

**ZESZYTY  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

ROCZNIK  
*COLLEGIUM RESURRECTIANUM*



# ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

---

ROCZNIK  
*COLLEGIUM RESURRECTIANUM*

ROK VIII  
NUMER 8/2002

REDAKCJA  
Bernard Hylla CR

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

KRAKÓW 2002

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne  
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA  
Barbara Gąsiorowska

SKŁAD I ŁAMANIE  
Studio PM / Piotr Poniedziałek

ISBN 83-87440-67-1

ADRES REDAKCJI  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców  
30-320 Kraków  
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1  
tel. 266-84-53, fax 266-45-92  
e-mail: [wsdcr@kr.onet.pl](mailto:wsdcr@kr.onet.pl)

*cum permissione auctoritatis ecclesiasticae*

# SPIS TREŚCI

---

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Inauguracja roku akademickiego 2001/2002 <i>Nota kronikarska</i> <i>Homilia Ojca Prowincjała: Łaska nowego początku</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
21	Kazimierz Mikucki CR <i>Podstawowe typy ludzkiej wiedzy</i>	
36	Magis scire <i>Rozprawy magisterskie</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	43
45	Ks. Andrzej Zwoliński <i>Religia a kultura u Bogdana Jańskiego</i>	
62	Wojciech Kudyba <i>Norwid o kulturze narodowej</i>	

- 73 Dariusz Tabor CR  
***Odpowiedź zmartwychwstańców na kształt współczesnej im kultury***
- 85 Wojciech Józwiak  
***Piśmiennictwo misji adrianopolskiej***
- 96 Kazimierz Wójtowicz CR  
***Życie konsekrowane na areopagu kultury***

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 121

- 123 Andrzej A. Napiórkowski OSPPE  
***Kościół jako lud Boży i jego eschatologiczny wymiar***
- 139 Bernard Hylla CR  
***La storia del concetto di „carità pastorale”***
- 162 Ks. Janusz Mastalski  
***Educazione alla preghiera dei bambini della scuola materna***
- 174 Klara Franciszka Kowalska CR  
***Obraz pierwszych zmartwychwstańców w pismach demokratów***
- 190 Tadeusz Kaszuba CR  
***Ks. Piotr Semenenko – konsultor Kongregacji Indeksu i Kongregacji Świętego Oficjum***
- 196 Piotr Semenenko CR (1814–1886)  
***„Recenzja” jednego dziełka Andrzeja Towiańskiego***
- 210 Iwo Werschler  
***Wolscy z Podhajec. Z dziejów możnowładztwa polskiego XVI i XVII wieku***
- 225 Stefan Szary CR  
***Inspiracje egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Nad „Wprawkami do chrześcijaństwa” Sorena Kierkegarda***
- 234 Marcin Rebes  
***Filozofia Stefana Pawlickiego***
- 245 Rafał Kazimierz Wilk OSPPE  
***Fenomenologia (Filozoficzna metoda E. Husserla w wykładzie R. Ingardena)***

## OD REDAKCJI

---

Z radością oddajemy do rąk Czytelników ósmy (czwarty w nowej edycji) rocznik „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”. Jego architektura jest w zasadniczych ciągach taka sama jak w ostatnich latach. Pierwsza część (GAUDEAMUS IGITUR) tradycyjnie już dokumentuje inaugurację roku akademickiego. Znajdziemy tutaj notkę kronikarską, przemówienie Rektora *Collegium Resurrectianum* i Dziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie oraz wykład inauguracyjny ks. dr. Kazimierza Mikuckiego CR, wykładowcy wielu dyscyplin filozoficznych w naszym seminarium i w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie, będącego w wolnych chwilach gorliwym misjonarzem Wschodu i zapalonym szaradziwą. Mówił o podstawowych typach ludzkiej wiedzy, ze szczególnym podkreśleniem wiedzy naukowej (w znaczeniu węższym), wiedzy filozoficznej i religijnej (teologicznej), czyli tych, które mają istotne znaczenie dla formacji intelektualnej studentów. Ten dział uzupełniają informacje o tegorocznych pracach magisterskich kleryków.

Część środkowa rocznika (CONGREGATIONIS RADICES) zajmuje pokłosie VIII Dni Historyczno-Teologicznych, które miały miejsce w naszym *Collegium* 16 lutego 2002 roku. Ich zasadniczym wątkiem była tematyka „kulturowa”. Wybór takiej problematyki podyktowany został dwoma okolicznościami. Po pierwsze: Jan Paweł II, zapraszając wielokrotnie Kościół do dialogu z kulturą, podkreślił z naciskiem w adhortacji *Vita consecrata*, że w życiu konsekrowanym musi się odrodzić zamiłowanie do aktywności na polu kultury i że jednym z zasadniczych zadań osób konsekrowanych jest kształtowanie nowych wzorców kulturowych (por. 98). Po drugie: zmarłych wstąpię mają na polu kultury bogate tradycje; chętnie szczyć się tym, że ich Ojcowie – świadomi konkretnych potrzeb czasów, w których żyli – umieli na nie odpowiedzieć oryginalnymi propozycjami duszpasterskimi, kształtując ważne modele kulturowe w różnych częściach świata i ukazując swoim pokoleniom nowe drogi do Chrystusa.

Spośród referatów godny szczególnego zainteresowania jest wykład norwidologa dr. Wojciecha Kudyby o pojmowaniu kultury narodowej przez Norwida. Okazuje się, że w pismach czwartego wieszczka jest wiele uwag

o polskim malarstwie, rzeźbie i literaturze, o rozwoju rzemiosła i najnowszych wynalazkach technicznych, jak też mnóstwo oryginalnych myśli o narodowej mentalności i tradycji, o rodzimych błędach i wadach. Mało kto w naszej literaturze dostrzegał z podobną jak on ostrością mielizny polskiej kultury: jej ślepe uliczki, anachronizmy, fobie. Mało kto z podobną pasją kreślił krytyczny obraz polskiej społeczności.

Zastanawiając się nad misją życia konsekrowanego na areopagu kultury, ks. dr Kazimierz Wójtowicz CR, redaktor naczelny miesięcznika „Via Consecrata”, przybliżył najważniejsze wyzwania zawarte w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Vita consecrata*. Trzy pierwsze adresowane są *ad extra*, a dwa następne *ad intra* życia konsekrowanego. Są to: uczestnictwo w krzewieniu kultury; udział w dialogu między kulturą i wiarą; poszukiwanie nowych metod głoszenia słowa Bożego; aktywność na polu kultury; pogłębianie wiedzy.

Część trzecia (QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES) zaskakuje nie tylko różnorodnością tematów, ale także (po raz pierwszy) wielojęzycznością wypowiedzi. Oba artykuły obcojęzyczne poruszają zagadnienia pedagogiczno-formacyjne. Z historii Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa interesującym przyczynkiem są – wydobyte przez ks. dr. Tadeusza Kaszubę CR z archiwów watykańskich – ślady działalności ks. Piotra Semeneni CR jako konsultora Kongregacji Indeksu i Kongregacji Świętego Oficjum. Z siedmiu znalezionych tekstów w języku łacińskim publikujemy (w polskim tłumaczeniu) recenzję książki Andrzeja Towiańskiego *Do rodaków*. Historycznymi szlakami chodzi też s. Klara Franciszka Kowalska CR, rysując *Obraz pierwszych zmartwychwstańców w pismach demokratów*. Tutaj też obecni są z wynikami swych badań naukowych stali współpracownicy rocznika: o. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE i ks. Stefan Szary CR. Do tego grona dołączają: dr Iwo Werschler, długoletni nauczyciel historii w Niższym Seminarium Duchownym Zmartwychwstańców, i o. dr Rafał Kazimierz Wilk OSPPE, wykładowca filozofii.

Tak się składa, że finalne prace redakcyjne przy niniejszym tomie zbiegły się z pielgrzymką Jana Pawła II do Bułgarii. Kraj ten – ze względu na ponadstuletnią tutaj działalność misyjną zmartwychwstańców – był również przedmiotem zainteresowania wyżej wspomnianego sympozjum. W przemówieniu do przedstawicieli bułgarskiego świata kultury, nauki i sztuki (24 maja 2002 roku) Papież po raz kolejny podkreślił: „Marginalizacja religii, które przyczyniły się i nadal się przyczyniają do kultury i humanizmu, z których Europa jest słusznie dumna, wydaje mi się równocześnie niesprawiedliwością i błędem perspektywy. Ewangelia bowiem nie zubaża, ani nie tłumi tego, co każdy człowiek, naród lub kraj uznaje i wypełnia jako dobre, prawdziwe i piękne”.



**GAUDEAMUS IGITUR**

---



## INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2001/2002

**T**radycyjnie już nowy rok akademicki poprzedziła, zorganizowana przez Papieską Akademię Teologiczną, pielgrzymka do sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej w dniu 29 września 2001 roku. Wzięli w niej udział pracownicy naukowcy krakowskiej Alma Mater z jej rektorem, bp. prof. dr. hab. Tadeuszem Piersonkiem oraz klerycy wyższych seminariów duchownych z Krakowa i okolic ze swoimi formatorami.

Uroczyste rozpoczęcie nowego roku akademickiego 2001/2002 w *Collegium Resurrectianum* odbyło się 1 października. Profesorowie, formatorzy i studenci *Collegium* zgromadzili się w kościele seminaryjnym pw. Emaus, aby ofiarować Panu Bogu swoje wysiłki i prosić o pomoc na nowy rok formacji intelektualnej, duchowej, ludzkiej i duszpasterskiej. Mszy świętej przewodniczył i homilię wygłosił ks. Adam Piasecki, prowincjał Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. Na drugą część inauguracji uczestnicy uroczystości przeszli do sali kapitulnej.

Ks. Bernard Hylla CR, rektor seminarium wygłosił przemówienie inauguracyjne, które rozpoczął od powitania gości i domowników, a zakończył obwieszczeniem otwarcia nowego roku studiów. Po nim ks. Dariusz Tabor CR, wicerektor złożył sprawozdanie

z działalności *Collegium* w roku akademickim 2000/2001, przedstawiając szczegółowo osiągnięcia naukowe, a także dokonania w innych dziedzinach życia seminaryjnego. Następnie dziesięciu młodych zmartwychwstańców i dwóch guanellianów złożyło przyrzeczenie studenckie i z rąk Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR otrzymało indeksy.

Po uroczystej immatrykulacji przyszedł czas na pierwszy wykład. Wygłosił go ks. dr Kazimierz Mikucki CR, wykładowca filozofii w naszym *Collegium* i w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie. Zreferował on temat: *Podstawowe typy ludzkiej wiedzy*.

Ks. prof. dr hab. Stefan Koperk zwrócił się do zgromadzonych ze słowami podziękowania za współpracę z Wydziałem Teologicznym, a także zachęty do podejmowania nowych wysiłków i solidnego przygotowywania się do głoszenia Ewangelii w XXI wieku. Uroczystość otwarcia roku akademickiego zakończył śpiew radosnego *Gaudeamus igitur*.

## Łaska nowego początku

**K**raków, królewskie miasto, z uniwersytetem od 1364, jednym z najstarszych w Europie, z Wydziałem Teologicznym, ufundowanym przez świętą królową Jadwigę, z Papieską Akademią Teologiczną powołaną do życia w roku 1981 przez papieża Jana Pawła II i z *Collegium Resurrectianum*, otwiera przed nami swoje podwoje w nowym roku akademickim 2001/2002.

Życie akademickie, życie profesorów i studentów, praca naukowa, wykłady, seminaria, lektoraty, słuchanie wykładów, uczestnictwo w seminariach wiążą się z trudem i wysiłkiem, wiążą się z ofiarą. Dlatego rozpoczynając nowy rok akademicki, składamy ofiarę eucharystyczną, gromadzimy się przy ołtarzu, by tę naszą ofiarę wykładania, pracy naukowej i studiowania złączyć z ofiarą Jezusa Chrystusa. Chcemy od samego początku gmach naszego życia studenckiego, kleryckiego oprzeć na trwałym fundamencie, jakim jest Chrystus. On stworzył pierwszą szkołę teologiczną, pierwsze seminarium, On jak w seminarium formował umysły

i charaktery swoich uczniów, On wyjaśniał tajemnice Królestwa Bożego, naukę o swoim Ojcu i o Duchu Świętym. Stąd też Jezus Chrystus, Zmartwychwstały i nauczający, jest pierwszym naszym wychowawcą. Wychowawcą wychowawców i wychowawcą wychowanków. Jest wychowawcą profesorów i wychowawcą studentów.

Pierwszym zatem zadaniem wszystkich jest wpatrywanie się i wsłuchiwanie w oblicze naszego Mistrza, w Jego słowa. Są one zapisane w Ewangeliach i ciągle na nowo odczytywane w Kościele przez papieża, biskupów, teologów i wszystkich chrześcijan. Czas poświęcony wpatrywaniu się w oblicze Mistrza i wsłuchiwaniu się w Jego głos jest czasem najbardziej produktywnym w życiu takiej społeczności, jaką jest społeczność profesorów, wychowawców i studentów *Collegium Resurrectianum*.

Czas seminarium to wyęźona praca intelektualna. Od wykorzystania tego czasu na formację intelektualną zależy w przyszłości jakość naszej posługi, zwłaszcza posługi słowa na ambonie, w sali katechetycznej i przy sprawowaniu sakramentów świętych. Czas seminarium jest także czasem kształtowania charakterów i budowania wspólnoty. Pan Jezus nie tylko wykładał swoim uczniom naukę o Ojcu, ale także kształtował ich charaktery, uczył, jak budować ludzkie więzy pośród bogactwa temperamentów i upodobań. Kościół w swojej mądrości życzy sobie, by kandydaci do kapłaństwa w zakonie i diecezji nie tylko uczyli się filozofii i Pisma Świętego, teologii, prawa kanonicznego i pedagogiki. Kościół życzy sobie, by kandydaci do kapłaństwa mieszkali razem, żyli we wspólnocie i pod kierunkiem rektora, wicerektorów i z pomocą ojców duchownych urabiali także swoje charaktery. I to jest równie ważne zadanie zarówno dla wychowawców, jak i dla wychowanków – praca wewnętrzna – troska o rozwój życia wewnętrznego w tych murach.

Pan Bóg daje nam łaskę nowego początku. Dla I roku jest to początek studiów filozoficzno-teologicznych, dla studentów starszych jest to kontynuacja wysiłków podejmowanych w poprzednich latach. Łaska nowego początku wiąże się z nowym zapałem i z nową energią. Ten nowy zapal wychowawców, profesorów i studentów składamy na ołtarzu i ufamy, że Pan Bóg przyjmie ten nasz zapal, przemieni swoją łaską i pozwoli osiągnąć dobre wyniki w postaci nowych prac, zdanych egzaminów, przemienionych, nawróconych serc. Ufamy, że czas dany nam przez Opatrzność dla studiowania i przygotowania do kapłaństwa będzie czasem wzrastania i łaski. Amen.

*ks. Adam Piasecki CR*  
*provinciał Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców*

## Przemówienie Rektora *Collegium Resurrectianum*

**D**rugą część inauguracji roku akademickiego 2000/2001 pragnę rozpocząć od słów powitania wszystkich obecnych na dzisiejszej uroczystości.

Witam serdecznie i pozdrawiam prowincjała Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców i jednocześnie wielkiego kanclerza *Collegium Resurrectianum* ks. Adama Piaseckiego CR. Bardzo dziękuję za przewodniczenie liturgii eucharystycznej i wygłoszenie homilii oraz za obecność w czasie drugiej części naszej uroczystości.

Pragnę bardzo gorąco powitać dziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. Dziś odbywają się inauguracje w różnych instytutach teologicznych afiliowanych do Papieskiej Akademii Teologicznej. Prawie równolegle rozpoczyna się rok akademicki u naszych najbliższych sąsiadów na Łosiówce, czyli w Wyższym Seminarium Duchownym Salezjanów, oraz na Skałce, czyli w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów. Czujemy się doprawdy zaszczytzeni obecnością Księdza Dziekana na naszej skromnej uroczystości.

Szczególnie serdecznie witam ks. dr. Romana Bogacza, dyrektora Instytutu Jana Pawła II w Krakowie i adiunkta przy Katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej.

Dzisiejszy dzień to bez wątpienia także ważne wydarzenie historyczne i to nie tylko dla Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. W Centrum Resurrectionis od 12 września gościmy wspólnotę zakonną Sług Miłości – Opera don Guanella, która chce ubogacić Kościół lokalny w Polsce swoim zakonnym charyzmatem. Cieszymy się, że udzielając im tej gościny, możemy spłacić także dług wdzięczności wobec tych zgromadzeń zakonnych, które w przeszłości, w różnych okolicznościach, w podobny sposób pomagały naszej wspólnotie zakonnej. Mam tu na myśli choćby somasków czy księży salezjanów w okresie II wojny światowej. Specjalne powitanie kieruję więc do obecnych tutaj kapłanów odpowiedzialnych za formację: ks. Wiesława Baniaka i ks. Piotra Telegi, oraz braci studentów: Krzysztofa i Grzegorza.

Z wielką radością witam wszystkich zmartwychwstańców prowadzących wykłady w *Collegium* i obecnych na inauguracji: ks. prof. dr. Andrzeja Gieniusza CR, rektora Kolegium Rzymskiego, wykładowcę Nowego Testamentu w Papieskim Uniwersytecie Urbaniańskim w Rzymie oraz Corpus Paulinum i zastosowania metod elektronicznych w studiach biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie; ks. lic. Lucjana Krzywonośa CR, rad-

nego prowincjalnego; ks. lic. Bronisława Zarańskiego CR; ks. Stefana Szarego CR, doktoranta na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ks. dr. Kazimierza Wójtowicza CR, dzięki którego decyzjom istnieje ta instytucja, redaktora naczelnego miesięcznika „Via Consecrata”, dyrektora Wydawnictwa Alleluja i konsultora w Komisji ds. Życia Konsekrowanego przy Episkopacie Polski. Pozdrawiam serdecznie ks. Tadeusza Gajdę CR, proboszcza parafii pw. św. Kazimierza w Warszawie, i ks. Władysława Tarnowskiego CR, przełożonego Domu zakonnego przy ul. Łobzowskiej. Witam moich najbliższych współpracowników: ks. lic. Ryszarda Burdę CR, ojca duchownego seminarium, i ks. dr. Dariusza Tabora CR, wicerektora seminarium, który w tym roku rozpoczyna pracę jako wykładowca na Wydziale Historii Kościoła PAT. Słowa specjalnego powitania kieruję pod adresem ks. dr. Kazimierza Mikuckiego CR, który wygłosi pierwszy wykład w nowym roku akademickim 2001/2002. Ks. Kazimierz – przypomnę – zdobył tytuł doktora nauk filozoficznych na ATK w Warszawie w roku 1996. Obecnie mieszka we Lwowie i prowadzi wykłady z różnych dziedzin filozofii w WSD Archidiecezji Lwowskiej, przygotowując jednocześnie swoją rozprawę habilitacyjną.

Wszystkim obecnym, a także nieobecnym profesorom i wykładowcom pragnę przy okazji tej inauguracji podziękować za okazywaną życzliwość oraz za podejmowany trud formacji intelektualnej, a także za osobiste świadectwo życia kapłańskiego i konsekrowanego. Ono bowiem ma pierwszorzędne znaczenie: „Od naszego sposobu myślenia i postępowania, wychowawców i profesorów, zależy rezultat formacji alumnów” (*Optatam totius*, 4).

Bardzo serdecznie witam Was, drodzy alumni. Witam wszystkich, od najstarszych diakonów aż do najmłodszych kleryków, którzy dziś po raz pierwszy złożą przyrzeczenie studenckie i odbiorą indeksy.

Wielce Czcigodny Ojcie Prowincjale, Magnificencjo Księżu Dziekanie Wydziału Teologicznego PAT, Dostojni Księża Profesorowie, Wykładowcy i Wychowawcy, Drodzy Bracia Klerycy!

Oto mamy jeszcze cały czas przed oczyma widok zamykających się 6 stycznia 2001 roku wrót Bazyliki Piotrowej, a w uszach rozbrzmiewają wypowiedziane wówczas na placu słowa Jana Pawła II: „Symboliczne Drzwi Święte zamykają się za nami, ale żywa brama, którą jest Chrystus, pozostaje otwarta szerzej niż kiedykolwiek”. Czujemy się ubogaceni wiarą innych oraz podbudowani gestami pojednania i przebaczenia. Nasze ser-

ca rozgrzane są działaniem jubileuszowej łaski oraz nowymi doświadczeniami miłości i nadziei. Uskrzydliły się także nasze tęsknoty za głęboką odnową życia i pragnienie miłowania Boga ponad wszystko. Tymczasem Papież w liście apostołskim *Novo millennio ineunte* zachęca nas, aby ten zapał teraz skwapliwie wykorzystać. A więc nie zatrzymywać się jedynie nad wspomnianiem przeszłości, ale „skupiać uwagę na przyszłości która nas czeka, aby czerpać ze skarbcza otrzymanej łaski, przekładając ją z entuzjazmem na język postanowień i konkretnych programów działania”. My także w tej małej społeczności chcemy podjąć się tego zadania. Mamy ku temu szczególne powody. Oto bowiem młodzi, a zwłaszcza młodzi konsekrowani, otrzymali specjalną misję: „mają się stawać »stróżami poranka« (por. Iz 21, 11–12), zwiastującymi brzask nowego tysiąclecia” (NMI 9). Chcemy podjąć to szczególnie porywające wyzwanie, starając się spełnić to, czego oczekuje od nas Kościół, a także nasze Zgromadzenie.

W pierwszych dniach września odbyło się spotkanie Międzynarodowej Komisji Formacji, która pracuje nad podręcznikiem formacji ciągłej dla całego Zgromadzenia. Wszystkie dokumenty traktujące o formacji, zwłaszcza zaś adhortacje posynodalne Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* i *Vita consecrata*, niezwykle mocno podkreślają wewnętrzną jedność procesu formacji kapłańskiej i zakonnej. Przypominają jednocześnie, że proces ten powinien mieć charakter totalny: obejmować wszystkie okresy życia, wszystkie wymiary egzystencji ludzkiej oraz uwzględniać wykonywaną posługę duszpasterską czy misję apostołską. Dlatego formacja – aczkolwiek podzielona na dwa zasadnicze etapy (formacji podstawowej i formacji stałej), z których każdy ma swoją niepowtarzalną specyfikę – została zdefiniowana jako jedna spójna droga życia chrześcijańskiego i kapłańskiego, rozpoczynająca się wraz z pozytywną odpowiedzią osoby powołanej na wezwanie Chrystusa „pójdź za Mną” i kończąca się w chwili śmierci. Takie ujęcie formacji kapłańskiej i zakonnej wynika z samej natury daru powołania, który jest rzeczywistością dynamiczną i otwartą, domagającą się stałej troski o jego rozwój oraz o przeżywanie go w całej jego nieprzemijającej świeżości i pierwotnym pięknie. Dokumenty, rozwijając tę myśl, podkreślają, że dar powołania jest rzeczywistością dynamiczną: oprócz powołania „do” kapłaństwa czy „do” życia konsekrowanego istnieje także powołanie „w” powołaniu. Bóg bowiem wzywa i posyła nieustannie, we wszystkich momentach życia, we wciąż nowych sytuacjach i okolicznościach, objawiając swój zbawczy plan i zapraszając osobę powołaną do ścisłej współpracy. Musimy uświadomić sobie, iż mamy do czynienia z istotną zmianą w rozumieniu formacji



kapłańskiej i zakonnej, która winna być postrzegana jako proces ciągły, zmierzający do pełnej realizacji osoby. Ta zaś dokonuje się w coraz pełniejszym przyjęciu łaski powołania – upodobnieniu do Jezusa Chrystusa poprzez naśladowanie Jego sposobu życia, działania, odnoszenia się do innych, zwłaszcza przez całkowity dar z siebie Bogu i ludziom. Podwaliny dla formacji stałej kładzie się już w trakcie formacji początkowej poprzez ukazywanie jej konieczności, przygotowywanie osób do podjęcia wielkiego dzieła formacji i traktowania go jako naturalnej konsekwencji otrzymanej łaski powołania, a także koniecznego warunku osobistego wzrostu. Formacja w początkowym okresie ma doprowadzić do odkrycia i zaakceptowania podstawowego prawa kierującego wzrostem, czyli prawa „paschalnego”; do zerwania z fałszywym irenizmem i wyzbycia się iluzji, że można się rozwijać bez systematycznego wysiłku (*non progredi regredi est*). Powinna wyeliminować obiegowe przekonanie, że wraz z ukończeniem seminarium, zdaniem ostatniego egzaminu i przyjęciem święceń kapłańskich osiągnęło się już wszystko. *Vita consecrata* przypomina, że „ze względu na ograniczenia ludzkiej natury osoba konsekrowana nigdy nie będzie mogła stwierdzić, że w pełni ukształtowała w sobie nowego człowieka, który w każdej życiowej sytuacji doświadcza w sercu tych samych uczuć co Chrystus” (n. 69). Chodzi tu przede wszystkim o zmianę sposobu myślenia i wypracowanie postawy otwartości na wpływy formacyjne przez cały okres życia.

Jeszcze w tym roku ze szczególną uwagą będziemy śledzić prace XVI Kapituły Prowincjalnej, której zasadniczym tematem jest „Misja Zmartwychwstańców Polskiej Prowincji u progu XXI wieku”. Dokument ostatniej Kapituły Generalnej pt. *Charyzmat nadziei* stwierdza: „Jański żadnej formy apostołatu nie uważał za specyficznie czy wyłącznie zmartwychwstańczą. Był gotów podejmować wszelkie posługi, w których można by realizować jego wizję. Przykładami takich posług mogą być apostołat wychowania i praca parafialna. Z pewnością powinny one obejmować również formy apostołatu w stosunku do – po ludzku sądząc – najmniej »godnych« miłości”. Takie sformułowania stawiają przed nami obowiązek solidnego i wszechstronnego przygotowania duchowego, intelektualnego, duszpasterskiego; są wyzwaniem do kształtowania w sobie postaw dyspozycyjności i otwartości na różnorodne wyzwania i potrzeby, jakie w przyszłości mogą się pojawić. Mamy jednak nadzieję, że ta zbiorowa refleksja wniesie nowe treści do pracy formacyjnej, że wypracowane wnioski i podjęte postulaty staną się jakimś konkretnym drogowskazem pokazującym, w którym kierunku mamy iść, do jakich zadań w spo-

sób szczególny mamy się przygotowywać i co mamy w przyszłości jako wspólnota we współpracy ze świeckimi czynić.

Za szczególny obowiązek poczytujemy sobie troskę o nasze patrymonium oraz o pracę nad kształtowaniem zmartwychwstańczej tożsamości. Z zadowoleniem należy stwierdzić, iż wielu braci podejmuje poszukiwania naukowe z zakresu historii i duchowości zmartwychwstańczej, czemu niemało sprzyja również działalność Wydawnictwa Alleluja i jego profil wrażliwy na zmartwychwstańcze i paschalne treści oraz wykładowcy zmartwychwstańcy, którzy takimi treściami nasycają wykłady.

Na rozpoczynający się nowy rok pracy pragnę złożyć wszystkim tu obecnym, zwłaszcza zaś młodzieży zakonnej, która jest bez wątpienia szczególnie darem Ducha Bożego dla naszych Zgromadzeń i Kościoła, najlepsze życzenia. Ojciec Święty Jan Paweł II przynagla nas: „Zmartwychwstały Chrystus, który przyłącza się do nas w drodze i pozwala się rozpoznać – tak jak uczniom z Emaus – »przy łamaniu chleba« (por. Łk 24, 35), niech zastanie nas czuwających, gotowych rozpoznać jego oblicze i spieszyć do braci, aby nieść im wspaniałą nowinę: »Widzieliśmy Pana!« (J 20, 25)” (NMI 58). Niech więc nasza uwaga i nasz wzrok skierowane będą na Chrystusa Zmartwychwstałego; to Jego mamy nieustannie poznawać, kochać i naśladować oraz z Nim przemieniać oblicze tej ziemi.

Powierzają się wstawiennictwu Matki Bożej Sulistawskiej, świętych Józefa Oblubieńca NMP i Kajetana, ROK AKADEMICKI 2001/2002, który jest szóstym rokiem nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum* w Krakowie, OGŁASZAM ZA OTWARTY.

ks. Bernard Hylla CR

## **Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie**

**N**ajczcigodniejszy Ojciez Prowincjale, Czciogodny Ojciez Rektorze, Drodzy Profesorowie, Wykładowcy i Wychowawcy *Collegium*, Drodzy Współbracia i Bardzo Drodzy Bracia Alumni!

Inauguracja nowego roku akademickiego to niezwykły moment, kiedy spogląda się i w przeszłość, i w przyszłość. To spojrzenie w pełni uświa-

damia nam, że nie byłoby dziś inauguracji w *Collegium Resurrectianum* bez historii Zgromadzenia, bez trudu całych pokoleń, bez długich i różnych kolei losu seminarium duchownego naszej Prowincji na przestrzeni dziejów. A obejmą one lata *studium domesticum*, wieloletni okres w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy, a obecnie – czas współpracy z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej. *À propos* tego ostatniego, mam zaszczyt wyrazić głęboką wdzięczność za tę współpracę *Collegium* z Wydziałem Teologicznym PAT. Tak jak i za gościnność tego domu dla Wydziału, który tu wielokrotnie organizował swoje sympozja. Te słowa wdzięczności składam na ręce najczcigodniejszego ojca prowincjała Adama Piaseckiego CR.

Po wysłuchaniu sprawozdania, które przedstawił nam ks. dr Dariusz Tabor CR, muszę przyznać, że odczuwam ogromną radość z powodu wielkiego dorobku moich współbraci na polu nauki. Jeśli się wyjeżdża na zjazdy, to coraz częściej widzi się na nich zastępy młodych ludzi. Podobnie na radzie Wydziału... I gdy się widzi te zastępy wspaniałych nowych profesorów, doktorów, to budzi się w sercu wielka radość i nadzieja. (Mimo że wiadomo, iż zajmą oni miejsca tych z „ostatniej kolejki” do odejścia z piastowanego urzędu – tych starych). Serdecznie gratuluję, że w naszym Zgromadzeniu, w naszej wspólnotce, mamy coraz więcej takich wspaniałych ludzi – naukowców.

Inauguracja to przede wszystkim wejście w przyszłość, to niejako urodziny nowego pokolenia studentów, nowego roku wspólnego trudu intelektualnego, duchowego – wykładowców i Was samych, Drodzy Seminarzyści. Rozpoczynacie nowy rok, dla niektórych pierwszy, dla innych kolejny etap studiów, i to na progu nowego, dwudziestego pierwszego, stulecia, które już zostało naznaczone stygmatem bólu, tragedii, lęku o przyszłość. W tym poczuciu stałego zagrożenia, które jest wszak wytworem człowieka, o samym tym zagrożeniu, które stale rośnie i prowadzi do alienacji człowieka, mówił Ojciec Święty Jan Paweł II, podczas tegorocznego spotkania z rektorami i profesorami wyższych uczelni w Rzymie 30 sierpnia: „(...) z jednej strony człowiek chce, zgodnie z wolą Boga, czynić sobie ziemię poddaną, z drugiej zaś lęka się, że owocem jego twórczego wysiłku może być zagłada ludzkości (...)”. Te lęki i obawy wyznaczają też zadania stojące przed Kościołem, przed Wami, którzy macie się przez lata studiów i duchowej formacji przygotować, by iść temu właśnie światu, ogarniętemu nimi, głosić Ewangelię życia, prawdy i miłości. To nie jest łatwe ani proste, zresztą nigdy nie było. Mimo że bycie głosicielem i świadkiem Chrystusowej Ewangelii oznacza często nie tylko wysi-

łek, ale i cierpienia, w żadnej epoce nie brakowało zdecydowanych świadków wiary, męczenników. Sięgając do naszej nie tak odległej historii, możemy również wskazać takich świadków – chociażby czcigodnych ojców i braci pracujących w Bułgarii. Zniszczenie szkół, kościołów, więzienia, upokorzenia... – wiele przeszli i wycierpieli. Kiedy jednak zapytałem o. Rafała Pejewa, który przeżył dziesięć lat w najcięższym więzieniu w Belene, czy wybrałby kapłaństwo, wiedząc wcześniej, jakie przejdzie katorgi, odpowiedział: „wybrałbym, bo widzisz, być księdzem to składać żertwę za naród”. Trzeba jeszcze dodać, że nigdy nie uważał się za męczennika.

Wchodząc więc na drogę powołania kapłańskiego i zakonnego, musimy sobie uświadomić, że nie wybieramy łatwej drogi, ale też że wybieramy z pewnością sensowną drogę, na której nie będziemy sami.

Studia teologiczne winny nas prowadzić – jak wskazuje Papież – do kontemplacji oblicza Chrystusa cierpiącego, lecz i zmartwychwstałego. Wtedy możemy *contemplata alli tradere*, możemy iść i głosić Ewangelię i poświęcić się wielkiemu dziełu, które Jan Paweł II nazywa nową ewangelizacją.

Trzeba, abyśmy sięgali ciągle do skarbcza charyzmatu Zgromadzenia, doświadczeń, przemyśleń, apostołowskiego ducha naszych Świętobliwych Założycieli i o. Pawła Smolikowskiego. Żeby nam przyświecał przykład tych, którzy nawet w najtrudniejszych czasach nie zwątpili, nie zawiedli – aby karmić się Słowem, aby być sługami Słowa w dziele ewangelizacji.

Papież, określając najważniejsze zadania stojące przed Kościołem w nowym tysiącleciu, mówi: „Idźmy naprzód z nadzieją, licząc na pomoc Chrystusa, który także dzisiaj prowadzi swoje dzieło. Musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy sami stawali się jego narzędziem”.

Tego przenikliwego wzroku szukającego prawdy, oddanego nauce, i wielkiego serca, uformowanego, ukształtowanego, dojrzałego, świętego, życzę Wam, Drodzy Bracia Alumnii, w rozpoczętym właśnie roku akademickim 2001/2002; życzę Wam, byście w tym świecie, w którym przyjdzie wam żyć, pracować, apostołować, spełnili nadzieje, jakie pokłada w Was Chrystus, Kościół i Zgromadzenie.

*ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR*

KAZIMIERZ MIKUCKI CR  
Lwów

---

## PODSTAWOWE TYPY LUDZKIEJ WIEDZY

### 1. Ogólne wprowadzenie

Codziennie angażujemy się w wielorakie doświadczenia, które są naszym udziałem na mocy przynależnej nam ludzkiej natury. Są to najrozmaitsze przeżycia emocjonalne, dążenia, wysiłek fizyczny, akty moralne czy religijne. Do tych różnych i ważnych typów naszej aktywności należy zaliczyć bez wątpienia poznawanie. „Jest ono – jak pisze ks. S. Kamiński – sposobem ludzkiego bytowania, istotnym czynnikiem samookreślenia oraz nieodzownym warunkiem i narzędziem sprawnego działania”<sup>1</sup>. Bo czyż można wyobrazić sobie ludzką egzystencję bez spostrzegania, myślenia, wyrażającego się w przypominaniu, sądzeniu, rozważaniu, rozumowaniu, czyli bez tego wszystkiego, co się właśnie kryje pod słowem „poznanie”? Kartezjusz, jak wiemy, uznał myślenie za jedyny pierwotnie dany fakt, którego możemy być pewni, o którym nie możemy powątpiewać, na którym się opierając, możemy zbudować wiarygodny system filozoficzny<sup>2</sup>. Lecz już Arystoteles, żyjący około dwóch tysięcy lat wcześniej od „ojca filozofii nowożytnej”, za jakiego uchodzi wspomniany myśliciel francuski, zauwa-

---

<sup>1</sup> S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, w: tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 13.

<sup>2</sup> Zob. dzieła Kartezjusza: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 9–11; *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958, t. II, s. 20, 31–32, 34, 36–37; *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 38–40.

żył, że „wszyscy ludzie pragną wiedzieć”<sup>3</sup>. „Wiedzieć” to słowo bliskie szczególnie tym, którzy – tam jak my – rozpoczynają nowy rok akademicki; bliskie wszystkim tym, którzy są nauczającymi i nauczonymi, wykładowcami i słuchaczami. Aby właśnie wiedzieć – wiedzieć coraz więcej i wiedzieć w „sposób pewny i niepodważalny” – rozpoczynamy nowy rok zajęć dydaktycznych. A „rozpoczynając naukę – zauważa M. Heidegger – przyznajemy tym samym, że jeszcze myśleć nie potrafimy”<sup>4</sup>, że nie wszystko jeszcze wiemy w sposób należyty, na miarę naszych intelektualnych ambicji, sił i potrzeb. Niedosyt posiadanej przez nas wiedzy jest dość częstym odczuciem towarzyszącym nam w trakcie spełniania przez nas najrozmaitszych czynności i posług. Stąd rodzi się potrzeba jej ciągłego zdobywania, uzupełniania i pogłębiania, zwłaszcza we wcześniejszej fazie życia, gdy są po temu optymalne warunki.

Wiedza, o której traktują te rozważania – będąca efektem psychicznego procesu poznawania człowieka – może być wielorakiego rodzaju. Dokonując na wstępie jedynie pobieżnej, schematycznej jej klasyfikacji, zauważamy, że może ona mieć charakter podmiotowy bądź przedmiotowy<sup>5</sup>. Aspekt podmiotowy ludzkiej wiedzy to określony zasób wiadomości, sprawności i dyspozycji nabytych przez osobę w trakcie uczenia się. Aspekt przedmiotowy zaś to – zgodnie z ujęciem Edyty Stein<sup>6</sup> – utrwalony twór myślowy, mający do pewnego stopnia istnienie niezależne od poszczególnych umysłów, to system pojęć, sądów, dowodów, wewnętrznie powiązanych i uporządkowanych za pomocą określonych reguł. Wiedza tak pojęta stanowi wewnętrznie zwartą całość, obejmującą wiele dziedzin, stosownie do wielości różnych przedmiotów ujmowanych i opisywanych w naszym doświadczeniu czy poznaniu.

Teoria poznania, ogólna metodologia nauk i metodologie szczegółowe dokonują różnorodnych – zależnych od przyjętego kryterium podziału – klasyfikacji podstawowych typów ludzkiej wiedzy. Są one zwykle zestawiane w pary, których poszczególne człony charakteryzują się przeciwstawnymi cechami<sup>7</sup>. I tak, w oparciu o sposób dotarcia do przedmiotu: z użyciem lub bez użycia jakichś dodatkowych narzędzi poznawczych, wyróżnia się wiedzę bezpośrednią i pośrednią. Ze względu na metodę dochodzenia do wie-

<sup>3</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, A, 980 a 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 3.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Co to znaczy myśleć?*, tłum. J. Mizera i J. Tischner, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, t. I, s. 224.

<sup>5</sup> Zob. S. Kamiński, dz. cyt., s. 14.

<sup>6</sup> Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1995, s. 47.

<sup>7</sup> Zob. J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 538.

dzy, uwzględniającą określony sposób rozumowania, wyodrębnia się wiedzę dedukcyjną i indukcyjną. Biorąc za podstawę podziału związek wiedzy z innymi aktywnościami człowieka, mówi się często o tzw. wiedzy czystej, teoretycznej i tzw. wiedzy zaangażowanej, praktycznej, która – w odróżnieniu od tej pierwszej – nie jest wiedzą dla samej wiedzy, ale mocno powiązana jest z działalnością techniczną, artystyczną, zawodową; jest umiejętnością wykonywania czegoś. Uwzględniając okoliczności towarzyszące zdobywaniu wiadomości, cele i charakter wiedzy, mówi się o tzw. wiedzy potocznej i naukowej. Wiedza potoczna (zdroworozsądkowa, przednaukowa) uzyskiwana jest spontanicznie pod wpływem życiowych potrzeb, czysto przypadkowych okoliczności, przy pomocy tylko naszych naturalnych zdolności poznawczych, a zawiera dane charakteryzujące się ogólnością, powierzchownością, wieloaspektowością, subiektywnością, brakiem precyzji i systematyczności. Wiedza naukowa, przeciwnie, jest nabywana według ściśle zaplanowanej metody, z wykorzystaniem najrozmaitszych narzędzi technicznych i matematyczno-logicznych, w celu poznania i opanowania świata, a odznacza się pogłębionym ujęciem rzeczywistości w jakimś jednym, określonym aspekcie, nosi znamiona obiektywizmu, dokładności, rzeczowego i logicznego uporządkowania. Przyjmując jako kryterium klasyfikacji pewne szczególne cechy wiedzy, metody jej osiągnięcia i cele przez nią zakładane, wyróżnia się wiedzę naukową w tzw. węższym i szerszym znaczeniu. Wiedza naukowa w znaczeniu węższym to wiedza właściwa szczegółowym naukom formalnym i realnym, osiągnięta metodami charakterystycznymi dla tych nauk, ujmująca możliwe do doświadczenia określone stany rzeczy – tzw. stronę zjawiskową przedmiotów. Wiedza naukowa w znaczeniu szerszym natomiast odnosi się do tej sfery rzeczywistości, która jest domeną poznania ściśle filozoficznego, czyli do poznania w jego klasycznie pojętym sensie. Dochodzi się do tej wiedzy, jeśli chodzi o ostatnią fazę poznania, refleksją czysto racjonalną. Jej szczególnymi cechami są głównie: uniwersalność, fundamentalność i ostateczność wniosków. Od Platona, w Kartezjuszu mającym swego w tym względzie kontynuatora, wywodzi się podział wiedzy na to, co się określa jako mniemania, opinie, coś prawdopodobnego (gr. *doxa*, łac. *opinio*), oraz na to, co odznacza się jasnością, oczywistością i pewnością, czyli jest nauką (gr. *episteme*, łac. *scientia*). Jeśli ma się na uwadze to szczególne źródło poznania, jakim jest intelekt boski, to zakłada się, że oprócz wiedzy ludzkiej, skończonej, zdobywanej tylko naturalnymi, przyrodzonymi siłami poznawczymi człowieka, przy pomocy władz zmysłowo-intelektualnych, istnieje jeszcze wiedza boska, absolutna, której tylko fragmentem możliwym do przyswojenia



i koniecznym człowiekowi do zbawienia jest wiedza będąca udziałem teologów, mistyków, ludzi wierzących, wiedza będąca darem łaski, przyjęta za niepowątpiewalną w akcie wiary. Rozróżnieniem dość często spotykanym, o kapitalnym znaczeniu egzystencjalnym, jest podział na wiedzę i mądrość. Przez wiedzę, przy tego typu dychotomii, rozumiemy ludzką erudycję, samą obfitość posiadanych przez nas informacji, danych nierzadko nieistotnych i nieprzydatnych do realizacji najważniejszego celu życia. Mądrość natomiast dotyczy wiedzy, ale wiedzy głębokiej, trwałej, istotnej dla nas, pozwalającej nam na wybór najodpowiedniejszej drogi życiowej i mocne trwanie przy tym wyborze, co najpełniej realizuje się na gruncie wiedzy filozoficzno-teologicznej.

Po tej bardzo ogólnej prezentacji najważniejszych, jak się wydaje, typów ludzkiej wiedzy można przejść do analizy epistemologiczno-metodologicznej tych jej typów, które mają istotne znaczenie dla formacji ludzkiej, a szczególnie formacji kleryckiej: wiedzy naukowej (w znaczeniu węższym), wiedzy filozoficznej i wiedzy religijnej (teologicznej). Pomiedzy wyróżnionymi wyżej trzema odmianami treści poznawczych istnieją bliskie analogie i zachodzą wzajemne związki, przysługują im także specyficzne cechy, dzięki którym ludzka wiedza tworzy różnorodną i bogatą mozaikę, obrazującą zasadnicze i odmienne elementy obiektywnej rzeczywistości. I na te właśnie specyficzne cechy, właściwe każdemu z wymienionych typów wiedzy, zwrócimy przede wszystkim naszą uwagę.

## 2. Wiedza naukowa (w znaczeniu węższym)

Pierwszym rodzajowo odrębnym typem wiedzy jest wiedza, którą używamy przy tym sposobie badania, jaki jest związany z naukami szczegółowymi (specjalnymi, pozytywnymi), a którą za ks. K. Kłósakiem określamy jako wiedzę naukową w znaczeniu węższym. Taki sposób badania można też za powyższym autorem nazwać „analizą empiriologiczną” lub „ujęciem z fenomenologicznego punktu widzenia”<sup>8</sup>. Ze względu na nie-

---

<sup>8</sup> Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 20, 133; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, t. I, s. 66; tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, nr 12, s. 3, 28–29; tenże, *Słowo wstępne*, w pracy zbiorowej pod red. K. Kłósaka *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. I, s. 10; tenże, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, „Analecta Cracoviensia” 1976, nr 8, s. 29–30; tenże, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1968, t. I, s. 173.



zwykłą złożoność zjawisk panujących w tym obszarze poznawczym jednoznaczna charakterystyka epistemologiczno-metodologiczna tego typu wiedzy nie jest łatwa. Mamy tu bowiem do czynienia z różnorodnością odrębnych przedmiotów, celów i metod, jakie przynależą naukom szczegółowym. Z tego względu – jak mówi prof. E. Morawiec – „jest się zmuszonym dokonać szeregu uproszczeń i daleko idącego uogólnienia”<sup>9</sup>. Ograniczając się tylko do generalnych zasad, koniecznych przy tego typu charakterystyce, stwierdzimy, że celem takiej wiedzy jest najpierw poznanie, zaspokojenie ciekawości intelektualnej: „jaka jest rzeczywistość?”, a następnie dostarczenie człowiekowi narzędzia do opanowania świata: „jak przekształcić rzeczywistość?”. Jej przedmiotem może być dziedzina pozaczasowych obiektów abstrakcyjnych, możliwych lub rzeczywistych struktur – tak jest w przypadku nauk formalnych (logiczno-matematycznych, apriorycznych, dedukcyjnych), posługujących się jedynie metodą uzasadniania dedukcyjnego. Wiedza z tego obszaru badań stanowi od wieków podstawowe narzędzie pozostałych nauk, pozwalające na ścisły – głównie ilościowy – opis rzeczywistości<sup>10</sup>. Wiedza z zakresu nauk szczegółowych może dotyczyć też dziedziny rzeczywistości realnej, obiektywnej, poznawanej w tzw. szczegółowych naukach realnych, nazywanych też z racji dominujących tu metod naukami empirycznymi, aposteriorycznymi, indukcyjnymi. Wiedza powyższa, wychodząc od zdań obserwacyjnych, spostrzeżeniowych, tzn. zdających sprawę z danych doświadczenia (obserwacji, eksperymentu, pomiaru), może kierować się w stronę wytworów świadomej i celowej działalności człowieka; w pierwszym przypadku uzyskujemy wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, a w drugim – nauk humanistycznych, społecznych<sup>11</sup>. Wiedza z dziedziny nauk przyrodniczych<sup>12</sup>, zapewne najbogatsza ze wszystkich, przy tym ciągle uzupełniania, uściślana, rozparcelowywana w wielu bardziej szczegółowych dyscyplinach, odnosi się, najogólniej mówiąc, do faktów, zjawisk, procesów istniejących w przyrodzie, które ustala, przewiduje, opisuje i wyjaśnia przez wskazanie na ich powiązania z innymi faktami, zjawiskami, procesami w ramach ogólnych praw, teorii, zasad, hipotez i modeli. Wiedza humanistyczna z kolei jest – wbrew tendencjom naturalistycz-

<sup>9</sup> E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, s. 48.

<sup>10</sup> Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 35–36; J. Such, *Klasyfikacja nauk*, w: *Filozofia a nauka*, red. Z. Cackowski, Wrocław 1987, s. 297–305; M. Heller, *Spotkania z nauką*, Kraków 1974, s. 47.

<sup>11</sup> Zob. W. Marciszewski, *Nauka*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 416–417.

<sup>12</sup> Zob. S. Kamiński, dz. cyt., s. 21–25; E. Morawiec, dz. cyt., s. 48–50.

nym<sup>13</sup> – swoistym rodzajem poznania, różnym od przyrodoznawstwa. Nie osiąga takiego jako ono stopnia ścisłości i obiektywizmu, a wyjaśnienia zjawisk nie dokonuje przez sprowadzanie ich do szczegółowych przypadek jakichś ogólnych zasad. Jej celem jest zasadniczo zrozumienie danego fenomenu z obszaru czynów i dzieł ludzkich – języka, prawa, sztuki, tradycji, dziejów, religii, gospodarki, społeczeństwa – w jego niepowtarzalności<sup>14</sup>. Obok aspektu opisowego dochodzi tu jeszcze wyraźnie „wymiar aksjologiczny, w którym istotną rolę odgrywają takie kryteria ocen, jak dobro i zło, piękno i brzydota, zgodność z interesem grupowym (...) lub niezgodność”<sup>15</sup>.

W związku ze specjalnym sposobem podejścia badawczego w naukach szczegółowych ich przedmiotem formalnym – dotyczy to głównie nauk empirycznych – jest tzw. strona zjawiskowa, „płaszczyzna zewnętrzno-zjawiskowa”, rzeczywistości<sup>16</sup>, co jest oczywiście pochodną określonej koncepcji tych nauk, tj. teorii empiriologicznej nauki<sup>17</sup>. Reprezentuje ją wielu przedstawicieli tomizmu (m.in. J. Maritain, F. Renoitre), niemało przedstawicieli różnych odmian pozytywizmu, jak też przyrodników i psychologów niezwiązanych z tym kierunkiem filozoficznym (A. Einstein, C. H. Hempel, E. Nagel, J. Giedymin, T. Pawłowski, M. Przełęcki, J. Such i in.). Według tej koncepcji, szczegółowe nauki realne (zwłaszcza przyrodnicze) nie wychodzą we właściwym sobie poznaniu „poza to, co jest dostępne dla ich metod poznawczych, a więc poza sferę zjawisk i wiążących je relacji, tak że pomijają to, co mogłoby uchodzić za rozumianą filozoficznie istotę lub naturę rzeczy, oraz przyczyny wzięte w ujęciu filozoficznym, choćby to były przyczyny bliższe”<sup>18</sup>. Ks. K. Kłósak uważa, że opowiadający się za nią autorzy dowiedli adekwatności teorii empiriologicznej nauk, licząc się z wyraźną afilozoficzną dążnością, jaka w czasach nowożytnych dominuje w obrębie nauk szczegółowych o przyrodzie

<sup>13</sup> Zob. A. Pałubicka, *Naturalizm i antynaturalizm*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 403–412; W. Marciszewski, dz. cyt., s. 417.

<sup>14</sup> Por. A. Bronk, *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 73.

<sup>15</sup> J. Such, dz. cyt., s. 303.

<sup>16</sup> Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 94, 135; tenże, *Z zagadnień filozoficznego...*, dz. cyt., s. 65; tenże, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, nr 8, s. 3, 54; tenże, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 40–41.

<sup>17</sup> Zob. na ten temat: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 13–22, 24–25, 29–41; tenże, „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawienie i granice użyteczności naukowej, „Studia Philosophiae Christianae” 1966, nr 2, s. 188–193.

<sup>18</sup> K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 14.

i o człowieku nad próbami – jak mówi – na ogół dyletanckiego filozofowania<sup>19</sup>. Metodologiczny i epistemologiczny empiryzm, jakimi zaczęły się posługiwać owe nauki, jakościowo odrębny od metod filozoficznych, dał w rezultacie jakościowo odrębny typ wiedzy, która – jak powiedzieliśmy wyżej – pomija porządek ontyczny, nie jest wyrazem żadnego filozofowania w przedmiocie świata, nie ma wydzwiku formalnie filozoficznego. Przy takim podejściu do wiedzy naukowej w systemie racjonalnego poznania jest miejsce na różne jego odmiany, które respektując własne możliwości i kompetencje, mogą z sobą współistnieć<sup>20</sup>. Możliwość taka zostaje znacznie ograniczona natomiast na gruncie tzw. ontologizującej teorii nauki, którą reprezentowali w formie mniej lub bardziej radykalnej m.in. A. G. van Melsen, P. Hoenen i Cz. Białobrzęski. Według tej teorii, nie istnieje jakościowa różnica między wiedzą przyrodniczą a filozoficzną, tak że nie można wskazać żadnej wyraźnej granicy pomiędzy nimi<sup>21</sup>. Tym samym staje się w jakimś sensie nieaktualna sama klasyfikacja ludzkiego poznania, dokonywana w tym artykule.

### 3. Wiedza filozoficzna

Kolejnym typem wiedzy, o bardzo długiej i bogatej historii, która dała początek całej nauce europejskiej, jest wiedza filozoficzna. Jest to wiedza prowadząca do mądrości i zrodzona z mądrości. Narodziła się, jak wiemy, w starożytnej Grecji. Aż do czasów nowożytnych stanowiła, wraz z wiedzą z dziedziny nauk szczegółowych, jedną wielką syntezę wiedzy naukowej, będąc niejako jej zwieńczeniem, ukoronowaniem, co dobrze oddaje przy należny wówczas filozofii tytuł: „królowa nauk”<sup>22</sup>. Dziś istnieje już dość powszechne przekonanie wśród metodologów, że poznanie filozoficzne różni się od poznania uzyskiwanego w naukach szczegółowych. I jakkolwiek twierdzi się, że te dziedziny poznania mają za przedmiot często tę samą rzeczywistość, to jednocześnie uważa się, że rozpatrują ją z różnych punktów widzenia oraz obierają sobie inne cele i środki poznawcze.

