moment podniesienia hostii w czasie mszy.

Strefa trzecia, zajmująca całą górną przestrzeń ostro zakończonego łukami pola, to postać Chrystusa uginającego się pod ciężarem górnej belki prasy. Cierpiący Zbawiciel sam zajął miejsce tłoka, ugniatając nogami winne grona, złożone w dolnej misie tloczni. Z góry, na rozkaz Boga Ojca, belkę dociska anioł. Z boku, po lewej stronie tloczni stoi Maryja, na przeciwległym krańcu prasy aniołowie unoszą ku niebu dusze zbawione Męką Chrystusa.

Malowidło jest bardzo stare i dość niewyraźne, wyblakłe. Jednak jego szczególna wartość polega na tym, iż stanowi ono wybitne dzieło o charakterze apologetycznym oraz katechetycznym. Bogata treść teologiczna malowidła rozwija się na dwóch osiach znaczeniowych. Pierwsza – między scenami pasyjnymi a sceną tloczni. Druga – między sceną tloczni a sceną eucharystyczną.

Oś pierwsza jest interpretacją Pasji Chrystusa, przywołanej w dwóch scenach: biczowania i cierniem koronowania. Męka Chrystusa jest in-

terpretowana symbolicznie jako proces tłoczenia winnego grona. Jest nim sam Chrystus, który pozwolił się zmiażdżyć w Męce i śmierci krzyżowej, jak w prasie tłoczni. Przelana przez Niego krew, sok winny, oczyściła z grzechu każdego człowieka. Męka Chrystusa jest zadośćuczynieniem za grzechy ludzkości. Dokonuje się ona w obecności Ojca i jest wykonaniem Jego woli. Maryja, obecna przy Męce swojego Syna, współcierpi z Nim i jest uważana za Współodkupicielkę. Owocem Męki tłoczenia jest wybawienie dusz z czyśćca i uchronienie ich od kary piekielnej.

Drugą osią jest liturgiczna interpretacja Męki Chrystusa, która dokonuje się bezkrwawo w ofierze eucharystycznej. Eucharystia, sprawowana jako msza święta, jest sakramentem Męki Pańskiej. Jest ona realną obecnością Ciała i Krwi Chrystusa w postaciach chleba i wina.

Ze szczególną wyrazistością przedstawiony jest pasyjny charakter liturgii eucharystycznej, utrzymana zostaje tożsamość trzymanej w rękach kapłana hostii z cierpiącym ciałem Chrystusa. W ofierze rytualnej dokonuje się ta sama ofiara, która dokonała się w momencie Pasji. Cały Chrystus ofiaruje się w chlebie i winie. Kto przyjmuje eucharystyczny chleb komunii świętej, przyjmuje całego Zbawiciela.

Szczególna wartość sceny eucharystycznej wyraża się w tym, że należy ona do jednego z pierwszych przedstawień rytu podniesienia, który, wprowadzany przez biskupów: poznańskiego – Stanisława Ciołka i krakowskiego – Zbigniewa Oleśnickiego, rozpowszechnił się na ziemiach polskich w XV wieku.

Malowidło to osadzone jest głęboko w nurcie piętnastowiecznej duchowości pasyjnej i stanowi jeden z najcenniejszych jej przykładów. Zawiera w sobie potężny ładunek uczuciowy przeżycia Męki Chrystusa. Jednocześnie na tę emocjonalną bazę nałożono warstwę symboliczną, będącą w służbie teologii pasyjnej i eucharystycznej. Przedstawienie to spełniało nie tylko funkcje liturgiczne w kontekście celebracji eucharystycznych, przede wszystkim procesji, jakie odbywały się w klasztorze franciszkanów, ale było także dydaktycznym narzędziem w polemikach antyhusyckich. Kontrowersje te, żywe w krakowskim środowisku uniwersyteckim, zasadały się na obronie doktryny substancjalnej obecności Jezusa w Eucharystii oraz potwierdzeniu praktyki komunii pod jedną postacią.

Paweł Filinowicz CR

Zmartwychwstańczy system wychowania i jego realizacja w pracy sióstr zmartwychwstank

Praca magisterska napisana na seminarium z historii Kościoła, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem o. doc. dr. hab. Wiesława Murawca OFM.

Przedmiotem badań pracy jest powstanie zmartwychwstańczego systemu wychowania i jego zastosowanie w pracy apostołskiej Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstank nad odnowieniem wartości i godności kobiety. Zmartwychwstańczy system wychowawczy daje konkretne wskazania do pracy nad religijno-moralnym odrodzeniem kobiety. Praca nad osiągnięciem tego celu polega na wychowywaniu dziewcząt, dając im konkretne podstawy intelektualne, moralne i religijne, aby w ten sposób szły w życie przygotowane do niego. System ten jest aktualny do dnia dzisiejszego i na jego bazie siostry zmartwychwstanki prowadzą także obecnie różnego rodzaju ośrodki wychowawcze, m.in. przedszkola, szkoły podstawowe i licea ogólnokształcące.

Zakres tematyczny pracy obejmuje: fundację Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstank (rozdział pierwszy), powstanie zmartwychwstańczego systemu wychowania (rozdział drugi), realizację tego systemu przez Zgromadzenie (rozdział trzeci), twórczość piśmienniczą sióstr Zgromadzenia dotyczącą edukacji i wychowania (rozdział czwarty).

Warsztat dydaktyczny to przede wszystkim źródła archiwalne, czyli rękopisy i maszynopisy oraz opracowania dotyczące fundacji zmartwychwstańskich rodzin zakonnych, jak też konkretne pozycje dotyczące wychowania.

W pracy przedstawiono genezę powstania Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa jako kontynuacji idei Bogdana Jańskiego, Piotra Semenienki i matek Borzęckich. Stanowi ona tło historyczne potrzebne do prowadzenia dalszych rozważań dotyczących samej edukacji i wychowania. Dalej naszkicowano proces powstawania systemu wychowania w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców na podstawie idei Bogdana Jańskiego, Piotra Semenienki oraz reguły Zgromadzenia z 1850 roku. Omówiono także sprawy bezpośrednio związane z tematem pracy, czyli zainicjowanie systemu wychowawczego zmartwychwstank i jego rozwinięcie przez o. Pawła Smolikowskiego oraz konkretną pracę apostołską sióstr nad wychowywaniem dziewcząt; jako przykła-

dem posłużono się żoliborskim klasztorem Zmartwychwstanków w Warszawie.

W ostatniej części zaprezentowany został dorobek, który wniosły w ten system same zmartwychwstanki, począwszy od listów i notatek matek założycielek, poprzez opracowania s. Barbary Żulińskiej CR, aż do dzieł sióstr żyjących w czasach współczesnych.

Arkadiusz Kita CR

Droga oczyszczenia wewnętrznego w ujęciu o. Piotra Semenki CR.

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii życia wewnętrznego, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Dominika Widera OCD.

Przedmiotem niniejszej pracy jest dokładne zinterpretowanie i opisanie fragmentu systemu ascetycznego, jaki przedstawił w swoich pismach współzałożyciel zmartwychwstańców – o. Piotr Semenka, dotyczącego drogi oczyszczenia wewnętrznego. Podstawowym źródłem, z którego skorzystano jest *Życie wewnętrzne*, a zwłaszcza jego druga część zatytułowana *Mistyka*. Poprzez refleksję naukową nad powyższą tematyką autor pracy pragnie przybliżyć osobę, a raczej część duchowości o. Semenki, mając na uwadze swoich współbraci zmartwychwstańców, jak również siostry zmartwychwstanki oraz wszystkich tych, którzy poważnie podchodzą do życia wewnętrznego.

W pracy, w trzech rozdziałach, ukazano sposób przygotowania władz natury na przyjęcie Boga poprzez wewnętrzne oczyszczenie. Najpierw – w pierwszym rozdziale – opisano władzę serca, która powinna zostać oczyszczona z pożądlivosti, próżności i wszelkiego przywiązania, a pomocą ku temu ma stać się praca wewnętrzna nad cnotą wstrzemięźliwości, przyjmująca formę umartwienia, trzeźwości lub wyrzeczenia. Dużą rolę odgrywa bierna strona rozważanej problematyki, ponieważ to sam Bóg ingeruje w człowieka poprzez swe oczyszczające działanie. Sam bowiem z siebie człowiek jest niezdolny, by uwolnić się od tych pożądań, o których nie wie, że mogą mu przeszkadzać w zjednoczeniu ze swym Stwórcą. Semenka najszerzej pod tym kątem opisuje oczyszczające działanie wszelkich chorób. Natomiast władza rozumu – o czym mowa w drugim rozdziale – powinna być oczyszczona z wady pychy, a napeł-

niona cnotą pokory, której konieczną podstawą staje się uznanie swojej nędzy, złości i nicestwa. Cnotą wspomagającą pokorę jest wielkoduszność. Konieczny warunek czystości stanowi również dążenie rozumu do unikania wszelkiego kłamstwa i karmienie się prawdą. Oczyszczeniu woli – co zostało scharakteryzowane w trzecim rozdziale – autor przypisuje decydującą rolę na drodze do doskonałości. Władza ta powinna zawsze poszukiwać i jednoczyć się z wolą Bożą, wyrzekając się przy tym miłości własnej i czynności własnej. Dopiero tak przygotowane władze ludzkie powoli wchodzi w następny etap życia duchowego – na drogę oświecającą, której Semenenko również poświęcił wiele uwagi w swoich pismach.

Cały ten proces trojkiego oczyszczenia władz człowieka powinien prowadzić do zjednoczenia z Bogiem. Owe oczyszczające działanie w ujęciu o. Piotra Semeneki jest niezwykle radykalne, sięgające aż do głębi istoty człowieka, co autor niniejszej pracy starał się możliwie dokładnie ukazać.

Trzeba podkreślić, że o. Piotr Semenenko, bazując na istniejących już duchowościach, nakreślił oryginalną drogę oczyszczenia wewnętrznego. W swoich pismach wniósł do rozważanej problematyki szereg nowych elementów, takich jak: zagadnienie nędzy, złości, nicestwa, walka z czynnością własną i wyrzeczenie się miłości własnej. To, o czym pisał, miało swoje odzwierciedlenie w jego życiu. Był cenionym kierownikiem duchowym i spowiednikiem, sam w życiu wewnętrznym wiele doświadczył i przeżył. Można założyć, że najpierw osobiście przeszedł trudną i wymagającą drogę oczyszczenia wewnętrznego, później dzieląc się z innymi, zwłaszcza ze swoimi współbraćmi w zgromadzeniu, nabytym doświadczeniem.

Zagadnienie oczyszczenia wewnętrznego trzech władz ludzkich według o. Semeneki w sposób całościowy i w głębszym ujęciu nie zostało jeszcze opracowane. Niniejsza praca jest pierwszą próbą podjęcia pogłębionej i poszerzonej analizy powyższej tematyki. Należy nadmienić, iż ogólna charakterystyka procesu oczyszczenia władz człowieka została zarysowana przez ks. Stanisława Urbańskiego we fragmencie jego pracy habilitacyjnej.

Problematyka, którą poruszył w swoich pismach o. Piotr, nie jest reliktem przeszłości, ale zawiera przesłanie, które aktualne jest w obecnym czasie, a w szczególny sposób powinni w nią głębiej wejść zmartwychwstańcy. Biorąc pod uwagę rozliczne trudności i kryzysy wewnętrzne przeżywane przez niejednego zakonniką oraz osoby świeckie, wspomniana praca może stać się pomocą nakreślającą jedną z dróg prowadzących do zjednoczenia z Chrystusem, a co za tym idzie – owocnego zrealizowania swojego życiowego powołania.

Wojciech Pełka CR

Zakład Wychowawczy Księży Zmartwychwstańców w Krakowie w latach 1889-1951

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

Zmartwychwstańcy od samego początku swego istnienia mieli określony cel swojej działalności w Kościele – pracę nad zmartwychwstaniem społeczeństwa. Jedną z form realizacji tego celu był apostołat wychowania – praca wśród młodzieży. W dość krótkim czasie zaczęto otwierać placówki wychowawcze: w Ameryce, Bułgarii, wreszcie Galicji – we Lwowie i Krakowie. Każda z tych placówek wychowawczych miała swój rys. Wynikało to ze specyfiki środowiska oraz różnorodności uwarunkowań kulturowo-religijnych, w jakich przyszło zmartwychwstańcom podejmować pracę. Zakład wychowawczy powstały w Krakowie był ostatnią tego typu placówką założoną przez Zgromadzenie. To, co różniło ją od pozostałych, to praca z młodzieżą polską, w środowisku w dużej mierze religijnie i kulturowo jednolitym.

Celem rozprawy jest ukazanie możliwie szerokiej panoramy działalności Zakładu Wychowawczego z uwzględnieniem jego historii (okoliczności powstania), jak i prób konkretnej realizacji systemu wychowawczego zmartwychwstańców aż do momentu zamknięcia w roku 1951. Na ile to możliwe, podjęto również próbę przybliżenia postaci wychowanków (pochodzenie społeczne, terytorialne), a także nakreślenia ich dalszych dróg życiowych. Celem pracy jest także ukazanie rozwoju myśli wychowawczej od momentu powstania Zgromadzenia na tle historii krakowskiego Zakładu Wychowawczego.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Rozdział pierwszy nakreśla początek działalności zmartwychwstańców na ziemiach polskich, uwzględniając pierwszy dom we Lwowie i założony tam internat, a także powstanie placówki w Krakowie. Zajmuje się też dziejami Zakładu Wychowawczego w Krakowie, co bezpośrednio należy do głównego tematu rozważań – wprowadza czytelnika w okoliczności powstania zakładu, nakreśla sylwetki wychowanków: ich pochodzenie społeczne i terytorialne. Przywołane dane statystyczne odzwierciedlają stan osobowy wychowanków placówki w całym okresie jej działalności. Omówiono także okoliczności zamknięcia zakładu w 1951 roku. W rozdziale drugim naszkicowany jest

system wychowawczy pierwszych zmartwychwstańców, który ma swoje odbicie w regułach Zgromadzenia; system rozwijany był przez wybitnych wychowawców-zmartwychwstańców. Rozdział ostatni opisuje realizację zasad wychowania w codziennym życiu zakładu. Przedstawia kadrę pedagogów, obrazując ich trud wychowawczy. Prezentuje także trzy wymiary wychowania: ludzki, intelektualny oraz duchowy. W ostatniej części umieszczono również krótkie życiorysy kilku spośród wychowanków.

Inspiracja do opracowania tego tematu płynęła z dwóch źródeł. Po pierwsze, zmartwychwstańcy wciąż akcentują pierwszorzędną rolę apostołatu wychowania w pracy nad zmartwychwstaniem społeczeństw. Po drugie, po wielu latach, dzięki zmianom ustrojowym w Polsce, przed zmartwychwstańcami otworzyły się na nowo możliwości działania na polu wychowawczym.

W czerwcu i lipcu 1999 roku w Rzymie zmartwychwstańcy podczas Kapituły Generalnej zastanawiali się nad programem na przyszłość. Wydany dokument, pt. *Charyzmat Nadziei*, stara się wytyczyć kierunek pracy – w stronę człowieka i jego potrzeb u progu trzeciego tysiąclecia: *„Zgromadzenie uważa się za powołane do tych wszystkich form posługiwania, w których można realizować charyzmat Założyciela i jego uczniów: ożywiać opartą na bezwarunkowej miłości Boga nadzieję i pracować nad osobistym i społecznym zmartwychwstawaniem. Przykładami takich form posługiwania, które nadal mają dla nas wielkie znaczenie, są apostołat wychowania i apostołat parafialny”*.

Ukazane w pracy magisterskiej dzieje krakowskiego zakładu mogą stać się inspiracją do realizacji apostołatu wychowania także w obecnej rzeczywistości.

Bartłomiej Gzella CR

Kryzys religijny a teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego

Praca magisterska napisana na seminarium z psychologii religii, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. Władysława Chaima CSsR.

Wiesław Hnatejko CR***Wkład zmartwychwstańców w dzieło unii bułgarskiej – 1863-1939***

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

Grzegorz Sosnowski CR***Zjawisko istnienia prostytucji i sposoby jego zwalczania***

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii moralnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. hab. Jana Orzeszyny.

Artur Traczewski CR***Dzieje kultu i obrazu Matki Boskiej Sulisławskiej – 1913-1994***

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

CONGREGATIONIS RADICES

JÓZEF FERT
LUBLIN

NORWID WOBEC TOWIANIZMU

1

Właściwie temat ten winien chyba brzmieć: „Norwid wobec Mickiewiczowskiego mesjanizmu”. Towianizm – tak jak się rozwinął – bez Mickiewicza byłby wszak mało prawdopodobny i chyba niezbyt porównywalny nawet jako historycznoliteracki fantazmat. Towiański mógł oczywiście dobrać sobie w Paryżu kilku innych, zbliżonych do poziomu Mickiewicza geniuszy, wybrał jednak – jak najśluszniej – jego samego, dzięki czemu towianizm stał się faktem godnym uwagi, a mistrz Andrzej mógł zamieszkać w historii narodowej i powszechnej¹. Nie jest jednak całkiem pewne, czy akurat o taki rodzaj „spełnienia służby” tu chodziło. Podchodząc z dobrą wiarą do postaci Towiańskiego, można przyjąć, że kierował nim raczej chrześcijański imperatyw świętości niż antyczny-renesansowy ideał „nieśmiertelności w pieśni”².

1 Por. J. Trznadel, *Czytanie Norwida. Próby*, Warszawa 1978, szczególnie rozdział *Poeta-Chrystus*; ważne dla uchwycenia tego tonu w studiach mesjanologicznych są prace Aliny Witkowskiej: *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1983; *Wielkie stulecie Polaków*, Warszawa 1987; *Towiańczycy*, Warszawa 1989; *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997; Jarosława M. Rymkiewicza: *Żmut*, NOWA 1987; *Bakel*, Londyn 1989; *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1989; Doroty Siwickiej: *Ton i bicz. Mickiewicz wśród Towiańczyków*, Warszawa 1990; trzeba również wspomnieć o kuriozalnych książkach Krzysztofa Rutkowskiego: *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole*

Problem związków Norwida z towianizmem nie jest nowy. Już w połowie ubiegłego wieku pojawił się jako zjawisko publiczne, gdyż zmusił poetę do zdecydowanego odcięcia się od bliżej nieznannej, dokuczającej mu pogłoski, że należał do towiańczyków i po jakimś czasie, odstąpiwszy od nich, rzekomo opisał swoje wtajemniczenia w *Sprawę Bożą* w anonimowo wydanej broszurze *Moje stosunki z Towiańskim i z Towiańczykami*³.

Jak w każdej bajce, i w tej było jednak trochę prawdy. Rzeczywiście Norwid należał do towiańczyków i nawet stał się adresatem dwu „mistycznych” wierszy Juliusza Słowackiego, tyle że był to starszy z Norwidów – Ludwik⁴. Sam Cyprian Norwid uczestniczył jedynie w jakiejś dyskusji „redakcyjnej” nad tekstem rozprawki niegdysiejszego towiańczyka o jego stosunkach z Towiańskim. Nieopatrznie dołączył drobne dopowiedzenie literackie do tej elukubracji, umieszczone jako anonimowy „przypis wydawcy”, którym rzekomo miał sam być, o czym właśnie jak najdobitniej i nie bez sarkazmu informował opinię publiczną w sprostowaniu

Bożym, Libella-Paris 1988 oraz *Stos dla Adama albo kaczerze i kapłani. Studium w czternastu odsłonach o sporze zmartwychwstańców z towiańczykami*, Warszawa 1994; obszerniej stan nowszych studiów nad towianizmem zreferowałem w artykule: *Towianizm i towiańszczyzna*, „Tytuł” 1993, nr 1, s. 125-138.

² Najgłębszy, jak dotąd, wywód świętości Towiańskiego zawiera praca Zofii Gąsiorowskiej (Szymdtowej), *Służba narodowa w Sprawie Andrzeja Towiańskiego*, Kraków 1918.

³ Broszura ukazała się w Paryżu na początku 1856 roku. Notatka w dzienniku Goszczyńskiego z 14 lutego tr. uściśliła czas i podaje autora publikacji: „Czytałem dziś broszurę Komirowskiego [pisownia oboczna – przyp. J. F.] *Moje stosunki z Towiańskim i towiańczykami*, wydaną w tym roku w Paryżu”; S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, oprac. i wstępem poprzedził Z. Suchodolski, współprac. W. Kordaczuk, M. M. Matusiak, Warszawa 1984, t. I, s. 545 (dalej skrót: *Dziennik*). W niektórych opracowaniach autorstwo broszury – za Estreicherem (II, 440) – przypisano Janowi Franciszkowi Kołosowskiemu (1806-1872); tej omyłki nie ustrzegła się również Zofia Gąsiorowska w swym znakomitym skądinąd studium o Towiańskim; w całej pracy przywołuje tekst „odszczępieńca” Kołosowskiego, który – pomijając fakt, że inkryminowanej książeczki na pewno nie napisał – towiańczykiem formalnie nigdy nie był.

⁴ Wiersze te pierwszy wydawca zbiorowej edycji poezji Słowackiego opatrzył tytułami adresowymi, odniesionymi do Nabelaka: *Do Ludwika Nabelaka* [“Wracają do nas piękne Chrystusowe/ Gwiazdy...”], *Do Ludwika Nabelaka w braterstwie idei świętej* [“Bracie Ludwiku, módl się gorąco...”], w: J. Słowacki, *Pisma pośmiertne*, staraniem A. Małeckiego, Lwów 1866, s. 75-81. Ten sam Małecki przypisał z kolei profesję rzeźbiarską, uprawianą (a przynajmniej studiowaną) przez Cypriana Norwida, jego bratu Ludwikowi. Oburzony poeta kilkakrotnie wracał w listach z końca maja 1867 do tych błędów: “Pan Małecki w anegdotycznej rzeczy o Słowackim mniema, iż Ludwik Norwid jest Ludwikiem Nabelakiem, i że Ludwik Norwid rzeźbiarzem [...]” (list do Józefa Bohdana Zaleskiego z końca maja 1867, w: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 9: *Listy 1862-1872*, Warszawa 1971, s. 291. Pozostałe cytaty Norwidowskie, jeśli nie zaznaczam inaczej, podaję z tego źródła, odsyłając do edycji za pomocą skrótu oznaczającego tom i stronę).

prasowym, jakie powinno było ukazać się drukiem w „Wiadomościach Polskich” w kwietniu-maju 1856 roku, ale musiało poczekać na druk ponad siedemdziesiąt lat.⁵

Czytelnicy broszury wyszłej niedawno, a mającej tytuł: Moje stosunki z Towiańskim i towiańszczykami [sic!], najprostszą drogą wiedzieć mogą, o ile do publikacji tej należał niejaki Cyprian Norwid.

Udział tegoż człowieka jest następujący:

1° Proponował autorowi spalenie rękopismu, nie uważając za stosowne odwoływać się do głosu ogółu nie mającego jawności niezależnej ani żadnej wartości organicznej.

2° Proponował wymazanie nazwisk, co byłoby niepodobnym, bo broszura sensu nie miałaby.

3° Dopisał objaśnienie dotyczące Improwizacji z Dziadów na przyniesionym mu do przejrzania rękopiśmie.

4° Nie przyjął dochodu za tę publikację, jemu zostawionego.

5° I – ma nieprzyjemność skreślenia tych kilku wierszy. (t. 6, s. 604)⁶

⁵ Por. list Norwida do Adama Czartoryskiego z kwietnia 1856 (t. 8, s. 260-261) z prośbą o rekomendację załączonego sprostowania w „Wiadomościach Polskich”; Norwidowska nota odnosiła się do następującej uwagi Komierowskiego: „Towiański lubi przypominać (stosując do siebie) prorocstwo Mickiewicza, zapowiadające męża strasznego o trzech obliczach¹, co sam kilka razy z ust jego słyszałem i przyznaję, że Towiański jest mąż straszny, lecz zarazem przyznaję, że z kochankiem ludzkości – Chrystusem – nie ma nic wspólnego.” (*Moje stosunki z Towiańskim...*, s. 43) – w *Pismach wszystkich* ogłoszona została pod tytułem *Uwaga o „Wielkiej Improwizacji”* (t. 6, s. 398); zob. komentarze Gomulickiego w *Pismach wszystkich* do listu, sprostowania oraz przypisku Norwida: t. 8, s. 527-8, t. 7, s. 628-629, t. 7, s. 584; por. S. Pigoń, *Uwaga Cypriana Norwida o III cz. „Dziadów”, „Ruch Literacki” 1930, nr 4, s. 111-112; tu słuszna uwaga pierwszego wydawcy na temat owego przypisku: „Autorstwo uwagi tej, po oświadczeniu Norwida, nie ulega żadnej wątpliwości. W sedno nie trafia ono o tyle, że Towiański powoływał się na *Widzenie ks. Piotra*, a nie na *Improwizację*, do której znów głównie odnoszą się słowa Norwida.” (s. 112).*

⁶ Pierwodruk: S. Pigoń, dz. cyt.; pomiędzy wydaniem Pigionia a edycją Gomulickiego zachodzą poważne różnice tekstowe i interpunkcyjne. Niestety, również lekcja podana przez Pigionia nie jest wolna od błędów, w związku z tym przedrukowuję inkryminowany przypis Norwida – w pisowni i interpunkcji zmodernizowanej – z broszury *Moje stosunki z Towiańskim i towiańczykami*, dz. cyt., s. 43-44: „Nie godzi się przemilczeć, iż wyciąganie prorocstwa dla siebie z poematu należałoby mieć na uwadze, o ile sam poemat przytomnie i swobodnie wykonany był. Poemat *Dziady*, pisany w czasie udręczeń i szarpań, jakie najszlachetniejsze serca polskie obległy, jest raczej notatką geniuszu ziemię spod stóp swych tracącego. Dodawszy do tego sławną ograniczoność krytyków ówczesnych Mickiewicza, rozdarcie osobistych serca praw i zimnotę ogólną, wypadło bezwiednie, iż wszystkie prawie najwyższe poematu tego uniesienia zwichnęły się w bluźnierstwa, tak jak z wielką gwałtownością wyparty w górę ciężar, gdy już dalej podnieść się nie może, skręca się i przewraca – nie poety to wina!... ale wiedzieć ją godzi się, zwłaszcza jeżeli prorocstwa w piśmie takim poszukiwać mamy.” (Odsyłacz wydawcy).

„Nawróconym” z towianizmu autorem broszury był Józef Komierowski, spowinowacony z Norwidami przez małżeństwo z Zofią z Sobieskich (1-v. Komierowską, 2-v. Ksawerową Norwidową, 3-v. Radwanową), która wraz z mężem odwiedziła Towiańskiego na wiosnę 1853 roku w Zurychu. Komierowski od lat krążył wokół Towiańskiego i towiańczyków, szczególnie bliskie były jego związki z Juliuszem Słowackim – już po wyłączeniu się autora *Króla-Ducha* z paryskiego Koła Sprawy Bożej – ale kilkakrotnie spotykał się też z Adamem Mickiewiczem, próbował nawet poetę nawracać z towianizmu. Parę razy rozmawiał też z samym Towiańskim. Mimo dobrowolnej deklaracji bezżenności, złożonej przez Komierowskiego na ołtarzu Sprawy, w którymś momencie ożenił się on i nawet powiózł żonę przed oblicze Mistrza do Zurychu w kwietniu 1853 roku. W tym też roku Komierowscy zerwali z Towiańskim. O tym wszystkim emigracja na pewno wiedziała. Nie powinna więc była powstać wątpliwość, kto był zaangażowany w towianizm i kto się od niego odżegnywał. Poeta nie musiał się z niczego tłumaczyć i niczego prostować. Że towiańczykiem nie był, wszyscy o tym doskonale wiedzieli, co najwyżej ten czy ów ignorant mylił go z bratem Ludwikiem, ale przecież takie pomyłki się nie liczyły.

Jednak jego związki z towianizmem nie są takie proste i nie tak łatwo poddają się jednoznacznym ocenom. Owszem rozgłaszał wielokrotnie wśród znajomych (głównie za pomocą listów), że nie tylko nic z towianizmem nie miał wspólnego, ale wręcz, że zawsze był zdecydowanym przeciwnikiem ruchu i że nawet stoczył z nim zwycięską polemikę.

Dla samego poety towianizm miał znaczenie naprawdę poważne. Stał się katalizatorem jednego z najgłębszych przełomów na drodze do pełnej dojrzałości intelektualnej i od pewnego momentu objawiał się jako jeden z ważniejszych kontrapunktów ideowych jego świata myśli.

W dramatyczny i nieco spektakularny sposób poeta zetknął się z późną formą towianizmu w okresie wiosny ludów, w Rzymie, w bezpośrednim związku z dwoma wielkimi protagonistami ideowymi: Krasieńskim i Mickiewiczem. Doszło wówczas do starcia publicznego z Bratem Wieszczem, ale też z rodzonym bratem Ludwikiem, który od kilku lat terminował w towianizmie... Burzliwe wypadki osaczyły poetę z wielu stron i ostatecznie zmusiły go do opuszczenia Włoch, jak się okazało – na zawsze. Powędrował szlakiem przegranych do Francji, ale do towiańczyków nie przystał, choć obiecywali bezpieczne schronienie ideowe i może nawet spójne wyjaśnienie „wszystkich” dylematów pielgrzymstwa polskiego. Analogii można by szukać w losach jego kolegi z lat warszawskich – Lenartowicza. On też nie przystał do towianizmu, choć znalazł się w jego

bezpośrednim działaniu i wszedł jako szwagier i wierny wielbiciel Mickiewicza w orbitę bodaj najsilniejszych wpływów ruchu⁷.

W optyce wewnętrznej samego towianizmu Norwid nie zajmował jakiegś znaczącej pozycji, owszem w pewnym okresie zabiegano o jego przyłączenie się do Sprawy, ale czyniono to chyba jednak bez szczególnego zaangażowania i z podobnie nieznacznym skutkiem. Zresztą był to czas coraz bardziej pogłębiającego się kryzysu w Kole (czy kołach) towiańczyków. Rozmówca poety, ks. Edward Duński tak to zrelacjonował w liście do Karola Różyckiego z 3 grudnia 1849:

W tych dniach był u mnie Bogdan Z[aleski], zawiadamiając, że Cyprian Norwid chce być u mnie, aby powziąć bliższe objaśnienia o Sprawie [...].

Norwid był dnia następnego [...] wieczorem. Co Bóg dozwolił, objaśniłem. List mistrza z Biningen znalazł prawdziwie chrześcijańskim. Na świadectwo, jakie mu żywym słowem składałem, kilka razy zamyslił się. Różne stawiał trudności, z których jedno objaśniłem, inne jako pogłoski kłamliwe odparłem. Dla spóźnionej pory i znużenia dalszą rozmowę odłożyliśmy na inny czas.⁸

Podobnie nieznacznie przedstawiają się reakcje ówczesnej opinii publicznej na domniemane czy rzeczywiste potykanie się Norwida z towianizmem i jego pochodnymi. Jako przykład niech posłuży przypadek z Bronisławem Zaleskim – oddanym przyjacielem Norwida – który, relacjonując po latach w drukowanym życiorysie Ludwika Orpiszewskiego burzliwy sejmik emigracyjny w Rzymie 27 marca 1848, na którym Norwid publicznie wystąpił przeciw Mickiewiczowskiemu dyktatowi w sprawie obsady dowództwa Legionu, zupełnie nie zauważył udziału poety w burzy, która przecież odcisnęła się na całym życiu Norwida. Tym to dziwniejsze, że Zaleski był doskonale obeznany z kancelarią księcia Czartoryskiego, a Norwid na pewno w tym właśnie rzymskim okresie należał do bliskich i w pewnym sensie zaufanych współpracowników „agenta” Czartoryskich – Orpiszewskiego⁹.

⁷ Dodajmy jednak, że Zofia Szymanowska, później Lenartowiczowa, serdecznie nie znosiła sekciarzy, błakających się w porę i nie w porę po domu Mickiewicza; por. Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s. 765-758, 779; śladem jej stosunku do towianizmu i zapewne wpływu na męża jest tajemniczy (zniszczony po śmierci autorki przez Władysława Mickiewicza) „pamiętnik” Szymanowskiej.

⁸ E. Duński, *Listy (1848-1856)*, Turyn 1915, s. 44; cyt. za Gomulickim (t. 11, 470; 570-571, w komentarzu sugestia, że Norwid zmierzał ku towianizmowi „pod wpływem ciężkiej depresji psychicznej, w jakiej się wówczas znajdował, szukając lekarstwa na nią we wszelkiego rodzaju praktykach religijnych”).

⁹ Por. omówienie tego zagadnienia w rozprawie Zofii Trojanowiczowej *Rzecz o młodości Norwida*, Poznań 1968. Poeta zareagował na pominięcie go w artykule ogłoszonym we wrze-

Drobne to przeoczenie dokumentacyjne odczuł Norwid jako typowe lekceważenie i umniejszanie jego pozycji w świadomości współczesnych i tak skwitował w liście do oddanego przyjaciela:

[...] *Największą usługę robią mi Rodacy, ilekroć o mnie nic nie mówią, ale bądź pewny, że gdyby było co niesławnego do podniesienia, sły-szałbyś najstaranniej podniesione i zapamiętane. (t. 10, s. 62)*

Inną zgoła perspektywę stosunku Norwida do towianizmu wyznaczają współczesne studia nad problemem. W badaniach związków Norwida z towianizmem od pewnego czasu można obserwować nie tylko dostrzeżenie Norwida w całej tej sprawie, wywoływane przy okazji charakterystyki tego czy innego z wielkich towiańczyków (czy szerzej – ówczesnych millenarystów, meliorystów, mesjanistów), z którymi poeta w taki czy inny sposób się zetknął,¹⁰ ale również próby zgłębienia sprawy w sposób autonomiczny, wydobywający na jaw rolę samego Norwida w ruchu religino-intelektualnym, z którego poeta wyrastał i który w taki czy inny sposób współtworzył. Tę zasadniczą zmianę w nowszych badaniach nad relacją Norwida do towianizmu wprowadziły m. in. prace Zofii Stefanowskiej,¹¹ Elżbiety Feliksiak¹² i przede wszystkim Andrzeja Walickiego.¹³ Można by w tym procesie przywracania lekturze Norwida właściwych kontekstów i proporcji dojrzeć odblask idei wszelkich gruntownych badań literackich, rzuconej przez niego samego na kursach o Juliuszu Słowackim:

[...] *czytanie autora zależy na wyczytaniu zeń tego, co on tworzył, więcęj tym, co pracą wieków na tym urosło. Jest to cień,*

śniowym numerze "Przeglądu Polskiego" z 1875 roku uszczypliwym listem z ok. 12 października 1875 (t. 10, s. 61-62).

¹⁰ Przykładem procesu rewindykacji Norwidowskiego życia i dzieła we współczesnych badaniach literackich może być esej Józefa Kallenbacha *Towianizm na tle historycznym*, Kraków 1924 [właśc. 1926], w którym sam materiał dokumentacyjny (Norwid w relacjach Krasieńskiego) podsuwa konieczność zorientowania studiów na Norwida, skupienia wokół niego właściwego kontekstu filozoficznego i religijnego schyłku epoki romantycznej oraz doświadczeń pokoleniowych formacji międzypowstaniowej (mamy tu już cenne studia Zofii Trojanowiczowej; *Rzecz o młodości Norwida*, dz. cyt. oraz *Ostatni spór romantyczny. Cyprian Norwid – Julian Klaczko*, Warszawa 1981).

¹¹ *Norwida spór o powstanie*, w: *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego*, red. J. Z. Jakubowski, J. Kulczycka-Saloni, S. Frybes, Warszawa 1964; *Norwidowski romantyzm*, "Pamiętnik Literacki" LIX (1968), z. 4 – oba studia przedrukowane w zbiorze: Z. Stefanowska, *Strona romantyków. Studia o Norwidzie*, Lublin 1993.

¹² *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I: 1831-1863, red. A. Walicki.

¹³ *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli*, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. XXIV, 1978 – przedruk w zbiorze: A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.

który z łona najnieskończenie wyższej prawdy upada na literatury papier i świadczy albowiem, że poza słowami naszymi jest jeszcze żywot Słowa! (t. 6, s. 428).

Proces ów wiąże się z narastaniem wyważonego podejścia do tego niezwykle złożonego zjawiska i wyraźnego dążenia – mówiąc słowami Kallenbacha – by badania towianizmu „wyszły [...] ze stanu przebijania się przez drożyny wiejskie, grząskie, kędy to koła z trudem obracały się, oblepione błotem lepkich plotek, insynuacji, podejrzeń.”¹⁴ Taka jest przynajmniej od trzech pokoleń najważniejsza i najpłodniejsza orientacja badawcza w tym przedmiocie. Ważnym krokiem na polu przemian optyki sądów nad towianizmem była wspomniana tu praca Zofii Gąsiorowskiej *Służba narodowa w Sprawie Andrzeja Towiańskiego*. W tym kierunku szły też ówczesne badania nad towianizmem Stanisława Pigoń, poprzedzone istotnym rozpoznaniem Sprawy w perspektywie dążenia do świętości jako bezwzględnego warunku przemiany losu Polski i świata; rozpoznanie to szczególnie mocno wydobyla, osadzając rzecz na rozległej refleksji religiologicznej, praca Gąsiorowskiej.

Tym samym uwaga historyków literatury skupiła się w większym niż dotychczas stopniu na badaniu kultury polskiej w aspekcie jej nasycenia pierwiastkiem religijnym. Pigoń w jednym ze swych studów nad towianizmem zauważa ze zdziwieniem wyjątkowość rewolucji religijnej, zapoczątkowanej przez Towiańskiego:

Opinię o wybitnej jakoby religijności duszy polskiej dawno należało złożyć między frazesy. Religijność prawdziwa, wyrażająca się w wewnętrznym rozżarzeniu duszy, w czynnej tęsknocie do Boga, i to nie w poszczególnych, oderwanych wypadkach, ale jako zjawisko zbiorowe, jako żywiołowy ruch dusz i sumień, tylko dwa razy wystąpiła silniej na wiekowym obszarze dziejów duchowości polskiej. W wieku XVI [...], po raz drugi zaś dopiero w połowie w. XIX, w epoce mesjanizmu.

*[...] a zresztą nawet owo poruszenie dusz w reformacji rychło przypa-
dło do ziemi, rozlało się w latach reakcji szeroką, mętną falą dewocji i za-
bobonu. Kiedy ognie mistyczne jeszcze płonęły nad zachodnią Europą,
kiedy Kalderon pisał swe ekstatyczne dramaty, kiedy wychodziły Myśli
Pascala – religijne głody duszy polskiej zaspokajało Przeraziliwe echo trą-
by ostatecznej lub Ogród panieński pod sznur Pisma św. wymierzony,
a kwiatami tytułów Matki Boskiej wysadzony [...].*

¹⁴ J. Kallenbach, *Towianizm...*, s. 3.

Tym mniej oczywiście w w. XVIII, kiedy z zachodu powiał ostry przymrozek sceptycyzmu [...]. Racjonalizm, odcinając się od bogactwa głębo- kich, właśnie irracjonalnych dziedzin duszy, od owego dna, przez które ona łączy się z nieskończonością, z Bogiem, ograniczyć się musiał do prac przygotowawczych. Jakoż istotnie rozorał grunt, przeczyścił pole, wypę- dził obskurantyzm [...], a przez chłodną atmosferę swej „religii postępu” – powodował nowy, rychły wybuch tęsknoty za religijnością mistyczną.

Wybuch ten przyszedł równoległe z romantyzmem, a szczyt swój osią- gnął w połowie XIX w. Jednym z objawów i motorów jego zarazem był Andrzej Towiański.”¹⁵

Studia nad towianizmem w czasach Norwida różniły się zasadniczo od kierunku współczesnych poszukiwań. Te dawniejsze były na ogół podmi- nowane osobistymi deklaracjami ideowo-religijnymi, nie stroniły też od demagogii i manipulacji faktami. Trudno się temu dziwić, skoro towianizm był wówczas nie tylko i nie tyle interesującą ideą, co autentyczną – i nie pozbawioną skandalizujących wątków – praktyką życiową niedrobnej i nie- mało ważnej grupy ludzi, wywodzących się początkowo wyłącznie spo- śród polskich emigrantów, następnie także z innych nacji.¹⁶ Przyszań znaj- dowały też w nim różne podejrzane, a nawet niszczyielskie siły. Szczególnie dramatyczny stał się związek Koła Sprawy Bożej z tzw. grupą Pier- re-Michele'a Vintrasa; okazało się bowiem (choć nie dla wszystkich w spo- sób przekonujący), że Vintrasowskie „Dzieło Miłosierdzia” (Oeuvre de la Miséricorde) miało nie tylko charakter sekciarski, ale i przestępczy, jak pokazuje chociażby sprawa tzw. „krwawych hostii” z Tilly. Afera skończy- ła się potępieniem całego stowarzyszenia przez papieża Grzegorza XV (breve z 8 listopada 1843; wcześniej – pod koniec 1841 roku – potępił dok- trynę wintrasowców biskup Bayeux) i wieloletnim uwięzieniem przywód- cy. Towiańczycy, idąc za głosem swego Mistrza, a też spragnieni nadprzy- rodzonych znaków, zaryzykowali związek z drobnym, ale kompromitują- cym ugrupowaniem; szczególnie niebezpieczne były tu próby zawłasz- czenia – podejmowane przez Mickiewicza za przykładem Vintrasa i przy cichym przyzwoleniu Towiańskiego – kościelnego depozytu sakramentów, o czym świadczą np. słynne „spowiedzi” towianistyczne czy też celebrowanie sakramentu małżeństwa przez poetę¹⁷; nb. przygarnięcie czy też wchło-

¹⁵ S. Pigoń, *Wstęp do: A. Towiański, Wybór pism i nauk*, wyd. II przejrane i rozszerzo- ne, Kraków 1922, s. 3-4.

¹⁶ W internacjonalizm misji dobrze wprowadza cytowane wcześniej studium Kallenba- cha; zob. też: J. Ujejski, *Naundorf, Vintras i towiańszczyzna*, Lwów 1928; A. Witkowska, *Towiańczycy...*, s. 166).

nięcie wintrasowców przez Sprawę Bożą mieściło się w dalekosiężnej wizji współdziałania trzech narodów, wedle Towiańskiego powołanych do roli mesjańskiej: polskiego, francuskiego i żydowskiego. W rzeczywistości w aspekcie międzynarodowym bardziej znacząco towianizm oddziałł raczej na Szwajcarów i Włochów niż na Francuzów czy naród żydowski. Był to skutek różnych uwarunkowań, a szczególnie aktu policyjnej ekspulsji Towiańskiego z Francji w lipcu 1842, co między innymi po pewnym czasie doprowadziło do uwikłania się Koła w niespójne zależności od trzech centrów dyspozycyjnych: dwu dość radykalnie odrębnych paryskich, skupionych wokół Mickiewicza i Różyckiego, oraz zorganizowanego wokół Towiańskiego swoistego „centrum mistycznego”, zapewne najważniejszego, ale przemieszczającego się wraz z Towiańskim i jego domem (Bruksela – Rzym – Państwo Kościelne – różne miejscowości Szwajcarii) i ciągle słabnącego w sile oddziaływania na konfratrów¹⁸. Jednym z przykładów pozytywnego promieniowania towianizmu na Szwajcarów i Włochów było powstanie w Bolonii z inicjatywy sympatyków i w jakimś sensie uczniów Mickiewicza – Attilo Begeya oraz Domenico Santagaty – wzorowanej na kolegium francuskim Akademii im. Adama Mickiewicza; wykładali tu m. in. Teofil Lenartowicz, Artur Wołyński, Malwina Ogonowska¹⁹.

Słabnięciu pozycji towianizmu w środowisku polskiej emigracji sprzyjały zarówno okoliczności zewnętrzne, przede wszystkim namiętna batalia zmartwychwstańców, toczona na różnych polach ich oddziaływania, jak również wewnętrzne napięcia strukturalne w samym Kole. Burze wywołane przez towianizm poruszały jednak w taki czy inny sposób kilka pokoleń Polaków – od pierwszego publicznego wystąpienia 27 września 1841 roku wobec emigrantów zwołanych na mszę przez Adama Mickiewicza, do zamknięcia sprawy (aczkolwiek nie sporu wokół niej!) poprzez turyńską edycję pism Towiańskiego z 1882 roku²⁰, z jednej strony, a monografię zmartwychwstańców – z drugiej²¹.

¹⁷ Jedną z nich doprowadziła do opuszczenia Koła przez Słowackiego; maltretowany przez współbraci Król-Duch poezji polskiej w liście z 6 listopada 1843 roku, skierowanym do stróża ósmej Siódemki Adama Kołyski, oświadczył m. in.: „W nieomylności [...] Koła nie wierzę, i formom przepisanych przezeń dla ducha nie dam się strupić...” (*Dziennik* I, s. 126). Nb. ucisk, jakiemu poddano Słowackiego w Kole, był szczególnie ciężki i absurdalny. Wielbiciel wolności rozerwał klatkę towianistyczną po niespełna półtorarocznym w niej uwięzieniu. Ostatecznym bodźcem do zerwania z sektą było, zdaje się, zainicjowane przez Mickiewicza nabożeństwo za duszę cara Aleksandra I (20 maja 1843).

¹⁸ Inaczej sądzi o tym Andrzej Baumfeld, uznając grono skupione wokół Mistrza w Zurychu za „prawdziwy pomnik wpływu Towiańskiego”; zob. *Andrzej Towiański i towianizm. Zarys chwili i postaci*, Kraków 1908 (cyt. za: Z. Gąsiorowska, *Służba narodowa...*, s. 17).

¹⁹ Por. T. Lenartowicz, H. Mickiewiczówna, *Korespondencja*, oprac. J. Fert, Lublin 1997.

²⁰ A. Towiański, *Pisma*, [red. S. Falkowski i K. Baykowski], Turyn 1882, t. I-III.

Spory o towianizm rozpalały się i przygasały nie tyle na skutek raz po raz wybuchających plotek, co raczej w rytm pojawiających się artykułów prasowych, broszur i książek. Początek dał skandal wokół pierwszej *Biesiady*, puszczanej w świat w roku 1842 w postaci faksymile rękopisu – bez wiedzy i zgody autora²². Książka miała go po prostu skompromitować. Wkrótce pojawiła się diatryba Witwickiego²³ i inne teksty polemiczne, wśród nich wspomniany na początku druczek *Moje stosunki z Towiańskim i towiańczykami*. Nie brakło wśród tych tekstów opinii, że Towiański jest agentem Moskwy, naślany na emigrantów dla „paraliżowania sprawy Polski”²⁴. Sami towiańczycy kusili los, wysyłając i publikując niepojęte dla ogółu emigrantów (ale też dla wielu spośród nich samych) manifesty do władców Rosji²⁵. Oczywiście, kryła się za tymi aktami głęboka wiara w misję słowiańską towianizmu, ale też widoczne było zupełne oderwanie od historycznych realiów sprawy polskiej.

Zapowiedź schyłku sporów wokół towianizmu w aspekcie skandalizująco-osobistym przynosi zbiór materiałów ogłoszony w 1877 roku przez Władysława Mickiewicza²⁶. Pod koniec wieku mesjanistyka nasza coraz

²¹ P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego podług źródeł rękopiśmiennych*, Kraków 1892-1896, t. I-IV.

²² A. Jełowicki, *Fac-simile Andrzeja Towiańskiego*, Paryż 1842 – druk na podstawie rękopisu, który generał Skrzynecki otrzymał (w dobrej wierze) od Towiańskiego; publikacja zapoczątkowała ścisły związek zmartwychwstańców z problemami Sprawy Bożej, jako że inicjator wydania, Aleksander Jełowicki, wkrótce po ogłoszeniu owego nieszczęsnego „fac-simile” wszedł do Zgromadzenia (na przełomie roku 1842/43). Zmartwychwstańcy, odkrywszy w nauce Towiańskiego idee spokrewniające ją z miazmatami odwiecznych wschodnio-zachodnich heterodoksji, podjęli konsekwentną i niekiedy nadmiernie bezwzględna walkę z towianizmem.

²³ S. Witwicki, *Towiańszczyzna wystawiona i aneksami objaśniona*, Paryż 1844; por. *Towiańszczyzna*, w: *Zbiór pism pomniejszych utworu Stefana Witwickiego*, t. II, Lipsk 1878, s. 60-102.

²⁴ R. Jeleński, *Paraliżowanie sprawy Polski, czyli prorocтво imci Pana Andrzeja Towiańskiego*, Poitiers 1842. Komierowski, wspominając wrażenia z jednej z wizyt u Mistrza, powiada: „Byłem bardzo zgorszony tym, co zobaczyłem, a że do tego gospodarz hotelu opowiadał, iż całe towarzystwo Towiańskiego żyje sobie hojnie, powziąłem zaraz porozumienie [chyba „myśl” lub „podejrzenie” – przyp. J. F.], iż pogłoska jakoby Towiański był agentem Rosji mogła być niepłonną. Smutna konsekwencja widoku ubóstwa w innych gałęziach emigracji!...” (*Moje stosunki z Towiańskim...*, s. 9). Nie znamy jednak żadnych dokumentów pozwalających podtrzymać podejrzenia Towiańskiego o agenturalność (por. Witkowska, *Towiańczycy...*, s. 17-18).

²⁵ List do cara Mikołaja I z 1844 roku, podpisany przez Aleksandra Chodźkę, oraz list do cara Aleksandra II z 8 stycznia 1857, podpisany przez Karola Różyckiego, wyjaśniający, dlaczego emigracja nie może skorzystać z amnestii.

²⁶ *Współdział Adama Mickiewicza w Sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, Paryż 1877, t. I-II; książce zarzucono niekompletność i brak wierności wobec źródeł; odpowiedzią na tę edycję miało być z jednej strony zbiorowe wydanie *Pism Towiańskiego*, a także książka przygotowana przez Stanisława Falkowskiego: *Kilka aktów i dokumentów odnoszących się do działalności Andrzeja Towiańskiego*, Rzym 1898-1899, cz. I-II.

wyraźniej poczęła się stawać przedmiotem studiów, nie ideowych deklaracji i polemik. W ciągu XX wieku towianizm jako jeden z istotnych składników polskiej myśli filozoficznej, religijnej i społecznej wszedł na stałe do humanistycznej refleksji naukowej, tracąc w zasadzie potężne ostrze ideowe, wyprofilowane na tradycji mesjanistyczno-millenarystycznej. Dziś jest to dalej przyczyna sporów, ale jedynie historyków myśli, nie wyznawców i przeciwników tajemniczych „tonów”. Aczkolwiek i te dysputy zabarwia niekiedy serdeczna stronniczość. Co najciekawsze, od emocji nie są wolne nawet najwybitniejsze prace naukowe: Pigoń, Górskiego, Witkowskiej... Widocznie spór o towianizm podlega reinkarnacji, na szczęście odradzając się na coraz wyższym szczeblu poznania²⁷. Nie od rzeczy będzie może przywołać w tym miejscu zdanie Konrada Górskiego o tym jakoby nieuchronnym emocjonalizmie studiów nad Towiańskim:

*[...] Nie jest to robota przyjemna i dająca zadowolenie temu, co się jej podejmie, ale musimy ją podjąć ze względu na Mickiewicza [...]. Uczonych się podziwia, ale artystów się kocha. Głęboko wdzięczni im za to, co oni nam dali, pragniemy się do nich zbliżyć jako do ludzi i zrozumieć ich życie.*²⁸

W tym ponad wiek trwającym studiowaniu Towiańskiego – głównie, acz nie jedynie ze względu na Mickiewicza – da się zauważyć te same w zasadzie pola obserwacji, które od początku przykuwały uwagę wszystkim, którzy się z towianizmem zetknęli:

– chrystologia, soteriologia, eklezjologia i stosunek do religii pozachrześcijańskich (głównie z względu na obecność w towianizmie idei metempsychozy),

– mesjanizm Polski, mesjanizm innych narodów „wybranych”, mesjańskie powołanie jednostek,

– towianizm a sztuka i inne formy aktywności ludzkiego ducha.