<sup>19</sup> Tamże, s. 29.

<sup>20</sup> Por. K. Kłósak, *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*, „Roczniki Filozoficzne” 1959, nr 7, s. 3, 22–23; tenże, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 173, 180.

<sup>21</sup> Zob. na ten temat: K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 22–25, 35–36, 138–139; tenże, *Z zagadnień filozoficznego...*, dz. cyt., s. 114–115.

<sup>22</sup> Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 165; W. Galewicz, *Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej*, w: *Filozofia współczesna*, dz. cyt., t. II, s. 157.

Opowiadając się za odrębnością wiedzy naukowej i filozoficznej, uważamy, że nie każda forma wiedzy filozoficznej stanowi rzeczywiście jakościowo odrębny typ poznania względem nauk specjalnych. Dotyczy to głównie tych postaci filozofii, które wyrosły na gruncie skrajnego empiryzmu, scjentyzmu i pozytywizmu. Wspólną cechą tych różnych postaci filozofii jest to, że tak wyolbrzymiają swą zależność od nauk szczegółowych, iż stają się bądź metanauką, bądź syntezą ich rezultatów<sup>23</sup>. W pierwszym przypadku – filozofii pojętej jako metanauka – będziemy mieli do czynienia z analizą poznania ludzkiego, głównie naukowego, oraz z analizą metod stosowanych w nauce<sup>24</sup>. W drugim przypadku – filozofii jako poznania przedmiotowego – mamy do czynienia z uogólniająco-syntezytycznym ujęciem rezultatów naukowych. Może ono przybierać postać bądź encyklopedycznego zestawienia tychże rezultatów czy praktykowanego we wstępach do filozofii opracowania najważniejszych wyników nauk, bądź hipotetycznej uniwersalizacji najbardziej teoretycznych tez naukowych, bądź zwięźdzącej syntezy wiedzy naukowej, jakiej dokonuje się na gruncie jednej dyscypliny wiodącej albo interdyscyplinarnie, kierując się jakąś ideą-zwornikiem czy uprzednio przyjętą wizją rzeczywistości<sup>25</sup>. Wspólną cechą tych różnych postaci filozofii jest również to, że postulują eliminację filozofii klasycznej z obszaru myśli racjonalnej, naukowej, uznając ją za minione stadium rozwoju ducha ludzkiego, za przejaw czczej erudycji, za dzieło uczuć i wyobraźni, a nie rozumu<sup>26</sup>.

Scjentyistyczna, pozytywistyczna koncepcja wiedzy naukowej i filozoficznej budziła i budzi krytykę. Ostro krytykowali ją m.in. E. Husserl<sup>27</sup> i jego szkoła fenomenologiczna (M. Scheler<sup>28</sup>, D. von Hildebrand<sup>29</sup>, E. Stein<sup>30</sup>,

<sup>23</sup> Por. S. Kamiński, *O naturze filozofii*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 46.

<sup>24</sup> Por. R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1995, zwłaszcza s. 370–437; S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentyistycznej*, w: *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 230–231.

<sup>25</sup> Por. S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu...*, dz. cyt.; W. Marciszewski, *O metodę filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, nr 8, s. 19–20.

<sup>26</sup> Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1973, s. 20; R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 13 n.; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.11, 6.53.

<sup>27</sup> Por. E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 72–79.

<sup>28</sup> Por. M. Scheler, *Postawa filozoficzna*, w: *Fenomenologia*, red. J. Machnac, Kraków 1990, s. 76–78.

<sup>29</sup> Por. D. von Hildebrand, *Filozofia i fenomenologia*, w: *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 108–120.

<sup>30</sup> Por. E. Stein, *Znaczenie fenomenologii dla światopoglądu*, w: *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 81–96.

H. Conrad-Martius<sup>31</sup>, A. Reinach<sup>32</sup>, R. Ingarden<sup>33</sup>), różne nurty egzystencjalizmu (M. Heidegger<sup>34</sup>, K. Jaspers<sup>35</sup>, G. Marcel<sup>36</sup>), neotomizmu<sup>37</sup>, przedstawiciele myśli naukowej<sup>38</sup> (A. Einstein, A. N. Whitehead), a ostatnio – jak wiemy – papież Jan Paweł II, autor encykliki *Fides et ratio*<sup>39</sup>. To, co łączy wszystkich przeciwników scjentyzmu, to przede wszystkim odrzucenie jego roszczeń, aby za uniwersum wszelkiego bytu uznać tylko ten świat, który jest skonstruowany przez naukę (w sensie węższym). Zgodnie z duchem filozofii klasycznej, owi krytycy przyjmują, że nauki szczegółowe o przyrodzie i człowieku nie ogarniają bez reszty całej dziedziny tego, co obiektywne i realne, że istnieje rzeczywistość pod pewnym względem całkowicie transcendentna w stosunku do poznania empirycznego. Jest więc też miejsce na filozoficzną, tradycyjną refleksję, która odnosiłaby się do takich aspektów rzeczywistości, do jakich nie docierają szczegółowe nauki formalne i realne; i to refleksję mającą charakter racjonalny, naukowy<sup>40</sup>. W myśl tego typu koncepcji filozofii, funkcjonującej zwłaszcza w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, całość wiedzy filozoficznej mieści się w dwóch podstawowych działach<sup>41</sup>. Pierwszy dział wypełniają rozważania nad poznaniem ludzkim w ogólności i nad jego rodzajami (np. nad poznaniem przednaukowym, naukowym i filozoficznym), w aspekcie jego wartości (adekwatności, zakresu) oraz podstawowych warunków jego realizacji. Rozważania te znamionuje to, co jest właściwe całej filozofii: ujęcie przedmiotu badań dokonuje się tu w sposób zasadniczy, fundamentalny<sup>42</sup>. Drugi dział wiedzy filozoficznej

<sup>31</sup> Por. H. Conrad-Martius, *Fenomenologia transcendentna i ontologiczna*, w: *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 65–71.

<sup>32</sup> Por. A. Reinach, *Co to jest fenomenologia*, w: *Fenomenologia*, dz. cyt., s. 31–62.

<sup>33</sup> Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. I., s. 45 n.

<sup>34</sup> Por. M. Heidegger, dz. cyt., s. 228–229.

<sup>35</sup> Por. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, red. S. Tyrowicz, Warszawa 1990, s. 273–302.

<sup>36</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 143–145.

<sup>37</sup> Zob. na ten temat: M. A. Krąpiec, *Neotomizm*, „Znak” 1958, nr 13, s. 623–633; E. Morawiec, *O niektórych sposobach unaukowienia filozofii klasycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1984, nr 20, s. 69–89.

<sup>38</sup> Por. A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 25–26; J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 174–175.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 3–5, 35, 55–61, 88–90.

<sup>40</sup> Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 12, 16–17, 44, 88–93, 142.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 9–11, 117–18; B. Gawęcki, *Przygotowanie do filozofii*, Warszawa 1964, s. 123–124.

<sup>42</sup> Por. S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 3, s. 1, 257.

obejmuje refleksję nad bytem realnym, istniejącym niezależnie od myśli ludzkiej. Byt ten jest badany w aspekcie bytowości, dokładniej – w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ogólności (bez uwzględniania typów bytu realnego) oraz w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ograniczeniu do poszczególnych typów bytu. Dwa wyróżnione aspekty tej nauki dają podstawę do podziału wiedzy z zakresu filozofii bytu realnego na wiedzę metafizyczną, dla której właściwy jest pierwszy z wyróżnionych aspektów, oraz wiedzę z dziedziny innych nauk filozoficznych, mających za przedmiot formalny drugi z wymienionych aspektów. Wiedza metafizyczna, dotycząca bytu realnego w ogólności, jest wiedzą charakteryzującą się transcendentnością, analogicznością i fundamentalnością stwierdzeń, w których pomija się wszelki konkret jako taki, 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 szczególe. Obok tej wiedzy, badającej byt realny jako taki, istnieje wiedza filozoficzna odnosząca się do poszczególnych typów bytów. Może się ona ogniskować np. wokół spraw związanych ze strukturą przyrody jako takiej (kosmologia filozoficzna), spraw związanych z istnieniem i naturą Boga (teodycea), problemów dotyczących istoty i genezy człowieka (antropologia filozoficzna), zagadnień odnoszących się do postępowania moralnego (etyka), piękna i innych wytworów kulturalnej działalności człowieka (filozofia kultury, estetyka), istoty wspólnot ludzkich, prawa, dziejów, religii (odpowiednio: filozofia społeczna, filozofia prawa, historiozofia i filozofia religii). Co znamionuje wiedzę z obszaru tzw. filozofii (metafizyk) szczegółowych? To, co znamionuje metafizykę i całą filozofię klasyczną: jest ona owocem – jak mówi B. Welte<sup>43</sup> – poznania źródłowego, zasadniczego, poważnego, w którym pytamy nie o szczegółowe fakty, ale o istotne składniki bytu, o to, czym są rzeczy w swojej istocie.

Jakie zadanie spełnia wiedza filozoficzna? Z pożytków i pociech płynących z filozofii zdawał sobie sprawę nie tylko Boecjusz, któremu ukażała się ona pod postacią pocieszającej niewiasty. Nieocenionych pożytków filozofii są świadomi wszyscy, którzy się nią zajmują, także władze Kościoła, które umieszczają ją w programie studiów seminaryjnych. A jak przekonać do niej szersze kręgi ludzi? „W jeden tylko sposób można uczynić filozofię godną szacunku w oczach pospólstwa – mówi D. Diderot – pokazać mu jej użyteczność. Pospólstwo pyta zawsze: »Do czego to słu-

<sup>43</sup> Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 22–27.



ży?« I nie wolno nam znaleźć się w takiej sytuacji, że bylibyśmy zmuszeni odpowiedzieć mu: »Do niczego«<sup>44</sup>. G. W. F. Hegel<sup>45</sup> w wykładzie inauguracyjnym na uniwersytecie w Berlinie w 1818 roku tak mówił o korzyściach płynących ze studiowania filozofii: „Studiowanie filozofii i zajmowanie się nią jest ciągłym przyzwyczajaniem się do tego, co istotne, oddalaniem tego, co przypadkowe, przemijające”, jest poznaniem absolutnych celów i prawdziwego bytu, jest budowaniem domu w królestwie prawdy, a obcowanie z nią „należy uznać za niedzielę życia”. Edyta Stein<sup>46</sup> pisze, że Husserl i jego metoda filozoficzna, której uczył swoich studentów, spowodowały, że wielu z jego uczniów otwarło się na wiarę chrześcijańską i katolicką, znalazło drogę do Kościoła: m.in. A. Reinach ochrzcił się podczas urlopu z wojska, a ona sama – jak wiemy – znalazła drogę do klasztoru Karmelitanek Bosych i do świętości, oficjalnie potwierdzonej 11 października 1998 roku w Rzymie przez papieża Jana Pawła II.

#### 4. Wiedza religijna (teologiczna)

Zanim pojawiła się wiedza naukowa i filozoficzna, funkcjonował (i zresztą nadal funkcjonuje) w ludzkiej świadomości oraz kulturze inny jeszcze typ wiedzy – wiedza religijna, teologiczna. Jej odrębny status epistemologiczno-metodologiczny był i jest niejednokrotnie kwestionowany, głównie doktrynalnie, tam gdzie wychodząc w teorii poznania od skrajnego empiryzmu, dochodzi się w kwestiach metafizycznych do naturalizmu i materializmu, a na terenie teodycei – do ateizmu, agnostycyzmu i panteizmu. W koncepcjach, ideologiach ateistycznych wiedza religijna, teologiczna, roszcząca sobie prawo do specyficznego i prawdziwego poznania, uchodzi za przejaw fałszywej, chorej świadomości, którą należy oświecić, uleczyć, oczyścić. Ta fałszywa świadomość może pochodzić – jak się tu uważa – z niedostatków naszej wiedzy naukowej, egoistycznego interesu pewnych grup społecznych, z określonych zjawisk funkcjonujących w sferze życia psychicznego, społecznego i gospo-

---

<sup>44</sup> D. Diderot, *Racjonalizm i metoda empiryczna*, w: M. Skrzypek, *Diderot*, Warszawa 1982, s. 314.

<sup>45</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 41–53.

<sup>46</sup> Zob. E. Stein, *Znaczenie fenomenologii...*, dz. cyt., s. 96.

darczo-politycznego<sup>47</sup>. Uważa się ją bowiem za fałszywą świadomość, gdyż – jak mówi L. Feuerbach<sup>48</sup> – to, co my myślimy i mówimy o sprawach Boga i religii, daje się sprowadzić do wiedzy z zakresu przyrodoznawstwa i antropologii, czyli do wiedzy o świecie i o nas samych. Potrzeba istnienia wiedzy teologicznej, jako osobliwego typu poznania, zanegowana jest również na gruncie wiary w Boga, ale wiary, do której człowiek może dojść sam, o własnych siłach, wsparty tylko siłą intelektu i kosmosu jako miejsca ujawniania *sacrum*, rozumu czy piękna, co obserwujemy w koncepcjach i religiach naturalnych, kosmicznych<sup>49</sup>. Wszędzie jednak tam gdzie przyjmuje się istnienie osobowego Boga, obecnego w dziejach świata i człowieka, dopuszcza się możliwość istnienia innego typu poznania niż poznanie naukowe i filozoficzne. O jego specyfice decyduje niewątpliwie źródło, z którego ono wypływa<sup>50</sup>. Tym źródłem jest ostatecznie wszechwiedzący, prawdomówny i dobry Bóg, który może i chce komunikować się z rozumnymi stworzeniami na Ziemi, wchodząc z nimi w różnego typu relacje. Wśród nich jest i relacja poznawcza, na mocy której jest z Jego strony komunikowana ludziom pewna wiedza jako niepodważalna prawda. Tak oto, w wyniku samoobjawienia się Boga, Jego przemawiania do ludzi, człowiekowi zostaje podarowana wiedza, dzięki której ma on jakiś udział w wiedzy i widzeniu Wszechwiedzącego.

Czego ta wiedza dotyczy? Co jest jej przedmiotem? Przedmiot i zakres wiedzy religijnej jest niezmiernie szeroki. Obejmuje on kwestie dotyczące w zasadzie całego uniwersum: świata materialnego, życia ludzkiego, duchowych bytów stworzonych i samego Absolutu, które mają swoje miejsce w odrębnych dyscyplinach teologicznych, stanowiących racjonalną, naukową refleksję nad danymi Objawienia. Nazw owych dyscyplin – przynajmniej tych najważniejszych – nie ma potrzeby w tym miejscu przytaczać. Wśród kwestii, nad którymi teologowie snują refleksje, są niewątpliwie i takie, które są domeną poznania filozoficznego, jak choćby zagadnienia z zakresu teodycei, etyki czy antropologii. Ale są też i takie, i to decyduje o specyfice tej wiedzy, które wykraczają poza intelektualne możliwości ludzkie, takie, których nie można odkryć i do końca zrozumieć, przez co określa się je jako „tajemnice wiary”.

---

<sup>47</sup> Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979; S. Wszolek, *Pytając o Boga*, Tarnów 1996.

<sup>48</sup> Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, Warszawa 1953, s. 115–122, 237 n.

<sup>49</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994, s. 48–62.

<sup>50</sup> „Religia ma własne korzenie, nie zrodziła się z myślenia filozoficznego” – B. Welte, dz. cyt., s. 31.



Wiedza religijna, rzecz oczywista, jest wiedzą swoistego rodzaju również i ze względu na metodę jej przyswajania i weryfikowania. Nie jest bowiem następstwem czysto racjonalnego, naturalnego poznania. Podobnie jest z motywami jej recepcji. O przyjęciu lub odrzuceniu jakiejś tezy z dziedziny teologii nie decydują możliwość doświadczalnego sprawdzenia, oczywistość przedmiotowa lub konieczność logiczna, jako kryteria prawdy czysto ludzkiej. Rozum – mówi Jan Paweł II – powinien być „świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego”<sup>51</sup>, co głoszą liczni w czasach współczesnych rzecznicy tzw. filozofii „samowystarczalnej”<sup>52</sup>. „Rozum – pisze E. Stein – stałby się nierozumem, jeśli by zechciał obstawać jedynie przy tym, co może odkryć tylko swoim własnym światłem, a zamknąłby oczy na to, co ujawni mu światło z góry”<sup>53</sup>. Zamknięcie oczu na to, co niesie „światło z góry”, oznacza – znów powołajmy się na wypowiedź papieską – „zamknięcie sobie dostępu do głębszego poznania prawdy, ze szkodą dla samej filozofii”<sup>54</sup>. Wiedza teologiczna ma charakter autentycznej wiedzy jako dzieło krytycznego rozumu, rozumu jednak prowadzonego światłem wiary<sup>55</sup>. Wielką rolę w tego typu sposobie poznania odgrywa – jak mówi teologia chrześcijańska – łaska: rodzaj realnej pomocy ze strony Boga w przyjęciu i zrozumieniu tego, co On komunikuje; łaska, która nie niszczy naszych naturalnych zdolności, „ale doskonali zdolność samodzielnego myślenia każdego człowieka, który przyjmuje prawdy objawione”<sup>56</sup>. Nie może tu także zabraknąć postawy zawierzenia innym, przeświadczenia o prawdziwości słów i doświadczeń, jakie były udziałem proroków, mistyków, potwierdzonych zwłaszcza świadectwem męczenników. Nie może tu zabraknąć w końcu zaufania do Boga, ostatecznego źródła Objawienia<sup>57</sup>, czy też – jak w przypadku katolicyzmu – do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, cieszącego się asystencją Ducha Prawdy. W sytuacji, gdy brak jest pełnego, całkowitego uzasadnienia i sprawdzenia twierdzeń<sup>58</sup>, w recepcji wiedzy teologicznej znaczną rolę odgrywa element wolności. W nauce lub filozofii stopień akceptacji jakiejś tezy jest proporcjonalny do stopnia jej uzasad-

---

<sup>51</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., 79.

<sup>52</sup> Tamże, 75.

<sup>53</sup> E. Stein, *Był skończony...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., 75.

<sup>55</sup> Tamże, 77.

<sup>56</sup> Tamże, 75.

<sup>57</sup> Zob. J. M. Bocheński, *Logika religii*, Kraków 1990, s. 97–117.

<sup>58</sup> Por. J. Pieper, *O trudnościach wiary dzisiaj*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, s. 7.

nienia<sup>59</sup>, tak że jest się niekiedy przymuszonym psychicznie, by jakąś tezę zaakceptować. Inaczej jest na terenie teologii. Tutaj mogę jakąś prawdę przyjąć, ale nie muszę tego czynić, gdyż nie jestem tu przymuszony żadną oczywistością przedmiotową i logiczną, niezawodnym rozumowaniem, argumentem nie do odparcia<sup>60</sup>. Można by wymienić jeszcze inne warunki wymagane od podmiotu ludzkiego w recepcji wiedzy teologicznej: odwaga, bojaźń Boża. Dość szeroko traktuje o nich encyklika *Fides et ratio* (zob. zwłaszcza par. 16, 18, 19, 22, 33). My wspomnimy o jednym: pokorze. Pokora, w myśl jednej z definicji, pochodzącej od S. Weil, „to odmowa istnienia poza Bogiem”<sup>61</sup>. Pycha, przeciwnie, zdaje się mówić: wszystko zawdzięczam sobie, nie potrzebuję żadnych znaków transcendencji ani zbawienia pochodzącego od Boga. Człowiek pełen pychy – jak np. w koncepcji Marksa<sup>62</sup> i Nietzschego<sup>63</sup> – tworzy się sam, poprzez pracę, walkę, a nawet bunt przeciwko Stwórcy i ustawionemu przez Niego porządkowi rzeczy.

Powiedzmy na koniec, jaki jest cel wiedzy religijnej. M. Scheler<sup>64</sup>, analizując formy wiedzy w kontekście ich celu, wymienia trzy takie formy: instrumentalną, kształcącą i wyzwalającą. Pierwsza to forma doskonała zewnątrzny świat. Ma na celu przeobrazić zastaną przyrodę, zmienić oblicze tej ziemi, dać człowiekowi udział w jej dobrach i instrument do władzy, czemu służy w pierwszym rzędzie wiedza doświadczalna, zawarta w naukach szczegółowych. Wiedza kształcąca to ta, która ma zmienić oblicze człowieka, przyczynić się do ukształtowania osobowego bytu ludzkiego, dać człowiekowi uczestnictwo we wszystkim, co jest cenne w obrębie natury i kultury, a czemu przede wszystkim służy wiedza istotowa, zawarta głównie w naukach filozoficznych. I wreszcie trzeci jej typ, który daje „udział w samym Najwyższym Byciu i Zasadzie Wszechrzeczy”<sup>65</sup>, to wiedza wyzwalająca, zbawcza, której nazwa jest jakby echem słów Jezusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”<sup>66</sup>. Musimy wszakże pamiętać, że choćby to była wiedza wyzwalająca, a więc najważniejsza dla nas, to jest ona jednak – jak mówi Jan Paweł II – zawsze tylko

<sup>59</sup> Por. J. Herbut, *Wiara*, w: *Leksykon...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>60</sup> Por. S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, dz. cyt., s. 27.

<sup>61</sup> Zob. S. Weil, *Myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985.

<sup>62</sup> Zob. K. Marks, *Rekopisy filozoficzno-ekonomiczne*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1979, t. I, s. 142.

<sup>63</sup> Zob. E. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1906, s. 25–26.

<sup>64</sup> Zob. M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenie*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czermiak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 320–383.

<sup>65</sup> Tamże, s. 373.

<sup>66</sup> J 8, 32.

etapem ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym<sup>67</sup>. „A kiedy – mówi E. Stein – znajdziemy się już *in patria*, częściowość ziemskiej (...) wiedzy zostanie zastąpiona pełnią (...), która jednym wejrzeniem pozwoli nam objąć to wszystko, co ludzki umysł usiłował nagromadzić w tysiącletnich wysiłkach”<sup>68</sup>.

Należy dodać jeszcze, że ów cel wiedzy teologicznej, dający człowiekowi wyzwolenie z jego braków, ograniczeń, uniemożliwiający mu zmianę obecnego, ziemskiego losu, naznaczonego cierpieniem i śmiercią, dający mu uczestnictwo w naturze, życiu Boga, nie realizuje się automatycznie, wraz z uzyskaniem przez niego wiedzy o jego zbawczej sytuacji. To, co jest charakterystyczne dla wiedzy religijnej, to jej apel do osoby ludzkiej o określoną postawę etyczną, o pewne praktyki w zakresie kultu, o pewne zasady życia wewnętrznego, ascetycznego, to wołanie o osobowe, żywe, bezpośrednie relacje osobowe<sup>69</sup> z Tym, o którym mówi Księga Przysłów, że znajduje radość z przebywania wśród synów ludzkich<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Jan Paweł II, dz. cyt., 2.

<sup>68</sup> E. Stein, *Był skończony...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>69</sup> Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1995, s. 124; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 272; K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 98–101.

<sup>70</sup> Por. *Prz* 8, 31.

## ROZPRAWY MAGISTERSKIE

Uwieńczeniem studiów filozoficzno-teologicznych w *Collegium Resurrectianum* jest złożenie egzaminu magisterskiego. 12 lutego 2002 roku przeżywaliśmy to ważne wydarzenie już po raz drugi od momentu powstania naszej uczelni. Egzamin magisterski składa się z dwóch części. Pierwsza to egzamin *ex universa theologia*, obejmujący wybrane zagadnienia z Pisma Świętego, teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej oraz teologii moralnej, druga – obrona pracy, czyli egzamin z zakresu problematyki rozprawy magisterskiej. W tym roku do egzaminu *ex universa theologia* przystąpiło sześciu absolwentów *Collegium*: dk. Bogdan Bareja CR, dk. Gabriel Koch CR, Marcin Migacz CR, dk. Wojciech Maliszewski CR, dk. Arkadiusz Stępień CR i dk. Piotr Strzelczyk CR. Arkadiusz Stępień CR złożył egzamin z przygotowanej rozprawy 5 czerwca 2001 roku, pozostali – 12 lutego 2002 roku, a Marcin Migacz CR – 18 czerwca 2002 roku.

Egzamin przeprowadziła Komisja Egzaminacyjna Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii

Teologicznej, której przewodniczył dziekan Wydziału Teologicznego PAT ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR. w jej skład wchodził ponadto: ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB, ks. dr Józef Morawa, ks. dr. hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE oraz ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna.

Wszyscy zdający przeszli pomyślnie próbę egzaminacyjną, a czterech z nich uzyskało tego dnia tytuł magistra teologii nadany przez Radę Wydziału Teologicznego PAT.

Poniżej publikujemy streszczenia względnie tematy prac magisterskich.

## **Gabriel Koch CR**

### ***Komunia święta wiernych świeckich pod dwiema postaciami po Soborze Watykańskim II***

Praca magisterska napisana na seminarium z historii liturgii, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. Przemysława Nowakowskiego CM, obroniona 12 lutego 2002 roku.

W pracy zostały prześledzone i usystematyzowane dzieje komunii wiernych pod dwoma postaciami. Pierwszy rozdział został poświęcony omówieniu procesu powolnego zaprzestawania jej udzielania, na co miały wpływ różne czynniki. Uwzględniono najważniejsze z nich: spadek poziomu życia religijnego chrześcijan od IV wieku, co wiązało się z rzadkim przyjmowaniem Eucharystii, i wpływ herezji, głównie arianizmu i doktryny Berengariusza z Tours, na które Kościół odpowiedział może aż przesadną obawą przed znieważeniem Najświętszego Sakramentu, żywiąc przeświadczenie, iż człowiek może nie być godny Go przyjąć. Zaowocowało to rzadką Komunią i przesunięciem jej poza obręb liturgii mszalnej, a w konsekwencji – odgraniczeniem jej udzielania tylko pod postacią chleba. Wy tłumaczenia odchodzenia Kościoła od praktykowania Komunii także pod postacią wina dla wiernych świeckich dostarczyła teologia scholastyczna, głównie św. Tomasza z Akwinu. Nauka ta, aktualna do dzisiaj, została nazwana nauką o współtowarzyszeniu. Mówi ona, iż w każdej z postaci eucharystycznych jest obecny cały Chrystus. Tak np. pod postacią chleba jest obecne w sposób sakramentalny Jego

Ciało, Krew zaś – poprzez współtowarzyszenie, tak jak bóstwo i dusza Chrystusowa. Komunia pod dwiema postaciami zdawała się więc niekonieczna, gdyż dla osiągnięcia skutku sakramentu wystarczyło przyjęcie jednej z postaci. Praktyczny aspekt przemawiał na korzyść postaci chleba. Nauka o współtowarzyszeniu wobec żądań husytów, by przywrócić komunikowanie także pod postacią wina, została przyjęta przez Sobór w Konstancji jako orzeczenie Magisterium Kościoła. Sobór Trydencki, w odpowiedzi na żądania reformatorów, nie zgodził się na przyjmowanie Eucharystii pod dwiema postaciami, jednak kwestię pozwolenia na jej udzielanie przekazał papieżowi. Dzięki temu istniała taka możliwość w Niemczech (7 lat), w Austrii (20 lat), na Węgrzech (40 lat) i w Czechach (57 lat); zezwolenia jednak stopniowo cofano.

II Sobór Watykański, przywracając Komunię pod dwiema postaciami dla wiernych świeckich, oparł się na podstawach wypracowanych przez ruch liturgiczny. Odnowie liturgii nadano kierunek ku czynnemu, świadomemu i pełnemu uczestnictwu w niej wiernych świeckich. Realizację tej opcji widać w przechodzeniu od codziennej Komunii przez przyjmowanie komunikantów przeistoczonych w aktualnie celebrowanej Mszy do Komunii pod dwiema postaciami. Te dwie formy mają walor pełniejszego znaku liturgicznego; poprzez Komunię i pod postacią wina lepiej wyraża się udział w uczcie-posiłku eucharystycznym i w ofierze Nowego Przymierza zawartego w Krwi Chrystusa. O tym traktuje rozdział drugi.

W trzecim rozdziale przedstawiono proces wprowadzenia w życie odnośnego postanowienia II Soboru Watykańskiego (SC 55). Przebiegał on powoli: początkowo w nielicznych przypadkach można było udzielać Komunii pod postacią wina, przy czym wymagano na to zgody biskupa miejscowego. Z czasem jednak takich przypadków było coraz więcej, decyzje w tej kwestii pozostawiono krajowym konferencjom episkopatów. Zwiększono również liczbę władz kompetentnych do udzielania zezwoleń: obecnie jest nim każdy ordynariusz, również zakonny. W końcu więc kwestia Komunii świętej pod dwiema postaciami przeszła w ręce Kościołów partykularnych. Zatwierdzone zostały cztery sposoby komunikowania pod dwiema postaciami: za najdoskonalszy pod względem znaku uznano bezpośrednie picie z kielicha. (Można udzielać Komunii z użyciem łyżeczki lub srebrnej rurki).

Kościół łaciński, choć ze względów praktycznych pozostaje przy formie zwyczajnej przy Komunii dla wiernych świeckich tylko pod postacią chleba, nie waha się, na podstawie solidnych argumentów teologicznych, pozwalać na Komunię pod dwiema postaciami. Wymaga jednak

zachowania ściśle określonych w dokumentach zasad i obrzędów liturgicznych. Dokumenty Stolicy Apostolskiej optują za jak najczęstszym udzielaniem Komunii pod dwiema postaciami, zwłaszcza że przemawiają za tym racje ekumeniczne: tylko w Kościele rzymskokatolickim udzielana jest wiernym Komunia w formie zwyczajnej wyłącznie pod postacią chleba. Wczytanie się w te dokumenty budzi nadzieję, że i Kościół łaciński znajduje się na drodze powrotu do Komunii pod dwiema postaciami jako formy zwyczajnej, zależnej jedynie od uznania celebransa. Wypadałoby więc, aby poszczególni duszpasterze nie odmawiali, w ramach prawem przewidzianych możliwości, udzielania świeckim Komunii z kielicha. Radość i wdzięczność, z jaką świeccy ją zazwyczaj przyjmują, tym bardziej jeśli uczestniczą w Eucharystii świadomie, będzie dla duszpasterzy najlepszą nagrodą za ich posługę.

## **Marcin Migacz CR**

### ***Dialog pomiędzy religią a kulturą w świetle pism Bogdana Jańskiego***

Praca magisterska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego, obroniona 18 czerwca 2002 roku.

Celem pracy było ustalenie stosunku Bogdana Jańskiego do kultury. W czasie zapoznawania się z nagromadzonymi materiałami pojawiły się poważne trudności. Obok faktów świadczących, że Fundator zmartwychwstańców był otwarty na świat i uznawał jego autonomię, znajdowały się również i takie, które temu zaprzeczały. W celu rozwikłania tego problemu dokonano dystynkcji – wypowiedzi mówiące o potrzebie dialogu zakwalifikowano do istotnych elementów misji Domku Jańskiego, natomiast twierdzenia podkreślające zepsucie natury ludzkiej zaliczono do podstawowych zasad duchowości zmartwychwstańczej. Po ukazaniu na przykładzie historii zmartwychwstańców, że duchowość oparta na pesymistycznej wizji człowieka nie służy dialogowi ze światem i szanowaniu autonomii kultury, postawiono hipotezę, że to nie duchowość, ale misja jednania świata z Kościołem na drodze dialogu stanowi centrum myśli B. Jańskiego.

Praca składa się z trzech rozdziałów, spisu treści i bibliografii. Pierwszy rozdział zapoznaje z życiorysem B. Jańskiego, jego epoką i środowi-



skiem, w którym wzrastał i na który oddziaływał. Historia zawarta w tym rozdziale jest nie tyle historią wydarzeń (zwłaszcza politycznych), ile historią idei – w centrum zainteresowania znajduje się tutaj przede wszystkim mentalność panująca w tej epoce.

Drugi rozdział poświęcony jest analizie myśli B. Jańskiego. Na podstawie jego podejścia do współczesności i jej problemów, a także duchowości, według której starał się kształtować życie wewnętrzne: swoje i spotykanych ludzi, zostaje rozwiązany problem koncepcji człowieka występujący w myśli B. Jańskiego.

W trzecim rozdziale sprecyzowano, co się rozumie pod pojęciem kultury, zwłaszcza w relacji do rzeczywistości nadnaturalnej, oraz wyjaśniono, na czym polegają: autonomia i dialog. Po przeanalizowaniu konsekwencji wynikających z poszczególnych zasad przyjmowanych przez B. Jańskiego i ujawnieniu pewnych niespójności wykazano, co stanowi konstytutywną część myśli Fundatora zmartwychwstańców.

W dziejach Kościoła i każdej religii bardzo ważną, jeśli nie centralną, rolę odgrywa problem relacji natury do łaski, Kościoła do świata, religii do kultury, kultu do etyki. W zależności od sposobu rozwiązania tych fundamentalnych problemów możemy mówić o: 1) sektach uważających się za instytucje pochodzące tylko od Boga, respektujących tylko Jego prawa – prawa zupełnie inne od tych, które głosi świat; 2) demokratycznych gminach religijnych, które czcząc Boga, nie wierzą jednak, że zostały przez Niego założone; 3) instytucjach określających siebie jako bosko-ludzkie. Można śmiało powiedzieć, że problem relacji religia–kultura jest problemem rozstrzygającym o tożsamości Kościoła. W czasach II Soboru Watykańskiego Kościół na nowo postawił sobie pytanie: Kościele, kim jesteś? Nie zapominając o swym boskim pochodzeniu, odrzucił konflikt oraz język potępień i opowiedział się wyraźnie za dialogiem ze światem i współczesną kulturą.

W opracowaniach dotyczących postaci B. Jańskiego do tej pory opublikowanych wiele miejsca poświęcono zebraniu i opisaniu różnych wydarzeń z jego życia, bardzo mało badań natomiast dotyczy rzetelnej analizy jego myśli, zwłaszcza tej związanej z podejściem do kultury. Powodem więc podjęcia tego tematu jest chęć określenia, jaką odpowiedź zawiera charyzmat zmartwychwstańców w sprawie tak istotnej dla Kościoła i współczesnego świata.



## Arkadiusz Stępień CR

### *Zmartwychwstańcy w Warszawie w latach 1919–1945*

Praca magisterska napisana na seminarium z historii Kościoła, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bolesława Kumora, obroniona 5 czerwca 2001 roku.

Przedmiotem badań rozprawy są życie i praca Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w Warszawie. Ramy chronologiczne pracy zamykają się w latach 1919–1945 i dotyczą pobytu zmartwychwstańców w stolicy od chwili przybycia tu pierwszych ojców do wznowienia działalności po zakończeniu II wojny światowej.

Podstawą pracy są źródła archiwalne. Po licznych wyjazdach naukowych, zebraniu źródeł (głównie były to listy) oraz przejrzeniu ich powstał chronologicznie i merytorycznie uporządkowany materiał w obrębie następujących okresów i zagadnień: 1) posługa przy parafii Najświętszego Zbawiciela, 2) posługa przy parafii św. Bonifacego, 3) posługa przy kościele św. Kazimierza. W ich ramach pojawiły się głównie takie tematy, jak: 1) praca duszpasterska, 2) życie zakonne, 3) budowa kościołów przy ul. Chmielnej 112/114 i przy ul. Chełmskiej 21a, 4) praca na rzecz archidiecezji.

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy traktuje o pobycie zmartwychwstańców w warszawskiej parafii Najświętszego Zbawiciela. Opisano tu między innymi okoliczności, które skłoniły Aleksandra Karkowskiego, by zaprosić Zgromadzenie do stolicy. Ukazano także, jak wyglądało życie zakonne oraz posługa parafialna przy tym kościele. Wreszcie przedstawiono sprawę odebrania zmartwychwstańcom kościoła Najświętszego Zbawiciela, co – jak się okazuje – było niezgodne z obowiązującym prawem oraz podpisanymi wcześniej deklaracjami. Drugi rozdział przedstawia posługę Zgromadzenia przy kościele św. Antoniego, który stanowił siedzibę parafii św. Bonifacego na Czerniakowie. Tu z kolei opisano życie w parafii, zaangażowanie ojców w duszpasterstwo oraz praktykowanie przez nich życia zakonnego.

Ukazano również wojenne losy zmartwychwstańców mieszkających na Czerniakowie oraz naświetlono sprawę przekazania tego kościoła ojców bernardynom. W trzecim natomiast, ostatnim rozdziale pracy podjęto próbę opisanego pobytu zmartwychwstańców w warszawskiej dzielnicy Sielce. Naświetlono dokładnie sprawy pobytu przy ul. Chełmskiej 21a, budowy nowego kościoła, organizacji regularnego duszpasterstwa oraz

życia zakonnego. Dotknięto również sprawy, która dotyczyła budowy nowego kościoła przy ul. Chmielnej 112/114. Naturalnie, ukazano także sytuację zmartwychwstańców w okupowanej Warszawie. Przedstawiono wojenne duszpasterstwo oraz praktykę życia zakonnego w tym czasie. Ponadto opisano również powrót zmartwychwstańców do zniszczonej stolicy po powstaniu warszawskim oraz wznowienie działalności przy ul. Chełmskiej po wojnie.

## **Bogdan Bareja CR**

### ***Moralny aspekt modlitwy w pismach ojca Piotra Semenki CR***

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii moralnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Orzeszyny, obroniona 12 lutego 2002 roku.

## **Wojciech Maliszewski CR**

### ***Problematyka moralna w wybranych pisma księdza Hieronima Kajsiewicza CR***

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii moralnej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Orzeszyny, obroniona 12 lutego 2002 roku.

# CONGREGATIONIS RADICES

---



KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI  
KRAKÓW

---

## RELIGIA A KULTURA U BOGDANA JAŃSKIEGO

Relacje między kulturą i religią stanowiły – i nadal stanowią – przedmiot trudny do teoretycznego ujęcia i wyjaśnienia. Najczęściej dokonuje się analiz i interpretacji socjologicznych, które pozostają na poziomie opisu zdarzeń, nie wnikają natomiast w ich podstawy. Ich rozwiązanie domaga się spojrzenia głębszego, sięgającego samych korzeni problemu<sup>1</sup>. Wiadomo, jak wielkie zróżnicowanie panuje w poglądach na temat religii, podobnie zresztą jak na temat kultury. Opracowanie pojęcia religii i pojęcia kultury – albo raczej przyjęcie tych pojęć – jest podstawową przesłanką pytań o wzajemne relacje między religią i kulturą<sup>2</sup>.

### 1. Religijne źródło kultury

Pytanie: czy możliwa jest prawdziwa ludzka kultura bez religii?, nie jest retoryczne. Stanowi palący problem współczesności. Psychologowie

---

<sup>1</sup> Z. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, „W drodze” 1983, nr 113–114, s. 136.

<sup>2</sup> W. Słomka, *Natura, kultura, religia. Autoreferat*, w: *Chrześcijaństwo a kultura w Europie. Pamięć, świadomość, program. Teksty sympozjum presynodalnego, Watykan 28–31 października 1991*, Kielce 1999, s. 183.

i socjologowie kultury coraz częściej mówią o potrzebie *sacrum* w kulturze, o konieczności rewolucji humanistycznej i religijnej, jeśli chcemy uniknąć duchowej śmierci człowieka<sup>3</sup>.

Między cywilizacjami a religiami zachodzi ścisły związek, trwający od stuleci<sup>4</sup>. Często spotyka się pogląd, że religia – bardzo szeroko pojmowana – jest centralną siłą kulturotwórczą, jest sercem kultury. Paradoksalnie – formułują ten pogląd myśliciele przeciwni religii. Klasycznym przykładem jest tu Comte, wyróżniający trzy etapy rozwoju myśli ludzkiej: teologiczny, metafizyczny i pozytywny<sup>5</sup>.

Zdaniem jednego z historyków i filozofów kultury, Arnolda Toynbee, wyższe religie (hinduizm, judaizm, buddyzm, chrześcijaństwo, islam) wznoszą myśl ludzką ponad przemijające uwarunkowania tej czy innej kultury – i tym samym stwarzają nowy typ społeczeństwa. Trwają mimo rozkładu kultur, które je zrodziły, i żyją własnym, organicznym życiem. Szukają odpowiedzi na najważniejsze dla człowieka pytania dotyczące sensu i celu istnienia; są więc z istoty swej ważniejsze i bardziej godne badania niż poszczególne kultury<sup>6</sup>. Determinacja kultury przez religię dokonuje się na tej płaszczyźnie, na której wartość kultury i jej cele wchodzą w relacje z wartością i celem ostatecznym człowieka wyznaczonym przez religię<sup>7</sup>. Każda historyczna kultura ma swój aspekt religijny – kultura chrześcijańska nie stanowi pod tym względem wyjątku, daje się porównać z innymi kulturami związanymi z określoną religią<sup>8</sup>. Termin „chrześcijaństwo” ma znaczenie funkcjonalne. Służy oznaczeniu tych treści i wartości, które niesie z sobą orędzie ewangeliczne<sup>9</sup>.

Najbardziej chyba znanym wyrazicielem tezy, że u kolebki kultury tkwi religia, jest jeden z czołowych historyków-socjologów, Christopher Dawson. Kultura jest dla niego – przez analogię do tomistycznej filozofii człowieka – niejako substancjalną jednością elementów biologicznych i duchowych: „składnik intelektualny” jest według Dawsona „duszą i zasadą formującą kulturę”. Podobnie jak dusza w myśli Akwinaty jest formą

<sup>3</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 136.

<sup>4</sup> C. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1969, s. 48.

<sup>5</sup> Zob. A. Comte, tekst z roku 1848, w antologii: *Main Currents of Western Thought*, New York 1952, s. 490.

<sup>6</sup> Tak streszcza myśl Arnolda Toynbee amerykański historyk W. Warren Wagar, *The City of Man*, Boston 1963, s. 164–165.

<sup>7</sup> M. Jaworski, *Religia a kultura*, „Znak” 1964, nr 7–8, s. 836.

<sup>8</sup> C. Dawson, dz. cyt., s. 21–22.

<sup>9</sup> Zob. M. Jaworski, dz. cyt., s. 99.

ciała, z nim konsubstancjalną, tak ów czynnik intelektualny jest konsubstancjalny z podłożem materialnym kultury<sup>10</sup>.

Wszystko wskazuje na to, że czynnik religijny ma swe miejsce już w wymiarze natury i ma je jeszcze bardziej zauważalnie w wymiarze kultury. Trzeba więc zapytać, czy właśnie czynnik religijny nie dlatego ma wspomniane miejsce w naturze i kulturze, że jest transcendentny zarówno względem natury, jak kultury i że jemu ostatecznie zawdzięcza swe pojawienie się i rozwój zarówno natura, jak i kultura? Czy to nie ten czynnik ostatecznie decyduje o potencjalnym charakterze natury i czy nie on decydująco wpływa na aktualizowanie się natury w kulturze?

Należy także zapytać o relację między chrześcijaństwem a kulturą<sup>11</sup>. Współczynnikami kultury chrześcijańskiej jest nie tylko to, co w samej naturze człowieka stanowi zczyn jego dojrzewania duchowego i przygotowuje go na przyjmowanie objawionej prawdy i łaski, ale również sama wiara i religia w takiej mierze, w jakiej uznawane są za owoc współpracy między naturą a łaską. Jakkolwiek więc wszelkie *opus Dei* pochodzi spod kultury, wszelkie współdziałanie z nim ze strony człowieka pojmowane być powinno jako treść działalności kulturowej, a zarazem jako wyraz jego natury w tym sensie, w jakim można uznać, że nic nie jest dla człowieka bardziej naturalne niż kultura.

Świadomość bycia afirmowanym, kochanym przez Boga jest ostateczną racją naszej afirmacji samego siebie i afirmacji każdego człowieka, uznaniem jego istnienia za bezwarunkowe dobro, na którym człowiek przez działanie nadbudowuje wartości osobiste. Perspektywa religijna, wprowadzając afirmację (miłość) jako podstawowy budulec życia i działania ludzkiego, ludzkiej kultury, może prowadzić do „cywilizacji miłości”, o którą apelował Paweł VI i do której nieustannie nawołuje Jan Paweł II. Pełna i bezwarunkowa afirmacja osoby ludzkiej jest niemożliwa i niezrozumiała bez afirmacji jej wymiaru religijnego, a więc ontycznego, moralnego i psychicznego związku z Osobowym Bogiem. Religia w stosunku do człowieka i całej jego działalności kulturotwórczej pełni następujące, powiązane z sobą, funkcje:

1) poznawczo-motywuującą – przez objawienie ostatecznych perspektyw, pełnego (osobowego) kontekstu życia ludzkiego i nieskończonej wartości i godności człowieka;

---

<sup>10</sup> Zob. J. Woźniakowski, *W jakim sensie można mówić o kulturze chrześcijańskiej?*, „Znak” 1964, nr 7–8, s. 792.

<sup>11</sup> Por. W. Słomka, dz. cyt., s. 183.

2) modelowo-wzorczą, gdyż dostarcza modeli życia, niezbędnych do kształtowania osobowego życia, do procesu „uprawy” samego człowieka, zmierzającej do pełnej realizacji osoby ludzkiej: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). W chrześcijaństwie najdoskonalszym modelem życia ludzkiego jest Chrystus, Bóg-Człowiek, który własnym życiem ukazał wartość, godność osoby ludzkiej, który umiłował człowieka aż do męki krzyża i który swoim życiem uczy każdego człowieka najtrudniejszej sztuki miłości, mocniejszej niż śmierć;

3) wspomagającą (sprawczą) – każda religia dostarcza pomocy „przychodzącej z góry” (łaska, sakramenty, modlitwa, ryty i obrzędy). Są to środki, które mają wzmocnić siły ducha ludzkiego w wybawianiu od zła, jakie zewsząd zagraża człowiekowi, napawa go lękiem i osłabia jego siły twórcze, oraz pomóc w realizacji wskazanych przez religię, a przekraczających naturalne możliwości człowieka, dążeń i celów. Religijne idee, normy zachowania i pomoce niezbędne do ich realizacji są tak zasadnicze, że bez nich człowiek nie spełniłby swego zadania. I to dopiero waloryzuje człowieka i daje mu godność dziecka Bożego według słów św. Piotra: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4)<sup>12</sup>.

Religia inspiruje różne postawy, działania, myśli i twórczość człowieka. Między ludami Europy, gdzie narodziła się nowożytna cywilizacja, istnieje jedna, głęboka więź i to tak głęboka, że nie wszyscy potrafią ją zauważyć: stanowi ją religia, w której zostały one ochrzczone<sup>13</sup>. Kultura, wyrażająca pamięć ukształtowaną przez chrześcijaństwo, jest wspólnym „językiem” Europejczyków i stanowi najtrwalszy fundament jedności kontynentu<sup>14</sup>. Europejczyk nie jest rzucony w pustkę, lecz żyje w ojczyźnie, a Europa jest wspólnotą ojczyzn, czyli narodów, które uzyskały pełnię zjednoczenia i wewnętrznej suwerenności w ramach własnej kultury. Chrześcijaństwo niesie z sobą jedyny, prawdziwy uniwersalizm, dzięki któremu wartości duchowe, wypracowane przez jeden naród, mogą stać się bogactwem wszystkich. Kiedy ginie kultura chrześcijańska w jednym narodzie, zagraża to prawdziwemu dobru wszystkich narodów. Przy dzisiejszej łatwości i szybkości społecznej komuni-

<sup>12</sup> Por. S. Sawicki, *Notatki o religii i kulturze*, „Znak” 1964, nr 10, s. 1159.

<sup>13</sup> A. Frossard, *Europa! Europa!*, „Znaki Czasu” 1992, nr 25, s. 114.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha. Gniezno, 3 czerwca 1997, w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z pielgrzymki apostołskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 63.



kacji konieczne jest przeto żywe poczucie solidarności międzyludzkiej i związanej z nią odpowiedzialności za prawdziwe dobro wszystkich ludzi i każdego człowieka. Nie ma innej drogi, by zabezpieczyć taki właśnie układ międzyludzki, niż powrót do Ewangelii, a więc podjęcie nowej ewangelizacji. Tylko w Chrystusie, a więc przez Kościół, można zbudować prawdziwą jedność rodziny ludzkiej, jedność uwidoczną i przynoszącą zbawienne owoce we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego.

Każdy naród ma prawo i obowiązek dać własny, niezastąpiony wkład w budowanie nowej jedności Europy, nic przy tym nie tracąc ani nie rezygnując z tego, co stanowi zarazem o jego tożsamości i oryginalności duchowej i kulturowej<sup>15</sup>. Badacz polskiej kultury Aleksander Brückner nazywa przyjęcie chrztu przez Polskę „najdonioślejszą rewolucją” w dziejach naszej kultury. Uważa, że rewolucja ta „ulżyła przede wszystkim losu niewolnikom, dzieciom i kobietom”.

Kultura polska wczesnego średniowiecza niepozorna; nie przedstawiała nic nadzwyczajnego, żadnych znacznych dzieł sztuki ani literatury (...). Mimo wszelkiej niepozorności postęp (...) przecież widoczny, a zawdzięczał go kraj Kościołowi; wystarczy porównać koniec XIII z końcem XII wieku. Kościół jednoczył te tłumy luźne; wyrabiało się w nich poczucie narodowe (...) on uczył, oświecał głowy, a rozkruszał serca<sup>16</sup>.

Podkreśla, że rozwój oznacza w szczególności rozwój intelektualny, estetyczny i fizyczny człowieka, a Kościół był niemal jedynym inspiratorem nauki i sztuki. Istotę kultury stanowi zaś twórczość artystyczna i odbiór powstałych dzieł, co zwykle uważa się za sedno kulturalnego życia. Główną rolę kulturotwórczą chrześcijaństwa – a pośrednio Biblii, stanowiącej fundament wiary i etyki – upatruje w tym, że Kościół, pełniąc swą misję religijno-moralną, uczy odróżniać zło od dobra, szanować każdego człowieka, zwłaszcza słabszego, rozliczać się w sumieniu i wobec Boga ze swoich czynów. Słowem: „kruszy serca”. Spojrzenie oczyma wiary na świat i los ludzki chroni człowieka przed „bezmyślnym materializmem” praktycznym, każe mu troszczyć się o drugiego człowieka, w którym trzeba widzieć nie wroga, nie obcego, nie Polaka tylko, ale brata, skoro wszyscy są dziećmi jednego Ojca.

---

<sup>15</sup> J. Bajda, *Jan Paweł II w Polsce (1997). Papieskie przesłanie dla Europy*, „Ethos” 1998, nr 41–42, s. 110–118.

<sup>16</sup> A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1958, t. 1, s. 87.

Społeczne myślenie Polaków było zatem od początków naszych dziejów kształtowane przez Ewangelię<sup>17</sup>. Za ilustrację może posłużyć opowieść Żegoty z III Części *Dziadów*. Bóg człowiekowi wygnanemu z raju daje zboże, aby nie umarł z głodu. Znalazł rozsypane przy drodze ziarna Adam, ale przeszedł mimo, nie wiedział bowiem, co ma z nimi zrobić. Znalazł je i diabeł, a chcąc je ukryć przed człowiekiem, by ten nie doszedł do odkrycia wartości Bożego daru – zakopał je w ziemi, „naplwał i ziemię nakrył, i przybił kopytem”. Jakież było zdumienie diabła, gdy zobaczył wiosną szumiące łany zboża. I konkluduje poeta: „O wy! co tylko na świat idziecie z północą. Chytrość – rozumem, a złość nazywacie mocą; Kto z was wiarę i wolność znajdzie i zagrzebie, Myśli Boga oszukać – oszuka sam siebie”<sup>18</sup>. Tekst opowieści Żegoty ukazuje te głębokie warstwy doświadczenia, w których kształtowały się moralne odruchy pokoleń, ukazuje motywy działania Polaków. Przebija z niej przekonanie, że to ostatecznie dobry Bóg rządzi światem, a nie najpotężniejsze nawet dwory, i że ten Bóg prędzej czy później wymierzy wszystkim sprawiedliwość. Ten właśnie prymat wartości etycznych nazywa Ojciec Święty ładem moralnym i patrona tego ładu upatruje w św. Stanisławie. Ponieważ kultura jest budowaniem człowieczeństwa w człowieku, ład moralny leży u podstaw każdej kultury.

Cały ten historyczny proces świadomości i wyborów człowieka – jakże bardzo związany jest z żywą tradycją jego własnego narodu, w której poprzez całe pokolenia odzywają się żywym echem słowa Chrystusa, świadectwo Ewangelii, kultura chrześcijańska, obyczaj zrodzony z wiary, nadziei i miłości. Człowiek wybiera świadomie, wewnętrzną wolnością – tu tradycja nie stanowi ograniczenia: jest skarbcem, jest duchowym zasobem, jest wielkim wspólnym dobrem, które potwierdza się każdym wyborem, każdym szlachetnym czynem, każdym autentycznie po chrześcijańsku przeżytym życiem<sup>19</sup>.

Odślonięcie fundamentalnego dla kultury polskiej doświadczenia etycznego jest jednocześnie ukazaniem głębokiego zakorzenienia tej kultury w świecie wartości chrześcijańskich.