Równoległe obserwujemy dwie zasadnicze tendencje metodologiczne w podejściu do zjawiska:

– obserwacje skupione głównie na wzbogacaniu warstwy dokumentacyjnej i faktograficznej; tu należałoby oczekiwać też podjęcia gruntownych studiów nad towianistycznym idiolektem,

²⁷ Jeden ze zwrotnych momentów w studiach nad Towiańskim przyniosła cytowana tu wcześniej praca Gąsiorowskiej: *Służba narodowa w Sprawie Andrzeja Towiańskiego...* Praca zbudowana została wokół tezy, że dla zrozumienia osoby Mistrza Andrzeja potrzebne jest użycie perspektywy świętości (rozpoznanie Towiańskiego w kontekście jego woli świętości).

²⁸ K. Górski, *Mickiewicz – Towiański*, Warszawa 1986.

– badania komparatystyczne, wydobywające nowe pokłady materiału interpretacyjnego z historii ruchów i doktryn millenarystycznych oraz ich udziału w myśli teologicznej, filozoficznej i społecznej.

Ostatnia z wymienionych tendencji badawczych przyniosła już znakomite prace, pozwalające odpoznać intelektualne wyzwanie towianizmu i innych naszych millenaryzmów w najważniejszych koncepcjach filozoficznych i doktrynach społecznych ubiegłego wieku i współczesności, a także przez wiele pokoleń przebiegających przygotowań do reformy Kościoła. Jak dowodnie pokazał Ryszard Zajączkowski: „Dzięki takim postaciom jak Norwid »wiek największej arbitralności Kościoła to jednocześnie wiek, który przygotował Sobór Watykański II«”²⁹. Ruch towianistyczny był na pewno jednym z symptomów zbliżającej się reformy. Dobrze to przeczuwał Norwid, podejmując raz po raz i na różnych polach swej refleksji wyzwanie religijne, ale szczególnie moralne, to, które tak mocno zabrzmi w *Vade-mecum*. Rozpoznanie streszczonej w nazwie towianizm myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej na europejskim tle ideowym pozwala głębiej wniknąć w największy fenomen naszego romantyzmu, towiańsko-mickiewiczowski mesjanizm jako element szerokiego nurtu odnowy chrześcijaństwa³⁰.

Na początku dwudziestego wieku jak najtrafniej zauważyła jeszcze inną niezwykłość ruchu towianistycznego Zofia Gąsiorowska, wygłaszając niepopularną wówczas, a zapewne i dziś nie dla każdego oczywistą opinię na jego temat: „Towianizm – to przede wszystkim problem pokolenia rówieśnego Mickiewiczowi, objaw jego niezwyklej tężyzny moralnej, a równocześnie jeden z ważniejszych przejawów odrodzenia moralnego w kulturze europejskiej wieku XIX”³¹.

2

Andrzej Walicki kreśląc portret Norwida-myśliciela powiada, że nie można zrozumieć go bez Mickiewicza, a jego „opozycja wobec Mickiewiczowskiego mesjanizmu (mesjanizmu jako całości, a nie jedynie skła-

²⁹ R. Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienia”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*, Wrocław 1998, s. 224.

³⁰ Myślę tu głównie o pracach Andrzeja Walickiego, a szczególnie o jego studiach o myśli polskiej epoki romantyzmu, z młodszych badaczy w tę stronę, jak się wydaje, zmierza Grażyna Królikiewicz., por. *Towiański i „czas proroków”*, „Ruch Literacki” XL (1999), z. 1.

³¹ Z. Gąsiorowska, dz. cyt., s. 152-153.

du zasad Legionu włoskiego) była typową strukturalną zależnością poprzez opozycję."³² Przełomowe dla tej zależności stały się rzymskie wypadki na przedwiośniu i wiosną 1848 roku. O czasie tym powie poeta przy innej okazji: „Zawsze zbliżony jestem w nich [tj. modlitwach poety – przyp. J. F.] do Was, które jesteście mi siostrami najważniejszej epoki życia mego” (8, 192)³³.

W porównaniu z Mickiewiczem personalna obecność Towiańskiego we wszelkich pismach Norwida jest uderzająco znikoma. Jeśli nawet pojawia się w takiej czy innej jego refleksji, a jest przecież adresatem interesującego listu poetyckiego – wiersza *Do A. T.* w cyklu *Salem* – to i w tych nieczęstych momentach myśl naszą nakierowuje nie na siebie, lecz znowu na Mickiewicza³⁴. Jest w tym jakaś prawidłowość, bo przecież zawsze przez autora *Dziadów* docierały do kolejnych generacji czytelników-wielbicieli-wyznawców światła romantycznej rewolucji ducha. Jak najśluszniej odczuwał ten przemożny wpływ wieszczka zaprzysięgły jego wróg – Kajetan Koźmian – obejmując oddaną mu młodzież jedną, w intencji złośliwą nazwą „generacji Mickiewiczowskiej”³⁵. Wśród przedstawicieli obałamuczonej przez litewskiego „zwodziciela”³⁶ młodzieży literackiej warszawsko-lubelski klasyk umieścił również Norwida³⁷. Nie mylił się Koźmian. Wpływ Mickiewicza trwał ciągle, aczkolwiek jego idee żyły w międzypowstaniowych pokoleniach własnym życiem. Sam Norwid, jak widać to z relacji Zygmunta Krasińskiego dla Delfiny Potockiej w liście z 27 stycznia 1848, dał wymowne przykłady tego wpływu:

Norwid mi opowiadał wczoraj rozmaite szczegóły z życia warszawskiego [...], a wszystko w ciemnocie odbywane, wszystko przez instynkt czegoś,

³² A. Walicki, *Cyprian Norwid: trzy wątki myśli...*, s.196. Prócz istotnych prac historyczno-literackich Zofii Stefanowskiej (*Norwidowski romantyzm, Spór o powstanie i in.*; powiedzmy wprost: dla Stefanowskiej Norwid jest do pojęcia właściwie głównie poprzez odniesienie do swego ideowego kontrpunktu, jakim był geniusz Mickiewicza) – ten wątek studiów nad związkami Norwida z Mickiewiczem owocnie podjęła praca Zofii Trojanowiczowej *Norwid wobec Mickiewicza*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23-25 września 1971*, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s. 196-218.

³³ List do Marii Trębickiej po 10 kwietnia 1853 – mowa tu o związkach uczuciowych poety z Marią Kalergis i Marią Trębicką, które osiągnęły apogeum w owej „najważniejszej epoce”.

³⁴ Studia nad relacją Norwida do Mickiewicza mają swoją tradycję, obok całego zespołu tekstów Zofii Stefanowskiej, poświęconych Norwidowi, ale osnutych na jego odniesieniu do Mickiewicza, przypomnijmy artykuł Zdzisława Jastrzębskiego *Norwid o Mickiewiczu*, „Roczniki Humanistyczne” V (1954-1955), Lublin 156, s. 255-282.

³⁵ K. Koźmian, *Pamiętniki*, przedmowa A. Kopacz, wstęp oraz komentarze J. Willaume, oprac. edytorskie M. Kaczmarek i K. Pecold, Wrocław 1972, s. 429; w innym miejscu pamiętnikarz nazywa poetę „politycznym i literackim zbrodniarzem” (t. III, s. 363).

³⁶ Tamże, t. II, s. 284.

³⁷ Tamże, t. III, s. 428.

przez zmysł polski, ale niepewny swej drogi i aż do komunizmu zachodzący, by znaleźć światelko zbawienia. Okropnie słuchać [...]. Wyobraź sobie, od kiedy wyszedł z szkół, od lat sześciu, nie więcej, narachował imię po imieniu 200-stu współuczniów [...] wywiezionych na Sybir, pomarłych w Cytadeli lub na drodze, albo dojechających i jęczących tam. 200-stu jeden człowiek narachował – i to prawie dzieci!!! [...] Innych wielu powariowało – całe się im towiańszczyzny marzyły – wołali: „Legio sum”, stając przed sędziami, i duchów, które widzieli na oczy obłąkane, legie pchali przeciw sędziom swym [...]. Zdanie się tylko na siły tytanie ducha ludzkiego – tylko na Fatum przyszłości, tylko na środki szalone i katastroficzne. Młodość przemieniona w rozpacz. Gwałtu ideał stający do walki z najokropniejszą gwałtu rzeczywistością! I tak poginęło całe pokolenie ledwo że wstąpione w życie. Taką wiosnę miały ich dusze: marzyć tylko o krwi. Taką wiosnę ich ciała: rozpląwać się tylko we własnej lub uczuć ją stygnącą pod lodem kajdan!³⁸

Ale chyba się mylił Krasiński, bo nie „towiańszczyzny” tłumaczą martyrologię Norwidowskiego pokolenia. W ich zaangażowaniu nie widać przecież istotnego składnika towianizmu – idei „rewolucji chrześcijańskiej”, którą na różne sposoby próbował różnym ludziom, nie wyłączając rosyjskich carów, wpajać Towiański. Oto próbka owej idei:

[...] Polak z Rosjaninem są to gałęzie jednego drzewa; Polak jest starszym bratem wedle ducha, Rosjanin z dopuszczenia Bożego jest dzisiaj starszym bratem wedle ziemi. Powinnością Polaka jest: uczcić starszeństwo w ziemi tego brata, lubo młodszego w duchu, i zarazem okazać w postępowaniu z nim starszeństwo ducha swojego. Jest to oręż najpewniejszy do wybawienia Polski [...].

Lecz aby okazać starszeństwo ducha, trzeba naprzód podnieść w sobie rewolucję chrześcijańską, to jest powstać przeciwko złemu jarzmiącemu ducha i oczyścić się wewnątrz, wykorzenić złe w sobie [...]. Poczuj więc, bracie, czy rewolucja przeciw rządowi może być owocna, dopóki wewnątrz Polaka nie jest oczyszczony?³⁹

Jakże znamienne brzmi w tym kontekście instrukcja, jakiej Norwid udzielił ok. 1 sierpnia 1852 r. Lenartowiczowi, wybierającemu się po raz pierwszy do Adama Mickiewicza:

P. Adamowi dawaj wyobrażenie o tym, czego wiedzieć literalnie nie może, a co potrzebne jest. Świadczy o rzeczach, które się robiły od [18]30 roku – co poczynaliśmy, jakie były usługowania nasze w społeczeństwie litery, i co

³⁸ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1975, t. III, s. 609-610.

³⁹ A. Towiański, *Wybór pism i nauk...*, s. 135.

do ludu etc. Jak się duchy usługujące porządkowały w następstwach sprawy, pojęć i osób etc. O tym wszystkim nigdy dość mówić nie można, bo to drabina z zaświata do rzeczywistości – czynu kłamra (t. 7, s. 172-173).

Może to „szyfrem towianistycznym” przekazana sugestia, by starać się Mickiewiczowi zobrazować dzieje polistopadowej konspiracji – co z powodzeniem wypróbował sam w pierwszych osobistych kontaktach z Krasińskim, oderwanym od realiów krajowych⁴⁰ – albo ślad tylko rozczytywania się Norwida w pismach towianistycznych, szczególnie Mistra Towiańskiego, nasączonych tym niepowtarzalnym a zaraźliwym „tonem” składniowo-stylistycznym, który z prostej urzędniczo-wojskowej polszczyzny czynił środek wyrazu dla najgłębszych tajemnic ludzkiego bytu...

A więc nie „poszepty z Niebem o cudzie...”, lecz perspektywa heroicznej odbudowy Reduty Ordonu, wysiłek konspiracyjny warszawskiej młodzieży międzypowstaniowej, w swym mierzeniu sił na zamiary „aż do komunizmu zachodzący, by znaleźć światło zbawienia”... I cóż miał im do zaproponowania Mistrz Andrzej?

Pierwszy wyraźny ślad reakcji Norwida na towianizm odnajdujemy dopiero w przełomowym roku 1848. Z listu do Józefa Bohdana Zaleskiego z 9 lutego tego roku widać jednak, że dla tego reprezentanta młodej piśmienności warszawskie subtelności wzajemnych relacji między Mickiewiczem i Bratem Andrzejem, a dokładniej – między czynnym uczestnictwem w dramacie ziemskich zdarzeń i pasywnym, choć niezwykle odświętnym czekaniem na „dojrzenie” Sprawy – są zupełnie nieznanymi, a przynajmniej niezauważalnymi:

Wczoraj do późna w nocy u Irydionu, siedząc właśnie o Towiańskim mówiliśmy (w czym on całkiem zdrowe ma pojęcie), kiedy wszedł Lucjan i oświadczył, że pan Adam przyjechał. (t. 8, s. 56)

Gdyby wówczas przyjechał pan Andrzej, może doszłoby do faktycznego rozpoznania głębokich powiązań wzajemnych – i Norwida, i Towiańskiego – co oczywiście nie znaczy, że autor melancholijnej *Piosnki* przystałby do Koła. Zresztą byłby od razu problem, do którego „koła”... Ale zapewne dosłuchałby się Towiański blisko brzmiących tonów, których świadectwem może być chociażby „monologia” opublikowana w 1851 roku w „Gońcu Polskim”:

[...] gdyby się proces wytoczyło pojęciom nasiennym w pokoleniu, które drugą stanowi emigrację, pokazałoby się, że najpierwszym i wę-

⁴⁰ Krasińskim wstrząsnęły te relacje, śladem tego są listy do Delfiny ze stycznia-lutego 1848.

gielnym uczuciem i punktem wyvodu zemsta jest. Słowa te: «z kości naszych powstaną mściciele» (a nie: zbawcy), przekroplaty się w krew pokolenia, coraz nowym morderstwem podniecane. Po uczuciu zemsty, chociażby w piersiach tak skalistych jak Annibala piersi, następować musi osłabienie, bo nasienie zemsty liścia w sobie ani kwiatowego węzła nie ma, ani może dać drzewa z korzeniami, lecz wykorzenie i perzynę.

Wieszcz tacy i najzupełniejsi wajdeloci, jakim był na przykład Gustaw E. (bo mimo talentów poetyckich nie można by go nawet zwać poetą wedle europejskich wyobrażeń, dlatego iż w ciągłym był natchnieniu i pisywał niewiele, śpiewał raczej), wieszcz tacy, mówię, sterowali przyrodzonym narodowego ognia Zniczem. Gustaw Ehrenbergowi było na imię. Jakby sobowtórem był onego Gustawa z Dziadów Mickiewicza, a mógł Annibala ogniem płonąć [...]. (t. 7, s. 41-42)

Oto więc inspiracja: mickiewiczowska, hanibaliczno-walenrodczna, pogańska w aurze zemsty. Charakterystyka sytuacji jest zarazem diagnozą i sądem nad konsekwencjami moralnymi programu bezwzględnej walki z wrogiem:

To uczucie zemsty miało w sobie o tyle wartości nieśmiertelnej i chrześcijańskiego ognia, o ile jako w zemście na wrogu chrześcijaństwa miłość chrześcijańska tleć musiała [...].

*Gdziekolwiek wyrok carski nas zawlecze,
Oszukamy jego dumę;
Poniesiem z sobą prawa człowiecze,
Poniesiem wolności dżumę!!!...*

Boskość praw człowieczych i wolność, jako annibaliczny wybieg i jak dzuma dla nieprzyjaciela ludzkości, a nie jak uolbrzymienie i uskrzydlenie przyjaciół ludzkości, a nie jako namaszczenie Chrystusowego żołnierstwa i ran wreszcie balsam życiodajny – przedstawiają się naprzód wyobraźni.

Nie krytykuję ja relikwii, wykazuję, owszem, czemu zemsty kapłanowie święty mieli ogień i o ile świętym musiał być przy udziale dość skąpym albo świętokradzko oschłym obskurantyzmie ze strony piastunów świętszej iskry! Niepodniesienie z a męczeń do godności męczeństw, zaciętości do stałości, coraz będzie wyraźniej wyiskrzać się skargą historyczną na krwawym lat onych firmamencie.

A i dziś tam, w murach szkół tych samych, młodsi nasi bracia serca mają! (t. 7, s. 42)⁴¹.

⁴¹ Tekst, z którego podałem cytaty, ogłoszony został w 29 numerze (5 lutego) "Gońca Polskiego" z 1851.

[...]

*Tych się, Adamie pozał wprzód niż innych,
Tych – co oblicza Twego nie zaznały;
Najniewinniejsze są bowiem z niewinnych,
A schną, choć wiele, wiele ukochały!... (t. 3, s. 517)⁴²*

Wówczas jednak do Rzymu zjechał nie Mistrz Andrzej, lecz Brat Wieszczy i najważniejsza epoka w życiu Norwida zogniskowała się wokół tej postaci.

Norwid z Krasińskim do późna w nocy siedząc analizowali stan rzeczy narodowych, w których pierwszoplanowe miejsce zajmował wówczas oczywiście Mickiewicz. Inicjatorem tych nocnych rozmów był najprawdopodobniej Krasiński. Sądzić tak można z natężenia wątku mickiewiczowskiego w jego listach, zresztą był to motyw przewodni owych listów nie tylko w tym czasie. Przebija z nich złożony obraz stosunku autora *Nieboskiej* do wieszczki – ambiwalencja miłości i trwogi. Listy z tego okresu zapowiadają nieuchronne – i to fizyczne – starcie Pankracego z hr. Henrykiem. Krasiński – w zgodzie z wyższym porządkiem swych przeczuć, wyobraźni i uprzedzeń – sądził, że jego zderzenie z Mickiewiczem jest tylko kwestią czasu⁴³. Zrozumiałe więc to podniecenie, jak przed autentycznym pojedynkiem. Jak wiemy, do walki na śmierć i życie między Pankracym i hr. Henrykiem nie doszło. Rzeczywiście te dwa na osobnych górach bogi nie zderzyły się w śmiertelnym boju, raczej siłowały się magnetycznymi spojrzeniami, które gromadziły wokół nich mniej czy więcej zagorzałych zwolenników. Przeczuwana przez Krasińskiego walka tytanów rozpełzła się w zakulisowych grach i wybiegach dyplomatycznych, w wyszukanych i niekiedy desperackich aktach religijnych, jak głośne spotkania z Makryną Mieczysławską⁴⁴ czy przeraźliwa dwudniowa spowiedź Mickiewicza przed Jełowickim, w tradycyjnym polskim piekiełku sejmikowym...

Zygmunt Miłkowski (Teodor Tomasz Jeź) ponad pół wieku później w obrazku poświęconym Ludwikowi Orpiszewskiemu w serii *Sylwet emigracyjnych z doby minionej*, drukowanych w „Słowie Polskim” z lat 1902-1903, tak opisał te niezwykle wydarzenia:

⁴² Do A. M. – w cyklu *Salem* (t. III, s. 503-519; 765-767).

⁴³ Doskonale to odczuł badacz zjawiska, Józef Kallenbach, jeden z rozdziałów jego pracy o towianizmie nosi tytuł *Hr. Henryk i Pankracy w okopach św. Piotra (Towianizm..., s. 90)*.

⁴⁴ W relacji Krasińskiego (list do Delfiny z 22 lutego 1848) Mickiewicz w rozmowie z matką Makryną wyrzekał się Towiańskiego, a też płakał, w piersi się tłukł i obiecywał, że „wszystko, uczyni, co każe” (*Listy do Delfiny..., t. III, s. 684-689*).

Orpizewski opowiadał [...] wyłącznie prawie o dwóch postaciach literackich [...] o Mickiewiczu i Krasińskim. Znał ich obydwóch osobiście [...]. Z autorem Pana Tadeusza spędził w Rzymie czas pobytu jego w tej świata stolicy, kiedy on przybył do niej dla „sprawy bożej”, celem nawrócenia Piusa IX na towianizm. Przypominam sobie relację audiencji, udzielonej za staraniem księży zmartwychwstańców wielkiemu poecie polskiemu przez głowę Kościoła. Dla uzyskania tej audiencji trzeba było papieża uświadomić dokładnie, z kim ma mieć do czynienia. Przedstawiono więc Ojcu św. błąd, w jakim wielki poeta pozostaje, i nadzieję, że z błędu wyprowadzi go łaska, jaka na niego ze znalezienia się wobec zastępcy Chrystusa na ziemi spłynie.

Audiencja [...] odbyła się – i w zdumienie papieża, w kłopot niemały tych, co ją wyjednali i przy niej asystowali, wprawiła. Nie brakło jej strony komicznej, dzięki zamianie ról, zaszłej pomiędzy tym, co nauczycielem był z urzędu, a tym, co funkcję nauczyciela wziął na siebie dowolnie.

Po dopełnieniu hołdu powitalnego i wyrzeczeniu przez papieża słów kilku Mickiewicz się wyprostował, włosy znad czoła zwykłym mu ruchem charakterystycznym w tył głowy odrzucił i głos zabrał. Mówił – płynnie i długo mówił, jak w College de France. Na obliczu papieża widać było, że nie wie, co z oczami robić – gdzie je podziać. [...]. Nie wypadało mowcę za drzwi wypchnąć. Wysłuchać więc musiano przemowy tej niespodziankowej do końca [...].

Mickiewicz pewnym był, że przemowa jego jak najlepsze na papieżu sprawiła wrażenie i domagał się audiencji drugiej jeszcze, chcąc mu wyłożyć dokładnie, w jaki sposób „sprawa boża” Bogu miłą i ludziom pożyteczną być może.⁴⁵

Relację Orpizewskiego, przekazaną za pośrednictwem Miłkowskiego, skonfrontować można z bezpośrednim sprawozdaniem z wypadków towarzyszących rzymskim burzom wiosny 1848 roku, zawartym w liście ks. Aleksandra Jełowickiego do gen. Jana Skrzyneckiego:

W tych właśnie dniach zniknęła była ze skarbcu najcenniejszych relikwi u Świętego Piotra głowa św. Andrzeja Apostoła w bardzo bogatym relikwiarzu. Na tę wiadomość cały Rzym struchlał z obawy kary Bożej za to świętokradztwo. A gdy poszukiwania policyjne na nic się nie przydały, Pius IX nakazał trzydniowe a pokutne nabożeństwo po wszystkich kościołach, które się odbywało z nadzwyczajną pobożnością. Pan Bóg, zmiłowawszy

⁴⁵ Cyt. (pisownia zmodernizowana) za: Z. Miłkowski (T.T. Jeż), *Sylwety emigracyjne*, Lwów 1904 (współczesny reprint: Kraków 1988, s. 249-250).

się, poruszył serce winowajcy, który spowiednikowi wyznawszy zbrodnię swoją wskazał też miejsce – przy bocznej drodze, wiodącej od Świętego Pankracego do Świętego Piotra – [gd]zie ten skarb zakopał. [Świą]tobliwi kapłani wydobyli z ziemi ten skarb w niej ukryty [i z]łożyli go z rozkazu Papieża na wielkim ołtarzu wspaniałego kościoła Świętego Andrzeja, zwanego Sant'Andrea della Valle. I nazaczył Papież nowe trzy dni nabożeństwa, już dziękczynnego, a trzeciego dnia w najuroczystszej, jaka być może, procesji całego duchowieństwa i całego ludu Pius IX, idąc pieszo, przeprowadził głowę św. Andrzeja od kościoła Sant'Andrea della Valle do bazyliki świętego Piotra i tam od wielkiego ołtarza błogostawił nią lud pobożny, napełniający tę niezrównaną bazylikę. Była to chwila bardzo uroczysta i niewypowiedzianie wzruszająca. Owóz za tą procesją szły deputacje ze wszystkich miast włoskich i niemal ze wszystkich narodów z chorągwiami swymi. Wtedy Mickiewicz ze swoją garstką i ze swą chorągwią przyłączył się był do tłumu owych deputacji i do lasu owych chorągwi, które wszystkie weszły były do kościoła świętego Piotra. W czasie gdy Ojciec Święty głowę św. Andrzeja cały lud obecny błogostawił, [ws]zystkie te chorągwie, obyczajem zwykłym, ku ziemi się pochyliły. [Toż] zapewne ze swoją chorągwią uczynił Mickiewicz; a potem mówił tryumfalnie, [że] otrzymał dla swej wyprawy [sławiańsko-polskiej] i dla swej chorągwi [b]łogostawieństwo Piusa IX samą głowę św. Andrzeja, Apostoła Słowian. Przechodząc zaś szumnie z dziesiątkiem swoim przez Florencję do Mediolanu, szumnie też głosił, że idzie ze szczególnym błogostawieństwem Piusa IX na swą wyprawę sławiańsko-polską.

Właśnie tym wszystkim brzmiały dzienniki włoskie, kiedy przypadło ostatnie moje posłuchanie u Ojca Świętego, na którym miałem zaszczyt przedstawić mu kilka rodzin polskich. Gdy już je pożegnał, Papież kazał mi się zostać. Ukląkłem u nóg jego, a on mi ostro wymawiał postępek Mickiewicza, nazywając go „questo vostro gran matto” i mówiąc: „Jeżeli z takim fałszem wyszedł, gdzież zajdzie”. Odpowiadając Ojcu Świętemu, broniłem jeszcze i wtedy, ile mogłem, dobrą wiarę Mickiewicza i powiedziałem, że Mickiewicz uważał zapewne w sumieniu swoim, że prawą postępuje drogą, że jeżeli w duchu towiańszczyzny wciąż działa, to dlatego – jak sam to publicznie powiedział – iż mu się zdaje, że wolno mu jest naukę Towiańskiego szerzyć, dopóki tej nauki Kościół nie potępi. A jeżeli głosi, że błogostawieństwo Piusa IX dla swej wyprawy i swej chorągwi otrzymał, to dlatego iż był z garstką swoich i ze swą chorągwią w bazylice świętego Piotra, gdy Pius IX głowę św. Andrzeja [błogostawił wszystkich tam obecnych.] „O, jakież to głowy, te polskie głowy!” – zawołał Papież – i przyci-

snął swą ręką mą głowę. A ja, cały w ogniu zawstyżenia, kładąc rękę na sercu, a na Papieża przez łzy moje patrząc, zawołałem: „Ojczy Świąty, głowy jak głowy, ale co serca polskie – to żadne Cię tak nie kochają!”. Papież uśmiechnął się i tąż prawą ręką, którą ciężko na mej głowie trzymał, uderzył mnie z lekka po twarzy z ojcowską pieśczołą, a potem powiedział: „Napisz do waszego poety, że już oba błędne dzieła jego potępiłem. Jutro wam przyszlę drukowany dekret del Santo Officio, który mu poszlij, aby już więcej nie bruździł”.

Nazajutrz przyniesiono mi z rozkazu Ojca Świątego kilkanaście egzemplarzy dekretu potępiającego ostatnie dwa tomy kursu Mickiewicza, z których jeden ma tytuł: *L'Eglise officielle et le Messianisme*, a drugi: *L'Eglise et le Messie*. Zaś oba głoszą naukę Towiańskiego.⁴⁶ Jeden egzemplarz wspomnianego dekretu odesłałem natychmiast Mickiewiczowi. [Ma]m nadzieję, że się uspokoi⁴⁷.

Bardzo to dziwne świadectwa towianistycznej potęgi, która w oczach Krasińskiego uskrzydlała Mickiewicza. Jakby nie rozumiał czy nie za-

⁴⁶ Mowa o III i IV kursie wykładów poety o literaturze słowiańskiej w Collège de France, które gromadziły liczne grono słuchaczy i przeradzały się niekiedy w publiczne demonstracje wobec mesjanistycznych (w duchu towianistycznym) tez Profesora; na skutek owych "awantur" rząd francuski zawiesił wykłady Mickiewicza.

⁴⁷ Z listu do Skrzyneckiego z 7 maja 1848 – na podstawie rękopisu w rzymskim Archiwum Zmartwychwstańców: CR nr 19309: J. Fert, *Chorągiew Mickiewicza*, "Kronika Rzymska", nr 110 (styczeń -marzec 1997). Stan autografu wskazuje na to, że mamy do czynienia z brulionem listu, tekst jest silnie pokreślony i przetworzony; dokument w bliżej nieokreślonym czasie został uszkodzony na skutek obciążenia lewego marginesu, na którym znajdowała się część autorskich poprawek. Omawiany tekst mieści się na pliku pojedynczych, jednostronnie zapisanych kart o rozmiarach 22,6 x 16,4 cm; papier dość gruby, gładki, lewa strona kart nosi ślady zaznaczonego ołówkiem marginesu. Całość ponumerowana liczbami od 121 do 130 w prawym górnym rogu kart prawdopodobnie przez samego autora; numeracja oraz oznaczenie całości liczbą porządkową "XII" wskazują na jakies prace dokumentacyjne, do jakich ów tekst został użyty. A może są to ślady porządkowania materiałów archiwalnych pierwszego monografisty zmartwychwstańców – ks. Smolikowskiego, który zresztą zacytował – niestety, z różnymi błędami – ów list, wplatając go w rozdział traktujący o stosunkach "księży polskich" z Mickiewiczem w czasie pobytu poety w Rzymie w okresie wiosny ludów, ściślej – w ostatniej fazie starań Mickiewicza o kościelne (papieskie) błogosławieństwo dla działalności Legionu Polskiego. List powstał już po wymarszu legionistów z Rzymu, w czasie gdy Adam Mickiewicz wraz ze swym Zastępem Polskim znajdował się na terytorium Lombardii, zabiegając usilnie o zorganizowanie liczącej się formacji wojskowej ("legii słowiańsko-polskiej") i wprowadzenie jej w polityczną i militarną orbitę włoskiego risorgimento, a w sprzyjającym momencie – do walk o niepodległość Polski (i Słowian południowych, poddanych cesarstwu austriackiemu). Dziękuję Ojcom Zmartwychwstańcom za umożliwienie pracy w ich archiwum. Por. P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia...*, t. IV: *Mesjanizm i słowianofilstwo*, Kraków 1896, s. 190-194. Zob. też: K. Kostenicz, *Legion włoski i "Trybuna Ludów". Styczeń 1848 – grudzień 1849. Kronika życia i twórczości Mickiewicza*, Warszawa 1969; M. Dernałowicz, *Adam Mickiewicz*, Warszawa 1985, s. 398-414; S. Kieniewicz, *Legion Mickiewicza. 1848-1849*, Warszawa 1957.

uważył zasadniczego zwrotu w relacji Brata Wieszcza do Towiańskiego po nieudanych rekolekcjach szwajcarskich późną wiosną 1845 roku⁴⁸, gdy następowało formowanie się własnego Mickiewiczowskiego kierunku działania na rzecz „epoki chrześcijańskiej wyższej”, w której poeta postanowił uczestniczyć nie tyle przez mnożenie „docisków” i „wyzywów”, co całym sobą – gwałtownie prącym na wyżyny... ziemskie i niebieskie, bo słowo ciągle i cudownie „stawa się” ciałem, by każdy z nas „zmartwychwstał w Słowo”...⁴⁹. Nie do końca rozumiał chyba te procesy i Norwid, ale jego reakcje są o wiele bardziej zdystansowane wobec towianistycznego stereotypu, który przysłał sąd Krasińskiego o Mickiewiczu. Norwid zdobywa się nawet na dziwnie w tej sytuacji brzmiący ton lekkiej żartobliwości w liście do Zaleskiego z 9 lutego:

Mówiliśmy tedy o T... – już to od góry zaczynając, a przechodząc aż do braci młodszych – tych to pocziwych dziwołagów, których po świecie się spotyka (t. 8, s. 56).

W tym tonie też stara się Zaleskiemu przekazać niepokojącą go wieść o przystąpieniu starszego brata do towiańczyków, o którym słyszał, że „się w Duchy zapisał” (t. 8, s. 56). Czy Zaleski dał się zwieść stylistycznemu chwytowi Norwida? Na pewno obaj traktowali to zjawisko bardzo serio. Zresztą nie mogło być inaczej, gdyż jak to zauważył Stanisław Brzozowski, Norwidowskie zapatwienie w słowo „wsparte na sobie” jest „jedną z postaci koniecznych, w jakich prawo wewnętrzne romantyzmu polskiego się objawia”⁵⁰. To prawo wewnętrzne dotyczy w istocie statusu słowa, w którym i poprzez które dokonywało się życie narodowe Polaków; egzystencja tak ezoteryczna, że często zupełnie niepojęta dla pocziwych patriotów. Norwid dostrzegł ów paradoks polski już w okresie warszawskim i diagnozując rzecz, uczynił ją jednym z najbogatszych literacko motywów swej twórczości. Potężne słowo twórcy *Dziadów* było mocnym kontrapunktem Norwidowskiej uprawy słowa. W wiele lat po burzach wiosny ludów pojawi się niezwykle podsumowanie owej zależności przez

⁴⁸ Mickiewicz przebywał na owych rekolekcjach w pobliżu Mistrza od 17 maja do 12 lipca 1845.

⁴⁹ W wierszu Norwida *Duch Adama i skandal chrześcijański imperatyw naśladowania Chrystusa*, czyli kroczenia śladami ścieżek Pańskich, rozciągnięty został na całość odpowiedzialnego żywota – aż po uobecnienie cudu Emaus. Poeta sugeruje, że cudu tego dostąpił również męczennik sprawy narodowej – Adam Mickiewicz. Por. tytułowy esej Mariana Maciejewskiego w jego książce *„Ażeby ciało powróciło w Słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji liryki religijnej Adama Mickiewicza*, Lublin 1991, s.49-96.

⁵⁰ S. Brzozowski, *Cyprian Norwid. Próba*, „Krytyka” 1905, t. 2, cyt. za: *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*, oprac., wstęp M. Inglot, Warszawa 1983, s. 156.

opozycję do szeroko rozumianej epoki wieszczów. W szóstej lekcji o Słowackim czytamy:

W narodzie bez publicznego bytu, w publiczności bez własnych form, w społeczeństwie chcenia iskierkowego, ale chęci stałej nie mającym – podobało się Opatrzności, że trzech postawiła poetów sybilicznym natchnionych duchem, a przeto obemującym prawdy wieszczce w fenomenologiczny form całokształt: Mickiewiczowi było dane, że mojęszowy język gniewu narodowego lwią nastroił grzywą, jakby bój trwał; Zygmunt Krasieński tegoż czasu sejmowy, senatorski, publiczny słowa majestat tak uprawiał, jakby za dni wielkich Rzeczypospolitej – i kłamali obydwaj: Mickiewicz ów gniew narodowy, Zygmunt życie – kłamali jak niańki dzieciom chorym [...]. Kiedy tak Opatrzności podobało się, zsyłając narodowi wieszczów, nad rozłamaną istotą jego społeczeństwa czuwać, Słowackiemu [...] dostało się w podziale utrzymać język: wszech-język-narodowy [...]. (t. 6, s. 459-461)

To wieszczce słowo padało wówczas na niezwykły grunt, czytamy dalej w tej lekcji:

Literatura żadna pewno takich nie miała czytelników, jak ci młodzi czytelnicy w Wilnie i w Warszawie, którzy krwią i łzami kartki czytanej poezji okupowali. Katastrofy te były, zaiste, rzezią niewiniątek w wigilię odrodzenia się słowa narodowego. (t. 6, s. 463)

Jak więc z takimi doświadczeniami mógł Norwid porozumieć się z Krasieńskim, Mickiewiczem, Słowackim?... Z wieszczami, którzy tak daleko szli, że czytelnicy nie nadążali za nimi. Efekt opóźnionej recepcji – szczególnie w odniesieniu do Mickiewicza – wyraźnie da się zaobserwować w życiu literackim młodej piśmienności warszawskiej, której nieoficjalnym reprezentantem chciał być i stał się Norwid. Jego spotkanie z Mickiewiczem zaowocowało dramatycznym przełomem. To nie Krasieński przeżył tu prawdziwy wstrząs. Do jego wyobrażeń o Mickiewiczem dopisało się zapewne kilka nowych rysów. Ale rzymska wiosna przemieniła Norwida.

Oto ślad głębokiej reakcji, list z 15 kwietnia do generała Skrzyneckiego, w którym czytamy o Mickiewiczem, że ugrzązł w „radykałizmie mistycznym” i że „straszny jest dla Polski”, a towiańczycy jawią mu się jako ludzie „nieznośni, niecierpliwi, nietolerancyjni” (t. 8, s. 60). Towianizm – Mickiewiczowska wizja rewolucyjnej przemiany świata – stał się odtąd dla Norwida prawdziwym problemem i wyzwaniem intelektualnym. Ślady rozmyślań poety nad „radykałnym mistycyzmem” znaleźć można właściwie w całym dalszym piśmarstwie poety. Nie są to reakcje jednolite. Z jed-

nej strony widać wyraźne i zdecydowane odrzucanie takich czy innych składników Sprawy Bożej, z drugiej – niewątpliwą korespondencją ideową z tymi jej pierwiastkami, które dałyby się streścić w pojęciu etyki społecznej. Na pewno wiele idei w towianistycznym światopoglądzie ki e- runkowo mogło być przez Norwida akceptowane, ale drogi jego i towianizmu rozchodzą się w zastosowaniach owych idei do realiów życia.

Gdyby w Rzymie zjawił się wówczas nie Mickiewicz, lecz Towiański, czy porozumiałby się z Norwidem? Może przynajmniej w jednym z najważniejszych pokładów ideowych świata myśli – w wizji odrodzonego rycerstwa, wiarą, nadzieją i miłością zmieniającego oblicze ziemi...

– Rycerz raz jeszcze płaszcz oblecze nowy,

Narodów wiele Miłością obejmie,

Przed Tron bez-wstydnie poniesie okowy,

Bogu i ludziom zasłużon uprzejmie.

– Sieroty, ludzie służebne i wdowy

Ukocha – Słowem mieczów złamie wiele -

Mieczem z bestiami potka się w pustyni,

I będą kochać go nieprzyjaciele,

Ani powinni kto... sam się powinni! (t. 3, s. 515)⁵¹

Podobieństwo jest oczywiste, ale i w tym są też wielkie różnice. Towianizm zakładał, a właściwie snuł wizję jednorazowego nadzwyczajnego aktu dziejowego, w którym dokona się pojednanie nieba z ziemią i ostatecznie – w siódmym dniu nowej genezy, z nadejściem siódmego Pocięszyciela – zapanuje boska jedność. Ludzkość dostąpi nareszcie pełni wyzwolenia. Ma to być skutek totalnej akcji sił ludzkich i nadprzyrodzonych, ale żeby ludzie mogli pozytywnie uczestniczyć w przybliżeniu Jerozolimie Słonecznej, muszą dorosnąć duchem do tych nadzwyczajnych zadań i zdarzeń. Stąd podstawowy w towianizmie postulat pracy nad przemianą człowieka. Praca nad jego uświęceniem, bo tylko na drodze świętości można oczekiwać cudu powszechnej metanoi. Sprawa narodowa, sprawa Polski o tyle była ważna, o ile przez nią dokonywała się globalna przemiana dziejów. W tej akcji nie jest Polska skazana na wyłączność, ma do pomocy jeszcze dwa narody wybrane: Francję i Izrael. Do przewożenia pracy-objawicielstwa wśród mesjańskich narodów jako drugi po Chrystusie wezwany został Andrzej Towiański. W Norwidowskiej drodze do lepszego świata również podstawowe znaczenie otrzymała realizacja powołania człowieka do świętości, ale przełożona na uświęcenie ludz-

⁵¹ Do hr. Władysława Zamoyskiego, w cyklu *Salem*.

kiej pracy, poprzez którą „historia pracuje ludzkimi ramionami”⁵²; zbiorowym podmiotem dziejów jest natomiast nie abstrakcyjna „ludzkość”, lecz konkretne narody, włączone w swą misję uświęcającą w dzieje Kościoła Powszechnego. A więc przemiany, nie rewolucje – zarówno socjalne, jak i mistyczne. Owszem, nawet uznanie za konieczne przelewu krwi, ale pod warunkiem sensownego włączenia bohaterstwa w szerszy plan przemian cywilizacyjnych. Wołał poeta: „Lanie krwi jest rzeczą świętą o tyle, o ile zajmuje ono to w dystrybucji wiedzy i życia, co zajmuje wykrzyknik w sztuce pisarskiej”⁵³.

Tu jednak znalazłby poeta, gdyby to był „problem jego rówieśnych”, punkty styeczne własnych przemyśleń z poglądami czy raczej postawą Towiańskiego. Uderzająco podobne było ich odczucie, jako swoiście mistycznych, wypadków warszawskich na przedwiośniu roku 1861. Norwidowi zdarzenia te jawiły się jako akty cudowne i witał je z entuzjazmem, jak dowodzą jego listy i utwory poetyckie z tego okresu:

Pytasz: co mówię, gdy warszawskie dziecię

Wstawa oparte na cudzie?

Bogu dziękuję, że jeszcze na świecie

*Są oryginalni ludzie!*⁵⁴

Podobnie dla Towiańskiego i jego uczniów. Zofia Gąsiorowska w cytowanym tu studium tak charakteryzuje stan serca Towiańskiego wobec tych zdarzeń: „[...] Mistrz przyjmuje wiadomości z kraju sercem przepelnionym radością, którą dzieli z nim całe otoczenie. [...] «W czynie luto- wym spełniona była czysta ofiara dla ojczyzny i ofiara ta wydana została w poruszeniu duszy i w doskonałej formie chrześcijańskiej»”⁵⁵.

W związku z wypadkami warszawskimi towiańczycy podejmują niezwykłą „służbę”: bracia w kraju mają „zachęcać naród do rewolucji chrześcijańskiej w duchu miłości bliźniego, po której miało nastąpić zbawienie Polski i Rosji”⁵⁶.

⁵² W dystrybucji świętości ogromnie ważny dla Norwida miał być udział sztuki, z prac ludzkich najbliższej tajemnic boskich: „Jak rzeźbiarz pracuje w materii, ażeby materią być przestała, tak i w czasie Historia też pracuje człowieczymi ramionami, aby czasem być przestała, aby tenże w wieczność się wypełnił” (*Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”*; t. 7, s. 35).

⁵³ Z listu do Józefa I. Kraszewskiego, koniec marca 1863 (t. 9, s. 86).

⁵⁴ *Improwizacja na zapytanie o wieści z Warszawy* (t. 1, s. 338); w tę podniosłą tonację uczuciową włącza się szereg utworów poety z okresu 1861-1863, m. in. *Żydowie polscy. 1861* (t. 1, s. 339).

⁵⁵ Z. Gąsiorowska, dz. cyt., s. 131. Entuzjazm wobec „warszawskiego cudu” podzielało wówczas wielu publicystów europejskich; autorka wspomina o tym, przytaczając m. in. słowa Du Cayla, który „w broszurze *Pape et Pologne* wzywał ludy do krucjaty o Polskę” (s. 134).

⁵⁶ Tamże, s. 134.

Rzecz dramatycznie się jednak skomplikowała w momencie wybuchu walki zbrojnej. Jak pisze Gąsiorowska: „Mistrz znalazł się w niezmiernie trudnym położeniu. Uważał je za przedwczesne, ale jednocześnie wierzył w możliwość nadania mu właściwego charakteru, jeśli kierownicy ruchu zdołają utrzymać się na wyżynach dni lutowych”⁵⁷.

I dla Towiańskiego, i dla Norwida rewolucja warszawska w momencie przekształcenia się w walkę zbrojną nie dała się oceniać już tak jednoznacznie i entuzjastycznie jak wypadki lutowe. Stąd okrzyk Norwida: „Lanie krwi jest rzeczą świętą o tyle, o ile zajmuje ono to w dystrybucji wiedzy i życia, co zajmuje wykrzyknik w sztuce pisarskiej”, w liście zaś do Karola Ruprechta z ok. 5 listopada 1863: „Ja (jak wiesz) nie wierzę, ażeby krew zdobywała przyszłość (mianowicie od dziewiętnastu wieków). Ja wierzę, że pot czoła, ale nie krew!!”⁵⁸. (t. 9, s. 117)

To wyraźna – acz mimowolna – osmoza ideowa towianizmu i patriotycznej myśli Norwidowskiej, ale w życiu Norwida był też czas, gdy znalazł się pod bezpośrednim i świadomym oddziaływaniem towiańczyków. W latach 1849-1852, w okresie bodaj dla niego najtrudniejszym, zaczęły się mnożyć jego kontakty z ludźmi tej sfery. Zauważył to nawet obrażony na poetę Krasieński i, opacznie interpretując spotkania Norwida z Mickiewiczem, pisał do Stanisława Egberta Koźmiana 25 lutego 1851:

*[...] Obacz co za fochy, złości, napady, wyrzuty, obelgi. Biedny to, arcybiedny chłopiec, na ciele rozchorowany ogromnie, a na duszy też niepomatu. Mick[iewicz] niedawno go ukąsił ironiczną pochwałą, a mój Norwid] się od tego dnia wściekł*⁵⁹.

Ale jednak nie było to chyba zbyt głębokie wyzwanie, skoro na ów czas przypadają równoległe wzmożone stosunki poety ze zmarłych-wstańcami, zakończone próbą wstąpienia do Zgromadzenia (rekolekcje 11-18 kwietnia 1852). Podsumowanie ówczesnych „pokus” przynosi list poety do Józefa Bohdana Zaleskiego z ok. 8 stycznia 1852:

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Plastycznym wyrazem tej myśli może być używanie przez Norwida białego krzyża, co wiązać można nie tylko z rodzinną tradycją przynależności Norwidów do kawalerów maltańskich, zwanych inaczej rycerzami białego krzyża (od znaku białego krzyża na płaszczach joannitów).

⁵⁹ Z. Krasieński, *Listy do Koźmianów*, oprac. i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 316; podobne zdanie w liście żony Krasieńskiego do Katarzyny Potockiej z 25 lutego 1851: „Podobno ten nieszczęśnik jest jeszcze jedną ofiarą ironii Mick[iewicza] – powiedział mu: «Jesteś wielki poeta», tak jak powiedział do innych: «Jesteście wielkie duchy»” (*Świadek epoki. Listy Elizy z Branickich Krasieńskiej z lat 1835-1876*, t. 2: czerwiec 1848-maj 1853 (listy nr 426-919), z rkpśu odczytał, wybrał, skomentował i wstępem opatrzył Z. Sudolski, przekład U. Sudolska, Warszawa 1996, s. 326).

[...] Odebrałem z ramienia mistyków naszych szkołę p. Andrzeja Towiańskiego, że: „ciężko” za to zapłacę, iż do filozofii ziemskiej skłaniam się etc. (trzy arkusze blisko).

Odpisałem:

Że, nic od nich nie wzięwszy, z niczego nie zdaję rachunku – że Mistrza ani Pana innego okrom Zbawiciela nie znam [...]. Następnie, że stawiają pod korcem – że ja nie taję nic – że gotów jestem powiedzieć, kto Cezarem, a kto Bogiem moim, że każdemu oddaję, co jego jest.

Że Cezarem moim jest: 1° duch Epoki, 2° najstarszy w Narodzie obywatel, 3° najstarszy wedle słowa Narodu wieszcz czy prorok, 4° Matka Makrena Mieczysławska – jak oni z sobą są, to nie moja rzecz, to ich rachunek – co mi do tego?

Odpisałem im jeszcze, że męczeństwo u mnie nie celem, ale najniebezpieczliwszym środkiem – że pracuję, aby nie było męczeństw – że celem moim WOLNOŚĆ-Z-BOŻNA, którą nad wszystko kocham [...].

Ale – jakże chcesz – jestem za to na wygnaniu, żem się podobnie rozmówił z reprezentantem Państwa Rosyjskiego, ministre-plénipotentaire – za to byłem więziony i uszedłem – a teraz mam się kłaniać ludziom, którym się podoba duchem moim również rozporządzać? – wariaty są! – a jużćie by mi prościej było tam się pokłonić, gdzie mię w rękę trzymali. Co im się w głowach porobiło??...

[...] ciężki chleb!... ciężki to jest chleb Emigracja!

[...]Gorzki to chleb jest Polskość... (t. 8, s. 150-152)

I jeszcze jedno podsumowanie z tego okresu. Przypowieściowo zobrazowana prawidłowość polskiego losu, w której żartobliwym nośnikiem poważnej treści jest rozpowszechniona wśród towiańczyków idea metempsychozy, w liście do Jana Koźmiana z września-października 1852 czytamy:

[...] a temu nie dziw się bynajmniej, że metempsychosis powstała w mniemaniach znowu u nas, albo raczej odezwała się na powrót. To, zdaniem moim, jest po prostu historyczna tylko konsekwencja. Polska w tym ma Misję szczególniejszą i grawituje ku temu. Pomyślisz może, że heretyk i, jak to mówią, towiańczyk jestem – gdzie tam! – do szkoły tej cale się nie liczę. Tylko sam uważ, proszę, że najmniej cztery żywoty obowiązują u nas ducha.

W pierwszym żywocie trzeba jest, ażebyś, żołniersko zasługując się, kulą armatnią na wylot był przebity, inaczej albowiem, tchórzem nazwany będąc, usługiwać sprawie nie możesz.

W żywocie drugim [...] umysłowo pracować masz, powiedzą albowiem, żeś rębacz, ale głupi [...] aż ci serce, jak np. Mochackiemu, pęknie, albo

na suchoty gdzie zakończysz, pierwszej bowiem rąk ci nie rozwiążą, sprawiedliwość oddając.

W żywocie trzecim – masz spraszać i grupować publiczność, za ręce ściskając – obiadekmi a herbatkami pod-kładając sprawę, koneksjami, niewiast przypowieściami i usługowaniem popularnym się zajmując, a pie-niądze też skarbiąc.

W żywocie czwartym dopiero wystąpić możesz ku zużyciu prawdy i siły, i poświęcenia swego, a tak widzisz, o ile metempsychosis logiczna i słuszna jest. (t. 8, s. 185)

3

Dokonując ostatecznych – jak sądził – rozliczeń przed wyemigrowaniem z Emigracji, czyli przed wyjazdem do Ameryki, próbował poeta zdać rachunek z rzeczy najważniejszej – z włodarstwa Słowem. Oczywiście wkrótce okaże się, że ta definitywna przemiana losu, jaka zarysowała się pod koniec 1852 roku, to tylko „pauza w życiu”, ale wypowiedzi Norwida sprzed wyprawy za ocean noszą niepowtarzalne piętno orzeczeń ostatecznych. Jednym z takich testamentalnych aktów była kompozycja poetycka, zatytułowana *Salem*, ofiarowana księciu Adamowi Czartoryskiemu z jakże znamienym przesłaniem:

Mości Księżę!

Najzupełniej przechodząc w sferę i pracę Sztuki, poważam się w ręce Księcia Jegomości złożyć tu załączony – a nieledwie ostatni mój rękopism.

Z głębokiego szacunku i poważania wyrażeniem

C. K. Norwid

Paryż, 1852, czerwca. (t. 3, s. 505)

Kompozycja ta składa się z czterech wierszy, opatrzonych czterema adresami dedykacyjnymi: do księcia Adama Czartoryskiego, hr. Władysława Zamoyskiego, Adama Mickiewicza i Andrzeja Towiańskiego – dwa ostatnie adresy ukrył poeta pod inicjałami: *Do A. M.* i *Do A. T.* Szczególnie interesujące w tym kwartecie lirycznym są właśnie dwa ostatnie głosy; zresztą powiązane nie tylko kontekstem pozaliterackim, ale wewnętrzną strukturą wzajemnych odniesień interpretacyjnych. Szczególnie wiersz *Do A. T.* potrzebuje oparcia w bliźniaczym adresie poetyckim do Mickiewicza. Jak bluszcz owija się wokół niego i żyje dzięki jego życiu. Oba wiersze łączy temat wieszczego słowa. W wierszu *Do A. M.* wyraża to

znakomicie dobrane motto biblijne: „Gdy prorocstwo ustawa, lud bywa rozproszony”⁶⁰, nb. jedyne motto spośród czterech podane po polsku. W wierszu do Mickiewicza obrazowanie oparte zostało na dwu polach skojarzeniowych: obrazie wystylizowanego prorocko nauczyciela, za którym chodzą bliżej nieokreśleni uczniowie: „Są – którzy chodzą za Tobą...”. Ten początkowo bezimienny przewodnik-nauczyciel w drugiej zwrotce przywołany zostaje po imieniu: „Tych się, Adamie, pożał wprzód niż innych”, by ostatecznie w zakończeniu uzyskać jeszcze jedno, najniezwyklejsze określenie: „Siewcy jarego”, a więc tego, która obsiewa rolę na wiosnę⁶¹. Drugie pole skojarzeniowe określa sytuację tych wielbicieli (wyznawców) Adama-przewodnika duchów, którzy nie dostąpili szczęścia bezpośredniego obcowania ze swym mistrzem i żyją w nieustannej tęsknocie za nim. Ich sytuację określa skojarzenie ze zgłodniałym ptactwem, które czeka na pokarm:

2

*Tych się, Adamie, pożał wprzód niż innych,
Tych – co oblicza Twego nie zaznały;
Najniewinniesze są bowiem z niewinnych,
A schną, choć wiele, wiele ukochały!...*

3

*Z ogromnych lasów na słońce z a c h o d u,
Jak płowe ptaków stada, wyglądają
I do-strajają cichy świergot głodu,
I ręki, ziarnem-promiennej, szukają...*

Nie pamiętając nawet o późniejszych Norwidowskich realizacjach wątku „niewiniąt”⁶², zauważamy, że nadawca omawianego tu wiersza

⁶⁰ Motto z Księgi Przypowieści w wersji *Biblii gdańskiej*: Przypowieści Salomonowe, XXIX, 18.

⁶¹ Etymologia słowa „jary” jest bardzo bogata, ale semantycznie wyraz oscyluje wokół wiosennej żywotności, świetlistości, ciepła i gwałtownej odmiany; por. F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1956, z. 5; w *Słowniku wileńskim* znajdujemy znaczenia: jasny, czysty, krzepki, czerstwy.

⁶² Wspomnijmy o kilku najbardziej znamienych: *Zwolon*, *Quidam*, kilka wierszy w *Vade-mecum*; ciekawe, że Norwidowi los swego pokolenia kojarzy się nieodmiennie z obrazem ptaków; nawet juvenilia dostarczają przykładów, jak *Odpowiedź* [Kajetanowi Koźmianowi]: „Wy – starcze! – szliście po drodze ubitej, / Nam że jej zbrakło, wzlatujęm z manowca [...] My, choćby nawet podobni wam, starcze, / Choć orły – lecąc w zwichrzonej zamieci, / Gdzież znajdziem miejsce, i ścianę, i tarczę?” (t. 1, s. 45). Może pobrzmiewa tu tradycja bajki Krasickiego o ptaszkach w klatce, może przejmujący obraz ptasiego sądu nad okrutnym panem w cz. II *Dziadów*, a może i ten refren pobrzmiewał poecie w pamięci: „Orle, Norwidzie...”

stara się przemówić do Wieszcza-Siewcy w imieniu pokoleń młodzieży wykarmionej jego słowem i dalej spragnionej jego siejby. Bo przecież, „gdy prorocstwo ustawa, lud bywa rozproszony”...

Wiersz *Do A. T.* skierowany do nieprzywołanego imiennie adresata, mimo że zajmuje w kompozycji *Salem* pozycję puentową, nie jest – w przeciwieństwie do poprzedniego – interpretacyjnie samowystarczalny, bez konkretyzacyjnych odwołań do wiersza *Do A. M.* w istotnych myślowo momentach staje się niezrozumiały, zestawiony z poprzednim – nabiera konkretności nieomal publicystycznej. Dotyczy to szczególnie sądu o żywotnym związku Mickiewiczowskiego słowa z losami młodzieży polskiej:

IV

*Kto jest silniejszy ode mnie – niech zgani,
 Że rad z bezdennej wyzieram otchłani
 I że Cię rymy dotykam moimi;
 – Ale – nie mogę poglądać na Życie
 Z skrzydłami w węzeł w górze związanymi,
 I trza mi Słońca złotego... obficie!*

V

*A to – nie mówię jeden ja, maluczki,
 Lecz wielu z onych, na wędrówce różnéj
 Odprawiających tu i owdzie ku czki...
 – A to nie mówię jeden ja, podróżny,
 Lecz wielu z onych, co w czasy wstępują
 I schną – a wołać nie śmią [...]*

W kontekście wiersza poprzedniego zdanie o „życiu z skrzydłami w węzeł w górze związanymi” może zabrzmieć jak samoobjaśniająca się teza, że zaprzestanie przez Mickiewicza wypełniania jego pierwszego, najważniejszego powołania – uprawy Słowa – jest pochodną towianistycznego programu biernego czekania na niebieską rewolucję, zamykania się w ezoterycznych kołach i kółkach wtajemniczonych czy też „lepiej” wybranych, zbywania milczeniem dramatycznych pytań ludzi spragnionych prawdy... Oczywiście wiersz nie używa brutalnych sformułowań w rodzaju tych co wyżej, subtelnie perswaduje:

*Ja wiem – że czasy są, w których milczenie
 Niezwykłej piętnem mocy – lecz wiem o tem,*

*Że już przemilka jedno pokolenie
W bez-jawie – prute w piersi zamkniętym grzmotem...*

Można się zdumiewać niezwykłą potęgą słowa tego, wstępującego dopiero na najwyższe szczeble poetyckich wtajemniczeń pisarza. W jednym zdaniu – ułożonym na kształt strofy wiersza – zawarł cały dramat epoki, z której wyrósł i... wyemigrował, nie sprzeniewierzając ani na moment depozytu mąk i nadziei, który wziął z rąk przyjaciół, żegnających go na warszawskich rogatkach w pierwszej połowie maja 1842 roku⁶³. „Orle, Norwidzie...”

I można się przerazić logiką następstw i konsekwencji wyborów „mistrzów tego wieku”⁶⁴, którzy ponad głowami nowych pokoleń – nie uwzględniając w rachubach zasadniczej zmiany w dystrybucji Słowa i Czynu – podejmowali niewczesne działania.

Jeśli więc rację miał Wiktor Hugo, gdy poetę nazywał „echem narodu, miedzianej trąby otworem, przez którą naród swe bóle wygłasza”⁶⁵, to zamilknięcie poety, z którego my wszyscy⁶⁶ – na skutek m. in. uroków towianistycznej teodycei – zwichnęło losy nie tyle i nie tylko garstki adeptów Mistrza z Antoszwińców, ale tych wszystkich, którzy szukając w autorze *Konrada Wallenroda* rzecznika ich cierpień i pragnień, trafiali w pustkę:

*I upadają, jak ogromne cienie,
Na bez-echowe Narodu-sumienie...*

Dlaczego najważniejsze pytania epoki, kierowane – co zrozumiałe – do najwyższego autorytetu narodowego, do owego „sumienia-narodu” i „głosu-narodu”, pozostają bez odpowiedzi? Dlaczego milczy ten, który posiadał dar mówienia w imieniu całego narodu, a więc i kolejnych pokoleń Polaków? Kto związał mu usta i dlaczego? Kto lub co uplątało w gor-

⁶³ Por. *Kalendarz biograficzny Cypriana Norwida* (t. 11, s. 42).

⁶⁴ Z wiersza *Rzeczywistość i marzenia (!)* (t. 1, s. 226).

⁶⁵ Opinia Alberta Gąsiorowskiego o Adamie Mickiewiczu, zacytowana przez Zdzisława Jastrzębskiego w artykule *Norwid o Mickiewiczu...*, s. 257.

⁶⁶ Zdanie Zygmunta Krasińskiego na wieść o śmierci Mickiewicza z listu do Adama Sołtana z 8 grudnia 1855: „Pan Adam już odszedł od nas – na tę wieść pękło mi serce. On był dla ludzi mego pokolenia i miodem, i mlekiem, i żócią, i krwią duchową.- My z niego wszyscy. [...] Największy wieszcz nie tylko narodu, ale wszystkich plemion słowiańskich nie żyje.” – Z. Krasiński, *Listy do Adama Sołtana*, oprac. i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1970, s.617.

dyjski węzeł skrzydła jego natchnień? Jakimi argumentami usprawiedliwić niewolę -

*...Dlaczego Sokrat nie uszedł z więzienia?
My ujść winniśmy...*

I wreszcie finalne potężne wezwanie – do Towiańskiego-li ono czy też może raczej do Mickiewicza:

*[...] Jeślim krzyw, rozedrzyj pienia
I orzec słowo Twe... prze-konaj, skonam...*

Przenikliwemu Norwidowi nie nasunęła się jednak myśl, tak dziś chętnie powtarzana, że Towiański, a więc towianizm to w istocie przełożona na konkretne – jakkolwiek ową „konkretność” pojmować – działanie emanacja Mickiewiczowskiego świata poetyckiego! Atakując Towiańskiego, atakowało się jednak Mickiewicza, Słowackiego, Goszczyńskiego, Siemieńskiego, Nabelaka, własnego brata Ludwika... Atakowało się uparte marzenie o zajrzeniu okiem duszy za kulisy Opatrzności, by „proroctwem”, by świętością przyśpieszyć czy wręcz wymusić oczywiste, ale jakże nierychliwe wyroki Boskie w sprawie polskiej⁶⁷. Ale cóż ten czy inny „mistrz tego wieku” miałby nowego do powiedzenia pokoleniu, które przeżyło wyprawę Zaliwskiego, męczeństwo Konarskiego, bratobójczą rzeź galicyjską, zdradzoną przez Ludy poznańską wiosnę 1848?! I cóż ponad zimny pocałunek Eloë mogła dać poezja tym setkom bezimiennych, na poły dziecięcych ofiar, pognanych na Sybir czy zagubionych w „drugiej Syberii”?!

*I ramiona młodociane,
W bezimienny puch rozwiane,
Dziejów nazwą śmieciem (t. 1, s. 96)*

Czyż nie zakrawa w tym kontekście na ironię „konsolacja” Krasińskiego, w której jak w zwierciadle odbija się niespokojne serce Irydiona, ale

⁶⁷ Inaczej u Cieszkowskiego, który twierdził, że postęp na drodze ludzkiej samoświadomości doprowadzi do pełnego rozpoznania „boskich planów Opatrzności” i ludzie staną się „świadomymi wytwórcami własnej wolności” – zob. A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, wstępem poprzedził A. Walicki, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 1972, s.15.

ani śladu społecznej myśli Norwida, z takim mozołem referowanej w trakcie nocnych rodaków rozmów owej dziwnej wiosny 1848 roku w Rzymie?

*Tyś nie śmierci łup!
Skrzydlanym jeszcze wzlecisz lotem,
Gdy z trupami ja pokotem
Leżeć będę – trup!*⁶⁸

Reprezentant zgubionego pokolenia otrzymywał oto osobiste pocieszenie, że doczeka zmartwychwstania ojczyzny, że dozna sławy, że przeżyje i dożyje... A pokolenie Norwida – owo stracone pokolenie spóźnionego romantyzmu – mając przed oczyma rozległy horyzont *Dziejów pracy* i równocześnie sto wiosennych miraży cudownych rewolucji, skazane zostaje na błąkanie się „między zachodem greckiej i żydowskiej wiedzy” i na zupełne opuszczenie w otchłaniach cywilizacji, w której „dziko rośnie i ginie jak zioło na miedzy...”⁶⁹

Niespełna wiek później inny poeta w inny czas zanuci podobnie rozdzierający refren:

*Nad nami noc. Goreją gwiazdy,
dławiący, trupi nieba fiolet.
Zostanie po nas złom żelazny
i głuchy, drwiący śmiech pokoleń.*⁷⁰

Post scriptum 1:

W pierwszym tygodniu maja 1848 roku Norwida przyjął na prywatnej audiencji papież. Poeta skorzystał prawdopodobnie z rekomendacji zmartwychwstańców. Spotkanie z Piusem IX wywarło na poecie ogromne wrażenie, trwające przez cały czas pontyfikatu Piusa i podtrzymane niewykłmym darem – udzielonym mu odpustem zupełnym *in articulo mortis*, którym mógł się podzielić z pięćdziesięciu wybranymi przez siebie osobami spośród żyjących i zmarłych krewnych i znajomych. Poeta dzielił się swym

⁶⁸ Z. Krasieński, *Dzieła literackie*, wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1973, s.101.

⁶⁹ Z wiersza epilogowego *Vade-mecum: Do Walentego Pomiana Z.* – w. 123-124.

⁷⁰ T. Borowski, *Pieśń*, z tomu *Gdziekolwiek ziemia* (1942), cyt. za: *Od Staffa do Wojaczka. Poezja polska 1939-1985. Antologia*, red. B. Urbankowski, Łódź1988, t. 2, s. 7.

odpustem bądź z własnej inicjatywy, bądź proszony o to, skrupulatnie wpisywał obdarowanych na wolną stronicę dyplomu odpustowego⁷¹. Przez lata powstawała swoista „parafia” żyjących i zmarłych odbiorców papieskiego rozgrzeszenia, przekazywanego za pośrednictwem Norwida. Jednym z obdarowanych w ten sposób był... Adam Mickiewicz.

Post scriptum 2:

Teofil Lenartowicz, stary kolega Cypriana Norwida, mimo iż wżenił się w rodzinę Adama Mickiewicza, poślubiając jego szwagierkę Zofię Szymanowską, nie tylko towiańczykiem nie został, ale nawet jakby tym bardziej się wobec towianizmu zdystansował⁷². Nie przeszkodziło mu to jednak w genialnym odczuciu istoty owej „rewolucji religijnej”, czemu dał wyraz w późno powstałym poemacie epitafijnym *Dwaj towiańczycy (Adolf Rozwadowski i Ludwik⁷³ Szwejczer)*. *Wspomnienie z czasów Komuny Paryskiej*, wydrukowanym po raz pierwszy w lwowskiej „Gazecie Narodowej” nr 35 z 1891 roku⁷⁴. Poemat opowiada o autentycznym zdarzeniu, którego mimowolnymi bohaterami stali się dwaj starzy ludzie, zamordowani przez zwycięskich wersalczyków tylko dlatego, że byli Polakami. Ale po zdobyciu Paryża rękami Francuzów (przy wydatnej pomocy Prusaków) „czyszczenie” miasta z elementów wywrotowych polegało m. in. na wyłapywaniu i mordowaniu Polaków; samo hasło „Polak” najczęściej wystarczało żołnierzom Thiersa do wydania wyroku śmierci na schwytanym nieszczęśniku; to właśnie przydarzyło się Rozwadowskiemu i Szwejczerowi. Poeta opowiada o zdarzeniu w części finalnej swego utworu, wcześniej kreśli ich niezwykły portret, z którego chciałbym tu podać przynajmniej kilka rysów:

⁷¹ Tekst dyplomu oraz jego szczegółowy opis wraz z objaśnieniami dotyczącymi obdarowanych wydał pod nadanym przez siebie tytułem Gomulicki: *Dwie parafie*, „Kierunki” 1966, nr 15 i 16 (por. C. Norwid, *Pisma wszystkie...*, t. 7, s.221-225, 674-683).

⁷² Trzeba dodać, że pani Zofia z Szymanowskich Lenartowiczowa (1825-1870), przyrodnia siostra Celiny Mickiewiczowej, opiekunka jej dzieci (głównie Marysi), serdecznie nie cierpiała towiańczyków i w domu Mickiewiczów (gdzie przez lata przebywała) dawała poznać owej hałastrze, że jest jej szczególnie niemiła; monografista Mickiewicza tak to komentuje: „Zofia Szymanowska wchodziła do domu Mickiewiczów z ogromnym bagażem uprzedzeń [...]. Gorszył ją widok braci towiańczyków [...], którym przypisywała wszystko najgorsze.” (Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1995, s.757).

⁷³ Jak objaśnia wydawca: właśc. Michał Szwejczer. T. Lenartowicz, *Wybór poezji*, oprac. J. Nowakowski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 19724, s.392.

⁷⁴ Por. komentarze w: T. Lenartowicz, dz. cyt., s. 391-403.

*Ludwik i Adolf, obaj dobrze siwi,
 Ten prosto, drugi trzymał się pochyło;
 Tego się czoło łysiną świeciło,
 Ów jako drzewo, które czas wykrzywi,
 Końcami długiej, nie strzyżonej brody
 Zamiatął, idąc do mieszkania, schody.
 I stąd portierka domu (kabalarka) [= intrygantka, plotkara]
 W jednym widziała wizerunek Marka,
 Drugi jej Pawła przypominał wiele,
 Stojących w niszach na starym kościele.
 A że jej przerwy nie czynili we śnie,
 Wracając zwykle do kwatery wcześniej,
 Okazywała dobre dla nich chęci
 I przed ciekawym świadczyła muszarem, [= szpiclem]
 Że za Sekwaną w obwodzie ich starym
 Są to jedyni prawdziwi dwaj święci, [w.11-26]*

Opowieść o braciach towiańczykach niespiesznie snuje wątki biograficzne i patriotyczne, sporo dorzuca o spotkaniach w „bratnich kołach”:

Duchami zwano ich: ej! gdzie te duchy?...

– i nie zapomina o codzienności niebujnej, niekolorowej, pędzonej o wyгнаńczym chlebie w Paryżu:

*W izbie, zaprawdę, nie było przepychu,
 Do zrozumienia rzecz. K'temu na strychu
 [...]*

*Więc ruchomości także rejestr mały:
 Łóczyńska stare po dwu stronach stały,
 Z których gołębie do gniazd słomę wlekły...
 Stołki dwa, stolik, papiery i mapy,
 Ławka (ostatek nieboszczki kanapy)
 Otóż i wszystko, z dodatkiem obrazków
 Wileńskiej Matki Boskiej z Ostrej Bramy
 I chłopa, biedy polskiej z błot czy piasków,
 Z podpisem: „Jezu zmiłuj się nad nami”.*

W narracji pojawia się wreszcie ów niezwykły obraz śmierci dwu emigrantów, którzy podczas modlitwy, zapaliwszy naftową lampę przed domowym obrazem Matki Bożej, narazili się tym samym na podejrzenie, że są podpalaczami, że są sprawcami nieobliczalnych zniszczeń „stolicy świata”. Do domu z krzykiem wpadają żołnierze:

Jeszcze modlitwy nie przebrzmiało słowo,

Gdy się chrapliwy ozwał głos przy bramie:
„Otwieraj bramę, bo siłą wyłamie!”

II

„Kto wy?” – „Polacy”.

[...]

Ha! podpalacze! Nie ujdzie wam płazem!

Żwawo, hej! żwawo, wojsko nie ma czasu!

Lampa petrolium pełna przed obrazem.

Pod mur, a na cel dobrze brać, żołnierze,

No, dalej, prędzej, stary petrolierze!”

Nie pomagają tłumaczenia starca, że to pomyłka, że oni – Polacy – bronili Francji, pada rozkaz i po nim słowa skazanych:

„Pas de tamps, allons, dalej z nim pod ścianę!”

Więc Ludwik: „Bracie, stańże, gdzie ja stanę,

Ot tak, i razem, na apel do Boga!

Czas nam ze świata. Jak droga, to droga!”

„Ave Maryja!” – I wyprostowani,

Jakby ich olśnił blask Anielskiej Pani,

Dłoń w dłoni, mężni w ostatnie godzinie,

Po raz ostatni zimnymi powiewy

Wypełnią życiem unużone trzewy.

Może to niewczesne pytanie, może niezbyt stosowne jako komentarz do... no, cóż – tylko do ponadwiekowego wiersza, ale chciałbym na koniec zapytać, czy ktoś pomyślał kiedy o tych dwu niewinnych starcach zastrzelonych przez zaślepionych klęską Francuzów, że to przecież prawdziwi męczennicy, prawdziwi świadkowie Pana, zamęzonego i zmartwychwstałego, i wierni wyznawcy Tej, „co w Ostrej świeci Bramie”, pod której obroną uciekamy się wszyscy od wieków?...

ARTUR KARDAŚ CR
POZNAŃ

BOGDAN JAŃSKI JAKO WYCHOWAWCA PIERWSZYCH ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

Mysł Jańskiego ciągle zaskakuje historyków badających jego piśma. Te, coraz częściej wyglądają z zakurzonych szuflad i układają się do światła – badaczy. Przygotowany do druku *Dziennik* Jańskiego dostarczy zapewne wiele wspaniałych myśli na interesujący nas tu temat. A nie jest on łatwy. Spróbujmy pójść za Jańskim, aby odkryć plan Boży, myśl Bożą jaką otrzymał w darze, aby tę tak różną grupkę ludzi z dobrymi chęciami przygotować do życia zakonnego i pracy apostołskiej. Ograniczę się do zasygnalizowania fundamentalnych zasad, którymi żyła wspólnota Domku Jańskiego i do próby wyliczenia niektórych ważnych środków w dziele formacji uczniów, jakich to używał Jański do „odrobienia zadania” zleconego tej właśnie wspólnotie przez Boga Ojca. Cezurą czasową będą tu pierwsze lata życia Domku – 1836-1839.

Jański uważał przede wszystkim, że zadaniem zaangażowanego chrześcijanina, jest budowanie mostów między podziałami, które wytworzyły się pomiędzy Kościołem, a laicyzującym się społeczeństwem europejskim XIX wieku. Chodziło mu też o to, aby Domek wychodził w swym apostołstwie naprzeciw biedom i potrzebom ludzkim, aby jego członkowie rozumieli zwątpienia i rozterki współczesnego im świata, i aby łatwiej im było znaleźć nowe formy do nauki o Bogu – Miłości. Obce mu były postawy defensywne.

Aby zrozumieć formację w Domku Jańskiego, potrzeba abyśmy przypomnieli sobie, jaki cel przyświecał powstaniu tej wspólnoty.

1. Cel powstania Domku Jańskiego

*Postawa religijna – pisał Jański – jaką wybraliśmy w głębi naszych serc, nie jest produktem naszych głów [...]*¹. Wszyscy poprzez różne drogi powróciliśmy do świętej wiary katolickiej, w jakiej byliśmy urodzeni i wychowani, i czujemy wielką potrzebę wspólnego pracowania i zarazem pełnego praktykowania, jak nam to będzie możliwe, naszych obowiązków religijnych. Regularne wypełnianie tych obowiązków jest jedynym i wspólnym celem naszego zbliżania się i naszego życia wspólnego². Tak pisał do pana prefekta policji w Paryżu, starając się go przekonać, że nie trzeba już tropić współbraci, szczególnie Semenienki i Kajsiewicza. Chciał też rozwiać wątpliwości pana prefekta co do tego, że naprawdę są wspólnotą religijną. Podejrzenia zaś były bardzo poważne, bo natury politycznej, ze względu na ich przeszłość, jako że byli zaangażowani na emigracji w ugrupowania skrajnie lewicowe.

W pierwszym dniu na Popielec, jak pisał, odbyli zebranie, gdzie wyraźnie został określony cel Domku: *Uznaliśmy, że cel nasz: 1/ własna poprawa; 2/ misjonarstwo – wzgląd narodowy, wzgląd na dzisiejsze usposobienie i tendencje*. Misjonarstwo, czyli apostołstwo, które miało odpowiadać na aktualne potrzeby Kościoła, czyli na owo, jak to nazwał Jański, *dzisiejsze usposobienie i tendencje*. Innym razem użył sformułowania: *Czego chce po nas Chrystus, Kościół, Ojczyzna, i Emigracja...*³, a zatem chodziło o umiejętność czytania znaków czasu.

To ważne umieć słuchać. *Daj mi Panie serce słuchające* – czytamy w 1 Księdze Królewskiej (1Krl 3,9). Uczeń Jezusa umie słuchać Mistrza. Uczeń słyszy, uczy się słuchać pukania do drzwi jego serca. Jański wiedział, że człowiek lubi słuchać świata. Wiedział, że jego kandydaci do wspólnoty słuchają i sami uczestniczą w pokręconych, wzajemnie się oskarżających głosach Wielkiej Emigracji: *Kto winien, żeśmy przegrali powstanie?*

Czytamy w *Ewangeliu wg św. Jana: Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie za swoje owce. [...] Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć* (J 10, 11; 10). Jański zauważył, że człowiek słucha zgubnych idei świata uważając je za postępowe, a te z gruntu niszczą człowieka, okradają go z jego człowieczeństwa. Sam tego doświad-

¹ Wszystkie fragmenty listów pochodzą z: B. Jański, *Listy*, „Studia Zmartwychwstańcze” (odtąd: SZ).

² Jański do Prefekta policji, 13 maja 1836, SZ II, s. 428-436.

³ Jański do Prefekta policji, 21 maja 1836, SZ II, s. 439-441.

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

czył jako saintsimonista, jako ten, który odrzucił Boga i oddał się modnej idei niewiary. Ćwiczył zatem braci w słuchaniu. Rozmawiał na bieżące problemy społeczne i polityczne, słuchał ich opinii. Pokazywał w wielu wypadkach zwykłą zawiść i próżność dyskutujących. Chciał, aby bracia szukali i umieli rozpoznać wolę Pasterza: *Czego chce po nas Chrystus...*

Jański notował, że *nasza społeczność zawiązką czegoś stałego*. Notatki Jańskiego i życie w Domku pokazały, jak bardzo troszczył się, akcentował braterstwo, czyli życie wspólne; co robić, żeby było twórcze, żeby było znakiem i świadectwem, żeby było dobre i prawdziwe na wzór pierwszych chrześcijan. Sam używał często sformułowania: *Wróciłem do świętej wiary katolickiej*⁴; lub: *Wróciłem całą duszą na Łono Kościoła Powszechnego*⁵. Rzadko mówił: *Nawróciłem się do Boga*. Wierzył i przekonał się sam osobiście, że spotkanie z osobowym Bogiem dokonuje się we wspólnocie ludzi wierzących, w Kościele. Wspaniałe jest u Jańskiego wyczucie wspólnoty Kościoła.

Założyciel kierował się w formowaniu braci dobrocią i łagodnością. Wzajemną dobroć uważał za najlepszą metodę braterskiego postępowania. *Nie zapominaj chodzić ciągle i jak najczęściej między Bracią, a szczególnie domową, i z cierpliwością, łagodnością, miłością, gwałtem wciskaj się do serc, aby się jednoczyć wszyscy mogli coraz i coraz silniej, prawdziwie, praktycznie w Chrystusie Panu, jedynej wiecznej nadziei naszej i miłości*⁶. Tak pisał do Edwarda Duńskiego w 1837 roku. Jański chciał stworzyć prawdziwą Rodzinę Bożą, aby w ich duszach mogło w pełni zatriumfować Królestwo Boże.

Jański starał się stworzyć odpowiedzialną, dobrą wspólnotę. Dla pierwszej generacji Domku, aby nawrócenie było skuteczne. *Najwłaściwszą i konieczną było rzeczą – napisał – żeby usunąć się z kompanii, w której się żyło, złączyć się w jedną społeczność, w której każdy jeden, opierałby się na wszystkich i zasiliał ich duchem i spólną jego praktyką [...]. I zdecydowaliśmy się na rozpoczęcie życia spólnego, i założyli Domek [...]. Był on i gwarancją wytrwałości, i ćwiczenia się duchownego dla jego członków. I po wtóre [...] chcieliśmy nawróceni poświęcić się najcałkowiciej dla sprawy Bożej – był on zarazem dla nas środkiem i ogniskiem, w któreśmy złożyli wszystkie nasz zapał, wszystkie nadzieje, związką stowarzyszenia duchowego na całe życie [...]. I po trzecie, założyliśmy go w myśli, żeby*

⁴ Jański, *Dziennik*, w: J. Iwicki, *Bogdan Jański – Założyciel*, Kraków 1996, s. 8.

⁵ Jański do A. Jabłońskiego, 7 IX 1938, SZ III, s. 470.

⁶ Jański do E. Duńskiego, 1837, w: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 1, s. 131, Kraków 1925.

dla każdego z owych nawracających się, stał się Domem przytułku, poprawy i musztry duchowej, i chorągwią niejako dla tych, którzy by równie całkowicie opuszczając wszystkie projekty własnych swoich karier, chcieli oddać życie całe, i wszystkie swoje siły i środki, na służbę P. Bogu – na obronę i propagowanie Prawdy Chrystusowej i jej praktyki we wszelkich formach życia⁷. To bardzo piękny tekst! Odnotujmy, że sformułowanie usunąć się z kompanii osób, z którymi się żyło to konkretne wymaganie zmiany życia. Jańskiemu zależało na założeniu wspólnoty, stowarzyszenia duchowego na całe życie. Ta wspólnota miała być świadectwem obecności Boga, gwarancją wytrwałości i ćwiczenia się duchownego. Domek był miejscem, gdzie ci młodzi ludzie złożyli wszystkie swoje nadzieje i zapął na całe życie.

O. Semenenko w liście do Bentkowskiego, który chciał przestąpić próg klasztorny, zapytuje wprost: *Czy z wiary dla Boga?* Do Domku mógł przyjść każdy, kto chciał, tak jak oni, poświęcić się sprawie *Prawdy Chrystusowej i jej praktyki we wszystkich formach życia*. Domek miał być świadectwem życia *prawdziwie chrześcijańskiego*.

Jański po swoim nawróceniu szczególnie wyrozumiale traktował ludzką słabość w braciach. Toteż tworzenie wspólnoty zaczął nie od ustalenia reguł, ale każdemu, kto się zdecydował na życie w Domku, przede wszystkim udzielał wszechstronnej pomocy w stworzeniu atmosfery życzliwości i dobroci, która zabezpieczała i ułatwiała trwanie w dobrym.

2. Zasady formacji duchowości według Bogdana Jańskiego

Bracia rozpoczęli życie wspólne *jednością wiary i nadziei związani* – jak pisze Jański w liście do Ludwika Królikowskiego⁸. Nasz Brat Starszy, świadomy swego założycielskiego charyzmatu, wyznał: *Mnie Pan Bóg dał myśl założenia i mnie poruczył rządzić (dyrekcję) i trud utrzymania tego związku*. Jak zatem go utrzymywał i jak formował braci?

A. Bóg jest miłością i powołał mnie z nicości

Podczas jednej z podróży po Europie o. Semenenko jechał z pewnym opatem, z którym wdał się w rozmowę na temat wychowania w semina-

⁷ Jański do W. Wielogłowskiego, 3 VII 1839, SZ III, s. 555-557.

⁸ Jański do L. Królikowskiego, 21 III 1836, SZ III, s. 170.

riach i szkołach. Posłuchajmy krótko relacji z tej rozmowy, jaką znamy z listu o. Piotra do o. Hieronima Kajsiwicza:... i on [tzn. opat] aż do tego posunął się twierdzenia, że w seminariach i szkołach nie wychowują nie tylko na kapłanów, ale nawet na chrześcijan, a to z powodu, że nie wprowadzają pierwiastka nadprzyrodzonego wewnątrz do duszy i tylko po wierzeniu nim smarują. Skoro on to wyraził, tedy nie mogę mu ukryć swojej radości, a zarazem powiedzieć, że w duchu jesteśmy zupełnie braćmi i że on w duchu jest prawdziwym bratem zmartwychwstania, albowiem główną podstawą naszego ducha jest właśnie ta zasada [...], wprowadzenie pierwiastka nadprzyrodzonego, którym jest miłość Boga⁹. Podstawą wszelkich zasad wychowawczych życia w Domku było, aby każdy z braci żywił w duszy szczerą pragnienie osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Wszystko dla Boga, który kocha człowieka, takim jaki jest. Kocha go bezwarunkowo! Najpiękniej wyznaje tę prawdę Jański w tych oto słowach: *Dlaczego wróciłem do wiary świętej katolickiej? Boś ty tak chciałeś, miłościwy Boże! Twoja łaska to sprawiła, nie zaś moja zasługa, prace i rozumowania. Czuję to z całej duszy i dzięki Ci składam, o Boże! żeś raczył wejrzeć na moją nędzę i cierpienia, na moje jęki i wzdychania ku prawdzie, ku powszechnemu dobru. Wesprzyj mnie Panie wszechmogący, dodając mocy, abym się w całym życiu stał godnym Twojej dobroci!*¹⁰

*We wszystkich nas – pisał – chęć, niecierpliwość nawet doskonałości [...]. O najmilszi bracia, obróćmy z całą gorącością, zupełnością ducha, myśli i serca nasze, całą moc i siły naszego życia ku Bogu!*¹¹. Stąd mógł pisać z wiarą: *Jest tedy między nami zwierzchność i najsilniejsza, bo oparta na wzajemnej ufności, miłości coraz i coraz wzrastającej i żarliwszej, obierająca za swoją postawę posłuszeństwo bez granic!*¹².

Zatem ufność, szacunek i doskonałe posłuszeństwo budowane było na miłości Bożej. Na tym najważniejszym fundamencie wychowania opierał swoje kierownictwo i całe życie wewnętrzne wspólnoty.

Sobór Watykański II w dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego zaleca, aby *całe życie zakonników było przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska nacechowana duchem zakonnym* (n. 8). Potrzebę takiej formacji braci widział Bogdan Jański, wyprzedzając Sobór o całe 150 lat. Takie wychowanie to specyfika zmartwychwstańskiego wychowania.

⁹ P. Semenenko, *Listy*, t. III, Rzym 1986, s. 57-58.

¹⁰ Jański, *Dziennik*, 28 XII 1834.

¹¹ Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 402.

¹² Jański do B. Zalewskiego, w: P. Smolikowski, dz. cyt., t. 1, s.216.

Jański od początku prawdę i miłość stawiał jako fundament wewnętrznej jedności członków domu. Do Ludwika Królikowskiego pisał w 1837 roku, że *najmocniejsze mam przekonanie i ufność w potęgę prawdy i Chrystusa Pana, że [...] dojdziem do zupełnej jedności. A dojdziem przez jedno, wspólne nasze principium, jądro nauki Chrystusa Pana – miłość Boga i bliźniego*¹³; do Walerego Wielogłowskiego w 1839 roku: *My w szczególności, uważając nawrócenie się nasze za szczególniejszą i w niczym nie zasłużoną łaskę Miłosierdzia Bożego, poczytujemy takie połączenie się, takie postanowienie i oddanie całego naszego życia Chrystusowi Panu – za swój szczególny, wyraźny, najściślejszy obowiązek*¹⁴.

B. Wzory Świętych w procesie codziennego zmartwychwstawania do nowego życia

Zacznijmy od pięknego cytatu: *Objąć was tu winienem, że nasze principia [...] sformułowały się między nami przez pierwotne nasze inspiracje i żądze jak najdoskonalszego życia chrześcijańskiego, na wzorach, któreśmy [...] w myśl i serca imali z Żywotów Świętych, jakie od początku naszego związku codziennie czytujemy*¹⁵.

Jański zdawał sobie sprawę, że w procesie formacji ogromną rolę odgrywa przykład. Dlatego układając sobie schemat konferencji dla braci, po nauce o prawdzie i miłości mówi o nauce płynącej z żywotów świętych. Oni nam są wzorem, jak dzięki miłości Bożej zło, które nas pociąga, i grzech, któremu ulegamy, możemy przezwyciężyć i powstać do nowego życia w Jezusie. Kluczem do zrozumienia tej prawdy jest nawrócenie samego Bogdana. On sam napisał o sobie w liście do Ludwika Królikowskiego, że został *wskrzyszony przez prawdę wcieloną Chrystusa*¹⁶. Fakt owego wskrzeszenia do nowego życia jest szeroko potwierdzony w listach Jańskiego i w modlitwach zawartych w jego dzienniku. W jednym z listów do Franciszki Giedroyc napisał: *Jakim to się dzieje sposobem, że ja, Łazarz, obumarły już niegdyś przez moje grzechy i cierpienia, a wskrzyszony do życia przez Chrystusa Pana, zawsze żywego w Kościele jego świętym, z końca świata niedawno ku Pani przybyły, śmiem za „pan brat” do Pani odzywać się i wdawać się w takie szczegóły i szczególiki tego, co się ze mną dzieje i rozwodzić się, wylewać przed Panią z życiem moim wewnętrznym*¹⁷.

¹³ Jański do L. Królikowskiego, 8 XI 1839, SZ III, s. 201.

¹⁴ Jański do W. Wielogłowskiego, 19 VI 1839, SZ III, s. 543.

¹⁵ Jański do B. Zalewskiego, tamże.

¹⁶ Jański do L. Królikowskiego, 23 IV 1837, SZ III, s. 174.

¹⁷ Jański do F. Giedroyc, 25 XI 1837, SZ III, s. 343.

Śmiercią mu była niewiara, grzechy i cierpienia. Bóg udzielił mu łaski na jego, jak sam wyznał, *jęki i wzdychanie ku prawdzie*¹⁸. Przykładem mu byli gorliwi katolicy z kręgu ks. Lamenaïs czy Adam Mickiewicz. Jański karmił się dobrą książką oraz rozmowami z odnowicielami katolicyzmu francuskiego, by wymienić chociażby Gerberta, Guerangera, Ozanana, Lacordaire'a, czy hr. Montalembert. Niemałą rolę odegrały w końcu jego skrupulatna kontrola samego siebie, długie modlitwy i walka wewnętrzna, zakończona spowiedzią świętą i niepojętym szczęściem z pojednania się z Bogiem i przyjęcia komunii świętej.

C. Bóg powołuje do wspólnoty; wspólne ćwiczenia duchowne jako główny środek wprowadzenia jedności¹⁹

W czerwcu 1836 roku Jański w swoim dzienniku zanotował, że nastąpiło *zaniedbanie naszych rozmów i ćwiczeń duchownych [...] niknie uczucie porządku hierarchicznego*. We wspólnocie panował podział obowiązków i odpowiedzialności. Wspólne ćwiczenia duchowne miały jednoczyć wspólnotę i wpływać na *poprawę życia wewnętrznego*. Poniżej cytowanego tekstu Jański zamieścił taką modlitwę: *Boże, broń naszej jedności społecznej! Dodaj mi łaski, dodaj siły ku poprawie własnej i w pracy dla dobra duchowego braci!*²⁰.

Urządzenie czasu i używanie [go] z wiedzą Starszego oraz pilnowanie się w drobiazgach to wspólne ćwiczenia duchowne albo, jak nazywał to Założyciel, *zasady apostołatu wewnętrznego*; przy każdej okazji dodawał *otwórz serce, przeprosiny*²¹. Uważał, iż każdy winien być odpowiedzialny za całą wspólnotę. Jakby oczywistym wnioskiem jego notatki jest to, że należy *obudzić w sobie żal za swoją winę w tym, że dotąd rzeczy szły tak źle*²². Zalecał, aby *podziękować Bogu, że nam więcej łask nie udzielił*. To prawdziwie zaskakująca refleksja i niemniej zdumiewający wniosek zachęcający do pokory: *Bo byśmy przez naszą niedoskonałość sobie z nich chwałę przypisali*²³. *Obudźmy uczucia pokory i oddania się zupełnego na Wolę Bożą*²⁴.

Życie tych młodych ludzi było ściśle podporządkowane pokucie, za którą uważali wierne wypełnianie codziennych obowiązków. Czas poby-

¹⁸ Jański, *Dziennik*, 10 I 1835, s. 258.

¹⁹ *Pod Sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, Rzym 1978, s. 29. Wypowiedzi Fundatora na temat nowej wspólnoty w wyborze i układzie ks. B. Micewskiego.

²⁰ Jański, *Dziennik*, 7 VI 1836, s. 381.

²¹ Jański *Dziennik*, 31 VII 1836, s. 398.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 402.

tu w Domku to miejsce odosobnienia, intensywnej modlitwy, stanowiący odbicie zwrotnego punktu w ich życiu. Najważniejsze ćwiczenia duchowne to: codzienna msza św., zwykle o 6.00 w kościele karmelitanek albo St. Suplice, cosobotnia spowiedź święta, o którą tak bardzo Jański zabiegał dla siebie i braci, a w niedzielę wspólna komunia święta; dalej – rachunek sumienia, południowy *Anioł Pański*, wspólne modlitwy ranne i wieczorne, czytanie duchowne.

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

2. *Co do porządku domowego, gospodarskiego: służba, czas samotności i [bycia] razem, czystość, porządek rzeczy.*

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

4. *Co do zachowania się z obcymi: żeby każdego stosunku użyć na chwałę Boga, na dobro duchowe bliźniego i nie dać zgorzenia, fałszywego wyobrażenia o naszej sprawie przez nasze życie²⁵. Do całości wskazań dodawał jeszcze jedno: oddanie się pod obronę Najświętszej Panny²⁶.*

Jański doskonale rozumiał, że nawet najwspanialsze ideały mogą z czasem stracić swą moc, a największy zapał człowieka może wystudzić się. Przewidywał zatem środki pobudzania wspólnoty do nowego zapału. Wśród nich na pierwszym miejscu stawiał częste narady i spotkania. Posłuchajmy pierwszego punktu ze szkicu konferencji Jańskiego z 19 lipca 1836 roku: *Zachowywać z najsumienniejszą dokładnością wszystkie postanowienia ostatniej konferencji, oddając zastosowanie ich do osób i okoliczności arbitralnej (samodzielnej, niezależnej) woli starszego brata²⁷. Jak widać ten punkt wskazuje na niezwykle ważność konferencji Brata Starszego. Podjęte zaś przez nich postanowienia, miały być podstawą ich dalszego, wiernego wobec Boga postępowania. *Od czasu połączenia się naszego w tym domu – pisał – często już zbieraliśmy się na spólną radę duchowną o naszych powinnościach itd. po Komunii – uważaliśmy to nawet za obowiązkowy zwyczaj [...] i wszyscy doznaliśmy stąd wielkich korzyści, często wielkich pociech²⁸. Najpierw odkryć powinienem dla braci nowych, a przypomnieć dawniejszym myśl, w której połączyliśmy się –**

²⁵ Jański *Dziennik*, 25 VI 1837, s. 399.

²⁶ Tamże.

²⁷ Jański, w: P. Smolikowski, dz. cyt., t.1, s. 128.

²⁸ Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 402.

pisał. *Powiedzieć już, cośmy dotąd zrobili, o co nam idzie. A następnie rozebrać nasze dzisiejsze położenie i przedstawić moje rady. Wtóre. Drugim celem jest otworzenie wzajemnych naszych serc, zrzucenie wszelkiego żalu, odkrycie, co kto widzi złego, wynurzenie myśli ku naszej wspólnej poprawie i ku dopięciu naszych celów. Trzecie. Zrobienie postanowień*²⁹. Widać zatem, że spotkanie miało charakter religijnej medytacji, była tam także konferencja Brata Starszego i modlitwa.

Jański miał krótką i piękną zarazem „egzortę”, zagrzewającą braci do intensywnej pracy nad sobą. *Tu idzie o wieczność – mawiał – otrząsnijmy się z wszelkiej słabości ziemskiej, osobistej [...]. Bądźmyż tak usposobionymi i postępującymi, żeby i my się w żywocie wiecznym nie wstydzili*³⁰.

*Idzie mi w tych naukach – notował – 1/ o wprowadzenie jedności, porządku, prawdy w nasze myśli, każdego w szczególności i wszystkich spolem [...], 2/ o wprowadzenie [...] doskonałości w czyny i w całe życie, [aby żyć tak], jak powinni żyć dobrzy chrześcijanie, jak powinni dziś żyć dobrzy Polacy*³¹.

Jański widział nieodzowną potrzebę ciągłego doksztalcania swoich braci. Katecheza Jańskiego była trafna i bardzo umiejętna, wynikająca z jego dobroci i delikatności. Razu pewnego jednego z braci tak pouczał: *Chcesz dojść do dobrego końca pamiętaj, że bez Boga nie trafisz do Boga. Bądź wytrwałym i ostrożnym. Wytrwałym: wszedłszy na drogę nie ustawaj, nie poprzestań na tym, co dobre dziś, co cię zaspakaja pod tym lub innym względem; ale chciej zaspokojenia doskonałego, chciej dobrego we wszystkim, a dojdiesz do znajomości i posiadania Boga – a Bóg to Prawda, Miłość, Doskonałość, nie abstrakcyjna, tylko w naszej głowie i w sercu istniejąca i zmienna, ale żywa, żyjąca w sobie (i osobie, osobicie) prawdziwa*³².

D. Wola Boża

Zapytalibyśmy się, dlaczego Jański przywiązywał tak dużą wagę do owego *pilnowania się w drobiazgach*, czyli wiernego wypełniania codziennych obowiązków? Otóż widział w tym szukanie i wypełnianie Woli Bożej. Jański zdawał sobie sprawę, że Bóg mówi do człowieka na różne sposoby. Życie Braci miało być realizowaniem Woli Bożej, czyli w pełni nadprzyrodzone, całkowicie wolne, wyzute z postępowania według wła-

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, 13 IX 1837, w: P. Smolikowski, dz. cyt., t. 1, s. 126.

³² Jański do Krahnasa, w: P. Smolikowski, dz. cyt., t. 1, s. 214.

snego upodobania, a nastawione wyłącznie na Boże Działanie. O. Semenenko nazwał to *czynnością własną*.

Powinność główna – pisał Jański – *oddanie się całkowite Panu Bogu*³³. Starał się usilnie poznać Wolę Bożą względem każdego brata i wiernie czuwał, aby każdy z nich doskonalił się według planu Bożego. *Strzec się trzeba* – pisał – *aby nie giąć wszystkiego dobrego, które się obecnie zrobić może, pod pewną formę jedną, sobie ulubioną, ogólną – w szczególności co do zjednoczenia się naszego religijnego – ale postępować jak kto może według osobistego powołania, do czego go Bóg powoływa*. Jak zauważamy Bogdan w wychowaniu bardzo indywidualnie podchodził do współbraci. W kierowaniu wzrostem i rozwojem danej osoby brał pod uwagę ich wyposażenie *naturalne i nadprzyrodzone, zarówno zainteresowania, jak i skłonności, aby każdy wraz z specjalnymi talentami danymi mu przez Boga mógł wnieść jak największy wkład w dzieło i rozwój Zgromadzenia [...]*. *Chodzi o to, aby wytworzyć atmosferę radości, w której każdy mógłby pracować i pełnić swoją rolę w planie zbawienia „do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,12)*³⁴.

E. Umiłowanie liturgii, kult Matki Bożej

W formowaniu religijnej wspólnoty ogromne znaczenie miał rok kościelny i liturgia. Od samego początku bowiem Brat Starszy starał się, aby bracia służyli do mszy świętej i rozumieli rok liturgiczny. Nie zapomnijmy, że Jańskiego, Kajsiewicza i Semenenkę łączyły więzy przyjaźni z o. Guerangerem, opatem z Solesmes, odnowicielem liturgii w Kościele, który znacznie wyprzedził Sobór Watykański II. Jańskiego sprowokowała do tego sytuacja, w której znalazła się wspólnota w poniedziałek 22 lutego 1836 roku, zaledwie kilka dni po rozpoczęciu życia wspólnego. Zakrystianin zaproponował im słuzenie do mszy świętej. Oni nie czuli się do tego przygotowani, toteż Jański zaraz od spowiednika pożyczył kilka książek na ten temat, a nawet poprosił o brewiarz³⁵. Kajsiewicz pisał: *Na mszę świętą chodziliśmy do kościoła karmelitanek [...] i usługiwaliśmy do mszy sławnemu księdzu Lacordaire*³⁶. Warto zauważyć, że w dzienniku Jański od 1836 roku prowadził notatki według tygodni roku

³³ Jański do C. Platera, 10 III 1838, SZ III, s. 298.

³⁴ Konstytucje CR, paragraf 167.

³⁵ Jański do C. Platera, 22 II 1836, SZ III, s. 350.

³⁶ H. Kajsiewicz, *Pamiętnik o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, w: tenże, *Pisma*, t. III, s. 413.

liturgicznego i uroczystości kościelnych. A obchody kościelne czynił punktem wyjścia dla swoich prac, spowiedzi św. i postanowień³⁷.

Wspólnota odnosiła, jak już wspomnieliśmy, swe życie codzienne do Świętych, zwłaszcza patronów danego dnia i do ważniejszych świąt. Jański podawał całą listę Świętych Pańskich, przez których wstawiennictwo szczególnie zalecał modlić się do Boga. Szczególnie zachęcał do oddawania czci Matce Bożej. Różne jej uroczystości bywały dniami wyjątkowo obchodzonymi w Domku. *Na N. Pannę Bolesną – pisał – we wrześnieu iść jako Votum piechotą do ST. Acheul... i komunikować – prosząc o Miłosierdzie u Matki Miłosierdzia, Królowej Naszej*³⁸. W czasie pobytu w La Trappe pisał: [...] *wywieźć się, jakie są Bractwa w Paryżu, przed wpisaniem się do niektórych*³⁹. Wymienia je z francuska: różańcowe, szkaple-rza karmelitańskiego, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Najświętszego Sakramentu, Siedmiu Boleści Matki Bożej. Zapewne było w myśli Założyciela nie tylko zapisać się do nich samemu, ale zachęcać może i braci do podobnego przynależenia czy szerzenia czci.

3. Rola Brata Starszego we wspólnocie Domku

Na podstawie przytoczonych tu myśli Jańskiego widać, jaką ogromną rolę spełniał w Domku, i tę rolę winniśmy potraktowanie osobno.

Po pół roku istnienia Domku Jański zapisał o sobie: *Co do władzy, jestem powołany, bom miał najwięcej środków itd. [...] uznaję się niegodny modlić się o godniejszego, ale póki mam, potrzeba mocy, jedności, ufności*⁴⁰. Od samego początku duchową podstawą kierowania *Domkiem* przez Jańskiego była świadomość miłości Bożej i pełnienia Jego Woli. Ukazywał to braciom w przykładach Świętych. Cały posłuch dla Niego wypływał z wewnętrznego rządu, wewnętrznej organizacji, był prawdziwie nadprzyrodzony, dobrowolny.

Hieronim Kajsiewicz w swoich *Pamiętnikach o początkach Zgromadzenia...* dał sugestywny obraz Jańskiego jako męża modlitwy. Jego pełne zaangażowanie się w modlitwę robiło ogromne wrażenie na całej wspólnocie. Pisał Kajsiewicz: *Post ciągły w domach Trapistów; modlitwy długie i gorące – bo kiedy się Bogdan modlił, zapalał się cały na twarzy – wszyst-*

³⁷ Porównaj zapisy w *Dzienniku* od strony 362 do końca.

³⁸ Jański, *Dziennik*, 17 XII 1837, s. 512.

³⁹ Tamże, s. 505.

⁴⁰ Tamże, 15 VIII 1836, s. 403.

ko to tucząc duszę, musiało wycieńczać ciało⁴¹. Ogromną rolę w formowaniu wspólnoty odgrywał przykład osobisty Bogdana Jańskiego – wychowawcy pierwszych zmartwychwstańców, świadectwo życia głęboko chrześcijańskiego, zaangażowanego i świadomego.

Jański czuł się jednak niegodny do kierowania wspólnotą. Uważał, że powodem tego jest jego *słabość, rozproszenie ducha, nawyki, brak silnego charakteru, brak porządku w drobiazgach*⁴². Słowa te wskazują na to, jak rozumiał cechy, którymi powinien oznaczać się przełożony, wychowawca, a zarazem, jak jasno widział to, czego cała wspólnota miała prawo od niego oczekiwać. Wbrew jednak tej surowej samoocenie, Jański ubogacony darami Opatrzności, był przez Nią przygotowany do prowadzenia Domku. Przez Domek przechodzili przecież ludzie, dla których niełatwe było zadanie duchownego ćwiczenia się. *Byli to wszyscy świeżo nawróceni demagodzy, stawiający wolność osobistą za rzecz pierwszorzędną, ludzie przyuczeni do nieporządnego życia*⁴³ – napisał o. Smolikowski w swej *Historii Zgromadzenia...*

Jedną z istotnych metod działania Brata Starszego w Domku był serdeczny, braterski dialog z każdym i nadprzyrodzona cierpliwość: *Ktoś inny, napotkawszy trudności po drodze zaczętej, przestałby jej, ograniczył nieufnie, nieśmieie – ja wolę przecierpieć*⁴⁴. *On już był przebiegł stromą pochyłość niedowiarstwa – pisał Kajsiwicz – zajrzał w tę ciemną, źle woniejącą i bezdenną przepaść; i teraz wracał z utrudzeniem w górę, spotykając po drodze rodaków swoich, świeżo do Francji przybyłych, i pędzących w dół z całym upojeniem ludzi nie rozczarowanych jeszcze w błędzie. Nie wymijał ich, bynajmniej dojrzałszy podróżnik; owszem miłością bratnią przejęty zatrzymywał i wzywał na rozmowę. Z dziwną cierpliwością z niecierpliwymi, uprzejmością z nieokrzesanymi; często starał się zarozumiałych, a przy tem, jak to bywa najczęściej, nierozumnych, przekonać, oświecić, upamiętać. A taki urok i wdzięk posiadał, że bez względu na to, co o nim poza nim mówiono, powszechnie go w głębi duszy szanowano, i ci, którzy jego wyobrażeniom nienawiść byli poprzysięgli, nie mogli osoby jego samej podobną objąć nienawiścią*⁴⁵.

Co stanowiło u Jańskiego tę przeogromną i ujmującą zarazem siłę wewnętrzną w kierowaniu Domkiem, którego wspólnota nie zawsze przysparzała mu radości?

⁴¹ H. Kajsiwicz, *Pamiętnik...*, s. 126.

⁴² Jański, *Dziennik*, 15 VIII 1836, s. 403.

⁴³ P. Smolikowski, dz. cyt., s. 70.

⁴⁴ Jański do F. Krahnasa, IV 1839, SZ III, s. 698.