<sup>17</sup> A. Zuberbier, *Dyskusja*, w: *Chrześcijaństwo a kultura...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>18</sup> A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 280.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Przemówienie podczas uroczystej Mszy św. ku czci św. Stanisława na Błoniach w Krakowie 10 czerwca 1979, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1980, s. 203.

## 2. Relacja religia–kultura w czasach B. Jańskiego

Relację między religią i kulturą są fundamentalne dla formułowania postulatów praktycznych w dziedzinie życia społecznego, politycznego oraz w pedagogice społeczeństwa i narodu. Koncepcja cywilizacji, kultury, Europy, własnego państwa i narodu zależy od odpowiedzi na pytanie o rolę religii w kulturze.

W czasach Bogdana Jańskiego zakwestionowano podstawowe zasady obecności religii w kulturze. Oświecenie na nowo określiło religię, kulturę i ich wzajemne relacje. Znakiem tego był pogląd znanych i wpływowych encyklopedystów, propagujących negację, zwątpienie i ironię ateistycznego humanizmu. Encyklopedyści, chociaż nie stworzyli odrębnego systemu filozoficznego, kontynuowali, częściowo na odmiennych podstawach, myśl i działania Woltera, w których główne hasła Oświecenia znalazły swój pełny wyraz. Były one rozumiane polemicznie: rozum – przeciw objawieniu; przyroda – przeciw czynnikom nadprzyrodzonym, i ludzkość – pojmowana jako najwyższy cel etyczny, który miał zastąpić cele etyczno-religijne. Wolter był w początkowej fazie współpracownikiem *Encyklopedii*. Czołowi encyklopedyści (Diderot, Holbach, d'Alembert, Helvetius, Wolter) tworzyli trzon masońskiej loży Neuf Soeurs, uważanej za tę, która przygotowała ideologiczne podstawy rewolucji francuskiej, mimo że tzw. filozofowie zmarli przed jej wybuchem<sup>20</sup>. Ich filozofia była jasno określona w swej części negatywnej: zdecydowanie opowiadali się przeciw supranaturalizmowi, idealizmowi, przeciw całej tradycji chrześcijańskiej metafizyki. Natomiast trudno określić jej część pozytywną: wiadomo, była naturalistyczna, skłaniała się do metafizyki materialistycznej, redukując zjawiska duchowe do cielesnych, opowiadała się za psychologią sensualistyczną, sprowadzając myślenie do wrażeń, oraz za etyką egoistyczno-humanitarną. Przed wszystkim zaś łączyła się z agresywnym ateizmem, który dzięki *Encyklopedii* stał się popularny i powszechny. Krytykę religii tradycyjnej uzasadniała społeczną pozycją duchowieństwa i boskim autorytetem prawa i władzy. Poglądy encyklopedystów przyczyniły się w dużym stopniu do sekularyzacji kultury europejskiej. Oddziałując przez tendencje racjonalistyczne na teologię, wpłynęły w pewnym stopniu na zbudowanie teologii liberalnej, a atak na reli-

---

<sup>20</sup> J. M. Caro Rodriguez, *Wolnomularstwo i jego tajemnice*, bmw, 1992, s. 68–73; M. Poradowski, *Dziedzictwo rewolucji francuskiej*, Warszawa 1992, s. 20–83; G. Martin, *La Franc-maçonnerie et la préparation de la Révolution*, Paris 1926.

gię stał się źródłem laicyzacji chrześcijaństwa<sup>21</sup>. Diderot Denis (1713–1784) 29 września 1762 roku w liście do Woltera podkreślał:

Naszą dewizą jest: bez pardonu zabobnikom, fanatykom, nieukom, szaleńcom, podlecom i tyranom; mam nadzieję, że odnajdzie ją Pan nie w jednym miejscu naszego dzieła. Czyż na darmo nazywamy się filozofami? Jak to! kłamstwo będzie miało swych męczenników, a prawda miałaby być głoszona tylko przez tchórzę? Podobą mi się u naszych braci, iż dotąd jeszcze czują się mniej związani przez nienawiść i pogardę dla tego, co pan nazwał haniebnym, niż przez miłość prawdy, potrzebę dobroczynności, umiłowanie tego, co prawdziwe, dobre i piękne; jest to rodzaj trójcy nieco więcej wart od tamtej. Nie dość jest więcej wiedzieć od nich, trzeba im pokazać, że jesteśmy lepsi i że filozofia stwarza więcej ludzi zacnych niż łaska skuteczna albo uczynkowa<sup>22</sup>.

3 kwietnia 1971, na rok przed ukończeniem *Encyklopedii*, Diderot pisał do księżnej Daszkow:

Każdy wiek ma ducha, który go charakteryzuje. Duch naszego wieku wydaje się być duchem wolności. Pierwszy atak przeciwko przesądom był gwałtowny, nie liczący się z niczym. Kiedy raz jeden ludzie odważyli się w jakikolwiek sposób zaatakować bastion religii, bastion najpotężniejszy ze wszystkich, ponieważ najbardziej szanowany, nic ich nie zatrzyma. Skoro raz zwrócili spojrzenie pełne groźby przeciwko majestatowi nieba, nie cofną się, aby po chwili podnieść je przeciwko panującym na ziemi. Więzy, które ściskają i duszą ludzkość, złożone są z dwóch sznurków: jeśli jeden ustąpi, drugi musi się przerwać<sup>23</sup>.

Diderot, nie przyjmując boskiego pochodzenia moralności, uczył etyki naturalnej pochodzenia społecznego, a także piętnował despotyzm rodziców i nadużycia zakonów. Rozpowszechniał informacje oczerniające i ośmieszające zakony. Jest autorem jednej z ważnych idei etycznych, jaką jest wola ogólna, kładącej podwaliny pod teorię rewolucji. Przed J. J. Rousseau, chociaż z pewnością pod jego wpływem, określa ją w na-

<sup>21</sup> Por. *Filozofia francuskiego oświecenia. Wybór tekstów*, Warszawa 1961; K. Korzon, *Polonica w Encyklopedii Diderota*, „Pamiętnik Literacki”, XLI, 1950, z. 3–4; E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 625–631; E. Rządowska, *Encyklopedia i Diderot w polskim Oświeceniu*, Warszawa 1955.

<sup>22</sup> Cyt. za: J. Kott, *Wstęp*, w: *Encyklopedia*, wybór, tłum. E. Rządowska, Wrocław 1952, s. XIII.

<sup>23</sup> Tamże, s. XXI. Karol Marks w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, oceniając antyteizm Diderota i twórców *Encyklopedii*, napisał: „Krytyka nieba przeobraża się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii w krytykę prawa, krytyka teologii w krytykę polityki” (tamże, s. XVII; por. M. Skrzypek, *Holbach w Rosji i w Związku Radzieckim*, „Euchemer” 1974, nr 4, s. 35–40).

stępujących słowach: „jest ona zawarta w zasadach prawa pisanego wszystkich narodów cywilizowanych, w czynnościach ludów dzikich, a także w układach różnych wrogów ludzkości i nawet we wściekłości dręczonych zwierząt”<sup>24</sup>.

B. Jański w okresie studiów na warszawskim uniwersytecie kształcił się na pismach Holbacha Paula Thiry (1723–1789), który w *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* (Londyn 1770) (pol. wyd.: *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, Warszawa 1957) wykorzystał współczesne mu osiągnięcia z zakresu filozoficznego i naukowego przyrodoznawstwa, teorii życia społecznego, religii, polityki i moralności. W dziele tym, będącym „biblią materializmu” studentów prawa, filozofii i ekonomii w Warszawie, Holbach zespolił dwa podstawowe wątki swych myśli: refleksję nad przyrodą oraz krytykę istniejącego porządku społecznego i służącej mu jako podpora religii. Źródłem jego konsekwentnego i radykalnego ateizmu, materializmu, determinizmu i utylitaryzmu był sensualizm, uznający doświadczenie za jedyne źródło poznania, jego kryterium i warunek sensowności wypowiedzi. Wartość wiedzy Holbach uzależniał od jej praktycznych zastosowań. Za jedyne realną formę bytu przyjmował odwieczną (niestworzoną) materię o budowie korpuskularnej, stanowiącą podłoże jednostkowych bytów i wyposażoną w przymiot odwiecznego ruchu, będącego przyczyną wszelkich zjawisk interpretowanych w kategoriach mechanicznej fizyki. W filozofii przyrody kładł nacisk na brak wszelkiej celowości i rozumnego ładu we wszechświecie. Przyrodę pojmował jako „wielką Całość”, w której obiektywnie istnieje nie tylko to, co pojedyncze, ale i to, co ogólne. Odszedł jednak od wąsko empirycznego nominalistycznego rozumienia tego, co ogólne, jako produktu myślenia. Naturę ujmował w jej jedności, a zarazem różnorodności, co znalazło uzasadnienie w kategorii naturalnego ładu. Uważał, że wszystkie byty jednostkowe są powiązane z innymi bytami oraz ich ogółem – Całością. Wszystko oddziałuje na siebie w sposób konieczny, a nieustanna walka przeciwnieństw, jaka zachodzi w całościach poszczególnych i między nimi, jest warunkiem istnienia i działania „wielkiej Całości”. Ten powszechny determinizm jest możliwy dzięki ruchom wynikającym z istoty bytów oraz z istoty całej natury jako siły centralnej.

---

<sup>24</sup> Cyt. za: J. L. Talmon, *The origins of totalitarian Democracy*, Madrid 1956, s. 45. Por. M. Skrzypek, *Diderot*, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1982; tenże, *Antropologia filozoficzna Diderota*, seria: Wiek Oświecenia, Warszawa 1989, t. 6, s. 24–42.

Logiczną konsekwencją materialistycznej filozofii przyrody Holbacha jest ateizm, z centralną dla niego teorią religii. Krytyka religii jest zarazem domeną jego myśli prowadzącą do teorii społeczeństwa i rozważań o człowieku. Myśliciel proponuje, by zacząć reformę społeczeństwa od zniesienia religii: by przejść do rewolucyjnego działania, należy wpierw zawładnąć umysłami. Rozwój religii wiąże z rozwojem poznania. Według niego, człowiek pierwotny, ponieważ nie był zdolny do głębokich rozmyślań i subtelnych spekulacji, tworzył sobie „osobnego Boga z każdego przedmiotu fizycznego”, wierząc, że ma On wpływ na życie ludzi. „Ludzie prości uważają za panów swego losu zwierzęta, kamienie, bezkształtne i nieożywione substancje oraz fetysze, które przekształcają w bóstwa przypisując im inteligencję, pragnienia i wolę”<sup>25</sup>. Politeizm stanowił jego zdaniem deifikację już nie przedmiotów, ale pewnych elementów i zjawisk przyrody. Monoteizm zaś pojawił się wówczas, gdy człowiek doszedł do pojęcia świata jako „wielkiej Całości”. Wyrazem tej monoteistycznej tendencji był kult Pana.

Człowiek był dla Holbacha „istotą czysto fizyczną”, a człowiek moralny – „niczym innym, jak tą samą istotą fizyczną, rozważaną ze szczególnego punktu widzenia”<sup>26</sup>. Życie psychiczno-duchowe człowieka traktował jako funkcję procesów organicznych, a wolność ludzkiej woli i nieśmiertelność duszy uważał za złudzenie. W teorii moralności uznał interpretowany hedonistycznie egoizm za zgodny z rozumną naturą ludzką, zredukowaną do fizjologii. Twierdził, że aby poznać życie duchowe człowieka i zachodzące w nim zmiany, należy m.in. wykryć substancje materialne, które wchodzi w jego skład i decydują o jego temperamencie. Trzeba też brać pod uwagę tryb życia, sposób odżywiania się, klimat i wszystko, co wpływa na jego stan fizyczny. Za przyczynę ożywienia, humanizowania i ubóstwienia przyrody przyjmował oczywiście ludzki egoizm, który pragnąc podporządkować sobie środowisko, usiłował wpierw znaleźć w przyrodzie siły mające cechy ludzkie.

Człowiek zawsze czyni z siebie centrum wszechświata i wszystko, co w nim widzi, odnosi do siebie samego. Gdy wydaje mu się, że dostrzega jakiś sposób działania zgodny pod pewnymi względami z jego własnym lub też jakieś interesujące go zjawiska, przypisuje je natychmiast przyczynie podobnej sobie, działa-

<sup>25</sup> P. Holbach, *System przyrody*, Warszawa 1957, t. 2, s. 13.

<sup>26</sup> Tamże, s. 54. Por. H. Rayss, *Z problemów antropologii Holbacha i Diderota*, „Annales UMCS. Sectio 1”, Lublin 1976, t. 1, s. 137 n.



jącej tak jak on i posiadającej takie same władze, zainteresowania, projekty i dążności, słowem, tworzy ją na swój obraz i podobieństwo<sup>27</sup>.

Pokazując szkodliwą społecznie funkcję religii, Holbach używał bogatej metaforyki. Religia ma – w jego przekonaniu – przede wszystkim właściwości narkotyzujące, mogące wyrwać człowieka z przygnębienia spowodowanego warunkami, w których nie może on odczuwać przyjemności życia. „Pociecha”, jakiej dostarcza, daje chwilowe zadowolenie, a zamiast leczyć zło, jeszcze je powiększa. Religia paraliżuje odruchy buntu, jest ponadto „napojem trującym”, „usypia lud w kajdanach”, „powoduje letargiczny sen”, „pęta ciała i umysły”. Za prawdziwą religię uważa „moralność naturalną”. Używa przy tym takich sformułowań jak „apostoł przyrody” i „wielbiciel prawdy” i proponuje, by „gmach zabobonu został zrównany z ziemią i by na jego gruzach można było wznieść świątynię, jaka przystoi przyrodzie, pokojowi i cnocie”<sup>28</sup>. Cześć powinna być bowiem oddawana wybitnym dobroczyńcom społeczeństw, nosicielom cennych wartości, którzy posłużyli za modele dla bogów, lecz teraz powinni być znów czczeni jako ludzie. W świeckim kulcie dla wielkich dobroczyńców ludzkości P. Holbach dostrzega doniosły czynnik postępu cywilizacji i doskonalenia moralnego ludzi, gdyż pragnienie uniesmiertelnienia się w pamięci potomnych jest jedną z podstawowych sprężyn ludzkiego działania. Jego ateizm nie sprowadza się więc do negacji tradycyjnych wartości, lecz pod pseudoreligijną formą zmierza do zbudowania nowego świeckiego systemu wartości.

Można śmiało twierdzić, że społeczeństwo ateistów, pozbawione wszelkiej religii, rządzone dobrymi prawami, właściwie wychowywane, zachęcane do cnoty nagrodami, a odstraszone od zbrodni sprawiedliwymi karami, wyzwolone od złudzeń, kłamstw i urojeń, byłoby nieskończenie bardziej obyczajne i cnotliwe niż owe społeczeństwa religijne, w których wszystko sprzyja zaślepieniu umysłów i znieprawieniu serc<sup>29</sup>.

Myślenie oświeceniowe ewoluowało w dwóch różnych kierunkach. Jedni, tracąc wiarę w możliwości poznawcze rozumu, pozostawali wierni hasłu wolności: skoro nie można poznać do końca prawdy, należy pozostawić jednostce duży margines wolności, ponieważ można obligować

<sup>27</sup> P. Holbach, dz. cyt., t. 1, s. 114.

<sup>28</sup> Tamże, t. 2, s. 394. Por. W. P. Wołgin, *Socjalnyje i politiczeskije idiei Golbacha*, „Nowaja i Nowiejszaja Istorija” 1957, nr 1, s. 29–55.

<sup>29</sup> P. Holbach, dz. cyt., t. 2, s. 363.

do przyjęcia tylko tego, co pewne i oczywiste. Do tego nurtu należy zaliczyć założony przez Weishaupta w 1776 roku zakon iluminatów, będący jakby odpowiednikiem masonerii anglosaskiej, z którą łączyło go zamiłowanie do tajemniczości i uroczystych ceremonii. Jego celem była walka z ignorancją i z fanatyzmem oraz głoszenie oświecenia i tolerancji. Iluminaci porzucili wiarę w bezgraniczne możliwości ludzkiego intelektu, głosili zasadę tolerancji. Drudzy przejmowali od Oświecenia skrajny racjonalizm, odrzucając wolność, jak m.in. – swego czasu bardzo bliscy Jańskiemu – saintsimoniści. Dla Saint-Simona i jego uczniów wolność była jedynie niejasną i metaforyczną ideą, która uniemożliwia „wpływ masy na jednostkę” i wskazuje na „porządek oparty na a uczuciach”, nie zaś na interesie klasowym. Nadaje się zatem co najwyżej na narzędzie walki przeciw starym systemowi teologicznemu, okazuje się jednak szkodliwa w prawdziwym społeczeństwie, całkowicie regulowanym przez naukę i racjonalizm – w społeczeństwie, w którym jednostka musi być „powiązana z całością i od niej zależna”, i dlatego nie można sobie wyobrazić ani wolności politycznej, ani wolności sumienia, tak jak nie istnieje wolność w chemii, fizyce czy astronomii<sup>30</sup>.

Poznanie poglądów encyklopedystów, których idee uzasadniały wygaszanie i krępowanie duchowego życia w społeczeństwie francuskim w końcu XVIII i XIX wieku i miały wpływ na całą ówczesną Europę, jest niezbędne, by zrozumieć kontekst myślowy twórczości Bogdana Jańskiego. Podjęta przez niego próba określenia relacji religii i kultury była dokonywana w nurcie odnowy religijnej po zniszczeniach, których w dziedzinie wiary dokonał XVIII-wieczny deizm i ateizm oraz rewolucja 1789 roku<sup>31</sup>.

### 3. Jański o religii i kulturze

Bogdan Jański przyjechał do Paryża w listopadzie 1828 roku i przebywał w tym mieście, które było wówczas kulturalną stolicą Europy, do roku 1840. W stolicy Francji zjawiał się jako wyznawca opartej na filozoficznym materializmie i liberalizmie ekonomii politycznej, porzuciwszy swą wiarę, zainteresowany używaniem życia. Przygotowując się do wielkiej spo-

<sup>30</sup> B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, Warszawa 1998, s. 145–146.

<sup>31</sup> A. Merdas, *Wpływ odnowy religijnej w pierwszej połowie XIX wieku we Francji na postawę i przemyślenia Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 1996, nr 2, s. 7–14.



wiedzi generalnej, pod koniec 1834 roku, pisał: „Wyznaję teraz jeszcze raz, że od 12 lat, od odstąpienia od wiary świętej, całe moje życie było we mnie przytłumieniem, wyniszczeniem dobrego, krzewieniem złego”<sup>32</sup>. Na samym sobie, w osobistym życiu wewnętrznym doświadczył siły i znaczenia religii. Kultura osobista naznaczona wiarą nabrała nowego wymiaru i perspektyw. Przeniósł je później na płaszczyznę życia społecznego, znajdując dla religii istotne miejsce w kulturze. Zarówno w działaniu, jak i w twórczości wyznaczył religii centralne miejsce. W sposób naturalny wielowymiarowe podejście do religii znalazło swój wyraz w dokumentach założycielskich Bractwa. Zasady, cel i ducha Bractwa Jański sformułował następująco: „Nie ograniczać życia bractwa w jednej formie zakonnej, ale przez rozmaite (a ściśle z sobą zjednoczone) formy stowarzyszać się ku wprowadzeniu zasad chrześcijańskich w politykę, edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne”<sup>33</sup>. Nieskuteczność ruchów politycznych, których B. Jański był świadom, nakazywała poszukiwać pewniejszego fundamentu porządku społecznego niżli jedynie partyjne spory czy ludzkie siły działaczy. Odnalazł je w odnowie religijnej i moralnej każdego z członków społeczeństwa. Świadomość niewystarczalności wszystkich organizacji ludzkich sugerowała poszukiwania boskich źródeł mocy, z zachowaniem postawy otwarcia na wszystko, co świat czuje, czego potrzebuje i do czego dąży. Pisząc w 1836 roku *O zasadach, celach i urządzeniach Konfederacji Patriotycznej Katolików*, stwierdził:

Celem bezpośrednim utrzymać i umacniać (mieczami polskimi) wiarę świętą ojców naszych, jedyną zasadę patriotyzmu i wolności, jedną rękojmię naszej przyszłej niepodległości tak między tułaczami polskimi, jak w kraju naszym ojczystym oraz ku wyjarzmieniu powszechnemu ojczyzny i zaprowadzeniu w niej wolności powszechnej. Przywrócenie i ustalenie zgody między spółrodakami, a to przez stosowanie do tych dążeń religijnych, patriotycznych i liberalnych oraz do usiłowań o ogólną zgodę, ciągłe ożywianie między ziomkami wspomnień naszej przeszłości, ciągłe oznajmianie ich z postępami obecnymi nauk, przemysłu i sztuk pięknych oraz ciągłe stosowanie tych wspomnień i znajomości, jak porad doświadczenia i rozumu, do położenia, w jakim przez nowe powstanie znajdzie się nasza Ojczyzna, i do drogi, jakiej nam w przywracaniu jej niepodległości trzymać się będzie wypadało i jakiej dziś trzymać się winni-

<sup>32</sup> B. Jański, *Dziennik 1830–1839*, oprac. A. Jastrzębski, Rzym 2001, s. 114–115.

<sup>33</sup> J. Iwicki, *Charyzmat Zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Katowice 1990, t. 1.

śmy. (...) Środki, jakie dziś unia patriotyczna przedsięwzię, dla dopięcia tych celów, polegają:

1. na ogłaszaniu drukiem stosownych pism i okólników,
2. na korespondencji i misjach,
3. na pracach naukowych, dotyczących naszej wiary i naszej sprawy ojczystej,
4. na organizacji wewnętrznej unitów i zaprowadzeniu między nimi stosownych ustanowień religijnych i obywatelskich<sup>34</sup>.

Zadziwiać może niezwykle praktyczne organizacyjnie myślenie B. Jańskiego, przewidującego konieczność stworzenia odpowiednich struktur instytucjonalnych oraz szeregu dzieł umożliwiających realizację szczytnych założeń, zwłaszcza że jednocześnie oddany był bez miary apostołowaniu ewangelicznemu, znajdując dla niego nowoczesne formy i metody. Bez cienia wątpliwości, z niezachwianą wiarą, sprawę religii stawiał w centralnym miejscu swych idei społeczno-kulturowych. Przekonany był, że tylko tak ją sytuując, można pogłębić i ubogacić życie społeczeństwa i podnieść jego byt na wyższy poziom. Głównym zadaniem Bractwa B. Jańskiego było wprowadzanie Ewangelii w kulturę i jednocześnie ewangelizacja poprzez kulturę. Jański planował zakładanie bibliotek, czytelni, wydawnictw, uniwersytetów. Myślał także o założeniu pisma politycznego. W prospekcie zamierzonego pisma stwierdził, że głównymi środkami odzyskania niepodległości narodowej są „poprawa, podniesienie, zjednoczenie ducha, nabycie rzeczywistej moralnej i umysłowej wyższości”<sup>35</sup>. Wysoka ocena kultury ludzkiej w Oświeceniu łączyła się z humanizmem, zachwycającym się wspaniałością natury ludzkiej. Jański dostrzega możliwości człowieka z równym oświeceniowemu optymizmem, lecz opiera go na fundamencie chrześcijańskim. Odważnie zadaje pytanie o kondycję duchową człowieka i podejmuje wyzwania Oświecenia, stwierdzającego antynomię religii i kultury. W 1837 roku wśród „Postanowień” zapisał:

Zdecydować kwestie (po modlitwie): doskonałości, mistycyzmu, oderwania się od wszystkich rzeczy ziemskich i życia tylko dla Boga, a zarazem zajmowania się pewnymi pracami, naukami, dążeniami doczesnymi – a zatem doczesności i wieczności, życia wewnętrznego i zewnętrznego. – Życie mistyczne, ascetyczne, czy tylko dla mnichów? Doskonałość chrześcijańska nie dla wszystkich chrześcijan? (...) Kwestia ekonomiczna: jak pogodzić obowiązek ciągłego wzro-

<sup>34</sup> B. Jański, dz. cyt., s. 432 – 433.

<sup>35</sup> J. Iwicki, dz. cyt., s. 35 Por. A. Kardaś, *Formacja duchowa w Domku Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”, 1997, nr 3, s. 95.

stu w poświęcaniu się dla Boga i wieczności, morderstwa – z polepszeniem się bytu pojedynczych osób w narodach, w życiu towarzyskim, rozwijającym się (nawet na principiach chrześcijańskich)<sup>36</sup>.

Odpowiedź znał już wcześniej. Formułował ją wielokrotnie. W formie zdecydowanej w *Naszej profesji* (1839) podał ją po raz kolejny:

Religia i religia tylko ustanowić może i porządek społeczny, i wolność, i zabezpieczyć wszystkie prawa posiadania, i interesa aktualne – zaspokojenie potrzeb socjalnych dotąd niezaspokojonych – i teraźniejszości i przyszłości – nadać towarzystwu stałość ich posady, i rozwinięcie się, postęp wszystkich sił... Ale trzeba, żeby była za fundament<sup>37</sup>.

W swych pismach i w działaniu godził antagonizmy, które stworzyli myśliciele oświeceniowi i romantyczni. Za podstawową cechę odróżniającą chrześcijanina epoki nowożytnej od chrześcijanina średniowiecznego uważał docenianie rzeczywistości ziemskiej i szacunek dla przyrodzonych możliwości człowieka. Według niego, Romantyzm, choć chronologicznie stanowił część epoki nowożytnej, jednak mentalnie był bliski Średniowieczu. W XVIII wieku, a zwłaszcza w drugiej jego połowie, pokładano ogromne nadzieje w człowieku i w jego naturalnych możliwościach. Wydawało się, że człowiek może wszystko zbadać i pojąć. To, co już z samego założenia nie jest możliwe w sposób naturalny do poznania rozumem, odrzucono jako zabobon i przejaw zacofania. Królujący deizm, utożsamiając religię z moralnością, ograniczał Kościół do spełniania funkcji instytucji wychowawczej, a księża widział jako nauczycieli ludowych. Grzech pierworodny i odkupienie stawały się mitami. Ślepa wiara w dobroć naturalną człowieka kazała dostrzegać w złu zwykłą konsekwencję niewiedzy. Szerząc wiedzę, usuwało się grzech. W Oświeceniu charakterystyczne dla kultu religijnego jest niemal całkowite zatracenie jego racji bytu: głoszenia chwały Bożej. Odrzucano jakąkolwiek możliwość wpływania na Boga za pośrednictwem ofiar czy modlitw. Kult nie był już prawie wcale teocentryczny, stał się niemal całkowicie antropocentryczny: jego jedynym celem było ulepszenie człowieka, pomoc w lepszym poznaniu samego siebie. Pojęcie religii zostało najjaskrawiej wyrażone przez Kanta w jego słynnej formule „*Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*” (religia w granicach samego rozumu). Zgodnie z tym sformułowaniem, człowiek, chcąc

<sup>36</sup> B. Jański, dz. cyt., s. 501–502.

<sup>37</sup> Tamże, s. 432.

zadowolić Boga, powinien ograniczyć się do wypełniania swych naturalnych zadań. Wszystko, co do tego dodaje, jest „czystym złudzeniem i pseudoreligią”. W dobie Romantyzmu takie rozumienie religii, choć już nie powszechnie, to jednak dalej funkcjonowało. Co więcej, ewoluowało w stronę całkowitego odrzucenia Boga. Powstał nowy system filozoficzny, preradzający się – by posłużyć się określeniem jezuita de Lubaca – w „ateistyczny humanizm”. Idealizm Kantowski, z którego zrodziły się systemy Fichtego i Schellinga, znalazł wyraz w potężnej syntezie Hegla, w której rzeczywistość nadprzyrodzona została ograniczona do etapu w ewolucji Boga – Natury. Stąd zrodził się wulgarny materializm Feuerbacha, dla którego Bóg był jedynie wytworem egoistycznych skłonności człowieka, oraz pozytywizm Augusta Comte'a, radykalnie eliminujący niepokój religijny i określający go jako właściwość minionego etapu historycznego. Obok tego nurtu, wywodzącego z oświeceniowego odrzucenia tajemnicy i wiary w rozum, powstał bardzo silny ruch nakierowany na to, co było lub jawiło się jako nadprzyrodzone. Pod jego wpływem pobożność przybierała często przesadny wyraz modnego wówczas sentymentalizmu: strumienie łez, niewysłowione ekstazy, czułe wynurzenia, mistyczne uniesienia. W czasach Jańskiego łatwo zauważyć upowszechnienie przeróżnych form cudowności, jak objawienia publiczne i prywatne, cuda, nie mówiąc już o jawnych zabobonach, związanych ze świecką obyczajowością, które wciąż żywe można było spotkać na wsi. W okresie ogromnego rozwoju sekt ezoterycznych, kiedy widma i demony stały się niezbędnymi akcesoriami teatru i powieści, nawet najbardziej oświeceni katolicy byli wyczuleni na wszelkie przejawy sił ponadnaturalnych<sup>38</sup>.

B. Jański łączył różne tęsknoty człowieka Oświecenia i Romantyzmu. Nie uciekał przez wyzwania czasu, ale odczytywał je w świetle wiary i religii. W roku 1834 zanotował:

Czas, warunki zmienne, postępowe życie ludzkości wyraźnie są uznane przez Chrystusa jako istotne. (...) Obowiązkiem przeto dobrego chrześcijanina, pomnogo w swym życiu na odwieczne, niezmiennie powinności, pomnieć także na czasowość. Dzisiaj duch emancypacji politycznej, generalizacji oświaty (druk), bogactwa (machiny), wzajemnej znajomości i stosunków (komunikacje itd.) o ileż winien [ubogacić] dawniejszy tryb, dawniejszą czasową normę kościelną i religijną<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. M. Praza, *Zmysły, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1974.

<sup>39</sup> B. Jański, dz. cyt., s. 259.

Religia jako centrum kultury umysłowej, społecznej i ekonomicznej, podbudowywana studiami, badaniami i praktyczną organizacją społeczno-ekonomiczną, jest propozycją wykraczającą poza zakresy idei propagowanych w tamtej epoce. O podkreśleniu rangi wychowania ascetycznego i formacji duchowej, a jednocześnie bieżącego śledzenia rozwoju nauk przyrodniczych i społecznych świadczy wiele pism B. Jańskiego. Można to wyraźnie dostrzec także w tzw. *Testamencie Jańskiego*, który Założyciel zmartwychwstańców podyktował między 24 a 29 czerwca 1840 roku. Czytamy w nim:

1. Posiadać kleryków z wyższymi święczeniami.
2. Utworzyć jakiś Dom w Paryżu. „Nasze korzenie znajdują się między emigrantami”. Można by otworzyć nowicjat dla nowej wspólnoty.
3. Utworzyć bibliotekę książek katolickich przy Domu Paryskim.
4. Zorganizować wydawnictwo dla propagowania literatury katolickiej.
5. Otworzyć szkołę zawodową dla ubogiej młodzieży.
6. Zabezpieczyć posługę religijną w języku polskim dla emigrantów w Paryżu i Londynie.
7. Otworzyć szpital dla emigrantów z własnymi lekarzami i personelem pielęgniarskim.
8. Zorganizować szkołę dla artystów, mających na uwadze potrzebę dobrej sztuki religijnej jako sposobu głoszenia Ewangelii. (...)
9. Otworzyć seminaria dla wychowania kleru dla różnych części rozdartej Polski. Potrzeba księży zarówno łacińskiego jak unickiego obrządku. Najlepszym na to miejscem byłyby Rzym, Paryż i Louvain.
10. Podjąć każdy wysiłek dla nawrócenia emigracyjnej „lewicy”: demokratyczną masonerię trzeba zdobyć dla Kościoła.
11. Posłać do Paryża Duńskiego, aby na nowo zespolił świeckich współpracowników, szczególnie wersalskich, i rozpoczął realizację wspomnianych wyżej projektów<sup>40</sup>.

Jest to wizja integrująca religię z kulturą, a tym samym człowieka w jego wymiarze intelektualnym i materialnym z jego duchową i nadprzyrodzoną sferą życia. Optymistyczne myślenie o duchowej kondycji człowieka płynie tu bardziej z przekonania o nieograniczonej mocy działania łaski nadprzyrodzonej niżli z pozytywnej oceny stanu ludzkiej natury. Integralna wizja świata człowieka wprowadza Jańskiego w sferę uniwersalnych przekazów katolickiej myśli społecznej. Jedną z podstawowych jej tez, a nawet jej fundamentem i podstawą, jest bowiem integralna koncepcja osoby ludzkiej. Jej konsekwencją zaś jest integralna wizja kultury i religii.

---

<sup>40</sup> J. Iwicki, dz. cyt., s. 99–100.

WOJCIECH KUDYBA  
Nowy Sącz

---

## NORWID O KULTURZE NARODOWEJ

Zasadnicze dla niniejszego artykułu pojęcie kultury narodowej rozumiem szeroko – jako całościowy kształt materialnego i duchowego dorobku danej społeczności narodowej, wytworzony w trakcie jej historycznego rozwoju. Terminem tym chciałbym zatem objąć nie tylko wytwory sztuki i cywilizacji, ale także wzorce zachowań, utrwalone sposoby myślenia i wartościowania. Tak rozumiana kultura znajduje się w samym centrum pisarskiej uwagi Norwida. Nie brak w jego pismach uwag o polskim malarstwie, rzeźbie i literaturze, o rozwoju rzemiosła i najnowszych wynalazkach technicznych, nie brak oryginalnych myśli o narodowej mentalności i uświęconych tradycją sposobach postępowania. Już pierwszy rzut oka na przemyślenia artysty nasuwa myśl, iż mało kto w naszej literaturze z podobną jak on ostrością dostrzegał mielizny polskiej kultury: jej ślepe uliczki, anachronizmy, fobie. Mało kto z podobną pasją kreślił krytyczny obraz polskiej społeczności. Zwłaszcza listy pisarza – i te pisane do przyjaciół mocno zaangażowanych w sprawy społeczne, i te kreślone do osób nieangażujących się bezpośrednio w politykę – pełne są burzliwych wypowiedzi o narodowych błędach i wadach. Temperatura owych zdań, ich częstotliwość i emocjonalny charakter, a także – cóż tu ukrywać – subiektywizm wskazują, iż mamy u Norwida do czynienia z czymś w rodzaju kompleksu polskiego. „Gorzki to chleb jest polskość” – pisał autor *Promethidiona*. Z całą pewnością przeżywał swoją narodową przynależ-

ność boleśnie. Trudno przecież oprzeć się myśli, iż właśnie poczucie odrzucenia przez rodaków, gorzka świadomość niespełnienia dawały Norwidowi nową, krytyczną i właśnie przez to cenną perspektywę oglądu rzeczywistości.

Norwidowe myśli o Polsce i Polakach pierwszy docenił i zestawiał Stanisław Brzozowski w słynnej pracy *Kultura i życie*<sup>1</sup>. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku ukazał się wybór myśli politycznych i społecznych Norwida zredagowany przez Jerzego Roberta Nowaka, który był też autorem cennej do nich przedmowy<sup>2</sup>. Poniższe uwagi nawiązują do obydwu wspomnianych opracowań.

Jakie elementy kultury narodowej budziły szczególny niepokój Norwida? Wydaje się, iż wiele wypowiedzi poety zmierza przede wszystkim do reinterpretacji kultury romantycznej, do ponownego zdefiniowania fundamentalnych dla niej pojęć. Poeta wie, iż los kilku pokoleń Polaków wyznaczyły – powracające w romantycznej literaturze, decydujące o sposobach postępowania – słowa-klucze: walka, bitwa, wojna. Nie jest zamiarem Norwida odrzucenie języka Romantyzmu ani powszechnie używanych określeń. Chodzi mu jedynie o to, by napełnić je nową treścią, ukazać ich nowy sens – i w ten właśnie sposób otworzyć kulturze nowe perspektywy. List poety do Józefa Bohdana Zaleskiego z 1851 roku dobrze ilustruje ów wysiłek, by odróżniać terminy, niuansować ich sens, zwłaszcza sens walki i bitwy. Zasadnicza część owej wypowiedzi pisarza brzmi następująco:

(...) utrzymuję: że Polacy obecni, to jest od lat przeszło 100, umieją bić się – toczyć bitwy – ale nie umieją walczyć.

\*

Uważam to za złe z tej przyczyny, iż wiem, co jest bitwa, i co jest walka.

Walka jest normalnym zadaniem Ludzkości; bitwa – nie! Owszem: celem jest zupełnie bitwę umorzyć przez doskonałe postawienie planu i prowadzenie walki.

(...)

Polacy przeciwnie idą, bo wygrywają heroicznie prawie wszystkie bitwy, a przegrywają wojny.

(...)

<sup>1</sup> Por. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1972, s. 149–165, 217–224.

<sup>2</sup> Cyprian Kamil Norwid, „Gorzki to chleb jest polskość”. *Wybór myśli politycznych i społecznych*, wybór i wstęp. J. R. Nowak, Kraków 1984.



Rzeczy te są zakryte, albo mało znane, albo nieprzyjemne dla ucha (...) z przyczyny braku charakterów w publicystyce polskiej, a przeto z braku szczerzej walki – braku tego, bez czego zwyciężać nikt od wieków nie potrafi: to jest braku wyznawstwa. (VII, 60)

Bitwa jest zatem dla pisarza nieprzemyślanym, spontanicznym zrywem, który owocuje jedynie daremnym rozlewem krwi. Walka natomiast ma charakter racjonalny: planowany, długofalowy, i owocuje cywilizacyjnym i moralnym postępem. Bitwa wymaga męczeństwa, walka wymaga stałej, heroicznej wierności wyznawanym zasadom. Bitwa może wybuchnąć w dowolnym momencie, walka polega na wyborze właściwego czasu i miejsca. Zasadniczy zarzut, który pada tu pod adresem narodowej kultury, to właśnie zarzut „niewczesności” wszelkich inicjatyw. Pisarz zwraca uwagę na pochopność w działaniu, lekceważenie refleksji i drobiazgowych planów – jednym słowem, na brak jakiegokolwiek zmysłu praktycznego, efemeryczność narodowych czynów, a wreszcie na powszechną pogardę dla działań przemyślaných, wymagających czegoś innego niż spontaniczność i krótkotrwałą entuzjazm.

Według Norwida, romantyczny, „nerwowy” charakter polskiej kultury prowadzi do nieroztropnego szafowania ludzkim życiem, posyła kolejne pokolenia na śmierć nieprzynoszącą ogółowi żadnego pożytku. Jeszcze wyraźniej niż opozycja bitwy i walki w pismach autora *Vade-mecum* uderza kontrast między męczeństwem a zamęceniem, odwagą i nierozważą, Opatrznością a fatum. Warto przypomnieć zwłaszcza fragment pamiętnika pisarza:

Od roku 1830 aż do czasów obecnych nie było ani jednego jeszcze księdza na pobojowisku tym szerokim i na tych Kościoła-okopach, które zwiemy Polską; księdza, mówię, który by pojęcie ofiary i męczeństwa od zamęceń fatalnych śmiał wyróżnić ku użytkowi wiernych, pojęcie odwagi, tego Ducha Świętego daru, od świętych zarysów nierozwagi, pojęcie tego, co Opatrzynym, od tego, co fatalnym, który by rozpędzał tym sposobem mgły przed armatami, jak to czynił gorącością modlitwy ksiądz Kordecki na wałach Częstochowy. (VII, 40)

Walka zbrojna powinna być poprzedzona walką o prawdę, o właściwe rozumienie podstawowych w danej kulturze pojęć. Zaniedbanie walki o prawdę pisarz rozpatruje w kategoriach moralnych i religijnych, stąd istotne znaczenie w jego myśleniu o kulturze ma pojęcie grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Ów grzech to dla pisarza przede wszystkim lekceważenie prawdy, niezdolność do „stawania w prawdzie” o sobie



i własnym społeczeństwie, a wreszcie coś, co poeta określa mianem „braku wyznawstwa”, nieświadomością, iż – jak wspomina w jednym z listów – „nie dość prawdy się dorobić, trzeba ją jeszcze obrobić, i obronić, i piersiami zastawić i pieczęć swą położyć jej na piersiach” (VII, 132).

Miejsce ideału męczennika sprawy narodowej zajmuje u Norwida ideał wyznawcy. Heroizm bitwy zostaje zastąpiony heroizmem pracy. „Ja (jak wiesz) nie wierzę, ażeby k r e w zdobywała przyszłość (...) ja wierzę, że pot czoła, ale nie krew” (IX, 116) – pisał do przyjaciela. Nowym wzorem osobowym, który pisarz proponował kulturze romantycznej, był ktoś zdolny do heroicznej wierności prawdzie, ktoś prezentujący postawę świadka, postawę przyjęcia prawdy i poświadczenia jej we własnych życiowych wyborach. Kultury opartej jedynie na tradycyjnym wzorcu spiskowca i męczennika nie mógł zaakceptować, dlatego z pasją pisał:

Oni gotowi wylać morze krwi, ale kilku wyrazów prawdy nie powiedzą, i umyją ręce, i będą na trzy korony Ojca Świętego śmieciami rzucać. Męczeństwo bez wyznawstwa – szlachectwo bez szczerości i otwartości słów – demokracja bez pracy i charakteru! – gałgaństwo – (...). (IX, 222)

Kultura niezdolna do krytycznej refleksji nad sobą staje się według Norwida karykaturą samej siebie i skazana jest na obumieranie. Ani męczeństwo, ani szlachectwo, ani tym bardziej demokracja nie są wartościami absolutnymi i mogą ulegać degradacji. Podniesione jednak do rangi najwyższej, przyjmowane bezkrytycznie – wyrodnieją. Jedynie cierpliwe, stałe, nieustraszone dawanie świadectwa prawdzie, stała zdolność do uznania własnej niepełności i ułomności są w stanie zabezpieczyć społeczeństwo przed rozpadem. Zwłaszcza społeczeństwo demokratyczne nie powinno, zdaniem myśliciela, lekceważyć pojęć obowiązku i moralnego wysiłku, albowiem jego istnienie i stabilność zależą właśnie od tego, czy zdoła zjednoczyć się w pracy na rzecz wspólnie wyznawanych wartości. Grzechy zaniechania, powierzchowność obciążają, zdaniem Norwida, przede wszystkim publicystykę:

Żadne pismo polskie nie utrzyma się i cała polska inteligencja w marnej intencji wlec się i jałowić będzie, pokąd będzie zatrzymywaniem prawdy na rzecz formalnego udawania przed sobą samymi i przed narodem, że IDĄ NAPRZÓD i że ze swobodą sumienia wiedzą, GDZIE? idą...(IX, 185)

– pisał poeta w liście do Mariana Sokołowskiego z 1851 roku.

W innym zaś liście dodał:

Wszystkie pisma polskie zatrzymują prawdę. Ani jednego nie ma, które by, nie powiem już: odpowiedziało, ale zapytało przynajmniej: co jest człowiek? co jest życie? co jest czas? co jest praca? co jest pieniądz? Co jest wyższość? Co jest ład? Co jest jawność – – – zatracają Serio!! (...) (IX, 184)

Poetę raziła zawsze wszelka powierzchowność czy nawet niezdolność do poważnej refleksji nad zasadniczymi problemami egzystencji.

Jak żyję, mimo najkrwawszych przejść, nie zdarzyło mi się nigdy spotkać trzech Polaków, którzy by przez trzy godziny mogli serio o czymkolwiek mówić (...) W cztery oczy, ukradkiem, można sobie dozwolić przyjemności mówienia serio, ale i to, pokąd się bawi!... (IX, 145)

Czy Norwid był świadom przyczyn takiego stanu rzeczy? Czy próbował wskazywać źródła owej znamiennej niechęci polskiej kultury do refleksji i poważnego namysłu? Oczywiście. Dostrzegał je w strukturze społeczeństwa, w którym jak wspomina: „Energia jest 100, a Inteligencja jest 3” (IX, 154). To słabe wykształcenie społeczeństwa powoduje, że – jak pisze poeta: „Księgarz (...) tyłoma zyskany trudami nic teraz robić nie może, bo całe czytające społeczeństwo zrujnowane jest w narodzie, w którym (...) energia wyprzedza zawsze Inteligencję – i co pokolenie jest rzeź” (IX, 150).

Dwa wersy z Norwidowego wiersza *Do spóczesnych* można traktować nieomal jako poetycką definicję kultury narodowej. Polska jawi się tu jako:

Kraj! – gdzie każdy-czyn za wcześniej wschodzi,  
Ale – książka-każda... za późno  
(*Do spóczesnych*, II, 182, w. 1–6)

Nie tylko jednak niła liczba wykształconych osób, ale także ich miżerny status społeczny sprawiają, że kultura polska nie potrafi udźwignąć ciężaru refleksji, że bywa kulturą efemerycznych zrywów patriotycznych i nieroztropnego szafowania ludzkim życiem. Norwid ubolewa nad niską społecznie rangą inteligentów, ich znikomym prestiżem i autorytetem, z goryczą pisząc:

(...) własnymi oczyma obejrawszy wszystkie ucywilizowane społeczeństwa na całym globie, nigdzie a nigdzie nie widziałem, aby inteligencja miała tak mało społecznej wagi i powagi, jak to jest w jednej tylko Polsce.

Mówmy rzeczy, jak są: wszystko, co myślą pracuje albo idealnie jest twórcze, to są zawsze klienci, rezydenty, gubernery... nieustalone położenia bez żadnego przeto polotu i hartu inicjatywy. Dlatego nigdzie potulniejszej nie ma inteligencji i mniej twórczością pomysłową albo odwagą cywilną nacechowanej. (...) Od czasu do czasu Bóg miłosierny czyni, że ten lub ów genialny człowiek jest zarazem włóci posiadaczem, ależ to traf, których całe dzieje świata liczą za ledwo tyle, co palców u ręki. (IX, 122)

Podniesienie statusu materialnego inteligencji uważał artysta za patriotyczny obowiązek społeczeństwa i warunek przetrwania narodowej kultury, a zapomnienie o kondycji inteligencji – za narodową hańbę.

Co do walki na polu słowa: to postawione jest tak, że żaden pisarz polski z prac swoich samodzielnie istnieć nie może.

W Epoce zeszłej Imperatorowa Katarzyna, a dziś Francja, daje miesięczny pieniądz pisarzom Polskim wszystkim głównym (...).

Naród, któremu zapłacić kto inny musi za jego własnych pracowników myśli, a któremu język wydzierają z gardła, nie tylko że w a l c z y ć... ale godności czuć dostatecznie nie umie. (VII, 60)

Słabość inteligencji przejawia się, zdaniem pisarza, bezpośrednio w sferze politycznej, staje się słabością systemu, także słabością konkretnego gabinetu rządowego. Brak wykształcenia i czegoś, co można nazwać „kła-są”, owocuje wówczas nie tylko pochopnością decyzji, brakiem wyobraźni, ale i skłonnością do podejrzliwości, posądzeń i oszczerstw:

Rząd jest to Komitet (...) ludzi żadnej idei o ludzkości i historii nie mających. (...) Ma on jedną siłę... skompromitowania każdego a oszczędzenia nikogo (...). Chcesz wiedzieć, dlaczego nic logicznego nie ma i być nie może? Dlatego, że na całym globie nigdzie Inteligencja nie jest więcej uzależnioną i więcej poniżoną jak w Polsce. (...) Cały mózg Polski od wieku przeszło nie jest umieszczony na tej wyżynie formy człowieka zbiorowego, gdzie mózg bywa, ale w pośladkowych nizinach i czaszce wręcz przeciwnych. (IX, 125)

Trudno doprawdy o bardziej dosadny obraz społecznego organizmu i chyba należy przyznać rację tym, co widzieli w Norwidzie przede wszystkim jadowitego polemistę i ironistę, który burzył spokojne sumienia, dotykał spraw bolesnych, rzadko i niechętnie dyskutowanych, obalał mity, uniemożliwiał błogie samozadowolenie. Soczewką skupiającą w sobie zasadnicze słabości polskiej kultury był dla Norwida obszar działań na polu słowa. Wyżej przytoczyłem słowa o losach pisarzy, warto więc może przypomnieć wypowiedź dotyczącą rynku książki:

Księgarza takiego w Polsce nie ma, który by nam dawać mógł objaśnienia o stanie interesów wydawnictwa, z tej przyczyny prostej, że to jest kilku nieuczonych i nieumiejętnych przemysłowców i zwykłych wyzyskiwaczy. Handlują książką tak, jak byliby handlowali końmi lub wódką. *Ils sont parfaitement illetrés.* (X, 105)

Ostatnie zdanie oznacza oczywiście, że część polskich dystrybutorów i sprzedawców książek jest, najzwyczajniej w świecie, „kompletnie niepiśmienna”. Nie lepsze wyobrażenie miał zresztą poeta o większości odbiorców literatury. Pytany o to, jak słuchacze odebrali jego odczyt *Rzeczy o wolności słowa*, odpowiedział z właściwym sobie sarkazmem:

(...) przyszli – rozdziawili gęby – kalsnęli i poszli. Nic nie warci są oprócz bigosu i kapuśniaku w *Panu Tadeuszu*; z innej strony, oprócz milczenia, modlitwy i grzeczności, cóż im dać? – tylko bigos i kapuśniak rozumieją. (IX, 480)

Norwidowe wzmianki o *Panu Tadeuszu* wymagałyby osobnego omówienia. Tu jedynie należy podkreślić, że – inaczej niż ogół publiczności literackiej – Norwid nie był w stanie zachwycić się epopeją Mickiewicza, bywał w swych ocenach stronniczy i niesprawiedliwy. Bardziej niż ranga artystyczna owego dzieła intersował go – i irytował – świat przedstawiony w utworze, obraz społeczeństwa wyłaniający się z kart eposu. Ów świat, rzeczywistość kultury szlacheckiej, mieścił bowiem w sobie wszystkie właściwie elementy polskiej kultury, które autor *Vade-mecum* uważał za anachroniczne, zaściankowe i szkodliwe: bezrefleksyjność, zapalczywość, lenistwo w sprawach społecznych, brak owego wspomnianego już „serio”, a wreszcie i nieumiejętność prowadzenia walki:

Zapewne, że ukochany Ojczysty Poemat Narodowy *Pan Tadeusz* to jest poemat narodowy, w którym jedyna figura serio jest ŻYD... Zresztą: awanturniki, safanduły, facecioniści, gawędziarze i kobiet narodowych dwie:

1. Jedna – Telimena: metresa moskiewska.
2. Druga – Zosia: pensjonarka.

Zapewne, że poemat ów arcynarodowy, w którym jedzą, piją, grzyby zbierają i czekają, aż Francuzi przyjdą zrobić im ojczyznę... Zapewne, że to jest arcydzieło (...). (IX, 223)

Norwida drażniły nie tylko lenistwo narodowe i obyczajowość szlachecka, lecz przede wszystkim brak wrażliwości społecznej, wyczulenia na dobro ogółu. Nikt chyba wcześniej nie postawił tak ostrej diagnozy

polskiego społeczeństwa: zdaniem poety, niewiele jest krajów o tak niskim poziomie cnót obywatelskich jak Polska. Sądzę, że warto przytoczyć tu dłuższy fragment wypowiedzi pisarza:

Oto jest społeczność polska! – społeczność narodu, który, nie zaprzeczam, iż o tyle jako patriotyzm wielki jest, o ile jako społeczeństwo jest żaden.

Wszystko, co patriotyzmu i historycznego dotyczy uczucia, tak wielkie i wielmożne jest w narodzie tym, iż zaiste, że kapelusz zdejmam przed ulicznikiem warszawskim – ale – ale wszystko to, czego nie od patriotyzmu, czego nie od narodowego, ale czego od społecznego uczucia wymaga się, to jest tak początkujące, małe i prawie nikczemne, że strach wspominać o tym!

Przecież i kwestia krzyczącej do Boga sprawiedliwości, kwestia chłopów, o którą trzech Papieży po sobie idących dopominało się u narodu polskiego – dopiero jako narodowa, a nie jako Chrystusowa podniesioną i rozstrzygniętą jest.

Jesteśmy żadnym społeczeństwem.

Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym.

(...) Polska jest ostatnie na globie społeczeństwo, a pierwszy na planecie naród.

(...) Gdyby Ojczyzna nasza była tak dzielnym społeczeństwem we wszystkich człowieka obowiązkach, jak znakomitym jest narodem we wszelkich Polaka poczuciach, tedy bylibyśmy na nogach dwóch, osoby całe i poważne – monumentalnie znakomite. Ale tak, jak dziś jest, to Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł i jesteśmy karykatury, i jesteśmy tragiczna nicłość i śmiech olbrzymi... Słońce nad Polakiem wstawa, ale zasłania swe oczy nad człowiekiem. (...). (IX, 63)

Być „dzielnym we wszystkich człowieka obowiązkach” – tak brzmi zasadniczy postulat, kierowany przez Norwida pod adresem kultury polskiej. Chodzi w nim o to, aby „z Polaka wywalczył się człowiek”, chodzi o to, byśmy byli społeczeństwem coraz bardziej ludzkim, zatroskanym o najsłabszych, społeczeństwem solidarnym. Wielokrotnie autor *Vademecum* ostrzegał przed plagą „lenistwa ogólnego, lenistwa sensu publicznego, lenistwa ciał zbiorowych” (IX, 413). Do rozpacz i gniewu doprowadzała go utrwalona w polskiej kulturze tendencja składania społecznych ciężarów na barki ludzi najuboższych. Wielokrotnie pisał o antychrześcijańskim charakterze podobnych postaw:

(...) nie może być inaczej pomiędzy nami – nie może inaczej być – i, jeśli wolno tak się wyrazić, Bóg nie może inaczej dla nas, z powodu że architekci zazwyczaj mają sens, iż stawiając budowlę czynią, aby presje najsilniejsze były wywierane na najsilniejsze i najubożniejsze punkta podpór.