⁴⁵ H. Kajsiwicz, *Pamiętnik...*, s. 404.

W 1839 roku, podczas tzw. „ciemnej nocy duszy” w La Trappe, zanotował on przejmującą modlitwę: *Duchu Święty, tej nocy ciemnej duszy, zstąp. Na mnie! Choć najniegodniejszego, ale przez ufność w miłosierdziu P. Jezusowym chcącego być najwierniejszym, najpoświęceńszym, najzakochańszym ze sług Bożych!*⁴⁶ *Dziwne – pisał w swojej historii o. Smolikowski – jak Jański pomimo tych wszystkich przejść wewnętrznych ani razu nie tracił ufności, nadziei!*⁴⁷. Owa siła wewnętrzna Jańskiego to ufność złożona w Bogu: *Dzięki Bogu – napisał – nie straciłem ani na chwilę ufności w Bogu, wiary w powinność i możliwość zaradzenia złemu*⁴⁸.

Chronił Jański swoich braci przed różnymi niebezpieczeństwami z zewnątrz, wierząc, że całą wspólnotę trzyma Pan i że Duch Święty w niej działa. *Jak stróż – pisał – faktor, biegałem około domu, odpędzając napa- dy nieprzyjaciół, grożących zniszczeniem zewnątrz – zostawiając wewnątrz rząd Panu Bogu i sumieniu każdego.* Ufność położona w Bogu i zaufanie do braci jest tu niezwykle ujmujące.

*Podobało się Bogu użyć mnie za narzędzie i środek naszego braterskiego połączenia się*⁴⁹ – napisał do J. Hubego Bogdan Jański. Świadomy swojej roli i odpowiedzialności za Domek, dbał i troszczył się niemal o wszystko. Charakterystykę tej troski znajdujemy w książce Edmunda Calliera, znanego księgarza i wydawcy z Poznania. Napisał on tak: *Klasztorok całym swoim ciężarem ciążył na barkach Bogdana, który nieraz walczył z niedostatkiem, zwłaszcza gdy nie dopisywały subsydia. Dzielił się z mieszkańcami Domku swoim (drobnym) zarobkiem, trawił w zabiegach o utrzymanie swego klasztoroku, pracował nad siły; wytrwał jednak i ostatecznie zwyciężył trudności kosztem własnego zdrowia i życia. [...] Klasztorokowi temu poświęcił wszystkie swe siły umysłowe i fizyczne*⁵⁰.

Przyczyna śmierci Jańskiego to nie tylko wyczerpany przez gruźlicę organizm, ale i następstwo całkowitego poświęcenia się dla chwały Bożej. *Byłem świadkiem – napisze Wielogłowski – jak ten niepojęty człowiek, przestawszy już żyć dla siebie, dogorywał na ofiarnym stosie miłości Boga i bliźniego, a przecież ostatnim tchnieniem rozżarzał święty płomień wiary i narodowości*⁵¹.

Istnieje bardzo mało znany tekst, w którym Jański wypowiada swoje „upomnienie braterskie”. Tekst ten obrazuje pewien sposób szczerości

⁴⁶ P. Smolikowski, dz. cyt., t. 2, s. 23.

⁴⁷ Tamże, s. 24.

⁴⁸ Jański do C. Platara, 10 III 1838, SZ III, s. 298.

⁴⁹ Jański do J. Hubego, 10 IV 1836, SZ III, s. 126.

⁵⁰ E. Callier, *Bogdan Jański*, Poznań 1876, s. 97-99.

⁵¹ W. Wielogłowski, *Emigracja Polska wobec Boga i Narodu*, Wrocław 1848, s. 117.

w upominaniu braci. Oto co pisze Jański do Kajsiewicza i Semeneni, kiedy ci już studiowali w Rzymie: *Powinienem najpierw dopełnić obowiązku, chociaż przykrego dla mnie wielce, ale więcej jeszcze świętego względem Was. A obowiązkiem tym jest: pokazać Wam i dać choć do pocałowania różgę. [...] A co to znaczą te niektóre słowa nieukontentowania i szmery, te szmery, te grymasy? Sza! A do książki, przed krucyfiks! Uczyc się, modlić. Czy Wam to Pan Bóg dał już i pokazał innego Starszego, że już z nieukontentowaniem odzywacie się? To było przewróceniem porządku, zerwaniem wewnętrznej społeczności. Nie grzeszcie, kiedy Pan Bóg we wszystkim błogosławi. I pan dyrektor nawet przebąknął, że już mu trudno widać nieukontentowań utrzymać... Oj! A ktoś z boku odezwał się żeście bez dyrekcji... Bodajby pan dobrodziej był tak bez dyrekcji – przynajmniej o ile Wy dotąd, przez Miłosierdzie Ducha św., który naszą jedność zrodził i ożywia! Po takim surowym upomnieniu napisał: A teraz – pax – i przyjmijcie moje pocałowanie i podziękowanie⁵².*

Zakończenie

W kontekście tego, co zostało choć tutaj powiedziane, rysuje się jasno i dobitnie sylwetka dobrego wychowawcy Bogdana Jańskiego, wychowawcy pierwszych zmartwychwstańców. Zainicjował on nowatorski system formacji od uświadomienia każdemu i wszystkim z osobna, że Bóg ich kocha. Ten system, jego punkt wyjścia, można zdefiniować jako antropologiczną, personalistyczną pedagogikę prawdy, miłości i współpracy. System ten stanowił skrajne przeciwieństwo systemu nakazowo-represyjnego, który jeszcze w XIX wieku był stosowany. Wydaje się truzymem podkreślanie, jak bardzo ta rodzima myśl pedagogiczna wyprzedziła epokę.

⁵² Jański do P. Semeneni, kwiecień 1839, SZ III, s. 700-701.

WALDEMAR GULCZYŃSKI
POZNAŃ

ŚWIECCY W KOŚCIELE I ŚWIECIE – wizja apostołstwa świeckich według Bogdana Jańskiego

Bogdan Jański jest nie tylko jedną z najwybitniejszych postaci okresu Wielkiej Emigracji, ale należy również do grona najbardziej interesujących i oryginalnych polskich myślicieli religijno-społecznych XIX wieku. Krystalizacja jego poglądów religijnych zabarwionych silnie pierwiastkami społecznymi dokonała się w stosunkowo krótkim okresie czasu w okresie przeżywanego przez niego głęboko nawrócenia i jednocześnie powrotu na łono Kościoła. Poglądy religijno-społeczne Jańskiego zawarte są w jego myślach, projektach, listach spisanych zwykle w zwięzłej, skrótowej formie przede wszystkim z zamiarem ich niezwłocznego zrealizowania. Choć mocno osadzone w czasach jemu współczesnych, w wielu miejscach wybiegają daleko w przyszłość. Myśli jego w wielu miejscach cechuje radykalizm a proponowane rozwiązania organizacyjne i środki działania są nowatorskie i oryginalne. W założeniach ich autora są one jednak głęboko zakorzenione w Kościele instytucjonalnym. Aktualność wreszcie koncepcji Jańskiego (zapisanych ponad 160 lat temu) potwierdza nauczanie Kościoła po Soborze Watykańskim II.

Bogdan Jański jest ojcem i fundatorem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Formalnie wobec Kościoła związane dopiero po jego śmierci jako wspólnota zakonna, jest jednak jego dziełem, ściślej częścią jego dzieła. Jest zrealizowaniem fragmentu jego wizji. Dzieła Jańskiego nie można bowiem ograniczać jedynie do wizji i realizacji wspólnoty osób

duchownych skupionych wokół charyzmatu zmartwychwstańczego. Jego wizje podejmowali i realizowali przecież także – w większym lub mniejszym stopniu – późniejsi kapłani, którzy odnaleźli swoje miejsce poza zgromadzeniem. Nie można wizji Jańskiego ograniczać wreszcie tylko do stanu duchownego o obejmowała ona swym zasięgiem szerszy krąg osób.

Na całościową jego wizję apostołstwa Kościoła składa się – oprócz fundamentalnej roli osób duchownych – również istotna rola osób świeckich, realizujących swoje powołanie w świecie. Określając zadania, cel i ducha Bractwa Służby Narodowej założonego w grudniu 1835 r. pisał Jański: „Nie ograniczać życia Bractwa w jednej formie zakonnej, ale przez rozmaite (a ściśle ze sobą zjednoczone) formy stowarzyszyć się ku wprowadzeniu zasad chrześcijańskich w politykę, w edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł obyczaje i całe życie publiczne i prywatne.”¹

Według wizji projekt budowanej przez Jańskiego wspólnoty miał obejmować – jak czytamy u ks. B. Micewskiego – trzy dziedziny²:

„1. Duchownych, którzy będą przygotowywać się do kapłaństwa i przyjmą święcenia kapłańskie.

2. Apostołów świeckich, członków domów wspólnoty, którzy będą uczyć się różnych zawodów i rodzajów wiedzy w celu kierowania i nauczania w apostołacie, oraz

3. Braci zewnętrznych, żonatych lub wolnych, którzy żyjąc poza domem wspólnoty są ze wspólnotą powiązani więzią duchową specjalnych modlitw ideałów i prac.”

Od samego też początku wokół Jańskiego i jego idei skupili się oprócz braci również świeccy pracownicy i współpracownicy gotowi podejmować dzieło Założyciela w świeckim życiu. Wielu z nich doświadczało najpierw łaski nawrócenia, której Jezus Chrystus udzielał im używając osobę Założyciela jako swojego narzędzia. Podstawową zasadę postępowania względem współpracowników wyjaśnia zapisana przez niego maksyma: „Tworzyć nowych ludzi, oczywiście stawszy się samemu nowym człowiekiem”³ Jański jako człowiek świecki przeszedł więc najpierw oświecenie proces nawrócenia i przemiany duchowej, dzięki której mógł stać się Chrystusowym narzędziem.

¹ B. Jański, *Dziennik*, Rks Archiwum Congregatio a Resurrectione, Romae, sygn. 8627, s. 363

² Por. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807-1840*, Warszawa 1983.

³ Por. B. Jański, *Mądrość służby. Myśli*. Wybrał i wstępem opatrzył K. Wójtowicz. Wrocław 1991, nr 51, s. 39.

Bogdan Jański przybył do Paryża, uchodzącego podówczas za kulturalną stolicę Europy i wielkie centrum gospodarcze w końcu 1828 roku. Przybył tam jako stypendysta tworzonej w Warszawie Politechniki, na której na podstawie wygranego konkursu został mianowany profesorem i wysłany następnie w podróż naukową, w celu przygotowania się merytorycznego do organizacji Katedry Handlowości w Warszawie.

Rozpętana 40 lat wcześniej rewolucja francuska zbierała swoje żniwo niszcząc w imię wolności wiarę i religię na płaszczyźnie duchowej i instytucjonalnej. Realizowane w praktyce politycznej, prawnej, ekonomicznej i kulturowej idee ateistycznego humanizmu niszczyły zakorzenioną w religii tkankę społeczną. Sprzyjały i przyspieszały drastycznie i boleśnie rozdzieleniu przestrzeni życia religijnego i przestrzeni życia doczesnego, ziemskiego. Postęp techniczny i gospodarczy dokonywał się coraz bardziej bez Boga i Kościoła i wywoływał wiele bolesnych konfliktów. Ideowa i instytucjonalna walka z religią, zwłaszcza z Kościołem Katolickim podrywała jego autorytet w społeczeństwie. Wprowadzane prawne i polityczne restrykcje ograniczały jego wpływ na życie społeczne, znacznie ograniczyły swobodę działania i realizowania jego podstawowej misji w różnych obszarach życia publicznego.

Pierwsza połowa XIX w. to również okres burzliwych przemian gospodarczych, rozwoju w dziedzinie przemysłu i handlu. Migracje znacznej liczby ludności do miast sprzyjały wyobcowaniu i zagubieniu pozbawionych oparcia w ziemi i tradycji oraz religii całych rzesz poszukujących pracy. Rozwijający się kapitalizm dla jednych mniej licznych był szansą na rozwój i wzrost bogactwa, innych – tych liczniejszych – pogrążał w niedostatku i niepewności. Dla jednych i drugich był wyzwaniem i bezlitosnym sprawdzianem wyznawanych wartości, zasad religijnych, moralnych i społecznych -sprawdzianem, z którego często wychodzili jako przegrani. Sytuację religijną, będących w przeważającej większości ochrzczonych katolików we Francji charakteryzowało spoganie. „Ponad połowa narodu – zdawał sprawę nuncjusz Macchi – pogrążona jest w całkowitej nieświadomości swych chrześcijańskich zadań i w obojętności. W Paryżu zaledwie jedna ósma część ludności praktykuje i można zastanowić się, czy jest ich w sumie 10 tysięcy.”⁴

Panujący swoisty zamęt w warunkach swobody, w obliczu szybko dokonujących się zmian sprzyjał powstawaniu nowych prądów myślowych,

⁴ Por. L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła 1715-1848*, t. 4. Warszawa 1987.

a za tym wcielających je w życie nowych ruchów społecznych i grup noszących niekiedy znamiona sekt religijnych, które przyciągały do siebie zagubionych często, zdesperowanych, ale mających poczucie wolnych obywateli nowego społeczeństwa i narodu. Kościół instytucjonalny miał w tych warunkach rosnącej swobody działania paradoksalnie więcej ograniczeń w działaniu i pełnieniu misji ewangelizacyjnej, która była wówczas bardzo potrzebna ludziom.

Ale ten okres pobytu Bogdana Jańskiego w Paryżu to również czas, gdy Francja przeżywała autentycznie i oddolnie wielką odnowę religijną. Z nurtem odnowy religijnej związane są takie sztandarowe postacie tego ruchu odnowy Kościoła, jak ks. Felicite de Lamennais, ks. Philippe Gerbet, hr. Charles Montalembert. Osoby te i skupieni wokół nich współpracownicy przyczynili się do religijnej, moralnej i intelektualnej odnowy społeczeństwa francuskiego w nowych warunkach społecznych, politycznych i gospodarczych. Głosili oni możliwość pogodzenia nauki i wiedzy, chrześcijaństwa i wolności politycznej. Byli przekonani, że Kościół może i powinien odnaleźć swoje miejsce i autorytet we współczesnym społeczeństwie, współczesnym świecie.

Żyjąc już wrośnięty w atmosferę i styl życia, środowisko intelektualne Paryża Bogdan Jański głęboko doświadczył zmiany sytuacji z chwilą pojawienia się głównie w stolicy Francji i na jej obrzeżach Wielkiej Emigracji jako skutku klęski Powstania Listopadowego w 1831 roku.

Z Polski, w której po upadku powstania nastąpił okres prześladowań i odwetu zaczęli napływać emigranci. Wśród nich było wielu ludzi wykształconych, posiadających określone ambicje społeczne, kulturalne i polityczne, zróżnicowanych pozycją społeczną, poglądami politycznymi i społecznymi, postawa wobec Boga i Kościoła oraz sytuacją materialną.

Sytuacja emigracji polskiej osiedlającej się na początku w Paryżu i jego okolicach była zrazu trudna i z czasem stawała się coraz trudniejsza. Jan Koźmian określał ją następująco: „wśród rozstroju emigracyjnego, w tej atmosferze przesiąkniętej pogaństwem, sceptycyzmem i rewolucyjnymi namiętnościami”.

Prawdą jest, że w czasie Wielkiej Emigracji na obczyźnie daleko poza granicami będącej w niewoli Ojczyzny powstały wielkie dzieła kultury, wielkie idee. Prawdą jest jednak również, że Wielka Emigracja przeżywała wielką tragedię podziałów ludzi należących do jednego narodu, o którego wolność wcześniej walczyli, i której to walki wspólnie ponieśli konsekwencje. W ocenie Bogdana Jańskiego emigracja była rozbita i po-

dzielona. To rozbiecie wcześniej było przyczyną klęski Powstania Listopadowego. Wielkie przywiązanie Polaków do Ojczyzny i tradycji narodowych nie mogło ich łączyć ponieważ – jak później pisał Jański – „Pod Ojczyzną rozumieją zwykle tradycje narodowe, pogańskie chwały zwycięstwo, świetności ziemskiej, mocy ziemskiej – podniecające pychę narodową i miłość zwierzęcą kraju i rasy”⁵.

Wielka Emigracja doświadczyła dramatu zagubienia. Oderwaną od ojczystej ziemi, tradycji, kultury i Kościoła drążyła niewiara, odejście od Kościoła i herezje, postępujące pogaństwo, czynne angażowanie się w ruchy i organizacje mające na celu realizację materialistycznej wizji społeczeństwa. Bogdan Jański sam zresztą doświadczał tej sytuacji i osobiście był w nią uwikłany w początkowym okresie pobytu za granicą. Głęboko zafascynowany nowatorstwem uległ wpływom ruchowi saint-simonizmu. Z wielkim zaangażowaniem działał w nim przez półtora roku. Zawiedziony realizacją tych idei odszedł w końcu od niego.

Wizja świeckich w Kościele i świecie jest w spuściźnie Bogdana Jańskiego kwestią bardzo istotną. Jak na rozumienie roli świeckich katolików w ówczesnych czasach koncepcją bardzo śmiałą, kreśloną z wielkim rozmachem i wybiegającą daleko w przyszłość. Choć rozrzucona w różnych tekstach źródłowych stanowi jednak pewną zwartą logicznie całość. Można w tekstach Jańskiego znaleźć pewne cechy charakterystyczne tej wizji. Najbardziej istotne – jak się wydaje – zostaną przedstawione poniżej, nie mogą one stanowić systematycznej prezentacji. Są jedynie krokiem w tym kierunku.

Wcześniej jednak zostaną zasygnalizowane niektóre istotne wpływy na przemyślenia zapisane i realizowane oraz przekazane przez Jańskiego potomnym do realizacji stanowiące wizje dotyczące świeckich członków Kościoła.

Jako pierwsze podałbym postawę i plany życiowe Bogdana Jańskiego, jego poszukiwania swojego miejsca w Kościele i świecie. Jego gotowość, jako człowieka świeckiego, poświęcenia się dla dobra i szczęścia ludzi. Postanowienie jakie podjął on, będąc jeszcze w Polsce. Istotne są tutaj studia, które odbywał i talenty, które posiadał i rozwijał w swoim życiu.

Silny wpływ na jego wizję wywarły czasy, w których żył i działał. Sytuacja społeczno-gospodarcza Francji i społeczeństwa francuskiego oraz sytuacja emigracji zostały wcześniej zarysowane. Wpływem odnowy reli-

⁵ Por. B. Jański, *Dziennik*, s. 495.

gijnej w pierwszej połowie XIX w. we Francji na postawę Bogdana Jańskiego, zwłaszcza zaś wpływy ks. Lamennais, ks. Gerbet i innych postaci skupionych wokół ruchu menezjańczyków, zostały wcześniej omówione w referacie s. Aliny Merdas RSCJ podczas II Zmartwychwstańczych Dni Historyczno-Teologicznych⁶.

W koncepcjach dotyczących idei zrzeszania się świeckich w formach organizacyjnych, dostrzec można wyraźny wpływ doświadczeń związanych z wcześniejszym udziałem Jańskiego w ruchu saint-simonistów.

Silnym piętnem w myśli Jańskiego odcisnęła powszechnie głoszona w czasach mu współczesnych koncepcja Polski jako „Chrystusa narodów”. Przypisywanie Polsce szczególnej roli i – domagającej się realizacji – misji niesienia wolności, zwłaszcza w rodzinie narodów słowiańskich.

W istotny wydaje się sposób wpłynął na wizję Jańskiego także jego patriotyzm, którego częścią było głębokie pragnienie odrodzenia zniewolonej Ojczyzny – jej zmartwychwstanie.

Charakterystyczne elementy koncepcji laikatu w Kościele i świecie u Bogdana Jańskiego można ująć w następujące hasła:

1. Osobiste nawrócenie jako początek i fundament dalszego życia.
2. Powszechne dążenie do świętości.
3. Konieczność świadectwa chrześcijańskiego w życiu.
4. Wymiar społeczny, wspólnotowy.
5. Wielość wspólnot i różnorodność posług.
6. Kairos odrodzonych w Chrystusie i odczytywanie znaków czasu.
7. Polityka – zmiana jej rozumienia i stosunek do niej.
8. Ojczyzna – naród – patriotyzm.

1. Osobiste nawrócenie jako początek i fundament dalszego życia.

Początkiem i jednocześnie fundamentem jest głębokie, osobiste nawrócenie niezależnie od tego czy jest się duchownym, czy świeckim. Bóg to Prawda, Miłość i Doskonałość⁷ w sercu istniejąca, osobista relacja do Chrystusa – Zbawiciela. łaska Boża dotyka człowieka nie ze względu na jego zasługi, ale jest to dar Boży darmowy. Trwanie człowieka w nawróceniu wymaga od niego życia w ustawicznej modlitwie i przystępowaniu do sakramentów świętych.

⁶ Por. A. Merdas RSCJ, *Wpływ odnowy religijnej w pierwszej połowie XIX w. na postawę i przemyślenia Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 2 (1996), s. 7-13.

⁷ Por. B. Jański, *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*. Wybór i układ B. Mi-cewski CR, Rzym 1988, s. 23.

2. Powszechne dążenie do świętości.

„Nie można być na pół chrześcijaninem, na pół pobożnym, na pół pokutować i mimojazzdem dobywać wieczności Bogu” napisze Jański⁸. Nie można żyć będąc nawróconym połowicznie. Trzeba się całkowicie oddać Bogu. Dążyć do doskonałości. A do życia doskonałego powołani są nie tylko zakonnicy, osoby duchowne, ale również świeccy i rodziny.

Odkrył Jański dla świeckich szczególną, istotną, ważną rolę – powołanie do doskonałości, powołanie do świętości. Na owe czasy była to prawda dla wielu katolików tak duchownych, jak i świeckich – wobec panujących pod tym względem przesądów, że życie w rodzinie uniemożliwia dążenie do doskonałości – nowatorska.

3. Konieczność świadectwa chrześcijańskiego w życiu nawróconego.

Osobiste, głębokie nawrócenie i osobista relacja do Chrystusa i Jego Kościoła jest podstawą przeżywania swojego powołania przez człowieka ale nie wyczerpuje go. Świadectwo, apostołstwo jest konsekwencją nawrócenia. Trzeba być znakiem dla świata, dawać przykład miłości, poświęcenia, pracy i nauki⁹. Chodzi tutaj nie tylko o bierne uczestnictwo w życiu społecznym. Chrześcijanin świecki nie może się dobrowolnie wyzywać możliwości aktywnego wpływania na życie społeczne, gospodarcze, polityczne. Bowiem, „jeżeli świat nie ma stać się piekłem... poświęcenie i talent kierować nim musi”¹⁰ – 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 Bóg człowiekowi dał. Każdą służbę podjąć może świecki katolik jedynie w duchu pokory. Apostołstwo, świadectwo ożywia wiarę człowieka.

4. Wymiar społeczny, wspólnotowy laikatu.

Świadectwo nawróconego chrześcijanina ma dla Jańskiego wymiar społeczny, wymiar wspólnotowy i związane jest z pełnieniem konkretnej służby. Wymiar wspólnotowy w myśli Jańskiego, nie oznacza akceptacji masowości. Postęp społeczny następuje nie tyle przez mechanizmy społeczne, ale przez odradzanie się pojedyncze i stowarzyszanie się odro-

⁸ Por. B. Jański, *Mądrość ...*, Nr 58, s. 40.

⁹ Por. B. Jański, *Pod sztandarem ...*, s. 104.

¹⁰ Tamże, s. 103.

dzonych¹¹. Dążenie do „wszelkiej doskonałości” wiąże się u Bogdana Jańskiego z zachętą do gromadzenia się i rozważania Słowa Bożego i nauczania Kościoła. Przez rozważanie Słowa i nauki Kościoła następuje odkrywanie drogi i środków do doskonałości. „...Starajcie się o wszelką doskonałość. Zgromadzenie się, zastanawianie i wspólne rozbieranie życia i nauki Chrystusa i jego uczniów wiele wam odkryje zbawiennych środków.”¹²

Wizje Bogdana Jańskiego dotyczące stowarzyszenia się osób odrodzonych obejmuje wielość zróżnicowanych, ale jednocześnie powiązanych ze sobą wzajemnie wspólnot, które razem, zgodnie realizują zadania apostołskie.

5. Wielość wspólnot i posług.

Wielość i różnorodność wspólnot przedstawiana w wizjach Bogdana Jańskiego dotyczących apostołstwa świeckich wynika z przyjętych przez niego podstawowych założeń:

– celem podstawowym jest rechrystianizacja poganijącego społeczeństwa (nowa ewangelizacja),

– ta nowa ewangelizacja ma objąć całość życia społecznego we wszystkich jego wymiarach, wszystkich dziedzinach życia.

– realizacja tego dzieła możliwa i konieczna jest w wymiarze wspólnotowym,

– w apostołstwie tym uczestniczą wspólnie świeccy i duchowni.

Dla 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 przewidywał Jański 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 również Jański służby pedagogiczne naukowe, wydawnicze, artystyczne i polityczne mające realizować konkretne zadania apostołskie.

¹¹ Por. B. Jański, *Mądrość ...*, Nr 50, s. 39.

¹² B. Jański, *Pod sztandarem ...*, s. 102.

6. Kairos odrodzonych w Chrystusie i odczytywanie znaków czasu.

Z wizji religijno-społecznych Bogdana Jańskiego wynika przesłanie, że apostołstwo jest możliwe i konieczne w każdym czasie. Realizacja powołania do świętości ma miejsce w określonych czasach, w których Bóg powołał do życia ludzi. Wymaga to umiejętności odczytywania znaków czasu; przede wszystkim zaś świadomości w jakich czasach człowiek, wspólnota żyje. W swoich zapiskach noszących tytuł „Nowoczesność”¹³ Jański pisze: „Obowiązkiem przeto dobrego chrześcijanina pomnego w swym życiu na odwieczne niezmiennie powinności, pomnieć także na czasowość”. Czy w innym miejscu pisząc o apostołstwie wśród emigracji przynagła: jeśli na czas nie podejmie się działania nieprzyjaciele Kościoła będą upadać. „A więc trza co prędzej rozmyślać się, prosić Boga o oświecenie” i podejmować odpowiednie działanie. Świadomość, że „na zrealizowanie każdej sprawy jest tylko jeden czas najwłaściwszy” przynagła więc do takiej służby Bożej każdego dnia, jakby był pierwszy i jakby był ostatni”¹⁴

7. Polityka – zmiana jej rozumienia i stosunek do niej.

Kwestie polityczne, myślenie w kategoriach polityki w rozważaniach i wizjach Bogdana Jańskiego zajmują znaczące miejsce. Jański nigdy nie lekceważył roli polityki w życiu doczesnym, nie bagatelizował jej w życiu doczesnym, nie bagatelizował jej znaczenia w życiu społecznym. Czasy, w których żył, miejsca i ludzie, których Bóg mu na drodze jego życia postawił – wszystko to sprawiło, że sam musiał ocierać się o politykę i być w różnych okresach życia zaangażowanym w wir spraw mających wymiar polityczny. Jego osobiste decyzje dotyczące zdobycia wykształcenia (studiował przecież nauki prawnicze, administracyjne i ekonomiczne) i ambicje bardzo „pomogły” mu znaleźć się w tej sytuacji.

Jego droga życiowa pokazuje jak ewoluowały jego relacje do polityki. Od osobistego zaangażowania aż do sytuacji, w której dla dobra „służby Panu Bogu” i pracy ku dobru religii deklarował całkowite poddanie się nauce i posłuszeństwu wobec Kościoła Katolickiego, wyrzekając się opowiadania się po którejś z doktryn politycznych (a więc z natury partykularnych) i uzależnienia się od partii politycznych.

Dostrzegając wielką rolę i znaczenie polityki, widział jednocześnie Jański i głęboko przeżywał zło, które dzieje się przez niewłaściwe rozumienie i realizowania polityki wśród emigracji traktujących ją jako reali-

¹³ Por. *Dziennik*, s. 225.

¹⁴ Por. B. Jański, *Mądrość ...*, Nr 92 i 93, s. 46.

zacje partykularnych interesów i ambicji. Które służyły nie rozumnemu budowaniu jedności wśród podziałów, ale które podziały te pogłębiały.

Pisząc o roli polityki w życiu społecznym zaznacza „Polityka zaspokojeniem interesów czasowych zajęta powinna być nade wszystko czasowa, miejscowa, narodowa”. Dla Bogdana Jańskiego polityka ma sens, jeśli przyczynia się do budowania jedności między zwaśnionymi i podzielonymi grupami i społecznościami. Polityka musi opierać się więc na zasadach chrześcijańskich, one muszą być jej fundamentem. Chrystianizacja polityki, której rola związana jest z doczesnością, jest zadaniem ludzi świeckich i to zadaniem szczególnym.

Czasowość, miejscowość i jej charakter narodowy to podstawowe cechy polityki. Dla Jańskiego nowe rozumienie polityki polega na wyeksponowaniu jej funkcji służebnej wobec narodu, przepojenie jej duchem chrześcijańskim i w całym zróżnicowaniu ostatecznie jej funkcja jednocząca. Polityka wreszcie to nie tylko ścieranie się poglądów, ale konkretne działania wynikające z głoszonych poglądów.

8. Ojczyzna – naród – patriotyzm.

Głębokie poczucie przynależności do narodu polskiego jest cały czas widoczne w dziejach życia Bogdana Jańskiego. Jego dziennik i inne pozostawione dokumenty przenika patrzenie na różne sprawy przez pryzmat narodowy. Nie osłabiły tego narodowego patrzenia jego wieloletni pobyt za granicą (do końca życia). Walery Wielogłowski wspominając po latach wielkość Jańskiego pisał o znaczeniu jakie przywiązywał on do myślenia w kategoriach patriotycznych: „nie tylko nie bał się mieszać kwestii religijnej z kwestią polskiej niepodległości, ale owszem: Polakom przez polską szybę w niebo patrzeć kazał i od razu w nawróconym człowieku prywatne i publiczne cnoty rozwijał...”¹⁵ Naród to przeszłość, dziedzictwo, spadek ojców, który wymaga w całości zachowania. Naród to terażniejszość, niewola, ale także spoganiała rzeczywistość, wady i podziały. Naród wymaga chrystianizacji, odrodzenia najpierw religijnego, podniesienia materialnego, kulturalnego i duchowego warstw pokrzywdzonych. Naród to wreszcie przyszłość – odrodzony w Chrystusie naród, zjednoczony z Kościołem ma swoje miejsce, swoją misję w odradzaniu innych narodów w budowaniu zgody i pokoju chrześcijańskiego między narodami.

Reasumując w przedstawionej elementach wizji Bogdana Jańskiego wszyscy członkowie Kościoła Katolickiego powołani są do życia doskonałego, do

¹⁵ Cytat za: E. Callier, *Bogdan Jański*, Poznań 1876, cz. druga, s. 10.

świętości – zarówno osoby duchowne jak i świeccy. Świeccy doskonałość mają realizować w życiu świeckim, we wszystkich jego obszarach, wymiarach.

W nowoczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z postępującym neopoganizmem, które niesie ze sobą krzywdę ludzką, niesprawiedliwość, podziały i inne niekorzystne zjawiska. Życie społeczne oddzielone jest od życia chrześcijańskiego. Dualizm „wiara – życie” jest bolesnym rozbiem 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 nowa ewangelizacja (rechryścianizacja) rozbitych społeczeństw. Jest to palące zadanie Kościoła. Ta rechryścianizacja ma u Jańskiego swój wewnętrzny porządek, swoją wewnętrzną logikę. Najpierw trzeba zaczynać od siebie – osobiste nawrócenie i stanie się apostołem wobec najbliższych przyjaciół, znajomych, wśród których się żyje, których dramat życia ludzkiego się dostrzeżga. Osobiste świadectwo, relacje osobiste, relacje przyjacielskie. Dalej obejmuje krąg całego narodu, z którego się wywodzi, narodu który się kocha. Następnym kręgiem są bliskie narody słowiańskie i dalej narody pozostałe, należące do cywilizacji, która przeżywa głęboki kryzys.

Nowa ewangelizacja obejmować ma ogromny obszar w sensie przestrzeni geograficznej i geopolitycznej. Obejmować ma również w ujęciu Jańskiego całą przestrzeń życia społecznego, wszystkie jego wymiary. Realizacja tak szeroko zakreślonych zadań może być skuteczna przez powołane do tego celu i odpowiednio uformowane wspólnoty. Tym jądrem jest zjednoczona z Kościołem hierarchicznym wspólnota zakonna, ale realizująca misję przy pomocy ludzi świeckich i – można powiedzieć – wspólnie ze świeckimi. Pojęcia pomocników nie należy tutaj rozumieć wyłącznie pragmatycznie. Do świeckich Jański odwołuje się nie tylko z praktycznych względów. Owszem – w sytuacji ograniczeń instytucjonalnych nałożonych na Kościół i osoby duchowne przez władze państwowe, wrocie religii, rola świeckich wydaje się niezastąpiona. Nie tylko jednak praktyczny wzgląd decyduje o znaczeniu jakie w dziele ewangelizacji przypisuje Jański świeckim, ale przede wszystkim prawda o powszechności powołania do świętości, i wynikająca z tej powszechności powołania, współodpowiedzialność za Kościół i jego misję.

Omaawiana wizja świeckich i ich organizacji dla realizacji podstawowych celów apostołskich jest- jak zauważył S. Greła¹⁶ – oryginalną kon-

¹⁶ Por. S. Greła, *Wartość koncepcji służb społecznych w nauczaniu Bogdana Jańskiego we współczesnych przemianach w Polsce*, „Wiadomości Prowincji Polskiej Zgromadzenia Zmartwychwstania”, 5 (1990).

cepcją elity narodu wyrastającej z niego, kultury narodowej i formacyjnie oddziaływującej na naród i społeczeństwo- koncepcją elity katolickiej. Proponowane przez Jańskiego wspólnoty świeckich nie miały mieć masowego charakteru. Mimo dużej ich liczby odpowiadającej zadaniom jakie przed nimi stały, wspólnoty te miały mieć charakter elitarny. Przynależność do nich miała mieć charakter dobrowolny, ale wiązała się z podjęciem współodpowiedzialności za ich funkcjonowanie. Świadoma przynależność wymagała więc podjęcia określonych zobowiązań i współudziału w realizowanych zadaniach.

„Stowarzyszenie nasze ogólne – pisał Jański- powinno być takie, żeby ten, kto do niego przystąpił realnie zaczął być członkiem nowej społeczności, przyjął pewne obowiązki, pewien tryb życia, uznał pewną władzę”. W innym miejscu: „Zasada, żeby każdego stowarzyszonego znać osobiście albo przez kogoś najpewniejszego..” „Strzeż się dążności do zbyt- niego a powierzchownego rozszerzania się: lepiej mniej a dobrych, pobożnych, wyćwiczonych, prawdziwie odrodzonych i zjednoczonych w Chrystusie Panu – niż tłumy, których namiętnościom i zepsuciu trzeba ulegać”¹⁷.

Możliwości realizacji zadań apostołskich przez świeckich widział Jański w zrzeszaniu się we wspólnotach powstających według zróżnicowanych potrzeb. Liczba tych wspólnot, ich rodzaj zależeć miała od liczby chrześcijan gotowych przystąpić do nich oraz od rodzaju zadań, do których realizacji przystępujący czują się powołani. Nasuwa się pytanie, dotyczące praktycznych możliwości realizacji tych koncepcji. Z historii wiemy, że nigdy nie było to zadanie łatwe. W nielicznych sytuacjach wizje te udało się z większym rozmachem zrealizować. Koncepcje organizacyjne Jańskiego, mają charakter maksymalistyczny i powstawała w określonych warunkach gospodarczych, kiedy małe firmy, sklepy i inne jednostki gospodarcze mogły funkcjonować i utrzymywać się na rynku. Późniejszy okres charakteryzuje się powstawaniem coraz większych przedsiębiorstw, produkcji na większą skalę, zatrudnianiem coraz większej liczby robotników. Te zmiany doprowadziły w końcu do powstania pewnego typu sposobu organizacji gospodarki określanego mianem fordowskiego modelu produkcji, w którym liczą się przede wszystkim wielkie firmy, wielka masowa produkcja, wielki kapitał, a także niezbyt wysokie kwalifikacje pracowników, wykonujących proste, powtarzające się czynności i sztywna lokalizacja zakładów pracy. W takich warunkach nastąpił spadek znaczenia małych

¹⁷ Por. B. Jański, *Mądrość ...*, Nr 53, s. 39.

firm. Zbliżona do modelu organizacyjnego Jańskiego spółdzielczość – mimo, iż odegrała ważną rolę – straciła również na znaczeniu. W warunkach tak zorganizowanego życia gospodarczego koncepcje Jańskiego jest bardzo trudna organizacyjnie do zrealizowania, tak, aby mogła z powodzeniem realizować swoje zadania.

W gospodarce zachodzą jednak ciągle zmiany. Ponownie wzrasta rola małych firm. Praca w takich firmach staje się wielozadaniowa, wymagająca od ludzi większych kwalifikacji, większych umiejętności. Lokalizacja małych i średnich firm cechuje się większą elastycznością. Nie bez znaczenia jest tutaj dynamiczny rozwój gospodarki informacyjnej i związana z tym rozwojem tendencja do rozpraszania miejsc pracy. W tych warunkach koncepcje organizacyjne Jańskiego wspólnot chrześcijańskich laikatu wydają się być bardziej możliwe w realizacji.

Ponadto wzrasta obecnie znaczenie wiedzy we współczesnym życiu gospodarczym i społecznym. Mówi się nawet o „gospodarce opartej na wiedzy”.

Zarządzanie w sferze gospodarczej staje się nie tylko kwestią umiejętności „technicznych”. Próbuje się współcześnie zarządzać człowiekiem wkraczając nawet w intymne sprawy duszy ludzkiej. Takie zarządzanie nie jest już tylko organizowaniem wysiłków ludzkich, aby zostały one najefektywniej wykorzystane, ale zmierza ono do „zarządzania” duszą ludzką, aby podporządkować sobie całego człowieka.

Taki stan rzeczy jest wyzwaniem dla chrześcijan i Kościoła domagającym się odpowiedzi i działania. Szczegółowe studium myśli Bogdana Jańskiego, zwłaszcza jego koncepcji laikatu może być pomocne w odnalezieniu skutecznych środków postępowania.

CZESŁAW RYSZKA
CZELADŹ

KAŻDY ODCHODZI, ŚWIĘCI WRACAJĄ

(Przygoda duchowa z Bogdanem Jańskim)

Pisanie książki jest zawsze pewną przygodą duchową. Taką też przygodę przeżyłem, obcując dłuższy czas z niezwykłą postacią polskiej emigracji w Paryżu po powstaniu listopadowym, sługą Bożym Bogdanem Jańskim, założycielem zgromadzenia Zmartwychwstańców.

Będzie truizmem stwierdzenie, że Kościół zawsze odnawiał się poprzez ludzi świętych, wspaniałych bohaterów wiary, którzy nierzadko przerastali swoją epokę odwagą świadectwa Ewangelii. Dobrze o tym wie Jan Paweł II, wynosząc na ołtarze coraz to nowe postacie świadków Chrystusa, gwałtowników Królestwa Niebieskiego. Ukazując ich wielkość współczesnym, Ojciec Święty pragnie, aby ponownie zajaśniali blaskiem cnót, stali się drogą i wzorem postępowania dla ludzi kolejnej epoki. Nie każdy jednak z tych bohaterów trafia „prostą drogą” na ołtarze. Procesy beatyfikacyjne ciągną się nieraz wieki całe, kiedy zaś taki akt zostaje ogłoszony, wyrażamy zdumienie, że dany moment jest najwłaściwszy, że świadectwo czyjejs świętości doskonale odpowiada potrzebom czasu.

Ludzie święci mają dane jakby dwa życia. To pierwsze ziemskie, kiedy zostają niespodziewanie, ale opatrnościowo powołani do wielkiego Bożego dzieła. Bo zapytam: czy Kościół w Średniowieczu, zrujnowany moralnie wojną o inwestyturę, czyli panowanie nad światem, spodziewał się, że pojawi się ktoś, kto zreformuje psujące się struktury, przekona do życia w pokorze, ubóstwie, pokoju i dobru? Jeśli więc mówimy, że w cza-

sach św. Franciszka Bóg po raz drugi podarował światu Ewangelię, jest to dowodem tego, że święci spełniają niezwykle rolę w utwierdzeniu Kościoła w wierności Chrystusowi. I to byłby ten pierwszy obraz powołania kogoś do świętości.

Drugi obraz to powrót świętego w różnych dziełach odnowy. W przypadku św. Franciszka można to udokumentować na przykładzie rozlicznych zgromadzeń zakonnych, które przez wieki czerpały z jego reguły, z jego idei, włączając w to nawet współczesne ruchy ekologiczne, których ten święty jest wielkim patronem.

Sądzę, że te „dwa” powołania, dwa obrazy życia można by ukazać również na przykładzie Bogdana Jańskiego (1807-1840); pierwszy – to jego niespodziewane powołanie jako człowieka świeckiego na męża opatrznościowego polskich uchodźców we Francji po klęsce powstania listopadowego i w konsekwencji – jako współzałożyciela zgromadzenia Zmartwychwstańców. Drugi obraz to „powrót” Jańskiego jako wzoru świętości dla ludzi świeckich. Czy jego niemal bohaterska walka ze swoimi słabościami, wielotygodniowe spowiadanie się – nie mogłyby stać się wzorem umiłowania sakramentu pojednania? Dzisiaj, zwłaszcza na Zachodzie, odchodzi się od sakramentu pojednania przed kratkami konfesjonału, tymczasem całkowite nawrócenie Jańskiego dokonało się właśnie w ten sposób.

Albo czyż jego charyzmatyczny dar służenia bliźnim nie jest dzisiaj inspiracją dla powstawania instytutów życia konsekrowanego, nieformalnych ruchów i stowarzyszeń mających za cel doskonalenie się w służbie Chrystusowi i Kościołowi. Bóg jeden wie, jakie natchnienia duchowe mają współcześni „święci”, choć więc nieprędko Bogdan Jański doczeka się beatyfikacji, to mam wrażenie, że jego osoba i dzieło są w centrum zainteresowania współczesnych, stając się dla wielu źródłem wewnętrznego rozwoju. Bo nawet pobieżne wejrzenie w biografię tego apostoła polskiej emigracji zamienia się w spotkanie z kimś niezwykle; kimś, kto mądrością umysłu i szlachetnością ducha przewyższył wielu, ale także sam wcześniej został powalony jarzmem grzechu i cierpienia. Jakiż to doskonały przykład dla współczesnych ludzi, aby, nie załamując się pod brzemieniem zła, dążyli wytrwale do świętości. Sądzę również, że meandry życia Bogdana Jańskiego są dla nas dowodem, że Bóg walczy z nami o nas samych.

Odzyskana świętość

Spójrzmy najpierw na to, co nazwałbym odzyskiwaniem świętości. Człowiek, jako Boże odbicie, rodzi się zapewne z mocnym dążeniem do świętości. Ale jako dziecko swoich rodziców, dziecko narodu oraz epoki ma swoje ułomności. Kościół określa tę ludzką sytuację mianem skazenia grzechem pierworodnym. Ma to każdy. Tak też było z Bogdanem Jańskim. Bystrości umysłu nie towarzyszył takiż charakter, dlatego w latach nauki nierzadko zaniedbywał obowiązki i oddawał się próżniactwu, ulegał wpływowym kolegom, w następstwie czego odwrócił się od wartości. Był nawet bliski utraty wiary. Dość wspomnieć, jak lekkomyślnie zawarł związek małżeński, wiedząc, że następnego dnia po ślubie wyjeżdża na długo za granicę. Kiedy zaś znalazł się w Paryżu i Londynie, związał się z radykalnym ruchem saintsimonistów, wśród których było wielu wspierających go finansowo masonów. W zamian miał „apostołować” przeciw „papizmowi” i chrześcijaństwu.

Kiedy jednak ruch poniósł klęskę ideową i organizacyjną, nie mając oparcia w swoich dawnych przywódcach, Jański pogrążył się w beznadziei. Wpadł w stary nałóg poszukiwania zmysłowych przyjemności. Jednak własna słabość tak go przygnębiła, że postanowił poszukać dróg uporządkowania swego życia. Widać już w tym poruszeniu sumienia pierwsze oznaki wejścia na drogę świętości. Po spotkaniach z Mickiewiczem, księżmi: Lamennais i Gerbertem, Jański, już natchniony łaską Bożą, zapragnął wyrwać się z tej obsesji zła i zmartwychwstać do nowego życia.

Były też inne, zewnętrzne okoliczności sprzyjające jego nawróceniu. Za jedną z nich uznać można wiadomość, że w powstaniu, w obronie stolicy zginął jego ojciec, którego ciało znaleziono po bitwie przekłute bagnietami i kulami. Przejęty tą śmiercią za Polskę, odczuł Jański dodatkowo wielką potrzebę rachunku sumienia z dotychczasowego życia. Zanim jednak zdecydował się doprowadzić swoją duszę do porządku, długo walczył ze sobą. W jego nawróceniu zdumiewa przyjęcie poglądu, że nie można czynić dobra i być wiernym prawdzie, jeśli samemu nie przemieni się siebie. Oddają ten stan ducha piękne słowa generałowej Zamoyskiej, że żaden rzeźbiarz nie rzeźbił tak starannie swej duszy, jak to czynił pokutujący Jański.

Na początku musiał on przejść intelektualne nawrócenie, odkryć wyższość Ewangelii wobec materializmu oraz saintsimonizmu. Kiedy sobie z tym poradził, mógł rozpocząć stopniowe przygotowania do uczestnictwa w pełnym życiu Kościoła. Zanim przystąpił do sakramentalnej spo-

wiedzi, wiele się modlił, prosił Boga, aby pomógł mu zniszczyć w sobie starego człowieka i szczęśliwie doprowadzić do końca proces nawrócenia. Jak poważnie przygotowywał się do spowiedzi generalnej, świadczą sporządzone konkretne plany oraz liczne terminy, w jakich spowiedź odbywał. Po ostatnim spotkaniu przed kratkami konfesjonału nie omieszczał zanotować o czekającej go radości spotkania z Panem w Komunii św. Napisał: „Dzięki Ci, po trzykroć dzięki, o miłosierny Boże, dodaj mi Twojej łaski, aby to moje nowe przymierze z Twoim Kościołem, z Tobą, było już na wieki, abym przez całe moje dalsze życie okazał się godnym Twojego miłosierdzia”. Po przyjęciu Komunii św. zanotował: „Dzień czterdziesty ósmy od rozpoczęcia spowiedzi. Dzień w moim życiu na zawsze uroczysty. Dzień nowego przymierza z Bogiem”.

Aktywna świętość

Wspomniałem wyżej, że dzisiaj wielu katolików nie spowiada się. W konsekwencji ludzie ci nie przeżywają jednej z najbardziej istotnych wartości Ewangelii Jezusa: pokuty i nawrócenia. Czy jest zaś możliwa świętość bez pokuty i nawrócenia? Dlatego wręcz fascynuje, że po swoim nawróceniu Jański nie potraktował świętości jako najważniejszego celu w życiu, jako praktykowania cnoty z życia wyobcowanej, ale rozpoczął aktywnie apostołować wśród rodaków, pragnąc, aby odrodzenie moralne stało się udziałem wszystkich pozostających w podobnej jak on sytuacji. Tak zrodziła się idea nowego zakonu. Długa jest lista osób, które właśnie dzięki Jańskiemu odnalazły drogę do Boga i zmarły później w opinii świętości. Należeli do nich m.in. poeta Adam Celiński, Jan Koźmian, Stanisław Worcell, Hieronim Kajsiewicz, Leon Przećławski, Piotr Semenenko, Leonard Rettel, Bogdan Zaleski, Józef Hube, Edward Duński.

Nie jest łatwo w krótkim tekście opisać, jak ta idea zakonu powstała i przyoblekła się w kształty kościelno-prawne. Rozpoczęło się to oczywiście od wspólnego zamieszkania. Pierwszym dniem wspólnego życia była środa popielcowa 17 lutego 1836 roku. Datę tę uznano później za dzień założenia wspólnoty. W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu pięciu członków wspólnoty uczestniczyło we mszy św. w kościele Saint-Sulpice. Byli to: Bogdan Jański, Piotr Semenenko, Hieronim Kajsiewicz, Edward Duński i Józef Maliński. Tak się zaczęło. Jańskiego, jako przełożonego, nazywano Bratem Starszym. Bezpośrednio po mszy św., w domu wszyscy złożyli ślub dozgonnego życia razem. Nakreślono też najważniejsze zasady

i obowiązki wspólnotowego życia. Dominować miał duch pokuty, modlitwy i całkowitego poświęcenia się służbie Bożej. Choć nie mieli żadnych funduszy na prowadzenie wspólnego życia, choć borykano się z najprzeróżniejszymi kłopotami, pielęgnowali w sobie świadomość, że to co ich połączyło, nie pochodzi od nich samych, ale jest Bożą iskrą, która ma wywołać płomień miłości, ogarniający i ogrzewający wiele podobnych biednych serc.

Był to trudny pierwszy rok, kiedy jednak w 1837 roku Jański wysyłał swoich pierwszych braci, Kajsiewicza i Semenenkę, na studia do Rzymu, rozpoczynał się kolejny etap rozwoju – kapłański, aby powstałe dzieło, czyli Domek Jańskiego, mogło już nie tylko duchowo i materialnie wspomagać Polaków żyjących z dala od kraju, ale poprzez posługę kapłańską włączyć ich w sakramentalną wspólnotę z Chrystusem.

Świętość – porywający przykład

Praca wychowawcza wśród emigrantów w Paryżu była dla Jańskiego wielką misją i powołaniem. To w ten sposób rodziła się w nim siła przykładu oddziaływująca na rodaków. W Domku przybywało nie tyle głodnych rodaków, co nawróconych braci. Wymagało to stałej opieki duchowej oraz ogromnych starań finansowych. A zdrowia Jański nie miał zbyt dobrego. Często niedomagał, choć nikomu z tego powodu się nie skarżył. Bywało, że nędzą w domu była tak wielka, iż bracia spożywali tylko jeden posiłek dziennie. Zdarzały się też intrygi wewnętrzne, spory, z powodu których miał nawet zamiar zrzec się przełożenia. Przychodziły również doznania mistyczne, trudne doświadczenia wewnętrzne, określane za św. Janem od Krzyża „nocą ciemną”. Pojawiły się więc rozterki i pytania, czy nie jest zanadto pyszny, skoro porwał się na tak święte obowiązki. Przejęła go myśl, że nie do końca oddał się Chrystusowi. Tęsknił za samotnością, opuszczał więc Paryż, udając się do któregoś z klasztorów trapistów czy benedyktynów na rekolekcje. Ogarnęło go wielkie pragnienie świętości, o czym świadczy jego krótkie dziełko *Obejrzenie się na przeszłość*, napisane 22 maja 1839 roku. Jański pisze w nim, że w ostatnich czterech latach życia przeszedł drogę oczyszczenia z grzechów i złych nałogów, i odtąd ma już tylko jedno postanowienie: dążyć do doskonałej świętości.

Wielki musiał być przykład jego życia, elegancji w zachowaniu, skoro nazwano go „łowcą dusz”. Mimo więc młodego wieku i dopiero co roz-

poczętego dzieła Bóg powołał go do siebie. Zapewne wobec Boga jego świętość musiała być na tyle dojrzała, że pozwolił mu jeszcze zobaczyć dom wspólnoty w Rzymie, zabłyszczeć tam na krótko przez ascetyczne konferencje do braci, przewodniczenie wspólnym modlitwom, przypomnianie właściwego charyzmatu nowo powstałej wspólnoty.

Bogdan Jański zmarł 2 lipca 1840 roku, mając 33 lata. Już następnego dnia odbył się pogrzeb w pobliskim kościele Santa Maria in Campitelli. Trumnę nakryto polską flagą. Wieczorem złożono ciało Jańskiego na znanym cmentarzu Campo Verano. Zanim zgromadzenie było w stanie zakupić własny grobowiec, na nagrobku umieszczono proroczy napis: „Hic resurrecturus quiescit” („Tu spoczywa mający zmartwychwstać”).

Dwa lata po śmierci Jańskiego udało się pierwszym braciom uzyskać święcenia kapłańskie. W Środę Popielcową 1842 roku, w sześć lat po inauguracji wspólnoty pod przewodnictwem Jańskiego, ks. Piotr Semenenko usiadł do napisania reguły. W Wielką Sobotę reguła została przyjęta, a jej autora wybrano przełożonym na najbliższe pięć lat. W Niedzielę Zmartwychwstania wszyscy udali się do katakumb św. Sebastiana, gdzie po mszy św. celebrowanej przez ks. Semenenkę złożyli uroczyste śluby zakonne. Tak dziedzictwo Jańskiego przybrało kształt zgromadzenia zakonnego Zmartwychwstańców. Bogdan Jański stał się pierwszym świeckim Polakiem-współzałożycielem rdzennie polskiego zgromadzenia zakonnego.

Tak można by zamknąć ten pierwszy, biograficzny obraz Jańskiego. Kolejny związany jest z proroczym, a zarazem bardzo intrygującym napisem na nagrobku. Należy ten napis tłumaczyć wielowymiarowo. Po pierwsze, wyraża on przekonanie pierwszych zmartwychwstańców, pierwszych współbraci Jańskiego, o świętości Założyciela. Zmartwychwstanie zawiera w sobie znamiona życia przy Bogu, w Jego Królestwie. Po drugie, łączy się z tym, o czym pisałem na początku, z przekonaniem Kościoła, że wszyscy umierają, odchodzą, ale święci wracają. A może napisać lepiej: święci żyją. Po pierwsze żyją w swoim dziele. W przypadku Jańskiego jest nim zgromadzenie Zmartwychwstańców, żyje on w swoim dziele, o ile dzieło to pielęgnuje w sobie świętość i jest wierne charyzmatowi. Co więcej, uzupełnia ów charyzmat, czyni go otwartym i wrażliwym na potrzeby i znaki czasu. W efekcie świętość Jańskiego, a także i świętość jego dzieła są w rękach każdego z członków tego zgromadzenia.

Drugi aspekt świętości Jańskiego łączy się z potrzebami naszego czasu. Skoro dzisiaj pokuta i nawrócenie są tak niemodne, czyż nie byłoby warto włączyć się w istotę tego ewangelicznego procesu? Żadne apostoł-

stwo nie może obejść się bez tego strumienia żywej łaski, przeobrażającej wewnątrz poprzez wielką pokorę, jakiej wymaga spowiedź sakramentalna, a także wszystkie inne wymogi doskonałego żalu, pokuty i zadośćuczynienia.

Przykład Bogdana Jańskiego jest wzorcem dla wielu jego naśladowców. Zaczyna się to od wejrzenia najpierw w siebie, potem następuje lot ku górze, ku Bogu, który rozwesela i oświecla drogę do swego Królestwa.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

BOLESŁAW MICEWSKI CR
WARSZAWA

ŚWIECKI APOSTOŁ WIELKIEJ EMIGRACJI

(na 160 rocznicę śmierci Sługi Bożego
Bogdana Jańskiego)

Bogdan Jański wcześniej zaczął przejawiać zdolności apostołskie. Nie umiał sam cieszyć się posiadaniem prawdy. Łączyło się to bardzo ściśle z jego zmysłem społecznym, koleżeńskim, z zamiłowaniem nauczycielskim i udzielaniem korepetycji. Wielkie zadowolenie przyniosła mu praca pedagogiczna i rola zastępcy profesora w Szkole Wojewódzkiej Księży Benedyktynów w Pułtuskach. Jego zamiłowanie do nauczania zjednywało mu serca uczniów. Bardzo dobrze wspominali go uczniowie z czasów warszawskich (jak np. syn generała Władysław Kosiński) i z czasów paryskich (np. Wiktor Ogiński).

Kiedy więc na początku 1832 r. zbliżył się do księży: Gerbeta i Lacordaire'a, i na nowo odkrył wieczne wartości Ewangelii katolicyzmu, gdy nastąpiło jego intelektualne nawrócenie – natychmiast zaczął nawracać swoich francuskich kolegów z kręgu „Revue encyclopedique” i saintsimonistów. Prowokował ich do dyskusji na trudne tematy z pogranicza filozofii i teologii, udowadniał im wyższość pierwiastka duchowego nad przyrodą, ukazywał skarby starożytnej myśli chrześcijańskiej, z którą zapoznał się, pracując jeszcze nad filozoficznym utworzeniem nowej religii saintsimonistycznej w 1831 roku, po powrocie z Londynu do Paryża. Skończyło się na tym, że wrócił do katolicyzmu, w znacznej grupie byłych saintsimonistów, jak Abel Transon, Hipolit Margerin, Alfons Decourde-

manche, Piotr Dugied, Klara Bazard z córkami. Do pierwszej spowiedzi, po wielu latach, Jański szedł już w towarzystwie Piotra Dugied.

W tym samym czasie rozpoczęło się też jego apostołstwo słowa, a później i apostołstwo życia wśród swoich rodaków-emigrantów. „Zachodził z daleka” dumnego młodzieńca Piotra Adolfa Semenenkę i Józefa Hieronima Kajsiewicza – byłych masonów i zagorzałych demokratów, Jana Koźmiana, Kazimierza Dahlena, Adama Celińskiego i Leona Przecławskiego, z których dwóch ostatnich zaprowadził do konfesjonału jeszcze na początku 1835 r. Następnie to samo uczynił z Edwardem Duńskim, Józefem Malińskim, Józefem Ziomeckim, Karolem Królikowskim, Józefem Hubem, Leonardem Rettlem i innymi. Najpierw podsuwał im dobrą lekturę, wciągał do głębokich dialogów, udzielał pomocy materialnej, wydobywał z zawikłanych sytuacji życiowych – by wreszcie razem uklęknąć przy kratkach konfesjonału i do Stołu Pańskiego.

Ale warto szczegółowiej zajrzeć do dziejów apostołskiej działalności Bogdana Jańskiego. Już na początku stycznia 1835 r. Załatwił spowiedź jednemu z towarzyszy wygnania: „Donoszę Celińskiemu, że może pójść /wyspowiadać się/ do St. Mandé. Mamy iść razem w przyszłą sobotę”¹. W najbliższe dni udzielał mu rad i czytał Pismo św., a 10 stycznia, w sobotę, razem odbyli spowiedź. W niedzielę zaś przystąpili do komunii św. W tym samym dniu Jański rozpoczął długotrwałe zabiegi o nawrócenie wybitnego chemika z Krakowa, niedoszęłego profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, Filipa Nereusza Waltera. Odbył z nim rozmowę o religii i modlił się: „O, nieskończenie dobry Boże, odwróć go ze złej drogi, na której i ja go utwierdzałem. Oświeć myśl i sprostuj serce, obudzając w nim Twoją świętą wiarę”². Dla ułatwienia Celińskiemu wytrwania w dobrym, Jański zamieszkał z nim i często musiał odpowiadać na jego nedorzeczne zarzuty przeciw Kościołowi, na jego usprawiedliwianie herezji, przesadny patriotyzm, przeradzający się w szowinizm; wreszcie po wielu nieudanych próbach, widząc zbyt silny wpływ na niego wielkiego miasta, ułatwił mu opuszczenie Paryża przez uregulowanie znacznej części jego długów. Podobnie wcześniej uczynił z Janem Koźmianem, któremu załatwił studia prawnicze w Tuluzie.

Prawie równocześnie z Celińskim Jański zajął się pilniej Piotrem Semenenką. Było to 13 stycznia 1835 r., wkrótce po rozmowie z poetą niemieckim Heinem, po której robił sobie wyrzuty, że nie wykorzystał jej dla

¹ B. Jański, *Dziennik*, Rks Archiwum Congregatio a Resurrectione, Romae (ACRR), sygn. 8627, s. 256.

² Tamże, s. 259.

dobra religii. Kiedy więc wkrótce nadarzyła się nowa okazja, dobrze posłużył się nią, by zupełnie nawrócić współbrata. Semenenko wyraził nawet gotowość odprawienia spowiedzi. Apostoł tułaczy cieszył się w duszy, gorąco dziękował Bogu za natchnienia, modlił się o wytrwałość dlań w tym postanowieniu: „Boże nie opuszczaj go! – Wydobądź go z przepaści grzechu...” i wzdychał do Boga: „Dodaj mi łaski, abym mu mógł być pomocą!”³. Zaraz następnego dnia udali się obaj do St. Mandé dla odbycia razem spowiedzi, a nie zastawszy ks. Jean Chossotte, odłożyli ją do następnego dnia, w którym Semenenko odbył spowiedź i przeniósł się do mieszkania Jańskiego, a ten wystarał mu się o pracę w drukarni Augusta Pinarda. Odtąd często przebywali razem w pracy, na posiłkach i rozmowach w wolnym czasie.

W drugiej połowie stycznia świecki apostoł pozyskał dla praktyk religijnych swego przyjaciela, malarza Józefa Malińskiego. Wkrótce załatwił też spowiedź dla Bohdana Zaleskiego, pisząc w tej sprawie do proboszcza ks. Jean Chossotte i uzgadniając termin oraz godzinę. Jednocześnie prosił o szczególną łagodność wobec wrażliwego poety. Dnia 6 lutego 1835 r. „Zaleski Bohdan przychodzi dla dalszej rozmowy o St. Mandé. Mam mu kupić „Journée du Chretien”⁴. Po tygodniu odbyła się ważna i decydująca spowiedź Zaleskiego. Poeta przy końcu życia jeszcze pamiętał, że zawdzięczał ją Jańskiemu.

Każde zaniedbanie okazji do apostołstwa było dla Jańskiego wyrzutem sumienia. Bardzo często zbyt surowo oskarżał się z tego powodu; jak np. po rozmowie z niemieckim poetą Heinem. Podobnie, kiedy dnia 28 kwietnia odbył rozmowę z redaktorem Andrzejem Słowaczyńskim o reformacji, robił sobie wyrzuty: „Jeszcze jestem tchórzliwym katolikiem; jeszcze nie wiem czego, boję się obrazić błędy i słabości drugich”⁵.

Ważną rzeczą w metodzie apostołstwa Jańskiego było otaczanie opieką już nawróconych i pogłębianie ich życia wewnętrznego przez wciąganie do wspólnych praktyk religijnych – wspólnego pacierza, lektur pobożnych, spowiedzi, uczestniczenia we mszy św., ze wspólną komunią św. Na przykład dnia 4 czerwca 1835 r. zanotował: „Postanowienie nasze pójść razem do spowiedzi w Zielone Świąta /tj. 7 czerwca 1835 r./”⁶. A wkrótce znów była „propozycja spowiedzi w większej liczbie”. Dnia 13 czerwca, w sobotę, Jański zanotował: „Dzień tygodnia poświęcony Naj-

³ Tamże, s. 260-261.

⁴ Tamże, s. 264.

⁵ Tamże, s. 270.

⁶ Tamże, s. 274.

świętszej Pannie – idziemy do spowiedzi”⁷. W tym dniu dokonał też inauguracji nowego stowarzyszenia – Służby Narodowej i przemówił do współbraci „o miłości przez Chrystusa i na zawsze w Chrystusie, jako zasadzie naszego braterstwa i naszego wspólnego życia”. Dnia następnego była wspólna msza św. i komunia, a nieco później zaplanował rekolekcje w Solesmes Semenence i Kajsiewiczowi.

Po nagłej śmierci Michała Podczaszyńskiego, Jański długo czynił sobie wyrzuty: „Na wigilię śmierci zaniedbałem przypomnienia mu o religii”⁸. Od tego wypadku jeszcze gorliwiej wykorzystywał swoje kontakty, nawet przypadkowe spotkania, na dialogi religijne. Po jednym z nich malarz Lucjan Weysenhoff dopominał się już od niego „książki katolickiej”⁹. Nieco później Jański przeprowadził rozmowę religijną ze służącym księżąt Giedroyciów, Janem, i zachęcił go do spowiedzi. W rachunku sumienia oskarżał się jednak jeszcze, że nie wykorzystał swej rozmowy z niekatolikiem Narcyzem Dumińskim, by go zbliżyć do Kościoła, oraz rozmowy z Filipem Walterem i Lucjanem Weysenhoffem, by skłonić ich do zerwania złych znajomości.

Jański maksymalnie wykorzystywał wpływ dobrej książki – chętnie pożyczał swoje, odstępował pożyczone, często sam osobiście zanosił do osób, które ich potrzebowały. Na przykład dnia 5 listopada 1835 r. zaniósł jakąś książkę pióra swego przyjaciela, ks. Filipa Gerbet innemu przyjacielowi, adwokatowi Marcinowi Benoiste. Jego wpływ poprzez dobre książki i przypadkowe rozmowy nie omijał nawet księży, np. słabemu kaznodziei ks. Franciszkowi Koryckiemu radził korzystać z kazań ks. Lacordaire’a, dostarczał mu konferencje tegoż, a słysząc o jego zatargu z sufraganem paryskim, radził „przeproszenie, naprawienie złego”¹⁰. Natomiast ks. Kasprem Dłuskim opiekował się później cały rok w pierwszym Domu nowej wspólnoty.

Od początku 1836 r. datują się częstsze kontakty Bogdana Jańskiego z Karolem Królikowskim. Dnia 9 stycznia odbył z nim pomyślną rozmowę „o katolicyzmie”, która wkrótce zaprowadziła Królikowskiego do konfesjonału i przywiązała na całe życie do religijnej akcji, najpierw w charakterze apostoła świeckiego, później – kierownika drukarni katolickiej i akcji charytatywnej w Paryżu. W połowie stycznia Jański żałował, że jakoby zabrakło mu żarliwości duszy dla pobudzenia do gorliwości reli-

⁷ Tamże, s. 276.

⁸ Tamże, s. 289.

⁹ Tamże, s. 310.

¹⁰ Tamże, s. 318.

gijnej Leonarda Chodźki, majora Edmunda Korabiewicza i Filipa Waltera. Za to na lekcji u panienek Komarównych wiele rozprawiał o mistycyzmie i wzbudził zainteresowanie tym trudnym tematem. Dnia 24 lutego 1836 r. Jański, po czynionych sobie wyrzutach, że nie miał nic dobrego do powiedzenia byłemu redaktorowi warszawskiemu, Janowi Kazimierzowi Ordyńcowi, odwiedził swego kolegę z czasów warszawskich Juliana Konopkę. O wizycie tej taką zrobił notatkę w swoim dzienniku: „Zastaję Juliana, sprowadzam do religii i Bóg miłosierny udziela mi pomocy – robię na nim wrażenie”¹¹. Zaraz następnego dnia odbyła się dyskusja z Izydorem Sobańskim, która niestety nie przyniosła takiego rezultatu: „Trzymam się dość poważnie i przytomnie, ale nie dość żarliwości, nie dość wiary, miłości, ufności w Bogu”. Ten stan oziębłości czuł również w rozmowie z Antonim Goreckim i na lekcji katechizmu z Napoleonkiem Giedryciem. Modlił się więc: „Boże, Duchu Święty, ogień Twojej miłości i wiary świętej we mnie rozpal i całego mnie nim ogarnij...”¹² Ale stan ten przeciągał się na dni następne. Nie przyniosła mu zadowolenia „rozmowa z Korabiewiczem przy śniadaniu i po śniadaniu, dość przyjacielska i poważna; ale puszczona na los, prowadzona nie dla Chrystusa, nie przez miłość Boga i bliźniego”¹³. Podobnie ocenił rozmowę z Ludwikiem Orpiszewskim, w której czuł „zupełny brak gorliwości i podniesienia ducha”. Pamiętał jednak o zaniesieniu Konopce dobrej lektury, w postaci tomu naukowego czasopisma „L' Université Catholique”. Zaniósł też nowe błagania w modlitwie: „Boże Najdobrotliwszy, dodaj mi Twojej pomocy, żebym jak najlepiej użył dnia dzisiejszego!”¹⁴ Modlił się również za bliźnich, potrzebujących jego pomocy religijnej, szczególnie za Waltera, któremu dostarczał dobrych książek, pożyczonych od Karola Montalemberta. Dnia 4 marca 1836 r. zaczął z nim rozmowę o religii, a kiedy ten uznał się za katolika i chwalił moralność katolicką, Jański odważył się przypomnieć mu grzeszny związek z Franciszką Lebert i śmiało mu oświadczył „o potrzebie zerwania z nią”¹⁵.

Od połowy marca tego roku apostoł tułaczy zaczął dostarczać dobre książki również Antoniemu Bukatemu, któremu z chwilą założenia Domu przy ul. Notre Dame des Champs 11 odstąpił guwernerkę u książąt Giedroyciów; a nieco wcześniej pani Klementynie z Tańskich Hoffmanowej,

¹¹ Tamże, s. 355.

¹² Tamże, s. 356.

¹³ Tamże, s. 357.

¹⁴ Tamże, s. 358.

¹⁵ Tamże, s. 359.

pisarce obyczajowej, dla intelektualnego podbudowania jej religijnej twórczości.

II

Jański miał dokładne wiadomości o dobrych spowiednikach w Paryżu – gdzie i w jakich godzinach spowiadają – i kierował do nich nawróconych przez siebie współbraci oraz osoby szukające pogłębienia życia religijnego. Otoczył wnet swoją opieką Feliksa Wysłoucha i od 4 maja 1836 r. jemu, a nieco później również kapitanowi Antoniemu Modlińskiemu, zaczął dostarczać dobre książki filozoficzne. Miał jednak sobie za złe (spowiadał się nawet z tego), że u „panny Pauliny Rolland, sekretarki redakcji „Encyclopedie nouvelle”, nie korzystał ze sposobności i nie powiedział nic za Chrystusem Panem i wiarą św., dlatego że zanadto uważał na siebie, na efekt swych słów, co do opinii” o nim¹⁶. Za to praca nad Antonim Bukatym została uwieńczona znacznym sukcesem. Dnia 30 maja 1836 r. odwiedził on Jańskiego i po dłuższej rozmowie z nim zrobił „nawet wyznanie wiary katolickiej”¹⁷.

Od początku czerwca 1836 r. Jański zajmował się z niezwykłą wyrozumiałością i cierpliwością Franciszkiem Mikorskim i robił wszystko, by mu zapewnić lepszą przyszłość, nie żałując pieniędzy na wynajęcie mu stacji i zapewnienie nauki najpierw w Paryżu, później w Orleanie i w Lunel. Kiedy nawet wszystkie zabiegi okazały się bezskuteczne, a podłość młodzieńca wyjątkowa, starał się jeszcze ułatwić mu wyjazd do Anglii i przyjęcie do jakiegoś rzemieślnika! W tym samym czasie fundator nowej wspólnoty przeprowadził pierwsze rozmowy religijne z byłym wykładowcą prawa na Uniwersytecie Warszawskim, Józefem Hubem, przełamując jego skrajny racjonalizm i „zajęcie się zupełne ciężką ziemskością”¹⁸. Ziarno zostało skutecznie rzucone. Hube wkrótce odbył spowiedź w Caen i pielgrzymkę do miejsca odpustowego, a półtora miesiąca później wszedł do paryskiego centrum Służby Narodowej i wygłosił nawet, na posiedzeniu Towarzystwa Literackiego w Paryżu, dobry odczyt o ważności powrotu do moralności katolickiej dla sprawy niepodległości Polski.

Dnia 8 marca 1836 r. założyciel spotkał przypadkowo Wiktora Sidowicza na Pont Royal „i Pan Bóg błogosławił w rozmowie z nim”¹⁹. Wkrót-

¹⁶ Tamże, s. 376.

¹⁷ Tamże, s. 377.

¹⁸ Tamże, s. 378.

¹⁹ Tamże, s. 382.

ce Sidorowicz wyświadczył się, a dwa miesiące później był już członkiem nowej wspólnoty. Niewiele gorzej poszło również z Napoleonem Egersdorfem, którego spotkał przypadkowo tego samego dnia i przeczekując deszcz, zaczął „z nim rozmowę duchowną”. Sam nie był wprawdzie z niej zbyt zadowolony, ale zbliżyła ona Egersdorfa do wspólnoty, tak że był nawet przez krótki czas jej członkiem, razem z Edmundem Korabiewiczem. 1 czerwca 1836 r. Jański odwiedził Antoniego Michałowskiego i przeprowadził z nim rozmowę duchowną, w której czuł, że „Pan Bóg dodaje [tamtemu] łaski i pomocy”. Żałował jednak później, „czemu nie zrobił konkluzji choć modlitwy wspólnej?” Wkrótce więc uzupełnił ten brak nową rozmową i dał Michałowskiemu do czytania książkę religijną. Nie opuszczał również Feliksa Wysłoucha. Dnia 10 czerwca spotkał go przypadkowo i wstąpił na kawę. „Rozmowa z nim dobrze szła i zdaje mi się – pisał o tym – że doznałem łaski Bożej i w wielu rzeczach istotnych go oświeciłem. Ale czemu znów nie było konkluzji o modlitwie, o sakramentach? Odprowadzam go potem aż pod Odeon, ciągle w rozmowie duchownej”²⁰. W rezultacie Wysłouch został stałym sympatykiem i przyjacielem Domku Jańskiego. Podobnie było z Antonim Michałowskim, którego Jański wkrótce odwiedził z racji jego imienia i znów odbył poważną rozmowę. Wprawdzie i z tej sam nie był zadowolony, notując: „U niego zapomniałem się, osłabłem – nie dość miałem natarczywości ku zbudowaniu go. Już mówiąc z nim, nie modłę się w duchu; stąd rozsypanie się ducha i później”²¹ – ale był to niewątpliwie zbyt surowy sąd o sobie, bo już 13 czerwca solenizant złożył Jańskiemu rewizytę i okazywał mu szczególne względy. Lecz apostoł tułaczy znów wyrzucał sobie, że „nie ogarnął [rozmówcy] miłością Chrystusową!”

Jański dużo czasu poświęcał na rozmowy religijne z Włodzimierzem Dmochowskim, który bardzo zbliżył się do jego wspólnoty, ale co do praktyk religijnych stale miał jakieś opory wewnętrzne. Dnia 15 czerwca Brat Starszy odbył z nim ważną rozmowę, którą tak opisał w swym dzienniku: „Wtem nadchodzi Dmochowski. Rozmowa z nim uroczysta, długa, która objaśniła go o wielu trudnościach w jego nawróceniu; i nic nie miał do odpowiedzi. Ale brak u mnie, szczególnie w końcu, czystej, bezinteresownej, zapominającej się żarliwości chrześcijańskiej; i nie daje się namówić do spowiedzi...”²² Zaraz więc zaczął się modlić: „Boże, dodaj

²⁰ Tamże, s. 384.

²¹ Tamże, s. 386–387.

²² Tamże, s. 390.

mi łaski, dodaj mi sił i pomocy do pomożenia mu na drodze zbawienia! Nie dla mnie, dla mojej chwały, pociechy; nie dla nas, ale dla Twojej chwały, o Boże, i dla jego własnego dobra duchowego..." Po wyjściu Dmochowskiego Jański podzielił się z Duńskim swoim smutkiem z powodu oporów tego pierwszego względem praktyk religijnych. Kiedy Duński wspomniał jednak „gwałtowne natarcie, prawie zmuszenie” go do spowiedzi przez wysłanego doń Semenenkę, Jański poczuł pewną niechęć do tego rodzaju metod. Przecież kilka dni temu przełamał w sobie zamiar, by na imieniny Bukatego „gwałtem zaprowadzić go do spowiedzi..."²³ Zawsze zresztą był w rozmowie bardzo taktowny i delikatny. Kiedy tego samego jeszcze popołudnia odwiedził go znany orientalista polski Wojciech Kazimierski, przeprowadził z nim długą pogawędkę, bardzo przyjacielską, serdeczną – głównie o jego pracach, ale niestety nie widział „sposobności sprowadzenia jej na grunt duchowny”, czyli odstąpienia od ulubionych tematów tamtego i narzucenia mu swego – nieprzemijających wartości katolicyzmu.

W lipcu Jański nawiązał kontakt z Ferdynandem Roglińskim i zaczął mu dostarczać dobre książki. Stopniowo wciągnął go też do kręgu sympatyków swojej nowej wspólnoty. Również Ignacy Bogdan Stawiarski bardzo zbliżył się do Służby Narodowej – powrócił do praktyk religijnych i uczestniczył w mszach konwentualnych, ze wspólną komunią, w grupie braci zewnętrznych. Kontakty z nim miały wprawdzie miejsce już od kilku lat; ale zbliżenie do Kościoła i akcji religijnej Jańskiego nastąpiło dopiero przez dobrą lekturę od Brata Starszego. Był to jednak człowiek bardzo niestały – trawiony nostalgią za krajem. Naciągnął później Jańskiego i Franciszka Grzymałę na znaczną pożyczkę pieniężną, uciekł do brata do Londynu; wreszcie, podpisał amnestię i powrócił do kraju. Z tego powodu jedni podejrzewali go o szpiegostwo na rzecz rosyjskiej ambasady w Londynie, inni zaś o jakąś tajną misję od Jańskiego do kraju (!).

Także w lipcu apostoł tułaczy skończył swe zabiegi o nawrócenie bardzo niespokojnego i przewrotnego młodzieńca Artura Raulina, syna Francuza i Polki z Łomży, który zdążył już, mimo młodego wieku, skompromitować się w Tykocinie i w Londynie, a pod koniec 1835 r. zjawił się w Paryżu i został ranny w pojedynku. Jański wkrótce zainteresował się tym awanturnikiem i próbował go skierować na lepszą drogę. Polecił bratu Piotrowi Semenence, aby go odwiedził w szpitalu, sam zaś od wiosny dostarczał mu dobre książki, przeprowadzał rozmowy, wysłuchiwał wy-

²³ Tamże, s. 379.

nurzeń, a nawet napisał krótki szkic biograficzny, zdając sobie sprawę z niezupełnej szczerości młodziana. Ponieważ jednak ten ostatni pod koniec lipca wyraził gotowość odprawienia spowiedzi, fundator zanotował sobie dla pamięci, że ma na spowiednika „Raulinowi poradzić ks. Rhoder u karmelitanek, w kaplicy Najświętszej Panny, na lewo; spowiada od trzeciej do szóstej, w sobotę”²⁴. Jednocześnie, pisząc do Józefa Malińskiego do Londynu, pilnie się dopytywał, jak to tam naprawdę było z tym Raulinem. Odpowiedź musiała być bardzo niepochlebna, bo założyciel nie zgodził się na jego wstąpienie do seminarium razem z Leonardem Rettlem, chociaż niespokojny młodzieniec bardzo nalegał. A ponieważ stawał się on coraz bardziej nieznośny, Brat Starszy wysłał go z Paryża do Lunel, pod opiekę Adama Celińskiego. Później starał się o przeniesienie go do Montpellier, na wydział medyczny. I mimo jego wyjątkowej niewdzięczności i brutalności posyłał mu z trudem zdobyte pieniądze (po 20 fr.), by umożliwić przygotowanie się do pracy zarobkowej. Trud ten nie poszedł na marne – Raulin został później znanym lekarzem pod nazwiskiem Mostowski, pomagającym tułaczom również materialnie.

W lipcu 1836 r. w kręgu wpływów apostoła tułaczy znalazł się również znany poeta i publicysta Stanisław Ropelewski, później wicedyrektor „Młodej Polski”. Zaczęło się oczywiście od dostarczenia mu poważnych książek religijnych, tak jak i Janowi Michalskiemu – obu zagorzałym demokratom. Bogdan nie zaniedbał również Juliana Szotarskiego, rodzzonego brata Antoniego Szotarskiego, męża Julianny z Zawadzkich, a więc dalszego swego szwagra, znanego na emigracji lekarza i krytyka literackiego. Okazał się on jednak początkowo zarozumiały i arogancki. Stąd dnia 4 sierpnia Jański czynił sobie zbyt surowe wyrzuty: „Szotarskiego zbywam. Brak żarliwości. Czemu nie kołatać i nie kołatać?”²⁵ Dopiero tuż przed śmiercią udało się apostołowi emigracji nakłonić go do przyjęcia sakramentów świętych. Zajął się też pogrzebem tego tułacza.

III

Gorliwość apostołowska fundatora zmartwychwstańców nie wyczerpywała się w wysiłkach skierowanych na zewnątrz. Z równą gorliwością zabiegał on o pogłębienie życia wewnętrznego swoich współbraci z semina-

²⁴ Tamże, s. 408.

²⁵ Tamże, s. 400.

rium, z Domku i z szerokiego kręgu braci zewnętrznych. Odbywał dosyć często poufne rozmowy z każdym z osobna, miewał dla nich niedzielne i czwartkowe konferencje ascetyczne, połączone ze Wspólną Naradą, zrzucając wszelkich żalów z serca i braterskim pojednaniem się. Ponadto Józefowi Hubemu, jako starszemu wiekiem i otoczonemu powagą profesorskiej togi, dostarczał poważne książki filozoficzno–teologiczne, by przezwyciężyć resztki jego oświeconego racjonalizmu.

Również cała życiowa postawa „pierwszego jawnego pokutnika” była wymownym apostołstwem dla byłych saintsimonistów i zarozumiałych emigrantów. Niezwykła jego uprzejmość, taktowność i delikatność w obecnym, cierpliwość, nieustanny duch modlitwy, czujność i skupienie, niezrównana skromność i usłużność – pociągały wszystkich. Cechy te były rezultatem stałej pracy nad sobą i pogłębiania swego współżycia z Bogiem. Łapał się na każdym najdrobniejszym uchybieniu i dla skuteczniejszej poprawy odnotowywał je w swoim dzienniku. Często odbywał gruntowne spowiedzi. W tym też kierunku wychowywał współbraci, urządzając dla nich „wspólne przygotowanie do spowiedzi”²⁶. Prawie codziennie uczestniczył we mszy św. i przystępował do komunii św. Wiele też czytał dzieł ascetycznych i mistycznych, wyróżniając takich autorów, jak św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avili i św. Franciszek Salezy.

W pracy nad sobą szczególny kładł nacisk na wyrobienie cnoty miłości bliźniego i gorliwości apostołskiej. Surowo się karmił i oskarżał z każdego niedotrzymanego słowa, niedopisanego listu, najdrobniejszego uchybienia w kontaktach z ludźmi, którego najczęściej nikt oprócz niego nie zauważał. Szczególnie głęboko przeżywał każdy najdrobniejszy przejaw braku żarliwości apostołskiej i zaniedbanie okazji do dobrego wpływu na bliźniego. Był surowy dla siebie również w umartwieniu, np. 24 lutego 1836 r. zanotował: „Niepotrzebnie jem piernik”. Często miał sobie za złe wstąpienie na kawę lub herbatę w ciągu dnia, przy całodziennym lataniu za interesami i zbyt późnym obiedzie wieczornym. Innym razem czynił sobie wymówki, że dał się zaprosić na dobry obiad u arystokratów (których dzieci uczył) i wciągnąć do błahej rozmowy: „Czemu z pokorą, prostotą, żarliwością nie starałem się zrobić jej ważniejszą? Wielki znów grzech: kiedy na moją pochwałę mówiono, że się nigdy nie gniewam, ja nędznik potwierdzałem tę pochwałę i zrobiłem apologię miłości, jakby na zastosowanie jej do mnie; jakbym nie był pełen wewnętrznych jadów, zawiści, żalów”²⁷. I zaraz dodał

²⁶ Tamże, s. 404.

²⁷ Tamże, s. 379.

pobożne westchnienie: „Boże, przepuść mnie grzesznemu, przez zasługi i mękę Syna Twego, Zbawiciela naszego Chrystusa ! Wspieraj mnie potrzebnymi łaskami, do zupełnego odrodzenia się duchowego”.

Zawsze głęboko przeżywał brak żarliwości na modlitwie. Np. dnia 6 czerwca 1836 r. notował: „Wstaję bez żadnego rzucenia się w opiekę Boga, bez przypomnienia się miłosiernej przyczynie Najświętszej Panny. Na modlitwie rannej roztargnienie, na mszy roztargnienie i ociężałość. Boże, ożyw mnie Twoją miłością! Wspieraj łaskami potrzebnymi do zupełnego odrodzenia”. Ale był to również zbyt surowy sąd o sobie, ponieważ Kajsiwicz do śmierci nie mógł zapomnieć jego natchnionej i przemienionej twarzy na modlitwie! On jednak oskarżał się bardzo często, że był „przy pacierzu roztargniony i na mszy [odczuwał] ciężkość, ospałość. Miałem przystępować do komunii św., nie śmiem, dla braku ducha”²⁸. Pocieszał się przy tym: „Jutro, mam w Bogu nadzieję, przyjmę Przenajświętszy Sakrament”²⁹. Niekiedy, przy całej swej prostocie i pokorze, przyznawał się nieśmiało do natchnień Bożych po komunii św., ale tylko przy okazji oskarżeń, że mało z nich korzystał.

Bardzo się strzegł wszelkich uchybień przeciw miłości bliźniego. Pewnego razu np. przyszedł doń po długiej przerwie dawny przyjaciel – Teodor Rostkowski, upadły lekarz, który stał się nędzarzem, przez nałóg pijaństwa. Prosił on o żebracze wsparcie! Rozumie się, że fakt ten był wstrząsający dla Jańskiego. Pisał więc o tym zdarzeniu: „Przyjmując go, nie jestem panem siebie – opanowuje mnie jakieś uczucie żalu, pogardy, oziębłości”³⁰. Jednak natychmiast przewyciężył się – dał mu kilka sous i własną koszulę. Ale w poczuciu winy za te uczucia, zaraz westchnął: „Boże, strzeż mnie i nie wprowadzaj w podobne pokuszenia”. Nie mógł też sobie darować, że później wspominał o biedzie Rostkowskiego przed wspólnym przyjacielem Filipem Walterem. Prosił Boga więc, by go „ustrzegł na przyszłość przed takim brakiem miłości bliźniego i obmową”. Kajał się również przed Bogiem, kiedy w dyskusji z Józefem Hubem jego przesadny racjonalizm i przyziemność zaczęły w nim budzić wstręt i pogardę. Zaraz też postawił sobie pytanie: „Może on więcej przygotowany niż myślę, może on prędzej będzie święty niż ja? Boże miłosierdzia, dodaj mi Twojej łaski i pomocy na przyszłość!”³¹

²⁸ Tamże, s. 380.

²⁹ Tamże, s. 383.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 378.

Ta zdumiewająca czujność w postępowaniu z ludźmi, by szybko stłumić wszelkie złe uczucie i myśl zaprawioną choćby najłżejszą nieżyczliwością, czyniła go bardzo ujmującym dla otoczenia i ułatwiała mu apostołstwo, które było jego najulubieńszym zajęciem.

IV

Dziwna rzecz, ale do nawracanych po raz drugi należał również stary przyjaciel prawie wszystkich członków paryskiego centrum, Jan Koźmian, student prawa w Tuluzie. Na jego liczne trudności i zarzuty w sprawach religijnych Brat Starszy odpowiadał przez swoich uczniów: Józefa Hieronima Kajsiewicza i Adama Celińskiego. Trudności Koźmiana dotyczyły głównie nauki o Kościele i papieżstwie (w związku z potępieniem przez Grzegorza XVI powstania listopadowego i działalności przyjaciela Polski, ks. Felicjana Lamennais). Ponadto Jan Koźmian odważył się nawet powątpiewać w szczerłość nawrócenia swoich dawnych przyjaciół i pisać do Adama Celińskiego o ich rzekomej hipokryzji. Ten jednak nie zrażał się tą nieufnością i nazywał ich po prostu „świętymi z Paryża”. Przekonywał przy tym Koźmiana, że sam jest praktykującym katolikiem, dążącym do sprawiedliwości i równości społecznej, jak przystało na ucznia Jańskiego. Wspominał również o swoich trudnościach religijnych: „Zapytaj Piotra Semeneni i Jańskiego, ba nawet Kajsiewicza, w jakich okropnych byłem z nimi zajściach, z powodu tych wszystkich kwestii, na które ci Kajsiewicz prawowiernie odpowiedział. Burzyłem się na samo wspomnienie papieża, jak mahometanin na widok krzyża... dziś poznaję, że byłem głupi”. Wyznał szczerze, że dziś wyżej stawia wierność Kościołowi cierpiących (z powodu nieszczęśliwych wystąpień Grzegorza XVI) Jańskiego i Mickiewicza niż bunt ks. Lemennais. Wprost nawoływał: zamiast „zadawania naszym świętym w Paryżu kwestii dogmatycznych, zbierzmy się, ilu nas jest katolików, i poddajmy się pod ich zwierzchnictwo”³². Przypominał też przyjacielowi, jak to w Paryżu znalazł się w sytuacji bez wyjścia i gardził już sam sobą, a nawet myślał o samobójstwie, i wówczas to zbliżyła się doń przez apostoła tułaczy religia i podźwignęła go z toni. W ten sposób nawrócenie Koźmiana wolno dojrzewało pod wpływem listów przyjaciół i towarzyszy Jańskiego.

³² List A. Celińskiego do J. Koźmiana, Rks Biblioteki Akademii Umiejętności w Krakowie (BAU), sygn. 2213, t. 1, k. 57.

Duch apostołstwa tchnął z korespondencji Brata Starszego. Pisząc do dawnego kolegi, architekta Królestwa, Alfonsa Kropiwnickiego, nie zaniebdał donieść najważniejszej nowiny o sobie: „Po długich błakaniach się po rozmaitych filozofiach i filantropiach zwróciłem się w zupełności od lat trzech do jedności katolickiej Kościoła Chrystusowego; tam znajdując i tam tylko wszystko, w czym miłość prawdy i dobrego pragnie być zaspokojoną. Wszystkie nasze błakania się pochodziły jedynie z najgrubszej naszej nieznamomości rzeczy najważniejszych i z naszych pasji (mimo nas) egoistycznych. Boże daj, byście i wy jak najprędzej toż samo uznali...”³³

W korespondencyjnym apostołstwie uczniowie wspierali swego mistrza. Prawie jednocześnie Celiński napisał list do Jana Koźmiana, gromiąc go za krzywdzący i fałszywy zarzut hipokryzji wobec paryskich katolików: „Do kogo to odnosi się ta hipokryzja? – pytał oburzony – do Jańskiego? do Semenienki? Mylisz się! Zjadłem ja z nimi niemało soli; modliłem się z nimi, spowiadaliśmy się razem – byłem w ich duszach i głowę mogę położyć na świadectwo ich dobrej wiary. Kajsiewicza mniej znam, ale i za niego ręczyć mogę. O prawowierności Adama Mickiewicza nikt nie wątpi, kto zna Go bliżej. Kilku, co znam z Kongregacji, to tak dobrzy chłopcy, że nawet niezdolni do hipokryzji. Czy zważyłeś dobrze ten wyraz, czy ci się niechcący spod pióra wymknął? Nie ma hipokryzji w naszych duszach – jest wiara, jest miłość ojczyzny, jest prawda. Małeż gro no katolików, ale pocziwe. Daj Boże, żeby wszędy miłość bliźniego tak kwitnęła, jak jej doświadczyłem od Jańskiego i Semenienki! Jański jest to anioł ludzkości! Mówisz, że nasi w Paryżu nie mają wspólnych idei między sobą. To chyba nie ma ich i Kościół katolicki, bo oni wierzą w to wszystko, w co Kościół wierzy. Idee ich nie są ich, ale Kościoła, którego są członkami – nie wynajdują nowej wiary, trzymają się dawnej i znajdują ją dostateczną do zaradzenia niedostatkom ludzkiego rozumu...”³⁴

Tak więc apostołstwo Bogdana Jańskiego zaczęło zataczać coraz nowe kręgi i rodzić nowych apostołów, pomocników w religijnym odrodzeniu emigracji. Niestety zataczała również szerokie kręgi nienawistna propaganda masońskiej prasy emigracyjnej. Oto na przykład przesiąknięty lekturą „Nowej Polski” Eustachy Maciejewski, wychowanek Liceum Warszawskiego i Szkoły Podchorążych, a teraz zagorzały demokrata, tak się wyrażał o świeżym nawróceniu Hipolita Terleckiego i o emigracyjnych „katolikach”: „Przejeżdżając przez Montpellier, widziałem się z Terlec-

³³ List B. Jańskiego do A. Kropiwnickiego, Rks ACRR, sygn. 8568/7, s. 1086-1087.

³⁴ List A. Celińskiego do J. Koźmiana, Rks BAU, sygn. 2213, t. I, k. 58-59.

kim, którego zapewne przypominasz sobie. Nie wyobrażasz, mój drogi Walery [Wielogłowski], co się to z niego zrobiło. Zupełny zwolennik tu-tejszego katolicyzmu! Wystawiałem mu, jak tylko mogłem najjaśniej, hi-pokryzę tego towarzystwa, lecz niezmiernie uprzedzony, nie dał się prze-łamać; dał jednakowoż słowo, że jak się przekona o ich nieprawych dą-żeniach, zaraz Towarzystwo porzuci, ale katolikiem nigdy być nie prze-stanie”³⁵.

V

Bardzo ważnym środkiem apostołstwa Jańskiego była nadal jego ko-respondencja, w jakiej zawsze potrafił nawiązać do spraw religijnych. Szczególnie czuł potrzebę nawrócenia dawnych kolegów i przyjaciół, któ-rych utwierdzał dawniej w materializmie i ateizmie. Dnia 23 kwietnia 1837 r. już po raz drugi pisał do Ludwika Królikowskiego: „I największa, naj-radośniejsza nowina, którą ci mam donieść o sobie od lat trzech – po tylu błędach i katastrofach, wskrzeszony przez Prawdę Wcieloną Chrystusa wróciłem w zupełności do jedności katolickiej Kościoła”. Aby zaś fakt ten uczynić dlań bardziej godnym naśladowania, zaraz dodał: „Wielu ze zna-jomych tobie Francuzów toż samo uczyniło (Transon, Margerin, Dugied, St. Cheron itd.)”³⁶.

Śląc zaś pozdrowienia żonie przyjaciela (Cecylii Flogny-Królikowskiej), dawnej saintsimonistce, nie zapomniał dodać, że „pani Bazard z córka-mi wróciła także na łono Kościoła”. Oczywiście apostoł tułaczy chciał w ten sposób zachęcić, by i ona poszła w ślady tamtej, wraz z dziećmi i mężem, zaciekłym antyklerykałem.

W listach do Fryderyka Skarbka Jański zachęcał go do zapoznania się z dziełami francuskich ekonomistów katolickich: Karola de Coux, profe-sora ekonomii politycznej w Malines, i Albana de Villeneuve-Bergamont, oraz z czasopismem naukowym „L’ Université Catholique”. Było to znów apostołstwo wobec swego wybitnego profesora – liberała. Niestety czło-wiek ten, umiający zawsze i w każdej sytuacji usłać sobie wygodne gniazd-ko, nie był łaskaw skorzystać z tych rad. Nawet nie przechował listów Jańskiego z tego okresu! A więc wysoko obnosił się ze swoim hrabiow-skim tytułem i z wysokimi urzędami od cara!

³⁵ List E. Maciejewskiego do W. Wielogłowskiego, Rks BAU, sygn. 1839, ks. 222.

³⁶ List B. Jańskiego do L. Królikowskiego, Rks ACRR, sygn. 8568/9, s. 1098.

Podkreślenie ważności swego nawrócenia bardzo silne było w innym liście: „Stary grzesznik, apostata – natłukszy się po najkrętszych i najdziwniejszych bezdrożach błędu i mamony świata – od lat trzech, syn marnotrawny, wróciłem w dom Ojca z pokorą i wiarą katolik. I to jest najważniejsza ode mnie i o mnie nowina – to jedyna moja pociecha i pokrzepienie w kłopotach i biedzie, wpośród której zasiedziałem się tu tak niespodziewanie. Ale to nie na próżno! Gdzie indziej czuję, że nierównie trudniej, prawie niepodobna byłoby wydobyć się spod despotyzmu filozoficznych przesądów i przez odzyskanie prawdziwej wiary uwiecznić prawdziwe nadzieje”³⁷.

Te same zabiegi apostołskie zawarte były również w załączonym liście do brata, o którego śmierci nie wiedział: „Mój najdroższy Stefanie! Chciałem przed tobą odwołać wiele moich myśli, wyobrażeń, zasad, które niegdyś, jako prawdziwe, przed tobą popierałem, a o których fałszu i zgubności, po długim doświadczeniu, pilniejszej rozwadze – jak najmocniej jestem przekonany. Chcę mówić o naszych niegdyś wyobrażeniach filozoficznych i religijnych. Rzecz ta wielkiej jest, największej dla człowieka wagi. Bodajbyś zrozumiał moje życzenia, bodajbyś, za moją modlitwą, modlitwą naszej kochanej matki, a nade wszystko za łaską Boga, wrócił jak ja, na drogę prawdy i żywota wiecznego. Niech cię to nie dziwi. Pomiataliśmy rzeczą, której nie znaliśmy! W Bogu, w Chrystusie, w Kościele katolickim jest prawda”³⁸. „Inny jestem dziś... – pisał dalej – Inaczej cię kocham, czego innego ci życzę, czego innego po tobie chcę i po naszych stosunkach, teraz i na daleką przyszłość. Skąd ta odmienność? – (bez preambulów): Z powrotu mego całą duszą do prawdy chrześcijańskiej, katolickiej. Sądziliśmy o tym, czego nie inkwirowaliśmy, nie rozumiejąc sprawy... Nie ma tu czasu i miejsca na wywody i dowody. Wołam tylko z głębi duszy, z nadzieją w Bogu: Michale, synu marnotrawny, wracaj i ty do domu Ojca Przedwiecznego, przez pośrednictwo Miłości Jego Wcielonej – Chrystusa – a będziem[ny] znów dla ciebie cali – jeden – na wieki! Bo „Chrystus będzie wszystkim we wszystkich (św. Paweł do Koryntian, r[ozdział] 15), a Chrystus widomy to Kościół Jego Powszechny czyli Katolicki”³⁹.

Apostolstwo korespondencyjne względem przyjaciół w kraju niestety nie rokowało wielkich nadziei. Królikowski był zbyt zagorzałym antyklerykałem i agresywnym propagatorem swoich zasad, brat już nie żył, minister

³⁷ List B. Jańskiego do F. Skarbka, Rks ACRR, sygn. 8642, s. 1014.

³⁸ List B. Jańskiego do S. Jańskiego, Rks ACRR, sygn. 8519, s. 223-224.

³⁹ List B. Jańskiego do M. Jaroszewskiego, Rks ACRR, sygn. 8568/4, s.1127-1128.

i architekt Królestwa byli zbyt ważni, aby mogli z kimś się liczyć, a Jaroszewski niedostępny jako dłużnik! Zupełnie inaczej rzecz się miała na emigracji. Już na początku kwietnia w kręgu wpływów Jańskiego znalazł się świeży wysiedleńca, a raczej uciekinier z Krakowa, Walery Wielogłowski. Pośrednikiem okazał się ostatnio nawrócony Hipolit Terlecki, który swymi listami skutecznie niwelował szkodliwy wpływ na tegoż innego wysiedleńca z Krakowa, mianowicie Maciejewskiego. W ten sposób i sam Terlecki wzmacniał się w nawróceniu, a w bardzo szlachetnym i utalentowanym Walerym Wielogłowskim pozyskiwał „katolikom paryskim” nowego sympatyka. Na rodzinę i krąg przyjaciół Wielogłowskiego wpływał również wędrowny misjonarz Jańskiego, Karol Królikowski.

Niewiele później Jański mógł się już cieszyć z powrotu do praktyk religijnych Walerego Sewruka i Jana Koźmiana, ostatecznie nawróconych przez uczniów, szczególnie Adama Celińskiego. Pod koniec czerwca Jański otrzymał ważny list od swego dzielnego współpracownika z południowej Francji. Z dalekiego Bordeaux Karol Królikowski dopominał się kilku słów od niego, a robił to tak natarczywie, że wciąż zagoniony Brat Starszy polecił Kajsiewiczowi, by mu napisał kilka zdań. Hieronim zaczął od usprawiedliwiania: „Wiesz, że Jański od rana do wieczora na nogach i trudno mu przysiąść. Inni w Domu nie dość cię znają, my tu mamy szczególne zajęcia i przez ciąg nauk teologicznych musimy się trochę trzymać na uboczu... Nas jak wiesz tu [w seminarium] czterech, wiesz którzy – ja, Semenenko, Duński (Karski) i Rettel... W Domu z Jańskim – ks. [Kacper] Dłuski (tymczasowo) i [Józef] Hube, [Franciszek] Siennicki, [Józef] Ziemecki i [Wiktor] Sidorowicz. Z prowincji ani weź komu pozwolenia otrzymać. Dla [Franciszka] Mikulskiego i innych od roku się już staramy. Tu z Paryża mają mieszkać [w Domu] – [Stefan] Zan, [Ignacy] Klukowski i [Stanisław] Faliński; ale jeszcze nie ma decyzji. O ile wiem, przynajmniej kilku [wydalonych] poszło [na prowincję z Paryża] – jako znajomy ci [Karol] Kaczanowski, [Kazimierz] Dahlen, [Walerian] Chełchowski itd. itd.”⁴⁰. Kajsiewicz donosił również, że religijnie jest w Paryżu z emigracją znacznie lepiej. Jedyne władze przeszkadzają w powiększeniu się liczebnie Domu Jańskiego.

Koniec czerwca i pierwsza połowa lipca były dla Jańskiego okresem niespokojnego czekania na listy z kraju i odpisywania na mniej spodziewane z terenu Francji. W ostatnich dniach czerwca napisał raz jeszcze do brata, Stefana Jańskiego: „Boże, czemuż nie mogę się [szerzej] roz-

⁴⁰ List H. Kajsiewicz do K. Królikowskiego, Rks ACRR, sygn. 5115, s. 29-32.

wieść z moimi racjami, przelać w ciebie moich myśli i uczuć?! Ale mam nadzieję, że modlitwa za tobą naszej świętej matki, że moje gorące życzenia, że łaska Boska – otworzą z czasem i twoje oczy na wieczną światłość, a twoje dobre serce wskrzesi w tobie dobrą myśl o Bogu i o twoich z Nim stosunkach, i o wielkości naszych przeznaczeń, i o obowiązkach duchownych”⁴¹.

Jański sam chłonał całą swoją osobowością blaski Boskiej Prawdy i czuł nieprzepartą potrzebę dzielenia się nią z otoczeniem, z najbliższymi i najdalszymi, z całym światem. Ten żar apostołski przejawiał się również w tragicznych listach do zmarłego brata. Niestety nikt z kraju nie był w stanie poinformować go, że pozostał już sam jeden na świecie, z pięcioosobowej rodziny! Pisał więc jeszcze do Stefana jesienią i w zimie roku następnego. Z takim samym żarem...

⁴¹ List B. Jańskiego do S. Jańskiego, Rks ACRR, sygn. 8543, s. 1016-1018.

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA
LUBLIN

PROBLEM GENEZY POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ*

Problem genezy polskiej inteligencji¹ katolickiej nie doczekał się do tej pory nawet zarysowych ujęć. Dlatego rozpocząć wypada od próby zasygnalizowania kilku kwestii mogących posłużyć do sporządzenia wstępnego kwestionariusza badawczego przydatnego do rozpoczęcia badań.

Na wstępie zaznaczyć należy, że niejako na uboczu pozostawiona zostanie dyskusja tycząca początków polskiej inteligencji². Podobnie bez rozstrzygnięcia zostaną kwestie – czy inteligencja wywodzi się wyłącznie z samego ziemiaństwa i deklasujących się posiadaczy ziemskich, ciągnących ku miastu, oraz ze specyficznie polskiej grupy społecznej, jaką była drobna szlachta zaściankowa i zagrodowa; czy też wytworzyła się odrębna grupa społeczna związana z twórczością kulturalną, umysłową,

* Od redakcji. Artykuł jest fragmentem pracy zbiorowej pod red. Elżbiety Reklajtis pt. *Wybory wartości. Inteligencja polska u schyłku XIX i na początku XX wieku*, Lublin 1996, s.19-35.

¹ Bohdan Suchodolski w marksizującej książce *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej* (Warszawa 1958, s. 141–147), omawiając szlachecką genealogię polskiej inteligencji zauważa, iż jedynie w Polsce i w Rosji używa się nazwy „inteligencji” dla określenia osobnej warstwy czy sfery społecznej, a także, że znaczenie „inteligencji” jako pewnej elity jest u nas znacznie większe niż na przykład we Francji czy w Anglii.