Zaś Polacy od wieku blisko starają się usilnie, aby wszystkie parcia i ciężenia były właśnie że wywierane na punkta najsubtelniejsze, najczulszei najpochopniejsze. Takiej budowie zniszczenia (*abominatio-desolationis*) Bóg pomagać nie może – albowiem, gdyby kto tak chrześcijańskie ciało stawił, żeby wszelka presja opierała się głównie i przeważnie na ubogich, cierpiących chromych, uciśnionych i pracujących etc.... tedy matematyczny antychryzm musiałby z tego matematycznie zaobfitować – iż siedem błogosławieństw byłoby siedmiu przekleństwami. I byłoby: przekłęci ubodzy – przekłęci cisi – przekłęci pokój czyniący... etc. (...). (IX, 303)

Ideałem poety było społeczeństwo aktywne, skupione wokół zasadniczych problemów zbiorowości, zjednoczone i dynamiczne. Uważał, iż niepodległość Polski będzie możliwa nie tyle dzięki wysiłkowi genialnych jednostek – jak mniemali romantycy – ile dzięki poruszeniu szerszych kręgów społeczeństwa ku „społecznym obowiązkom”. W jednym z listów pisarza czytamy:

Jeżeli historia trwa po Chrześcijaństwa przyjściu, to ku temu trwa, aby społeczne miłowanie i ponoszenie wzajemne brzemion w arcydzieło widome, organiczne i całe urobiły się.

Z tych zaś przyczyn, gdyby mi kto stręczył, że ojczyzna (...) wyswobodzić się może skoro wielu świętych i niepospolitych ludzi tam i owdzie ona zużyje i zniszczy na wyręczenie bryłowatych mas – albo jeżeli by mi stręczono, że nie wyswobodzi się ojczyzna, tylko parę maleńkich zrobi kroków, skoro bryłowate i ciężkie masy i umysły do publicznych się porusza obowiązków, zaiste, że wybrałbym zawsze to drugie działanie, nie owe pierwsze (...). (IX, 413)

Można zatem rzec, iż wbrew romantycznemu kultowi natchnienia i wielkich dokonań proponował Norwid polskiej kulturze działania skromniejsze, mniej spektakularne, a jednak – właśnie przez to – realne, dostosowane do wymogów życia. Marzycielstwo i brak praktyczności uważał za smutny spadek po odchodzącej epoce. Romantycznemu pojęciu „energii” przeciwstawiał „siłę” – czyli jakiś rodzaj energii ukierunkowanej, podlegającej racjonalnemu porządkowi i przynoszącej realne efekty. W liście do Mieczysława Pawlikowskiego ubolewał:

Do lat wiosny odpowiada człowiek za to, co umarzył, ukochał, upragnął – potem odpowiada człowiek za to, co dokonał, dopełnił, uskutecznił – choćby to był łepok u szpilki, choćby to był okrągły, cały atom! –

Znajomości tych obowiązków, niestety, nie spotkałem dotąd dość rozwiniętych i świadczonych przez ludzi, których z Ojczyzny widuję.

Owszem, w tych, co widziałem, nie widziałem nigdy więcej nad miarę tradycyjnych-herosów i bezwiednych-magnetyzerów! Obywatelskiej twórczej trzeźwości nie widziałem dotąd. (...)

Widzę – rozbujaanie i poczucie energii, nie widzę sił. (IX, 146)

Nakaz kierowania się praktycznymi względami w działaniu skierował wzrok pisarza na najnowsze osiągnięcia cywilizacji zachodniej. Według Norwida bowiem, przetrwanie kultury polskiej nie jest możliwe za sprawą swoistego zamknięcia, osobliwej izolacji rodzimej kultury przed obcymi wpływami. Przeciwnie: szansę ratowania polskości widział właśnie na drodze roztropnego wykorzystania osiągnięć współczesności. Co więcej, nadawał podobnej działalności znamiona prorockie:

(...) głęboko wierzę, że dziś, politycznie chcąc działać, trzeba uprzedzać, a więc trzeba przed nie po, wiedzieć, co począć. Jest to zaiste niemiłe, ale konieczne następstwo druku, pary, telegrafu i innych wielu rzeczy, przeciw którym – iż ogarnęły świat i że są owocem dokonanych poświęceń pracy ludzkiej – przeciw którym (...) nic zrobić nie można i w pewnej mierze nie godzi się.

(...) One następstwa każą wyzywać przyszłość bojem zaczepnym, nie odpornym, nie koniecznym, nie fatalnym i w owoce jałowym (...) jako mówię, zaczepnym i uprzedzającym, i pod pewnym względem profetycznym bojem przyszłość dziejów zdobywać się każe. (IX, 116)

Jednocześnie autor *Vade-mecum* zdawał sobie sprawę z niedoskonałości cywilizacji przemysłowej, nigdy nie idealizował XIX-wiecznej Europy. Przeciwnie, nie szczędził gorzkich uwag tendencjom, które uważał za destrukcyjne. W liście pisarza do Konstancji Górskiej z 1882 roku natrafiamy na znamieny fragment:

Europa jest to stara wariatka i pijaczka, która co kilka lat robi rzezie i mordy bez żadnego rezultatu ni cywilizacyjnego, ni moralnego. Nic postawić nie umie – głupia jak but, zrozumiąta, pyszna i lekkomyślna. (X,155)

Uderzały Norwida dwa zwłaszcza zjawiska towarzyszące uprzemysłowieniu i rozwojowi ekonomii: wszechobecna komercjalizacja i pogarda dla człowieka. Pisarz zwracał uwagę na skutki podobnych procesów: ogólny upadek dobrego smaku i duchowe lenistwo:

Cała Epoka jest małpa sprzedająca wszystko za pieniądze i nikczemna ze wszech miar. Człowiek u niej szanowany jest ten, który jest wygodny i dopóki



jest wygodny – sądu w niczym – smak uliczny – lenistwo ducha i osłabienie serca, a skora nerwów pochopność – oto obraz tej mały. (IX, 254)

Te i podobne wypowiedzi uderzają dziś przenikliwością i aktualnością. Niektóre fragmenty listów poety brzmią właściwie jak ostra krytyka naszej, postmodernistycznej rzeczywistości. Niech wolno tu będzie przywołać kilka zdań z listu pisarza do Karola Ruprechta z 1866 roku:

Epoka obecna cała jest jałowa, niepoczciwa, brudna i zarozumiała.

Jałowa dlatego, iż na żadnym polu dzielności-twórczej nic a nic, na jeden cal postępu nowego i samodzielnego w niczym nie zrobiła i całą jej wartością jest to tylko, że zdobycze przyszłości uwulgaryzowała namiętnie i nieumiejtnie, a przy tym, wulgaryzując nie swoje zdobycze, zniepoważyła jeszcze i podeptała źródła, z których żyje.

Jest więc jałowa, bo nic nie zrobiła sama; niepoczciwa, bo podeptała, z czego żyje; brudna, bo upoetyzowała takie postępowanie (choć wie, że jest fałszywe), i zarozumiała, bo nie ma uszanowania dla sensu i absolutu pokoleń, wyobrażając sobie, iż ona tworzy człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak jeden Bóg! (IX, 213)

Czy można zatem twierdzić, iż Norwid przeczuwał rozterki naszego XXI wieku – dylematy naszej zmęczonej sztuki zagrożonej procesami wulgaryzacji i braku szacunku dla tradycji, rozpaczliwe wysiłki cywilizacji, której hasłem wciąż zdaje się obietnica „będziecie jako bogowie”? Czy wciąż możemy czytać Norwida tak, jakby był naszym współczesnym? Zapewne wiele uwag poety odnosi się przede wszystkim do epoki, w której powstały. Sądzę jednak, iż mimo upływu lat autor *Vade-mecum* wciąż mówi coś istotnego o naszej rzeczywistości. Pozostaje mi wierzyć, iż przypominane wyżej myśli pisarza mogły nas o tym choćby częściowo przekonać.



DARIUSZ TABOR CR  
KRAKÓW

---

## ODPOWIEDŹ ZMARTWYCHWSTAŃCÓW NA KSZTAŁT WSPÓŁCZESNEJ IM KULTURY

**Z**martwychwstańcy byli dziećmi swych czasów, zakorzenionymi w takiej kulturze, jaką zastali. To trywialna obserwacja niech posłuży za punkt wyjścia rozważań nad ewolucją ich stosunku do tejże kultury. Już na początku pojawia się na kilka zasadniczych pytań: Jaki kształt ludzkiego umysłu i ducha zastali? Jak go ocenili? Projekt jakiej kultury sformułowali? Te pytania wyznaczają ramy poruszanej w artykule kwestii.

### **1. Bogdan Jański, czyli utopia i przełomowa wizja**

Próżne jest doszukiwanie się w pismach Bogdana integralnych myśli dotyczących kultury. Próżne też jest poszukiwanie samego słowa „kultura”. Mimo to sensowne jest postawienie pytania: Co ów wielkiego formatu konwertyta myślał o tej delikatnej sferze ludzkiego bytu? Jak postrzegał kształt współczesnej sobie kultury, w którą wszedł, przybywając do Paryża w 1827 roku, i która go ogarnęła z chwilą napłynięcia pierwszej fali polskich emigrantów?

Najpierw wypada naszkicować obraz tejże kultury. Oświecenie przekształciło tradycyjny sposób myślenia. Wielka Rewolucja Francuska pozrywała dotychczasowe więzi i naruszyła panujący wcześniej porządek społeczny. Racjonalizm i materializm kreowały postawę nieufności wo-

bec chrześcijaństwa. Ponapoleoński ład sprzyjał liberalizmowi i kapitalistycznym relacjom ekonomicznym. W takiej to sytuacji we Francji znaleźli schronienie polscy tułacze polistopadowi – ludzie zdeorientowani, będący w szoku po upadku narodowej rewolucji, pozbawieni środków do życia, wykorzenieni, uwikłani w partyjne przepychanki. Najbardziej brak im było mocnej bazy aksjologicznej – dotychczasowe wartości straciły bowiem swoją moc.

Co zaproponował Bogdan? Nie stworzył żadnego spójnego i kompletnego systemu. Pozostawił szereg luźnych myśli, cząstkowych projektów. Można z nich jednak odczytać niezwykle interesującą koncepcję kultury.

W dokumentach z roku 1836, w tzw. *Dodatku* znajduje się tekst zatytułowany *Moje nauki dla braci. Początki naszych prac naukowych*<sup>1</sup>. Jest to zarys programu akademickich kursów dla członków wspólnoty. Czemu owe kursy miały służyć? Przede wszystkim wprowadzeniu jedności, prawdy i porządku do myślenia indywidualnego i zespołowego oraz jedności, prawdy i porządku w działanie. Owe „nauki” dotyczyły teorii życia – indywidualnego i społecznego – oraz sztuki życia – indywidualnego i społecznego. Cechami tego życia i działania miały być: umiejętność, mądrość i doskonałość. Jego celem zaś – zbawienie człowieka oraz mądre wykorzystanie życia do służenia ludziom<sup>2</sup>. Tekst ten ma doniosłe znaczenie – jest w nim *implicite* zawarta pewna wizja kultury, która dla Jańskiego ma wymiar osobowy: jest zawsze kulturą osoby i społeczności. Cel jej sytuuje w rzeczywistości nadprzyrodzonej – stanowi go zbawienie – jak też w sferze moralnej – to dobre wykorzystanie indywidualnej egzystencji. Według Bogdana, kultura to pełnia ludzkiej egzystencji zarówno indywidualnej, osobowej, jak i społecznej. Jest to struktura, środowisko, w którym człowiek – i, rzecz jasna, społeczność – wzrasta, rozwija się i zmierza do swego celu.

Tak pojętej kulturze miały służyć struktury i rzeczywistości projektowane, w których miał się dokonywać rozwój. Brat Starszy planował studia i prace badawcze, publikacje oraz stworzenie uniwersytetu narodowego<sup>3</sup>. Ten ostatni miał stać się centrum rozpowszechniania idei oraz promieniowania religijnego. Nauka odgrywała ważną rolę w myśli Bogdana – myślał nawet o stanowiskach profesorskich i programował badania<sup>4</sup>, planował stworzenie szeregu szkół kształcących w różnych spe-

---

<sup>1</sup> B. Jański, *Dziennik*. Rok 1836. *Dodatek: Nauki moje do braci: początki naszych prac naukowych*, 13 września 1836, VII. 842, ACCR.

<sup>2</sup> Tamże (ACCR 8627).

<sup>3</sup> Tamże, VII, 843 (ACCR 8627).

<sup>4</sup> B. Jański, *Dziennik*. Rok 1832. 7 sierpnia 1832. XI, 200 (ACCR 8627).

cialnościach. Potrzebą chwili było dla niego założenie biblioteki z logicznie zbudowanym katalogiem i przejrzystym systemem udostępniania<sup>5</sup>. Widział konieczność nowych dzieł – naukowych, ascetycznych, literackich. Pragnął założyć wielki „Ośrodek rysunkowy” – pracownię artystyczną, w której przystępowano by do pracy po odbytych rekolekcjach i wielkim oczyszczeniu. Za niezbędny element nowego życia, jakim miała być kultura, służący kształceniu osób i społeczeństw uważał działalność wydawniczą. Nic nie mieli znaczyć – on i jego bracia – dopóki nie zaczną drukować. Uznawał druk za jeden z najpotężniejszych środków społecznego oddziaływania. Sporządził nawet listę pozycji, które należy opublikować<sup>6</sup>.

To były tylko narzędzia tworzące system instytucji kultury, służące formowaniu osób, nadawaniu kształtu życiu i jego wyborom. Najważniejsze okazuje się pytanie: W jakim kierunku miałyby zmierzać ta kultura? Znajdziemy na nie odpowiedź w pismach Bogdana.

Po pierwsze, kierowałyby się ona ku chrystianizacji współczesnej filozofii. Albowiem antyreligijna filozofia doprowadziła współczesne społeczeństwa do rozbicia i utraty wartości. Religia, która była podstawą kultury, przestała stanowić czynnik ją integrujący, stąd jej degradacja. Wielość odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka i wspólnot ludzkich dotyczące ich natury i genezy przyczyniła się do powstania filozofii narodowych. Jański uznał je jednak za zjawisko przejściowe.

Po drugie, może nastąpić ewolucja w kierunku nasycenia kultury wartościami religijnymi. Tym samym doniosłym zadaniem kultury musi być wykazanie prymatu religii jako prawdy i jako sposobu życia.

Po trzecie, kultura podlega nieustannym przemianom. Kultura przeżyta wiarą określona została jako objawienie czasowe, w odróżnieniu od objawienia wiecznego. Elementami tego objawienia są relacja człowieka z Bogiem, jego aktualne cele i dążenia, prawa i obowiązki oraz organizacje społeczne. To objawienie jest zmienne i zależne od epoki.

Po czwarte, kultura przeniknięta jest postępem. Czymże jest postęp w kulturze? Jest on mianowicie spirytualizacją, która nie pozbawia bynajmniej człowieka istotnych wymiarów ludzkiego bytowania. Nie degradowuje ani nie neguje cielesności. Jest „umoralnieniem” albo inaczej „etycznym uduchowieniem”. Świat zewnętrzny, czyli rzeczywistość ziem-

<sup>5</sup> Tamże, 319, 320 (ACCR 8560, 8559).

<sup>6</sup> Tamże, 786, 755, 863, 812, 634 (ACCR 8627).

ska w wymiarze kulturowym i przyrodniczym, nie jest przeciwny etycznym dążeniom człowieka.

Tak przedstawiają się w ogólnym zarysie poglądy Bogdana. Czy jego doktryna kultury jest utopią – idealistycznym projektem bez nadziei wprowadzenia w życie, chrześcijańskim falansterem, budowanym przez byłego utopijnego socjalistę, pragnącego zbawienia całej ludzkości? Wydaje się, że nie. Mimo że jej wizja dotyczyć miała przede wszystkim usilnie budowanej przez niego wspólnoty, to jednak jej zasięg przekroczył początkowo zakreśloną granicę. Można tu przytoczyć słynny postulat Stephena Coveya: „Zaczynaj z wizją końca”<sup>7</sup>. Bogdanowy projekt kultury był właśnie taką wizją końca, a kultura – misją życiową jego samego i jego współbraci.

## 2. Piotr Semenenko, czyli diagnoza i terapia

W roku 1857 miało miejsce ważne wydarzenie w dziejach młodej wspólnoty zmartwychwstańców. Od 2 do 30 lipca obradowała na Mentorelli Kapituła Generalna. Jednym z jej głównych nurtów było poszukiwanie racji istnienia i zadań kongregacji. Doniosłą rolę odegrał tu o. Piotr Semenenko, który wystąpił z referatem prezentującym cel i zadania Zgromadzenia<sup>8</sup>. O. Piotr wyszedł od analizy współczesnych zagrożeń chrześcijaństwa. Okazało się jednak, że analiza ta ma szerszy zasięg i jest właściwie diagnozą europejskiej kultury XIX wieku. Zasada się ona na trzech pojęciach stworzonych przez Semenenkę. Są nimi: ubóstwienie materii, pogaństwo i socjalizm.

Ubóstwienie materii to koncentracja dążeń i pragnień ludzkich oraz wszelkich działań na sferze materialnej. Świat materialny stał się centralnym przedmiotem poznania, co owocuje coraz lepszym poznaniem praw przyrody i rozwojem cywilizacji technicznej. Wielkoseryjna produkcja przemysłowa stworzyła rynek dóbr materialnych, które odtąd staną się przedmiotem pożądania. Kapitalistyczna organizacja gospodarki postawiła zysk na piedestale centralnych wartości. Materia została uznana za źródło bytu, otrzymała atrybut wieczności i niezniszczalności. Masowo produkowane dobra materialne stały się podstawą ludzkiego szczęścia. Kultura XIX wieku została „przeorana materializmem”.

<sup>7</sup> S. R. Covey, *Siedem nawyków skutecznego działania*, Warszawa 1996, s. 95–148.

<sup>8</sup> Referat publikowany w: J. Iwicki, *Charyzmat zmartwychwstańców. Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Katowice 1990, t. I, s. 174–175.

Pogaństwo to nowa mentalność, zakładająca naiwne przekonanie o nieograniczonych możliwościach ludzkiego rozumu. Intelpekt nie zna swych granic i przez to, paradoksalnie, zawęża obszary ludzkiego poznania, zamykając się w sferze rzeczywistości przyrodniczej. Pozytywistyczne widzenie rzeczywistości, ograniczające się do obserwacji i doświadczenia, sprowadziło człowieka do roli istoty zamkniętej w kręgu poznania zmysłowego. Negowało transcendencję oraz możliwość otwarcia się na Absolut. Tym samym człowiek stawał się pozbawiony istotnej sfery swej egzystencji. XIX-wieczny scjentyzm i racjonalizm opanowały myślenie tego stulecia.

Socjalizm to próba rozwiązania nabrzmiałego, centralnego problemu stulecia – antagonizmu między pracą i kapitałem. Podłożem socjalizmu był liberalizm. Prymat materii i odrzucenie Absolutu oraz opanowujący coraz większe obszary rzeczywistości społecznej liberalizm rozdwajał tkankę społeczną i ustanawiał przeciwległe bieguny – bogactwa i nędzy. To rodziło konflikty oraz pozwalało formułować projekty sprawiedliwego społeczeństwa bez własności, które miałyby powstać w wyniku krwawego przewrotu rewolucyjnego. Wszak od ogłoszenia *Manifestu komunistycznego* upłynęła dekada.

Czy Semenenkowska diagnoza jest wyczerpująca? Czy obejmuje wszystkie bez wyjątku wyznaczniki XIX-wiecznej kultury? Trudno w tej chwili odpowiedzieć na to pytanie. Możliwe, że wiele z istotnych rysów zostało pominiętych. Jednak wobec postawionego sobie zadania – a było nim sformułowanie racji bytu i celów nowo powstałego zgromadzenia zakonnego w kontekście zagrożeń chrześcijaństwa – powyższa prezentacja zadziwia trafnością, głębią oraz dalekowzrocznością. Kultura rodząca się około połowy XIX stulecia to kultura konsumpcji i stawiania materii na pierwszym miejscu, kultura myślenia ograniczonego do doświadczenia bezpośredniego i odrzucającego transcendencję oraz kultura rozpoczynających się kolektywistycznych eksperymentów społecznych. Nabierała ona wtedy dopiero rozpędu, a doprowadzić miała do dwóch wielkich konfliktów następnego wieku.

Co proponuje o. Piotr i jakiej odpowiedzi udziela tej kulturze? Proponuje trzy pojęcia i trzy postawy. Są to: socjalizm chrześcijański, filozofia chrześcijańska, uzacnienie kobiety wraz z kultem Panny Marii. Co rozumie pod tymi pojęciami?

Socjalizm chrześcijański to wspólnota ludzi dobrej woli, którzy poważnie i na serio traktują swe chrześcijaństwo. Jej wzorem idealnym miała być pierwsza gmina jerozolimska. Wspólnota ta, mająca charakter dobro-

wolny, wciela w życie ideały ewangeliczne. Jej dwa rysy charakterystyczne od razu rzucają się w oczy – personalny wybór wiary oraz dobrowolność wspólnotowego zrzeszenia się.

Filozofia chrześcijańska to nowy sposób myślenia. To niejako kontynuacja wyboru osobistego i dojrzałego wiary. To refleksja biorąca pod uwagę dotychczasowy dorobek myślowy chrześcijaństwa, otwarta na transcendencję i szukająca zrozumienia wiary. Z chrześcijańskim filozofowaniem wiąże się wychowanie.

Uzacnienie kobiety jest niejako paralelne do współczesnych ruchów emancypacyjnych, lecz różni się od nich zasadniczo. Jego wzorem jest kult maryjny medytujący osobę Matki Jezusa – odkupionej i całkowicie oddanej Bogu, osoby w sposób doskonały jednoczącej naturę i łaskę, odczytującej swe powołanie i realizującej Boży plan względem niej. Maryja jest tu ideałem kobiety podejmującej wysiłek jednoczenia w sobie wartości duchowych i cielesnych.

Program ten może budzić pewien niedosyt swą lakonicznością czy wręcz „hasłowością”. Nie przekreśla to jednak jego doniosłości. Został on bowiem i w teorii, i w praktyce rozwinięty przez następców o. Piotra.

### 3. Stefan Pawlicki, czyli podjęcie wyzwań czasu

To zadziwiające, ale już dwadzieścia lat po mentorelskiej kapitule Semenkowski projekt znalazł szansę realizacji. A stało się tak za przyczyną Stefana Pawlickiego. Ten wybitny intelektualista, absolwent uniwersytetów niemieckich, filolog klasyczny i filozof, docent Warszawskiej Szkoły Głównej, odkrył drogę do wiary najpierw poprzez Antoniego Odyńca, a potem przez Piotra Semenkę, którego poznał w wielkopolskiej Górze u Platerów<sup>9</sup>. W 1868 roku rozpoczął nowicjat.

Wstąpienie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego było dla młodego filozofa punktem zwrotnym w jego rozwoju naukowym. Zapoczątkowało nowy okres w rozwoju jego refleksji filozoficznej, charakteryzujący się przyjęciem religii jako istotnego elementu filozofii oraz akceptacją aktualnej misji wspólnoty zmartwychwstańców<sup>10</sup>. To oraz intelektualna wrażliwość zaowocowały podjęciem polemiki z nurtami myślowymi epoki.

<sup>9</sup> A. Przymusiała, *Stefan Pawlicki (1839–1916)*, „Polski Słownik Biograficzny”, t. XXV, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 423.

<sup>10</sup> Cz. Głombik, *Człowiek i historia*, Warszawa 1973, s. 163

Pierwszy krytyce został poddany materializm. Jego źródła upatrywał filozof-zmartwychwstańca w heglizmie, a raczej w wypaczonym przez uczniów dziedzictwie Hegla, przybierającym postać panteizmu<sup>11</sup>, który wiódł konsekwentnie do materializmu, opanowującego nauki przyrodnicze. W nich zaś dominowało przekonanie o wieczności materii i wieczności ruchu<sup>12</sup>.

Drugim poruszonym przez niego zagadnieniem był zasadniczy konflikt społeczny epoki – antagonizm między kapitałem i pracą. Bezład życia gospodarczego i niesprawiedliwy podział dóbr prowadziły do tworzenia się biegunów bogactwa i nędzy<sup>13</sup>. To groziło wybuchem społecznym. Centralnym punktem tego konfliktu jest kapitał – sposób jego tworzenia oraz jego własność. Rewolucyjny ruch robotniczy, skoncentrowany w Międzynarodówce, stawiał sobie za cel zniesienie własności i przewrót społeczny<sup>14</sup>.

Trzecim problemem, któremu Pawlicki stawiał czoło, był kształt współczesnej cywilizacji opartej na idei postępu i negującej sens wszelkiej religii. Postęp bez religii prowadzi do degeneracji społeczeństwa. Człowiek pozbawiony religii cofa się niejako do stanu zwierzęcego<sup>15</sup>. Twierdzenia swoje nasz filozof opiera na obserwacji współczesnej edukacji zarówno w Europie, jak i poza nią. Kształcenie, którego podstawy nie stanowi religia, nie przynosi pozytywnych rezultatów kulturowych<sup>16</sup>.

Te trzy wielkie problemy drugiej połowy XIX wieku zostały przeanalizowane dogłębnie i z wielką starannością. Nietrudno zauważyć, że są one niejako kontynuacją diagnozy Semenienki. Ta ostatnia przeprowadzona była jedynie na użytek bieżących potrzeb Zgromadzenia w sposób lakoniczny, choć trafny. Rozpoznanie Stefana Pawlickiego dokonane zostało z wykorzystaniem całego bogactwa warsztatu naukowego i obfitego materiału faktograficznego oraz subtelnie przeanalizowane. Wyłaniająca się z tych analiz kultura epoki jawi się jako kultura naznaczona głębokim pęknięciem społecznego antagonizmu, poddana obeszładniającemu materializmowi zamkniętemu na transcendencję, pozostająca w okowach prymitywnego scjentyzmu oraz popadająca w coraz większą degenerację spowodowaną separacją od żywotnych źródeł religii.

---

<sup>11</sup> S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, Kraków 1870, s. 5–6.

<sup>12</sup> Tamże, s. 23.

<sup>13</sup> S. Pawlicki, *Lassalle i przyszłość socjalizmu*, Kraków 1874, s. 92.

<sup>14</sup> S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, dz. cyt., s. 7–8.

<sup>15</sup> Tamże, s. 124.

<sup>16</sup> Tamże, s. 118, 119.



Jakie rozwiązanie proponuje nasz filozof? Jaki model kultury kreuje na swój czas obecny? Odpowiedź adekwatną do wyzwań i zagrożeń stanowi jego filozofia, którą utożsamia z metafizyką – tę zaś pragnie unaukować. Jako nauka ma ona za zadanie tłumaczyć rzeczy niepewne przez pewne, rzeczy nieznanne przez znane<sup>17</sup>. Kryterium naukowości jest dla niej związek przyczynowo-skutkowy<sup>18</sup>. Każda nauka stanowi bowiem logiczny ciąg zdań prawdziwych, powiązanych relacjami przyczynowo-skutkowymi. Przez wyjaśnianie przyczynowo-skutkowe można dojść do istoty rzeczy<sup>19</sup>. Istota rzeczy jest utożsamiona z przyczynowością. Zadaniem nauki jest tłumaczenie nieznanego przez znane.

Filozofii potrzebny jest jednak punkt wyjścia, mocna zasada myślenia. Tym punktem i tą zasadą jest dla Pawlickiego osoba ludzka w całej swej realności i rozciągłości<sup>20</sup>. Słowo „jestem” jest stwierdzeniem rzeczywistości bytu ludzkiego. Nie chodzi jednak o sprowadzenie człowieka do podmiotu myślącego, o *cogito*. Owszem, myśl stanowi istotny, konstytutywny składnik i rządzi się swoimi prawami, jednak zawsze pozostaje w relacji do świata rzeczywistego.

Dużym osiągnięciem Stefana Pawlickiego jest teoria trzech źródeł wiedzy, którymi są: człowiek, osoba jako źródło samowiedzy, sam byt poznawany pośrednio przez dane zmysłowe i słowo ludzkie oraz Bóg jako źródło wiedzy danej przez Objawienie<sup>21</sup>.

Związek przyczynowo-skutkowy jako droga do istoty rzeczy oraz realna osoba ludzka jako punkt wyjścia filozofii stanowią najbardziej wartościowe dokonania Pawlickiego w dziedzinie filozofii. Przeciwstawia on te dwie wartości materializmowi i otwiera myślenie filozoficzne na Absolut, czyniąc je tym samym zaczątkiem nowej kultury umysłowej, kultury osadzonej w chrześcijaństwie.

Socjalizm i jego możliwa eksplozja rewolucyjna to dla Pawlickiego realne zagrożenia kultury. Źródłem rewolucyjnego socjalizmu upatruje w liberalizmie pojętym jako postawa negacji dotychczasowych wartości, nastawienie przede wszystkim na użytek oraz wolność od zobowiązań<sup>22</sup>. Według filozofa, maksymalizacja użycia rodzi nędzę robotników, która pcha tę grupę w stronę socjalizmu. Jaka można przeciwstawić się rewo-

---

<sup>17</sup> S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 7.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 6–8.

<sup>20</sup> Tamże, s. 6–8.

<sup>21</sup> Tamże, s. 41–43.

<sup>22</sup> S. Pawlicki, *Lassalle i przyszłość socjalizmu*, dz. cyt., s. 145.



lucji społecznej, gotowej zniszczyć dorobek cywilizacji? Otóż należy zastąpić system liberalny innym systemem, bazującym na wierze. Antidotum na socjalizm jest rechrystianizacja społeczeństwa i budowa nowego porządku społecznego opartego na etyce katolickiej<sup>23</sup>. Podstawą tego nowego porządku będą rodzina, szkoła i Kościół, kształtujące umysły w wolności<sup>24</sup>. Liberalizmowi utożsamianemu z pogaństwem może być przeciwstawiony ład umysłowy i społeczny wywodzący się z doktryny chrześcijańskiej, oparty na wartościach ewangelicznych. Chrześcijaństwo jest więc przez Pawlickiego postrzegane jako źródło wolności<sup>25</sup>.

Z kwestią społeczną wiąże się sprawa postępu. Postęp był pojęciem powszechnym w myśli społecznej tamtych czasów i podstawowym kryterium oceny rozwiązań cywilizacyjnych. Stefan Pawlicki rozumie postęp jako organiczny wzrost wszystkich władz moralnych i duchowych społeczeństwa<sup>26</sup>. Negatywnie ocenia epokę współczesną – mimo wielu zdobyczy techniki nie rozwinęła ona wszystkich możliwości. Dlaczego? Odpowiedź znajduje w opisie osiągnięć dawnych wieków. Mimo o wiele mniejszych zasobów ich rozwój sięgał o wiele dalej – Pawlicki wylicza cywilizacyjne zasługi zakonów, biskupów, wybitnych władców<sup>27</sup>. Poprzedzające nas w historii społeczeństwa dokonały więcej niż my, ponieważ miały silne poczucie moralne. Silne poczucie moralne jest kluczem kulturowego i cywilizacyjnego rozwoju<sup>28</sup>. Dzięki niemu chrześcijaństwo mogło dawniej tworzyć wspaniałe dzieła kultury. Dzieje cywilizacji ludzkiej są według Pawlickiego urzeczywistnieniem odwiecznej myśli Boga, który wyznacza cel i porządek historii ludzkości<sup>29</sup>. Warunkami rozwoju cywilizacji są własność i moralność<sup>30</sup>. Odnalezienie istoty kultury w poczuciu moralnym i odwiecznym planie Bożym stanowią ważne osiągnięcia naszego filozofa.

Odpowiedź Stefana Pawlickiego na istotne prądy współczesnej mu kultury jest również odpowiedzią zmartwychwstańców. Wywodzi się ona bowiem z istotnych dążeń religijnych i społecznych tego Zgromadzenia, zakorzeniona jest w doświadczeniu społecznym Założyciela i rozwija myśli Piotra Semenki. Wręcz zadziwia kontynuacja wytyczonych na

<sup>23</sup> Tamże, s. 156.

<sup>24</sup> Tamże, s. 152.

<sup>25</sup> Tamże, s. 156.

<sup>26</sup> S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, dz. cyt., s. 100.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 101.

<sup>29</sup> Tamże, s. 105.

<sup>30</sup> Tamże, s. 127.

kapitule roku 1857 przez o. Piotra kierunków działania. Ich rozwinięcie dokonało się na podstawie dojrzałego systemu filozoficznego powstałego w opozycji do materializmu wywodzącego się z myśli lewicy heglowskiej, przybrało kształt dojrzałej myśli socjologicznej będącej analizą socjalizmu i liberalizmu, na której opierając się, Pawlicki sformułował załączki filozofii kultury, która zakorzeniona jest w chrześcijaństwie i jego roli w dziejach społeczeństw.

#### **4. Seminarium, czyli droga ducha pośród zdekomponowanej formy**

Dotychczas odpowiedzią zmartwychwstańców na kształt współczesnej im kultury była myśl wyrażana w tekstach, w drugiej połowie XX stulecia odpowiedzią na współczesny kształt kultury stała się budowla – dzieło architektury. Dzieło powstałe z bolesnego doświadczenia historycznego. Seminarium zmartwychwstańców, wybudowane w latach 1985–1996, powstało w sytuacji, gdy przekonano się o braku nadziei na zwrot bezprawnie zajętych budynków Domu zakonnego przy ulicy Łobzowskiej 10, gdzie tradycyjnie mieściło się seminarium. Historyczna krzywda stała się inspiracją do stworzenia nowej przestrzeni. Jest to przestrzeń wyjątkowa i zadziwiająca. Trójstrefowe założenie (mur zewnętrzny, budowle peryferyjne – Dom podróżnych, refektarz z kuchnią, Dom seminarzystów i wychowawców, z kościołem i blokiem dydaktycznym) zorganizowane jest wokół centralnego dziedzińca zwanego Dziedzińcem młodości<sup>31</sup>. Wewnątrz czytelnego układu funkcjonalnego istnieje mnogość form o szczególnym charakterze. Jest rozdarty mur, który odsłania wnętrze. Są kolumny bez kapiteli, na które nie złożono żadnego ciężaru. Ze stropów zwieszają się betonowe łupiny sugerujące sklepienie. Jest wreszcie budowla wewnątrz budowli, stwarzająca wrażenie, jakby istniała tu od dawna. Wznosi się załamana ściana, jakby poddana ogromnej sile i mimo optycznego ciężaru – podwieszona u stropu. Są schody bez wyraźnego kierunku, uciekające perspektywy, zawieszane na szczycie schodów dziwne meble, detale

---

<sup>31</sup> Opis i analiza seminarium: M. Misiągiewicz, *Droga Czterech Bram. Wyższe Seminarium Duchowne*, „Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców” 1992, nr 1, s. 3–9; D. Tabor, *Seminarium. Od miejsca do wartości*, „Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców” 1994, nr 1–2, s. 43–47; D. Kozłowski, *Droga czterech Bram*, w: *Inicjacja Nadzieja Wiedza Wiara czyli szkice o Seminarium zmartwychwstańców*, Kraków 1998, s. 7–19.

o ogromnych proporcjach. Cały ten „repertuar” stwarza nastrój zadziwienia, niesamowitości, nierzeczywistości. Jest to zespół form architektonicznych o zatraconej albo przynajmniej zatartej pierwotnej funkcji i rozbitej pierwotnej strukturze. Rozbicie, dekompozycja formy – to wyznaczniki współczesnego ruchu umysłowego, jakim jest postmodernizm.

Domaga się on dokładnych analiz, lecz tutaj możemy go jedynie krótko scharakteryzować. Postmodernizm jest przede wszystkim cywilizacją informacji, znaków i komunikatów, które powinny być skonsumowane. Z powodu ogromnych ilości tychże informacji ich recepcja staje się niemożliwa, a ich nadmiar powoduje szum informacyjny, a przez to i ich inflację. Następuje zjawisko utraty znaczenia i minimalizacja doniosłości treści. Pojawia się rzeczywistość sztuczna, na niby. Kultura postmodernistyczna staje się fragmentaryczna, pozbawiona wartości centralnej<sup>32</sup>.

Sztuka postmodernizmu rezygnuje z postulatu oryginalności i nowości, kładąc nacisk na eklektyzm, który bezceremonialnie przywłaszcza formy i tematy<sup>33</sup>. Ten pozorny kontakt z tradycją przybiera postać ironicznej gry<sup>34</sup>. Zamiast orędzia o charakterze filozoficznym czy społecznym, sztuka ta zadowala się koncentracją na sobie samej. Rezygnuje z poszukiwania prawdy, rozgrywa się na dwóch polach – gry z tradycją oraz doznania estetycznego<sup>35</sup>.

To wszystko można stwierdzić, zanurzając się w niesamowitą, pełną znaków zapytania atmosferę budynku seminarium. Jednak w pewnym momencie ta fragmentaryczność i acentralność oraz finezyjna gra zostają poddane idei jedności, a bezznaczenie – nasyczone orędziem. To Droga Ducha – oś kompozycyjna założenia, rozpięta między Cywilizacją a Naturą, na której osadzono Cztery Bramy metaforyczne. Brama jest tu rozumiana bardzo szeroko. Nie chodzi tylko o prześwit, ale o zorganizowaną przez zdekomponowaną formę przestrzeń, która nasuwa pewne skojarzenia, dopełnione tekstem literackim. Tekst wraz z przestrzenią są nośnikami doniosłego przekazu. Brama Inicjacji z przerwą w prześwitowym murze oddzielającym seminarium od świata zewnętrznego i Dziedzińcem Pragnień, poddanemu rozterkom uciekającej przestrzeni, mówi o poszukiwaniu drogi życiowej, drogi powołania w sytuacji młodzieńczych pragnień i rozterek<sup>36</sup>. Brama Nadziei – portal w rozdarciu ściany kurty-

<sup>32</sup> A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, s. 68.

<sup>33</sup> Tamże, s. 70.

<sup>34</sup> Tamże, s. 71.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> D. Kozłowski, *Droga Czterech Bram*, dz. cyt., s. 9–10.

nowej zaprasza do Domu, który daje perspektywę przyszłości, wzywając do pozostawienia za sobą ruin przeszłości, i jest środowiskiem aktywnego oczekiwania<sup>37</sup>. Brama Wiedzy – błękitna przestrzeń między wieżami postuluje integrację wysiłku umysłowego i intelektualnych poszukiwań (*studium* – schody ku jasności kryjące aulę, bibliotekę i blok dydaktyczny) oraz modlitwy i liturgii (*sacerdotium* – kościół seminaryjny)<sup>38</sup>. Brama Wiary – jeszcze nieistniejąca kolumna z Chrystusem Zmartwychwstałym – każe odnajdywać przejście w krzyżu stworzonym przez boski pion (kolumna) i ludzki poziom (horyzont)<sup>39</sup>.

Jest to więc architektoniczno-poetycki opis drogi powołania tego, kto w seminarium jest postacią najważniejszą – alumna. Poprzez symbol drogi przedstawione zostały osobiste doświadczenia, wybory życiowe, wymogi oraz punkt dojścia, którym staje się Ukrzyżowany Zmartwychwstały. Ale to orędzie ma wymiar bardziej uniwersalny, nieograniczony tylko do seminarium. Jest to opis możliwej lub aktualnie realizowanej drogi życiowej każdego chrześcijanina.

Zadziwiająco, że to wyraziste i jasne orędzie zostało wpisane w środowisko zdecentralizowanej, pełnej ironii i eklektycznej formy architektonicznej. Chyba jest to jednak znak czasu i przejaw polemicznego dialogu z postmodernizmem. Zdekomponowana forma posłużyła za nośnik nieskażonej informacyjną inflacją treści. Przedzieranie się tej treści przez atmosferę gry, zagadkowości i zadziwienia jest pewną metodą – metodą dialogu, który się rozpoczął i który powinien być kontynuowany.

\*\*\*

Na zakończenie należy zastanowić się, czy to już wszystkie momenty dziejowe, w których Zgromadzenie podejmowało dialog ze współczesnymi im czasami i ich kulturą. Niech dalsze badania historyczne odkryją jeszcze inne interesujące odpowiedzi zawarte w wytworach kultury. Mamy jednak przed sobą o wiele bardziej doniosły problem: jaka będzie kultura XXI stulecia? Jakiej odpowiedzi na jej pytania udzieli zmartwychwstańcy? O ile jej kształt będzie od nich zależał? Niech każdy z nas szuka rozwiązania.

<sup>37</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>38</sup> Tamże, s. 11; D. Tabor, *Seminarium...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>39</sup> Tamże, s. 11–12.

WOJCIECH JÓŹWIAK  
POZNAŃ

---

## PIŚMIENNICTWO MISJI ADRIANOPOLSKIEJ

**P**onad pięćdziesięcioletni okres działalności w Adrianopolu członków Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego można rozpatrywać trojako – w zależności od środków, które wybrali misjonarze, aby powiększyć liczbę Bułgarów uznających zwierzchność Rzymu. Do wyznaczonego, wspólnego celu prowadziły trzy drogi: religijno-propagandowa, oświatowo-wychowawcza oraz informacyjna. We wszystkich typach działalności prounijnej niezwykle istotną rolę odgrywało piśmiennictwo – członkowie misji zajmowali się tłumaczeniem, pisaniem, a także wydawaniem m.in. katechizmów, książek o tematyce religijnej, modlitewników, podręczników.

Działalność religijna misjonarzy to przede wszystkim sprawowanie liturgii i posługa słowa (kazania). Głoszone mowy pochwalne przepojone były często treściami propagandowymi. Kaznodzieje zachęcali do przystępowania do unii, wykorzystując wszelkie sposoby, aby utwierdzić wiernych i przekonać ludność prawosławną o wyższości Kościoła zachodniego oraz tkwieniu w „błędzie i ciemnocie” Cerkwi prawosławnej i Kościoła protestanckiego. Misjonarze często posługiwali się przykładami świętych, wykorzystując postaci wspólne dla obu Kościołów, jak i czczone tylko przez prawosławnych bądź katolików, np. św. Cyryl i Metody<sup>1</sup>, św. Józef czy św. Jozafat Kun-

---

<sup>1</sup> Szerzej o świętych w propagandzie unijnej zob.: W. Józwiak, *Święci Cyryl i Metody w koncepcji unitów bułgarskich*, w: *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej*

cewicz. Kult pierwszego kanonizowanego unickiego męczennika zmarłychwstańcy starali się rozpowszechnić wśród Bułgarów. Nieprzypadkowo został on wybrany na patrona misji, a dzięki specjalnej zgodzie biskupa zakonnicy włączyli jego imię do kalendarza liturgicznego.

Z działalnością religijno-propagandową wiązała się zakrojona na szeroką skalę praca translatorska oraz pisarska adrianopolskich misjonarzy. Celem zmarłychwstańców było dostarczenie wiernym niezbędnych ksiązek religijnych wskazujących główne prawdy Kościoła zachodniego (katechizmy i modlitewniki) oraz zapoznanie ich z klasyką zachodniej literatury religijnej<sup>2</sup>.

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

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

Uprawiana przez zmarłychwstańców działalność informacyjna miała na celu reklamę bułgarskiej akcji unijnej na arenie europejskiej, głównie wśród Polaków zamieszkałych na terenie kraju i na emigracji. Listy misjonarzy pojawiające się w polskiej prasie<sup>3</sup>, a także książki przedstawiające historię Bułgarii oraz sytuację Bułgarów w niewoli tureckiej miały

---

*Europy*, red. W. Stępnia-Minczewska, Z. Kijas. Kraków 1999, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 9, s. 145–155, oraz tenże, *Święci w XIX-wiecznej bułgarskiej propagandzie unijnej*, w: *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, Z. Kijas, Kraków 2000, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 13, s. 179–189.

<sup>2</sup> Jako przykład można tu podać przekład na język bułgarski *O naśladowaniu Chrystusa*.

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat zob.: W. Józwiak, *Unia bułgarska w XIX-wiecznej prasie polskiej*, w: *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś*, red. B. Zieliński. Poznań 2001, s. 111–120.

przekonać o ciężącej na Polakach szczególnej odpowiedzialności za sukces bułgarskiej akcji, a tym samym nakłonić do niesienia pomocy finansowej adrianopolskiej misji. Dzięki tym wysyłanym na bieżąco informacjom nasi rodacy byli doskonale zorientowani w postępach unii bułgarskiej i potrzebach adrianopolskiej misji.

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

Piśmiennictwo autorstwa członków polskiej misji w Adrianopolu otworzyło nowy – unicki (a tym samym, zapisany cyrylicą) – rozdział, w niewielkim stopniu poznanej i zbadanej historii XIX-wiecznej bułgarskiej literatury katolickiej<sup>4</sup>.

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

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

<sup>4</sup> Tematyką tą zajmował się Ljubomir Mileticz („Ířčńł đřâčę`ič, Náidíęę čř ířđiáič óč ĩňáđđlíč, ířóę č ěíčćíčíř”, Ń. XIX, Ńíôč` 1903). Obecnie wybitnym specjalistą w tej dziedzinie jest prof. Krasimir Stanczew.







niejącej do dziś placówce misyjnej w Małko Tyrnowo (nie prowadzi już ona działalności oświatowej), gdzie w cerkwi na chórze znajdują się nieskatalogowane pozostałości bibliotek misyjnych z Adrianopola, Małko Tyrnowo i Starej Zagory oraz biblioteki unickiego biskupa rezydującego w Konstantynopolu. Pewna liczba książek znajduje się w prywatnych rękach potomków uczniów szkół prowadzonych przez zmartwychwstańców.

Zachowane (głównie w Archiwum Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców w Krakowie) nieskatalogowane rękopisy tłumaczeń świadczą o tym, że zakonnicy przygotowywali do druku kolejne pozycje. Jednak niedostatki finansowe, a później koniec adrianopolskiej misji i zamknięcie drukarni uniemożliwiły realizację planów wydawniczych<sup>8</sup>.

Aby nakłonić wiernych do modlitwy i czynnego uczestnictwa w liturgii, pomocny jest modlitewnik<sup>9</sup>. Pierwszym i jedynym adrianopolskim zbiorem modlitw były „Ě řěě Ěî ěčňál í í č ÷ Í” autorstwa o. Łukasza Wronowskiego. Jest to jedna z ciekawszych publikacji adrianopolskich misjonarzy, ukazała się ona dopiero w 1894 roku, w drukarni „Ňâ ěň ě č í ř” w miejscowości Jamboł. Zbiór ten zawierał najpopularniejsze modlitwy i pieśni oraz teksty (tropariony i kondakiony) używane podczas liturgii wschodniej. Na końcu analizowanego egzemplarza dołączono, wydane w Adrianopolu w 1887 roku, bułgarskie tłumaczenie Drogi Krzyżowej<sup>10</sup> autorstwa św. Leonarda<sup>11</sup>. Nabożeństwo to jest obce liturgii wschodniej i często jego odprawianie spotykało się z zarzutem katolicyzacji (latynizacji) Bułgarów.

Ojciec Wronowski w pierwszej części swego modlitewnika zapoznał czytelnika z „í ě ů ř, ě ř č ň í â ň ě ů ě Ő đ č ň ň í í č í ů ň đ ě â â ř â ř č í ř ě ř â ř â đ â ř”<sup>12</sup> („rzeczami, które każdy chrześcijanin musi znać i w które musi wierzyć”). Autor zamieścił tu przede wszystkim najważniejsze teksty wspólne dla chrześcijaństwu Wschodu i Zachodu: Apostolski Symbol Wiary, Ojciec

<sup>8</sup> Przykładem może tu być „Ő đ í í ě ě ä ů ÷ Í ň ě ů ň ě ů í ň ů Ā ě ě đ ň ř”, zachowane w rękopisie nieznanego autorstwa, i niedatowane tłumaczenie fragmentów pracy J. B. Delerata, *Historia kościoła świętego katolickiego*, Poznań 1871.

<sup>9</sup> Modlitewnik jako książka do prywatnego nabożeństwa pojawił się pod koniec Średniowiecza, stanowił odpowiedź na zapotrzebowanie wiernych poszukujących książki zawierającej elementy brewiarza, a ponadto kalendarz liturgiczny wraz z wykazem świąt i świętych, a także nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny, do Ducha Świętego, za zmarłych, Drogę Krzyżową, modlitwy codzienne i psalmy pokutne. Od XVII wieku modlitewniki wydawane pod patronatem biskupów zaczęły stanowić autentyczną książeczką do nabożeństwa, zawierającą teksty niedzielnych i świątecznych mszy świętych. Zob. N. Lemaitre, M. T. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1997, s. 165.

<sup>10</sup> „Ě đ ů ň ň í ů ě Ď ě ň ů, ň ů ÷ č í ř í ů í ň ů ň â ě ř â ř Ě ě í í ř đ â ř Ā ř Ď í đ ň ě Ě ř ó đ č ó i”, *Ľ â č đ í ř* 1887.

<sup>11</sup> Św. Leonard z Porto Maurizio (1676–1751) – franciszkanin, autor licznych pism, listów i kazań, wielki propagator nabożeństwa Drogi Krzyżowej.

<sup>12</sup> B. Ě ó ě ř, „Ě ř ě ě Ě î ě č ň á ł í í č ÷ Í”, *Ĭ ě á ř ě* 1894, s. VIII.

nasz, Pozdrowienie anielskie, Dekalog (w układzie Kościoła rzymskiego), siedem darów Ducha Świętego, osiem błogosławieństw, siedem sakramentów. Większość stanowią jednak materiały wprowadzone i uznawane wyłącznie przez Zachód. Spośród wielu wymienionych przez Wronowskiego można w tym miejscu podać jako przykład: przykazania kościelne (powstałe w XV wieku) oraz cnoty boskie i moralne (sformułowane przez kaznodziejów zachodnich w XIII wieku). Nie mogło także na zakończenie pierwszej części publikacji zabraknąć, zawierającego sporne *Filioque*, Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego.

W skład drugiej części modlitewnika wchodziły propozycje różnych wariantów modlitw codziennych, które autor poparł licznymi cytatami z Pisma Świętego. Modlitwy ułożone przez zakonnik miały towarzyszyć wiernym we wszystkich czynnościach dnia codziennego: obudzenia się, wstania z łóżka, ubierania się, mycia, pracy, posiłków, zabawy, wychodzenia z domu i powrotu do niego, wreszcie przy wieczornym rozbieraniu się i kładzeniu do łóżka. Zakonnik przygotowywał czytelników do sakramentu spowiedzi, pokuty i komunii.

Nowością w adrianopolskich publikacjach były zamieszczone w modlitewniku teksty rozmyślań na poszczególne dni tygodnia. Ich autorem był prawdopodobnie o. Wronowski. Na każdy dzień poświęcono inny temat: od celów człowieka, poprzez ich ważność, grzech śmiertelny, śmierć, sąd, piekło, do potępienia wiecznego. Osobne rozważania ułożył o. Łukasz, aby kontemplować Mękę Chrystusa (również na każdy dzień tygodnia przewidziano osobny temat do rozmyślań).

Zamieszczono w nim także tekst bizantyjskiej<sup>13</sup> liturgii św. Jana Złotoustego<sup>14</sup>. Opublikowano go w języku cerkiewnosłowiańskim, a sądząc po stopniu zużycia stron, na których został wydrukowany, był to najczęściej używany fragment modlitewnika. W zasadzie liturgia ta nie różniła się od odprawianych w świątyniach prawosławnych. Zakonnicy uzupełnili ją jednak o pewne fragmenty tekstu, aby odpowiadała wymogom rzymskim. W tekście wygłaszanym podczas ektenii usilnej<sup>15</sup> oraz wielkiego wejścia<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Zgodnie z zaleceniem papieża Piusa IX, duchowni pracujący w krajach prawosławnych mieli zachowywać ryt wschodni.

<sup>14</sup> Obok liturgii św. Jana Złotoustego w Kościele wschodnim używa się również starszej liturgii św. Bazylego Wielkiego (odprawia się ją tylko kilka razy w roku).

<sup>15</sup> Ektenia to przeciągła modlitwa Kościoła wschodniego wyrażająca prośby wiernych. Wyróżnia się ektenię wielką, małą, usilną i błagalną.

<sup>16</sup> „Jest to gest diakona, który przechodzi przez środek wiernych trzymając dyski, na którym jest złożony chleb, i kielich, w którym jest zmieszane wino z wodą, aby je przekazać biskupowi, który stojąc przed królewską bramą »bierze je« (...) i składa na świętym ołtarzu w celu ofiarowania ich Bogu”. *Bóg Żywy, Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 346.





nienie w jedności z Kościołem zachodnim, dla wiernych Cerkwi prawosławnej natomiast była jednoznaczna z prośbą o utwierdzenie w ortodoksji (wyznaniu wschodnim).