² Na temat inteligencji toczyła się dyskusja w okresie międzywojennym. Jedną z bardziej interesujących wypowiedzi jest artykuł Z. Łempińskiego *Oblicze duchowe wieku XX*, „Kultura i Wychowanie” 1 (1933); por. również: tenże, *Problemat inteligencji*, „Marchoń” 1 (1933).

artystyczną, trudniąca się wolnymi zawodami (łącznie z wojskowością), a także sprawująca rozmaite urzędy³. Należy przy tym pamiętać, że struktury administracyjne państw zaborczych były w wysokim stopniu zbiurokratyzowane. Są to zagadnienia coraz bliżej rozpoznawane przez socjologów i socjologizujących historyków.

W tym miejscu warto wskazać, iż na przełomie XVIII i XIX w. zaczątki inteligencji polskiej wyłoniły się z szeregów nauczycieli świeckich szkół Komisji Edukacji Narodowej, wszakże Komisja Edukacji Narodowej powołała do życia osobny „stan nauczycielski”. Do tej grupy dołączyła następnie kadra urzędnicza Księstwa Warszawskiego. Do czasu represji po powstaniu listopadowym znaczącą rolę w kształceniu przyszłych inteligentów odgrywał Uniwersytet Wileński z Liceum Krzemienieckim oraz nowo założony Uniwersytet Warszawski wraz z siecią szkół pijarskich i Liceum Warszawskim. Ponadto, w miarę dokonujących się przemian cywilizacyjno-ekonomicznych powstały nowe profesje, a pewne zajęcia, które niegdyś mogły być wykonywane amatorsko, stały się zawodami⁴ a osoby je wykonujące musiały wykazać się stosownymi kwalifikacjami. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie profesji o charakterze technicznym. Już w Księstwie Warszawskim widoczna była troska o tworzenie wyższych szkół o charakterze zawodowym, kontynuowana następnie w Królestwie Polskim. Gdyby nie wybuch powstania 1830 r. otwarta zostałaby Szkoła Politechniczna, a na przykład Uniwersytet Warszawski przygotował kadry urzędnicze – na Wydziale Prawa i Administracji.

Jak zatem inteligencja, nowa warstwa społeczna, kształtowała swoją pogłębioną formację religijną w porównaniu do zupełnie odmiennych tradycyjnych form pobożności i wyniesionych z domu uwrażliwień religijnych?

Potrzeba pełniejszego przeżywania chrześcijaństwa jest tak dawna, jak ono samo. Różnorodne zelanckie grupy wyodrębniały się zwłaszcza od czasu, gdy chrześcijaństwo stało się religią masową.

³ Różnice zaborowe były znaczne, zarówno w grupie urzędniczej, jak i nauczycielskiej. W trzeciej ćwierci XIX w. jedynie Galicja po uzyskaniu autonomii (w związku z polonizacją instytucji publicznych) wykształciła rodzimych urzędników i nauczycieli. Por.: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, *Spółczesność polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1979, s. 543–548. Należy pamiętać, że poza urzędnikami państwowymi istniała jeszcze kategoria oficjalistów oraz urzędników prywatnych.

⁴ Na temat społecznej genealogii inteligencji polskiej głos zabierali zarówno socjologowie, jak historycy, na przykład: Janina Leskiewiczowa, Ireneusz Ihnatowicz, Józef Chałasiński, Jan Szczepański, Witold Kula.

Warto zauważyć, że przed XIX w. nie istniał właściwie model pogłębianej formacji religijnej, który by nie był wzorowany wprost na życiu konsekrowanym lub powiązany z duchowością jednego z wielkich zakonów: benedyktynów, franciszkanów, dominikanów, karmelitów czy jezuitów⁵. Gorliwi wierzący, wychodzący poza stereotyp ogólnie przyjętej pobożności, ludzie w sposób szczególny szukający Boga – dążyli do tego, aby w miarę możliwości przybliżyć styl swojego życia do życia zakonnego. Było to uważane za najpewniejszą drogę do zbawienia i osiągnięcia nieba. Niezmiernie popularny ruch tercjarstwa, istniejący w różnych formach przy wielkich zakonach, dawał dodatkowe gwarancje, uczestnictwo w odpustach przyznanych danej wspólnotie życia konsekrowanego. Brak było wzorca świętości w życiu świeckim. Nie mówiło się też o powszechnym powołaniu do świętości, lecz o wypełnianiu obowiązków stanu. Dopiero dwa ostatnie wieki przyniosły zmianę w sposobie widzenia tego problemu w laicyzujących się społeczeństwach.

Wyłomu w ustabilizowanych strukturach społeczno – politycznych oraz powszechnej zwyczajowej wierze dokonała w Europie rewolucja francuska i okres napoleoński, poprzedzone Oświeceniem. Postępująca laicyzacja wbudowana została w stopniową zmianę struktur społecznych i gospodarczych.

Po burzliwym okresie Święte Przymierze, urzędowo promując „unię ołtarza z tronem”, dążyło do przywrócenia *status quo* przedrewolucyjnego. Jeden z nielicznych wyjątków stanowiła pełna aprobatą dla rozbiorów Polski. Fakt ten uznało również papieństwo, kojarząc w tym czasie ujawniające się w różnych miejscach Europy dążenia narodowe z burzeniem ustabilizowanego ładu i z „bezbożną rewolucją” francuską. Wszakże i Państwo Kościelne⁶, zagrożone przez narodowy ruch włoski, było częścią składową *ancien regime’u*. Poza tym, mozolnemu odbudowywaniu struktur kościelnych przez Piusa VII⁷, który sam przeżył uwięzienie przez Napoleona, a przedtem paroletni jego dyktat – towarzyszyło nie-

⁵ W kwestii duchowości wielkich zakonów por.: J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 24–41 i 69–80; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; *Duchowość zakonna*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1994.

⁶ Por. L.J. Rogier, G. De Bertierde Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła, t. IV: 1715–1848*, Warszawa 1987, s. 169–202.

⁷ Por. Z. Ziełniński, *Papieństwo i papież dwóch ostatnich wieków – 1775–1978*, s. 81–123.

ustanne poczucie zagrożenia. Gwarantami stabilizacji stały się właśnie państwa Świętego Przymierza, a postanowienia Kongresu Wiedeńskiego i sam akt Świętego Przymierza, sygnowane przez katolickie Austrię i Francję, protestanckie Prusy i prawosławną Rosję, miały wyraźnie konfesyjny charakter i podpisywane były „w Imię Trójcy Przenajświętszej”. Jednocześnie jednak przyporządkowywały one religię celom politycznym.

Pokój przyniósł ożywienie życia religijnego, wyrażające się m.in. w licznie powstających zgromadzeniach czynnych o celach wyraźnie apostołskich. Stały się one wielką pomocą duszpasterską dla osłabionych tradycyjnych struktur kościelnych. Poza tym np. episkopat francuski – wykazujący zawsze pewne tendencje gallikańskie – niechętny był powrotowi starych zakonów z powodu ich prawa do egzempcji. Zgromadzenia natomiast podlegały jurysdykcji biskupów.

Rzecz charakterystyczna, że właśnie w okresie poprzedzającym rewolucję lipcową we Francji, a powstanie listopadowe na ziemiach polskich, gdy na zachodzie Europy proces dechrystianizacji zaczyna się przesuwając od elit ku masom – rodzi się prąd przeciwny, w którym znaczące miejsce zajmą katolicy świeccy. Zjawisko to wystąpiło w wielu krajach, posiadało różne ryty i formy, a nie bez wpływu na nie pozostawał rozkwitający romantyzm, szczególnie wrażliwy na czynnik religijny, skądinąd nie zawsze pojmowany ortodoksyjnie.

Stawiając pytanie o genezę polskiej inteligencji katolickiej, trzeba stwierdzić, że jej pierwociny związane były z tym, co działo się we Francji „przedlipcowej” i „polipcowej”.

Najpotężniejszą organizacją francuskiego laikatu świeckiego, posiadającą powiązania z porządkiem restauracyjnym, była tak zwana Kongregacja dynamicznie rozwijająca się w Paryżu⁸. Baron Mathieu de Montmerancy i premier Jules de Polignac nadali stowarzyszeniu charakter pobożnej konfraterii maryjnej gromadzącej się na modlitewne spotkania. Istota jednak jej działalności tkwiła w zakładaniu i rozwijaniu różnorodnych dzieł dobroczynnych i apostołskich funkcjonujących w stolicy i na prowincji⁹. W Lyonie w tym czasie działało zelanckie stowarzyszenie, nie-

⁸ Jej początki sięgają 1801 r., ale dynamiczny rozwój przypadł na lata 1815–1830.

⁹ Z inicjatywy „Kongregacji” powstały: Société des Bonnes Oeuvres, zajmująca się przytułkami i więzieniami; Société des Bonnes Études, będąca rodzajem towarzystwa naukowego; Société des Bonnes Livres, promująca literaturę katolicką, a szerzej dobrą książkę (podobne stowarzyszenie powstało również w Piemoncie); Société pour l'Apprentissage des Orphelins troszcząca się o przysposobienie zawodowe sierot; Institution des Jeunes Aveugles, organizująca pomoc dla młodych niewidomych. Dwie inne instytucje: Société de Secours au Pauvres Honteaux i Société Charitable de Saint François Regis – zajmowały się

zależne od inicjatyw paryskich, rozwiązane z powodu braku zatwierdzenia przez Rzym, który nie aprobował powiązań politycznych jego członków. Ale właśnie to środowisko zorganizowało następnie Towarzystwo Rozkrzewiania Wiary – ważne dla ubiegłowiecznego katolicyzmu.

Tak więc w „restauracyjnym” okresie wziął początek prężny ruch katolików świeckich. Wprawdzie w okresie „przedlipcowym” dominował nurt apologetyczno-polityczny, ale w formach oddziaływania praktycznego odnaleźć już można było niektóre elementy katolicyzmu społecznego, który na dobre rozwinął się po wydarzeniach lipcowych. Konserwatywno-restauracyjny ruch katolicki po roku 1830 uległ zdecydowanym modyfikacjom.

Postacią uosabiającą nowy typ działalności i dostrzegającą problem nędzy i nierówności społecznych stał się Fryderyk Ozanam¹⁰ (1813–1853). Syn lekarza w służbie napoleońskiej, wybitny intelektualista i profesor Sorbony może stanowić prototyp zaangażowanego „inteligenta katolickiego”. Jego prekursorska na tle ówczesnych uwarunkowań działalność – praktycznie wskazująca na zobowiązania społeczne chrześcijanina – zakorzeniona była w głębokiej wierze¹¹. W 1833 r., mając lat dwadzie-

rozmaitymi kategoriami potrzebujących, zwłaszcza tymi, którzy popadli w biedę, a wstydzi się żebrać. Również pod wpływem „kongregacjonistów” w 1822 r. powstało Stowarzyszenie św. Józefa, zajmujące się bezrobotnymi i poszukiwaniem dla nich pracy u katolickich pracodawców, organizowaniem przejściowych schronisk i kursów doskonalenia rzemiosła. Stowarzyszenie rozciągało opiekę nad około siedmioma tysiącami robotników. Upadło wraz z rewolucją lipcową. Już z tego krótkiego opisu wynika, jak potężny zwornik wielokierunkowej aktywności katolików świeckich w latach 1815–1830 we Francji stanowił „kongregacjonizm”.

¹⁰ Na życzenie ojca, po szkole średniej ukończonej w Lyonie, odbył praktykę prawniczą, a od 1831 kontynuował w Paryżu studia prawnicze i literackie. Blisko zaprzyjaźniony ze sławnym fizykiem Andrzejem Ampère, poznał wielu wybitnych ludzi, między innymi został wprowadzony do salonów Montalamberta. Dało mu to możliwość nawiązania kontaktu z wybitnymi osobistościami francuskiego świata kultury. Razem z kolegami ze studiów był inicjatorem regularnych konferencji rekolekcyjnych (głoszonych następnie w katedrze Nôtre Dame przez odnowiciela dominikanów – Lacordaire’a). W 1836 r. doktoryzował się z prawa, a w 1838 – z filozofii. Względy rodzinne ściągnęły go na jakiś czas do Lyonu, z którym zawsze czuł się emocjonalnie związany. W 1839 r. objął katedrę prawa handlowego, z ekspektatywną katedrą literatury na Sorbonie. Przed jej objęciem – w 1840 r. odbył podróż naukową do Niemiec i Belgii. Jego zainteresowania koncentrowały się wokół literatury średniowiecza. Dużo publikował. Od 1846 r. zaczął poważnie zapadać na zdrowiu, lecz nadal bardzo intensywnie pracował. Przyczyną jego przedwczesnego zgonu była nieuleczalna wówczas choroba nerek. Żonaty z córką rektora akademii w Lyonie – Amelią Soulacroix, która była mu pomocą tak w pracach naukowych, jak i w rozkrzewianiu Towarzystwa św. Wincentego. (Por. K. Morawski, *Fryderyk Ozanam*, Warszawa 1955; J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji 1822–1870*, Warszawa 1961, s. 127–149 i 253–257.)

¹¹ Serdeczny jego przyjaciel – Jules Ampère, syn sławnego fizyka, we wstępie do wydania dzieł Ozanama cytuje znamienne jego słowa: „Jesteśmy tu, aby spełniać wolę Opatrzności. Ta wola spełnia się z dnia na dzień, i ten, który umiera pozostawiając swe dzieło

ścia, założył on Towarzystwo Świętego Wincentego a Paulo. Ognia tej prężnej organizacji noszą nazwę „konferencji” – od grupy studenckiej, która początkowo zbierała się, by prowadzić dyskusje filozoficzne i religijne. Na jak wielkie zapotrzebowanie ruch trafił, dowodzi fakt, że do 1848 r. w samej Francji powstały 262 „konferencje”, a poza jej granicami – 106; po wiośnie ludów rozprzestrzenił się nadal niemal we wszystkich krajach europejskich. Poza pomocą najuboższym poszczególne „konferencje” zapoczątkowały wiele dzieł specjalistycznych, nie tylko w dziedzinie opieki, ale także w dziedzinie promocji zawodowej.

Ozanam, człowiek o dużych ambicjach naukowych, przykładny mąż i ojciec, poczuwał się do aktywnej odpowiedzialności katolików świeckich za otoczenie. Dzięki niemu już w latach trzydziestych XIX w. powstały apolityczne struktury laikatu katolickiego, złożone z ludzi, którzy, dążąc do pogłębionego życia religijnego, nie ograniczali się do mnożenia praktyk czy nabożeństw, lecz przez różne dzieła miłosierdzia (mniej lub bardziej zorganizowane) u progu „dzikiego kapitalizmu” starali się łagodzić dysproporcje społeczne.

Nie miejsce tutaj, aby systematycznie śledzić rozwój katolicyzmu społecznego ani przedstawiać cały wachlarz inicjatyw i zaangażowań ubiegłowiecznych katolików. Potrzebne jest tylko zasygnalizowanie¹² powstania pierwszych organizacji katolików świeckich tworzących kadry „inteligencji katolickiej”, która w miarę upływu lat różnicowała się i poszła w rozmaitych kierunkach.

Powracając do problemu genezy polskiej inteligencji katolickiej, od razu stwierdzić trzeba, że określenie to jest nieprecyzyjne zarówno z przyczyny braku jednolitej definicji inteligencji, jak z powodu specyficznych polskich uwarunkowań kulturowych i politycznych. Pojawia się też problem, co ma stanowić kryterium „katolickości”.

W XIX w. społeczność Polaków pozbawiona była suwerenności i wcielona do trzech różnych państw. Pod względem religijnym istniały tu poważne różnice w porównaniu z obszarami zachodniej Europy, gdzie pro-

niedokończone, jest tak samo zaawansowany w oczach Najwyższej Sprawiedliwości, jak ten, który miał możliwość wykonać je całkowicie...” (J.J. Ampère, *Préface* do: F. Ozanam, *Oeuvres complètes*, t. I, Paris 1855, s. XXIII).

¹² Raz jeszcze podkreślam, że prezentowane tu opinie wymagają sprecyzowania i mogą być traktowane wyłącznie jako punkt wyjścia do podjęcia kilku problemów badawczych.

ces laicyzacji życia nie tylko był faktem, lecz mimo końca „burzliwego okresu” przybierał na sile. Natomiast na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, mimo podziałów zaborczych i związanych z nimi restrykcji oraz zasadniczych ograniczeń życia i działalności Kościoła, struktury kościelne nie zostały osłabione w takim stopniu, jak w Europie „rewolucyjno-napoleońskiej”. Ponadto w polskim przypadku pojęcie „restauracja” było nie tylko nieadekwatne, ale również niewygodne dla mocarstw zaborczych. Oznaczać bowiem mogło powrót do stanu, jaki istniał przed rozbiorami. Co więcej, Rzeczpospolita nigdy nie była typem państwowości opartej na absolutyzmie ani nie przeżyła w ostrej formie dylematów kontrreformacji. Ponadto nie uległ zniszczeniu typ religijności agrarnej z bogatą obyczajowością, dostosowaną do rytmu życia rolniczego i obejmującą życie ludzkie od kolebki do śmierci¹³. Z czasem obyczaj stał się ważnym czynnikiem samoobrony przed obcym i narzuconym porządkiem, a także wyróżnikiem polskości utrwalającym swoiste poczucie sacrum.

„Kryzys oświeceniowy” objął tylko część najwyższych elit kulturalnych (dotykając jednak nawet niektórych hierarchów kościelnych), a w praktyce dał rezultaty dopiero w okresie zetatyżowanego na wzór francuski Księstwa Warszawskiego. Nie bez wpływu była również pewna popularyzacja haseł rewolucyjnych i laicyzacja życia związana z wprowadzeniem Kodeksu Napoleona¹⁴. Nie sposób tu obszerniej przedstawiać całego zespołu tych problemów. Warto tylko zauważyć, że na pierwsze dziesięciolecie XIX w. przypadły początki tworzenia się warstwy inteligentnej rekrutującej się nie tylko z wolnych zawodów, ale także z powstającej w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim (do 1830 r.) etatowej warstwy urzędniczej. Nieznana była ona właściwie państwowości przedrozbiorowej, w której urzędy były godnościami, najczęściej związanymi z posiadaniem ziemi. Nie można też pominąć „etatowych” nauczycieli

¹³ Szerzej o tym: E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór*, Warszawa 1983; *La sensibilité religieuse polonaise, le patriotisme et la liberté*, „Summarium” 19 (39) 1990, s. 35–51; *Tradycja i obyczaj*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), nr 5.

¹⁴ Jest to zagadnienie bardzo złożone, wymagające szerszego omówienia. Częściowo zajęłam się nim w książce: *Przystosowanie i opór*, dz. cyt., a także w: *L'héritage d'Aufklärung chrétienne polonaise à l'époque des partages*, w: *Księga Materiałów Międzynarodowego Kolokwium C.L.H.E.C. w Warszawie 25 V–1 VII 1978*, s. 6; *Z problematyki trwałości oświecenia katolickiego na ziemiach polskich*, „W drodze” 1982, nr 7, s. 69–75; por. też: T. Walachowicz, *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984; H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1983, rozdz.: *Księstwo Warszawskie*, s. 55–70.

i zawodowej kadry oficerskiej. Wszystkie te kategorie¹⁵ były podatne na hasła oświeceniowe-rewolucyjne, choć górowało nad nimi dążenie do odzyskania niepodległości.

W Królestwie Polskim wpływy liberalne-oświeceniowe zostały zahamowane w latach 1820 i 1821, gdy w polityce Aleksandra I nastąpił wyraźny zwrot. Stanowisko utracił m.in. minister wyznań i oświecenia publicznego Stanisław Kostka Potocki. „Wskrześca Polski”, jak współcześni nazywali Aleksandra, przestawał ludzi Polaków wizją przyłączenia do Królestwa ziem litewskich bezpośrednio włączonych do Rosji. Antyliberalny zwrot odbył się nie bez udziału kościelnych kręgów lojalistyczno-konserwatywnych¹⁶.

Ścisła kontrola policyjna, brak możliwości swobodnego kontaktu z zagranicą oraz zakaz wszelkiego zrzeszania się – w tym katolików świeckich – były przyczyną, iż znany we Francji pod nazwą kongregacjonizmu ruch laikatu nie miał właściwie polskich odpowiedników. W Królestwie Kongresowym działała jedynie półtajna grupa, nieliczna i elitarna, znana pod nazwą Kongregacji Baranka Bożego, związana z redemptorystami osiadłymi (po ich wydaleniu z Warszawy w okresie Księstwa Warszawskiego) w Piotrkowicach. „Kongregacjoniści” polscy byli grupą osób spokrewnionych lub spowinowaconych ze sobą, z przewagą kobiet o nazwi-

¹⁵ Swobodnymi „klubami inteligencji” były loże masońskie, istniejące w niemal każdym większym mieście. W Warszawie było ich kilka. Były związane zarówno z Wielkim Wschodem Polskim, na czele którego stał Stanisław Kostka Potocki, jak z Wolnomularstwem Narodowym Waleriana Łukasińskiego. Charakterystyczna dla tego okresu jest obecność w nich duchownych. (Por. L. Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław – Warszawa 1982. Autor podaje (s. 227), iż np. w warszawskiej „Świątyni Izis” wśród 209 członków 25,3% stanowili wojskowi, 47,9% – urzędnicy administracji państwowej i sądownictwa, 14,3% – „obywatele prywatni”, przeważnie kupcy, a tylko 3,8% – ziemianie. „Wielki Wschód Polski” w momencie likwidacji przez Aleksandra I – w 1821 r. – liczył 38 łóż z około 4300 członkami). Hass uważa, że w tym czasie z łóż „Wielkiego Wschodu Polskiego” zniknął XVIII-wieczny typ wolnomularza – mistyka, poszukiwacza tajemnic bytu, a pojawił się „obywatel-aktywista”, szukający w masonerii potwierdzenia swych poglądów i uzasadnień dla inicjatyw typu „pracy organicznej”. Oto opinia jednego z pamiętnikarzy: „W owym czasie masoneria niesłychanie w kraju naszym się rozgałęziła i nie było miasteczka, w którym by masońska nie istniała loża, skupiając w sobie, bez różnicy stanu i wyznania, całą inteligencję. Ponieważ prasy periodycznej prawie nie było, loże więc masońskie były poniekąd przewodnikami opinii rozchodzącej się za pośrednictwem żywego słowa. Były one zarazem stróżami moralności publicznej, gdyż przyjmowanie do grona wcale łatwym nie było, a każdy mularz miał obowiązek czuwać w swoim zakresie” (W.F. Szokalski, *Wspomnienia z przeszłości*, Wilno 1914, t. I: 1819–1830, s. 48). O udziale duchowieństwa w masonerii zob. E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór...*, s. 31–37.

¹⁶ Obszerniej ten temat w: E. Jabłońska-Deptuła, tamże, szczególnie rozdz. 5: *Garbowszczyzna – próba uwikłania Kościoła w służbie reakcji*, s. 94–114; por. również: tamże, *Tematyka religijno-kościelna w donosach Mackrotta (1819-1830)*, „Roczniki Humanistyczne” 27 (1979), z. 2, s. 149–187.

skach arystokratycznych¹⁷. Wydaje się, że nawet bez policyjno-administracyjnych zakazów zelanci powiązani z Francją i ideą „unii ołtarza z tronem” nie mieli w warunkach Królestwa Kongresowego szans rozwoju. W prasie powstania listopadowego spotkali się też z ostrym osądem, gdyż z dużą dozą słuszności uważano, że „kongregacja ultramontańska” stawiała wyżej kwestie religijne niż narodowe. W sytuacji polskiej tego czasu musiało to brzmieć niemal jak oskarżenie o zdradę.

W pierwszych dwóch dziesięcioleciach XIX w. w żadnym z zaborów nie zaistniały warunki do rozwoju zrzeszeń katolików świeckich. Nie tylko z powodu zakazów administracyjno-policyjnych, ale i dlatego, że na Zachodzie wspierały one „misję restauracyjną” Kościoła i cementowały „unię ołtarza z tronem”. Idea ta była z gruntu obca Polakom zarówno z powodu braku takich tradycji wyniesionych z wolnej przeszłości, jak i dlatego, że „tron” był obcy i narzucony. Wprawdzie, zwłaszcza w Królestwie Kongresowym po 1820 r., forsowana była tendencja legitymizacji władzy poprzez religię, lecz uwikłana w szereg wewnętrznych sprzeczności, uważana była za antyniepodległościową i na ogół źle odbierana. Próbowano w tym celu wykorzystać misje jubileuszowe roku świętego obchodzonego na terenie Królestwa nie w 1825, ale w 1826 r., Po usunięciu Stanisława Kostki Potockiego konsekwentnie wprowadzano i egzekwowano przymus religijny w szkolnictwie wszystkich szczebli, łącznie z Uniwersytetem Warszawskim¹⁸. Budziło to opór młodzieży, zwłaszcza wśród liczącej około tysiąca osób rzeszy studenckiej¹⁹, formującej przyszłych inteligentów. Tam właśnie przygotowywano się do wykonywania wolnych zawodów i kształcono przyszłą kadre urzędniczą²⁰.

Ten stan rzeczy – względnie swobodne kształcenie rodzimej inteligencji – uległ radykalnej zmianie po powstaniu listopadowym. Zarówno Uniwer-

¹⁷ O polskim „kongregacjonizmie” por. też, *Przystosowanie i opór...*, s. 199–215. Warto przy tym zauważyć, że nieśmiałe próby polskiego kongregacjonizmu były mocno sfeminizowane. Zrzeszone damy naraziły się mocno czynnikiem policyjno-wywiadowczym potajemnymi kontaktami z nuncjaturą wiedeńską (via Rzeczpospolita Krakowska). Wszelkie niekontrolowane kontakty kościelne były zakazane.

¹⁸ Do zaliczenia roku akademickiego wymagane były kartki od spowiedzi. Przeprowadzano też kontrolę, czy wszyscy studenci, którzy się takimi kartkami legitymowali, przystąpili do Stołu Pańskiego.

¹⁹ Podobnie rzecz się miała na Uniwersytecie Wileńskim.

²⁰ O zachowaniach i postawach studentów Uniwersytetu Warszawskiego w interesującym nas okresie pracę magisterską na KUL napisała Maria Hałupka. Autorka oparła się przede wszystkim na donosach tajnej policji.

W latach 1817–1830 panowała moda kształcenia się na uniwersytetach: warszawskim i wileńskim. Nawet środowiska, które mając dobre stosunki z władzami i wysoki status materialny, mogły wysyłać synów na studia zagraniczne, kształcą ich w kraju.

sytet Warszawski, jak Wileński zostały zamknięte, utrudniono przepływ ludzi pomiędzy Królestwem a „zachodnimi guberniami” Rosji, ścisłej kontroli i ograniczeniom poddano szkolnictwo średnie, administracja publiczna podlegała coraz większej rusyfikacji, a armia polska przestała istnieć.

W rezultacie rozwój grupy inteligenckiej został jeśli nie zupełnie zahamowany, to poważnie przytłumiony i utrudniony. Aż do czasu autonomii galicyjskiej w żadnym z trzech zaborów – wyjąwszy kilka lat funkcjonowania Szkoły Głównej w okresie reform Wielopolskiego – nie istniała żadna polska uczelnia. Poddanemu carskiemu „pochodzenia polskiego” z zaboru rosyjskiego stosunkowo łatwiej było się wykształcić w głębi Imperium niż na przywróconym w 1868 r. Uniwersytecie Warszawskim, mającym stać się instrumentem rusyfikacji. Podobnie rzecz się miała w zakresie zawodów technicznych.

Polskim paradoksem jest to, że program odrodzenia chrześcijańskiego kraju, z pełnym zaangażowaniem ludzi świeckich różnych warstw społecznych i zawodów, powstał na emigracji polistopadowej i był dziełem grupy bardzo młodych ludzi. Jego głównym twórcą był Teodor Bogdan Jański²¹, dobrowolny emigrant, zwany następnie „pokutnikiem wychodźstwa polskiego”.

Bogdan Jański, syn dzierżawcy z pułtuskiego, urodzony w 1807 r., wykształcenie średnie otrzymał u benedyktynów w Pułtusku, a studia na Uniwersytecie Warszawskim ukończył w 1827 r., uzyskując podwójne magisterium: w zakresie prawa i administracji. W czasie czteroletniego pobytu w stolicy młody chłopak oddalił się znacznie od tradycyjnej wiary i przykładowego życia²². Wybitne jego zdolności dostrzegł profesor ekonomii Fryderyk Skarbek. Widząc w nim kandydata na profesora w zakresie nauk ekonomicznych, ułatwił mu uzyskanie trzyletniego stypendium na kształcenie się w Berlinie, Paryżu i Londynie. W ostatnim dniu pobytu w kraju Bogdan, poruszony nieszczęściem Aleksandry Zawadzkiej²³, znajomej z lat dziecińczych i niegdyś młodzieńczej fascynacji, uwiedzionej

²¹ O Bogdanie Jańskim por. B. Micewski, *Bogdan Jański – założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983. Pozycja ta zawiera pełną bibliografię podmiotową i przedmiotową dotyczącą Jańskiego. Por. też: J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. I: 1836–1886, Katowice 1990, s. 8–102.

²² Biografia Jańskiego zawiera sporo drastycznych szczegółów dotyczących pijatyk i wczesnie rozpoczętego życia seksualnego. Zwrotnym momentem był rok 1828, gdy Bogdan dowiedział się o nagłej śmierci przyjaciela – Józefa Puchewicza.

²³ Aleksandra była córką płk. Augustyna Zawadzkiego. Uwiedziona została przez kolegę Jańskiego, Józefa Łuszczewskiego. To „białe małżeństwo” położyło się cieniem na życiu ich obojga, m.in. przeszkodziło Jańskiemu po nawróceniu zostać kapłanem.

i porzuconej, zawarł z nią ślub (28 X 1828 r.), uzyskawszy dyspensę od zapowiedzi. Sprawa ta skomplikowała mu całą przyszłość.

Podczas naukowej wędrówki młody Jański zaangażował się w socjalizm utopijny²⁴. Przyczyną ochłodzenia stosunków, a następnie zarwania z saint-simonizmem stała się jego działalność jako łącznika powstańczego rządu narodowego, co sprzeciwiało się zasadzie internacjonalizmu. Wyrażne opowiedzenie się po stronie polskiego zrywu zbrojnego utrudniło, choć nie uniemożliwiło, powrót do kraju. Uważał on jednak, że nie ma do czego wracać. Zwrot ku katolicyzmowi po latach niewiary dokonał się pod wpływem wybitnego dominikanina Jana Baptisty Lacordaire'a oraz jego bliskiego wówczas przyjaciela ks. Felicite Lamennais²⁵. Nawrócenie „dobrowolnego emigranta” nie było aktem jednorazowym, ale zmuśnionym, pełnym wewnętrznych zmagani procesem. W 1832 r. Jański powrócił do wiary, lecz dopiero w dwa lata później do życia sakramentalnego. Gruntowne czytanie i wiele rozmów przeprowadzonych z luminarzami katolicyzmu francuskiego dało jego nawróceniu solidną podstawę intelektualną²⁶. Stopniowo niedoszły profesor ekonomii przeobraził się w „pokutnika emigracji”²⁷. Ujmujący w sposobie bycia, potrafił przyciągać swą osobowością. Z pogodą znosił borykanie się ze skrajnie trudnymi warunkami życia. Zapoczątkowany po nawróceniu 27-letniego Jańskiego ruch religijny zaowocował skupianiem się wokół niego młodych emigrantów szukających osobistej drogi do Boga²⁸.

²⁴ W Paryżu był słuchaczem dwóch wybitnych saintsimonistów: Armanda Bazarda oraz Prospera Enfantina. W Londynie utrzymywał bliskie stosunki z Robertem Ovenem, a także miał możliwość zbliżenia się z wybitnym ekonomistą Johnem Stuartem Millem.

²⁵ Potępienie przez Grzegorza XVI w 1834 r. (breve „Singularis nos”) jego *Paroles d'un Croyant* było dla Jańskiego wielkim ciosem. Lamennais, który w pierwszej fazie działalności był ojcem konserwatywnego ultramontanizmu, w następnej (doprowadziła go do odejścia z Kościoła) żarliwym wyznawcą liberalizmu, żywo związał się ze sprawą polską. W swym piśmie „l'Avenir” dużo pisał o powstaniu listopadowym, traktując je jako świętą walkę o wolność. Łączyły go bliskie stosunki z wieloma osobistościami emigracji polskiej różnych orientacji politycznych. Na temat jego osoby istnieje ogromna literatura. Wśród luminarzy francuskiego odrodzenia religijnego, z którymi Jański utrzymywał bliskie kontakty, należy wymienić, oprócz Montalamberta, ks. Gerberta, późniejszego biskupa.

²⁶ Trudno tu mnożyć szczegóły z życia Jańskiego. Warto jednak zauważyć, że źródłem jego utrzymania na emigracji była głównie praca pisarsko-redakcyjna, co przy biegłej znajomości języków, gruntownym wykształceniu i szerokich horyzontach myślowych dawało podstawy skromnego utrzymania. Dokładał starań, by dużo pisać o sprawach polskich. Bardzo wysoko stawiał apostołstwo dobrej książki. Trudności finansowe i życie na pograniczu nędzy wynikały w dużej mierze z tego, że ciągle komuś pomagał.

²⁷ Na temat charakterystyki stosunków religijnych na wychodźstwie por. W. Wiełogłowski, *Emigracja polska wobec Boga i Narodu*, Wrocław 1848.

²⁸ Pierwszymi, którzy znaleźli się pod wpływem Jańskiego, byli: Hieronim Kajsiewicz, Jan Koźmian, Piotr Semenenko, Stanisław Worcell, Józef Maliński, Władysław Laskowicz, Karol Królikowski, Walery Wielogłowski.

Bogdan, na drodze swej przemiany wewnętrznej, wiele zawdzięczał Mickiewiczowi, z którym współpracował między innymi w sprawie przekładu jego utworów na francuski. Wielki poeta 19 grudnia 1834 r. założył w Paryżu stowarzyszenie polskich katolików świeckich pod nazwą „Braci Zjednoczonych”. Oprócz wspólnego przeżywania mszy św. i czytania Pisma św. mieli oni podejmować rozmaite dzieła podtrzymujące wzajemną solidarność oraz torujące drogę pogłębieniu świadomości religijnej. Niezaprzeczalny autorytet moralny wieszczka nie zdołał jednak zastąpić ram organizacyjnych, szczególnie potrzebnych tym ludziom „niespokojnego ducha”: intelektualistom, pisarzom i poetom – tworzącym pierwszy zastęp „Braci Zjednoczonych”²⁹.

Wśród „potępieńczych swarów” emigracji, a także ataków lewicowców oraz osób związanych z lożami masońskimi, 13 czerwca 1835 r. powołał Jański do życia Bractwo Służby Narodowej, które miało moralnie przeobrazić emigrację i kraj³⁰. Zamysłem Jańskiego było utworzenie wspóln-

²⁹ Oprócz samego Mickiewicza w jego skład weszli: Bogdan i Józef Zalescy, Stefan Witwicki, Cezary Plater, Ignacy Domeyko, Bogdan Jański.

³⁰ Zarys zadań Bractwa był następujący:

„W Kraju: bractwa i związki pod różnymi nazwiskami, zbiegające się do jednego celu [...]. Prócz związku poślubionych bezżeństwem, także i związek żonaty. W organizacji naszej mają być zawarte instytucje: duchownych ćwiczeń, gospodarskie, obywatelskie, wojskowe, artystyczne[...]. Stowarzyszenie nasze ogólne powinno być takie, żeby ten, kto do niego przystąpił, realnie zaczął być członkiem nowej społeczności, przyjął pewne obowiązki, pewien tryb życia, uznał pewną władzę.

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

1) dla tych, co zdesperowali odbierają sobie życie – domy przytułku duchownego, domy pokuty;

2) dla słabych, nędznych – bractwa miłosierdzia, gospody po wszystkich punktach większych: Tuluza, Montpellier, Bordaux;

3) biblioteki, czytelnie. W to działanie wchodziłyby:

a/ zakon rycerski i przemysłowy. Osadę wojskową chcą założyć w Anglii, gdzie by układali: Chrzanowski, Brzozowski, Różycki.

b/ wydawanie dzieł, a mianowicie: żywoty świętych i błogosławionych Polaków (wypracowanie historyczne z widokiem czasów w których żyli, ze wskazaniem najzbawieńszych wpływów Religii, etc). O schizmie i jej dziejach...;

c/ rozszerzanie czci Świętych Patronów Polski. Szczególne nabożeństwo do św. Jacka, św. Jana Kantego, św. Stanisława Kostki, bł. Jozefata – pod nazwą: Instytucja Dobrego Pasterza.

d/ wydawanie pism politycznych, związawszy stosunki z Krajem. W prospekcie jak nąjotwarciej i jak najdokładniej zdecydować się za Papieżem. Rozwinąć wszystkie doktryny: polityczne, socjalne partii naszej narodowej katolickiej. W prospekcie zamierzonego pisma powiedzieć: poprawa, podniesienie, zjednoczenie ducha, nabycie rzeczywistej moralnej i umysłowej wyższości – głównym środkiem odzyskania niepodległości narodowej, środkiem, który od dziś może być użyty. Kiedyśmy byli niepodlegli, zajęci byliśmy obroną własną lub chrześcijaństwa, nie szukaliśmy przewagi w ogólnej polityce europejskiej, otdąd

ty życia konsekrowanego, zajmującej się czynnym apostołatem i formacją religijną, poprzez duszpasterstwo i pisarstwo prowadzącą do odnowy duchowej³¹. Wokół tej grupy (późniejsi zmartwychwstańcy) miały się skupiać samodzielne zespoły ludzi świeckich³², połączone wspólną duchowością i działające w różnych dziedzinach życia współczesnego, wzajemnie współpracując ze sobą. Punktem wyjścia miało być dobre rozeznanie stanu i potrzeb społeczeństwa, wymagające przygotowania intelektualnego. Jańskiemu chodziło o przeobrażenie w duchu Chrystusowym gospodarki, polityki, nauki, oświaty, literatury i sztuki, a przede wszystkim o uzdrowienie stosunków społecznych nie na drodze rewolucji, ale ewolucji. Przeżywszy głęboki kryzys wiary, a następnie fascynację socjalizmem utopijnym, doświadczywszy, jak niewystarczający jest katolicyzm tradycyjny, emocjonalno-konformistyczny, żarliwie pragnął on głębokiej chrześcijańskiej odnowy zniewolonego narodu. Starał się wokół tej idei skupić osoby ze swojego pokolenia. Ich zadaniem było „przewyższyć złe korporacje przez dobre”.

Jański, którego można określić jako należącego do pierwszego pokolenia inteligencji polskiej, uważał, że zadaniem zaangażowanego chrze-

inaczej: 1– bo w ogóle ściślejsze stosunki są dziś konieczne między wszystkimi narodami, 2– bo czeka nas rola przeważna w Słowiańszczyźnie, w Europie. Starajmy się do niej co prędzej sposobić, nie przestając być Polakami, zajmujemy się tym, co się dzieje u innych, rozszerzmy nasze widoki polityczne poza kraj;

e/ czy nie trzeba by było jakiejś „agence” i jakiegoś pisma po francusku, wyłącznie jesscze, a przynajmniej głównie – naszej sprawie poświęconego?

f/ o uniwersytecie katolickim narodowym polskim trzeba by się ostatecznie rozmyśleć, [...] żeby prędko można było rozpocząć... Jako przygotowanie do uniwersytetu chcę zakładać domek dla uczniów Polaków przy Uniwersytecie Katolickim w Belgii...;

g/ a czy by czasem w Rzymie nie można było założyć kolegium polskiego, jak jest angielskie i niemieckie? [chodziło o kształcenie duchownych];

h/ trzeba będzie odczytać i rozważyć bulle Ojca św. co do naszej sprawy, a jeżeli potrzeba, starać się zrobić konsultacje u bieglejszych doktorów, dla zupełnego uspokojenia sumień;

i/ założyć biuro wywiadowcze w Paryżu [analizujące materiały dochodzące z kraju].”
Cyt. za: W. Kwiatkowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Albano 1941, s. 485–487.

³¹ Dzieje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego posiadają bogatą, choć niewyczerpującą literaturę i wymagają osobnego omówienia. Formalnie zgromadzenie zapoczątkowane zostało już po śmierci Jańskiego (+1840). W pierwszym pokoleniu zmartwychwstańskim przeważali kombatancki powstania listopadowego. Rola założycielskiej generacji zmartwychwstańczej – bardzo znacząca, choć czasem kontrowersyjna – niestety nie doczekała się wyczerpującego opracowania z uwzględnieniem szerokiego tła epoki. Niewątpliwie owa grupa młodych ludzi (wyjątek stanowił tu o. Hube) stała się zarzewiem odnowy religijnej oraz łącznikiem między krajową a zachodnioeuropejską myślą religijną połowy ubiegłego wieku.

³² Podobną koncepcję apostołatu świeckich miał Wincenty Palloti (+1850), założyciel Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, w skład którego mieli wchodzić kapłani oraz współpracownicy świeccy.

ścijanina jest budowanie pomostów nad podziałami, które wytworzyły się pomiędzy Kościołem a laicyzującym się społeczeństwem europejskim. Chodziło mu też o to, aby ludzie Kościoła wychodzili naprzeciw biedom i potrzebom ludzkim, rozumieli ich zwątpienia i rozterki. Obce mu były postawy defensywne.

Ruch, zapoczątkowany wśród dotkliwej biedy „tułactwa polskiego”, kiełkował w atmosferze namiętnych sporów emigracji. Nie miał się jednak do niej ograniczyć, gdyż „za powrotem do Kraju egzystencja Bractwa była potrzebna, aż do zupełnego odrodzenia religijnego ludzi, poprawienia obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlania po całej ludności oświaty i dobrego bytu, pozostawienia narodu silnym i ukształconym, przyłączenia się do społeczności ludów chrześcijańskich, dla oparcia się arystokracji samolubnej, egoistycznej demokracji, i fałszywej filozofii, i bezbożnemu industrializmowi”³³.

Silne akcenty sprawiedliwości społecznej były u Jańskiego wynikiem nie tylko uwrażliwień wyniesionych z okresu zafascynowania socjalizmem utopijnym, lecz także jego fachowych obserwacji systemu agrarno-pańszczyźnianego w kraju i przekształceń industrialnych we Francji, a zwłaszcza w Anglii.

W koncepcji Jańskiego interesującą wydaje się rola parafii. Miała ona być nie tylko ośrodkiem wysokiej klasy duszpasterstwa, ale również centrum wyspecjalizowanych „służb parafialnych”, zrzeszających świeckich zajmujących się nauczaniem ogólnym i prowadzeniem czytelnictwa, szkoleniem zawodowym oraz rozpoznającym możliwości gospodarcze terenu, po to aby móc zorganizować odpowiednie miejsca pracy. Bardzo mocno wskazywał też Jański na rolę formacyjną rodziny i na powszechne powołań do świętości.

Na emigracji, w atmosferze namiętności narodowych, pomówień i rozliczeń, powstał ruch, który nie aprobował patriotycznej instrumentalizacji religii. W czasie powstania listopadowego konfesyjności legitymującej narzuconą władzę przeciwstawiano konfesyjność oporu i prawa do walki. Duże znaczenie miała teza lansowana przez publicystykę insurgencką, iż religia jest „instrumentem wolności” i że powstanie jest rodzajem uprawomocnionej wolą narodu „świętej wojny” przeciw despotyzmowi³⁴. W mickiewiczowskim mesjanizmie Polska zyskała rangę „Chry-

³³ B. Jański, *Nota z 4 XII 1835*; podają za: J. Iwicki, dz. cit., s. 34.

³⁴ Obszerniej na ten temat w: E. Jabłońska-Deptuła, *Przystosowanie i opór...*, cz. 2, s. 294–490; *Życie religijne w powstaniu listopadowym*, cz. 1: *W kręgu nurtu rządowo-kościelnego*, cz. 2: *W kręgu religijności spontanicznej i inspiracji Towarzystwa Patriotycznego Warszaw-*

stusa Narodów"³⁵. Niezupełnie było to zgodne z przemyśleniami Jańskiego, choć początkowo zachwycał się *Księgami Pielgrzymstwa*.

Młody³⁶ „apostoł emigracji” nie był typem demagoga, lecz myśliciela-intelektualisty, łączył pokorę z żarliwością apostołską. Wokół niego gromadzić się zaczęli ludzie o różnych orientacjach politycznych, i to nie tylko emigranci, ale również osoby dla których powrót do kraju nie był zamknięty definitywnie. I to oni właśnie, „bracia świeccy” powstającego Zgromadzenia Zmartwychwstańców, tacy na przykład, jak Jan Koźmian w Wielkopolsce (zięć Dezyderego Chłapowskiego, a po owdowieniu kapłan w Poznaniu), organizator wydawnictw i prasy katolickiej oraz inicjator wielu dzieł o charakterze organicznym, czy Walery Wielogłowski w Galicji, wydawca książek katolickich w Krakowie – byli częstkowymi realizatorami programu nakreślonego przez Jańskiego³⁷.

Zarówno apolityczny „ruch młodych katolików” zapoczątkowany na emigracji, jak i rozwój samego Zgromadzenia Zmartwychwstańców (które formalnie powstało już po śmierci Jańskiego) – przy ówczesnych warunkowaniach politycznych i defensywnej postawie Kościoła – napotykały wiele trudności. Atakowano ich i z prawa, i z lewa. Z czasem zmartwychwstańcy odeszli od zamysłu Jańskiego, by stać się jądrem formacyjnym dla autonomicznego w działaniu apostołatu świeckiego. Zakres ich wpływów trudno przecenić, pierwsza generacja zmartwychwstańcza nie stworzyła spójnej struktury wspólnotowej i raczej można mówić o strefach ich oddziaływania indywidualnego.

skiego, „Novum” 1978, nr 5, s. 70–104, nr 6, s. 74–105; *Z problematyki ideologii religijnej i życia religijnego powstania listopadowego*, w: *Duchowieństwo a powstanie listopadowe. Postawa patriotyczna i życie religijne*, red. W. Rostocki, J. Skarbek i J. Ziótek, „Roczniki Humanistyczne” 28 (1980) z. 2, s. 29–78.

³⁵ Mesjanizm nie jest zjawiskiem specyficznie polskim. Jest on obecny w wielu XIX-wiecznych ruchach narodowowyzwoleńczych. Polski mesjanizm XVII i XVIII w. czerpał z innych inspiracji niż romantyzm; por. J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

³⁶ Jański, gdy zakładał Bractwo Służby Narodowej, miał 28, a gdy rozpoczął z pierwszymi przyszłymi zmartwychwstańcami życie wspólne w paryskim „domku” – 29 lat; obaj jego towarzysze, studenci i kombatanci powstania, jeden z uniwersytetu warszawskiego, drugi – wileńskiego, byli bardzo młodzi. Hieronim Kajsiewicz miał 24 lata, Piotr Semenenko – 22. Do Jańskiego trafili po paroletnich meandrach emigracyjnych. Kajsiewicz miał nawet przydomek „oratora karbonarskiej wenty”. W 1833 r. wybierał się z Zaliwskim do kraju, lecz odnowiła mu się ciężka rana głowy. Pisał sonety, przez jakiś czas utrzymywał się z kowalstwa. Jeszcze młodszy Semenenko – o bardzo złożonym rodowodzie narodowym i religijnym, 16-letni artylerzysta, niezwykle chłonny intelektualnie – przez jakiś czas był członkiem Towarzystwa Demokratycznego Polskiego.

³⁷ Obaj, podobnie jak kilku innych wybitnych „braci świeckich” zmartwychwstańców, domagają się osobnego omówienia.

Przedwczesna śmierć Bogdana Jańskiego – w wieku 33 lat – spowodowana była ubóstwem, wyniszczającym trybem życia i gruźlicą. Inicjator odnowy moralnej, introwertyk z natury, nie zdołał wypracować spójnych ram organizacyjnych dla swych inicjatyw. Niemniej jego zamysł chrześcijańskiej przebudowy społeczeństwa w oparciu o dojrzałych katolików świeckich ma bardzo doniosłe znaczenie. Stanowczo domaga się wnikliwych badań, gdyż jest to pierwsza tego typu całościowa propozycja dla polskiego laikatu³⁸.

Warto zwrócić uwagę, że realizacji tej inicjatywy, podjęli się ludzie generacji, która przysłała na świat na przełomie pierwszego i drugiego dziesięciolecia ubiegłego wieku. Większość z nich miała zasilić szeregi inteligencji polskiej – działając bądź w kraju, bądź na obczyźnie.

Skali zamysłu Jańskiego i różnorodnych form jego realizacji nie można mierzyć ilościowo, ale jakościowo, mocno go osadzając w kontekście historycznym okresu międzypowstaniowego i w następnych dziesięcioleciach, albowiem obejmujący całe społeczeństwo program odnowy chrześcijańskiej posiadał odległe reperkusje. Jedną z nich była działalność formacyjna Zgromadzenia Niepokalanek powstałego w kręgu zmartwychwstańczego oddziaływania. Kształcenie „niewiast mężnych”, przyszłych „żon, matek i obywaterek Kraju” miało prowadzić do odrodzenia społeczeństwa przez rodzinę³⁹ w okresie, gdy rdzeniem życia narodowego było z konieczności życie prywatne i kontakty osobiste. Warto skądinąd podkreślić, że w programie nakreślonym przez „brata Bogdana” kobiety nie były wyłączone z budowania Królestwa Bożego.

Syntezę poglądów Jańskiego na problem laicyzującego się świata i narastający sprzeciw wobec Stworzyciela stanowi jego następująca wypowiedź: „W chrześcijaństwie wytacza się dziś walna utarczka w wielkiej

³⁸ Zakres proponowanego przez Jańskiego apostołatu stanowił prekursorską próbę adresowaną zarówno do emigracji, jak i do kraju. Można nawet zaryzykować tezę, że „pokutnik wychodźstwa” próbował powołać do życia coś w rodzaju „Opus Dei” – o cały wiek wcześniejszą od hiszpańskiej inicjatywy (por. E. Jabłońska-Deptuła, *Emigracyjne i krajowe rozdroża*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”, 1995, nr 1, s. 29–54).

³⁹ Współzałożycielka wspólnoty – błog. Marcelina Darowska w pierwszych dziesięcioleciach istnienia zakładów niepokalańskich skoncentrowała się na formacji dziewcząt ze środowisk ziemiańskich. Na przełomie stuleci wyraźnie jednak stwierdza potrzebę przyjmowania wychowanek ze środowisk inteligencko-miejskich, które odgrywają coraz większą rolę opiniotwórczą. (por. E. Jabłońska-Deptuła, *Niepokalanek w polskim trwaniu*, Niepokalanów 1993; *Perspektywiczne wychowanie. Myśl wychowawcza Sł. B. matki Marceliny Darowskiej 1827–1911, współzałożycielki sióstr niepokalanek*, „Wychowawca. Miesięcznik Nauczycieli i Wychowawców Katolickich” 1994, nr 7–8, s. 24–27 (szpalt 18); *Marcelina Darowska – niepokalanek 1827–1911*, Lublin 1996).

krucjacie o Boga, o Chrystusa, o miłość, o prawdę, o sprawiedliwość chrześcijańską w polityce i filozofii, w społeczności i własności, w duchu i w ciele, w całym życiu publicznym i prywatnym. Do tej świętej krucjaty zapisani jesteście na całe życie krzyżowcami..., jednością wiary, nadziei i miłości, niezłomną wspólnotą poświęceń i obowiązków"⁴⁰.

Na zakończenie powrócić wypada do pytania o drogi rozwoju polskiej inteligencji katolickiej, tej grupy społecznej, która w naszym społeczeństwie posiadała szczególne poczucie misji. To, co zostało już powiedziane, uzasadnia postawienie kolejnego pytania: czy genezy polskiej inteligencji katolickiej nie należy szukać wśród generacji, która przyszła na świat w dobie Księstwa Warszawskiego i Kongresu Wiedeńskiego. Pokolenie „urodzone w niewoli i okute w powiciu”, które w młodym wieku zaangażowało się w zryw listopadowy, w jakiejś swej części przeszło istotną metanoję i dostrzegło potrzebę budowania Królestwa Bożego na miarę współczesności. Niezbędne jest zbadanie, jakie były kolejne ogniwa rozwoju – aż po dzień dzisiejszy – polskiej inteligencji katolickiej w społeczeństwie tak długo pozbawionym suwerenności, jakie programy tworzyła, jakie były i są jej dokonania.