Modlitewnik zamykał, niepojawiający się we wcześniejszych publikacjach zmartwychwstańców, zbiór pieśni religijnych. Oprócz utworów wspólnych dla katolicyzmu i prawosławia, takich jak psalmy czy „*Đlíníü Nâ`ñü` Áîâîđîäčöü*” (znanej w Kościele Zachodnim jako *Magnificat* – „Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy”, *Łk* 1, 46–55), Wronowski opublikował także teksty charakterystyczne jedynie dla Kościoła rzymskiego bądź prawosławnego.

Liczniej reprezentowane były utwory wywodzące się z tradycji łańskie, których wybór sugerowała, być może, zawartość bułgarskojęzycznych publikacji religijnych, drukowanych łańską czcionką w Rzymie, a z którymi autor mógł się zetknąć, przebywając w Wiecznym Mieście<sup>34</sup>. W modlitewniku znalazły się: „*Đlíníü áêřâîâřđññâííř`*”<sup>35</sup> – tłumaczenie *Te Deum* („Ciebie, Boga wysławiamy”), łańskiego hymnu z IV wieku przypisywanego św. Ambrożemu – oraz „*Çăđřâłé, êđđęř Çâłçăî!*”<sup>36</sup> – przekład *Ave maris stella* („Witaj Gwiazdo morska”<sup>37</sup>), wczesnośredniowiecznego hymnu ku czci Najświętszej Maryi Panny. Anonimowy autor wychwalał w nim Boże macierzyństwo Maryi oraz jej udział w odkupieniu, prosił o wyjednanie łaski u Boga oraz łaski naśladowania cnót Bożej Rodzicielki<sup>38</sup>. Porównanie bułgarskiego, polskiego oraz zaczerpniętego z *Knigice od molitvi* (Rzym 1846) tekstu pieśni dowodzi, że autor omawianego modlitewnika opierał swe tłumaczenie na przekładzie opublikowanym w Rzymie (*Pesna na Blaxena Deviza Maria*). Mimo że w tekście rzymskim widać wyraźnie wpływy m.in. języka chorwackiego, oba tłumaczenia są do siebie bardzo podobne. Tekst zamieszczony w adrianopolskim modlitewniku wydaje się wersją bardziej bułgarską (oczyszczoną z obcych naleciałości), przez co zrozumiałą dla czytelników. Podobieństwo obu przekładów potwierdza także fakt, że oba przekłady posiadają taką prawie samą liczbę wersów (polski przekład ma jeden więcej w pierwszej zwrotce).

<sup>34</sup> Za przykład może tu posłużyć *Knigice od molitvi kojeto na svetlost dadi prisvelli gospodin Karlo Pooten biskup od Maronia i apostolski namestnik od Antivari, tiparisano u Rim*, 1846. Egzemplarz znajdujący się w Małko Tyrnowo posiada stempel bp. Michaiła Petkowa.

<sup>35</sup> „*Ė řęř Ęî êčňâí í č ÷ í*”, s. 196.

<sup>36</sup> Tamże, s. 202.

<sup>37</sup> Polski tekst tej pieśni można odnaleźć np. w: L. Skowronek, *Droga do nieba, książka do nabożeństwa dla katolików każdego stanu i wieku*, Warszawa 1955, s. 270.

<sup>38</sup> A. Krupa, *Ave Maris Stella*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułkowski, Lublin 1995, t. 1, s. 1172.

Ciekawostką w zbiorze była pieśń „Çř Ęîćăĺńňăî Őđčńňăî (Ăîăă ņ đřćăř ęřęăî ÷ăăî)”<sup>39</sup>. Ta jedyna kolęda w modlitewniku to tłumaczenie utworu autorstwa Franciszka Karpińskiego (1741–1825) *O narodzeniu Pańskim* (bardziej znana jako „Bóg się rodzi...”). Wybór pieśni wydaje się nieprzypadkowy. Karpiński, zgodnie z trendami Oświecenia, propagował w swych utworach religijne normy moralne, umożliwiające prawidłowe funkcjonowanie organizmu społecznego. Dostrzegał niski poziom artystyczny pieśni i modlitw używanych powszechnie w życiu religijnym oraz zdawał sobie sprawę z możliwości szerokiego oddziaływania wychowawczego poprzez tę dziedzinę twórczości. Opublikowany w 1792 roku zbiór pt. *Pieśni nabożne* zawierał dwadzieścia dziewięć utworów adresowanych do prostego ludu – zgodnie z postulatami KEN o upowszechnianiu oświaty wśród najniższych warstw społecznych. W skład śpiewnika wchodziły utwory związane z obrzędami kościelnymi, moralno-religijne, błagalne oraz patriotyczne. Zastosowana w nich „metoda adaptowania środków poetyckich, frazeologii, wyobrażeń o Bogu do poziomu odbiorcy, opiera się na folklorystycznym paralelizmie, a celem zabiegu jest przyznanie ludowej etyce i sposobowi widzenia świata wysokich walorów humanistycznych”<sup>40</sup>. Bóg przedstawiony w pieśniach Karpińskiego nie jest groźnym Bogiem ze Starego Testamentu, odgrywa raczej w tekstach rolę sprawiedliwego i miłosiernego Ojca. W kolędzie *O narodzeniu Pańskim* tajemnicę narodzin Chrystusa wyraził poeta za pomocą nagromadzenia śmiałych antytez, których część udało się tłumaczowi zachować w bułgarskiej wersji tekstu. Niewątpliwie ważniejsze było zachowanie linii melodycznej niż dosłowność tłumaczenia. Za wyborem tego utworu, oprócz niewątpliwych walorów artystycznych tekstu, przemawiało zawarte w nim przesłanie, że Chrystus „W nędznej szopie urodzony” obdarza szczególną miłością ludzi upośledzonych i biednych. Obraz Boga, który „Wszedł między lud ukochany, / Dzieląc z nim trudy i znoje”, musiał bardzo odpowiadać adrianopolskim unitom, wywodzącym się z najniższych warstw społecznych i przez uznanie zwierzchnictwa Rzymu często odsuniętych na margines społeczeństwa.

Pieśń „Çř Ęîćăĺńňăî Őđčńňăî” jest ciekawym dowodem na (dotąd niezbadane i być może częstsze) wykorzystanie polskich tekstów religijnych w życiu bułgarskiego Kościoła katolickiego i unickiego.

Obiektywnie przyznać należy, że pomimo nieuniknionych błędów praca misyjna, oświatowo-wychowawcza oraz literacka adrianopolskich misjo-

<sup>39</sup> „Ę řęęă Ęîćăĺńňăî Őđčńňăî”, s.201.

<sup>40</sup> M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, Warszawa 1988, s. 125.



narzy była wśród Bułgarów dobrze postrzegana. O zmartwychwstańcach nie pisano w antyunijnej prasie, ich działalność nie była przedmiotem ataku działaczy bułgarskiego odrodzenia narodowego. O efektach pracy polskich misjonarzy najlepiej świadczy ilość i znaczenie przetłumaczonych, napisanych i opublikowanych tekstów oraz liczba dzieci uczących się w misyjnych placówkach oświatowych.

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR  
KRAKÓW

---

## ŻYCIE KONSEKROWANE NA AREOPAGU KULTURY

### Zajrzyjmy do leksykonów

Tak sformułowany temat odsyła nas najpierw do leksykonów, aby na wstępie uściślić znaczenie poszczególnych jego członów.

Najłatwiejsze do zdefiniowania jest **życie konsekrowane**: jest to zespół przejawów istnienia i działalności osób konsekrowanych, żyjących we wspólnotach zatwierdzonych przez Kościół. W tym pojęciu mieści się całe bogactwo i różnorodność charyzmatów, duchowości, instytucji i apostołstwa różnorodnych zakonów, zgromadzeń, stowarzyszeń i instytutów. Znaczną część tego życia stanowi życie zakonne, którego zasadniczymi wyznacznikami są: profesja rad ewangelicznych, własne ustawodawstwo, życie wspólne, oddzielenie od świata oraz dawanie publicznego świadectwa Chrystusowi i Kościołowi<sup>1</sup>. Oczywiście, podmiotem życia konsekrowanego są osoby konsekrowane – i to one nadają życiu konkretny koloryt, dynamikę i ludzki wymiar.

**Areopag** – to jedno ze wzgórz ateńskich, położone na zachód od Akropolu, poświęcone Aresowi<sup>2</sup> (i stąd nazwa). Tutaj miała swoją siedzibę rada starszych (nazwana potocznie właśnie imieniem wzgórza), złożona z by-

---

<sup>1</sup> Por. K. Wójtowicz, *Bezcenny dar*, Kraków 2001, s. 21; KPK, kan. 573, par. 1.

<sup>2</sup> Ten Ares to był bóg wojny, nie lubiany ani przez innych bogów, ani przez ludzi, kłótniwy i brutalny; w mitologii rzymskiej jego odpowiednikiem był Mars.



łych archontów, która przez jakiś czas była faktycznie głównym organem ustawodawczym i sądowniczym w starożytnych Atenach. Od V wieku przed Chrystusem radzie tej pozostawiono jedynie kompetencje sądownicze w sprawach gardłowych, tj. dotyczących zbrodni najwyższej rangi: rozlewu krwi i świętokradztwa. Również dziś w Grecji najwyższy trybunał sądowniczy to areopag. Pospolicie mianem tym określa się też „wyżyny” jakiejś dziedziny wiedzy lub grono poważnych osób wyrokujących o czymś w sposób autorytatywny.

Najtrudniej uporać się z ostatnim segmentem tytułu, bo nauka zna mnóstwo definicji kultury (ponad dwieście)<sup>3</sup>. Pojęcie to<sup>4</sup> jest jednym z najbardziej niejasnych i wieloznacznych. Najogólniej mówi się, że kulturę można ujmować jako rzeczywistość statyczną i jako rzeczywistość dynamiczną. **Kultura** w tym pierwszym znaczeniu to zespół wartości wytworzonych rozumną pracą człowieka celem udoskonalenia natury, a zwłaszcza życia ludzkiego. Kultura w znaczeniu dynamicznym to proces wychowania ludzi ku tworzeniu wartości kulturowych. Ten rodzaj kultury (którym zresztą zajmuje się pedagogika) – ze względu na ramy tego przyczynku – nie leży w naszym polu tematycznym.

Choć są różne definicje i określenia kultury (w aspekcie opisowym, historycznym, socjologicznym, etnologicznym, teologicznym, psychologicznym, filozoficznym, genetycznym, strukturalnym itp.), to jednak we wszystkich występują – wyraźnie lub domyślnie – cztery wspólne elementy<sup>5</sup>:

– siłą twórczą kultury jest współdziałanie człowieka (współpraca międzyludzka i współpraca z naturą); sprawcą i twórcą kultury jest człowiek dzięki swej rozumnej i społecznej naturze; praca ludzka jest bezpośrednią przyczyną sprawczą kultury;

– to, co jest owocem tego współdziałania (dobra i wartości), jest człowiekowi potrzebne; człowiek tych owoców w jakiś sposób pożąda;

– natura – z jej materią i ukrytą energią – jest niejako polem urzeczywistnienia tej współpracy; bez natury nie ma kultury;

---

<sup>3</sup> Por. F. W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 10.

<sup>4</sup> Pochodzi z łaciny: *cultura* znaczy: uprawa, kształcenie, uszlachetnienie.

<sup>5</sup> Wszystkie te cztery składniki są też obecne w soborowym określeniu kultury: „Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko to, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia po to, aby służyły postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (*Gaudium et spes*, 53).

– naczelnym celem kultury jest doskonalenie natury (zewnętrznej i wewnętrznej) ludzi.

Oczywiście, to wielkie pojęcie kultury można rozbijać na rozmaite sposoby, można je potem porządkować i klasyfikować. Przykładowo – w zależności od rodzaju zaspokajanych potrzeb życia ludzkiego mowa jest o kulturze intelektualnej, artystycznej, technicznej, ekonomicznej, fizycznej, humanistycznej, moralnej, nadprzyrodzonej; ze względu na etapy rozwoju historycznego mówimy o kulturze antycznej, średniowiecznej, nowożytnej, współczesnej itd. Biorąc pod uwagę różne aspekty kultury, te podziały można by mnożyć w nieskończoność. Sercem serca kultury – jak ktoś pięknie zauważył – pozostanie zawsze sztuka. Określony stopień rozwoju w danej epoce, mierzony poziomem kultury materialnej, technicznej i postępu ekonomiczno-naukowo-społecznego, nazywany jest cywilizacją.

Reasumując: nie ma kultury bez natury i bez człowieka; wszystko, co nie jest naturą, jest kulturą. „Każdy człowiek w jakiś sposób żyje kulturą i znajduje się w orbicie kultury swego czasu. W pewnym sensie największym dziełem kultury jest człowiek sam – nie żadne z jego dzieł czy wytworów, ale on sam”<sup>6</sup>. Podobnie widział te sprawy K. Rahner:

Kulturą jest życie godne człowieka na tej ziemi; jest wszystko, co człowiek odkrywa jako możliwość i bodziec – w sobie, w swoich dziejach, w konkretnej sytuacji, w siłach przyrody. Kultura jest wszędzie, gdzie człowiek nadaje swemu życiu kształt bogatszy i głębszy, gdzie tworzy dzieła ducha, nauki, sztuki, poezji, wszędzie tam, gdzie wyciska znamię swej duchowości na ziemskim istnieniu i rozwija własną istotę<sup>7</sup>.

Dodać trzeba, że w ostatnich latach Kościół uczynił zagadnienie kultury (w kontekście ewangelizacji) jednym z centralnych tematów swej refleksji. Paweł VI pisał, że „rozdział między Ewangelią a kulturą jest niewątpliwie dramatem naszych czasów”<sup>8</sup>. Jan Paweł II zaś uznał inkulturację za jeden z podstawowych aspektów całej misji ewangelizacyjnej Kościoła. Przesłanie chrześcijańskie powinno być otwarte na wszystkie kultury i dostępne każdemu człowiekowi poprzez proces inkulturacji, dzięki której Ewangelia wprowadza coś nowego do kultury, a kultura wnosi coś nowego do bogactwa Ewangelii: „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, „Znak” 1964, nr 10, s. 1154.

<sup>7</sup> Cyt. za: J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 16.

<sup>8</sup> Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 20.

kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz”<sup>9</sup>.

## Sięgnijmy do Biblii

Żeby ukazać obraz „areopagu kultury”, trzeba sięgnąć do Biblii, konkretnie – do Dziejów Apostolskich<sup>10</sup>. Oto Paweł, Apostoł Narodów, na trasie swej drugiej podróży misyjnej, uciekając z Berei, znalazł się w Atenach – sławnym centrum greckiej kultury, filozofii i sztuki. Przybył tu jako misjonarz, więc nie marnując czasu, codziennie zjawiał się w synagodze i na rynku (agorze), aby rozprawiać z Żydami i z „bojącymi się Boga” i aby głosić Chrystusa wszystkim, których tam spotykał. Takie zresztą publiczne wystąpienia wędrownych kaznodziejów i filozofów były tutaj na porządku dziennym. Dlatego też nic dziwnego, że Paweł wdał się w publiczną dyskusję z przedstawicielami dwóch ówczesnych najważniejszych szkół filozoficznych (epikurejskich i stoickich). Ci nazwali go „zwiaśtunem nowych (obcych) bogów i nowinkarzem”<sup>11</sup>, ponieważ jego poglądy nie dały się zasufladkować w żaden ze znanych systemów. Nieznajomemu gościowi dano jednak szansę: dyskutanci zabrali go i zaprowadzili na Areopag na przesłuchanie, które przerodziło się niepostrzeżenie w przemowę (kazanie o nowej nauce i o nowych rzeczach). Aczkolwiek ta sławna mowa w środku Areopagu pozostaje do dziś niedościgłym wzorcem klasycznego kazania misyjnego, to jednak wówczas przyniosła mu koniec żałosny, klapę wielowymiarową: bowiem nie do pogodzenia z myśleniem hellenistycznym była prawda o zmartwychwstaniu. Na jego wywody słuchacze zareagowali wyśmianiem i lekceważeniem: „Posłuchamy cię o tym innym razem”. Paweł musiał więc Ateny opuścić.

A jednak misja ta nie do końca była fiaskiem. Autor biblijny odnotował przecież: „Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli”. Przepuszczalnie też wyjechali potem z Pawłem z Aten do Koryntu. Wśród tych nawróconych znalazł się nawet Dionizy Areopagita (a więc ktoś wysoko postawiony z trybunału ateńskiego), kobieta imieniem Damaris, a z nimi inni.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 52.

<sup>10</sup> Dz 17,16–34; o swoim pobycie w Atenach Paweł pisze też w 1 Tes 3, 1.

<sup>11</sup> Inaczej jeszcze tłumacząc: plotkarzem, pleciugą, trajkotką, gadułą, paplaczem lub słowosiewcą, zbieraczem nasion, dziobiącym ziarna.

Takie było pierwsze zderzenie Jerozolimy z Atenami, Ewangelii z Areopagiem, chrześcijaństwa z prawem, prawdy z filozofią, tajemnicy z kulturą.

## Papieskie obrazowanie

Kiedy Papież w trzeciej części *Vita consecrata*, mówiąc o *servitium caritatis*, wspomina o „niektórych areopagach misji”, ma zapewne na myśli te obszary ludzkiej działalności, które leżą „wyżej” od innych i wymagają specjalnego „doewangelizowania”: są to domeny specjalnej troski ewangelizacyjnej. Wśród nich wymienione zostały: edukacja, kultura i środki społecznego przekazu<sup>12</sup>.

„Areopagi” zresztą od jakiegoś czasu zdają się jednym z ulubionych i lansowanych obrazowych pojęć Jana Pawła II. Już w 1990 roku w encyklice *Redemptoris missio* wyjaśnia, że w czasach Pawłowych „Areopag był ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię”<sup>13</sup>. Wśród współczesnych areopagów na pierwszym miejscu autor wymienia tutaj wprowadzie świat środków przekazu, ale potem – po obszernym katalogu różnych areopagów – przypomina „bardzo rozległy »areopag« kultury”. W 1994 roku w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* podkreśla, że „powtarza się dziś w świecie sytuacja z ateńskiego Areopagu, na którym przemawiał św. Paweł. Tych »areopagów« jest dziś wiele i są bardzo różne. Są to wielkie tereny współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii”<sup>14</sup>. Podczas pielgrzymki do Polski w 1997 roku, w homilii na Legnickim Polu apelował: „Jest wielkim zadaniem naszego pokolenia, wszystkich chrześcijan tego czasu, nieść światło Chrystusa w życie społeczne. Nieść je na »współczesne areopagi«, ogromne obszary współczesnej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii”<sup>15</sup>. Wydaje się, że w tej wielorakości areopagów dla Papieża najważniejsze są właśnie te cztery.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 96–99 (dalej jako skrót VC).

<sup>13</sup> Encyklika, *Redemptoris missio*, 37.

<sup>14</sup> List apostolski, *Tertio millennio adveniente*, 57.

<sup>15</sup> *Jan Paweł II w Polsce*, Kraków 1997, s. 51–52.

## W poszukiwaniu początków

W poszukiwaniu początków interesującej nas kultury trzeba się cofnąć w czasie bardzo daleko: aż do ogrodu edeńskiego z pierwszych stronic Biblii<sup>16</sup>. Tam się zaczęła wszystka kultura. Tam Bóg – uczyniwszy człowieka na „swoją obraz i podobieństwo swoje” – polecił mu, aby „ziemię uczynił sobie poddaną i aby ogród uprawiał i doglądał go”. Tam też, w krainie szczęśliwości i harmonii, człowiek – świadomy swego mandatu twórcy, jaki otrzymał od swego Stwórcy – zaczął troszczyć się o stworzoną naturę, przetwarzając ją mimowolnie na kulturę. Twórcą kultury jest więc człowiek, ale jednocześnie w jakimś stopniu kultura kształtuje człowieka. Kultura bowiem to wyraz stosunku do siebie, do innych ludzi, do świata i w pewnym sensie do Boga, bo przecież religia jest składnikiem kultury<sup>17</sup>. „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania”<sup>18</sup>. Jezuici na swej 34. Kongregacji Generalnej w 1995 roku, zastanawiając się nad swą misją w kontekście kultury, zauważyli trafnie, że „kultura oznacza sposób, w jaki dana grupa żyje, myśli, czuje, organizuje się, świętuje i współpracuje. U podłoża każdej kultury tkwią systemy wartości, znaczeń i poglądów, które wyrażają się w języku, gestach, symbolach, obrzędach i zwyczajach”<sup>19</sup>.

Te relacje i realizacje nie dzieją się w próżni. Podstawowym obszarem kulturowym jest rodzina. Tu przecież pojawiają się pierwsze przeżycia kulturowe, tu przebiegają zasadnicze fazy rozwoju człowieka, tu uczymy się pierwszych słów i środków wyrazu, tu rodzą się pierwsze pojęcia i obrazy, tu ustalają się zachowania i zwyczaje, tu przejmujemy wzory reagowania i modele postępowania. Sobór, podkreślając znaczenie rodziny, nazywa ją „matką i żywicielką” – w niej: „dzieci otaczane miłością łatwiej uczą się właściwego porządku rzeczy, gdy wypróbowane formy kultury ludzkiej w sposób niejako naturalny wpajane są w ich umysły w trakcie dorastania”<sup>20</sup>.

Później, z biegiem lat – rzecz jasna – dochodzą jeszcze inne obszary wspólnotowe: szkoła, parafia, przyjaciele, koledzy z pracy itp. Zawsze jed-

<sup>16</sup> Rdz 1, 26–2, 15.

<sup>17</sup> Por. F. W. Bednarski., *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 25–34.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 1, Poznań–Warszawa 1985, s.728 (przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980).

<sup>19</sup> *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1998, s. 54.

<sup>20</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej jako skrót GS), 61, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekry, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

nak atrybutem każdej wspólnoty będzie „kulturotwórczość”, która jest wołą Bożą i pochodzi z nadania samego Pana Boga. Człowiek, będąc – jak Bóg – osobą, od początku przerasta świat; tylko on jest partnerem i rozmówcą Wszchemogącego, który woła go (nawet po grzechu) własnym imieniem<sup>21</sup>.

Chrześcijaństwo bardzo wczesnie sięgnęło po kulturę (w tym szczególnie sztukę), bo przecież Jezus przyszedł na świat jako „obraz Boga niewidzialnego”<sup>22</sup>, a Jego pierwsi wyznawcy żyli w ówczesnej hellenistycznej kulturze obrazu. W ciągu wielowiekowej historii niejednokrotnie iskrzyło na styku religia–sztuka, ale Kościół nigdy nie zdradził kultury i nigdy jej ze swych obszarów nie eksmitował. Więcej: to kult chrześcijański przyczynił się do prawdziwej eksplozji kultury, a zwłaszcza sztuk przedstawiających. Wielkie i wspaniałe ślady pozostawiła szczególnie tajemnica Wcielenia i tajemnica paschalna<sup>23</sup>.

Kościół – ze swoimi paradoksami: uniwersalizmem i partykularyzmem, swoją jednością i różnorodnością – jest i dziś inspiracją dla kultury globalnej, której grozi zrównanie, schematyzm, oderwanie od korzeni. Kościół może też być modelem dla kultury, która z natury rzeczy manewruje między elitaryzmem i egalitaryzmem. W Kościele istniała bowiem zawsze wielość elit: obok elity władzy istniała elita intelektu, elita świętości i elita zakonna. Każda z nich była jednak świadoma, że nie jest elitą jedyną. I tak wpływ na kulturę mieli i hierarchowie, i uczeni, i święci, i zakonnicy. Ten wpływ nie zawsze był ruchem do przodu, niejednokrotnie była to obrona wartości tradycyjnych, nieraz było to ewangeliczne czekanie z plewieniem chwastów do czasu żniwa. Nigdy jednak żadna z elit kościelnych nie straciła kontaktu z masami<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Warto o tym pamiętać szczególnie dziś, gdy drzwiami i oknami pchają się nachalnie twory materialne, kuszące instytucje społeczne, kokietyjne produkty konsumpcyjne, triumfalne organizacje partyjne i groźne perspektywy inżynierii genetycznej. Pisze Jan Paweł II: „Miarą cywilizacji – miarą uniwersalną, ponadczasową, obejmującą wszystkie kultury – jest jej stosunek do życia. Cywilizacja, która odrzuca bezbronnych, zasługuje na miano barbarzyńskiej. Choćby nawet miała osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne oraz naukowe” (cyt. za: K. Dybciak, *Elementarz Jana Pawła II*, Kraków 2001, s. 232).

<sup>22</sup> *Kol* 1, 15.

<sup>23</sup> Dziś, kiedy globalizacja zajmuje coraz większą przestrzeń, zagrażając tożsamości kulturowej, warto pamiętać, że Jezus – choć misją Jego było zbawienie całego świata – miał swoją ojczyznę, swoje miasto, swoją rodzinę, swoją matkę. Dziś, kiedy współczesna cywilizacja odrzuca cierpienie, kiedy z egzystencji człowieka wykreśla się trud i wysiłek, warto pamiętać, że Jezus jest Bogiem cierpiącym, że Jego cierpienie ma wartość zbawczą.

<sup>24</sup> Dzisiaj w kulturze masy tak zawiadnęły kulturą, że nie ma zapotrzebowania na elity. Taka kultura masowa bez elit grzęźnie na mieliznach, infantylizując i ogłupiając swoich odbiorców (co zresztą zręcznie wykorzystują politycy); taka kultura – niezmuszająca do myślenia, bez żadnych znaków zapytania – pozbawia człowieka dreszczu metafizycznego i tego zdziwienia, które jest początkiem mądrości, początkiem refleksji nad własnym życiem i światem.



## Chwalebna historia

Wspomnijmy jeszcze szkicowo o roli zakonów w ewangelizacji kultury. Od początku swego istnienia całe życie konsekrowane, jako że odzwierciedla sposób życia samego Chrystusa, ma „obiektywne pierwszeństwo” w ukazywaniu świętości Kościoła<sup>25</sup>. Osoby konsekrowane to święci-dyżurni w wielkiej społeczności Kościoła. Klasztory „zawsze były i nadal są wymownym znakiem komunii, gościnnym domem, dla szukających Boga i spraw duchowych, szkołami wiary i prawdziwymi ośrodkami studiów, dialogu i kultury”<sup>26</sup>. Światło Ewangelii docierało do nowych narodów najczęściej przez zakonnych misjonarzy: „osoby konsekrowane wniosły wielki wkład w ewangelizację narodów (...) we wszystkich wspólnotach niezliczeni ludzie poświęcili siły tej podstawowej działalności Kościoła”<sup>27</sup>.

Oczywiście zakonnicy, niosąc Ewangelię, stawali się równocześnie wychowawcami ludów oraz nauczycielami nowej kultury i rewolucyjnej moralności. Tak więc ewangelizacja łączy się zawsze z rozwojem kultury i podnoszeniem godności języka i ducha narodowego<sup>28</sup>. Już w IV wieku od Renu aż do Kaukazu, od Morza Kaspijskiego po Etiopię rozciągał się olbrzymi krąg nowych społeczności chrześcijańskich; sięgał on daleko poza kraje śródziemnomorskie, wytyczając drogi pochodzenia ewangelizacji przez cały świat. Misjonarze, włączając kolejne ludy w orbitę chrześcijaństwa, starali się nie tylko wyplenić bałwochwalstwo kultyczne, ale także schryścianizować obyczaje i prawodawstwo oraz zakładać instytucje charytatywne (hospicja, szpitale, domy dla biednych i pielgrzymów).

Kiedy w V wieku przewalały się przez Cesarstwo Rzymskie wielkie masy wędrujących ludów, w wyniku czego miał wyłonić się średniowieczny i nowożytny Zachód, klasztory i kościoły były tymi ośrodkami, które ratowały nie tylko chrześcijaństwo, ale też często całe wielkie dziedzictwo kultury rzymskiej. Zachodni monastycyzm, którego ojcem jest św. Benedykt (480–547), odegrał decydującą rolę w nowo powstałej cywilizacji. Mnisi stali się szybko integralną częścią nowego społeczeństwa, na które wywierali wpływ na każdej płaszczyźnie – duchowej, intelektualnej, edukacyjnej, liturgicznej, artystycznej, administracyjnej i ekonomicznej – kształtując jego oblicze i rozwój. To w klasztorach kwitła kultu-

<sup>25</sup> Por. VC 32.

<sup>26</sup> Tamże, 6.

<sup>27</sup> Tamże, 78.

<sup>28</sup> Por. J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, Warszawa 1984, s. 220.

ra gospodarcza, a zwłaszcza ogrodnictwo, rolnictwo i różne gałęzie rzemiosła. To mnisi tworzyli wielkie dzieła artystyczne i naukowe: budowali kościoły i zespoły klasztorne, pielęgowali muzykę kościelną, układali wspiane mozaiki, malowali freski, pisali książki teologiczne i filozoficzne, przepisywali dzieła starożytnych pisarzy pogańskich i chrześcijańskich. Historia zna wiele zasłużonych nazwisk, ale ileż w tej pracy kulturotwórczej jest pokornej anonimowości!

„Wieki benedyktyńskie” wpisały się też w areopag kultury słynnym opactwem w Cluny. Przez prawie cały XI wiek było ono nie tylko ogniskiem ruchów odrodzieńczych monastycyzmu, ale też duchowym centrum kultury chrześcijańskiej. Cluny dało światu wielu mistrzów, zwłaszcza iluminatorów rękopisów, a klasztory kluniackie patronowały architekturze oraz rzeźbie i złotnictwu, szczególnie w kościołach wzdłuż szlaków podróży i pielgrzymkowych<sup>29</sup>. A w ogóle – mówiąc nawiasem – święci i reformatorzy tego okresu prawie wszyscy byli mnichami. Oczywiście, w tym czasie cała twórczość w dziedzinie nauki, literatury i sztuki (malarstwo, architektura, rzeźba, muzyka, iluminatorstwo, witrażostwo, metaloplastyka, snycerstwo itp.) nastawiona była na cel duchowy i inspirowana przez biblijne tematy i praktyki religijne. Klasztory często podejmowały tu inicjatywę, a później – w czasach Odrodzenia – stały się mecenasami sztuki i opiekunami artystów. To przy katedrach i klasztorach zaczęły też powstawać „przechowalnie kultury”: muzea i archiwa, a przede wszystkim wielkie biblioteki – „świątynie ducha”.

Ten przegląd historycznych zasług życia konsekrowanego na areopagu kultury można by naturalnie kontynuować przez dalsze epoki aż do czasów współczesnych. Nie to jest jednak celem tego opracowania. Już jednak te konstatacje nie pozwalają zapomnieć wielkiego wkładu osób konsekrowanych w krzewienie kultury. Nie ma chyba żadnej dziedziny nauki czy sztuki, w której nie zapisałoby się złotymi zgłoskami jakieś nazwisko osoby konsekrowanej. A cóż powiedzieć o badaczach kultur lokalnych, autorach słowników i gramatyk, map i podręczników historii? Pionierami byli tu na ogół benedyktyni, cystersi, jezuici, pijarzy, franciszkanie. Można więc śmiało powiedzieć, że życie konsekrowane pozostawało zawsze społecznością otwartą, „uniwersalną, gościnną, matką i towarzyszką drogi każdego człowieka poszukującego Boga”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, Warszawa 1988, s. 100.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *List do Artystów*, 4 kwietnia 1999, 9.



## Współczesne wyzwania

Skoro więc zakony miały zawsze wielki wpływ na kształtowanie i pielęgnowanie kultury, skoro klasztory od początku były „miejscami, w których można było poznać dorobek kulturowy przeszłości i w których kształtowała się nowa kultura humanistyczna i chrześcijańska”<sup>31</sup>, jednym słowem: skoro życie konsekrowane w ciągu stuleci było obecne na areopagu kultury, dlaczego dzisiaj miałoby być inaczej? Tym bardziej że życie konsekrowane zdaje się spokrewnione z kulturą. Prześledźmy te paralele i zbieżności!

Życie konsekrowane – jako takie i jako całość – jest chwalebny m świadectwem świętości Kościoła i jego wychylenia w kierunku nowej przyszłości, rozjaśnionej światłem wiary i chrześcijańskiej nadziei. Kultura – ta z dużej litery, ta rozwijająca człowieka i naturę, ta racjonalizująca i humanizująca świat – jest też świadectwem dążenia do doskonałości i jej wychylenia w transcendencję. Zauważył to już II Sobór Watykański, kiedy podkreślał wielkie znaczenie kultury w życiu człowieka: usiłuje ona

gruntownie poznać właściwą naturę człowieka, jego problemy i doświadczenia w wysiłkach zmierzających do poznania i doskonalenia jego samego i świata; wyjaśnić jego sytuację w historii i we wszechświecie, przedstawić nędze i radości, potrzeby i możliwości człowieka, a także naszkicować jego lepszy los<sup>32</sup>.

Życie konsekrowane, żarliwie oczekując przyjścia Pana, niesie pragnienie nowego nieba i nowej ziemi, gdzie Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie”<sup>33</sup>. Kultura rodzi się z utajonych tęsknot za innym światem, z marzeń o przyszłości, z chęci poznania smaku życia i z pragnień, aby ocalić coś od zapomnienia, aby wciągnąć coś w orbitę względnej nieśmiertelności, aby materię przepoić duchem.

Teologia podkreśla eschatologiczną naturę życia konsekrowanego; jest ono zapowiedzią przyszłego Królestwa, zapowiada przyszłe zmartwychwstanie i chwałę ostateczną. Kultura również posiada wymiar eschatyczny: wprowadza w inny świat, tworzy aurę tajemnicy i głosi, że idzie nowe: „Bo piękno na to jest, by zachwycało / Do pracy – praca, by się zmartwychwstawało”<sup>34</sup>. Trzeba jeszcze dodać, że tak życie konsekrowane, jak i kultura są nośnikami cnoty powiązanej z fazą czasów ostatecznych; jest

---

<sup>31</sup> VC 98.

<sup>32</sup> GS 62.

<sup>33</sup> Ap 21, 4.

<sup>34</sup> C. K. Norwid, *Promethidion*; w: tenże, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t. 2, s. 216.

nią nadzieja, na którą czekają ludzie zniechęceni i pesymistycznie patrzący w przyszłość.

W przyszłość patrzy też (ale optymistycznie) życie konsekrowane, które jest „oczekiwaniem na ostateczne spełnienie się nadziei”<sup>35</sup>; jest to jednak oczekiwanie aktywne, nacechowane zaangażowaniem i czujnością.

Pouczeni przez Jana Pawła II, mamy nie tylko wspominać i opowiadać chwalebny przeszłość życia konsekrowanego<sup>36</sup> na areopagu kultury, ale także – pociągnięci naturalnymi więzami między kulturą i życiem konsekrowanym – już dziś budować nową wielką (przyszłą) historię, aby sprostać wyzwaniom współczesnym.

Te wyzwania wypunktowane zostały precyzyjnie w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Vita consecrata*, w trzeciej części, w artykule zatytułowanym *Ewangelizacja kultury*<sup>37</sup>. Trzy pierwsze skierowane są *ad extra* życia konsekrowanego, dwa następne *ad intra*:

- uczestnictwo w krzewieniu kultury,
- udział w dialogu między kulturą i wiarą,
- poszukiwanie nowych metod głoszenia słowa Bożego,
- aktywność na polu kultury,
- pogłębianie wiedzy.

To są zadania wyznaczone na dziś życiu konsekrowanemu. Stoi za nimi autorytet Ojca Świętego. Tego oczekuje od nas Kościół. Przebywanie bowiem na areopagu kultury nie oznacza bynajmniej bezczynności; z areopagiem związana jest praca, określona misją, która zostanie pokrótce przedstawiona poniżej.

## Uczestnictwo w krzewieniu kultury

Pierwszą potrzebą – dziś szczególnie mocno odczuwaną w Kościele – jest uczestnictwo życia konsekrowanego w krzewieniu kultury. Krzewienie oznacza nie tylko rozpowszechnianie, popieranie, propagowanie, promowanie, ale też obronę i troskę. Uczestniczyć – znaczy mieć jakiś udział, jakiś udział, jakąś część w danej sprawie.

W tej optyce osoba konsekrowana winna być promotorem i obrońcą kultury. Aby sprostać temu zadaniu, potrzeba najpierw tę kulturę poznać,

<sup>35</sup> VC 27.

<sup>36</sup> Por. tamże, 110.

<sup>37</sup> Tamże, 98.

polubić ją i jej służyć<sup>38</sup>. A więc trzeba być sługą kultury, a nie tylko pracownikiem kultury czy jej konsumentem. Aby móc stanąć w obronie, trzeba mieć w sobie ducha walki, serce bojownika, zasoby cywilnej odwagi i cnoty męstwa oraz gotowość do czynów heroicznych.

Gdzie można się tego wszystkiego nauczyć? W naszej rzeczywistości poznanie dziedzictwa kulturowego należy do kanonu wykształcenia średniego.

Naród bez dziejów, bez historii, bez przeszłości, staje się wkrótce narodem bez ziemi, narodem bezdomnym, bez przyszłości (...). Idzie o to, aby młode pokolenie było dumne z naszej przeszłości, aby nie czuło się tułacz, bezdomny – dziś tu, a jutro tam – by miało instynkt zasiedziałości narodowej, ducha obrony i wolę trwania<sup>39</sup>.

W *Konstytucjach* zmartwychwstańców istnieją cztery zapisy<sup>40</sup>, w których jest mowa o konieczności poznania kultury. Najpierw chodzi o to, aby formacja ponowicjacka odbywała się „odpowiednio do wymogów kultury i czasu”. Taka jest również zasada pedagogii Bożej: „Albowiem Bóg, objawiając się swojemu ludowi aż do pełnego objawienia we wcielonym Synu, przemawiał odpowiednio do kultury właściwej różnym okresom”<sup>41</sup>. Podobne treści niesie inny zapis o kulturze, znajdujący się w dziale „Apostolat misyjny”; nakazuje on, aby celem działalności ewangelizacyjnej było „takie rozwijanie i kształtowanie Kościoła lokalnego, które uczyni z niego wspólnotę wiary, nadziei i miłości, zgodnie z jego kulturą”. Owa „odpowiedniość” czy „zgodność” zakłada należytą wiedzę o postaci danej kultury. Nie trzeba dodawać, że postać kultury zmienia się i przemija jak postać tego świata. Dlatego kultura raz poznana nie jest kulturą rozpoznaną raz na zawsze. Trzeba ją wciąż badać i analizować; zresztą tak samo trzeba postępować ze znakami czasu.

Inny artykuł „zaleca usilnie” rzecz oczywistą, mianowicie to, że chcąc pracować wśród innych narodów, potrzeba „dobrze poznać” ich „język, kulturę i obyczaje”. Nauka języków obcych – Bogu dzięki – od jakiegoś czasu traktowana jest w Polsce poważnie. Powiada się przecież, że tyłoma zyciami się żyje, ile zna się języków. A któż rozsądny nie chciałby

---

<sup>38</sup> Co nie znaczy, że każdy konsekrowany – aczkolwiek z powołania człek kulturalny – musi być znawcą i badaczem kultury.

<sup>39</sup> S. Wyszyński, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Warszawa 1998, s. 160–161.

<sup>40</sup> *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, 162, 198, 204, 220.

<sup>41</sup> GS 58.

poszerzać wymiarów swej ziemskiej egzystencji? Owo „dobre poznanie” obcego jest tutaj dookreślone porównującym zaimkiem dzierżawczym „własne”. Trzeba więc znać te obce przestrzenie kulturowe jak „własną kieszeń”; trzeba uczyć się akceptacji „innego”, bo przecież dzisiejsze społeczeństwa są wielokulturowe. Tytułem podsunięcia zakonnikom efektywniejszych bodźców do uczenia się „obcych kultur” ustawodawca wypunktowuje pewne korzyści, jakie płyną z tej nauki: lepsza służba ludowi Bożemu, skuteczniejsze świadectwo o Chrystusie i pełniejsza realizacja własnej osobowości. Nadto doświadczenie kultury obcej pomoże nam wzrastać i mieć szerszą wizję tego, co uniwersalne i co obiektywne w odniesieniu do naszej rodzimej kultury.

W apostołacie wychowania *Konstytucje*, kładąc nacisk na tworzenie wspólnot wiary i snując wizje takich wspólnot, akcentują w nich „pogłębianie szacunku dla chrześcijańskiego, kulturowego i narodowego dziedzictwa”. Każdy kolejny etap formacji powinien więc zakorzeniać nas coraz głębiej w to dziedzictwo, abyśmy je coraz bardziej rozumieli od wewnątrz. To ono wyprowadza z zaścianka: „z uprzedzeń klasowych, kulturowych czy narodowościowych”. „Wiele mamy do przekazania przyszłym pokoleniom, ale to, co jest najdonioślejsze, to czysta duchowość naszego Narodu, który ma prawo do własnej, rodzimej, niezależnej kultury, do własnego języka, nie zniekształconego i nie przybrudzonego przez naloty śmieci”<sup>42</sup>.

Nie sposób jednak zrozumieć i ogarnąć całokształtu zjawisk tworzących kulturę, jeżeli na bieżąco nie śledzi się jej rozwoju i wydarzeń, dokonania jej czołowych twórców i krytyków. Trudno też pojąć kulturę temu, kto sam nie posiada wrodzonej potrzeby twórczości. „Twórczość jest bowiem tą dziedziną, która apeluje do sił rozwijających człowieka, do jego odczucia piękna, harmonii, domaga się jakości”<sup>43</sup>. Taką twórczością dla osoby konsekrowanej jest zarówno przygotowanie kazania, napisanie książki, jak i wyhaftowanie ornatu czy ugotowanie obiadu. To wierna twórczość i twórcza wierność pomagają nam w świadomej realizacji powołania i w odpowiedzialnym pełnieniu misji.

Ogarniając czujnym i odważnym spojrzeniem współczesną kulturę z jej tysiącem otwartych dróg, musimy orientować się w bogactwie propozycji, musimy wciąż od nowa dokonywać wyboru, za tym wyborem musimy się nieustannie opowiadać – jeżeli chcemy zachować pewne wartości,

<sup>42</sup> S. Wyszyński, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, dz. cyt., s. 276.

<sup>43</sup> J. S. Pasierb, dz. cyt., s. 15.

ocalić siebie i zbawić swoją duszę. Trafnie to wyraził Jerzy Liebert: „Jedno wiem i innych objawień / Nie potrzeba oczom – / Uczyniwszy na wieki wybór, / W każdej chwili wybierać muszę”<sup>44</sup>.

Jaki więc „dział”, jakie miejsce zajmuje życie konsekrowane w krzewieniu kultury dziś? Myślę, że jest to miejsce znaczące. Przecież – na dobrą sprawę – krzewienie kultury rozpoczyna się już na poziomie przedszkoli i szkół podstawowych, jakie prowadzą liczne zakony żeńskie i męskie. Rozkrzewia kulturę ten zakon, który wydaje czasopisma, który prowadzi działalność edytorską, który dba o jakość i kompletność swoich zbiorów bibliotecznych. Rozpowszechniają kulturę naukowcy, badacze, wykładowcy, wychowawcy, misjonarze, rekolekcjoniści, kaznodzieje, redaktorzy, przedszkolanki, katechetki, organistki itd. Więcej: dla nas „krzewicielstwo” kultury jest poniekąd misją, bo w ten sposób dajemy świadectwo dążenia do poznania prawdy, ukochania dobra i podziwu dla piękna. Będąc samemu „tworem” określonej kultury, potrzebujemy kultury jak powietrza, pomagamy kulturze (na ile pozwala sobie pomóc), bronimy jej (gdy potrzeba) i przyczyniamy się – na miarę naszych możliwości – do jej rozwoju. Na pewno nie jesteśmy tutaj wielkimi nieobecnyymi, ale czujnymi obserwatorami, aktywnymi współtwórcami i troskliwymi opiekunami.

## Udział w dialogu między kulturą i wiarą

Drugim zadaniem życia konsekrowanego na areopagu kultury jest udział w dialogu między kulturą i wiarą. Wiadomo bowiem, że te dwie „wielkie panie” (kultura i wiara) nie zawsze darzyły się wzajemną sympatią. Czasem wręcz żyły jak pies z kotem. Ale nawet w sytuacji wrogich klimatów i największych kryzysów, nawet gdy wielu artystów okazywało mniejsze zainteresowanie tematami religijnymi, istniała zawsze jakaś wewnętrzna więź między kulturą a doświadczeniem religijnym. Stąd Kościół przywiązuje szczególną wagę do takich relacji z kulturą, które naznaczone są przyjaźnią, otwartością i dialogiem. Niejednokrotnie zresztą tak Paweł VI, jak i Jan Paweł II nawoływali do odnowy dialogu ze sztuką i kulturą. Więcej: Kościół „pragnie zawrzeć w naszej epoce nowe przymierze z artystami” i spodziewa się, że przyniesie ono „nową »epifanię« piękna oraz może zaspokoić we właściwy sposób potrzeby chrześcijańskiej wspólnoty”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> J. Liebert, *Jeździec*, w: tenże, *Pisma zebrane*, Warszawa 1976, t. 1, s. 137.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *List do Artystów*, 10.

Odkąd wiemy, że „dialog jest nowym imieniem miłości”<sup>46</sup> i że „życie konsekrowane, przez to samo, iż troszczy się o wartość życia braterskiego, jawi się jako doświadczenie szczególnie sprzyjające dialogowi”<sup>47</sup>, rozumiemy łatwo, dlaczego Kościół chce, abyśmy – z naszą prorocką wrażliwością – włączyli się w dialog między kulturą a wiarą. Do tego dialogu potrzeba oczywiście ludzi przygotować; stąd konieczność takiej formacji, która – z jednej strony – kształtuje postawy apostołskie, zdolność przystosowania i ducha inicjatywy „w dialogu z lokalną kulturą”, a – z drugiej strony – stopniowo wyrabia w człowieku „ewangeliczną umiejętność krytycznej oceny wartości i antywartości kultury własnej oraz tej, z jaką zetknie się w przyszłej pracy”<sup>48</sup>. Za oceną kryje się pogląd, opinia, osąd, wyrok. Ocena krytyczna to ta, która bierze pod uwagę dodatnie i ujemne strony zjawiska; która dostrzega zarówno wady i błędy, jak również korzyści i zalety. „Pośród elementów, które stanowią o wartości danej kultury, należy wymienić przede wszystkim jej stosunek do osoby ludzkiej, do jej wolności i godności, poczucie odpowiedzialności oraz otwartość na transcendencję”<sup>49</sup>. Wyrobienie w sobie zmysłu krytycznego jest zresztą pilną potrzebą nie tylko w dziedzinie kultury.

Do nawiązywania „czynnego dialogu ze współczesną kulturą” szczególnie predysponowane są (prowadzone nierzadko przez zakony) „katolickie i kościelne Uniwersytety i Fakultety”<sup>50</sup>. Instytucje te z samej swej natury odgrywają pierwszoplanową i uprzywilejowaną rolę w dialogu między Ewangelią i kulturą. Poprzez swe prace badawcze przyczyniają się bowiem do poznania kultury, poprzez nauczanie pomagają w przekazywaniu kultury kolejnym pokoleniom, jako ośrodki kształcenia pobudzają różne formy aktywności kulturowej.

Każdy dialog pomaga zobaczyć problemy w ich realnych proporcjach i niesie ze sobą nadzieję na sukces. Gdy „strony” rozmawiają ze sobą, wówczas muszą milczeć armaty. Rozmowy są nie tylko szansą na pokój, ale jedyną drogą do niego. W imię pokoju i dobra społecznego kultura i wiara muszą ze sobą rozmawiać, nie wdając się bynajmniej w jałowe spory, ale umacniając postawy wzajemnego szacunku i pojednania.

Życie konsekrowane – jako nośnik wartości ewangelicznych – jeżeli jest przeżywane w sposób autentyczny, ze swej natury, staje się partne-

<sup>46</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, III.

<sup>47</sup> VC 74.

<sup>48</sup> Tamże, 67.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Ex corde Ecclesiae*, 45.

<sup>50</sup> Tamże, 97.

rem dialogu z kulturą; ba, może nawet – przez jakiś wstrząs sumienia – ten dialog skutecznie inicjować<sup>51</sup>. Życie konsekrowane – jako ambasador wiary, jako cząstka Kościoła, jako kustosz wartości ewangelicznych – jawi się tu jako uprawomocniony i doświadczony partner w rozmowach z kulturą. „W sercu Kościoła i świata klasztory były i nadal są wymownym znakiem komunii, gościnnym domem dla szukających Boga i spraw duchowych, szkołami wiary i prawdziwymi ośrodkami studiów, dialogu i kultury”<sup>52</sup>. W ogóle, wszystkie „wydarzenia” życia konsekrowanego – począwszy od modlitwy, przez apostołaty, a skończywszy na procesie podejmowania decyzji – dzieją się w klimacie stałego dialogu w miłości. Nic dziwnego więc, że osoby konsekrowane są powszechnie postrzegane jako mistrzowie dialogu, jako ci, którzy opanowali do perfekcji sztukę prowadzenia rozmowy, konwersacji, dysputy, perswazji i mediacji.

Słusznie też ktoś zauważył, że jednym ze sposobów służenia Bożej tajemnicy zbawienia jest dialog. W jezuickich dekretach zapisano to bardzo wnikliwie:

Staramy się pomagać ludziom w uświadomieniu sobie obecności Boga w ich kulturze, by z kolei oni sami mogli ewangelizować innych. Posłudze dialogu towarzyszy poczucie, że działanie Boże uprzedza nasze działanie. Nie my zasiewamy ziarno Jego obecności – to On je zasiał w kulturze i On sprawia, że już wydaje owoce, ogarniając całe wielorakie stworzenie, naszym zaś zadaniem jest współpraca z tym Bożym działaniem<sup>53</sup>.

Nietrudno dostrzec, że współczesna krytyczna kultura postmodernizmu, często w sposób jednostronny racjonalistyczna i świecka w swym wyrazie, jest trudnym partnerem dialogu. Pamiętając jednak, że nie ewangelizujemy bezpośrednio kultury, ale ludzi w danej kulturze, winniśmy z szacunkiem podchodzić do ich pytań, problemów i wątpliwości. W końcu to właśnie ludzie kultury wprowadzają Ewangelię i Kościół w swoje życie.

Jednym z modeli dialogu z kulturą jest inkulturacja życia konsekrowanego, polegająca na wejściu w nową kulturę. Takie wejście musi być poprzedzone cierpliwym trudem poznawania i rozumienia tej kultury oraz odważnym poszukiwaniem w niej wartości transcendentalnych i śladów Boga. Przyjazne kontakty i życzliwe relacje z kulturą są też korzystne dla samych osób konsekrowanych, często bowiem rozbudzają w nich głód kontemplacji i modlitwy oraz uwrażliwiają „na godność człowieka i na

---

<sup>51</sup> Prawdę mówiąc, również kultura posiada ten sam „przywilej”, bo ona także nie stroni od wstrząsania świadomością ludzi.

<sup>52</sup> VC 7.

<sup>53</sup> *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1998, s. 61.



piękno przyrody"<sup>54</sup>. Te impulsy mogą przerodzić się w nowe style i metody duszpasterskie, które z kolei ubogacają cały instytut.

Osoby konsekrowane posiadają szczególną predyspozycję do podjęcie trudnego i delikatnego procesu inkulturacji. Bo jeżeli prawdziwa inkulturacja ma coś z Chrystusowego „zamieszkania między nami”, to któż jeżeli nie my – przyzwyczajeni do opuszczenia domu rodzinnego, wprawieni w odrywaniu się od rzeczy materialnych, wyćwiczeni w porzucaniu wielu aspektów kultury rodzimej – jest w stanie zamieszkać „z miłością i pokorą” wśród obcych, czyniąc ich swoimi? Zamieszkując między nimi, stajemy się „wewnątrz danej kultury ewangelicznym zaczynem, zdolnym ją oczyścić i przemienić”<sup>55</sup>. Często powstaje wówczas jakaś nowatorska propozycja kulturowa, jakiś interesujący wzorzec kulturowy.

Do takiej inkulturacji potrzeba daru rozeznania, cnoty roztropności duszpasterskiej i pewnej odwagi, „ponieważ wiąże się z nim kwestia wierności Kościoła wobec Ewangelii i Tradycji apostoelskiej w kontekście nieustannie zmieniających się kultur”, w których czasami zagłuszany jest nawet sam „geniusz narodu”<sup>56</sup>. Dlatego głos decydujący należy tutaj do Stolicy Apostolskiej; ona jest gwarantem ortodoksyjności i prawidłowości postępowania; ona ocenia wartość i celowość podejmowanych starań i działań. Nie wszystkie bowiem próby są spójne z charyzmatem zgromadzenia i nie wszystkie odpowiadają standardom wierności.

Inkulturacja jest najwyższą formą dialogu, ale nie jedyną. Innym modelem mogą być wspólne spotkania, służące wzajemnemu poznaniu i wymianie darów. Takie zebrania organizuje się na kształt warsztatów, seminariów, konferencji, dyskusji panelowych itp. Ważne jest, aby „strony” podchodziły do siebie z obustronnym szacunkiem i miłością, otwartością i gotowością do dawania. A obaj partnerzy dialogu potrzebują się nawzajem i mają wiele sobie do zaoferowania!