Na pytania te dziś nie potrafimy odpowiedzieć. Niezbędne są tu żmudne poszukiwania. Inaczej pozostaniemy w sferze domysłów i powtarzanych ogólników oraz frazesów bez pokrycia, wykrzywiających trudną polską rzeczywistość.

⁴⁰ B. Jański, *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, red. B. Micewski CR, Rzym 1988, s. 8.

DARIUSZ TABOR CR
KRAKÓW

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSZTUSA W SZTUCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA

Studium teoikonologiczne wybranych tematów

W sztuce wczesnochrześcijańskiej znajdujemy bogactwo tematów paschalnych. Świadczą one o wierze w zmartwychwstanie i ujawniają głębokość myśli teologicznej. Niemożliwe jest rozważenie ich wszystkich w krótkim artykule i naświetlenie ich teologii. Trzeba więc ograniczyć się tylko do wybranych typów i opracować je głębiej. Istnieją trzy tematy i trzy typy ikonograficzne, które zostaną poddane tu analizie. Paschalność dwóch pierwszych jest oczywista. „Trzy kobiety u grobu” oraz „Zstąpienie do otchłani” mają swe źródła bądź w tekstach biblijnych, bądź w refleksji patrystycznej. Trzeci natomiast, choć odtwarza wydarzenie ewangeliczne, budzi wątpliwości co do swego odniesienia do zmartwychwstania Chrystusa. Można jednak zaryzykować hipotezę o jego paschalnym charakterze.

Niniejszy artykuł zawiera cztery części. W pierwszej zaprezentowana została metoda badania nad teologią i znaczeniem obrazów. Trzy następne przedstawiają wyniki badań nad trzema tematami: „Kobiety przy grobie”, „Chrystus w otchłani”, „Zmartwychwstały Łazarz”, uporządkowane według metodologicznej drogi „Opis – Analiza – Interpretacja”. Podsumowanie stanowi refleksję nad rodzajem teologii odsłoniętej w obrazach.

Badania uciekają się do tekstów biblijnych literatury patrystycznej i liturgii. Analiza obrazów domaga się porównań z innymi przedstawieniami świata chrześcijańskiego czy też grecko-rzymskiego. Zrozumienie znaczeń ikonografii jest możliwe tylko w szerokim kontekście kulturowym.

Metoda

Dla odkrycia głębokich znaczeń dzieła sztuki potrzebna jest odpowiednia metoda. Dla znalezienia takiej została dokonana próba adaptacji metody ikonologicznej Erwina Panofsky'ego¹. Należy jednak przeformułować jego zasady, mając na uwadze nasz cel – teologiczne odczytanie dzieła sztuki i uchwycenie wartości chrześcijańskiej kerygmy. Ikonologiczne pryncypia muszą więc być odczytane w specyficzny sposób.

W pierwszym etapie należy wyszczególnić motywy, przedmioty i wydarzenia świata chrześcijańskiego. Czynimy to poprzez opis ikonograficzny i formułujemy pytanie: w jaki sposób motywy, przedmioty i wydarzenia zostały przedstawione za pomocą form?

W drugim etapie zwracamy uwagę na tematy i pojęcia chrześcijańskie. Dokonujemy analizy ikonograficznej i stawiamy pytanie: w jaki sposób wydarzenia, tematy i pojęcia chrześcijańskie obecne już w kerygmie zostały wyrażone w sztuce poprzez motywy i przedmioty? Na tym etapie musimy odnaleźć typy ikonograficzne.

W trzecim etapie dokonujemy interpretacji teoikonologicznej i formułujemy syntezę teologiczną, usiłując odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób wielkie tematy orędzia zbawczego i wielkie problemy chrześcijaństwa zostały przedstawione za pomocą typów ikonograficznych?

Po przejściu tej drogi będziemy mogli odnaleźć szczególny charakter sztuki chrześcijańskiej w konfrontacji z chrześcijańską literaturą i odkryć funkcję sztuki w procesie przekazu treści objawionych.

I. „Wczesnym rankiem, trzeciego dnia po szabacie” (Mk 16,2)

Najstarsze być może przedstawienie zmartwychwstania jest bardzo syntetyczne. Fresk w bazylice w Doura Europos przedstawia ogromny sarkofag zwieńczony frontonem z roślinnym ornamentem. Nad nim świecą dwie gwiazdy. Od prawej zbliżają się trzy kobiety w tunikach i welonach na głowach, niosące zapalone świece i naczynia z wonnościami².

¹ E. Panofsky, *Il significato nelle arti visive*, Torino 1962, s. 31-44.

² J. Villette, *La Résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle*, Paris 1957, s. 61, tab. XXXII.

Fresk kopuły w Bagawat w Egipcie zawiera figury kobiet z pochodniami w dłoniach, podążających do świątyni zbudowanej z dwóch kolumn i frontonu. Orszak niewiast opisuje greckie słowo „PARTHENOI” (dziewice)³.

Późniejsze przedstawienia zmieniają swą strukturę. Na sławnej mozaice z San Apolinare kobiety rozmawiają z aniołem siedzącym obok grobu przedstawionego jako rotunda⁴. Na miniaturze z *Ewangeliarza Rabuli* (VI w.) został powtórzony ten sam wariant⁵. Także plakietka z kości słoniowej z kolekcji Trivulce w Mediolanie zawiera scenę z siedzącym młodzieńcem, przed którym kobiety padają na twarz⁶.

Stoimy w obliczu typu ikonograficznego, który ma swą genezę w środowisku syryjsko-palestyńskim II i III w. oraz długą historię. Jakie są najważniejsze elementy tego typu? Najpierw rzucają się w oczy postacie kobiet, ubrane według zwyczajów grecko-rzymskich. Drugim elementem konstytutywnym jest grób, który w Doura przybiera postać sarkofagu z trójkątnym frontonem, powszechnym w świecie greckim. W późniejszych przedstawieniach grób otrzymuje formę świątynki – edikuli albo rotundy. Gwiazdy są obecne tylko w Doura, w późnych realizacjach pojawia się postać anioła. Typ ten możemy nazwać „Kobiety u grobu”. Jego ewolucja przechodzi od struktury syntetycznej w kierunku układów narracyjnych. Natychmiast przychodzą na myśl główne źródła literackie – Ewangelie synoptyczne (*Mt* 28,1-8; *Mk* 16,1-8; *Łk* 24,1-12). Pewne elementy obrazów odpowiadają elementom realizacji ewangelicznych – kobiety, dwie u Mateusza, trzy u Marka i Łukasza, anioł u Mateusza, dwaj aniołowie u Łukasza, młodzieniec u Marka. Przedstawienia ikonograficzne nie są jednak ilustracjami tekstów Ewangelii.

Tylko nieliczne elementy przywołują Ewangelię. Inne – gwiazdy, pochodnie, świątynia – wskazują, że obrazy nasze mają również i inne źródła. Bliższy kontekst przedstawień może pomóc w odczytaniu ich znaczeń.

Fresk z Doura znajduje się w przestrzeni baptysterium, w pobliżu basenu chrzcielnego. Trzy kobiety w drodze kierują się właśnie ku temu basenowi. Obrzęd wprowadzenia katechumenów był niezwykle ważny w liturgii chrzcielnej⁷.

³ A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur la culte des reliques et l'art chrétien antique, II volume. Iconographie*, Paris 1946, s. 262.

⁴ J. Villette, dz. cyt., s. 60, tab. XII.

⁵ Tamże, s. 59-60, tab. XXXVI.

⁶ Tamże, s. 60, tab. XXXIX.

⁷ A. Grabar, dz. cyt., s. 262.

Autor utworu *Ody Salomona* porównuje drogę ku wodom chrzcielnym ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa⁸. Justyn w swej *Pierwszej apologii* zaświadcza, że katechumeni byli prowadzeni do źródła i nazywa chrzest oświeceniem⁹. Można również zrozumieć znaczenie pochodni. Hipolit Rzymski w *Tradycji apostołskiej* umieszcza chrzest w obrębie celebracji Paschy, wzmiankuje także orszak katechumenów i welony, którymi kobiety obowiązane były nakrywać głowy w czasie ceremonii chrztu¹⁰.

Oto są źródła poprzedzające i współczesne malowidłu z Doura. Teksty późniejsze ukazują rozwój teologii chrzcielnej, która miała swe załóżki już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Starożytna homilia paschalna interpretuje kąpiel nowego narodzenia w chrzcie jako odwzorowanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa¹¹.

Cyryl Jerozolimski w swej drugiej katechezie mistagogicznej łączy potrójne zanurzenie chrzczonego z trzema dniami Chrystusa w grobie. Twierdzi też, że chrzest jest zbawczym naśladowaniem śmierci, pochówku i zmartwychwstania Chrystusa¹². Wszystkie te świadectwa rzucają światło na znaczenie fresku z Doura Europos.

Paschalny charakter wszystkich tych wypowiedzi jest oczywisty. Istnieje także szczególna inspiracja, która potwierdza paschalność naszego przedstawienia. Jest to *Dziennik pielgrzymki*, autorstwa Eterii, źródło o niezwykłej wartości dla historii liturgii. Eteria szczegółowo opisuje celebrację Wielkiego Tygodnia w Jerozolimie¹³. W Wielką Sobotę i Niedzielę Zmartwychwstania praktykowano procesję do *Anastasis* – rotundy Grobu Pańskiego, gdzie odprawiano liturgię złożoną z hymnów i modlitw pod przewodnictwem biskupa. W Wielką Sobotę była czytana ewangelia o Zmartwychwstaniu. W Niedzielę i dni oktawy liturgię tę celebrowano o świcie. Uczestniczyli w niej neofici. Wielu pielgrzymów do Ziemi Świętej dało świadectwo tej liturgii. Miedzy innymi św. Sylwia wzmiankuje uży-

⁸ *La liturgia, i sacramenti, teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986 (Anamnesis 3/1), s. 26.

⁹ Justin, *Première apologie*, w: JUSTIN, *Apologies*, texte grec, traduction française, introduction et index par L. Pautigny, Paris 1904, s. 128-129.

¹⁰ Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, Paris 1968 (Sources chretiennes 11 bis), s. 78-81.

¹¹ *Première homelie pascale dans la tradition d'Origene*, w: *Homelies Pascales II*, Paris 1953 (Sources chretiennes 36), s. 54-75.

¹² Cyrille de Jerusalem, *Deuxième catéchèse mystagogique*, w: Cyrille de Jerusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Paris 1988 (Sources chretiennes 126 bis), s. 104-119.

¹³ Etherie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de H. Petre, Paris 1971 (Sources chretiennes 21), s. 239-244.

cie lamp w *Anastasis*¹⁴. Pamiątki tej pielgrzymki – ampułki – były zdobione przedstawieniami rotundy Zmartwychwstania i sceną trzech niewiast u grobu. Począwszy od IV w. pojawiają się obrazy, w których grób Chrystusa przybiera formę rotundy lub edikuli z dwiema kolumnami i tympanonem.

Wszystkie te budowle wydają się być refleksami *Anastasis*, Stopniowo przyjmują symboliczne znaczenie miejsca świętego. Najważniejszy jest jednak związek między jerozolimską liturgią i rozwijającym się typem ikonograficznym. Struktura tego typu przyjmuje nowy element – dialog kobiet z aniołem – oraz zostaje włączona w cykl narracyjny.

Trzeba jeszcze wyjaśnić znaczenie gwiazd w malowidle z Doura. Gwiazda w świecie antycznym oznaczała byt duchowy, mający wpływ na życie człowieka. W judaizmie gwiazdy objawiały bogów obcych. Wielkie zainteresowanie, jakie objawiają Magowie w obliczu gwiazdy w opowiadaniu mateuszowym, pozwala nam zrozumieć rolę gwiazdy w świecie biblijnym (Mt 1, 1-2). Ukazanie się gwiazdy nad stajnią w Betlejem stało się dla pogan objawieniem Pana nad panami¹⁵.

Czy można zidentyfikować dwie gwiazdy z Doura jako aniołów z Ewangelii Łukasza? Ta interpretacja jest możliwa, ale trzeba szukać głębszego znaczenia. Użytecznym byłoby porównanie przedstawienia z Doura z typem ikonograficznym pokłonu trzech Magów. Sarkofag z San Celso w Mediolanie posiada oba przedstawienia¹⁶. Na początku cyklu narracyjnego trzej królowie podążają ku gwieździe, na końcu dwie kobiety rozmawiają z aniołem. Gwiazda i anioł mają podobne funkcje – objawiają Chrystusa, są zwiastunami orędzia.

Zbawienie jest proklamowane nie bezpośrednio, lecz przez niebieskich heroldów. Trzeba także zwrócić uwagę na sens nieba i raj, który jest obecny w naszym typie ikonograficznym. Jest on czytelny w Doura Europos i w Bagawat. Fresk „Dobry Pasterz” nad basenem chrzcielnym w Doura nosi w sobie znaczenie zbawienia i wprowadzenia do raj. Kobiety z pochodniami w Bagawat, określone jako „Parthenoi”, czyż nie są być może pannami mądrymi, które wchodzi na ucztę weselną (Mt 25,1-13)? Napis zdaje się to potwierdzać.

Jaka jest teologiczna zawartość powyżej analizowanego typu? Na samym początku jego historii podkreślony był raczej charakter sakramen-

¹⁴ S. Silviae, *Quae fertur Peregrinatio ad loca sancta*, w: *Itinera Hierosolymitana seculi IIII-VIII*, recensit... P. Geyer, Pragae Vindobonae Lipsiae 1898, s. 71-72.

¹⁵ J. Villette, dz. cyt., s. 66, 68.

¹⁶ Tamże, s. 88, tab. XL.

talny tegoż. Chrzest był tu rozumiany jako naśladowanie śmierci pochówku i zmartwychwstania Chrystusa. Zanurzenie w wodach chrztu gwarantuje powstanie z martwych. Człowiek powstaje ze śmierci jedynie na mocy paschalnego działania Chrystusa. Przedstawienia wydarzenia paschalnego mają charakter liturgiczny i anamnetyczny. Poprzez nie jedyny akt Chrystusa jest nieustannie wspominany i ogłaszany jako skuteczny dla zbawienia. W końcu ukazuje się też ich charakter eschatologiczny. Zmartwychwstanie otwiera nam perspektywę raję.

II. „Zstąpił do piekieł”

Na kolumnie *cyborium* bazyliki św. Marka w Wenecji znajduje się przedstawienie Chrystusa między zmarłymi w otchłani, ujmującego za rękę osobę zmarłą¹⁷. Freski bazyliki San Clemente w Rzymie przedstawiają Chrystusa ujmującego przegub osoby przykucniętej¹⁸; miniatury z mszału paryskiego i „Exultet” z Monte Cassino – zstępującego do piekieł i dzierżącego znak, krzyż¹⁹. Dwa główne elementy konstytuują ten typ ikonograficzny – Chrystus, który zstępuje i ujmuje człowieka za rękę, oraz strefa podziemna przedstawiona przez osobę lub osoby zmarłych.

Idea świata podziemnego była obecna w mitologii greckiej i w *Starym Testamencie*. W tekstach biblijnych marny świadomość śmierci pojętej jako zstąpienie do otchłani i nadzieja wyjścia stamtąd dzięki boskiej interwencji: „*To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza*” (1 Sm 2,6); „... *bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu*” (Ps 1 6,10).

Pojęcie otchłani zostało przejęte przez chrześcijaństwo i natychmiast powiązane ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Paweł używa go, aby opisać wydarzenie paschalne: „*Nie mów w sercu swoim: Któż zdoła wstąpić do nieba? – oczywiście po to, by Chrystusa stamtąd sprowadzić na ziemię, albo: Któż zstąpi do Otchłani? – oczywiście po to, by Chrystus wyprowadzić spośród umarłych*” (Rz 10,6). Chrystologiczny hymn z listu do Filipian wzmiankuje pojęcie troistego wszechświata, ukazując władzę Chrystusa nad rzeczywistością: „... *aby na imię Jezusa zgięto się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych*” (Flp 2,10). Piotr w swojej pierwszej katechezie oznajmia, że Chrystus nie został opuszczony w Otchłani, inter-

¹⁷ Tamże, s. 92, tab. XLII.

¹⁸ Tamże, s. 98, tab. XLIV, XLV.

¹⁹ Tamże, s. 122, tab. XLVI.

pretując w ten sposób według zasady profetycznej *Psalmy*: 88 i 15 (Dz 2,30-31). Zstąpienie do Otchłani szybko weszło do literatury patrystycznej. Ireneusz w *Adversus haereses* twierdzi, że Jezus zstąpił do podziemi, oznajmiając odpuszczenie grzechów wszystkim, którzy tam przebywali²⁰.

Meliton z Sardis w swojej homilii mówi, że Chrystus poniżył piekło i wyniósł człowieka ponad niebiosy²¹. Cyryl Jerozolimski mówi, że Jezus zstąpił do otchłani, aby odkupić sprawiedliwych i uwolnić wszystkich, pozostających pozostawali tam od czasów Adama²². Epifaniusz w *Adversus haereses panagium* twierdzi, że Chrystus zszedł do podziemi w sposób duchowy i w swoim bóstwie, aby zerwać więzy, którymi piekła trzymały zmarłych²³. Hipolit Rzymski w swojej anaforze umieszcza zstąpienie do Otchłani w całości zbawczego działania Chrystusa. Zerwał On więzy szatana, podeptał piekło i oświecił sprawiedliwych²⁴.

Trzeba jeszcze spojrzeć na dwa szczegóły. Chrystus ujmuje osobę za rękę. Podobny gest był znany w kulturach Bliskiego Wschodu i w kontekście religijnym oznaczał opiekę bóstwa²⁵. Jest on także obecny w *Starym Testamencie* – Ps 9,14; 107,18 oraz Iz 45,1-2. Ewangelia Marka w trzech cudownych wydarzeniach przedstawia Jezusa używającego tego gestu – uzdrowienie teściowej Piotra (Mk 1,30-31), wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5, 41) i uzdrowienie epileptyka (Mk 9,27).

Chrystus w otchłani dzierży symbol – krzyż, rodzaj berła albo *labarum*. Pochodzi to z ikonografii cesarskiej, z przedstawień cesarza zwycięzcy, depczącego wroga²⁶. Istniał także inny obraz – „Imperator restitutor” – władca odbudowujący miasto lub krainę, przedstawiony jako ten, który trzyma osobę za rękę²⁷. Chrystus w przedstawieniu „Zstąpienia do Otchłani” jawi się jako Pan kosmosu, rządzący całym światem, także jego częścią najniższą. Sprawując swoją uniwersalną władzę, podejmuje działania dla dobra upadłej ludzkości. Jego zbawienie dotyczy rodzaju ludzkiego nie tylko współcześnie, lecz także w przeszłości. Jezus wyprowadza z ciemności, z więzienia, z ucisku i cierpienia wszystkich zmarłych i wprowadza ich do swego królestwa.

²⁰ *Enchiridion patristicum. Locos SS patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum...*, collegit M. J. Rouet de Journel, Friburgi Brisgoviae 1911, poz. 238, 259.

²¹ *Melitone di Sardis, Omelia pasquale*, w: *11 mistero pasquale*, Testi scelti e presentati da H. Hamman e F. Quere-Jaulmes, Brescia: Queriniana 1985, s. 29-48.

²² *Enchiridion...*, poz. 818.

²³ Tamże, poz. 1103, 1104.

²⁴ Hippolyte de Rome, dz. cyt., s. 50-51.

²⁵ J. Villette, dz.cyt., s. 99.

²⁶ Tamże, s. 98-99.

²⁷ Tamże, s. 98.

III. „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz” (J 11, 43)

Na plakietce z kości słoniowej z kolekcji Trivulce z Mediolanu, przedstawiającej „Kobiety u grobu” znajdujemy interesujący szczegół²⁸. Na drzwiach grobu widnieją dwie płaskorzeźbione płyciny. Na płycinie po lewej widzimy Chrystusa z wyciągniętą ręką, po prawej – postać owiniętą w płótna i umieszczoną w edikuli zbudowanej z dwóch kolumn i frontonu. Łazarz w grobie. Przedstawienie wskrzeszonego Łazarza znajduje w kontekście zmartwychwstania Jezusa swe właściwe miejsce. Ewangelia Jana umieszcza to wydarzenie w bezpośredniej bliskości ostatniej paschy Jezusa i interpretuje jako proroczy znak śmierci i zmartwychwstania. Wczesnochrześcijańska sztuka włącza ten temat chętnie do cyklów narracyjnych sarkofagów. Jako przykłady mogą służyć niektóre zabytki z muzeów watykańskich.

Sarkofag nr 160 dekorowany jest płaskorzeźbionymi scenami: Mojżesz wydobywający wodę ze skały, Chrystus – orant, rozmnożenie chleba i wskrzeszenie Łazarza. Sarkofag nr 140 zawiera przedstawienia wskrzeszonego Łazarza, Adama i Ewy, rozmnożenia chleba, uzdrowienia ślepego i człowieka na łożu. Sarkofag nr 186 posiada sceny: Adam i Ewa, uzdrowienie paralityka, cud w Kanie, wjazd Chrystusa do Jerozolimy, uzdrowienie ślepego, Jezus i wskrzeszony Łazarz. Cykl sarkofagu nr 161 jest złożony z następujących scen: Mojżesz wydobywający wodę ze skały, Mojżesz podtrzymywany przez Aarona i Chura, cud w Kanie, uzdrowienie ślepego, rozmnożenie chleba i zmartwychwstanie Łazarza. Sarkofag nr 166a posiada tylko trzy przedstawienia: Łazarz wskrzeszony, orant i Mojżesz wydobywający wodę.

Mamy więc przed sobą cykle historii zbawienia pojętej jako seria cudów. Zaczyna się ona od Adama i Ewy albo od cudu Mojżesza, który powoduje wytryśnięcie wody ze skały i postępuje w ciągu wydarzeń z życia Chrystusa. Niektóre z nich zawierają aluzję do Eucharystii. Sens ogólny tych obrazów to zbawienie Chrystusa ofiarowane ludziom. Chrystus – orant w centrum cyklu jawi się jako Zbawiciel. Zmartwychwstanie Łazarza wydaje się być punktem kulminacyjnym wszystkich tych historii cudów. Grobowy kontekst pogłębia znaczenie sarkofagowych obrazów. Wyrażają one nadzieję zmartwychwstania, która opiera się na sakramentach – chrztu (Mojżesz i woda) oraz Eucharystii (chleb i wino), na cudotwórczej mocy Chrystusa (uzdrowienie ślepego i paralityka). Zmartwych-

²⁸ Tamże, s. 60, tab. XXXIX.

wstanie Łazarza jest najbardziej oczywistym i najmocniejszym potwierdzeniem tej nadziei.

Scena ze wskrzeszonym Łazarzem łączy się z przedstawieniami zmartwychwstania Jezusa. Grób Łazarza – edykula z dwoma kolumnami i naczółkiem przypomina grób Chrystusa ze sceny z kobietami. Postępowanie Chrystusa wobec zmarłego Łazarza zachowuje podobieństwo do Jego działania w Otchłani. Zmartwychwstanie Jezusowego przyjaciela było obecne w liturgii²⁹. Eteria poświadcza celebrację soboty Łazarza w Jerozolimie. W późniejszych wiekach ten obchód został przejęty przez liturgię bizantyjską³⁰.

Cud wskrzeszenia Łazarza, uznany w Ewangelii Jana i liturgii jako profetyczny znak wydarzenia paschalnego, nabiera w sztuce sepulkralnej głębszego znaczenia. Umieszczony w cyklu historii zbawienia zamyka go i staje się w sposób pośredni przedstawieniem zmartwychwstania Chrystusa. Akcent w tym przedstawieniu został położony raczej na zbawcze działanie Chrystusa, który to uwalnia człowieka z nędzy, choroby, śmierci i rozpadu. Powiązanie z sakramentami wzmacnia paschalny charakter tego obrazu.

Zakończenie

Teologia wyżej analizowanych obrazów jest teologią głęboko zakorzoną w *Biblii*. Usiłuje ona interpretować biblijne wydarzenia, ich orędzie i znaczenie.

Jest ona również teologią liturgiczną, obrazy pojawiają się w kontekście liturgii (Doura) lub zawierają do niej aluzję (chleb, wino, woda), usiłują odkryć sens celebracji liturgicznych.

Jest również teologią symboliczną i ikoniczną. Posługuje się symbolem i obrazem, aby przedstawić treści doniosłe dla osoby i wspólnoty chrześcijańskiej.

Jest wreszcie teologią praktyczną i życiową – pragnie wszystkim, którzy odbierają obrazy w sposób jasny, konkretny uzmysłowić znaczenie Paschy Chrystusa dla zbawienia.

²⁹ Etherie, dz. cyt., s. 217-219.

³⁰ *Liturgia orientale della Settimana Santa*, 1 vol., a cura di M. Gallo, Roma 1974, s. 24-74.

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

POJĘCIE, PODZIAŁ I PRZEDMIOT FILOZOFII

Wprowadzenie

O bok badań filozoficznych rzeczywistości realnej, ludzkiego poznania i postępowania, dociekających ostatecznych racji, struktur i sensu tych podstawowych sfer bytu – tego, co uważa się za przedmiotowe poznanie filozoficzne, ważną część rozważań z tej dziedziny wiedzy stanowią analizy dotyczące pojęcia, podziału i przedmiotu filozofii, czyli to, co zawiera się w tzw. refleksji metafizycznej z zakresu teorii filozofii. Znalazło to również swój wyraz w programie dydaktycznym dla studiujących filozofię w polskich seminariach duchownych, w ramach przedmiotu *Wstęp do filozofii*, wykładanego na pierwszym roku studiów¹. W programie owym wspomniane tematy z dziedziny teorii filozofii stanowią połowę problemów, jakie poleca się omówić w ramach tej dyscypliny filozoficznej.

Wśród zajmujących się teorią filozofii klasycznej – taką tylko bowiem mamy tu na uwadze – podejmowano i wciąż podejmuje się próby zmierzające m.in. do bliższego określenia tego, czym jest ta filozofia w swej istocie, jakie można wyróżnić w niej dziedziny, według jakich zasad można je poklasyfikować, jakie metody należy w nich stosować, jaką problematykę powinny one w swym badaniu uwzględniać, jakie związki metodologiczno–epistemologiczne pomiędzy nimi istnieją. Wśród takich wła-

śnie prób, powstałych w ostatnim półwieczu na gruncie polskiej myśli filozoficznej, godną uwagi – jak się wydaje – jest propozycja ks. prof. K. Kłósaka, w którego pracach zasygnalizowane wyżej problemy zajmowały wiele miejsca. Tym, co szczególnie wyróżnia ujęcie ks. Kłósaka jest to, że określenie, systematyka i problematyka filozofii wiążą się ściśle z podzielanym przez autora poglądem na jedność i wielość tej nauki.

W odniesieniu do owego problemu jedności – wielości istnieją dwa przeciwstawne stanowiska: unifikujące i pluralistyczne¹. Zasadniczo będziemy zainteresowani drugim z nich, choć celem uwypuklenia tego stanowiska naszkicujemy też krytykę unifikującego podejścia do filozofii, przeprowadzoną przez ks. Kłósaka. Całość zamkną wnioski nasuwające się w związku z pluralistycznym rozumieniem filozofii przez tegoż autora.

1. Krytyka unitarnej koncepcji filozofii

Wspomniano wyżej, że jednym z dwu typowych stanowisk odnośnie do problemu jedności i wielości filozofii jest unitarne podejście do tej dziedziny wiedzy. Podejście to wyraża się, zdaniem Kamińskiego, dążnością do maksymalnej unifikacji dyscyplin filozoficznych pod względami: formalnym i zawartości treściowej². Według niego formalnym czynnikiem unifikującym całe poznanie filozoficzne, do jakiego dochodzi we wszystkich dyscyplinach filozoficznych, jest typ wyjaśniania i uzasadniania w ostatniej fazie refleksji filozoficznej, kiedy dążymy do uchwycenia tego, co jest najbardziej istotne, fundamentalne w strukturze poznawanej przez nas rzeczywistości. W rezultacie takiego, poznawczego podejścia można – na przykład w tzw. teorii bytu – objąć wszystkie zagadnienia, które dotyczą ogólnoegzystencjalnej strony rzeczywistości (bytu w ogóle i poszczególnych typów bytu); można otrzymać jednolite pod względem epistemologicznym poznanie, a przy tym wyczerpać całą fundamentalną problematykę filozofii klasycznej, czyniąc przedmiotem nauk szczegółowych inne aspekty świata realnego. Poznanie metafizyczne można wówczas podzielić na poznanie realizowane w metafizyce ogólnej oraz w metafizykach szczegółowych tylko ze względu na odrębny punkt wyjścia (osobny typ przedmiotu doświadczenia) – byt jako taki i określony typ bytu, przez co otrzymujemy też określony zespół proble-

¹ Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 151.

² S. Kamiński, *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975), z. 1, s. 11-12.

matyki właściwy dla danej dyscypliny filozoficznej. W przypadku metafizyk szczegółowych, w odróżnieniu od metafizyki ogólnej, mamy wtedy do czynienia z węższym pod względem zakresu, ale bogatszym treściowo przedmiotem, na którym skoncentrowana jest nasza uwaga. Suponuje się także i tutaj aparat pojęciowy metafizyki ogólnej, a stosując go do określonego obszaru badań, nasyca się terminy metafizyki ogólnej nowymi treściami, na drodze wydobywania nowych analogii. Wprowadzając zaś nowe pojęcia metafizyczne, charakteryzuje się je tu nie tylko w relacji do interpretowanych stanów rzeczy, ale także poprzez odniesienie do pojęć ogólnometafizycznych.

Według Kłósaka da się wyodrębnić dwie wersje unitarnego podejścia do filozofii tomistycznej: radykalną i odpowiednio stonowaną³. Zarówno jedna, jak i druga zostają poddane przez niego krytycznej ocenie. Argumentację przeprowadza autor na stosunkowo wąskim odcinku, bo na odcinku relacji filozofii przyrody do metafizyki. Uważa jednak, że zagadnienie owej relacji jest tego rodzaju, że „jego rozwiązanie wystarcza w zasadzie do rozstrzygnięcia sporu między pluralistyczną a unitarną koncepcją filozofii”⁴.

Do zwolenników radykalnego unifikowania poznania z zakresu filozofii klasycznej zostali tam zaliczeni Jerzy Kalinowski oraz o. Mieczysław Albert Krapiec. Jeśli chodzi o Kalinowskiego, to analizie i ocenie poddano przede wszystkim jego wcześniejsze prace⁵, w których jako naczelna idea pojawia się myśl o jedności filozofii. Za jednością wiedzy filozoficznej przemawia – według niego – jeden dla całej filozofii przedmiot formalny, jeden cel oraz jedna metoda⁶. Za przedmiot formalny uważa on byt przygodny jako przygodny; za cel – doskonałe wytłumaczenie istoty i istnienia bytu przygodnego poprzez wskazanie na jego ostateczne przyczyny wewnętrzne (materialną i formalną) oraz zewnętrzne (sprawczą i celową); za metodę – tworzenie pojęć transcendentnie analogicznych, wydawanie specyficznych sądów (takich jak pierwsze sądy egzystencjalne rozumu szczegółowego i pierwsze sądy analitycznie oczywiste) oraz pewne typowe rozumowania korzystające z zasady racji dostatecznej lub niesprzeczności⁷. W konsekwencji – żadna dziedzina filozofii nie ma wła-

³ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 73-74.

⁴ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, s. 31.

⁵ *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 1, s. 5-17; *Ontologia czy aitiologia*, „Znak” 15 (1963), s. 1067-1076; *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, „Recherches de Philosophie” 6 (1963), s. 97-133.

⁶ J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, s. 8.

⁷ Tamże.

snego celu i własnej metody, a wszystkie tezy filozoficzne stanowią organiczną całość. Poszczególne części filozofii można traktować jedynie quasi-autonomicznie, a nie jako odrębne, w pełni samoistne nauki. Takie rozbijanie na różne dyscypliny naukowe jest unicestwianiem samej filozofii, jej kresem. W opinii Kalinowskiego powyższa tendencja wywodzi się z pozytywistycznego nastawienia umysłu wielu myślicieli oraz z pewnego pomieszania samej filozofii z jej prezentacją, gdzie odpowiednio rozbudowany wykład bierze się za odrębną naukę⁸. Co do interesującego nas statusu epistemologiczno-metodologicznego filozofii przyrody Kalinowski uważa, że nie można uznać jej za odrębną, samoistną naukę filozoficzną, a poznanie z tej dziedziny trzeba włączyć w sam trzon jednej nauki – metafizyki, w ramach której można wytłumaczyć byt przygodny poprzez wskazanie na jego złożenie z materii pierwszej i formy substancjalnej⁹.

Z powyższą argumentacją Kłósak podejmuje polemikę¹⁰. Uważa on, że Kalinowski nie dowiódł tego, iż poznanie z zakresu neoscholastycznej filozofii przyrody można włączyć w sam trzon metafizyki. A nie dowiódł dlatego, że nie wykazał prawdziwości przedstawionej przez siebie tezy – służącej za podstawę dowodu – o jedności filozofii-metafizyki. Teza powyższa nie została udowodniona choćby z tego powodu, że gdyby nawet uznać za prawdziwe twierdzenie Kalinowskiego, iż „przedmiotem formalnym metafizyki jest byt przygodny jako byt przygodny, nie wynikałoby z tego twierdzenia, że jednym z celów metafizyki jest to, by wytłumaczyć w sposób doskonały istotę bytu przygodnego jako takiego, wskazując na jego przyczynę materialną i formalną”¹¹. Tak musielibyśmy powiedzieć – twierdzi Kłósak – nawet wtedy, „gdyby ze stanowiska rozumu naturalnego wszystkie byty przygodne ukazywały nam się jako byty materialne i materialno-duchowe, a więc jako byty, które składają się z materii pierwszej i formy substancjalnej. Wszak w tej sytuacji poznawczej podstawę do wyodrębnienia tych dwu zasad konstytutywnych stanowiłaby nie przygodność jako taka, lecz ten fakt «filozoficzny», że istota wszystkich bytów, uważanych przez nas za przygodne, nie jest prosta. Ale, jeżelibyśmy przyjęli za Jakubem Maritainem, że istnienie duchów czystych przedstawia się w świetle rozumu naturalnego nie tylko jako coś teoretycznie wysoce prawdopodobnego, ale nawet jako coś pew-

⁸ Tamże, s. 10, 12, 17.

⁹ Tamże, s. 53-55; por. K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 34.

¹⁰ *Z zagadnień...*, s. 31-37; *Z teorii i metodologii...*, s. 55-58.

¹¹ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 33; *Z teorii i metodologii...*, s. 55.

nego, wtedy, wyróżniając wśród bytów przygodnych byty czysto materialne, materialno-duchowe i czysto duchowe, dostrzegliśmy z jeszcze większą oczywistością, że rację do przypisywania złożenia hylemorficznego wyłącznie dwom pierwszym grupom bytów stanowi okoliczność dopiero co wskazana, a nie przygodność, która charakteryzuje także byty czysto duchowe”¹². Reasumując, przygodności jako takiej nie można wiązać ze złożeniem hylemorficznym, właściwym bytom materialnym i materialno-duchowym. Jeśli się tak czyni, to w samym trzonie metafizyki pojawia się, typowa dla filozofii przyrody, nauka o materii pierwszej i formie substancjalnej¹³.

Jeszcze innym argumentem Kalinowskiego za jednością filozofii-metafizyki, prowadzącym do przekreślenia autonomii epistemologiczno-metodologicznej filozofii przyrody, był jego pogląd o organicznym powiązaniu ze sobą wszystkich tez filozoficznych. Zdaniem Kłósaka jednak autor ten nie dowodzi słuszności tej tezy, gdyż ukazuje ową jedność w bardzo wąskim zakresie, w stosunku do tez, w których, wychodząc od bytów przygodnych, dochodzi się do stwierdzenia istnienia bytu koniecznego – Boga¹⁴. Nie przekonuje Kalinowski Kłósaka także i wtedy, gdy twierdzi, że podział filozofii na kosmologię i inne nauki filozoficzne kładzie kres filozofii w ogóle. Gdyby rzeczywiście filozofia była jedną nauką, czego Kalinowski nie uzasadnił, moglibyśmy – zdaniem Kłósaka – stwierdzić tylko tyle, że przyjęcie pluralistycznej koncepcji filozofii kładzie kres jedynie jedności tej ostatniej.

W rezultacie powyższej krytyki pogląd Kalinowskiego o jedności filozofii i tym samym przynależności neoscholastycznej filozofii przyrody do dziedziny poznania metafizycznego – okazuje się nieuzasadniony¹⁵.

Drugim reprezentantem tendencji zmierzającej w kierunku unifikowania poznania filozoficznego, którego poglądy zostały krytycznie ocenione przez Kłósaka, jest o. Krąpiec¹⁶. Przedmiotem analizy i oceny stały się dwie wypowiedzi, z których pierwsza pochodzi z *Realizmu ludzkiego poznania*, a druga z pracy pt. *Z teorii i metodologii metafizyki*.

W *Realizmie...* filozofia, będąca metafizyką, została uznana za jedną i niepodzielną naukę, a filozofia przyrody za jej integralną część, nie posiadającą odrębnego przedmiotu formalnego. Twierdzi się w tej pracy,

¹² Tenże, *Z zagadnień...*, s. 34; *Z teorii i metodologii...*, s. 55-56.

¹³ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 36; *Z teorii i metodologii...*, s. 56-57.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Zob. *Z teorii i metodologii...*, s. 55.

¹⁶ *Z zagadnień...*, s. 38-55; *Z teorii i metodologii...*, s. 58-72.

że jeśli w jakimś sensie wydziela się przedmiot kosmologii filozoficznej, to operacja ta ma charakter wtórny i nieistotny, gdyż jest zaakcentowaniem tylko jednego ogólnego stanu bytowego, którym jest określona własność przysługująca bytowi jako bytowi¹⁷.

Część krytyczną swej wypowiedzi rozpoczyna Kłósak od postawienia pytania, o jaki ogólny stan bytu jako bytu może chodzić, gdy chcemy uczynić go zasadą wyodrębnienia filozofii przyrody z metafizyki. Tym „stanem ogólnym”, właściwym bytowi jako bytowi, nie może być – zdaniem Kłósaka¹⁸ – podleganie ruchowi w znaczeniu ścisłym, znajdowanie się w ruchu, co określano w terminologii scholastycznej jako *mobilitas*. Należy przeto przyjąć, że owa *mobilitas* nie jest charakterystyczna dla ogółu bytów, a jedynie dla całości lub części jestestw nieorganicznych i organicznych – dla pewnego typu bytów. Wskazany typ obiektów jako taki jest jedynie przedmiotem zainteresowań filozofii przyrody, a zupełnie nie jest brany pod uwagę w badaniach metafizycznych, w których jako perspektywa formalna występuje byt jako byt. *Mobilitas* – konkluduje nasz autor – nie będąc „ogólnym stanem bytowym”, a jedynie perspektywą formalną filozofii przyrody, nie daje żadnej podstawy do utożsamiania poznania z dziedziny metafizyki z kosmologią filozoficzną¹⁹.

Jeszcze inną próbę argumentacji za jednością filozofii znajdujemy w drugiej z interesujących nas prac²⁰. Przeprowadza ją Krąpiec w ten sposób, że w ramach metafizyki umieszcza wśród składowych elementów bytu materię pierwszą i formę substancjalną, uważając, że wyodrębnianie tych dwóch elementów bytu należy do filozofii bytu jako bytu, a nie do filozofii przyrody. By uzasadnić ten pogląd, stwierdza, że przez byt jako byt należy rozumieć byt konkretnie istniejący lub dokładniej – bezpośrednio dostrzegalne, konkretne byty materialne²¹.

Ze strony Kłósaka pada pytanie, jaka jest wartość powyższej wypowiedzi Krąpca, który najwyraźniej schodzi na tory jakiejś metafizyki konkretnu²². Otóż Kłósak nie zarzuca Krąpcowi, że ten przedmiotem badań uczynił poszczególne byty konkretne jako takie. To ujęcie konkretystycz-

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 54, 113-115.

¹⁸ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 59-61; *Z zagadnień...*, s. 38-40.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. S. Kamiński, M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 270-271.

²¹ Zauważyć należy, że to stwierdzenie Krąpca jest słuszne w odniesieniu do punktu wyjścia metafizyki. Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 110-111.

²² K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 40-55; *Z teorii i metodologii...*, s. 61-72.

ne jest tu „odpowiednio stonowane i wiąże się z pewną swoistą ogólnością o charakterze analogicznym, przy której chodzi o zakresowe uwzględnienie wszystkich konkretnych bytów realnych. Jak łatwo zauważyć, ta ogólność zakłada jakąś dozę czynnika abstrakcyjnego, jakąś emergencję ponad każdy konkret. Niemniej jednak Krąpiec nie wyszedł poza wskazywanie coraz to nowych konkretnych bytów realnych, tak że u niego nie znalazł wyodrębnienia aspektu bycia czymś istniejącym realnie”²³. Zdaniem Kłósaka filozof lubelski oparł metafizykę w jej punkcie wyjścia nie na pojęciu bytu jako bytu, lecz na pojęciu wszystkiego, co istnieje konkretnie w zakresie bytów materialnych²⁴. Takie zaś ujęcie przedmiotu formalnego metafizyki nazywa Kłósak „skrzywieniem” koncepcji tej dyscypliny filozoficznej, która musi uwzględnić w swej osnowie naukę o materii pierwszej i formie substancjalnej, a także naukę o rozciągłości, miejscu, ruchu, czasie, czyli całą problematykę tradycyjnej kosmologii filozoficznej.

Omawiając metafizykę Krąpca, Kłósak tłumaczy brak wyabstrahowania aspektu bycia czymś istniejącym realnie tym, że ten pierwszy uwzględnił jedynie abstrakcję, jaka ma miejsce przy konstrukcji pojęć uniwersalnych, gdzie odrywa się pewne części od całości, by te części lepiej poznać. Ograniczając się do tej formy abstrakcji, mógł więc twierdzić profesor KUL, że nie może ona doprowadzić do pojęcia bytu jako bytu, gdyż pomijałaby wtedy całkowicie konkretne determinacje, a to byłoby pomijaniem również samego bytu. A jeśli by nawet takie pojęcie udało się utworzyć przy pomocy takiej abstrakcji, to byłoby ono pojęciem jednoznacznym oraz pomijającym aspekt egzystencjalny bytu. Tym z kolei, co pozytywnie skłoniło Krąpca do utożsamienia bytu jako takiego z wszystkimi bytami konkretnie istniejącymi, była – według Kłósaka – swoista interpretacja poglądu Geigera na rolę tzw. separacji metafizycznej w znaczeniu ścisłym, która nie rozłącza bytu jako bytu i poszczególnych konkretnych bytów.

Powyższych trudności związanych z abstrakcją unikniemy, twierdzi Kłósak, gdy uwzględnimy (za De Raeymaekerem) właściwą jej odmianę, która prowadzi do wyodrębnienia aspektu bycia czymś istniejącym realnie – aspektu, który ujmuje byt analogicznie i nie pomija jego istnienia.

²³ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 42-43; *Z teorii i metodologii...*, s. 62.

²⁴ Wypada w tym miejscu stwierdzić, że mamy tu do czynienia z niewłaściwą interpretacją myśli Krąpca: „byt jako byt” nie oznacza u filozofa KUL tylko bytów materialnych; oznacza byt bez względu na to, do jakiej kategorii należy. Przedmiotem realistycznej metafizyki mogą być więc – według niego – byty materialne i niematerialne, byty konieczne i niekonieczne, byty naturalne i sztuczne, byty samodzielne – substancjalne i niesamodzielne – przypadłościowe. Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 111.

Gdy z kolei Krąpiec chce uzasadnić konkretystyczną interpretację treści pojęcia bytu jako bytu swoiście rozumianą separacją metafizyczną w znaczeniu ścisłym, to – zdaniem Kłósaka – pomija fakt, że wskazana separacja może dotyczyć tylko tego, co jest oddzielone od siebie w rzeczywistości, gdy tymczasem bytowość nie jest oddzielona od konkretności rzeczy, ponieważ wszystko, co go stanowi, jest bytem. A więc nie przy pomocy separacji w znaczeniu ścisłym, realizowanej w ramach orzeczniowych sądów przeczących, możemy wyodrębnić myślowo byt jako byt, a jedynie przy pomocy separacji w znaczeniu nieścisłym, będącej faktycznie gątkiem abstrakcji.

Innym brakiem tego ujęcia separacji metafizycznej w znaczeniu ścisłym, jakie ma miejsce u Krąpca, jest to, że dowolnie uczynił on z niej narzędzie *sui generis* konkretystycznej interpretacji treści pojęcia bytu jako bytu. Nie widać powodu – pisze Kłósak – dlaczego w ramach omawianej separacji nie moglibyśmy także w odniesieniu do bytów realnych pomijać wszelkich determinacji jako takich, determinacji indywidualnych, względnie właściwych dla poszczególnych kategorii lub typów bytu. Można by przecież, opierając się na separacji metafizycznej w ścisłym znaczeniu, przyjąć, że byt jako byt – przedmiot metafizyki — „nie utożsamia się formalnie z jakimś pojedynczym, konkretnym przypadkiem bytowania, ani nie utożsamia się formalnie z wszystkimi pojedynczymi, konkretnymi przypadkami bytowania jako takimi, chociaż bez wątplenia jest nimi w sensie materialnym”²⁵. Jeśli jednak, konkluduje Kłósak, *sui generis* konkretystyczna interpretacja odnośnie do treści pojęcia bytu jako bytu nie ma podstaw, nie ma również racji utożsamianie z poznaniem metafizycznym poznania z zakresu klasycznej, perypatetyczno-tomistycznej filozofii przyrody²⁶.

Inną wersją unitarnego traktowania filozofii tomistycznej, rozpatrywaną na gruncie relacji filozofii przyrody do metafizyki, są teorie luźniejszego włączenia problematyki kosmologicznej w obręb poznania metafizycznego. Według ks. Kłósaka dają się wyodrębnić dwa warianty realizacji wspomnianej inkorporacji: pierwszy, w formie metafizyki szczegółowej, oraz drugi, w postaci metafizyki stosowanej²⁷.

Filozofia przyrody pojęta jako metafizyka szczegółowa wystąpiła w opinii Kłósaka między innymi u następujących autorów: Franciszka Kwiat-

²⁵ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 72; *Z zagadnień...*, s. 55.

²⁶ Tenże, *Z teorii i metodologii...*, s. 62, 72.

²⁷ W rozpatrywanej obecnie kwestii zauważamy ewolucję poglądów Kłósaka: pierwotnie sam traktował filozofię przyrody jako metafizykę szczegółową, jako partykularną formę analizy metafizycznej. Por. *Z teorii i metodologii...*, s. 6.

kowskiego²⁸, Mariana Kowalewskiego²⁹, Stanisława Mazierskiego³⁰ i Stanisława Kamińskiego³¹. Autorzy ci stoją na stanowisku, że filozofia przyrody jest częścią szczegółową zasadniczej nauki filozoficznej, jaką jest metafizyka. Wskazana metateoria – w odróżnieniu od tej, jaką zaprezentowali Kalinowski i Krąpiec – nie wykazuje tak daleko posuniętych tendencji redukcjonistycznych i stwarza tej nauce sytuację o wiele korzystniejszą pod względem zasięgu jej problematyki. Jednakże należy pamiętać i tutaj o zagrożeniu kosmologicznego poznania przyrody ze strony niebezpieczeństwa utraty własnej perspektywy epistemologicznej na rzecz metafizycznego punktu widzenia oraz podjęcia nie należących do filozofii przyrody zagadnień pierwszej przyczyny sprawczej i ostatecznej przyczyny celowej kosmosu³². Niezależnie od wskazanego niebezpieczeństwa pojawia się jeszcze jedna trudność, i to bardziej podstawowa: czy w nurcie filozofii perypatetyczno-tomistycznej da się w ogóle uzasadnić podział metafizyki na ogólną i szczegółową, a w konsekwencji, poznanie z dziedziny filozofii przyrody zaliczyć do metafizyki szczegółowej? Ks. Kłósak podaje przykład takiej próby³³. Sądzi jednak, że u podstaw wspomnianego podziału leży wyraźne lub domyślne założenie, że przedmiot formalny metafizyki ogólnej jest taki sam dla całej metafizyki ogólnej i szczegółowej. Z takim z kolei stanowiskiem naszemu autorowi trudno się zgodzić. Uważa on, że „myśląc o bycie realnym jako o bycie realnym, nie uwzględniamy pozytywnie ani wprost, ani pośrednio poszczególnych typów bytu realnego, na przykład bytu podległego ruchowi w znaczeniu ścisłym. Byt realny jako taki nie musi podlegać ruchowi w znaczeniu ścisłym³⁴. Podleganie temu ruchowi jest właściwe tylko dla pewnego typu bytu realnego. Wobec tego tomistyczna filozofia przyrody, której problematyka koncentruje się wokół *ens mobile*, nie może stanowić żadnej metafizyki szczegółowej”³⁵.

²⁸ F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947, t. I, s. 13, t. II, s. 8.

²⁹ M. Kowalewski, *Wstęp do filozofii*, Poznań 1958, s. 64-65, 75-76.

³⁰ Zob. dawniejsze prace tegoż: *Fizykalne a filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959), z. 3, s. 64-66; *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*, Lublin 1961, s. 8.

³¹ S. Kamiński, M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 323, 327, 332.

³² Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 74.

³³ Zob. M. Kowalewski, dz. cyt., s. 64-65.

³⁴ Ruch rozumiany w znaczeniu ścisłym to ruch ilościowy, jakościowy i lokalny, który realizuje się sukcesywnie w czasie i jest przedmiotem badań filozoficznych z zakresu filozofii przyrody. Por. np. J.M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986, s. 47.

³⁵ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, 75.

Drugą z form luźniejszego włączenia filozofii przyrody w obręb poznania metafizycznego jest – zdaniem Kłósaka – potraktowanie jej jako metafizyki stosowanej, między innymi przez następujących autorów: S. Adamczyka³⁶, S. Mazierskiego (jako autora niektórych prac ogłaszanych od 1966 roku)³⁷ i F. Selvaggiego³⁸. Według tej orientacji metateoretycznej poznanie z zakresu filozofii przyrody nie należy ani do metafizyki ogólnej, ani do metafizyki szczegółowej, lecz jest wyrazem zastosowania do przyrody pojęć i zasad metafizycznych³⁹. Jednakże przyjęcie takiego poglądu naraża filozofię przyrody na takie samo niebezpieczeństwo, jak w przypadku uznania ją za metafizykę szczegółową – wprowadzenia metafizycznej perspektywy epistemologicznej i podejmowanie nie należących do niej też metafizycznych, mających za przedmiot pierwszą przyczynę sprawczą i ostateczną przyczynę celową wszechświata⁴⁰. Ale czy rzeczywiście musimy, pyta Kłósak, narażając się na wskazane niebezpieczeństwo, pojmować filozofię przyrody jako metafizykę stosowaną? Otóż sądzi on, że taka konieczność zachodziłaby tylko wtedy, gdyby nie było innego sposobu uprawiania tej dyscypliny, jak tylko wychodząc od metafizyki – budując ją „odgórnie”⁴¹. Jakkolwiek – mówi nasz autor – taka odgórna droga jest możliwa w pewnej mierze, jednak nie jest ona konieczna; można ją rozwijać „oddolnie”, nie zajmując się uprzednio specjalnie metafizyką. A jeżelibyśmy nawet wybrali sposób „odgórnego” jej konstruowania, co jest dopuszczalne w pewnym stopniu (w odniesieniu do zróżnicowania kategoryjnego materii), to i tak należałoby dostosować pojęcia i zasady metafizyki do porządku fizycznego, co dałoby w efekcie „nie jakiś fragment metafizyki stosowanej, lecz autentycznej filozofii przyrody, takiej samej, do jakiej ktoś dochodziłby «oddolnie»”⁴². Ponadto, taki sposób „odgórnego” budowania tej nauki nie mógłby objąć tych zagadnień, które do swego sformułowania i rozwiązania potrzebują analizy pozametafizycznej, skierowanej na typ bytu właściwy przyrodzie.

W podsumowaniu swych rozważań na temat unifikujących tendencji w obrębie filozofii tomistycznej Kłósak stwierdza, że krytykowani przez niego autorzy, na odcinku relacji pomiędzy tradycyjną problematyką me-

³⁶ S. Adamczyk, *Kosmologia*, Lublin 1963, s. 7-10, 38-43.

³⁷ Por. np.: *Czy filozofia przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej jest tzw. nauką pośrednią?*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), z. 3, s. 13-15.

³⁸ F. Selvaggio, *Cosmologia*, Rzym 1959, s. 9-12, 368.

³⁹ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 76; S. Adamczyk, dz. cyt., s. 7-8.

⁴⁰ K. Kłósak, tamże, s. 77.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

tafizyczną i kosmologiczną, nie dowiedli epistemologicznej i metodologicznej jedności gatunkowej filozofii⁴³. I pomimo pewnych zalet, jakie tej tendencji przyznaje np. Kamiński⁴⁴, jest ona dla Kłósaka nie do przyjęcia⁴⁵.

2. Pluralistyczna koncepcja filozofii

Przeciwstawną tendencją w stosunku do unifikowania poznania filozoficznego jest w teorii filozofii dążenie do – jak to określa Kamiński – wielorodnego zróżnicowania dziedzin i form tego typu poznania⁴⁶. Wiadomo już nam, że reprezentantem tego stanowiska jest ks. Kłósak, w swoich licznych pracach poświęcający temu problemowi wiele miejsca⁴⁷. Naczelną ideą tych publikacji jest myśl, że w ramach filozofii mamy do czynienia z rodzajowo i gatunkowo odrębnymi dziedzinami wiedzy⁴⁸, z wyraźnie odcinającymi się od siebie sferami poznawczymi⁴⁹.

Zasadniczy podział filozofii w ujęciu ks. Kłósaka przebiega – w myśl wcześniejszych analiz B. Gaweckiego⁵⁰ – między dwoma rodzajami filozofii: filozofią w rozumieniu szerszym oraz w rozumieniu ścisłym⁵¹.

⁴³ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 56.

⁴⁴ Kamiński stwierdza, że w przypadku tej tendencji zachowuje się, choćby kosztem ograniczonej problematyki filozoficznej, istotną osobliwość filozofii klasycznej, a więc jej transcendentálność, analogiczność orzekania oraz ostateczność i nieobalalność wyjaśnień. Por. *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne...*, s. 11-12.

⁴⁵ Na ten temat zob: Sz. W. Ślaga, *Szkic do portretu Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992), z. 2, s. 24.

⁴⁶ S. Kamiński, dz. cyt., s. 12.

⁴⁷ *Z zagadnień...*, s. 31-59; *Z teorii i metodologii...*, s. 8-13, 49-96, 105-122; *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritainą*, Lwów 1939, s. 14-16; *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 4 (1954), s. 5-6; *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego – współczesna myśl teologiczna*, red. ks. M. Finke, Poznań 1964, s. 38-40; *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 12 (1964), z. 3, s. 27; *Z teorii filozofii Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 9 (1977), s. 63, przyp. 6; *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 29; *Słowo wstępne*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. I, Warszawa 1976, s. 5-13; *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „*Analecta Cracoviensia*” 2 (1970), s. 91; *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, red. bp B. Bejze, t. II, Warszawa 1973, s. 211-212.

⁴⁸ Zob. *Zagadnienie teleologicznej interpretacji...*, s. 38.

⁴⁹ Zob. *Maritainowe próby...*, s. 27; *Próby argumentacji za początkiem czasowym wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, t. III, Warszawa 1979, s. 83; *Próba konfrontacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981), z. 1, s. 173.

⁵⁰ B. Gawecki, *Przygotowanie do filozofii*, Warszawa 1964, s. 123-124.

⁵¹ Na ten temat por. między innymi: K. Kłósak, *Z teorii filozofii Boga...*, s. 63, przyp. 6; *Słowo wstępne...*, s. 5-6.

W oparciu o tę dychotomię dokonajmy zatem charakterystyki tej gałęzi wiedzy.

Filozofię pojętą szerzej można określić – inspirując się znów do pewnego stopnia poglądami Gaweckiego, co czyni też i Kłósak – jako refleksję krytyczną nad poznaniem ludzkim w ogólności i nad jego rodzajami (np. nad poznaniem przednaukowym i przede wszystkim naukowym)⁵². W pierwszym przypadku – poznania ludzkiego w ogólności – mamy do czynienia z przedmiotem gnoseologii ogólnej, a w drugim przypadku – rodzajów poznania ludzkiego – gnoseologii szczegółowej. Gdy gnoseologia szczegółowa jest krytyką i teorią nauki, nazywa się „epistemologią”, która też może być ogólna i szczegółowa. Epistemologia ogólna jest wówczas filozofią nauki w ogóle, a epistemologia szczegółowa dotyczy różnych dziedzin nauki. Wśród działów epistemologii szczegółowej sporo uwagi poświęca ks. Kłósak teorii filozofii (teorii metafizyki, teorii filozofii przyrody, teorii filozofii Boga) oraz teorii nauk szczegółowych (filozofii przyrodoznawstwa oraz jej gałęziom: filozofii fizyki, filozofii rozciągłości fizycznej, filozofii biologii)⁵³.

Przedmiotem zainteresowań wymienionej grupy nauk filozoficznych jest poznanie ludzkie (zwłaszcza naukowe) w aspekcie wartości (adekwatności, zakresu) oraz podstawowych warunków jego realizacji⁵⁴. I tak, gdy na przykład uwzględnimy teorię filozofii przyrody, a więc jej metodologię i epistemologię⁵⁵, wówczas za przedmiot będzie ona miała analizę metodologiczną i epistemologiczną poznania z dziedziny filozofii przyrody. Analiza epistemologiczna obejmie wówczas kwestię pojęć filozofii przyrody, ich przedmiotu, i to, czym ten przedmiot różni się od przedmiotu nauk przyrodniczych i metafizyki⁵⁶. Gdy, dla przykładu, weźmiemy pod uwagę filozofię przyrodoznawstwa (jako część filozofii nauk szczegółowych), to zajmować się ona będzie analizą epistemologiczną szeroko rozumianych zasad przedmiotowych nauk przyrodniczych (ich najogólniejszych pojęć, zasadniczych założeń i ostatecznych wyników w postaci praw i teorii) oraz analizą metodologiczną – krytyczną analizą zasad metodologicznych wymienionych nauk⁵⁷.

⁵² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody...*, s. 9-11.

⁵³ Zob. Sz. W. Ślaga, *Profesor Kazimierz Kłósak*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci Profesora Kazimierza Kłósaka*, red. M. Lubański i Sz. Ślaga, Warszawa 1987, s. 14-18.

⁵⁴ Zob. K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 30.

⁵⁵ Zdaniem Kłósaka filozoficzny charakter tej epistemologii nie budzi zastrzeżeń, z pewnym zastrzeżeniem należy natomiast przyjąć wskazaną tu metodologię. Por. *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 10-11, 117-118.

⁵⁶ Tamże, s. 10.

⁵⁷ Tamże, s. 117-118.

Nietrudno zauważyć, że o specyfice filozofii w znaczeniu szerszym decyduje jej przedmiot badań, jakim jest poznanie; filozofia w znaczeniu ścisłym ma za przedmiot byt (byt w ogólności oraz jego typy). Gdy myślimy o filozofii w podanych tu dwóch znaczeniach, to czynnikiem różnicującym te filozofie jest właśnie przedmiot ich zainteresowań, a nie metoda poznawczego ujęcia ich przedmiotów. W obu bowiem przypadkach występuje to, co jest właściwe całej filozofii: ujęcie przedmiotu badań dokonuje się tu w sposób maksymalnie ramowy, zasadniczy⁵⁸ czy – jak się wyraża Kamiński – fundamentalny⁵⁹. Pomimo jednak tego podobieństwa, zdaniem Kłósaka, w przypadku obu grup nauk filozoficznych mamy do czynienia z dwoma zupełnie różnymi rodzajami wiedzy filozoficznej, które się nawzajem uzupełniają, ale których nie można ze sobą mieszać⁶⁰.

Wskazano już powyżej element różnicujący filozofię w znaczeniu szerszym i ścisłym, którym to jest przedmiot badań. Wiemy, że w przypadku filozofii w znaczeniu szerszym stanowi go analiza poznania, natomiast w przypadku filozofii w znaczeniu ścisłym – rzeczywistość (byt)⁶¹. Warto więc obecnie poświęcić nieco miejsca koncepcji bytu u Kłósaka, gdyż – jak się uważa⁶² – klasyfikacja filozofii w znaczeniu ścisłym, jaka nas będzie interesować, koheruje u wspomnianego autora z jego koncepcją bytu. Następnie będzie można przejść do określenia, podziału oraz tematyki filozofii w rozpatrywanym obecnie sensie.

Przez termin „byt” rozumie prof. Kłósak to wszystko, co będąc czymkolwiek, istnieje w jakikolwiek sposób⁶³. Takie pojęcie bytu jest wyrazem szerokiej jego koncepcji oraz pluralizmu egzystencjalnego, liczącego się z wielością sposobów istnienia⁶⁴. Wspomniana „szerokość” koncepcji bytu tym się, dokładnie mówiąc, charakteryzuje, że obejmuje ona zarówno byty realne, jak i intencjonalne⁶⁵. Świat bytów realnych i intencjonalnych, ogół

⁵⁸ Tamże, s. 9-10, 119.

⁵⁹ S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967), z. 1, s. 257.

⁶⁰ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 103, 119.

⁶¹ Wychodzi tu Kłósak z ogólniejszego stwierdzenia, że poznanie jako takie i byt różnią się między sobą radykalnie. Tamże, s. 10, przyp. 14.

⁶² Zob. E. Morawiec, *Ogólne wprowadzenie w problematykę symposium (z okazji ukazania się książki ks. prof. K. Kłósaka pt. Z zagadnień filozoficznego poznania Boga)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981), z. 1, s. 141.

⁶³ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 92.

⁶⁴ W związku z tym Kłósak zarzuca Krąpcowi monizm egzystencjalny – tezę głoszącą, że w znaczeniu ścisłym istnieją tylko byty realne. Tamże, s. 93-94.

⁶⁵ Bytem intencjonalnym nazywa ks. Kłósak taki typ bytu, który nie posiada autonomii bytowej, ale istnieje w relacji do czyjegoś umysłu, myśli. Nie przysługuje mu wprowadzenie istnienia realne, ale jest to istnienie w sensie ścisłym, niemetaforycznym. Tamże, s. 90.

wszystkich możliwych przedmiotów, badanych następnie przez filozofię w znaczeniu ścisłym w aspekcie bytowości⁶⁶, generuje naukę filozoficzną najbardziej ogólną i podstawową⁶⁷. Wyodrębnienie tej nauki jest zatem następstwem „narzucającego się w sposób bardzo oczywisty spostrzeżenia, iż przedmiot myśli nie musi istnieć realnie”⁶⁸, a termin „byt” nie musi być odnoszony jedynie do tego, co istnieje realnie. Zatem filozofia w znaczeniu tradycyjnym nie jest, zdaniem Kłósaka, „żadną pierwszą nauką. Zakłada przecież obiektywnie naukę o charakterze bardziej ogólnym i podstawowym, jaką jest nauka o aspekcie istnienia w jakikolwiek sposób (realny czy może jeszcze inny) jako przedmiot. W następstwie tego filozofia jest czymś logicznie późniejszym, bo stanowi szczególny przypadek tej nauki ogólniejszej i bardziej podstawowej. Rzecz przedstawia się tak niezależnie od tego, jak zostałyby pojęte istnienie różne od istnienia realnego”⁶⁹. Kłósak nie przeprowadza jednak epistemologicznej i metodologicznej analizy nie rozpracowanej dotąd nauki o istnieniu w jakikolwiek sposób jako przedmiot, która to nauka zawiera sformułowania wyprzedzające stwierdzenie jakiegokolwiek istnienia realnego⁷⁰. Właściwym obiektem jego zainteresowań jest jedynie filozofia bytu realnego.

⁶⁶ To ujęcie bytowości określa Kłósak jako „abstrakcjonistyczne” i „ogólne”. Aspekt abstrakcyjności jest takim sposobem poznawczego ujęcia przedmiotów, który pozwala – pomijając konkretną ich stronę – dotrzeć do tego, co w każdym z nich jest najbardziej zasadnicze. Element ogólności pojawia się również wraz ze sposobem poznawczego ujęcia aspektu bytowości. Przez tę „ogólność” należy rozumieć myślowo wyodrębniony aspekt bytowości, który pozwala na analogiczne odnoszenie pewnego przedstawienia umysłowego do niezliczonej ilości konkretnych przypadków – do tego, co w jakikolwiek sposób jest czymś, a nie niczym; jest to więc ogólność dotycząca naszego poznawczego ujęcia bytowości. W celu uniknięcia nieporozumień Kłósak zaznacza, że to, co ma on na uwadze przy ujęciu bytu jako takiego, utożsamia się materialnie (w sensie metodologicznym) ze szczegółowymi determinacjami konkretnych bytów realnych oraz intencjonalnych. Można więc powiedzieć, że tylko z racji formalnego ujęcia myślowego szczegółowych determinacji wskazanych bytów w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie lub w aspekcie istnienia w relacji do czyjejś myśli, a więc z racji wprowadzenia pojęciowej różnicy pomiędzy tym aspektem a szczegółowymi determinacjami, pojawia się w obszarze naszego poznania aspekt abstrakcyjności i ogólności. Por. *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga...*, t. III, Warszawa 1977, s. 12-14; *Z zagadnień...*, s. 56-60, 85-98. Tematowi temu poświęcone są ponadto prace: E. Morawiec, *O niektórych sposobach unaukowania filozofii klasycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984), z. 2, s. 81-82; M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce odrodzonej (1918—1968)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969), z. 2, s. 70; M. Gogacz, *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka?*, w: *Aby poznać Boga i człowieka, cz. II – O człowieku dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1974, s. 129-130.

⁶⁷ Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 52; *Z zagadnień...*, s. 29.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ W tej kwestii istnieje jakaś zbieżność poglądów Kłósaka z Romanem Ingardenem, który stwierdzał, że „badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego,

Filozofia w interesującym nas obecnie rozumieniu, dotycząca bytu realnego, jest nauką badającą ten byt w aspekcie bytowości; dokładniej – nauką badającą rzeczywistość realną w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ogólności (bez uwzględniania typów bytu realnego) oraz nauką w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ograniczeniu do poszczególnych typów bytu⁷¹. W innej natomiast konwencji terminologicznej, gdy terminy „przedmiot” i „przedmiotowość” potraktuje się synonimicznie z terminami „byt” i „bytowość”⁷², powyższe określenie można wyrazić słowami: filozofia bytu realnego jest nauką o tym bycie w aspekcie istnienia realnie jako przedmiot w ogólności lub jako pewien typ przedmiotu.

Dwa wyróżnione aspekty tej nauki: bycia czymś istniejącym realnie w ogólności i bycia czymś istniejącym realnie jako pewien typ przedmiotu – dają podstawę do podziału filozofii bytu realnego na metafizykę, dla której właściwy jest pierwszy z wyróżnionych aspektów, a także na inne nauki filozoficzne, mające za przedmiot formalny drugi z wymienionych aspektów. Taki podział obecnie rozpatrywanej filozofii daje, według Kłósaka, różne gatunkowo dyscypliny filozoficzne⁷³. Jej odrębność epistemologiczna jest uzasadniana zatem odmiennym przedmiotem formalnym, odmiennym rodzajem abstrakcji, a także innym sposobem definiowania oraz odpowiednim do poziomu abstrakcyjności tych nauk stopniem języka pojęciowego⁷⁴.

Nauką dotyczącą bytu realnego w ogólności, ujmującą go w sposób maksymalnie abstrakcyjny, jest metafizyka⁷⁵. Odpowiednio do abstrakcji, właściwej dla tej nauki⁷⁶, pomija się tu wszelki konkret jako taki z dziedzi-

ani przedmiotów w jego obrębie, ani też istnienia jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej określonej przez pewien układ aksjomatów”. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987, 45; K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 52, przyp. 13; *Z zagadnień...*, s. 29, przyp. 8.

⁷¹ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 27-28; *Z teorii i metodologii...*, s. 51.

⁷² Tak czyni Kłósak za K. Twardowskim, T. Kotarbińskim, J. Łukasiewiczem i M. Kreutzem. *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej...*, s. 211; tenże, *Z teorii i metodologii...*, s. 52; *Z zagadnień...*, s. 28.

⁷³ Tenże, *Próby argumentacji z początkiem czasowym wszechświata...*, s. 83.

⁷⁴ Wskazanych rozróżnień w ramach filozofii Kłósak wcześniej nie przestrzegał. Por.: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, Warszawa 1955, s. 40-44; *Z zagadnień...*, s. 173, 175-176.

⁷⁵ Koncepcja metafizyki u Kłósaka zbieżna jest z pierwszą teorią tej nauki w ujęciu Maritaina. Na temat trzech różnych teorii metafizyki u Maritaina zob.: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 49-52, 89.

⁷⁶ W abstrahowaniu (i definiowaniu) na poziomie metafizycznym znika odwoływanie się do materii zmysłowej; byt rozpatruje się tu bez wszelkiej materii. Na ten temat zob.: Tenże, *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody...*, s. 38-40.

ny odrębności kategorialnych i różnic w zakresie typów bytu, a bierze się pod uwagę jedynie najbardziej podstawowy aspekt bycia czymś istniejącym realnie, co urzeczywistnia się w każdej jednostkowej postaci bytu realnego, w każdym konkretnym szczególe⁷⁷. Jeżeli znów użyjemy terminu „przedmiot” jako synonimu terminu „byt”, to powiemy, że ta podstawowa nauka filozoficzna dotyczy badań w aspekcie istnienia realnego jako przedmiot w ogólności⁷⁸. W związku z tak ogólnym aspektem badań do nauki tej należą zagadnienia najbardziej zasadnicze dla filozofii rozumianej ściśle; rozstrzygnięcia, które odnoszą się do najbardziej fundamentalnego aspektu wszystkich przedmiotów realnych. Ks. Kłósak podaje niektóre z takich zagadnień. Są to: kwestia wyjaśnienia, dlaczego rzeczy podpadające pod zmysły są takim czy innym bytem albo bytem jako takim; problem istnienia pierwszej przyczyny sprawczej wszechświata; sposób, w jaki wszechświat wywodzi się od swej pierwszej przyczyny sprawczej; kwestia celowości w przyrodzie i najbliższej podstawy nastawienia przyrody na określone cele; problem ostatecznej przyczyny celowej wszystkich rzeczy, gdy istnienie Boga Stwórcy zostało już wcześniej udowodnione⁷⁹.

Obok metafizyki, nauki badającej byt realny jako taki, istnieją nauki filozoficzne zainteresowane poszczególnymi typami bytów. Wśród nich uwzględnimy trzy, będące przedmiotem szczególnego zainteresowania ks. Kłósaka.

Nauką filozoficzną, której poświęcił on najwięcej uwagi, jest filozofia przyrody. Wypada w tym miejscu zaznaczyć, że autor poświęcił wiele miejsca w swych publikacjach argumentacji na rzecz odmienności epistemologicznej i metodologicznej filozofii przyrody względem metafizyki. Omawiana nauka przestała być dla niego partykularną formą analizy metafizycznej, za jaką ją pierwotnie uważał⁸⁰, a stała się – ze względu na charakterystyczny typ bytu, odmienny aspekt poznania oraz inną aparaturę pojęciową, o różnym stopniu abstrakcyjności – odrębną gatunkowo dyscypliną filozoficzną⁸¹. Teoria filozofii przyrody, do jakiej doszedł on ostatecznie w pracy zatytułowanej *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, ulegała w ciągu kilkudziesięciu lat jego badań zmianom, i jest ona

⁷⁷ Tamże, s. 49; por. też J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 255.

⁷⁸ K. Kłósak, tamże, s. 52.

⁷⁹ Tenże, *Z teorii i metodologii...*, s. 108-110.

⁸⁰ Tenże, *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*, s. 16; *Z teorii i metodologii...*, s. 5-6.

⁸¹ W sposobie abstrahowania filozofii przyrody ma miejsce odnośnienie się do materii zmysłowej, a pomijanie materii indywidualnej. Zob. tenże, *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody...*, s. 39.

funkcją pewnych ogólniejszych rozstrzygnięć metateoretycznych⁸². Filozofia przyrody w ostatecznym kształcie została sformułowana jako dyscyplina filozoficzna, której materialnym przedmiotem badań jest przyroda nieożywiona i ożywiona⁸³, za swój przedmiot formalny mająca natomiast typ bytu charakterystyczny dla rzeczy występujących w przyrodzie, właściwy im byt spartykularyzowany – byt podległy ruchowi w znaczeniu ścisłym (*ens mobile*)⁸⁴. Ów przedmiot formalny można jeszcze, zdaniem naszego autora, wyrazić na kilka sposobów: gdy się powie, że formalną dziedziną zainteresowań filozofii przyrody jest byt istniejący w strumieniu czasu⁸⁵; gdy się stwierdzi w perspektywie egzystencjalistycznej, że przedmiotem badań filozofii przyrody jest aspekt bycia czymś istniejącym realnie w ramach przysługującego przyrodzie typu bytu. Przedmiot formalny filozofii przyrody moglibyśmy wyrazić również w sposób bardziej współczesny, nadając terminowi „przedmiot” nie tylko treść ontologiczną w znaczeniu ścisłym, ale również treść ontologiczną szerzej rozumianą – wówczas filozofia przyrody jest nauką o aspekcie istnienia realnie tego typu przedmiotów, jakie składają się na przyrodę⁸⁶.

Problematyka, która się w tej dyscyplinie pojawia, a która nie mieści się w perspektywach poznania metafizycznego⁸⁷, charakterystyczna jest tylko dla bytu występującego w przyrodzie, ujmowanego w abstrakcji tzw. fizycznej. Autor wyróżnia trzy grupy tematów właściwych tej nauce, dzieląc je według stopnia ogólności⁸⁸.

Do pierwszej grupy tematów zalicza problemy najbardziej ogólne dla tej dyscypliny filozoficznej. Dotyczą one mianowicie kwestii wyodrębnienia typu bytu występującego w przyrodzie, sposobu istnienia tego bytu,

⁸² Ks. Kłósak ma tu na myśli następujące rozstrzygnięcia metateoretyczne: teorię nauk przyrodniczych, pogląd o możliwości filozoficznego poznania przyrody oraz przyjmowaną teorię metafizyki. *Z teorii i metodologii...*, s. 12-13.

⁸³ Tamże, s. 105-106.

⁸⁴ Ks. Kłósakowi chodzi w tym przypadku jedynie o podkreślenie najpowszechniejszej i najbardziej uderzającej właściwości bytów materialnych, jaką jest ruch; jest to więc jakiś przejaw ekonomii myślenia. Por. tenże, *Z zagadnień...*, s. 57, przyp. 105; *Z teorii i metodologii...*, s. 105, 111.

⁸⁵ Ks. Kłósak posłużył się tutaj wyrażeniem B. Suchodolskiego, pochodzącym z pracy: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 36.

⁸⁶ K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, s. 105-106.

⁸⁷ Ks. Kłósak włącza do przedmiotu badań metafizyki i filozofii Boga zagadnienia ostatecznej przyczyny sprawczej i celowej, umieszczane wcześniej przez niego w problematyce kosmologii filozoficznej. Por. *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina...*, s. 15; *Z teorii i metodologii...*, s. 5-6.

⁸⁸ Tenże, *Z teorii i metodologii...*, s. 46-49. Bardziej szczegółowo problemy kosmologii filozoficznej zostały omówione: tamże, 109-116.

przy pominięciu jednak na przykład zagadnienia najbardziej podstawowej struktury i zróżnicowań kategoryalnych tegoż. Problematyka ta posiada tę doniosłość teoretyczną, że stanowi wstępny i niezbędny etap wypracowywania pogłębionej teorii przyrody jako takiej czy nawet teorii rzeczywistości w ogóle. Drugą grupę problemów, mniej ogólnych, stanowią te, które odnoszą się do ontologicznie ujmowanej natury własności ilościowych i jakościowych, charakterystycznych dla bytu istniejącego w przyrodzie (np. czasu, przestrzeni, ruchu w znaczeniu ścisłym), a także problemy związane z ontologicznie rozumianą istotą lub naturą przyczynowości w obrębie przyrody. W obu przypadkach ontologicznego badania chodzi Kłósakowi o poznawcze podejście w aspekcie charakterystycznej dla filozofii przyrody bytowości, bez uwzględniania natomiast tych zagadnień, jakie w związku z powyższymi kwestiami może podjąć przyrodnik. Do trzeciej grupy zagadnień z dziedziny poznania filozofii przyrody należą w końcu te, które dotyczą najbardziej podstawowej struktury typu bytu występującego w przyrodzie, a więc m.in.: zróżnicowania indywiduów na substancje i przypadłości o charakterze ilościowym i jakościowym czy też wyodrębniania w nich materii pierwszej i formy substancjalnej⁸⁹.

Inną dyscypliną filozoficzną, której przedmiotem jest określony typ bytu, jest filozofia Boga⁹⁰. Nauka ta, według opinii Kłósaka, skierowana jest na taki jedyny byt, jakim jest Bóg, i zmierza – choć nie wprost i nie bezpośrednio – do poznawczego zbliżenia się do Niego⁹¹. Dyscyplina ta, mimo przeważających opinii tomistów o jednolitości jej typu epistemologicznego i metodologicznego, obejmuje – zdaniem Kłósaka – wiele zagadnień, co świadczy o jej pluralizmie epistemologicznym i metodologicznym. Pluralizm ten podyktowany jest potrzebą znalezienia dla argumentacji teodycealnej jak najmocniejszego i najszerzego oparcia w rzeczywistości. Stąd pojawia się potrzeba odwoływania się do określonych rozstrzygnięć z dziedziny metafizyki, nauk przyrodniczych i filozofii przyrody, oraz wkraczania na płaszczyznę częściowo interdyscyplinarną⁹².

⁸⁹ Wyróżnione zagadnienia mogą uzasadniać zarzut, że Kłósak wprowadza w obręb filozoficznego poznania przyrody deformację esencjalistyczną. Sam autor taki zarzut uważa za nieuzasadniony, ponieważ nie pomija on w tej nauce sposobu istnienia bytu występującego w przyrodzie, a kładąc nacisk na aspekty esencjalne – uwydatnia specyfikę kosmologii filozoficznej względem metafizyki. Tamże, s. 48-49.

⁹⁰ K. Kłósak, *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga...*, s. 212.

⁹¹ Tenże, *Z zagadnień...*, s. 56-60.

⁹² Ks. Kłósak zaznacza, że takie poczynania są sensowne pod warunkiem, iż odwołują się w tym przypadku do metafazyki, którego szczególnym przypadkiem są języki nauk przyrodniczych, filozofii przyrody, metafizyki i filozofii Boga. Tamże, s. 70.

Widoczne staje się to m.in. w przypadku podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga, gdzie interesujący nas autor wykazuje niezbędność uwzględnienia w takiej argumentacji ustaleń z zakresu wspomnianych dziedzin poznania. Pomimo wskazanego zróżnicowania filozofii Boga można uważać za całość doktrynalną. Sprawia to jeden cel, któremu służy to wszystko, czego ta nauka dotyczy: wytlumaczenie istnienia świata, ujmowanego w swych najbardziej zasadniczych, charakterystycznych właściwościach ontycznych. Wszystkie inne nauki spełniają wówczas względem niej rolę instrumentalną, pomocniczą⁹³.

Stwierdzimy tylko ogólnie w tym miejscu, że problematyka, jaką podejmował Kłósak w pracach poświęconych tej nauce filozoficznej, skoncentrowana jest głównie wokół problemu poznawalności istnienia Boga⁹⁴. Wykorzystując osiągnięcia współczesnej metodologii nauk i przyrodoznawstwa, autor opracował krytycznie wywody za istnieniem Najwyższej Istoty z przygodności rzeczy, z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z początku czasowego wszechświata, z początku istnienia życia organicznego oraz z porządku panującego w biokosmosie⁹⁵.

W ramach przeprowadzanej systematyzacji filozoficznej uwzględnimy jeszcze jedną dyscyplinę, której Kłósak poświęcił sporo miejsca w swoim dorobku naukowym. Jest nią antropologia filozoficzna⁹⁶, mająca za przedmiot taki byt realnie istniejący, cielesno-duchowy, jakim jest człowiek.

Według T. Wojciechowskiego⁹⁷ antropologię filozoficzną można uprawiać z dwóch zasadniczych punktów widzenia: „od góry” i „od dołu”. Filozoficzne ujęcie bytu ludzkiego „od góry” wiąże się z tradycyjnym podejściem filozofii człowieka, która „chce dojść do poznania istoty człowieka przez interpretację bytu w ogóle i swoistości bytu człowieka, wyrażającego się najpełniej w jego rozumności i odpowiedzialności”⁹⁸; ro-

⁹³ Tamże, s. 71-73.

⁹⁴ Tematyka ta jest zgrupowana głównie w pracach: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny...; Z zagadnień...*

⁹⁵ Zob. Sz. W. Ślaga, *Profesor Kazimierz Kłósak...*, s. 14-15.

⁹⁶ Problematyka antropologiczna pojawia się m.in. w następujących jego pracach: *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku...*, cz. I, Warszawa 1968, s. 165-177; *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „*Analecta Cracoviensia*” 6-7 (1973-1974), s. 81-84; *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. bp B. Bejza, Warszawa 1976, s. 485-496; *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki...*, s. 34.

⁹⁷ T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 5-6, 16-47.

⁹⁸ Tamże, s. 19.

zumność i wolność związane są z kolei z duchową i nieśmiertelną duszą ludzką, stworzoną z nicości przez Boga. W związku jednak z powstaniem naukowej teorii ewolucji, która włączyła również człowieka w naturalny bieg ewolucji, ujmując go jako najdoskonalsze ogniwo naturalnego rozwoju, otwarła się droga „do ewolucyjnego ujęcia całego człowieka, droga «od dołu», polegająca na rozważaniu człowieka od jego zwierzęcych początków do pojawienia się jego duchowego psychizmu. Powstała potrzeba przemyślenia na nowo całego zjawiska człowieka i w związku z tym przepracowania wszystkich antropologicznych zagadnień”⁹⁹.

Wydaje się, że antropologia filozoficzna, jaką uprawiał ks. Kłósak, jest bliższa tej, która rozpatruje filozoficznie byt ludzki „od dołu”, a więc polega m.in. na rewizji i reinterpretacji wielkich antropologicznych problemów z punktu widzenia teorii ewolucji. Odwołajmy się w tym miejscu do wypowiedzi ks. Dołęgi, stwierdzającego, że wśród zagadnień podejmowanych przez Kłósaka centralne miejsce zajmuje człowiek, określenie jego istoty i genezy, ale właśnie – w kontekście ewolucyjnie ujętego rozwoju świata¹⁰⁰.

Zakończenie

Tak przedstawia się ogólnie, w myśl pluralistycznego rozumienia filozofii, problem jej pojęcia, podziału i przedmiotu¹⁰¹. Kłósak zaznacza, że klasyfikacja przez niego dokonana nie pretenduje do miana bezwzględnie koniecznej i jedynej do przyjęcia, a została obrana ze względu na jej walor naturalności i przejrzystości. Zauważamy, że w zaprezentowanej klasyfikacji nauk filozoficznych zostały uwzględnione przede wszystkim te, które uchodzą za zasadnicze oraz te, które leżały w polu szczególnych zainteresowań autora tej klasyfikacji. Stwierdzamy, że w powyższym podziale brak szeregu dziedzin mających za przedmiot różnorodne wytwory ludzkiej twórczości; uwzględniona została filozofia teoretyczna, natomiast praktyczna została pominięta.

Pomimo formułowanego *expressis verbis* przez Kłósaka pluralistycznego poglądu na filozofię, należy na koniec wspomnieć, że nie przekre-

⁹⁹ Tamże, s. 6.

¹⁰⁰ J. Dołęga, *Problem kreacjonizmu w filozofii Kazimierza Kłósaka*, w: *W poszukiwaniu prawdy...*, s. 44-60; Sz. W. Ślaga, *Szkic do portretu Kazimierza Kłósaka...*, s. 24; tenże, *Professor Kazimierz Kłósak...*, s. 17.

¹⁰¹ K. Kłósak, *Z zagadnień...*, s. 59-60.

śła on wszelkiej jedności poznania filozoficznego. Daje się u niego odnaleźć również myśl o jakiejś organicznej jedności tego poznania, o jego pewnych elementach wspólnych¹⁰². Powtórzmy tu zatem, że takim elementem jednoczącym całość filozofii jest metoda: maksymalnie ramowe, zasadnicze ujęcie przedmiotu badań. W odniesieniu do filozofii rozumianej szerzej elementem wspólnym będzie aspekt wartości poznania przed-filozoficznego i filozoficznego, a w obrębie filozofii w znaczeniu węższym – aspekt bytowości, bycia czymś istniejącym, na przykład intencjonalnie, realnie w ogólności czy jako pewien typ bytu realnego. Takie dodatkowe wyjaśnienie w sprawie rozumienia przez Kłósaka jedności filozofii każe dopatrywać się znacznego podobieństwa jego stanowiska do zaprezentowanego tu wcześniej stanowiska Kamińskiego¹⁰³ oraz daje podstawę do tego, by można było posługiwać się terminem „filozofia” również i bez dodatkowych przydawek.

¹⁰² Tenże, *Próba konfrontacji...*, s. 173.

¹⁰³ Zob. prace: *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), z. 1, s. 12; *Antropologia a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. bp B. Bejze, t. I, Warszawa 1968, s. 162-163; *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: *Jak filozofować? — pisma wybrane*, Lublin 1989, 76-77.

STEFAN SZARY CR
ZŁOCIENIEC

UCIECZKA OD MYŚLENIA CZY NOWE SPOJRZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE?

Myślenie jest czymś właściwym tylko człowiekowi. Z religijnego punktu widzenia zdolność myślenia jest jednym z największych darów, jakie człowiek otrzymał od Boga w akcie stworzenia. Każdy zaś dar, jak wiemy, jest jednocześnie szczególnym zadaniem, które należy we właściwy sposób rozwinąć i wykorzystać, i za jakie człowiek ponosi osobistą odpowiedzialność. Myślenie powinno zatem być człowiekowi skuteczną pomocą w jak najlepszej realizacji człowieczeństwa, które stanowi najistotniejsze zadanie naszego życia. W związku z powyższym wydaje się, iż myślenie powinno „zajmować się”, przede wszystkim, sprawami najważniejszymi dla człowieka i w ten sposób prowadzić go ku zdobyciu mądrości.

Pojawia się pytanie: czy myślenie u człowieka przełomu wieków XX i XXI może być „niemądre” i, zamiast wieść go ku rozwojowi człowieczeństwa, może go od niego oddalać? Najtrafniejszą odpowiedź na wyżej postawiony problem dał Martin Heidegger, mówiąc, iż „w *naszych czasach do myślenia daje przede wszystkim to, że ciągle jeszcze nie myślimy*”¹.

Może dlatego właśnie, iż w myśleniu naszym często znajdujemy się na manowcach, tak wiele ciągle jest „zatrutych owoców”: nienawiści, zła i przemocy? Wszak w wieku XX zło osiągnęło największe w historii efek-

¹ M. Heidegger, *Co to znaczy myśleć?*, cyt. za: J. Brun, *Sokrates*, Warszawa 1999, s. 69.

ty – masowe zbrodnie dokonywane na ludzkości, tłumaczone niejednemu raz w rozumny sposób, na rozmaite sposoby usprawiedliwiane i – co najgorsze – odżywiają tu i ówdzie na nowo. 23 marca 2000 r. Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do Ziemi Świętej, modląc się w Jerozolimie, w Yad Vashem, stawiał dramatyczne pytania: „Jak człowiek może poddać drugiego takiej pogardzie? Dlaczego doszedł do punktu całkowitej pogardy Boga?” Ideologia wykluczająca Boga doprowadziła do zanegowania samego człowieka. Miliony istnień ludzkich pozbawione zostały życia rękoma innych ludzi. Oto największa tragedia, a zarazem największy absurd w najnowszej historii świata.

Można odnieść wrażenie, że tak naprawdę człowiek znajduje się ciągle jeszcze w drzwiach prowadzących ku właściwemu myśleniu, to znaczy – ku mądrości, i drzwi te należy dopiero przekroczyć. Wezwanie, stanowiące jednocześnie próbę „nowego myślenia”, odnajdujemy w fenomenologii. Czeski filozof Jan Patočka, (do którego w niniejszym eseju często będę nawiązywał, mając na myśli jego *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*²) pisze:

*Husserl pierwszy zobaczył jasno, że pytanie o świat naturalny dotyczy czegoś wprawdzie znanego, i że „świat naturalny” trzeba dopiero odkryć, opisać i przeanalizować. Po drugie, stwierdził on, że świata naturalnego nie da się pojąć w ten sposób, w jaki pojmują rzeczy nauki przyrodnicze, że potrzebna jest do tego zasadnicza zmiana postawy – przejście od nastawienia na rzeczy realne do nastawienia na ich charakter zjawiskowy, na ich jawienie się. Okazało się zatem, że problem nie dotyczy świata i jego struktur, lecz zjawiska świata, który należy opisać i przeanalizować, jak on się ukazuje, a także wyjaśnić, dlaczego tak właśnie się ukazuje. Ponieważ ukazywanie się jest zawsze ukazywaniem się komuś, chodziło o to, aby zbadać tę podstawę zjawiania, ukazywania się*³.

Heidegger, uczeń Husserla, koncentruje się na egzystencji człowieka. Wypracowuje „nowy język”, który po dziś dzień spotyka się z zarzutem braku przejrzystości⁴, ale dzięki któremu próbuje się uchwycić dynamikę

² J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.

³ Tamże, s. 8-9.

⁴ Świadczyć o tym może wypowiedź wybitnego filozofa J. Życińskiego: „Na poziomie formalno-językowym filozofowie niejednokrotnie odczuwają pokusę zamknięcia się w swoim języku jak w wieży z kości słoniowej. Przykładem może być Heidegger. Filozof tymczasem musi szukać takich form językowych, by odbiorca rozumiał jego myśl bez dokonywania heroicznego wysiłku”. J. Życiński, *Niewidzialne Światło*, Kraków 1998, s. 190.

egzystencji, dotrzeć do samego sedna i jak najbardziej przybliżyć człowieka do znalezienia właściwej odpowiedzi na pytanie postawione już w XIX w. przez Søren Kierkegarda, prekursora egzystencjalizmu: „Co to znaczy żyć prawdziwie?“, oraz rozwiązania problemu, stawianego jako zasadniczy przez Sokratesa: „Poznaj samego siebie“:

Heidegger przejął i przetworzył wywodzącą się od Husserla myśl, że problem należy ująć w punkcie jawienia się tego, co się jawi, oraz struktury owego bytu, któremu jawiący się byt ukazuje. To coś wszakże, czemu zjawiska się jawią – istotę ludzką – pojął on jako całkiem szczególną strukturę różniącą się od całej reszty tym, że rozumie ona bycie, w tym mianowicie sensie, że ma wobec bycia pewien stosunek, że się wobec niego jakos zachowuje (że jest tym stosunkiem). Tylko tak może dojść do tego, że jest ona „otwarta” na byt (do którego bycie przynależy)⁵.

Rozwój myśli egzystencjalnej nastąpił w dwóch kierunkach. Jeden z nich konsekwentnie wskazuje na nihilizm (J.P. Sartre), drugi konsekwentnie wskazuje nadzieję. Według pierwszego „inni – to piekło”, według drugiego „nadzieja przychodzi do człowieka wraz z drugim człowiekiem” (zrodzona w ten sposób idea solidarności zaowocowała w XX w. jako skuteczny „lek” przeciwko złu). Tak czy inaczej w centrum postawiony zostaje człowiek i jego życie, którego nie możemy brać jako czegoś obojętnego, lecz zawsze musimy je „dźwigać”, to znaczy: ręczyć za nie i za nie odpowiadać⁶. W ten sposób problem wolności staje się zagadnieniem podstawowym. Wolność – czy jest ona dla człowieka darem szczęśliwym, czy też jest ona darem nieszczęsnym⁷? W każdym bądź razie jedno zostało bardzo dobitnie uświadomione – mianowicie to, że wraz z wolnością idzie w parze odpowiedzialność:

Heidegger jest filozofem prymatu wolności, a historia w jego oczach nie jest rozgrywającym się przed naszymi oczyma widowiskiem, lecz odpowiedzialną realizacją stosunku, jakim jest człowiek. Historia nie jest spojrzeniem, lecz odpowiedzialnością (...) Odkrycie bycia jest doświadczeniem, z którego wyrasta filozofia, stale ponawiana próba życia w prawdzie. Wol-

⁵ J. Patočka, dz. cyt., s. 11.

⁶ Por. tamże, s. 24.

⁷ Zagadnienie wolności bardzo często rozważał Józef Tischner. Zob. np. *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

*ność jest ostatecznie wolnością prawdy, a to w postaci odsłonięcia samego bycia, prawdy samego bycia, a nie tylko bytów*⁸.

Wracamy do początku naszych rozważań, jednak z nowymi pytaniami. Myślenie jest narzędziem prawdy. Gdzie jednak odnaleźć prawdę? W jaki sposób prawda jest człowiekowi dana? Czy odkryć prawdę, znaczy „tylko” i „aż”, odkryć zgodność pomiędzy myślą a rzeczywistością? Wydaje się, że zadaniem „nowego czasu” staje się ukazywanie prawdy w taki sposób, aby była ona zdolna skutecznie bronić fundamentalnych wartości, zagrożonych przez ciemność. Światło prawdy zawsze bowiem zostaje poddane próbie przysłonięcia przez ciemność, ale chodzi o to, aby ciemność go nie ogarnęła.

„Nowy” sposób pytania o prawdę wydaje się polegać na trudzie poszukiwania sensu. Podstawowe pytanie przyjmuje wówczas postać: „Jaki jest sens tego, co się jawi dla człowieka i jego fundamentalnych wartości?”⁹ W tak postawionym pytaniu dążenie do poznania prawdy staje się narzędziem myślenia „właściwego” – to znaczy takiego, które nie kieruje się nigdy przeciw, ale zawsze pełni rolę „podstawowego obrońcy” najistotniejszych wartości:

*Stąd uzasadnione jest określenie Heideggera, że sens jest tym, na podstawie czego coś staje się zrozumiałe*¹⁰.

„Nowe” myślenie nie jest w ten sposób dowolnym pytaniem o wszystko, ale krocząc ścieżkami poszukiwania sensu, zadaje ono pytanie o sens, który jest początkiem wszelkich pozostałych poszukiwań – stawia ono bowiem pytanie o sens samej egzystencji człowieka. Czytamy u Patoëki:

Człowiek nie może żyć bez sensu, i to sensu całkowitego, absolutnego. To znaczy: nie może żyć w pewności braku sensu. Ale czy znaczy to, że nie może żyć w sensie poszukiwanym i problematycznym? Czy nie jest możliwe, że do sensowności we właściwym, niezubożonym, ale też niedogmatycznym, znaczeniu należy właśnie to życie w atmosferze problematycz-

⁸ J. Patočka, dz. cyt., s. 69.

⁹ Jako wartość fundamentalną przyjmuję zasadę: „Kochaj bliźniego swego, jak siebie samego”. Ta właśnie zasada stanowi także fundamentalne założenie współczesnej filozofii dialogu. W tym miejscu należy podkreślić doniosłość myśli Emmanuela Levinasa, warto także wspomnieć Antoniego Kępińskiego.

¹⁰ J. Patočka, dz. cyt., s. 74.

ności? Może wiedział o tym Sokrates, może właśnie dlatego tak niezwykle trafne są słowa współczesnego myśliciela, że Sokrates jest filozofem jeśli nie największym, to najprawdziwszym¹¹.

Powyższy sposób rozumowania prowadzi do konsekwentnego porzucania ścieżek nihilizmu, chyba że – i w tym miejscu pojawia się jeden z najtrudniejszych problemów – sam człowiek zrezygnowałby z prawdy i poddał się znów egzystowaniu nieautentycznemu (według określenia Heideggera). Wydaje się jednak, iż „przegrana” w egzystencji iluzorycznej jest zbyt wielka, a jednocześnie „ból egzystencji” również nie jest łatwy do zniesienia. Pokusa nihilizmu czyha nieustannie. Jest to sytuacja „albo-albo”, ukazywana z całą mocą u Kierkegaarda. Jest to punkt, w którym dar wolności ma zostać określony w konkretnym wyborze, od jakiego nie ma ucieczki. Brak wyboru jest również wyborem.

Wydaje się, że w „nowym” myśleniu „ryzyko niepewności” przeważa szalę „pewnej nicości”. Nicość traci swoją pewność, natomiast „ryzyko niepewności” jest kolejnym niezwykle istotnym krokiem w poszukiwaniu i odkrywaniu sensu:

Życie w swoim praktycznym rozwoju nigdy nie może się oprzeć na sensie względnym, który polega na braku sensu, ponieważ sens względny nigdy nie może usensownić tego, co jest sensu pozbawione, lecz zawsze jest przezeń ściągany do sfery niesensowności tego, na czym spoczywa. Prawdziwe życie w zupełnym nihilizmie, w świadomości braku sensu w całości, nie jest możliwe; możliwe staje się dopiero za cenę iluzji¹².

Należy zauważyć, iż próbując „dotknąć” głębi człowieka, subtelnie wkraczamy na obszar transcendencji. Stąd w byciu nie tylko chodzi o bycie, jak sądził Heidegger, ale należy uczynić jeszcze jeden krok dalej – pod przewodnictwem Emanuela Lévinasa, który stwierdził, że życie codzienne to troska o zbawienie. Trudno w tym miejscu nie ukazać ważności egzystencji chrześcijanina, która zdaje się być „kompatybilna” z „nowym myśleniem”:

Chrześcijanin w obliczu ludzkiej nędzy nie wyrzeka się sensu – i to sensu absolutnego, całkowitego – lecz ob staje przy nim tym bardziej stanowczo, im nędza ta jest wyraźniejsza¹³.

¹¹ Tamże, s. 103.

¹² Tamże, s. 81-82.

¹³ J. Patočka, dz. cyt., s. 92.

„Nowe myślenie” i „nowe spojrzenie chrześcijańskie” stanowią niezwykle ważną propozycję „nowego czasu”, którego próg przekraczamy. „Nowe spojrzenie chrześcijańskie” nie oznacza czegoś nowego w dosłownym sensie, podobnie jak wcześniej użyty termin „nowe myślenie” – chodzi tu raczej o sposób przekazywania Ewangelii, nie tylko potrafiący bronić blasku wartości wobec zagrażających ciemności, ale za pomocą którego można też jak najpełniej wyeksponować sens życia, a po nim także sens śmierci, cierpienia, dobra, prawdy, miłości, przebaczenia, itd. Tego nie potrafi uczynić – jak pokazała historia – zimna, wyuczona „prawda”, która, będąc bronioną za wszelką cenę, doprowadziła zwłaszcza w XX w. do straszliwego sponiewierania godności drugiego człowieka; ale egzystencjalna autoprezentacja prawdy, subtelnie zapraszająca: „Jeśli chcesz”. Józef Tischner, ukazując hierarchię wartości wg Maxa Schelera stwierdza, że im niższa jest wartość, tym większy jest przymus. Im wyższa wartość, tym większa wolność. Na poziomie wartości najwyższej nie ma przymusu, ale zawsze znajduje się Chrystusowe: „Jeśli chcesz”¹⁴. Ewangelia jako fundamentalna wartość chrześcijaństwa stanowi zarazem podstawę wszelkich innych wartości człowieka. Jakakolwiek forma przemocy w ukazywaniu Ewangelii prowadzi zawsze do zaprzeczenia podstawowego sensu tejsze.

Zatem, używając wyrażenia „nowe spojrzenie chrześcijańskie”, mamy na myśli nie tyle „mówienie o” [czymś], ile głoszenie [Tego, który jest Prawdą] – chodzi o jak najpełniejsze ukazanie [całą swoją egzystencją], przekraczając poziom jedynie słów¹⁵. Podstawowa różnica polega na kluczowym dla Kierkegaarda, a za jego przykładem dla innych egzystencjalistów rozróżnieniu: „być prawdą”, a „znać prawdę”¹⁶. Prezentowanie prawdy jest o wiele trudniejsze aniżeli „obrona prawdy”, ale czyż właśnie nie jest celem – mówiąc obrazowo – wznoszenie się o krok wyżej?

Przewyciężenie codzienności otrzymuje postać troski o zbawienie duszy, która zyskała siebie w przemianie moralnej, w zwrocie wobec śmierci i śmierci wiecznej, która żyje lękiem i nadzieją, najściślej z sobą zespolo-

¹⁴ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, Poznań 1982, s. 51-148.

¹⁵ Warto w tym miejscu wspomnieć różnicę pomiędzy sofistami a Sokratesem. Pierwsi posiadali sztukę operowania słowem opanowaną niemalże do perfekcji, jednakże pomoc w „rodzeniu” prawdy była szczególną domeną tego drugiego.

¹⁶ „Znajomość prawdy wynika sama przez się z faktu bycia prawdą, a nie na odwrót; i dlatego staje się nieprawdą, jeśli znajomość prawdy oddziela się od bycia prawdą albo jeśli znajomość prawdy sprowadza się do identyczności z byciem prawdą, gdyż jest odwrotnie; prawdą być, oznacza to samo, co prawdę znać, a Chrystus nigdy by jej nie znał, gdyby nią nie był; żaden człowiek nie wie więcej prawdy niż nią jest”. S. Kierkegaard, *Co to jest prawda?*, w: K. Toepflitz, *Kierkegaard. Wybór tekstów*, Warszawa 1975, s. 308.

*nymi, drży pod wpływem świadomości grzechu i całą swą istotą oddaje siebie w pokutnej ofierze*¹⁷.

Przeszliśmy przez noce totalitaryzmu. Myślenie nie wytrzymało próby czasu. Występowanie „w imię prawdy” zrodziło cywilizację śmierci. Obecny świat można określić mianem globalizmu. Jeżeli nie pokona się w nim wirusa totalitaryzmu, zło o rozmiarach globalnych stanie się nieporównywalnie straszniejsze aniżeli zło wieku XX.

Nowy czas domaga się „nowego myślenia”. Wraz z „nowym myśleniem” rodzi się „nowa nadzieja”. Prekursorami tej nadziei są o. Maksymilian Kolbe i ks. Jerzy Popiełuszko, którzy w świecie totalitarnego zła ukazali sens przekraczający to, co skończone, w egzystencjalnie wyrażonej prawdzie: „Zło dobrem zwyciężaj”. Cywilizacją miłości zwyciężyli „walkę” o człowieczeństwo. Dzięki tak wielkim postaciom jak o. Kolbe, ks. Popiełuszko i inni, J. Patočka mógł napisać:

*Cały ten okrutny świat, w którym żyliśmy i w którym żyjemy, okrutny świat dwóch wojen i straszliwych rewolucji, tego wszystkiego, co wokół siebie widzimy, nie da się zrozumieć w inny sposób jak tylko ten, że ludzie, narażający się na owe straszliwe katastrofy, nie poddawali się im tylko biernie, ale często szli w paszczę tego Molocha dobrowolnie, a nawet z radością; mając określoną świadomość tego, że życie i świat bezpośrednio doznawane, to nie wszystko, że można to złożyć w ofierze i dojrzeć w niej blask światła w ciemności. Sądzę, że ta prawda przenika poprzez okropności naszych czasów*¹⁸.

Pozostaje, jako „nasze zadanie” przekroczyć próg nadziei. Czy jest to możliwe u początku III tysiąclecia? Światło odpowiedzi pada z wydarzeń dokonujących się w marcu 2000 r. w Ziemi Świętej. Papież Jan Paweł II – człowiek „nowego czasu”, „nowego myślenia” i „nowego spojrzenia chrześcijańskiego” – i jego pełna wymowy, głęboka modlitwa milczenia w Yad Vashem, przejmujące spotkania z przedstawicielami różnych religii, gdzie tyle jest rozmaitych barier, „przedrozumień”, wzajemnych oskarżeń historycznych. Jan Paweł II, otwierający wszelkie zamknięte dotąd drzwi, głoszący Dobrą Nowinę każdemu człowiekowi i całemu światu.

Drzwi zostały otworzone. Tragedią byłoby, gdybyśmy w globalnym świecie nie zrobili kroku naprzód i pozostali w świecie autodestrukcyjnego totalitaryzmu.

¹⁷ J. Patočka, dz. cyt., s. 147.

¹⁸ Tamże, s. 229.