Życie konsekrowane może kulturze dostarczyć swoistego „środowiska twórczego”, jakim jest misterium wiary i praktyka rad ewangelicznych, tajemnica konsekracji i rzeczywistość wspólnoty braterskiej. Od życia konsekrowanego może też kultura usłyszeć najważniejsze pytania egzystencjalne, może doświadczyć nowych inspiracji, płynących z autentycznego naśladowania Chrystusa. Życie konsekrowane może również pomóc kulturze w tworzeniu „swojskich klimatów” duchowych, w których łatwiej odnaleźć prawdę, dobro i piękno.

---

<sup>54</sup> VC 79.

<sup>55</sup> Tamże, 80.

<sup>56</sup> Tamże.



Kultura zaś ze swej natury pomaga życiu konsekrowanemu w otwarciu się na tajemnicę; odświeża „epifanię” Niewysłowionego; przekłada na język nazw, barw, kształtów i dźwięków doświadczenia religijne i orędzie Ewangelii, głoszone i świadczone przez osoby konsekrowane. Jakże niesłychanie ujmujące i dramatyczne jest wyznanie Pawła VI, który 7 maja 1964 roku – podczas specjalnego spotkania w Kaplicy Sykstyńskiej – powiedział do artystów: „Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jękaniem i czymś niepewnym”<sup>57</sup>.

I jeszcze jedno: aby móc ze sobą rozmawiać, trzeba mieć wspólne narzędzie: precyzyjny język, albo należy znaleźć kompetentnego tłumacza. Wydaje się, że wiara i kultura nie zawsze mówią do siebie tym samym językiem. Wówczas osoby konsekrowane – jako ludzie wspólnoty i modlitwy, a więc potrafiący uważnie wsłuchiwać się w głosy innych – mogłyby ostatecznie służyć za pomosty i tłumaczy. Dzięki obcowaniu ze słowem Bożym, które rzuca niezbędne światło dla rozeznania osobistego i wspólnotowego, wyrobiły w sobie swoisty instynkt nadprzyrodzony, który pomaga im odkrywać drogi Pańskie w znakach czasu i formach kultury<sup>58</sup>.

Nie trzeba dodawać, że tematy dialogu podsuwa samo życie. Raz jest to zaangażowanie na rzecz pokoju, raz troska o prawa człowieka i narodów, raz ochrona świata stworzonego, innym razem działanie na rzecz kobiety i dziecka; a najczęściej być może tematem jest szukanie odpowiedzi na najważniejsze egzystencjalne pytania człowieka, te o sens życia i działania, te: skąd, dokąd, w jaki sposób i dlaczego?

Jasno dziś zdajemy sobie sprawę, że nie ma służby wierze bez wchodzenia w świat kultury; nie ma przekształcania kultury bez dialogu z innymi tradycjami; nie ma dialogu bez oceny tych tradycji. Tak więc wiara niosąca Dobra Nowinę jest nierozzerwalnie złączona z wiarą angażującą się w dialog z innymi tradycjami oraz z wiarą ewangelizującą kulturę. Wynika stąd, że niemożliwe jest skuteczne głoszenie Królestwa danemu społeczeństwu, jeśli Ewangelia nie dotknie swym światłem jego strukturalnych, kulturowych i religijnych aspektów.

## Poszukiwanie nowych metod głoszenia słowa Bożego

Trzecim wyzwaniem w ewangelizacji kultury jest poszukiwanie nowych metod głoszenia słowa Bożego. To zadanie wpływa w prosty spo-

<sup>57</sup> Cyt. za: J. S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 246.

<sup>58</sup> Por. VC 94.

sób z poprzedniego, albowiem udział w dialogu z różnymi kulturami wymaga dopasowania sposobu ewangelizacji, tak aby różne grupy ludzkie i liczne środowiska zawodowe czuły się rzeczywistymi adresatami orędzia ewangelicznego; „tak aby światło Chrystusa przeniknęło do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, a zaczyn zbawienia przemieniał od wewnątrz społeczeństwo, sprzyjając utrwaleniu się kultury przepojonej wartościami ewangelicznymi”<sup>59</sup>.

Tak więc te nowe metody niejako wymusza na życiu konsekrowanym autentyczna inkulturacja, która „po drodze” jeszcze pomaga zradykalizować sam styl codziennego życia, sposób myślenia i działania tych, którzy „bardziej z bliska” naśladują Chrystusa<sup>60</sup>. Każde wejście w nową kulturę staje się przeto (siłą rzeczy) źródłem nowych metod głoszenia słowa Bożego, które płynie w dwóch wielkich nurtach: katechezie i kaznodziejstwie. Trzeba tu przypomnieć zasadnicze kryterium, że wszelka metoda jest „o tyle korzystna, o ile pomaga przekazaniu wiary i sztuce wychowania w niej, jeśli zaś prowadzi do czegoś przeciwnego, nie ma żadnej wartości”<sup>61</sup>. Te nowe metody i nowe sposoby głoszenia Ewangelii – obok nowej gorliwości i nowego zapału oraz nowego podejścia do nowych sytuacji – są częścią składową nowej ewangelizacji, do której nieustannie wzywa<sup>62</sup> Jan Paweł II.

Głoszenie słowa Bożego jest często zadaniem priorytetowym w posłudze kapłańskiej osób konsekrowanych. Owe posługi przybierają na ogół tyle form, ile wymaga konkretna misja. Skuteczność tych nowych form może być o tyle zagwarantowana, o ile „towarzyszy im dogłębne i wytrwałe studium, szczególnie rzetelna znajomość Pisma Świętego i Tradycji, umiejętność przemawiania, ludzka dojrzałość oraz szerokie obycie w kulturze”<sup>63</sup>. Posługa kaznodziejska podbudowana rzetelną wiedzą zawsze dobrze służyła ewangelizacji.

W nowych metodach ważną rolę odgrywa problem języka i stylu. Przepowiadanie winno posługiwać się językiem naszych czasów, odpowiednim dla danej kategorii ludzi. W żadnym wypadku nie może to być język, który wprowadza w błąd lub zwodzi słuchacza, zaciemnia lub szyfruje przekaz, wypacza lub fałszuje informację, rozsypuje lub rozwadnia opo-

---

<sup>59</sup> Tamże, 98.

<sup>60</sup> Por. tamże, 80.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, 58.

<sup>62</sup> Już w 1979 roku, podczas pierwszej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II zapraszał w Gnieźnie do ewangelizacji, która ciągle trwa i ciągle na nowo musi być podejmowana.

<sup>63</sup> *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej...*, dz. cyt., s. 90.

wiadanie. Inaczej będzie tak jak w wierszu Herberta: „Na ambonie mówi tłusty pasterz (...) / płyną słowa nad głowami się unoszą / jaki dziwny ma ten kapłan głosu organ / ani żeński ani męski ni anielski / także woda z ust płynąca to nie Jordan”<sup>64</sup>. Należy strzec się więc języka hieratycznego, dziennikarskiego i wykładowego, ale też nie na miejscu są wyrażenia prostackie i fornalskie wykrzykiwanie.

Kaznodzieja za pomocą języka musi wyrazić to, co niewyraźalne, i musi wykroczyć poza to, co dotykalne. Aby spełnić te zadania, jego język musi być dziś językiem symbolicznym, aksjologicznym, biblijnym i egzystencjalnym<sup>65</sup>. Mówi się, że styl to człowiek. To prawda, więc styl przepowiadania winien zdradzać człowieka prostolinijnego, ascetycznego i ewangelicznego. Prostota, brak stylistycznego patosu, stronienie od ozdobnej metaforyki, umiar w wyrażeniach emocjonalnych – oto niektóre cechy współczesnego stylu przepowiadania.

Aby życie konsekrowane nie ustawało w poszukiwaniu nowych metod ewangelizacyjnych, potrzebna mu jest przede wszystkim świadomość teologicznego sensu wyzwań naszej epoki. Te wyzwania należy poddawać uważnemu i wspólnotowemu rozeznaniu, mając na uwadze odnowę misji i przepowiadania. Nowe metody będą skuteczne tylko wówczas, gdy głosiciele wykażą się jednością między byciem a działaniem, między autoewangelizacją a świadectwem, między odnową wewnętrzną a gorliwością apostołską; gdy będą solidnymi osobowościami, owianymi gorliwością świętych.

Inne elementy, od których zależy skuteczność nowych metod, to wierność charyzmatowi założycielskiemu, komunია z biskupami i przełożonymi oraz współpraca z wszystkimi ludźmi dobrej woli. W każdym razie nowe metody mają również służyć pomocą samym osobom konsekrowanym (podmiotom przepowiadania), aby w każdym miejscu i czasie, w każdej sytuacji i w każdym położeniu, w każdym narodzie i w każdej kulturze potrafiły gorliwie i skutecznie głosić Pana Jezusa oraz aby umiały „odpowiedzieć z ewangeliczną mądrością na pytania, których źródłem jest niepokój ludzkiego serca i jego palące potrzeby”<sup>66</sup>. Oczywiście, za tym stoi przekonanie, płynące z wiary, że to ostatecznie Duch Święty udziela (przez nich) właściwych wyjaśnień.

W ten sposób życie konsekrowane, wierne Regule i Konstytucjom, potrafi nie tylko trafnie odczytywać znaki czasu, ale przyczynia się także

<sup>64</sup> Z. Herbert, *Homilia*, w: tenże, *Rovigo*, Wrocław 1992, s. 26.

<sup>65</sup> Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 181–193.

<sup>66</sup> VC 81.

do wypracowania nowych metod głoszenia słowa Bożego, dostosowanych do potrzeb dnia dzisiejszego. „U progu trzeciego tysiąclecia także poprzez taką działalność życie konsekrowane będzie mogło odnowić swoją wierność zamysłom Boga, wychodzącego naprzeciw wszystkim ludziom, którzy świadomie lub nieświadomie i jakby po omacku poszukują Prawdy i Życia”<sup>67</sup>.

## Aktywność na polu kultury

Te, wyżej wymienione – w ramach ewangelizacji kultury – trzy działania na rzecz innych, nie dyspensują osób konsekrowanych od zadań skierowanych *ad intra*, nie zwalniają od zajęcia się samym sobą, nie uwalniają od służby w łonie samego życia konsekrowanego. I tutaj *Vita consecrata* wymienia na pierwszym miejscu „zamiłowanie do aktywności na polu kultury”<sup>68</sup>. Postulat ten jest sformułowany w formie kategorycznego imperatywu: „musi się odrodzić!”. Znaczy to – czego dowodzi historia – że ta aktywność była kiedyś znacząco obecna w łonie życia konsekrowanego; być może i dziś całkowicie nie znikła z tych obszarów; w każdym razie chodzi tu o dwie rzeczy: o „zamiłowanie” do aktywności i o jej „odrodzenie”. Zamiłowanie to szczególny pociąg, wybitna skłonność i znamienne upodobanie. Odrodzenie zawiera w sobie nowe życie, nowe zrodzenie, odnowę, ponowne ożywienie, odświeżenie, poruszenie, poprawę. W tym kontekście aktywność na polu kultury oznacza nie tylko bierne krzewienie kultury; aktywność to chętnie tworzenie i uprawianie kultury oraz jej rozwijanie.

Jak wygląda dziś aktywny udział osób konsekrowanych w tworzeniu dóbr kultury, widać na polskim podwórku. Ich twórcza obecność ma charakter raczej śladowy; jeszcze najbardziej rzuca się w oczy na polu nauki, wychowania, sztuki i literatury. W innych obszarach kultury osób konsekrowanych jakoś nie widać. Kto ze świata zakonnego aktywnie uczestniczy w życiu kulturalnym? Wszędzie „cicho sza, bo nie ma Norwida i nie ma Miłosza” – jak śpiewa współczesny bard polskiej piosenki.

Oczywiście, nie wszyscy konsekrowani są dodatkowo powoływani, aby być artystami w ścisłym sensie tego słowa; a nawet nie każdy artysta dostaje przepustkę na parnasy sztuki. Jednakże według Księgi Rodzaju – jak

---

<sup>67</sup> Tamże, 98.

<sup>68</sup> Tamże.

zauważa Papież<sup>69</sup> – Bóg powołał człowieka do istnienia, powierzając mu zadanie bycia twórcą. Zadaniem każdego człowieka jest zrobić z własnego życia wspaniałe arcydzieło sztuki. Kształtując więc – na miarę otrzymanych zdolności twórczych – „materię” własnego człowieczeństwa, mamy udział w stwórczej mocy Boga – to zaś oznacza, że każda osoba konsekrowana (nawet zupełnie beztalencie artystyczne!) ma zadaną mistrzowską „obróbkę” materii własnego człowieczeństwa. Dostaje przy tym (w ramach podstawowego wyposażenia) wspaniałe „narzędzia”, jakimi są śluby rad ewangelicznych, charyzmat, duchowość, przykład świętych, wspólnota i misja.

O tej zasadniczej aktywności na polu kultury można powiedzieć to samo, co Jan Paweł II powiedział o działalności artystycznej w ogóle:

Tworząc dzieło, artysta wyraża samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego, kim jest i jaki jest (...). Poprzez swoje dzieła artysta rozmawia i porozumiewa się z innymi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich wnętrza i ukazują szczególnie wkład każdego z nich w dzieje kultury<sup>70</sup>.

Słowem, prawdziwe jest powiedzenie: jak cię widzą, tak cię piszą, tak cię odbierają.

Wracając jednak do problemu zarysowanego w imperatywie odrodzenia aktywności osób konsekrowanych na polu kultury, postulowałbym, aby formacja podstawowa bardziej skutecznie pomagała odkrywać w powołaniu do życia konsekrowanego również (ewentualne) powołanie do kultury, powołanie do „posługi myślenia”, do służby pięknu, dobru i prawdzie. Również formacja ciągła winna dostrzec ten rodzaj szczególnego powołania i położyć większy nacisk na to, aby – wniesione do instytutu – zdolności artystyczne i umiejętności twórcze nie były marnowane czy zakopywane w podświadomość, ale (zgodnie z nauką ewangelicznej przypowieści o talentach) profesjonalnie i umiejętnie pomnażane. Jak pokazuje historia<sup>71</sup>, te dwa powołania dadzą się fantastycznie z sobą pogodzić i razem mogą wspaniale zaowocować.

Pisze Jan Paweł II:

Kto dostrzega w sobie tę Bożą iskrę, którą jest powołanie artystyczne, powołanie poety, pisarza, malarza, rzeźbiarza, architekta, muzyka, aktora (...) – odkry-

<sup>69</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Artystów*, 1.

<sup>70</sup> Tamże, 2.

<sup>71</sup> Sztandarowym przykładem jest tu patron artystów, błogosławiony Fra Angelico (Giovanni da Fiesole), florencki dominikanin i malarz XV wieku.

wa zarazem pewną powinność: nie można zmarnować tego talentu, ale trzeba go rozwijać, ażeby nim służyć bliźniemu i całej ludzkości<sup>72</sup>.

Oczywiście, takie powołania nie rodzą się na kamieniu, ale z doświadczenia wiemy, że Bóg również dzisiaj posyła do naszych wspólnot i takich, których pod względem talentów – można powiedzieć – „przeinwestował”, i takich, którzy okazują wyraźne niedoinwestowanie. Nikt jednak nie ucieknie od kultury.

Reasumując, trzeba stwierdzić: wszyscy jesteśmy ludźmi i zakonnikami przez kulturę, w kulturze i z kulturą. Tylko nie wszyscy są tego świadomi i nie po wszystkich to widać. „Nam poruczono przechowanie daru / I uchronienie go od zgiełku mass mediów” – zauważył poeta<sup>73</sup>.

## Pogłębianie wiedzy

Ostatnim wyzwaniem dla osób konsekrowanych w dziedzinie ewangelizacji kultury jest pogłębianie wiedzy. Ciekawe, że *Vita consecrata*, poruszając ten temat, opatruje owo pogłębianie przymiotnikiem „gorliwe” i kwalifikuje je jako „środek integralnej formacji” i „niezwykle dziś aktualną praktykę ascetyczną”<sup>74</sup>. Wcześniej, w apelu o odkrycie na nowo praktyk ascetycznych, powiedziane zostało, że „praktyki te były i nadal są bardzo skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości”<sup>75</sup>. Tak więc – idąc tym tropem – dochodzimy do wniosku, że pogłębianie wiedzy „pomaga opanować i korygować skłonności ludzkiej natury zranionej przez grzech” i jest nam niezbędnie potrzebne do tego, abyśmy mogli „dochować wierności swemu powołaniu i iść za Jezusem drogą Krzyża”<sup>76</sup>.

Wydaje się, że *Rozważania o dobrym użyciu studiów szkolnych w miłości do Boga* Simone Weil (1909–1943) są jakby fundamentem powyższej myśli papieskiej. Autorka podkreśla bowiem w tym przyczynku, że „kształcenie daru uwagi stanowi o prawdziwym sensie studiów i właściwie tylko dlatego warto im się oddawać”<sup>77</sup>. Jednakże ta wyćwiczona uwaga (a przynajmniej jej najszlachetniejsza część) ma służyć głównie modlitwie. Stąd rozwijanie zdolności uwagi jest najbardziej skuteczne, kiedy

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *List do Artystów*, 3.

<sup>73</sup> Cz. Miłosz, *Czeladnik*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 99.

<sup>74</sup> VC 98.

<sup>75</sup> Tamże, 38.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> S. Weil, *Wybór pism*, Paryż 1958, s. 116–123.

robi się to z myślą o modlitwie i wyłącznie w tym celu. Sama uwaga polega na tym, że myśl jest pusta i jakby zawieszona, i gotowa do przyjęcia przedmiotu w jego nagiej prawdzie.

Jakież to odkrywcze spojrzenie na proces zdobywania wiedzy i jej pogłębianie! Jakież to piękny ogląd studiowania i formacji, który nie zawsze jest doceniany. Nauka i wiedza, formacja intelektualna i kulturowa wymagają więc należytej uwagi, solidnej pracy i duchowego zmagania.

Mocne słowa! Ale sprawa jest przecież bardzo ważna<sup>78</sup>, bo chodzi tu o formację stałą, czyli o dokładne i systematyczne wspomaganie rozwoju osoby konsekrowanej przez cały okres jej życia. Wszystkie wymiary formacji są ważne, ale tutaj położono nacisk na jej wymiar kulturowy i intelektualny. Bazą jest tutaj rzetelna formacja teologiczna<sup>79</sup>, wymagająca również nieustannego pogłębiania wiedzy, zwłaszcza w tych dziedzinach, do których odnoszą się charyzmaty konsekrowane. To pogłębianie, broń Boże, nie ma być wymuszane zdobywaniem tytułów naukowych i kwalifikacji zawodowych, ale musi wypływać z „nigdy nie zaspokojonego pragnienia głębszego poznania Boga – niezgłębionej światłości i źródła wszelkiej ludzkiej prawdy”<sup>80</sup>. Taka postawa chroni przed pułapką „abstrakcyjnego intelektualizmu” czy „obezwładniającego narcyzmu”.

Tego rodzaju pęd do wiedzy (z pomocą Ducha Świętego) poszerza ciasne horyzonty naszych pragnień, pogłębia wymiary naszej egzystencji, pomaga zachować umysłową otwartość i elastyczność, co z kolei ułatwia dialog i aktywne uczestnictwo na polu kultury, sprzyja kontemplacji i modlitwie, pobudza do zachwytu i podziwu. A te z kolei otwierają człowieka na piękno, prawdę i dobro.

W kontaktach (owocnych) z nowymi dziedzinami różnych kultur Papież zaleca postawę „czujnego krytycyzmu” i „ufnego zainteresowania”<sup>81</sup>. A więc nie ma tu mowy o jakiejś ucieczce czy izolacji, przeczekaniu czy unikach. Wprost przeciwnie: w razie potrzeby należy ściągnąć posiłki – świeckich działających w danej dziedzinie, świeckich kompetentnych, fachowców i profesjonalistów. Ale w żadnym wypadku nie należy schodzić z areopagu!

Chyba że stanie się tak jak ze św. Pawłem, że go najpierw „zabrali” i zaprowadzili na Areopag, a potem go wyśmiali i zlekceważyli, mówiąc: „Posłuchamy cię o tym innym razem”. Wtedy trzeba czekać na ten „inny raz”. Ale dla nas ten inny raz ma miejsce *hic et nunc*, tu i teraz.

---

<sup>78</sup> Łatwo zauważyć, że to wyzwanie jest opatrzone najbardziej wyczerpującą refleksją, która zajmuje więcej niż połowę całego ustępu.

<sup>79</sup> Por. VC 71.

<sup>80</sup> Tamże, 98.

<sup>81</sup> Tamże.





# QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

---



ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE  
KRAKÓW

---

## KOŚCIÓŁ JAKO LUD BOŻY I JEGO ESCHATOLOGICZNY WYMIAR

### Eklezjalny Sobór

**W**spółczesna eklezjologia naznaczona wydarzeniem i dziełem II Soboru Watykańskiego podejmuje nieustanne próby wprowadzenia przewodnich myśli soborowych nie tylko do samej nauki o Kościele, ale nade wszystko do jego pastoralnego życia. Nowe, filozoficzno-teologiczne myślenie, które pojawiło się już na przedpolu Soboru, wpłynęło przecież zdecydowanie na kształt dzisiejszej, odnowionej liturgii. Stało się to zgodnie ze starożytną zasadą *lex orandi – lex credendi*, której papież Pius XII nadał w encyklice *Mediator Dei* nowe brzmienie: to wiara powinna decydować o modlitwie, jej treści i jakości, a nie odwrotnie. Istnieje zatem potrzeba dostosowania liturgii do nakazów wiary.

Sądzimy, iż należy w związku z tym dobrze wysświetlić pewien szczegół (...). Chodzi tu o zasadniczy błąd tych – pisze autor encykliki – którzy dopatrzyli się w liturgii jakby probierza prawd, które należy w wierze zachować, czyli że Kościół winien uznać tylko te prawdy, które poprzez święte obrzędy liturgiczne dały owoce pobożności i świętości, a odrzucać te artykuły wiary, które się w liturgii nie wypowiedają. Stąd ów aksjomat *lex orandi, lex credendi*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 18.

Urząd Nauczycielski uczy zatem, że kult jest wyznaniem wiary. Św. Augustyn wyraża to zwięźle, gdy mówi, iż „przez wiarę, nadzieję i miłość mamy Bogu oddawać cześć”<sup>2</sup>. Idzie o to, aby teologiczna refleksja nad Kościołem właściwie odczytywała nauczanie Vaticanum II i konsekwentnie wcielała je w życie. Oznacza to, że doktryna przedłożona przez soborowe Magisterium ma być normą kształtującą naszą pobożność i uwielbienie zanoszone Bogu.

Ostatni Sobór nie bez przyczyny bywa określany mianem soboru eklesjalnego. Powodów jest kilka. Już w pierwszych dniach obrad, w czasie pierwszej sesji, padło bardzo ważne pytanie: *Ecclesia, quod dicis de te ipsa?* Kościół, pragnąc przeprowadzić refleksję nad samym sobą i dokonać samookreślenia, zapytał sam siebie, co mówi o sobie, jak siebie pojmuje. Odpowiedzi udzielono już w pierwszym dokumencie, jakim była Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*. Ojcowie soborowi, podkreślając złożony charakter Kościoła, tak się o nim wypowiedzieli:

Jest on bowiem ludzki i jednocześnie Boski; widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a zarazem pielgrzymujący. To jednak, co w Kościele jest ludzkie, nastawione jest na to, co Boskie, i temu podporządkowane; to, co widzialne, prowadzi do rzeczywistości niewidzialnej; życie czynne wiedzie do kontemplacji, a to, co doczesne, jest drogą do przyszłego miasta, którego szukamy<sup>3</sup>.

Jednakże wyczerpujący wykład nauki o Kościele przedłożyła dopiero – bez wątplenia najważniejsza i o największej teologicznej obowiązywalności – Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*.

Sobór podał kilka nowatorskich określeń Kościoła. Przesadą byłoby tu stwierdzenie, iż są to określenia całkiem nowe w takim sensie, jakoby do tej pory nie istniały. Zostały one raczej obdarzone nową treścią i inaczej nasświetlone. W historii refleksji Kościoła nad samym sobą można, naturalnie z dużym uproszczeniem, wyodrębnić swoistego rodzaju cztery typy eklesjologii. Okres pierwszy, biblijno-patrystyczny, jakkolwiek bez specjalnych naukowych analiz, cechowało rozumienie Kościoła jako wspólnoty (*communio*). Epoka Średniowiecza, utożsamiająca chrześcijaństwo, ujmowała Kościół jako społeczność (*societas*). Okres Reformacji aż do czasów I Soboru Watykańskiego postrzegał Kościół jako instytucję (*institutio*), a II Sobór

<sup>2</sup> Augustyn z Hippony, *Enchiridion*, rozdz. III.

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

Watykański określił Kościół przede wszystkim jako sakrament (*sacramentum*), jakkolwiek wykorzystał także takie podstawowe kategorie biblijne, jak: „lud Boży”, „Mistyczne Ciało Chrystusa” czy „świątynia Ducha Świętego”. Chętnie odwoływał się ponadto do pojęcia „wspólnoty”.

Określenie Kościoła jako sakramentu w tekście *Lumen gentium* pojawiło się kilkakrotnie. W sposób wyraźny Kościół jest opisany jako sakrament w numerach 1, 9 i 48. Już pierwszy numer konstytucji mówi, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>4</sup>.

We wszystkich próbach wyrażenia pełnego misterium Kościoła można i należy dopatrywać się jego wymiaru eschatologicznego. Wymiar rzeczy ostatecznych można odnaleźć w każdej z powyższych soborowych kategorii Kościoła. Tutaj chcemy jednak zawęzić rozważania jedynie do określenia Kościoła jako ludu Bożego i zwrócenia szczególnej uwagi na wymiar eschatologiczny tego pojęcia.

## Lud Boży: duch i litera soborowego pojęcia

Kard. J. Ratzinger, wypowiadając się 27 lutego 2000 roku w Watykanie podczas sympozjum na temat Vaticanum II, a w szczególności ustosunkowując się do eklezjologii Konstytucji *Lumen gentium*, stwierdził, iż

w świadomości pozostało kilka haseł: lud Boży, kolegalność biskupów, dzięki której urząd biskupi zyskał na znaczeniu względem prymatu papieskiego, nowa ocena roli Kościołów lokalnych, ekumeniczne otwarcie Kościoła oraz dialog z religiami światowymi, jak również pytanie o specyficzny status Kościoła katolickiego, które znalazło odpowiedź w formule, że jeden, święty, katolicki i apostołowski Kościół, o jakim mówi wyznanie wiary, trwa w Kościele katolickim (*subsistit in ecclesia catholica*)<sup>5</sup>.

Jednoznacznie zatem widać, że pojęcie „ludu Bożego” wymieniane – przez tak wybitnego teologa, pełniącego obecnie funkcję prefekta Kongregacji Nauki Wiary – na pierwszym miejscu dowodzi ważności tego określenia dla oddania tajemnicy Kościoła. Pojęcie to zatem przez ojców sobo-

<sup>4</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej jako skrót: LG) 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje...*, dz. cyt.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium”*, w: R. Fisichella (a cura), *Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'Anno 2000. Il Concilio Vaticano II*, Milano 2000, s. 68.

rowych zostało tak mocno wyeksponowane, że nawet i dzisiaj funkcjonuje jako kluczowe przy opisywaniu złożonego charakteru Kościoła. To zaznaczenie rozumienia się Kościoła jako ludu Bożego uwidoczniło się już w samej literze Konstytucji dogmatycznej, której II rozdział jest zatytułowany właśnie „Lud Boży”. Znajdujemy tam definicję tego pojęcia.

Głową tego mesjańskiego ludu jest Chrystus, „który został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25), a teraz, otrzymawszy imię, które jest ponad wszelkie imię, króluje chwalebnie w niebie. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność dzieci Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się nowe przykazanie miłowania, jak sam Chrystus nas umiłował (por. J 13, 34). Celem jego wreszcie jest królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga, mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków zostanie dopełnione również przez Boga, gdy ukaże się Chrystus, nasze Życie (por. Kol 3, 4), a „samo stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21). Tak więc ów lud mesjański, chociaż aktualnie nie obejmuje wszystkich ludzi, a niejednokrotnie okazuje się małą trzódką, jest przecież dla całego rodzaju ludzkiego najpotężniejszym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia. Ustanowiony przez Chrystusa dla komunii życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego jako narzędzie zbawienia wszystkich i jest posłany do całego świata jako światłość świata i sól ziemi (por. Mt 5, 13–16)<sup>6</sup>.

Kolejne numery *Lumen gentium* (10–17) uzupełniają obraz ludu Bożego, podając wyczerpujący opis jego natury, posłannictwa i misji. Lud Boży czerpie swoją moc z zakorzenienia w Chrystusie, realizując swoje posłannictwo, dzięki udziałowi w kapłańskiej, proroczej i nauczycielskiej funkcji Chrystusa. Do tego ludu, który jest własnością Boga, powołani są wszyscy ludzie – i w różny sposób do niego przynależą lub różnie są do niego przyporządkowani – zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia<sup>7</sup>. Katolicy tworzą ów lud mocą przyjętego sakramentu chrztu, pozostali chrześcijanie dzięki wierze w Chrystusa, a wszyscy inni ludzie na podstawie faktu, iż ich Stwórcą jest przecież sam Bóg. Każdy bowiem z ludzi jako stworzenie jest dzieckiem swego Boga Ojca jako Stwórcy.

Nie idzie tutaj jednak tyle o podanie wyczerpującej charakterystyki ludu Bożego<sup>8</sup>, ile o wiele bardziej o pokazanie pewnego błędnego ukie-

<sup>6</sup> LG 9.

<sup>7</sup> Por. tamże, 13.

<sup>8</sup> Szeroko i wyczerpująco z odniesieniem do bogatej literatury o ludzie Bożym traktuje artykuł *Volk Gottes* w *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2001, t. 10, k. 843–850.



runkowania przy interpretowaniu treści, jakie niesie ze sobą omawiane pojęcie, a zwłaszcza o zwrócenie uwagi, iż nie wolno pozbywać się z niego wymiaru eschatologicznego, gdyż ta ponadczasowa orientacja Kościoła sprawia, że lud Boży pozostaje taki, jaki ma być, czyli bardziej „Boży”, a nie tylko „ludzki”. Sztandarowym przykładem nadmiernego akcentowania aspektu ludzkiego i tym samym upolitycznienia ludu Bożego stały się tzw. latynoamerykańskie teologie wyzwolenia z ich największymi przedstawicielami, jak: Richard Schull, Joseph Combin, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Eduardo Pironio, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan L. Segundo, José Miguez Bonino czy Helder Camara<sup>9</sup>.

Błędna opcja, która powołuje się na Vaticanum II, odwołuje się zazwyczaj do jego ducha, a pomija treści jego tekstów. Litera i duch w nauczaniu Soboru, zwłaszcza odnośnie do tekstów eklezjologicznych, wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają. Sobór w swoich dokumentach merytorycznie sprecyzował program *accomodata renovatio (aggiornamento)* Kościoła katolickiego. W jego podstawowym zamyśle odnowa eklezjalna prowadzi się nie do przekształcenia natury i misji Kościoła, ukształtowanych i zadanych mu przez Jezusa Chrystusa, ale do podjęcia wyzwań, jakie stawia przed nim sytuacja ludzkości we współczesnym świecie<sup>10</sup>.

Teologia wyzwolenia swoją problematyką obejmuje szeroki zakres zagadnień. Wydaje się jednak, iż pojęciem kluczowym dla niej jest wyzwolenie. W obszarze religijnym pojęcie to rozumiane jest jako uwolnienie od grzechu, od zła moralnego – i jest to na ogół rozumiane indywidualistycznie. U teologów latynoamerykańskich zło zostało odniesione do obszernego spektrum społecznego, zbiorowego, do wszelkich form ucisku społecznego, wyzysku, eksploatacji człowieka przez człowieka, niesprawiedliwości społecznej, dyskryminacji. Przez wyzwolenie od zła w pierwszej kolejności rozumie się wyzwolenie od wszelkich form zła społecznego, będącego przez swe struktury podłożem zła i grzechu w ogólności<sup>11</sup>. Takie pojmowanie zbawienia w kontekście eklezjologicznym doprowadziło do zredukowania pojęcia ludu Bożego do wymiarów socjologicznych i tym samym spowodowało jego treściowe zubożenie. W konsekwencji Kościół jako lud Boży pozbył się po części swojego eschatologicznego wymiaru, a ukierunkowując się na kwestie społeczne, zamknął się w płaszczyźnie „terenizmu”. Nie podejmując szczegółowej analizy ca-

<sup>9</sup> Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 41–157.

<sup>10</sup> Por. A. Kubiś, J. Morawa, *Sytuacja w eklezjologii katolickiej po Vaticanum II (1965–2000)*, „Analecta Cracoviensia” 2001, XXXIII, s. 398.

<sup>11</sup> Por. B. Mondin, dz. cyt., s. 5.

tego kontekstu powstania teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, można zaryzykować upraszczające stwierdzenie, iż takie nastawienie reprezentantów tejże teologii wyniknęło przede wszystkim z błędnej interpretacji soborowego ducha, z jednoczesnym oderwaniem się od litery soborowych tekstów.

## Redukcjonizm w pojmowaniu ludu Bożego

Progresistowska interpretacja dokumentów soborowych, a zwłaszcza pojęcia Kościoła jako ludu Bożego, wniosła sporo zamieszania do posoborowej eklezjologii. Nie jest zamierzeniem niniejszej analizy, skoncentrowanej nade wszystko na pojęciu ludu Bożego i jego eschatologicznym wymiarze, prezentacja wszystkich ujemnych skutków redukcjonistycznego pojmowania Kościoła przez teologię wyzwolenia. Ale oprócz rozmycia wymiaru eschatologicznego Kościół utracił w pewnym sensie swoją wiarygodność. Naturalnie, chodzi tu nie o wiarygodność instytucjonalną, ale o wiarygodność przede wszystkim duchową.

Już przed laty Hans Urs von Balthasar w małej książeczce pt. *Wiarygodna jest tylko miłość* próbował pokazać, że jedynymi, którzy rzeczywiście mogą uczynić Kościół wiarygodnym, są święci. Upada cała apologia Kościoła, zawodzą wszystkie argumenty, jeśli nie ma ludzi, w których widoczna i czytelna staje się miłość Boża. Najbardziej wyrefinowane i oszczercze elementy antychrześcijańskiej i antykościelnej propagandy są niczym wobec pełnego mocy osobowego świadectwa człowieka, w którym jest żywy Bóg. Teologia świadka zawsze przeważa każdą teologię polityczną<sup>12</sup>. Jak często trzeba spotykać świętego czy świętą, aby wreszcie pojąć, że świat jest niesiony przez tajemnicę Bożą, udzielaną nam jako dzieciom Bożym, tworzącym pielgrzymujący lud Boży? Nie wolno nigdy sprowadzać Kościoła jedynie do wymiarów socjologicznych. Niestety, ten rodzaj redukcjonizmu w ujmowaniu Kościoła dał teologii wyzwolenia materiał do zawężonego obrazu ludu Bożego.

Radykalizacja teologii wyzwolenia doprowadziła ostatecznie do niebezpiecznego flirtu z marksizmem, do przejęcia jego języka i rewolucyjnych celów. Teologia w swojej eklezjologicznej refleksji została sprowadzona do polityki, czyli dokonano instrumentalizacji Kościoła. Preferowano prymat działania nad Ewangelię, osłabiono znaczenie grzechu jed-

<sup>12</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963.

nostkowego, usprawiedliwiono użycie siły, jednostronnie powiązano socjalizm z ideałem ewangelicznym. Teologia wyzwolenia z tego rodzaju preferencjami ujawniła niepokojącą pustkę, szczególnie w zakresie chrystologii. Przedstawianie na plakatach Jezusa jako Wyzwoliciele z karabinem było degradacją chrystologii. Odwoływanie się do marksizmu, aby móc sprawniej działać na rzecz uciskanych i gnębionych, okazało się w istocie odejściem od autentycznego przekazu Ewangelii o królestwie Bożym, którego uhistoryczniona wersja realizuje się w Kościele. Należy jednak wystrzegać się przed zbyt pospieszną oceną różnych przejawów i form teologii wyzwolenia, nie uwzględniając poprzednio sytuacji społeczno-politycznej kontynentu amerykańskiego<sup>13</sup>.

Niebezpieczeństwo instrumentalizacji Kościoła poprzez różnego rodzaju siły polityczne, a przede wszystkim przez ugrupowania rządzące, istniało zawsze. Nie tylko historia, ale również sytuacja dzisiejsza Kościoła pokazuje wyraźnie, że i teraz nie jest on wolny od tego rodzaju prób manipulacji. Często niestety sam Kościół, tak w osobach swoich szeregowych wiernych, jak i samych hierarchów, zbyt łatwo wdaje się w tego rodzaju niebezpieczne związki. Najbardziej czytelnych przykładów instrumentalizacji Kościoła dostarcza eklezjologia doby deizmu i Kościoła państwowego. Wówczas pod wpływem deistycznego obrazu Boga oraz redukcji religii do spraw moralności obraz Kościoła zaczął ulegać znaczącym zmianom<sup>14</sup>. Kościoła nie pojmowano już jako sługi Objawienia Bożego i wyznaniowej wspólnoty zobowiązanej do wiary. Pytanie o prawdę dogmatyczną zepchnięto jednoznacznie w cień wskutek przesadnych roszczeń do religijnej tolerancji. Indyferencja i agnostycyzm kazały widzieć Kościół tylko jako moralną instytucję wychowawczą, która powinna jedynie być na usługach państwa i służyć wyższym celom państwowym (Kościół państwowy). Z kolei w oświeceniowym absolutyzmie, przede wszystkim w jego przejawach józefinizmu i febronianizmu, Kościół doznał innej formy instrumentalizacji. Konstytucja Kościoła nie miała wynikać już więcej z jego sakramentalnej istoty, ale miał być on organizowany według naturalno-prawnych teorii społecznych, dlatego został też wcielony w organizm państwowym. Bez pardonowo potraktowano go jako jedno z wielu stowarzyszeń czy też instytucji służących dobru danego państwa<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 294.

<sup>14</sup> Zob. I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

<sup>15</sup> Por. S. Wiedenhofer, *Ekklesiologie*, w: *Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, Düsseldorf 1992, t. 2, s. 84–87.

Takiej klasyfikacji Kościoła sprzeciwia się zarówno jego wolność, jak i misja, jaką otrzymał od swojego boskiego Zbawiciela, która nie pozwała mu na podporządkowanie się jakiemuś wewnętrznemu i doraźnemu celowi państwa. Stąd jest sprawą zrozumiałą, iż Urząd Nauczycielski w XVIII i XIX wieku wystąpił z zdecydowaniem przeciwko takim atakom na substancję kościelnej samoświadomości. Walkę o swoją niezależność poprowadził wówczas Kościół pod hasłem *societas perfecta*. W przeciwieństwie do zadań, jakie ma państwo i społeczeństwo, Kościół ma służyć nadprzyrodzonemu przeznaczeniu człowieka. Struktury Kościoła zostały niestety odniesione w sposób całkiem pozytywistyczny jedynie do woli powołującego go do życia historycznego Jezusa, który wyposażył je w niezbędną władzę, przy czym świeccy byli pojmowani jedynie jako przyjmujący wskazania hierarchii kościelnej. Kto zatem w posłuszeństwie wiary podda się kościelnej władzy i zaakceptuje kapłańską służbę podmiotów urzędów przy rozdzielaniu dóbr zbawczych, ten należy do widzialnego związku Kościoła i uzyskuje gwarancje, że osiągnie nadprzyrodzone zbawienie. To klerykalne i hierarchiczne rozumienie Kościoła wywodziło się z pojęcia Objawienia, przesiąkniętego niestety nazbyt pozytywistycznym myśleniem epoki. J. A. Möhler (1796–1838), wielki inicjator eklezjologicznej odnowy w XIX wieku, ironicznie opisał taką koncepcję Kościoła w następujący sposób: „Bóg stworzył na początku hierarchię i stąd więcej niż trzeba, Kościół jest do końca świata już dobrze zaopatrzony”<sup>16</sup>.

Zagrożenia wywołane teologią wyzwolenia ludu Bożego zostały zasygnalizowane przez Pawła VI i opublikowane w Adhortacji apostołkiej *Evangelii nuntiandi* (1976)<sup>17</sup>. Papież przestrzega w niej przed sprowadzaniem Kościoła jedynie do jakiegoś porządku doczesnego, a jego zadania do programu antropologicznego, polegającego na poczynaniach politycznych czy społecznych. Kościół straciłby wówczas swoje główne przeznaczenie, jakim jest głoszenie zbawienia w imię Boże, a nie wyzwolenie w imię człowieka<sup>18</sup>.

Jednakże złożona sytuacja w Ameryce Łacińskiej popychała chrześcijan do dalszych prób szukania wyjścia z ich stanu zależności ekonomicznej, społecznej, politycznej i kulturalnej, odczuwanego jako zależność

<sup>16</sup> Dwa fundamentalne dzieła Johanna Adama Möhlera to *Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825) oraz *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832), które do dzisiaj w samym języku niemieckim miały już prawie 30 wydań.

<sup>17</sup> Por. AAS 68(1976), s. 5–76.

<sup>18</sup> Por. tamże.

niesprawiedliwa i alienująca. W tym klimacie swoje teologiczne koncepcje przedłożyli H. Assman, L. Boff i J. Sobrino, którzy przyjęli marksistowską analizę opartą na pojęciu walki klas, ponieważ sądzili, że ona najlepiej oddaje sytuację panującą w tej części świata. Teologia wyzwolenia skupiła się na tych, którzy czują się wyobcowani w wyniku kolonizacji i którzy krytykują nie religię, lecz wyzysk, jakiego są ofiarami. Ubodzy w Ameryce stają się „nieosobami”, które cierpią dominację narzuconą przez Europę Zachodnią w imię wolności przezeń opiewanej jako zdobytej wielkim wysiłkiem. Problem krajów latynoamerykańskich nie jest problemem, nad którym zastanawiał się Bonhöffer: w jaki sposób należy przemówić do niewierzących; problem polega na tym, by umieć powiedzieć „nieosobom”, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi i że wszyscy ludzie są braćmi<sup>19</sup>.

Teologiem najbardziej znanym, którego wypowiedzi i publikacje na temat teologii wyzwolenia pozostawały w sprzeczności z nauką Kościoła, był Leonardo Boff OFM. W roku 1981 opublikował on książkę zatytułowaną *Kościół – charyzmat i władza. Studia dotyczące walczącej eklezjologii*<sup>20</sup>. Poglądy tam zaprezentowane poważnie kwestionowały katolicką eklezjologię, dlatego spowodowały interwencję Kongregacji Nauki Wiary, którą kard. J. Ratzinger opublikował 11 marca 1985 roku pod tytułem *Notificatio de scripto P. Leonardi Boff OFM: „Chiesa: Carisma e potere”*<sup>21</sup>. Kongregacja Nauki Wiary odnośnie do wszystkich problemów związanych z teologią wyzwolenia, zwłaszcza z jej marksistowską interpretacją, postulującą wspomnianą już powyżej rewolucję w sensie zbrojnej walki klas, określiła swoje negujące stanowisko<sup>22</sup>, które wyraziła w dwóch ważnych instrukcjach: *Libertatis nuntius* (z 6 sierpnia 1984)<sup>23</sup> i *Libertatis conscientia* (z 22 marca 1986)<sup>24</sup>.

Widać zatem wyraźnie, iż redukcjonistyczne pojmowanie Kościoła jako ludu Bożego stało się zaprzeczeniem jego prawdziwej natury i posłania. Istota ludu chrześcijańskiego nie może być ujmowana tylko w perspek-

<sup>19</sup> Por. R. Winling, dz. cyt., s. 290–291.

<sup>20</sup> Zob. L. Boff, *Igreja – Carisma e Poder. Ensaio de ecclesiologia militante*, Petropolis 1981.

<sup>21</sup> Zob. AAS 77(1985), s. 756–762.

<sup>22</sup> Obszerniej na ten temat mówi cytowany już artykuł A. Kubisia i J. Morawy (*Sytuacja w eklezjologii katolickiej...*, s. 402–408).

<sup>23</sup> Por. *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia. „Libertatis nuntius”*, w: *W trosce o pełnię Wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 215–235.

<sup>24</sup> Por. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu. „Libertatis conscientia”*, w: *W trosce o pełnię Wiary...*, dz. cyt., s. 244–282.

tywie antropologicznej, ale nade wszystko w perspektywie teocentrycznej. Trafnie oddaje to instrukcja *Libertatis conscientia*, gdy mówi o chrześcijańskim wyzwoleniu, które różni się jednoznacznie od wyzwolenia społeczno-politycznego, głoszonego przez teologię wyzwolenia. Kongregacja Nauki Wiary naucza, iż

istota chrześcijańskiego doświadczenia wolności leży w usprawiedliwieniu przez łaskę wiary i przez sakramenty Kościoła. Łaska ta wybawia nas od grzechu i prowadzi do przyjaźni z Bogiem. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa uzyskujemy przebaczenie. Doświadczenie naszego pojednania z Ojcem jest owocem Ducha Świętego. Bóg objawia się nam jako Ojciec miłosierdzia, przed którym możemy stanąć z największą ufnością<sup>25</sup>.

## Pielgrzymujący lud Boży

Ponieważ nie wolno nam – zgodnie z soborowym nauczaniem i całą wielowiekową Tradycją – zawężać rozumienia Kościoła do wymiarów egzystencjalnych czy też czysto doczesnych, musimy ukazywać jego eschatologiczny charakter. Nie bez przyczyny rozdział VII *Lumen gentium* nosi tytuł *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie*<sup>26</sup>. Kościół jako lud Boży jest zatem ludem pielgrzymującym ku swojej eschatologicznej pełni, jaką jest całkowite połączenie z trójjedynym Bogiem.

Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkich rzeczy (por. *Dz 3, 21*) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również cały świat, związany głęboko z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. *Ef 1, 10, Kol 1, 20, 2 P 3, 10–13*)<sup>27</sup>.

To zaakcentowanie eschatologicznego charakteru Kościoła jest z pewnością osiągnięciem eklezjologii soborowej. W okresie przed II Soborem Watykańskim istniała niestety w tym zakresie znaczna luka. Wynikała ona po części i z tego, iż cała katolicka eschatologia była jakby pogrążona w pewnym marazmie i kładła się cieniem na naukę o Kościele. W XIX

<sup>25</sup> Tamże, s. 262.

<sup>26</sup> Por. *LG 48–51*.

<sup>27</sup> Tamże, 48.



wieku, jak zwykł mawiać H. U. von Balthasar, biuro eschatologii było zamknięte i dlatego obecnie musi być otwarte także po urzędowych godzinach pracy. Szwajcarski teolog mówi również o panującym obecnie w Kościele katolickim okresie „burzy eschatologicznej”. Jego wypowiedzi niosą ze sobą ważne spostrzeżenie. W rzeczy samej, bliższe zapoznanie się z teologią katolicką XIX wieku potwierdza to, iż nie zajmowano się wówczas poważnie eschatologią. Trudno byłoby wyłuszczyć *hic et nunc* wszystkie powody tego stanu rzeczy. Teologia XVIII i XIX wieku – z jednej strony w konfrontacji z racjonalizmem i scjentyzmem, a z drugiej, z fideizmem – broniła nade wszystko rozumności religii, Objawienia chrześcijańskiego i faktu istnienia Kościoła katolickiego. Pragnęła wykazać niesprzeczność chrześcijaństwa z twierdzeniami dynamicznie wówczas rozwijającej się nauki, zwłaszcza w jej empirycznej płaszczyźnie. Te zagrożenia, którym zresztą I Sobór Watykański (1869–1870) poświęcił swoją uwagę, wymagały szybkiej odpowiedzi i gruntowanego naświetlenia.

Faktem historycznym, którego nikt poważny nie będzie chyba kwestionował, jest to, że pierwsi problematykę eschatologiczną, i to już w połowie XIX wieku, podjęli teologowie protestanccy<sup>28</sup>. Najprawdopodobniej stało się tak dlatego, że ze względu na założenia teologiczne Marcina Lutra była to dziedzina najbardziej u nich zaniedbana. Wynikało to po części z rygorystycznego nastawienia Ojca Reformacji, iż zbawienie jest wyłącznie dziełem łaski Bożej i nie ma nic wspólnego z tzw. zasługami człowieka, gdyż on ich w ogóle nie posiada<sup>29</sup>. A po części było skutkiem skrajnego predestynacjonizmu Jana Kalwina, głoszącego podwójne przeznaczenie człowieka, które jest „uprzednie” i „odgórne”: do nieba i do piekła. Ożywienie w eschatologii protestanckiej dokonało się jednak bez wątplenia dzięki pogłębionym i wielostronnym olbrzymim studiom nad Pismem Świętym, które w tym czasie doznały ogromnego przyspieszenia. Egzegeci katoliccy wielkie kwestie eschatologiczne Nowego Testamentu spostrzegli ze znacznym opóźnieniem, bo dopiero w drugiej połowie XX wieku<sup>30</sup>. Przykładowo można tu wskazać na wyraźne napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze nie” czasów ostatecznych, konkretyzujących się w powtórnym przy-

<sup>28</sup> Por. R. E. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, „Ateneum Kapłańskie” 1982, nr 98, s. 16–32; J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona*, w: *Wieczność i człowiek*, Pelplin 1983, t. 2, s. 18 n.

<sup>29</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 88–113, 156–206.

<sup>30</sup> Por. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 139–237; A. Jankowski, *Eschatologia powszechna Nowego Testamentu*, Kraków 1982; tenże, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

ściu Chrystusa (paruzji), także na zagadnienie sądu powszechnego, zmartwychwstania umarłych<sup>31</sup>.

W podejściu teologów katolickich – jak się dziś powszechnie uważa – do kwestii eschatologicznych momentem przełomowym było ukazanie się w roku 1951 niewielkiej objętościowo książki Karla Rahnera pt. *O teologii śmierci*<sup>32</sup>. Ta właśnie książeczka wywołała, jak to określił Balthasar, „burzę eschatologiczną”. Dlaczego tak się stało? Rahner próbował odpowiedzieć na trudne pytania dotyczące śmierci i nieśmiertelności człowieka, sugerując między innymi także możliwość, a nawet konieczność – na pierwszy rzut oka, wbrew orzeczeniom Soboru Trydenckiego – śmierci człowieka w raju przed popełnieniem przez niego grzechu pierworodnego. To właśnie spowodowało wstrząs w całej dotychczasowej eschatologii, prowadząc do radykalnej zmiany liturgii zmarłych, łącznie z pogrzebem i naszą codzienną pamięcią o tych, którzy odeszli z tego świata do wieczności<sup>33</sup>.

Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy były zmiany we wszystkich dyscyplinach teologicznych, nie pomijając eklezjologii, w której doszło do podkreślenia spełniania się Kościoła, jego nieustannej realizacji. Oznaczało to, że Kościół jako lud Boży nigdy nie może sobie rościć pretensji do tego, że jest doskonały. Można się tu odwołać do jednego z czterech podstawowych znamion, a mianowicie do świętości. Kościół jest święty – świętością Jezusa Chrystusa, ale jest też i obarczony ludzkim grzechem. Mamy zatem do czynienia ze świętym Kościołem grzeszników. Jakkolwiek Kościół się spełnia w czasie, to jest ukierunkowany bezwzględnie na wieczność. To podążanie ku eschatycznej pełni pokazuje wyraźnie, że Kościół jest nieustannie w drodze. Wymaga ciągłej odnowy, ponieważ nie jest jeszcze w pełni doskonały. Dlatego musi nieustannie wzrastać i się odradzać w Duchu Świętym. Wyjście (*exodus*) ludu Bożego, nowego Izraela, toczy się dalej. Stąd zarówno wyjście, jak i gromadzenie się jest podstawowym urzeczywistnianiem się Kościoła<sup>34</sup>, co trwać będzie aż do paruzji. Albowiem w dzień Pański Kościół urzeczywistni się w pełni w swoim chwalebny Panu i przyjmie ostateczną postać Bożego królestwa wszechogarniającej miłości.

<sup>31</sup> Por. L. Balter, *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001, s. 1.

<sup>32</sup> Zob. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. (2)1958.

<sup>33</sup> Por. L. Balter, dz. cyt., s. 2.

<sup>34</sup> Por. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br. (4)1999, s. 269–291.



Eschatologiczny charakter ludu Bożego implikuje jednak nie tylko konieczność stałego nawrócenia i odnowy świętego Kościoła grzeszników (*ecclesia semper reformanda*), ale także jeszcze dwa inne, istotne elementy. W swojej czasowości i pielgrzymowaniu lud Boży jest wystawiony na nieustanne pokusy i zagrożenia. Często Kościół widzi się jako prześladowany i „krzyżowany” lud, i to zarówno w tradycji wyjścia Izraela (por. *Hbr*), jak też w solidarności Bożej z biednymi i cierpiącymi tego świata. Lud Boży – dążąc ku swojemu dopełnieniu – rozumie się też jako znak i narzędzie, dzięki któremu dokonuje się wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem, przez które realizuje się jedność całego rodzaju ludzkiego<sup>35</sup>. To panowanie Boga w pielgrzymującym ludzie Bożym ujawnia się w całym jego sakramentalno-instytucjonalnym ujęciu. A ponieważ *exodus* ludu jest nieprzerwany, to tym samym jego sakramentalno-instytucjonalna strona staje się względna (relatywna), czyli należy ją kwalifikować jako przejściową i podlegającą zmianie<sup>36</sup>.

Konstytucja *Lumen gentium* daje w tym względzie następujący wykład:

Kościół otacza miłością wszystkich dotkniętych ludzką słabością, co więcej w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Założyciela, stara się ulżyć im w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi. Podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, nieskalany” (*Hbr* 7, 26), nie znał grzechu (*2 Kor* 5, 21), lecz przyszedł jedynie dla przebłagania za grzechy ludu (por. *Hbr* 2, 17), Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę.

Kościół „wśród prześladowań świata i pociech Bożych podąża naprzód w pielgrzymce”, głosząc krzyż i śmierć Pana, aż przyjdzie (por. *1 Kor* 11, 26). Mocą zaś zmartwychwstałego Pana krzepi się, aby swoje utrapienia i trudności, zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, przewyciężać cierpliwością i miłością, a Jego misterium, choć pod osłoną, wiernie przecież objawiać w świecie, dopóki się ono na koniec nie ujawni w pełnym świetle<sup>37</sup>.

Oczywiście, dzieje zbawienia należy rozumieć w sensie dynamicznym i nie ulegać myślowym schematom uwięzionym w czasie i przestrzeni. Historycy i badacze tego problemu stwierdzają, że pierwsi chrześcijanie żyli w mocnym poczuciu bliskiego końca świata. Łatwo to wyczytać w listach św. Pawła, gdzie termin „paruzja” (gr. *parousia* – obecność, przyjsie, przybycie) należy do ulubionych i często pojawiających się (por.

<sup>35</sup> Por. *LG* 1.

<sup>36</sup> Por. M. Kehl, *Volk Gottes (III. Systematisch-theologisch)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, k. 848–849.

<sup>37</sup> *LG* 8.

1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1. 8; 1 Kor 15, 32; Mt 24, 3; Jk 5, 7). Z kolei po zburzeniu Jerozolimy i Świątyni w 70 roku, gdy ten koniec nie nastąpił, nie za bardzo początkowo wiedzieli, co mają o tym sądzić, albowiem nawet na myśl im nie przyszło, że Jezus mógł ich oszukać czy też zwieść. Wyraźne wyczekiwanie paruzji uzewnętrzniało się nie tylko w liturgicznym wołaniu „Przyjdź, Panie Jezu”, ale posunięte było aż do wyprzedzący domostw i wychodzenia całymi rodzinami na miejsca odosobnione, gdy liczono już dni do powtórnego przyjścia chwalebego Pana. Chrześcijanie czekali więc na koniec świata w znaczeniu dosłownym aż do III–IV wieku, kiedy to zaczęli stopniowo godzić się z myślą, iż Pan się opóźnia ze swoim przyjściem, trzeba więc przystosować się do życia na tym świecie. I tak to od powtarzanego kilkakrotnie w Apokalipsie św. Jana *maranatha* przeszli w Średniowieczu do *dies irae*, aby prognozy trzeciego tysiąclecia swych dziejów oczekiwania w Duchu Świętym na Chrystusa zacząć mówić o *sine die*<sup>38</sup>.

Paruzja zawiera w sobie dwa istotne elementy wydarzenia eschatologicznego. Najpierw oznacza ona przyjście Pana, określone jako objawienie się lub ukazanie, a następnie także zjednoczenie się z Nim ludzi, które realizuje się przez wyjście Mu naprzeciw i bycie zawsze z Nim w łączności. Dzięki temu paruzja ma charakter głęboko osobowy<sup>39</sup>. W rozdziale o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego Sobór, wyraźnie zaznaczając owo napięcie między „już” a „jeszcze nie”, mówi właśnie o przyjściu Pana.

Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już zostało ustanowione nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób jest ono antycypowane w doczesności: Kościół bowiem już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstanie nowe niebo i nowa ziemia, w których zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które aż dotąd jęczą i wzdychają w bólach rodzenia i oczekują objawienia się dzieci Bożych (por. Rz 8, 19–22).

Złączeni więc z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, „który jest zadatkiem naszego dziedzictwa” (Ef 1, 14), rzeczywiście jesteśmy nazwani dziećmi Bożymi i nimi jesteśmy (por. 1 J 3, 1), lecz jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3, 4), w której będziemy podobni do Boga, bo

<sup>38</sup> Por. L. Balter, dz. cyt., s. 21–22; por. J. Kudasiewicz, *Paruzja*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice (2)1998, s. 386–388.

<sup>39</sup> Por. J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 386.

ujrzemy Go takim, jakim jest (por. *1 J* 3, 2). Toteż „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (*2 Kor* 5, 6) i posiadając pierwsze dary Ducha, całą istotą swoją wdychamy (por. *Rz* 8, 23) i pragniemy być z Chrystusem (por. *Flp* 1, 23)<sup>40</sup>.

Paruzja<sup>41</sup> będzie więc dla ludu Bożego dopełnieniem odkupienia (por. *Ef* 4, 30; *Rz* 8, 23) w powszechnym zmartwychwstaniu (por. *1 Kor* 15, 23; *1 Tes* 4, 16). Jednak nie tylko lud chrześcijański, nie tylko nawet wszyscy ludzie, ale i cały wszechświat oczekuje przyjścia Pana i objawienia synów Bożych (por. *Rz* 8, 19–23). Z powtórным przyjściem Pana nastąpi odnowa wszechrzeczy (por. *Dz* 3, 21), czyli ostateczne udoskonalenie wszechświata. Będzie to zakończeniem świętej historii zbawienia<sup>42</sup>.

Nie znamy dnia powtórnego przyjścia Pana. Jest to tajemnica zarezerwowana samemu Bogu. Nie znają go ani aniołowie, ani Syn (por. *Mk* 13, 32). Mimo że wyznajemy naszą wiarę w koniec świata, to faktycznie nie bardzo wiemy, jak go rozumieć. Myślenie człowieka podlega straszliwym czasoprzestrzennym ograniczeniom. Dlatego aby uniknąć jałowych spekulacji, można jedynie stwierdzić dynamiczny charakter paruzji, dokonującej się nieprzerwanie już teraz. Chwalebny Pan przychodzi i jest w Duchu ze swoim ludem nieustannie. Jest to przychodzenie wieczne w naszym ziemskim czasie. Słusznie zatem Vaticanum II nie podejmuje na ten temat zbędnych dywagacji. Chcąc zaś powiedzieć coś bardziej konkretnego na temat Kościoła w świecie współczesnym, ogranicza się jedynie do rodziny ludzkiej, pomijając kwestie czasowości, przestrzeni czy też kosmosu.

Ma on więc przed oczami świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz całością rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością, klęskami i zwycięstwami;

---

<sup>40</sup> *LG* 48.

<sup>41</sup> Pojęcie paruzji wiąże się z kwestią „konca świata”. Wydaje się, że – jak dzisiaj zaczyna przyjmować też i większość teologów – przez „koniec świata” należy rozumieć śmierć każdego indywidualnego i konkretnego człowieka. Śmierć oznacza dla niego fizyczne zerwanie kontaktu z tym ziemskim światem i jest spotkaniem z chwalebny Panem. To jest moment paruzji dla zmarłego. Innymi słowy: pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma ludzkich śmierci stanowiłaby zatem jeden wielki, wciąż trwający koniec świata. Jest to zespolenie eschatologii indywidualnej ze społeczną. Por. L. Balter, dz. cyt., s. 23–24; R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, „Ateneum Kapłańskie” 1976, nr 69, s. 420–436; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, nr 95, s. 31–38; A. Andreas, *Od „maranatha” do „dies irae” i do „sine die”*, „Communio” 1987, nr 2, s. 20–31.

<sup>42</sup> Por. J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 387.

świat, który jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość<sup>43</sup>.

Jest to głęboko teologiczne i zarazem biblijne podejście do świata pojmowanego jako arena dziejów i zmagania dobra ze złem, świata zwycięstw i porażek zarówno każdego człowieka, jak i jednocześnie całego ludu Bożego „już” zanurzonego we wieczność, ale „jeszcze nie” w pełni połączony ze swoim Panem.

---

<sup>43</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekry, deklaracje...*, dz. cyt.

BERNARD HYLLA CR  
KRAKÓW

---

## LA STORIA DEL CONCETTO DI „CARITÀ PASTORALE”

L'Esortazione *Pastores dabo vobis*<sup>1</sup>, il frutto maturo dell'Ottava Assemblée Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1990, è soprattutto un prezioso compendio ispiratore sulla formazione sacerdotale in tutti gli aspetti più importanti. Il documento pontificio ci mette di fronte a problemi e prospettive nuove e ci indica la carità pastorale come chiave di lettura per tutto il processo della formazione. Infatti, la frequenza con cui la *PDV* impiega questa espressione è molto significativa. Il termine appare trentuno volte e sempre in contesti rilevanti. L'insistenza sulla „carità pastorale” non è né una forma di retorica persuasiva né una ripetizione puramente casuale, ma l'intenzione specifica di donare al termine la ricchezza di significato complessivamente nuovo e di valorizzarlo fino a farne un concetto operativo sintetizzante non soltanto della formazione nel seminario, ma di tutto il ministero sacerdotale<sup>2</sup>. In effetti, „in

---

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis. Esortazione apostolica post-sinodale circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, 25 marzo 1992, Città del Vaticano 1992, in: *AAS* 84 (1992), 658–804 (= *PDV*).

<sup>2</sup> Cf P. card. Laghi, *Le principali chiavi di lettura*, in: P. card. Laghi (et alii), *Vi darò pastori secondo il mio cuore. Esortazione apostolica „Pastores dabo vobis” di S.S. Giovanni Paolo II circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali (25 marzo 1992). Testo e Commenti*, Città del Vaticano 1992, p. 197–198. Vedi anche R. Bernard, *Pour une croissance continue en charité pastorale*, „Bulletin de Saint-Sulpice” 19 (1993), p. 205; B. Hylla, *Miłość pasterska podstawową cnotą kapłana. Implikacje formacyjne*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 5, Kraków–Sosnowiec 2001, p. 105–120.

forza della loro consacrazione, i presbiteri sono configurati a Gesù Buon Pastore e sono chiamati a imitare e a rivivere la sua stessa carità pastorale" (*PDV* 22).

L'obiettivo che ci proponiamo di raggiungere è quello di ricercare le origini dell'espressione, la sua progressiva formulazione e approfondire la ricchezza del suo contenuto che è attuale nella formazione dei sacerdoti. Inizieremo evidenziando gli aspetti dell'insegnamento di quei Padri della Chiesa a cui letteratura è stata adoperata nei documenti conciliari sulla formazione e nella *PDV*. In seguito esamineremo brevemente l'insegnamento pre-conciliare sulla virtù della carità nella vita sacerdotale. In un terzo momento ci soffermeremo su due documenti conciliari: *Lumen Gentium* e *Presbyterorum Ordinis*, in cui per la prima volta appare la nozione di „carità pastorale" in riferimento al ministero e alla vita dei sacerdoti.

## 1. Padri della Chiesa

La *PDV* cita per ben dodici volte i Santi Padri della Chiesa, oltre a fare altri accenni espliciti e impliciti ad essi. Ciò significa che la ricchezza del loro pensiero può dare, anche nelle circostanze attuali, un valido contributo per comprendere meglio il contenuto della formazione sacerdotale. Infatti, tutto nella loro azione pastorale e nel loro insegnamento è ricondotto alla carità, perché solo la carità crea l'uomo nuovo e la storia nuova e porta al Cristo<sup>3</sup>.

### 1.1. *Amoris officium*

La dottrina del ministero pastorale come servizio, che è indubbiamente evangelica e paolina<sup>4</sup>, riemerge anche nei Padri della Chiesa<sup>5</sup>. In modo

<sup>3</sup> Cf Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Istruzione sullo studio dei Padri nella formazione sacerdotale*, 1989, 46.

<sup>4</sup> L'insegnamento di Cristo al riguardo è più che chiaro: *Mt* 20, 25–28; *Mc* 9, 35; *Gv* 13, 4–15. Paolo non si fa solo servo, ma addirittura schiavo per causa di Gesù: *2 Cor* 4, 5; *1 Cor* 9, 19.

<sup>5</sup> Sul tema della spiritualità sacerdotale nei Padri della Chiesa si veda: A. Trapè, *Il sacerdote. Uomo di Dio al servizio della Chiesa*, Roma 1988, p. 110–168; M. Pellegrino, *Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di Sant'Agostino*, Fossano 1965; O. Pasquato, *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo: evoluzione o continuità?*, in: S. Felici (ed.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, p. 59–93; J. Hernandez Gonzalez, *San Agustín y la espiritualidad sacerdotal*, in: *Teología del sacerdocio. El sacerdote ministro de la Iglesia*, vol. 3, Burgos 1971, p. 7–44.

particolare in Sant'Agostino che ne fa il nucleo del suo insegnamento sul sacerdozio. L'aforisma agostiniano *praesesse est prodesse* (presiedere non è che servire) esprime con precisione la centralità del concetto di servizio nel ministero sacerdotale<sup>6</sup>. Profondamente convinto della verità di questa espressione, Il Vescovo d'Ipbona, ne tira tutte le conseguenze. La usa più di una volta nei suoi scritti chiamandosi servo dei fedeli e sentendosi tale in realtà: „Agostino vescovo, servo di Cristo e, a motivo di Cristo, servo dei servi di Cristo“<sup>7</sup>. La formula ha avuto successo sia per la sua pienezza che per la sua esattezza. La ritroviamo più tardi nella Regola di San Benedetto: „Sappia, l'Abate, di dover piuttosto servire che presiedere“<sup>8</sup>; in S. Gregorio Magno: „Non godano di presiedere ma di servire“<sup>9</sup>; e in altri scrittori cristiani. La ripete anche Pio XII nell'Enciclica commemorativa del Concilio di Calcedonia dove, parlando della Sede Apostolica, dice: „A questa Sede Apostolica dunque, il presiedere è servire“<sup>10</sup>.

Bisogna però aggiungere subito che per i Padri di cui si esamina il pensiero, il ministero pastorale è anzitutto un „servizio d'amore“ perché viene accettato per amore e trova il suo nutrimento nell'amore. Il dovere dell'amore, che è essenziale per ogni cristiano, al sacerdote è proposto quale supremo ideale e gli impone esigenze peculiari di una dedizione totale e di sacrificio. I Padri per esprimere questa profondissima ragione del ministero sacerdotale, si richiamano alle parole che Gesù disse a Pietro: „Simone di Giovanni, mi ami tu? Pasci le mie pecorelle“ (Gv 21, 15–17). San Giovanni Crisostomo commenta in questo modo il passo giovanneo, che giustamente può essere chiamato „la magna carta della carità sacerdotale“<sup>11</sup>: „Poteva dirgli: se mi ami, pratica i digiuni, dormi sulla nuda terra, passa le notti insonni, assumi la difesa degli oppressi, sii il padre degli orfani. Invece, lasciando da parte, tutte queste cose, che dice? *Pasci le mie pecore*“<sup>12</sup>. Continua ancora Giovanni „Il Maestro interroga il discepolo se lo ama per insegnare a noi quanto gli stesse a cuore il governo del suo gregge (...) Perciò, avendo il discepolo risposto: *Tu sai, Signo-*

<sup>6</sup> Cf A. Trapè, *Il sacerdote...*, op. cit., p. 112–113.

<sup>7</sup> Con queste parole Agostino inizia la sua lettera al vescovo Vitale. Cf *Epistola 217: NBA 23, 574–606*. Una dedica sostanzialmente uguale „Agostino vescovo, servo di Cristo e dei servi di Cristo“ ricorre nel suo primo libro contro i Pelagiani: *De peccatorum meritis et remissione III: PL 44, 185*.

<sup>8</sup> *Regula C. 64: PL 66, 881*.

<sup>9</sup> *Regula pastoralis II, 6: PL 77, 34*.

<sup>10</sup> Pio XII, *Lettera Enciclica Sempiternus Rex Christus*, 8 settembre 1951, in: *AAS, 43 (1951), p. 641*.

<sup>11</sup> M. Pellegrino, *Verus sacerdos...*, op. cit., p. 138.

<sup>12</sup> *De sacerdotio II, 2: PG 48, 633*.



re, che io ti amo, chiamando l'amato stesso a testimone del suo amore, il Salvatore non si fermò a questo, ma aggiunse quale doveva essere la dimostrazione dell'amore"<sup>13</sup>. Gesù prima di costituire Pietro pastore del suo gregge volle da lui una triplice manifestazione d'amore perché la missione che stava per affidargli era un grande atto di amore verso di Lui. Il sacerdozio per Crisostomo è ufficio di carità perché è la risposta all'appello di Cristo a modellarsi su di lui, buon Pastore.

Sant'Agostino esprime la dottrina dell'ufficio pastorale come grande segno dell'amore a Cristo con ancora maggior insistenza: „Sia impegno di amore il pascere il gregge del Signore"<sup>14</sup>. Per Agostino è indubbio che il pascere il gregge diventi *amoris officium* solo se nasce dall'amore per Cristo e si manifesta nell'amore per il gregge: „Che cosa mi darai, che cosa mi offrirai, perché mi ami? Che cosa avrebbe potuto dare Pietro al Signore che era risorto ed ormai prossimo ad ascendere in cielo ed a sedere alla destra del Padre? Come per dire: questo mi darai, questo mi offrirai, se mi ami, cioè pascerai le mie pecore"<sup>15</sup>. Non diversa è l'interpretazione di San Gregorio Magno: „Se dunque la cura pastorale è testimonianza d'amore, chi ricco di virtù, ricusa di pascere il gregge di Dio, mostra di non amare Cristo, supremo pastore"<sup>16</sup>.

## 1.2. Qualità dell'amore del pastore

Dopo aver definito il ministero sacerdotale come *amoris officium*, i Padri descrivono quali caratteristiche deve possedere questo amore del pastore che è al servizio di Cristo e della Chiesa. È in primo luogo amore universale per tutti e al servizio di tutti: „Si debbono correggere i turbolenti, incoraggiare i deboli, accogliere gli infermi, confutare i critici, scuotere i pigri, frenare i rissosi, soffocare gli orgogliosi, comporre le liti, soccorrere i bisognosi, liberare gli oppressi, approvare i buoni, tollerare i malvagi, amare tutti"<sup>17</sup>. Nessuno deve essere escluso. La Chiesa ci mostra „come non a tutti si debba tutto, ma a tutti la carità e a nessuno l'ingiuria"<sup>18</sup>. L'amore del pastore non ha preferenze se non quelle del bene delle persone che è la salvezza.

Un'altra prerogativa dell'amore che deve ispirare il servizio pastorale è il disinteresse. L'insegnamento dei Padri punta sulle parole di San

<sup>13</sup> Ibidem, II, 1: PG 48, 632.

<sup>14</sup> In *Ioannis evangelium* tr. 123, 5: PL 35, 1967.

<sup>15</sup> *Sermo* 137, 4: PL 38, 756.

<sup>16</sup> *Regula pastoralis* I, 5: PL 77, 19.

<sup>17</sup> *Sermo* 340, 1: PL 38, 1484.

<sup>18</sup> *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 30, 63: PL 32, 1336.

Paolo contro tutti coloro „che cercano i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo“ (*Flp* 2, 21). San Giovanni Crisostomo da buono psicologo ammonisce gravemente i pastori circa il pericolo di vanagloria che produce: „violenza, ignavia, contese, calunnie, accuse, menzogne, ipocrisia, insidie, istanze a danno d'innocenti, compiacenze per le sconvenienze dei propri colleghi, rammarico per i loro successi, brame di lode, avidità di onori“. Queste sono soltanto alcune delle arti subdole della vanagloria. L'elenco presentato da Crisostomo è molto lungo e si conclude con questa osservazione: „Tutte queste fiere, e altre più ancora, nutre quello scoglio, nelle quali chi incappa una volta è per forza ridotto a schiavitù“<sup>19</sup>. San Girolamo nella lettera a Nepoziano esclude dal sacerdozio ogni ombra di cupidigia perché „chi possiede il Signore e dice col Profeta: *il Signore è mia porzione* (*Sal* 72, 26), non può avere nulla fuori del Signore; ché, se avrà qualche cosa fuori del Signore, il Signore non sarà la sua porzione“<sup>20</sup>.

Sant'Agostino ripensando alla parabola evangelica del buon pastore e alle parole di Cristo a Pietro osserva che il Pastore è uno solo e tutti i pastori sono sue membra. Le pecore non sono dei pastori, ma appartengono all'unico Pastore che le affida loro. I pastori, trattando come cosa propria le pecore che appartengono solo a Cristo, cercano i propri interessi e usurpano i diritti di Lui: „Quelli che pascolano le pecore del Signore si dà volere che siano loro proprie e non del Signore, mostrano di amare se stessi, non il Signore, spinti dalla brama di gloria o di dominio o di lucro e non dall'amore che porta ad ubbidire, a soccorrere, a piacere a Dio“<sup>21</sup>. Sant'Agostino ricorda a questi amanti di sé il principio che non v'è altro modo di amare veramente se stessi, se non amando Dio: „Non so in quale inesplicabile modo avvenga che chi ama se stesso e non Dio, non ama nemmeno se stesso, mentre chi ama Dio e non se stesso, in effetti, ama anche se stesso. Poiché chi non può vivere di se stesso, non può non morire amando se stesso: non ama dunque se stesso chi si ama in modo da non vivere. Quando invece si ama colui da cui si ha la vita, non amando se stesso uno si ama di più, appunto perché, invece di amare se stesso, ama colui dal quale attinge la vita“<sup>22</sup>. L'affermazione di S. Agostino porta ad ulteriori conclusioni valide per il servizio d'amore. L'amore di sé può essere la misura dell'amore del prossimo solo in quanto è misurato dall'amore di Dio. Il vero interesse del pastore consiste nel

<sup>19</sup> *De sacerdotio*, III, 9: PG 48, 623–692.

<sup>20</sup> *Epistola* 52, 5: PL 22, 531.

<sup>21</sup> *In Ioannis evangelium tr.* 123, 5: PL 35, 1967.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 123, 5: NBA 24, 1600–1604.

dimenticare sé stesso e nell'essere amante di Dio da cui proviene il dono della carità.

L'umiltà è la terza caratteristica che deve ispirare la carità del pastore. L'umiltà sincera e semplice nasce dalla consapevolezza di essere servo e di non dare al gregge nulla se non ciò che si è ricevuto da Dio. L'unica ricchezza del pastore è quella di poter distribuire e di partecipare ai beni propri di tutto il popolo di Dio. La parabola dei vignaioli insegna ad Agostino che egli è al servizio dei suoi fedeli e servo insieme con loro nella vigna del Signore: „Sono forse io che vi ho presi a giornata per la vigna, io che non posso vedere nel cuore? Non sono io che vi prendo a giornata, che vi assegno il lavoro, che vi preparo il denaro per la paga. Sono vostro compagno di lavoro; lavoro nella vigna secondo le forze che egli si degna donarmi: ma con quale animo io lavori, lo vede colui che mi ha preso a giornata”<sup>23</sup>. Il padrone è uno solo e non conta nulla essere pastori se non si è partecipi, insieme al gregge, dei beni che sono la fonte della salvezza: „Chi siamo noi? Ministri di lui, servi di lui. Quello che distribuiamo a voi non è cosa nostra, ma lo tiriamo fuori dalla dispensa di lui. Di ciò viviamo pure noi, perché siamo conservi”<sup>24</sup>. L'umiltà impedisce al pastore di sentirsi come collocato in un settore a parte del gregge o addirittura sopra e non al suo interno. Inoltre gli fa riconoscere che è ugualmente bisognoso di essere sorretto dalla grazia di Cristo nella responsabile missione di pastore. Da queste persuasioni nasce il timore, custode dell'umiltà, perché il pastore dovrà rendere conto a Dio del suo servizio e della cura di coloro che gli sono soggetti: „E quanto più si accumulano gli anni, anzi quanto più se ne vanno e ci rendono perciò più vicini all'ultimo giorno, che senza dubbio dovrà prima o poi venire, tanto più il pensiero di quale ragione debba rendere a Dio per voi, si fa più pungente e lo stimolo più forte. Tra voi e me, infatti, c'è questa differenza: voi dovete rendere conto solo di voi, io invece debbo rendere conto e di me e di tutti voi. Perciò il peso è maggiore”<sup>25</sup>. L'amore umile suggerisce al pastore le scelte, buone e utili per il gregge, anche se fossero difficili come la rinuncia al proprio ufficio<sup>26</sup>.

Infine l'amore che guida il servizio pastorale deve essere generoso e magnanimo. La generosità, l'impiego totale delle proprie forze e la de-

<sup>23</sup> *Sermo* 49, 2: *PL* 38, 321.

<sup>24</sup> *Sermo Guelf.* 9, 4: *M.A.*, I, p. 470.

<sup>25</sup> *Sermo* 339, 1: *PL* 38, 1480.

<sup>26</sup> A questo proposito abbiamo nella Patristica i casi esemplari. Vedi: A. Trapè, *Il sacerdote...*, op. cit., p. 130-133.

dizione assoluta che si traduce nella disposizione interiore di dare la vita per il gregge, sono determinanti e senza di esse non si può essere pastore. Imitare Cristo nel suo servizio significa soprattutto offrire la propria vita per i fratelli: „Se guardiamo ai servizi materiali, ci accorgiamo che sono i discepoli a servire il Maestro: egli li manda a comprare il cibo, a preparare il pranzo (...) ed essi vanno e preparano e servono. Ma allora, se sono i discepoli a servire, che significato hanno quelle parole: il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire? Ascolta ciò che segue: *Non venne - disse - per essere servito, ma per servire e dare la sua anima in redenzione di molti (Mt 20, 28)*. Ecco come il Signore servì; ecco in che senso ci ordinò di essere servi"<sup>27</sup>. Di conseguenza il vero pastore non abbandona mai il gregge che gli è stato affidato, ma ne condivide la sorte. Questa è, per Sant'Agostino, la prova suprema della carità pastorale: „Se avverrà che tutti soffrono, chi più e chi meno o in ugual misura, è evidente chi tra essi soffre per gli altri: sono coloro che, potendo sottrarsi a tali guai con la fuga, hanno preferito rimanere per non abbandonare gli altri nella necessità. Questa è la prova suprema di quella carità che l'apostolo Giovanni raccomanda quando dice: *Come Cristo ha dato la sua vita per noi, così anche noi dobbiamo per i fratelli dare la vita (Gv 3, 16)*. Chi, infatti, fugge, e ciò nonostante viene preso e soffre, è chiaro che soffre per sé, non per i fratelli; lo stesso vale per chi non fugge perché non può fuggire; ma chi soffre proprio per non aver voluto abbandonare i fratelli, che avevano bisogno di lui per la salute dell'anima, questi, senza dubbio, dà la propria vita per essi"<sup>28</sup>. Quest'atto di carità del pastore è superiore all'atto di chi, caduto nelle mani dei persecutori, subisce il martirio per non rinnegare Cristo, e ciò è possibile, „ciò avviene quando arde la carità di Dio, non fuma la cupidigia del mondo. La carità, infatti, dice: *chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi riceve lo scandalo, che io non ne frema? (2 Cor 11, 29)*. Ma la carità viene da Dio. Preghiamo dunque che da colui ci venga data dal quale ci viene comandata"<sup>29</sup>. L'accettazione del ministero pastorale, che nella Chiesa primitiva in realtà era lo stesso che votarsi al martirio, è considerato in se stesso come un atto supremo di carità verso Cristo e verso la Chiesa.

La carità, dono di Dio, accende lo zelo del pastore che lo porta a procurare il bene delle anime: „dobbiamo temere di più la morte delle membra del corpo di Cristo, private del nutrimento spirituale, che le torture

<sup>27</sup> *Sermo Guelf. 32: M.A., I, p. 565.*

<sup>28</sup> *Possidio, Vita S. Augustini, 30: PL 32, 61.*

<sup>29</sup> *Ibidem: PL 32, 62.*

a cui la ferocia dei nemici potrebbe sottoporre le membra del nostro corpo"<sup>30</sup>; e amare, desiderare la gloria di Dio: „certamente vi sarà fra loro questa gara – chi dei pastori debba rimanere e chi debba fuggire perché la Chiesa non resti priva dei ministri di Dio – quando gli uni e gli altri ardano di amore e quando gli uni e gli altri piacciono all'Amore"<sup>31</sup>.

Si comprende, quindi, la preoccupazione di Agostino per la formazione dei candidati al ministero, come pure per i presbiteri<sup>32</sup>. L'idea fondamentale della vita comune nella *domus episcopii*, fondata da lui, che a poco a poco prenderà il volto di un seminario diventando il modello per tante altre, è l'amore reciproco espresso nella comunione dei beni e nell'umiltà<sup>33</sup>.

In queste „case del vescovo" i candidati vengono formati secondo alcuni principi essenziali valorizzati dalla pedagogia attuale<sup>34</sup>:

- il rientro in sé che serve a valorizzare la personalità propria ed altrui, a scoprirsi immagine di Dio;
- la solitudine abitata da Dio che fa nascere la comunione di desideri e l'unione intima con Lui;
- la vita comune nella concordia fraterna;
- la formazione alla rinuncia ed alla disponibilità che aiuta ad accettare i compiti pastorali nello spirito di servizio e di carità e svolgerli con generosità.

Per Agostino, questa *anima una et cor unum* (Atti 4,32) di tutti i *fratres*, che è frutto di possedere in sé di perfetta carità di Cristo, è la migliore testimonianza dell'unità ecclesiale e la realizzazione vivente del mistero della Chiesa. Il Vescovo d'Ipbona trova inoltre nella carità l'origine di un giusto equilibrio tra la contemplazione e l'azione o, per dirlo con termini agostiniani, tra l'amore della verità e le esigenze dell'amore, facendone

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> *Epistola* 228, 12: *PL* 33, 1018.

<sup>32</sup> Agostino nominato vescovo sente l'esigenza della vita in comune con i suoi presbiteri e con coloro che aspiravano al presbiterio allo scopo di formare al sacerdozio e ai suoi compiti e di essere segno di unità e di santità della Chiesa: cf V. Gambino, *Dimensioni...*, op. cit., p. 32–33. Per una visione più ampia del problema storico della formazione si veda anche: L. Sala Balust, F. Martin Hernandez, *La formación sacerdotal en la Iglesia*, Barcellona 1966; M. Guasco, *Seminari e clero nel'900*, Cinisello Balsamo 1990.

<sup>33</sup> Cf *Sermo* 355, 2: *PL* 39, 1569; T. Van Bavel, *La regola di Agostino d'Ipbona. Introduzione, traduzione e commento*, Palermo 1968, p. 25.

<sup>34</sup> Ci riferiamo a O. Pasquato, *L'istituzione formativa del presbitero nel suo sviluppo storico (sec. I–XVI)*, „Salesianum" 58 (1996), p. 283–285. Si veda anche: L. Sala Balust, F. Martin Hernandez, *La formación sacerdotal...*, op. cit., p. 12–14.

il caposaldo di tutto il processo formativo. La contemplazione, pur essendo superiore, deve aprirsi alle urgenze e alla servitù della carità. Agostino lo esprime con questa frase: *Otium sanctum quaerit charitas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas charitatis*<sup>35</sup>.

Anche S. Giovanni Crisostomo ha capito bene, come Agostino, che la regola fondamentale del cristianesimo risiede nel servizio degli altri e nessuna delle virtù, né la verginità, né la povertà, può sostituirsi alla carità<sup>36</sup>. L'amore della verità si apre ai bisogni degli uomini e accetta la vita apostolica come l'esigenza della carità. Qui inizia anche un vero lavoro di formazione continua del sacerdote: tener ben saldi e unire insieme i due poli della vita spirituale contro il pericolo d'attivismo e di svuotamento della carica interiore.

Ecco come S. Gregorio Magno presenta il quadro degli aspetti più diversi che deve riunire in sé il sacerdote: „È dunque necessario che egli sia mondo di cuore, eminente nell'azione; consacrato ad una vita di silenzio, pronto alla predicazione; vicino ad ognuno con l'affetto, al di sopra di tutti per contemplazione; umile compagno di chi opera bene, intrepido oppositore del vizio; che non trascuri nell'attività apostolica di coltivare la vita interiore e che nel coltivare la vita interiore non abbandoni la cura pastorale“<sup>37</sup>.

Il programma che ci offre S. Agostino è quello di coltivare in sé il santo desiderio di Dio, ossia la carità: „Il tuo desiderio continuo sarà la tua continua preghiera. Tacerai se cesserai di amare (...) Il freddo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi, sempre desideri; e se desideri, vivi col pensiero nostalgico della pace“<sup>38</sup>.

## 2. Documenti pontifici nell'imminenza del Vaticano II

I documenti ufficiali della Santa Sede che precedono il Vaticano II non impiegano il termine „carità pastorale“ e non citano mai l'espressio-

<sup>35</sup> *De civitate Dei* 19, 19: PL 41, 647: (L'amore della verità cerca la quiete della contemplazione; l'esigenza dell'amore accetta le occupazioni dell'apostolato).

<sup>36</sup> S. Giovanni risente personalmente il pericolo del disimpegno per la salvezza dei fratelli e della ricerca della quiete esteriore. L'ascesi non è che un mezzo per essere in stato permanente di disponibilità per Dio e per i fratelli: cf O. Pasquato, *Ideale sacerdotale...*, op. cit., p. 76-77.

<sup>37</sup> *Regula pastoralis* II, 1: PL 77, 26-27.

<sup>38</sup> *Enarrationes in Psalmos* 37, 14: NBA 25, 860-862.

ne agostiniana *amoris officium*. Questa mancanza del termine della „carità pastorale” nell’insegnamento magisteriale sul sacerdozio, si spiega con la sua assenza nel vocabolario corrente della teologia<sup>39</sup>. La teologia morale parla piuttosto dei doveri e degli obblighi specifici da parte delle persone in relazione alle funzioni, ai ruoli ed alle professioni che svolgono all’interno della Chiesa e nella vita sociale.

La „carità pastorale” non viene nominata neanche nell’insegnamento sulle virtù cristiane. La ragione è molto semplice. La virtù teologale della carità è una e non ammette divisioni. Essa viene definita come abito soprannaturale, infuso da Dio nell’anima, per cui amiamo Dio per se stesso, come sommo Bene, ed il prossimo per amore di Dio. Esistono certamente due comandamenti della carità, ma non c’è che una carità soprannaturale. Essa non ammette divisioni di specie a motivo dell’unico oggetto formale: Dio per sé stesso, bene infinito<sup>40</sup>.

I Sommi Pontefici ritornano però frequentemente all’esercizio della carità nel ministero pastorale e allo zelo apostolico che nasce da essa. Inoltre, il tema della virtù della carità, viene sollevato nella discussione sulla santità sacerdotale, nella questione della tensione tra l’esigenza dell’azione pastorale e l’aspirazione all’intensa vita spirituale.

## 2.1. Virtù della carità

La spiritualità proposta ai sacerdoti e vissuta nei seminari nei tempi passati era caratterizzata dall’ideale monastico di una vita separata dal mondo. La santità era presentata come una conquista ascetica personale più che come un dono di Dio. Anche il sacerdote, impegnato nella cura delle anime, era chiamato a vivere la sua santificazione non mediante ma al di fuori della sua missione. Si pensava che questa santità, come garanzia di fecondità spirituale e come difesa dalle „insidie” del ministero, si dovesse conquistare malgrado e nonostante le sue attività apostoliche, ritenute possibili occasioni di dissipazione, di contaminazione quotidiana dal mondo e di svuotamento<sup>41</sup>. Questa concezione prevalentemente pietistica aumentava la tensione conflittuale nel sacerdote che doveva vivere

<sup>39</sup> Cf C. Dumont, *La „charité pastorale” et vocation au presbytérat. A propos de l’exhortation post-synodale „Pastores dabo vobis”, „Nouvel Reueve Théologique”* 115 (1993), p. 215-216.

<sup>40</sup> Cf G. Colombo, *Fare la verità del ministero nella carità pastorale*, in: F. Brovelli – T. Citrini (edd.), *La spiritualità del prete diocesano. Atti dei seminari e dei convegni 1979-1989*, Milano 1990, p. 310-312.

<sup>41</sup> Cf A. Favale, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, Roma 1989, p. 286.



nel mondo e per il mondo secondo lo spirito di carità, senza essere del mondo per poter raggiungere l'unione con Dio e la santità<sup>42</sup>.

L'insegnamento di Pio X sul sacerdozio rispecchia, almeno nell'impostazione teorica, il crescere del problema della dicotomia tra la contemplazione e l'azione apostolica. Questa divisione, di conseguenza, portava con sé il pericolo degli estremi, da una parte dell'attivismo e dall'altra della „fuga dal mondo”. Il Papa afferma l'obbligo di santità personale che dai sacerdoti è richiesto in modo tutto speciale a motivo della natura del loro ministero: „Poiché il sacerdote non è tale che possa essere buono o cattivo semplicemente per sé, ma l'esempio della sua vita è fecondo di conseguenze sull'indirizzo della vita dei fedeli... chi è insignito del sacerdozio non lo possiede soltanto per sé, ma anche per gli altri (...) È dunque nostro ufficio di rappresentare la persona di Cristo e di condurre la missione da lui affidataci in maniera che ci sia dato raggiungere il fine a cui egli mira”<sup>43</sup>. Pio X fa queste dichiarazioni contro le correnti che dichiarano apertamente, che il validità del sacerdote consista semplicemente nel sacrificarsi tutto al bene degli altri e portano al puro attivismo trascurando quelle virtù che conducono al perfezionamento individuale tra le quali colloca anche la carità. Ricorda però, che il sacerdote „deve vivere santo non per sé solo; poiché egli è il lavoratore, che Cristo chiamò a lavorare nella sua vigna” e perciò „deve stare in guardia, perché, ispirato da un inconsulto desiderio della sua perfezione interiore, non manchi ad alcuni di quegli impegni del suo ufficio, che tendono al bene dei fedeli”<sup>44</sup>.

Questo impegno apostolico deve essere compiuto nello spirito della carità che non cerca in nulla se stessa, che pospone gli interessi personali e le comodità, che frena gli impulsi dell'invidia e dell'ambizione desiderando solo di aumentare la gloria di Dio, che è pronta al sacrificio e al dono della stessa vita ad esempio di Cristo. Cristo è in ogni tempo maestro e modello perfetto di ogni forma di perfezione perciò, la carità dei sacerdoti „richiede per compagnia la carità di Cristo. Animati dal suo spirito, solleviamo chi è caduto, consoliamo chi piange, aiutiamo tutti i nostri fratelli bisognosi”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Cf A. Bergamini, *Spiritualità del prete prima e dopo il Vaticano II*, „Rivista di pastorale liturgica” 22 (1984), p. 34–35. Vedi anche: M. Guasco, *Spiritualità nei seminari prima e dopo il Concilio*, „Rivista di pastorale liturgica” 22 (1984), p. 25–29.

<sup>43</sup> Pio X, Esortazione *Haerent animo*, 4 agosto 1908, ASS XLI (1908), p. 555–577, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio. Documenti Pontifici da Pio X ai nostri giorni*, Milano 1956, vol. 1, n. 36.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 136, 140.

<sup>45</sup> Lettera Enciclica *Jucunda Sane*, 12 marzo 1904, ASS 36 (1903–1904), p. 513–529, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 1, n. 36.

Pio X ritorna spesso al tema del radicalismo dell'amore: che i preti, scrisse, „assimilino quella carità che prepara, che rende pronti a disprezzare anche la vita”<sup>46</sup>. L'idea fondamentale che accompagna il pensiero del Papa è quella di „amore più grande” che dona la sua vita per i fratelli (Cf Gv 15, 13; 1 Gv 3, 16) e che nel caso dei sacerdoti viene imposta da Cristo stesso come un dovere: *Il buon pastore dà la propria vita per le sue pecorelle*. (Gv 10, 11) Da qui il compito principale della formazione sacerdotale di formare Cristo in coloro che, per vincolo di vocazione, sono incaricati a formarlo negli altri, e che esercitando il ministero sacerdotale „sono chiamati un »altro Cristo«, non solo per la comunicazione della potestà, ma anche per l'imitazione delle opere, per cui debbono portare in sé l'immagine di Cristo”<sup>47</sup>.

La carità che accompagna l'apostolato ne diventa anche il mezzo più efficace: „Si ricordi bene ognuno, Venerabili Fratelli, che nulla è più efficace della Carità: *Dio non si trova nella violenza* (1 Re 19, 11). Invano si spera di attirare le anime a Dio con uno zelo amaro (...) Questa carità, paziente e benigna (Cf 1 Cor 13, 4), dovrà estendersi anche a quelli che ci sono avversi e ci perseguitano (...) Chi ci toglierà di sperare che la fiamma della carità cristiana non abbia a dissipare le tenebre dei loro animi e ad apportarvi il lume e la pace di Dio”<sup>48</sup>.

L'attenzione al clero e alla sua formazione sono la preoccupazione costante di Pio XI. Il Papa invita con insistenza alla santità e la dimostra come una cosa non in sé straordinaria o riservata a certe categorie di persone, ma come dovere e possibilità di tutti e per tutti<sup>49</sup>. Lo fa proponendo modelli concreti di santità. Per il clero, in particolare, figure come Giovanni Eudes, Giovanni Vianney che rappresentano un'effettiva possibilità di santificazione mediante lo stesso ministero pastorale. Ogni funzione del ministero è per il sacerdote un continuo invito alla perfezione. Il sacerdote è, per Pio XI, innanzi tutto un „apostolo” che porta in sé l'ansia di una dedizione effettiva ed universale alla causa del regno di

<sup>46</sup> Pio X, *Allocuzione sul Venerabile Curato d'Ars*, 21 febbraio 1904, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 1, n. 33.

<sup>47</sup> Pio X, Lettera Enciclica *E supremi apostolatus cathedra*, 4 ottobre 1903, ASS 36 (1903-1904), p. 129-139, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 1, n. 24.

<sup>48</sup> Pio X, Lettera Enciclica *E supremi apostolatus*, op. cit., n. 30-31.

<sup>49</sup> Pio XI ricorda ai cristiani il dovere della perfezione nella Lettera Enciclica *Rerum omnium*, 26 gennaio 1923, AAS 15 (1923), p. 49-63, scritta in occasione del terzo centenario della nascita di S. Francesco di Sales e ritorna spesso, soprattutto nei suoi discorsi, e con insistenza sul principio della universale vocazione alla santità nelle ordinarie condizioni di vita.

Dio e continua l'opera degli apostoli nella Chiesa<sup>50</sup>. Questa ansia apostolica non è che l'espressione dell'amore del sacerdote per Dio e per il prossimo e lo spinge verso una donazione senza riserve e in stile di perfetta gratuità e disinteresse: „Non occorre insistere a dimostrare quanto sarebbe alieno dalla virtù della carità, che riguarda Dio e tutti gli uomini, se coloro che appartengono all'ovile di Cristo non si dessero pensiero dei miseri che vanno errando lontano. Certo il debito di carità che ci stringe a Dio, richiede non solo che procuriamo di accrescere il numero di coloro che lo conoscono (...) ma anche che assoggettiamo al regno dell'amabilissimo Redentore quanti più possiamo“<sup>51</sup>.

Più tardi Pio XI, rivolgendosi ai sacerdoti della Germania nel difficile periodo del governo hitleriano, indica l'amore disinteressato e operante come „l'armatura indispensabile dell'apostolato“ e mettendo insieme l'amore ed apostolato precisa che „l'amore apostolico“ aiuta a dimenticare e a perdonare, a servire e a difendere coraggiosamente la verità e ad applicarla liberamente alla realtà che vi circonda.<sup>52</sup> Amore e cuore apostolico sono due termini che si completano nell'espressione „amore apostolico“, la quale in fin dei conti è l'equivalente semantico di „carità pastorale“<sup>53</sup>.

Il cardinale Eugenio Pacelli, il futuro Pio XII, Legato del Papa a Lourdes per la celebrazione del Giubileo della Redenzione, si esprime così: „poiché il sacerdote è un altro Cristo, la sua santità deve brillare per una virtù che è la più cristiana tra tutte, e quindi eminentemente sacerdotale: cioè la carità verso il prossimo. Essa è il segno dei discepoli di Cristo, quasi la loro nota distintiva: *In questo vi riconosceranno per miei discepoli, se vi amerete vicendevolmente* (Gv 13, 35). Quanto più a ragione dunque è necessario che il sacerdote sia un angelo di carità, a cui nessuna miseria sia estranea“<sup>54</sup>. Il sacerdote per poter realizzare questa sublime vocazione deve essere trasformato in Cristo.

Pio XII approfondisce ampiamente queste riflessioni nell'Esortazione *Menti nostrae* sulla santità della vita sacerdotale e dà una luce nuova

<sup>50</sup> Cf *Omelia per la canonizzazione di G.B. Vianney e G. Eudes*, 31 maggio 1925, AAS 17 (1925), p. 224.

<sup>51</sup> Pio XI, Enciclica *Rerum Ecclesiae*, 28 febbraio 1926, AAS 18 (1926), p. 65–83, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 1, n. 388–389.

<sup>52</sup> Pio XI, Enciclica *Mit brennender sorge* 14 marzo 1937, AAS 29 (1937), p. 145–167, ibidem, n. 566–567.

<sup>53</sup> Cf C. Dumont, *La „charité pastorale“...*, op. cit., p. 214.

<sup>54</sup> *Ora Santa Sacerdotale*, 26 aprile 1935, in: E. Pacelli, *Discorsi e Panegirici (1931–1938)*, Milano 1939, p. 412.

alla formulazione del termine della „carità pastorale“. Il Papa rievoca l'insegnamento di Cristo sulla santità della vita cristiana che consiste nell'amore verso Dio e verso il prossimo. Se la perfezione consiste nella carità, il sacerdote è più degli altri chiamato a perseguirla: „Egli infatti deve prestare la sua cooperazione a Cristo, unico ed eterno Sacerdote; è necessario pertanto che segua ed imiti Colui il quale, durante la sua vita terrena, non ebbe altro scopo che dimostrare il suo ardentissimo amore verso il Padre e partecipare agli uomini gli infiniti tesori del suo Cuore”<sup>55</sup>. Se questa carità del sacerdote è ardente, attiva e premurosa, allora racchiude anche tutte le virtù ed è chiamata giustamente vincolo di perfezione<sup>56</sup>. Il Papa Pio XII fa riferimento all'insegnamento di San Paolo: *al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo di perfezione (Col 3, 14)* affermando la sua priorità nel cammino della perfezione del sacerdote.

## 2.2. Zelo apostolico

Nella spiritualità tradizionale troviamo il termine „zelo“ che sta per caratterizzare il fervoroso adoperarsi per la gloria di Dio ed il bene delle anime e quindi non si accontenta dell'adempimento mediocre dei compiti attinenti alla carica del sacerdote, ma li compie con fedeltà e purezza d'intenzione<sup>57</sup>. A questo zelo, che porta fuori di sé nelle cose di Dio e che deve accompagnare l'impegno pastorale del sacerdote, si richiamano spesso i pontefici nei documenti.

Lo „zelo apostolico“ nasce e viene alimentato dalla carità e porta l'uomo ad amare, desiderare e procurare la gloria di Dio e la salvezza delle anime. Lo zelo è proporzionato all'intensità dell'amore. Pio XI riflette a lungo sul tema dello zelo apostolico che „per la gloria di Dio e la salute delle anime deve (...) divorare il sacerdote, fargli dimenticare se stesso e tutte le cose terrene e spingerlo potentemente a consacrarsi tutto alla sua sublime missione, cercando mezzi più efficaci per compierla sempre più largamente e sempre meglio”<sup>58</sup>. Lo descrive come una fiamma divorante che sorge dal cuore di Cristo e cerca di apprendersi ai cuori apostolici per incendiare tutta la terra. Esso sta quindi alla carità come il calore alla fiamma. Infine, ritornando al tema della santità di vita, conclude con

<sup>55</sup> Cf Pio XII, Esortazione *Menti nostrae*, 23 settembre 1950, AAS 42 (1950), p. 657-702, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 2, n. 344.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Cf S. Gatto, *Zelo*, in: E. Ancilli (ed.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 3, Roma 1990, p. 2699-2701.

<sup>58</sup> Pio XI, Enciclica *Ad catholicos sacerdotum fastigium*, 20 dicembre 1935, AAS 28 (1936), p. 6-53, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., vol. 1, n. 500-501.

queste parole „pieni di santo zelo per la salute delle anime, tutti infiammati d'amore di Dio (...) Pieni di questo Spirito Santo (che pervade il mondo per santificarlo), comunicherete questo amor di Dio come sacro incendio a quanti vi si accosteranno, diventando davvero portatori di Cristo in mezzo alla società”<sup>59</sup>.

Quanto più vivo è l'amore, tanto più ardente è lo zelo. Ma questo ardore nell'esercizio dello zelo non significa irruenza e impulsività, non conduce all'attivismo e alla polemica. La carità imprime allo zelo il suo carattere: „Il vostro zelo sia vivificato da quella carità che sopporta tutto con animo sereno, che non si lascia vincere dalle avversità e che abbraccia tutti, poveri e ricchi, amici e nemici, fedeli ed infedeli. Questa diuturna fatica e questa quotidiana pazienza richiedono da voi le anime (...) Splenda inoltre il vostro zelo di carità benigna. Se, infatti, è necessario – ed è dovere di tutti – combattere l'errore e respingere il vizio, l'animo del Sacerdote tuttavia deve essere sempre aperto alla compassione. Bisogna combattere con tutte le forze l'errore, ma amare intensamente il fratello che erra, e condurlo alla salvezza”<sup>60</sup>. Pio XI propone come esempio da seguire Francesco di Sales sottolineando la virtù più caratteristica del Santo che è la „dolcezza pastorale”: „Tale virtù, germogliata nel cuore del Sales come frutto soavissimo della carità, nutrita in lui dallo spirito di compassione e di accondiscendenza, ne temprava con la sua dolcezza la gravità dell'aspetto e ne illeggiadriva la voce ed il gesto in modo da conciliargli presso tutti la più affettuosa riverenza”<sup>61</sup>.

Lo zelo inoltre deve essere disinteressato, libero dal desiderio di successo, illuminato dalla luce della sapienza, prudente e guidato dallo Spirito Santo. Il Papa Pio XI richiamandosi alle testimonianze bibliche afferma che Cristo con la sua perfetta obbedienza al Padre volle dimostrare che „anche lo zelo più ardente debba sempre essere pienamente sottomesso alla volontà del Padre, cioè sempre regolato dall'obbedienza a chi per noi tiene le veci del Padre e ci trasmette i Suoi voleri, ossia ai legittimi Superiori gerarchici”<sup>62</sup>. Leone XIII citando S. Bernardo avverte che lo zelo può diventare principio di disordine se non è accompagnato dalla prudenza, dalla capacità di discernere nelle opere e nella scelta dei mezzi, dalla rettitudine e dalla purezza: „quanto più ardente è lo zelo, tanto

---

<sup>59</sup> Ibidem, n. 548.

<sup>60</sup> Pio XII, *Esortazione Menti nostrae...*, op. cit., n. 395–396.

<sup>61</sup> Pio XI, *Enciclica Rerum omnium*, 26 gennaio 1923, *AAS* 15 (1923) p. 49–63, in: E. Momigliano (ed.), *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, 1959, p. 757.

<sup>62</sup> Ibidem, n. 504.

più è necessario che sia accompagnato da questa discrezione, che dispone l'ordine nell'esercizio della carità, e senza la quale la stessa virtù può diventare vizio e principio di disordine"<sup>63</sup>.

La profonda convinzione che Dio meriti di essere infinitamente amato al di sopra di tutte le cose, suscita la carità e fa traboccare la gioia e la riconoscenza. Da altra parte la consapevolezza che egli non è amato, anzi è oltraggiato, offeso e disprezzato, fa nascere una tensione dolorosa ed il desiderio di amare Dio per coloro che non l'amano e persino di compiere la penitenza e l'espiazione per i peccati del mondo. Pio XI più di una volta fa notare questo aspetto dello zelo che spinge alla preghiera riparatrice e alla penitenza<sup>64</sup>, e che per il sacerdote diventa un dovere: „Ma se lo zelo della divina legge e la carità fraterna sono in lui tanto grandi quanto devono esserlo, allora non solo si dà all'esercizio della penitenza per sé e per i suoi peccati ma si addossa anche l'espiazione dei peccati altrui (...) La preghiera dunque e la penitenza sono i due potenti spiriti che in questo tempo ci sono dati da Dio perché riconduciamo a Lui la smarrita umanità che vagola qua e là senza guida"<sup>65</sup>.

### 3. Concilio Vaticano II

Il termine „carità pastorale" appare per la prima volta nei documenti del Concilio Vaticano II, prima nella *Lumen gentium*, poi in *Presbyterorum ordinis*. Non ricorre invece nel decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*. La storia della nozione „carità pastorale", con la tardiva inserzione nei documenti conciliari, è significativa perché sembra mostrare l'accidentalità della sua presenza e la mancanza di una precisa chiarificazione del contenuto di questo termine da parte del Concilio facendone solo una postulazione di principio<sup>66</sup>. Non ha trattenuto l'atten-

<sup>63</sup> Leone xiii, Lettera Enciclica *Depuis le jour*, 8 settembre 1899, ASS 32 (1899), p. 193-213, in: P. Veuillot, *Il nostro sacerdozio...*, op. cit., n. 2.

<sup>64</sup> Pio XI ricordò ai cristiani, ed in modo particolare ai sacerdoti, il dimenticato ma tanto necessario dovere dell'espiazione con Enciclica *Miserentissimus Redemptor*, 8 maggio 1928, AAS 20 (1928), p. 165-178.

<sup>65</sup> Pio XI, Enciclica *Caritate Christi compulsi*, 3 maggio 1932, AAS 24 (1932), p. 177-194.

<sup>66</sup> Riportiamo qui l'autorevole commento di G. Colombo, *Il prete. Identità del Ministero e oggettività della Fede*, in: F. G. Brambilla (et alii), *Il prete. Identità del Ministero e oggettività della Fede*, Milano 1990, p. 28: „il Concilio, per la verità in modo piuttosto casuale, aveva anche fornito la «cifra» per caratterizzare l'azione ministeriale del presbitero, la così detta «carità pastorale», il cui valore è precisamente quello di rinviare direttamente all'esercizio del ministero per caratterizzare la figura del prete; ma il cui limite è quello di essere solo una postulazione di principio”.

zione degli interpreti più autorevoli immediatamente dopo il Concilio perché, anche quando è da loro richiamata, è piuttosto citata che approfondita<sup>67</sup>. Quale è quindi il pensiero del Vaticano II sulla „carità pastorale”, l'importanza che le attribuisce e quali sono le ripercussioni per il cammino formativo.

### 3.1. Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 41

La *LG*, seguendo la grande visione ecclesiologicala assunta dal Concilio, abbandona una immagine ecclesiastica legata alla teologia degli stati di perfezione tracciando una visione nuova del „mistero” della Chiesa. Il Documento inizia con la missione di Cristo che chiama tutti alla santità di vita di cui egli stesso è autore e perfezionatore. Questo progetto di origine divina viene iscritto nel cuore dei credenti mediante lo Spirito Santo il quale costituisce la Chiesa come Popolo della Nuova Alleanza e vi distribuisce diversi compiti e funzioni stimolando a perseguire l'unica santità ossia a perfezionare l'unica carità. L'esigenza di perfezione della carità, per i sacerdoti del Nuovo Testamento, si qualifica come „carità pastorale” e ha la sua radice nel sacramento dell'ordine.

Il nuovo vocabolario introdotto dal Concilio trova la legittimazione piena e incontestabile nell'impostazione della *LG* la quale esprime la dottrina generale della grazia. La carità non esiste allo stato indeterminato, ma è sempre un dono in funzione del soggetto e della sua esistenza cristiana<sup>68</sup>. Il testo conciliare considera in primo luogo i consacrati dall'Ordine episcopale esortandoli ad esercitare un perfetto ufficio di carità pastorale ed a imitare il Buon Pastore attraverso la donazione della propria vita e la santità esemplare. Solo nel capoverso successivo si parla dei sacerdoti, ma si definisce subito ciò che deve caratterizzare la santità del sacerdote. Egli riceve dal Signore la grazia per compiere la sua missione,

<sup>67</sup> A titolo d'esempio, cf P. Molinari, *La chiamata dei presbiteri alla perfezione*, in: A. Favale (ed.), *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino-Leumann 1968 p. 793-859; P. Brocardo, *Spiritualità sacerdotale*, in: *Ibidem*, p. 860-883. Inoltre segnaliamo che le diverse traduzioni italiane del decreto *PO 14* nel testo dell'*EV*, Bologna 1966, p. 1291, nella edizione curata da S. Garofalo, *Sacro Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni*, Milano 1966, p. 510, e quella proposta da A. Favale, *I sacerdoti...*, op. cit., p. 207, traducono curiosamente „attività pastorale” invece di „carità pastorale”. L'*EnchVat* nella nona edizione riveduta e aggiornata del 1971 propone „esercizio pastorale della carità”.

<sup>68</sup> G. Colombo, *Fare la verità...*, op. cit., p. 310-311, fa queste precisazioni: „*LG* dichiarando che la santità (o carità soprannaturale) è l'obiettivo possibile e il dovere da perseguire per ogni cristiano in qualsiasi ordine e stato, sembra suggerire per ciò stesso che la carità soprannaturale non è uniforme ma pluriforme, o, se si vuole, non è indeterminata ma plurideterminata”.



a imitazione del Vescovo, ed è destinato ad esercitare la cura pastorale con perfezione. L'esercizio del ministero sacerdotale è il modo concreto di coltivare la santità e crescere nell'amore di Dio e del prossimo.

Il paragrafo 41 però, in cui l'espressione „carità pastorale” si trova per l'unica volta in tutta la costituzione, non fornisce nessun'altra precisazione sul suo contenuto e la citazione di S. Tommaso e Origene, con la quale è stata arricchita, è piuttosto casuale<sup>69</sup>. Questo paragrafo è entrato nel testo della LG solo nell'ultima fase della stesura, la quinta delle sette attraverso le quali è stato elaborato e che per questa pericope risultò definitivo<sup>70</sup>. Dall'esposizione del relatore che ha presentato il testo dei capitoli V e VI non si notano significativi chiarimenti. Egli commenta soltanto genericamente che nel contesto della dottrina sulla grazia infusa da Dio, i diversi soggetti (vescovi, sacerdoti, ministri, laici, coniugi e uomini di qualsiasi professione) sono pastoralmente esortati ad impegnarsi di persona a vivere e crescere nella santità secondo la loro peculiare condizione di vita<sup>71</sup>. Inoltre precisa che è assolutamente esclusa l'intenzione di proporre dottrine nuove e che si vuole solo richiamare ciò che dovrebbe essere già noto. Anche G. Philips nel suo commento, particolarmente autorevole, riporta dal testo della costituzione l'espressione „carità pastorale” senza fornire alcuna indicazione né sulla sua origine né sul suo significato<sup>72</sup>.

Dalla lettura del testo possiamo comunque concludere che, nell'esercizio del proprio ministero definito come „ufficio di carità pastorale” e non fuori di esso, il presbitero trova le ragioni e i motivi della propria santificazione. In questo modo la LG oltrepassa il problema della separazione tra la sfera della santificazione personale ossia la vita di fede e carità, e quella del ministero presbiterale. Il paragrafo 41 e il paragrafo 28 che

<sup>69</sup> G. Colombo, *Fare la verità...*, op. cit., p. 307–308, commenta: „L'accostamento delle due *auctoritates* è piuttosto casuale, se si considera che san Tommaso è venuto mille anni dopo Origene e appartiene a un mondo culturale assai diverso. Effettivamente il testo di Origene è un semplice »aforisma« che mette in risalto il carattere di »servizio« – in alternativa al carattere di »dominio« – proprio dell'episcopato. I due testi di san Tommaso invece – più ricco e preciso il secondo – rimandano alla nota teorica che, ispirata all'opera dionisiana, san Tommaso ha elaborato nel contesto della seconda fase della disputa esplosa contro gli ordini mendicanti”.

<sup>70</sup> Per la storia della redazione del testo vedi: G. Alberigo – F. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae „Lumen Gentium” Synopsis historica*, Bologna 1975; A. Favale, *Genesi della costituzione*, in: A. Favale (ed.), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento*, Torino–Leumann 1966, p. 11–84.

<sup>71</sup> *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, III, III, 3, p. 67.

<sup>72</sup> G. Philips, *La Chiesa e il suo ministero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione „Lumen Gentium”*, Milano 1982, p. 406.

tratta dei presbiteri della *LG*, diventarono per i redattori del nuovo schema del *PO*, dopo la decisione dell'ottobre 1964 di ridurlo ad una serie di proposizioni, un eccellente punto di partenza<sup>73</sup>.

### 3.2. Decreto *Presbyterorum ordinis*, 14

In *PO* 14, la nozione di „carità pastorale” compare all'inizio della ripresa del progetto di decreto e cioè nel documento IV della redazione del testo del novembre 1964. È molto probabile che essa è stata mutuata dalla *LG* 41, estesa a tutto l'ordine sacerdotale, ed introdotta nella prima sezione del capitolo III per risolvere la questione della vita dei presbiteri e definire le forme specifiche della perfezione presbiterale distinguendola da quella dei religiosi<sup>74</sup>. La discussione sul documento in aula ci fornisce le seguenti precisazioni.

In primo luogo, si afferma a chiare note che il presbitero raggiunge la santità grazie al compimento del suo servizio ministeriale nella carità pastorale, evitando così ogni indebita contrapposizione tra vita interiore ed esteriore e superando la dicotomia che durava da secoli. Si ribadisce però, che il principio unificante della vita dei presbiteri, non è la carità pastorale in se stessa ma il Cristo, perché la carità pastorale è solo la conseguenza di un'unione al Cristo in un ministero compiuto puntualmente con impegno sincero e instancabile<sup>75</sup>. Di conseguenza, nella citazione che accompagna il termine, si abbandonano le due autorità – S. Tommaso ed Origene, adotte dalla *LG* 41, in favore di S. Agostino riportando il suo *Sit amoris officium pascere dominicum gregge*<sup>76</sup>. Inoltre, si qualifica l'autentico spirito pastorale della carità come autodonazione, autorinnegazione, disponibilità all'abnegazione e, con l'aggettivo „pa-

<sup>73</sup> Cf J. Frisque, *Le décret „Presbyterorum Ordinis”. Histoire et commentaire*, in: J. Frisque, Y. Congar (ed.), *Les pretres. Décrets „Presbyterorum Ordinis” et „Optatam Totius”*, Paris 1968, p. 126–133.

<sup>74</sup> Cf P.J. Cordes, *Inviati a servire. „Presbyterorum Ordinis”. Storia, esegesi, temi, sistematica*, Casale Monferrato 1990, p. 35–36.

<sup>75</sup> Cf R. Wasselynck, *Les prêtres. Elaboration du Décret „Presbyterorum Ordinis” de Vatican II. Synopse. Commentaire*, Paris 1968, vol. 2, p. 130.

<sup>76</sup> I Padri conciliari della Francia occidentale, avendo individuato nella „carità pastorale” il vincolo tra pastorale e pietà presbiterale, hanno proposto nel loro intervento del 31 gennaio 1965 d'aggiungere al testo del Decreto il seguente passo: „Cum sit »officium amoris pascere dominicum gregem« (S. Augustinum, *Tract. in Jo.* 123, 5: *PL* 35, 1967), Presbyteri qui in omnibus Boni Pastoris partes agant, quaerant in ipso caritatis pastoralis exercitio et vinculum perfectionis sacerdotalis et simul principium unificans vitae et actionis suae”, in: *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, IV, IV, p. 960. Questa è, a nostra conoscenza, la prima volta che si propone di aggiungere l'espressione agostiniana al testo del Decreto.

storale", si precisa ulteriormente qual è il modello normativo del sostantivo – l'immagine del Buon Pastore che dona la propria vita per il gregge.

Il concetto di „carità pastorale" è fondamentalmente legato alla realtà del Buon Pastore la quale si pone in stretto rapporto con l'esistenza presbiterale. La carità del Buon Pastore, per i presbiteri, è un forte e continuo stimolo „a dare la loro vita per il gregge, pronti anche al supremo sacrificio, seguendo l'esempio di quei sacerdoti che anche ai nostri tempi non sono indietreggiati di fronte alla morte" (13). Questo profondo legame trova la sua perfetta espressione nell'Eucaristia dove Cristo rivela e comunica la sua carità. Perciò, il Sacrificio Eucaristico, la sorgente della „carità pastorale", è il centro e la radice di tutta la vita del sacerdote, il luogo per eccellenza della formazione dell'esistenza presbiterale: „l'anima sacerdotale si studia di rispecchiare ciò che viene realizzato sull'altare" (14). È la memoria della carità del Buon Pastore che fa della sua vita il dono totale per il gregge ed il richiamo a configurarsi ad essa. È, infatti, solo guardando al Cristo che il presbitero può intendere rettamente se stesso.

Infine, il Decreto nel paragrafo 14 trattando dell'unità della vita presbiterale, inserisce per tre volte l'espressione „volontà del Padre". Prima indica il Cristo, il cui cibo era fare la volontà del Padre, poi, esorta i presbiteri ad unirsi a lui nella scoperta di questa volontà e nell'esercizio della carità pastorale. Così, nella determinazione del rapporto tra la carità pastorale e l'obbedienza alla volontà di Dio, si ribadisce che quest'ultima richiama la carità pastorale come un fatto indispensabile. In più, la carità pastorale è più profondamente scandagliabile e attingibile solo con il richiamo alla volontà di Dio che, a sua volta, non può essere separata dalla fedeltà alla Chiesa e dall'obbedienza a coloro che la governano. Essa non è un valore soggettivo che il sacerdote vive nella Chiesa individualisticamente, ma l'esigenza di vivere e lavorare in comunione con i Vescovi ed altri presbiteri, partecipando nell'unico sacerdozio e ministero di Cristo e trovando così l'unità della propria vita<sup>77</sup>.

Il Concilio Vaticano II, ponendosi il problema della santità sacerdotale, considera come estremamente importante la questione di unificazione della vita dei presbiteri nella nuova situazione di secolarizzazione

---

<sup>77</sup> Il PO nel n. 8, ribadisce: „è di grande importanza che tutti i Presbiteri, sia diocesani che religiosi, si aiutino a vicenda in modo da essere sempre operatori della verità (Cf 3 Gv 8). Pertanto, ciascuno è unito agli altri membri di questo Presbiterio da particolari vincoli di carità apostolica, di ministero e di fraternità".

e di post-cristianità: „Anche i presbiteri, immersi e distratti da un gran numero di impegni derivanti dalla loro missione possono domandarsi con vera angoscia come fare ad armonizzare la vita interiore con l'azione esterna" (14). Questa armonizzazione, continua il Decreto, non si ottiene ribassando la tensione tra attività culturale e quella apostolica attraverso una buona programmazione dei diversi momenti di culto e dei compiti da svolgere: „Effettivamente, per ottenere questa unità di vita, non bastano né l'ordine puramente esterno delle attività pastorali, né la sola pratica degli esercizi di pietà, quantunque siano di grande utilità“.

I documenti conciliari suggeriscono ai formatori le grandi linee per affrontare il problema:

1. Innanzi tutto ricordano che l'esperienza d'unità interiore dei presbiteri nella molteplicità delle azioni è il frutto di un'adesione non intellettualistica, ma totale a Cristo, crescendo in lui e come lui, in adesione alla volontà del Padre, entro l'unità della Chiesa e in dedizione totale al gregge affidato.

2. Il Vaticano II ha assunto un preciso orientamento per superare una concezione della santità che la discarni dall'attività propria del presbitero. Tutta l'esistenza sacerdotale e non solo i suoi momenti „religiosi“, deve essere aperta a Dio e a Cristo. Solo Cristo, nella carità pastorale che da lui deriva, è obiettivamente il principio e la fonte di quest'unificazione della personalità del presbitero.

3. L'unità della vita deve avvenire all'interno dell'esercizio della carità pastorale che diventa così la sintesi d'interiorità e di azione, l'ascesi propria del presbitero ed il modo tipicamente presbiterale di unione con Cristo.

4. Nell'impostazione della formazione non si tratta dunque di schemi o di formule da realizzare, ma di una maturazione complessiva della persona del sacerdote, che si realizza progressivamente e lo porta verso la perfezione della carità pastorale fino alla donazione totale per essere una fedele immagine di Gesù Cristo. Tale maturazione, necessariamente, esige una attenzione sempre più profonda alle motivazioni e ai valori che muovono e danno significato all'attività e alla vita del presbitero e che si trovano in definitiva solo all'interno della realtà di Dio.

\*\*\*

Il termine di carità pastorale è cresciuto in questi anni ed è emerso con forza in *PDV* diventando la parola-chiave dell'Esortazione. Il termine

è nuovo, ma il suo contenuto, come lo abbiamo mostrato, viene da molto lontano. Per i Padri della Chiesa la carità è la virtù essenziale del ministro di Dio che trasforma il suo *praesens* in un servizio d'amore. *Amoris officium* è una risposta di amore del pastore all'amore di Cristo e diventa disinteressata e umile donazione di sé, senza risparmiare neppure la vita, per la salvezza delle anime. L'amore e la donazione di sé alla Chiesa sono le dimensioni fondamentali della carità del pastore e trovano le precise implicazioni sul piano della formazione presbiterale. Al centro di questa carità sta Gesù Cristo buon Pastore che n'è l'unica fonte e il modello supremo.

I documenti pre-conciliari del magistero con instancabile puntualità affermano che l'apostolato, fatto nel nome di Cristo, deve essere animato dallo spirito di carità. Però, questa, più che centro dinamico globalizzante della personalità del sacerdote, è considerata una delle virtù teologiche da conquistare e soltanto man mano, essendo il vincolo di ogni perfezione, riacquista il posto centrale che le spetta. I sacerdoti, a titolo speciale, sono chiamati alla santità che consiste nella perfetta carità, perciò, una solida formazione spirituale è considerata sempre elemento fondamentale del processo formativo. Di questa carità Gesù Cristo non solo è il modello perfetto, ma anche unica ed inesauribile sorgente. La carità, sempre più ardente, disinteressata e generosa, diventa per il sacerdote il mezzo più efficace del suo apostolato. Essa accende ed infiamma lo zelo pastorale per la gloria di Dio e la salvezza delle anime che si concretizza nell'assidua cura delle anime e nella totale disponibilità fino al dono della propria vita.

Così si è giunti alle soglie del Vaticano II considerando l'apostolato presbiterale con la richiesta dello spirito della carità e la vita interiore con la finalità della ricerca della santità – perfezione della carità, come due valori distinti ai quali prima bisognava formare in seminario, poi, coltivare e continuamente conciliare nella vita sacerdotale. Il Concilio aveva superato questa distinzione ribadendo che nell'esercizio del ministero sacerdotale definito come „ufficio di carità pastorale“ il presbitero trova le ragioni e i motivi della propria santificazione. Questo comporta che lo stile di vita, la spiritualità del sacerdote e il suo ministero devono essere trasparenza della carità di Cristo buon Pastore. La carità pastorale è quindi situata nell'intimo della persona e ne permea sia l'essere che l'agire, perché è consapevole, responsabile ed attiva partecipazione dell'amore stesso di Cristo buon Pastore attraverso una totale donazione di sé nel servizio salvifico. Spetterà però alla PDV a presentare la carità

pastorale in modo più integrale, meditato e approfondito e farne il tema centrale di tutta la problematka sacerdotale.

## „Miłość pasterska”: treść i historia pojęcia

Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* wskazuje na miłość pasterską Jezusa Chrystusa jako klucz do zrozumienia integralnego procesu formacji kapłańskiej. Aczkolwiek miłość pasterska ze swoim bogactwem znaczeniowym stanowi niewątpliwie *novum* dokumentu, to jednak pojęcie to ma swoją długą historię, której źródłami są analizowane teksty przywoływanych przez *PDV* Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna. Posługa miłości jest tutaj naturalną odpowiedzią kapłana na miłość Chrystusa i urzeczywistnia się najpełniej w całkowitym i bezinteresownym darze z siebie aż po ofiarę z życia.

Również ostatni papież przedoborowi w swoim nauczaniu, przewyżczając stopniowo tzw. koncepcję pietystyczną, podkreślają konieczność ożywienia pracy duszpasterskiej duchem miłości. Miłość będąca „węzłem doskonałości”, jest jedną z cnót teologicznych, którą kapłan ma zdobywać przez osobisty wysiłek i ascezę. Z niej rodzi się gorliwość i zapach apostołski.

Dopiero II Sobór Watykański podjął i rozwiązał zagadnienie rozdziału pomiędzy sferą osobistego uświęcenia kapłana, czyli życiem wiary i miłości, a posługą duszpasterską. Miłość pasterska, która jest szczególnym rysem życia Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza, stanowi konstytutywny element dojrzałej osobowości kapłańskiej, a tym samym jest punktem odniesienia w procesie formacji i celem, do którego zmierza.

KS. JANUSZ MASTALSKI  
KRAKÓW

---

## EDUCAZIONE ALLA PREGHIERA DEI BAMBINI DELLA SCUOLA MATERNA

### 1. L'importanza del problema

Nell'epoca della liberalizzazione dei valori e della secolarizzazione, l'educazione religiosa diventa uno dei problemi fondamentali della Chiesa. In *Dyrektorium Katechetycznym Kościoła Katolickiego w Polsce* possiamo leggere le parole di preoccupazione dei vescovi polacchi riguardo la divulgazione, soprattutto nei mass media, delle idee che „confutano l'autorevolezza dei pedagoghi, dei genitori e degli insegnanti nella formazione della giovane generazione, nonché relativizzano i valori tradizionali e le norme morali basate sul Vangelo, o addirittura tutto il sistema dell'educazione cattolica che deriva da essi”<sup>1</sup>. C'è allora un grande bisogno di reagire alla secolarizzazione che „consiste in una visione autonoma dell'uomo e del mondo, secondo la quale l'individuo si definisce da solo, senza ricorrere a Dio”<sup>2</sup>. Non basta però informare sui problemi della fede, l'educazione religiosa deve essere prima di tutto la formazione dell'uomo intero.

L'educazione cristiana tende ad una graduale introduzione al mistero della fede, il che dovrebbe portare ad un cambiamento personale e, di

---

<sup>1</sup> *Dyrektorium Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 7.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



conseguenza, ad una coscienza più grande della fede e della vocazione, all'onorare Dio specialmente nella liturgia e nella testimonianza di vita piena di speranza<sup>3</sup>. Questo processo deve essere iniziato molto presto, perché già nell'età della scuola materna nasce nel bambino la coscienza della vita spirituale. Il periodo dell'infanzia è caratterizzato da una grande spontaneità e disponibilità religiosa. I bambini hanno un'enorme capacità di comprendere le situazioni che avvengono intorno ad essi, sono molto sensibili e curiosi. Sembra, quindi, che l'educazione a una vita di fede dei bambini nell'età della scuola materna abbia importanza in seguito per la formazione della personalità e della religiosità dell'uomo adulto.

## 2. L'essenza dell'educazione alla preghiera

Secondo l'opinione di molti pedagoghi la capacità di allacciare un legame con Dio viene acquisita tramite un apprendimento della preghiera il quale, nella fase successiva di sviluppo, conduce ad una ricca vita sacramentale<sup>4</sup>. Nasce, a questo punto, una domanda: come condurre il bambino all'incontro con un Dio personale? Che cosa fare perché la preghiera sia per il bambino un evento eccezionale? Cosa fare per non scoraggiarlo nelle questioni di fede? Le risposte a tutte queste domande sono un urgente postulato che dovrebbe essere realizzato per rispondere alla secolarizzazione e alla depravazione (perdita di valori) dei giovani. Ecco qualche riflessione su questo tema:

Nella Dichiarazione del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae* leggiamo che „la pratica religiosa consiste nella sua essenza negli atti interiori di volontà grazie ai quali l'uomo migliora il suo rapporto con Dio”<sup>5</sup>. L'iniziazione del bambino alla preghiera già dai primi anni di vita è un elemento fondamentale per l'annuncio della fede e per la costruzione dei primi fondamenti della vita cristiana<sup>6</sup>. Esiste, quindi, un grande bisogno di stimolare i bambini alla preghiera e di insegnare loro il contatto personale con Dio.

Il Concilio Vaticano II presta attenzione alla necessità di dare esempio di preghiera e di praticare in famiglia una comune conversazione con Dio, sottolineando che „i bambini, ma anche altri membri della fami-

---

<sup>3</sup> Cf Concilio Vaticano II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, 2.

<sup>4</sup> Cf Cz. Walesa, *Religijność dzieci przedszkolnych*, „Życie i Myśl” 10 (1980), p. 69-77.

<sup>5</sup> DH 3.

<sup>6</sup> Cf H. Geiger, H. Donat, *Co wyrośnie z naszych dzieci*, Warszawa 1997, p. 64.

glia, basandosi sull'esempio dei genitori e sulla preghiera comune, troveranno più facilmente la strada alla magnanimità, alla salvezza e alla santità"<sup>7</sup>. All'inizio il bambino ripete senza riflettere le parole delle preghiere, che poi assumono un significato più concreto. Le parole semplici pronunciate dal bambino, spesso con fatica, „danno avvio ad un dialogo pieno d'amore con un Dio nascosto, di cui bisogna seguire la parola"<sup>8</sup>. La famiglia cristiana è il luogo dove inizia l'educazione alla preghiera e dove i bambini „imparano a pregare, come Chiesa, e a perseverare nella preghiera"<sup>9</sup>.

A questo punto viene da chiedersi: con quali metodi insegnare la preghiera ai bambini? Sembra che nella prima fase di questo processo si debba volgere attenzione ai gesti e al linguaggio del corpo. Il segno della croce, la posizione in ginocchio e le mani giunte per pregare sono gli elementi che danno il senso di partecipazione ad un evento importante che merita stima e attenzione. Questi gesti non possono però essere privi di significato, perciò è indispensabile spiegare ai bambini i fondamentali dogmi della fede che danno senso ai gesti da loro praticati. Le spiegazioni non dovrebbero essere troppo lunghe né troppo elaborate. E' necessario presentare ai bambini i concetti di Dio Padre, di Gesù, di Maria, del peccato e della preghiera in forma di semplici racconti e di brevi risposte. Ogni discorso di questo tipo deve svolgersi in un'atmosfera di cordialità e di calore familiare, prestando attenzione ad instaurare un clima adatto alle relazioni interpersonali<sup>10</sup>. Z. Marek sottolinea che „la figura dei genitori che pregano – sia madre che padre – si imprime nel subconscio del bambino e diventa un'insostituibile lezione di preghiera"<sup>11</sup>. Il bambino, osservando i propri genitori, si convince che le nozioni su Dio ricevute dai suoi, sono importanti anche per loro.

Bisogna a questo punto menzionare anche il fatto che il bambino manifesta la sua attività tramite imitazione la quale „indipendentemente dall'ambito in cui si svolge, ha sempre carattere di interpretazione personale (più o meno cosciente, più o meno voluta) degli elementi della realtà esterna che vengono rielaborati con nuove e originali forme"<sup>12</sup>. Dalle prime espe-

<sup>7</sup> Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 48.

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, 36.

<sup>9</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2685.

<sup>10</sup> Cf Cz. Walesa, *Rozwój religijności małego dziecka*, „Życie i Myśl" 4 (1978), p. 47–48.

<sup>11</sup> Z. Marek, *Wychowywać do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, p.83.

<sup>12</sup> R. Gloton, C. Cero, *Twórcza aktywność dziecka*, Warszawa 1985, p. 62.

rienze di preghiera dipende uno stile personale del parlare con Dio e ogni trascurazione dei particolari (p.es. disinvolto segno della croce) può fissare delle abitudini che saranno difficili da eliminare nelle fasi successive.

Che cosa si dovrebbe evitare per formare correttamente l'approccio del bambino alla preghiera? Ecco alcune indicazioni che sembrano indispensabili per l'educazione alla fede:

- Sensibilizzare il bambino al fatto che la preghiera non è soltanto una richiesta rivolta a Dio (i bambini hanno la tendenza a chiedere *in continuazione*).

- Spiegare ai bambini che il ringraziamento e la richiesta di perdono sono forme di preghiera molto importanti, non solo per sviluppare l'atteggiamento di gratitudine verso Dio, ma anche per formare la propria coscienza<sup>13</sup>.

- Evitare troppe formule di preghiera che potrebbero scoraggiare il bambino alle questioni della fede.

Se riusciremo a omettere i citati errori nascerà un'altra domanda sulle forme di preghiera che dovrebbero dominare nei primi anni dell'esperienza religiosa.

Uno dei metodi indubbiamente più attraenti del parlare con Dio è la meditazione. Il bambino ha una disponibilità naturale alla meditazione che viene manifestata nel desiderio di guardare più di una volta lo stesso disegno, lo stesso cartone animato o di ascoltare lo stesso racconto. Questo fatto può provocare grandi emozioni (p.es. la gioia) che rimangono nella memoria e vengono ripetute con piacere<sup>14</sup>. Guardare un filmato con gli episodi biblici, ascoltare racconti sulla vita di Gesù e di Maria possono essere per bambino un'ottima occasione per incontrare Dio.

Non ci si può però fermare a questo punto. Diventa sempre più rilevante l'idea dell'introduzione della preghiera ad alta voce. Si dovrebbe, quindi, fare al bambino domande di questo tipo: 'Per che cosa vorresti ringraziare Dio stasera e per che cosa chiedergli scusa?'<sup>15</sup> La risposta del bambino diventa la sua preghiera spontanea che lo attiva, non solo evitando che l'incontro con Dio sia noioso, ma rendendolo anche attraente. Il bambino della scuola materna durante la preghiera serale può „esprimere tutte le sue emozioni, domande e problemi”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf K. Jakobik, *Wychowanie małego dziecka do modlitwy*, in: W. Kubik (ed.), *Jezus Chrystus z nami*, Warszawa 1984, vol. 2, p. 144.

<sup>14</sup> Cf G. Hanemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988, p.150.

<sup>15</sup> Cf E. Wójcik, *O wychowaniu dzieci i młodzieży*, Pelplin 1993, p. 58.

<sup>16</sup> K. Jakobik, *Wychowanie...*, op. cit., p. 146.

In questo modo il piccolo uomo cresce con una coscienza che la fede è radicata nell'esistenza quotidiana e che ogni problema va risolto nella sua prospettiva.

Bisogna ricordare l'importanza della preghiera imparata a memoria. Le forme brevi come „Padre nostro”, „Ave Maria”, „Angelo Custode” non solo insegnano a formulare le parole di preghiera, ma includono anche il bambino nella preghiera di tutta la Chiesa. L'occasione di partecipare alla preghiera comune e di parlare con Dio insieme agli adulti è per il bambino una specie di nobilitazione e di affermazione da parte dell'ambiente in cui vive. Non ci si deve preoccupare che queste preghiere siano troppo difficili o che sovraccarichino la memoria infantile. Il bambino, invece, è molto abile nell'imparare a memoria e, pronunciando correttamente, di capire ancora meglio il testo della preghiera<sup>17</sup>.

La meditazione e la preghiera ad alta voce nel periodo dell'infanzia dovrebbero essere completate da una conversazione con Dio realizzata nell'agire. I bambini a quest'età „pregano volentieri con le mani alzate o cominciano la preghiera con un inchino profondo. Gestì del genere sono un saluto a Dio che precede il rivolgersi a Lui con le parole di preghiera, facilita il momento di concentrazione, nonché esprime rispetto”<sup>18</sup>. E' una perfetta introduzione alla partecipazione alla liturgia con la piena e corretta comprensione di tutti i gesti liturgici. Bisogna ricordare che nell'età della scuola materna comincia lo sviluppo del sistema motorio che si manifesta „nella crescita di combinazioni motorie, nel miglioramento dell'armonia, della scioltezza e del ritmo dei movimenti”<sup>19</sup>. Ogni tipo di attività motoria diventa quindi non solo una forma per esprimere i propri sentimenti religiosi, ma aiuta anche lo sviluppo psichico del bambino.

### 3. Principi educativi nella formazione alla preghiera

Parlando dell'educazione alla preghiera del bambino della scuola materna bisogna tener presenti alcuni principi educativi che sono condizionati dalla sua costruzione psichica. Eccoli:

---

<sup>17</sup> Cf ibidem, p. 147.

<sup>18</sup> H. Geiger, H. Donat, *Co wyrośnie...*, op. cit., p. 71.

<sup>19</sup> M. Kielar-Turska, *Średnie dzieciństwo. Wiek przedszkolny*, in: B. Harwas-Napierała, J. Trempała (edd.), *Psychologia rozwoju człowieka* Warszawa 2000, vol. 2, p. 121.

### 3.1. Principio di formazione dell'abitudine alla preghiera

La preghiera dovrebbe costituire un elemento importante nel piano della giornata del bambino. L'abitudine alla preghiera non può essere una costrizione. E' necessario tendere alla situazione in cui il bambino „vuole pregare” e non „deve pregare”. La preghiera „dovrebbe costituire il senso della sua vita e un'occasione di gioia [...], invece di essere una costrizione va praticata con piacere”<sup>20</sup>.

Cz. Walesa con le sue ricerche ha provato che più il bambino è grande, più volentieri prega senza dimenticarlo (bambini di 3 anni: 29,0%, bambini di 6 anni: 52,2%)<sup>21</sup>. Le statistiche non stupiscono, perché vengono confermate anche dagli psicologi, secondo i quali nell'età della scuola materna „aumenta l'interesse per le pratiche religiose, perciò si può proporre la preghiera in varie occasioni e in diverse condizioni”<sup>22</sup>.

### 3.2. Principio di sistematicità della preghiera

La preghiera recitata dai bambini va praticata in un'ora giusta. I momenti più adatti per l'incontro con Dio sono la mattina e la sera. La preghiera ordinata in questo modo è una specie di cornice che racchiude tutta la giornata. Il bambino comincia a rendersi conto della presenza di Dio per il giorno intero, che inizia dall'incontro con Lui, chiedendogli benedizione, e finisce di sera con il ringraziamento per i doni ottenuti. Dalle ricerche di Cz. Walesa risulta che la maggior parte dei bambini della scuola materna pratica la preghiera di mattina e di sera (72,2% dei bambini di 6 anni)<sup>23</sup>.

### 3.3. Principio dell'adattamento della preghiera all'anno liturgico

Uno degli aspetti dell'educazione religiosa è la formazione liturgica intesa come „festeggiamento della fede basato sulla liturgia, come educazione alla fede che riguarda tutta la persona umana, sia la sua sfera cognitiva ed emotiva che quella pragmatica”<sup>24</sup>. Per rendere efficace questo tipo di formazione bisogna prendere in considerazione l'anno liturgico. L'adattamento delle preghiere e dei racconti di tematica religiosa ai

---

<sup>20</sup> P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym kościołem”*, in: F. Adamski (ed.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, p. 190.

<sup>21</sup> Cf Cz. Walesa, *Religijność dzieci przedszkolnych*, „Życie i Myśl” 10 (1980), p. 70.

<sup>22</sup> J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, p. 289.

<sup>23</sup> Cf Cz. Walesa, *Religijność...*, op. cit., p. 68.

<sup>24</sup> W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, p. 128.

cicli dell'anno liturgico facilita il bambino a vivere il periodo di Natale e di Pasqua.

### **3.4. Principio di collegamento della preghiera con il proposito**

Nell'età della scuola materna ogni attività che ha come scopo la sensibilizzazione dei bambini al legame fra la fede e la vita, nonché alla responsabilità per il proprio atteggiamento, è molto importante. M. Kielar-Turska scrive che „i bambini dall'età di 4 anni cominciano a sentire un interiore „ritegno" nel loro comportamento, anche se non capiscono ancora il fondamento degli obblighi e dei divieti. Capire le emozioni provate dagli altri e sviluppare sentimenti come il rimorso o il senso di colpa, ha in questo momento un ruolo rilevante"<sup>25</sup>. I genitori dovrebbero aiutare il bambino a fare un breve esame di coscienza che potrebbe avere la forma seguente: „Signore Gesù! Ti chiedo scusa per tutto quello che ho fatto di male: Ti chiedo perdono per non essere stato buono né a scuola né a casa: se oggi ho fatto i capricci – perdonami; e se non Ti è piaciuta qualche mia parola o qualche mio comportamento Ti prego di non arrabbiarti con me!"

Con queste o con altre simili parole nasce nel bambino il senso di responsabilità per il proprio atteggiamento ed anche la convinzione che Dio è misericordioso, elemento considerevole nell'educazione religiosa. Ai genitori spetta il compito di suggerire al bambino un concreto proposito per il giorno successivo (p.es. „domani non farò capricci").

### **3.5. Principio di concentrazione durante la preghiera**

I bambini nell'età della scuola materna non sanno concentrarsi per un periodo di tempo considerevolmente lungo. Sembra perciò necessario durante la preghiera volgere lo sguardo del bambino su un oggetto o su un simbolo concreto. Guardare la croce o un'icona con un'immagine sacra aiuta a eliminare, almeno in parte, molte distrazioni. Soltanto in queste condizioni si può parlare dell'inizio di una preghiera „...che insegna ai bambini la fiducia a la fede in Dio, e inoltre il modo di risolvere, nel contesto della preghiera, diverse situazioni della vita quotidiana"<sup>26</sup>.

### **3.6. Principio di breve durata della preghiera**

Il bambino nella prima infanzia dimostra una grande attività nel gioco, comincia a conoscere diversi ruoli sociali, impara le regole di

<sup>25</sup> M. Kielar-Turska, *Średnie...*, op. cit., p. 119.

<sup>26</sup> Z. Marek, *Wychowywać...*, op. cit., p. 88.

comportamento<sup>27</sup>. E' il periodo dello sviluppo dei giochi simbolici „la struttura dei quali viene sempre più spesso ordinata grazie alla successione degli eventi raccontati e alle attività motorie insieme a quelle verbali”<sup>28</sup>.

La preghiera non può essere ridotta a livello di gioco, ma non si deve dimenticare che il bambino si annoia facilmente, dunque la sua conversazione con Dio dovrebbe durare non più di 5 minuti ed essere abbastanza interessante. Si può suscitare attrazione alla preghiera infantile attraverso la varietà delle forme e delle posizioni del corpo. Il bambino della scuola materna dà importanza all'imitazione sempre più vera e precisa delle situazioni reali<sup>29</sup>. I comportamenti osservati in chiesa si possono praticare anche a casa.

### 3.7. Principio di motivazione alla preghiera

Il bambino, nell'età analizzata, è sottoposto all'influsso di obblighi e divieti da parte degli adulti. In questa fase della moralità eteronoma il bambino agisce secondo il principio del realismo morale, cioè secondo la lettera (non capisco [...] forse segue alla lettera gli insegnamenti), non secondo lo spirito della legge<sup>30</sup>. Sembra quindi indispensabile richiamare come motivazione, il dovere di pregare di ognuno che crede in Dio. Il bambino che vede pregare i genitori, altri bambini o il catechista, a scuola li seguirà senza opporsi. Purtroppo i bambini non riescono a rimandare ad un momento successivo la gratificazione e spesso vogliono una ricompensa subito<sup>31</sup>. Ma esiste un premio per la preghiera? L'approvazione dei genitori che vedono il bambino pregare è una gratificazione molto importante per il bambino. Vale la pena, in questi momenti, spiegare loro che Dio è il contento della loro preghiera e gli dona la grazia per tutto il giorno e la notte. In questo modo aumenta nel bambino il senso di ringraziamento a Dio per la protezione data. Nell'età scolastica questa motivazione va approfondita se intesa come „un incoraggiamento all'agire suscitato dai desideri o dagli influssi esterni”<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf M. Kielar-Turska, *Średnie...*, op. cit., p. 122.

<sup>28</sup> M. Przetacznik-Gierowska, *Zmiany rozwojowe aktywności i działalności jednostki*, in: B. Harwas-Napierała, J. Trempała (edd.), *Psychologia rozwoju człowieka*, Warszawa 2000, vol. 1, p. 159.

<sup>29</sup> Cf ibidem.

<sup>30</sup> Cf M. Kielar-Turska, *Średnie...*, op. cit., p. 118.

<sup>31</sup> Cf ibidem, p. 120.

<sup>32</sup> J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, p. 322.



### 3.8. Principio di formazione dell'immagine di Dio

Per svelare ai bambini il mistero di Dio bisogna prendere in considerazione vari criteri. Z. Marek presenta l'impostazione del mistero di Dio in quattro categorie: il Dio Creatore, il Dio delle promesse, il Dio Salvatore e il Dio presente tra gli uomini. E' necessario sottolineare l'aspetto personale del mistero di Dio così difficile da precisare con le parole<sup>33</sup>. E' indispensabile, dunque, aiutare i bambini a formare un approccio verso Dio adeguato alla prima infanzia. Il bambino non può aver paura di Dio, ma neanche trattarlo come un padre indulgente o un mago che realizza qualsiasi desiderio infantile.

Il passo successivo nel processo di scoperta del mistero di Dio dovrebbe consistere nella rivelazione della presenza e dell'agire di Dio in tutta la Chiesa che avviene tramite Gesù Cristo e lo Spirito Santo<sup>34</sup>. In ogni preghiera si dovrebbe trovare il nome di Gesù, e nel caso dei bambini più grandi, anche l'invocazione allo Spirito Santo. L'immagine di Maria-Madre che si cura dei bambini, è per loro molto significativa e familiare.

Nell'età della scuola materna i bambini capiscono già il carattere del contatto interpersonale come p.es. l'amicizia. Ad un amico „prestano giocattoli; ad un amico, più spesso che ad un'altra persona, rivolgono richieste, saluti; gli amici passano più tempo insieme, parlano spesso e si guardano negli occhi"<sup>35</sup>. La rappresentazione di Dio come amico converge con lo sviluppo psichico del bambino della scuola materna. Cristo Gesù-Amico che aspetta sempre l'incontro con il piccolo uomo, l'Amico con cui vale la pena parlare e che dà al bambino un senso di sicurezza.

### 3.9. Principio dell'amore di Dio

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* leggiamo che „non c'è stato comandato di lavorare, di vegliare e di digiunare continuamente, mentre la preghiera incessante è una legge per noi. Questo ardore instancabile non può venire che dall'amore"<sup>36</sup>. La predilezione della preghiera e l'accettazione dell'amore di Dio per ogni uomo sono due elementi molto significativi per la formazione alla preghiera. Grazie alle spiegazioni dei genitori e dei catechisti il bambino dovrebbe capire che amare vuol dire anche mostrare alla persona amata questo sentimento. L'amore verso Dio spinge il bambino all'incontro con Lui nella preghiera.

---

<sup>33</sup> Z. Marek, *Wychować...*, op. cit., p. 58.

<sup>34</sup> Cf ibidem, p. 59.

<sup>35</sup> M. Kielar-Turska, *Średnie...*, op. cit., p. 115.

<sup>36</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2742.

I citati principi non esauriscono il ricco argomento dell'educazione alla preghiera del bambino della scuola materna. Nell'epoca dell'affermazione della pedagogia alternativa sembra indiscutibile il fatto che il processo dell'introduzione del bambino all'incontro con un Dio personale escluda ogni improvvisazione e casualità<sup>37</sup>. L'opinione che l'uomo nasca con la capacità di essere responsabile al 100% di se stesso diventa sempre più diffusa. Uno degli esempi di questa tendenza è la teoria di H. Von Schoenebeck, secondo cui „i bambini hanno bisogno della presenza e dell'aiuto da parte degli adulti, nell'ambito però, di quello che i bambini stessi ritengono importante. Come tutti non hanno bisogno di qualcuno che sia portavoce dei loro interessi. L'uomo, indipendentemente dalla sua età, è abile nello scoprire da solo la propria bontà”<sup>38</sup>. Nell'espressione „Ti amo ma non sono responsabile per te”<sup>39</sup> è nascosto un grande pericolo che minaccia l'importanza della famiglia nell'educazione. Il paradigma dell'uguaglianza a tutti i costi può essere distruttivo. A questo punto delle riflessioni viene da chiedersi: se il bambino della scuola materna non vuole pregare è giusto rimandare il problema al futuro? Sempre più spesso i pedagoghi rispondono SI' a questa domanda. La questione della formazione della coscienza nella giovane generazione risolta in questo modo diminuirà indubbiamente l'ingerenza dei genitori nell'educazione del bambino, e il loro ruolo risulterà ridotto ad una vigilanza invece di essere un insieme di metodi e di processi molto importanti per la realizzazione e lo sviluppo della persona umana, soprattutto grazie all'interazione genitore-figlio<sup>40</sup>. Il dialogo interpersonale fra i genitori e il bambino dovrebbe racchiudersi nella frase: „Ti amo perciò mi sento responsabile per te”, e sarebbe un peccato trascurare questa essenza del loro rapporto. Uno dei segni della responsabilità per il bambino è l'educazione alla preghiera durante la quale il bambino scopre il proprio ruolo nel dialogo più importante, nel dialogo con Dio.

#### 4. Prospettive

Molti psicologi, pedagoghi e catechisti allarmano che l'efficacia dell'insegnamento e dell'educazione nella scuola e in famiglia diminuisce di

---

<sup>37</sup> H. Von Schoenebeck, *Antypedagogika-kongruencyjna radość życia*, in: B. Śliwerski (ed.), *Pedagogika alternatywna*, Warszawa 2000, p. 138.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> J. Tarnowski, *Jak wychowywać*, Warszawa 1993, p. 66.

anno in anno. Sempre più spesso si sente la voce della critica rivolta ai pedagoghi, agli insegnanti, e perfino ai genitori stessi secondo cui essi non sanno contrapporsi alla depravazione dei giovani e al loro consumistico stile di vita. Esistono molte opinioni secondo le quali bisogna mettere l'accento sulla prevenzione. Sembra che il processo educativo dei bambini costituisca una base per prevenire le future sconfitte pedagogiche. Bisogna quindi dare più importanza all'introduzione dei bambini della scuola materna nel mondo che poi dovranno creare da soli.

L'educazione alla preghiera è uno dei metodi per spiegare e per descrivere la realtà intorno al bambino ma, al tempo stesso, è un processo molto rilevante. Per concludere queste riflessioni è necessario formulare alcuni postulati indispensabili per la realizzazione degli scopi pedagogici nell'ambito della preghiera.

1. Incoraggiare i genitori alla comune preghiera insieme ai bambini, perché è un simbolo di unità fra i membri della famiglia che dà il senso di sicurezza.

2. Non evitare nelle prediche e nelle omelie i problemi che hanno i bambini con la preghiera. Le indicazioni teologiche e psicologiche possono essere utili sia per i catechisti che per i genitori, che devono iniziare il bambino alla preghiera.

3. Organizzare ogni domenica nelle parrocchie le messe per i bambini; la chiesa è un ambiente naturale per la formazione alla preghiera.

4. Cercare, soprattutto da parte dei catechisti e dei pedagoghi, il massimo coinvolgimento dei genitori, informandoli sul pericolo rappresentato dal trascurare la loro vita religiosa.

Nella *Lettera ai giovani* Giovanni Paolo II scrive che ognuno dovrebbe „leggere se stesso, la propria umanità, come il proprio mondo interiore e come una specifica area di coesistenza con gli altri”<sup>41</sup>. L'autodefinizione comincia nel periodo dell'infanzia e noi, adulti, dobbiamo aiutare i bambini in questo difficile compito.

---

<sup>41</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera ai giovani Parati semper*, 7.

## **Wychowanie do życia w modlitwie dzieci przedszkolnych**

Wychowanie religijne jest przede wszystkim formacją całego człowieka. Zmierzano do stopniowego wprowadzenia w tajemnicę zbawienia, a przez to ma następować przemiana osobowa, skutkiem czego ma być większa świadomość wiary i powołania, oddawanie chwały Bogu, szczególnie w liturgii, oraz świadectwo życia i nadziei. Proces ten musi rozpocząć się bardzo wcześnie, albowiem już w wieku przedszkolnym budzi się w dziecku świadome życie duchowe. Okres dzieciństwa charakteryzuje się wielką otwartością i gotowością religijną. Dzieci mają ogromną zdolność przeżywania sytuacji ich otaczających. Cechuje je również duża wrażliwość i ciekawość. Wydaje się zatem, iż wychowanie do życia w wierze w okresie przedszkolnym ma wielkie znaczenie w późniejszym kształtowaniu osobowości i religijności człowieka. A oto zasady tego wychowania:

1. Zasada kształtowania nawyku modlitwy.
2. Zasada systematyczności modlitwy.
3. Zasada dostosowania modlitwy do roku liturgicznego.
4. Zasada łączenia modlitwy z postanowieniem.
5. Zasada koncentracji na modlitwie.
6. Zasada krótkiego czasu modlitwy.
7. Zasada motywacji do modlitwy.
8. Zasada kształtowania prawidłowego obrazu Boga.
9. Zasada miłości Boga.

KLARA FRANCISZKA KOWALSKA CR  
POZNAŃ

---

## OBRAZ PIERWSZYCH ZMARTWYCHWSTAŃCÓW W PISMACH DEMOKRATÓW

O Wielkiej Emigracji powiedziano już i napisano bardzo wiele. W niniejszym opracowaniu skupię się na problemie wzajemnych relacji między dwiema grupami w jakiś sposób – mniej lub bardziej znaczący – wywierającymi wpływ na kształt emigracyjnego życia i działania; może nawet nie tyle na wzajemnych relacjach, ile na tym, jak je ukazywano w prasie wychodzącej na emigracji<sup>1</sup>. Podstawę źródłową pracy poświęconej obrazowi zmartwychwstańców w pismach demokratów stanowił „Demokrata Polski”<sup>2</sup> z lat 1837–1849. Daty te wyznaczają również zakres chronologiczny pracy, która koncentruje się na latach 1842–1847.

Wśród wszystkich emigracyjnych stronnictw, grup, związków, różniących się programami i sposobem działania, jedna kwestia nigdy nie budziła kontrowersji: myśl o niepodległej Polsce. Prawa do suwerennego

---

<sup>1</sup> Ze względu na brak cenzury, różnorodność ideowo-polityczną emigracja była środowiskiem płodnym publicystycznie. Swoboda wypowiedzi, gra piór i talentów, walka stronnictw sprzyjały wykształcaniu się języka publicystyki światopoglądowej i stylu szermierki ideowej. Na emigracji powstało wiele czasopism różnego typu, wykorzystywano także różnorodne druki ulotne (A. Witkowska, *Wielka Emigracja*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław 1997, s. 1000–1011).

<sup>2</sup> „Demokrata Polski”, organ prasowy Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, ukazujący się we Francji (1837–1849) i z przerwami w Londynie (1851–1863); jego redaktorami byli m.in. W. Darasz (1841–1846) i S. Worcell (1851–1857). Pismo propagowało idee TDP oraz walczyło z jego przeciwnikami.

bytu, wskrzeszenia państwowości nikt jej nie odmawiał. Różniono się natomiast, i to dość znacznie, w poglądach na to, jaki kształt ma przybrać niepodległe państwo, no i oczywiście, jak oraz przy czyjej pomocy wolność odzyskać. Co charakterystyczne – i na co zwraca także uwagę Alina Witkowska – nie brano pod uwagę możliwości zjednoczenia, lecz wciąż drążono tematy rozrachunkowe w kontekście sytuacji po upadku powstania listopadowego<sup>3</sup>.

Najliczniej reprezentowany był obóz stronnictw demokratycznych. Środowisko to skupione było wokół Joachima Lelewela. W 1832 roku powstało Towarzystwo Demokratyczne Polskie, które stało się najsilniejszą grupą tego obozu. Akt założycielski, zwany Małym Manifestem, łączył walkę niepodległościową z radykalnymi postulatami społecznymi. W pełni rozbudowany program zawarto w tzw. Wielkim Manifestie z 1836 roku, zredagowanym przez Wiktora Heltmana, po szerokiej dyskusji wśród członków Towarzystwa. Analizując przyczyny upadku powstania, Manifest stwierdzał, że niepodległość musi Polska wywalczyć własnymi siłami, tzn. rękami ludu. Dokument zapowiadał więc uwłaszczenie chłopów (w dniu wybuchu powstania), ale nie mówił, co miałyby się stać z bezrolnymi i właścicielami folwarków. Mając na względzie pozyskanie ludu, był jednocześnie sformułowany tak, by nie zrazić całkowicie także i szlachty. TDP stworzyło model Polski republikańskiej i demokratycznej<sup>4</sup>.

We wszystkich antyklerykalnych środowiskach całej ówczesnej Europy powszechnie używano pojęcia jezuityzmu. Określano nim wszystkie siły fanatyczno-konserwatywne, a także każdą działalność prowadzącą do negacji idei wolności ludów i poddającą życie religijne „dyktatowi interesów Watykanu. Jezuityzm był więc, jak twierdzono, współodpowiedzialny za wychowanie społeczeństwa w duchu lojalizmu wobec zaborcy, za ciemnotę i obskurantyzm, za deprawację Kościoła i jego sojusz z legitymizmem i despotyzmem oraz za szerzenie nietolerancji i ducha fanatyzmu wyznaniowego”<sup>5</sup>. Słowa te pozwalają przypuszczać, jak pojemny był to worek pojęciowy i jak łatwo było do niego wrzucać wszystko to, co nie odpowiadało antyklerykałom.

Za przykład niech posłuży tu artykuł zamieszczony w „Demokracie Polskiej” 11 listopada 1843 roku, którego dokończenie przyniósł następ-

<sup>3</sup> Zob. A. Witkowska, dz. cyt., s. 1001–1003.

<sup>4</sup> S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1975, s. 140; S. Kalembka, *Polskie wychodźstwa popowstaniowe i inne emigracje polityczne w Europie w XIX wieku*, w: *Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa 1982, s. 214.

<sup>5</sup> B. Cygler, *Z wolnością mego sumienia. Poglądy Joachima Lelewela na religię i rolę Kościoła łacińskiego w dziejach*, Gdańsk 1992, s. 61.

ny numer pisma – z 18 listopada. Opierając się na ogłoszonych drukiem wykładach Micheleta i Quineta, autor artykułu stawiał sobie za cel pokazanie, „czym jest jezuityzm sam w sobie, jak działa na społeczeństwa, w których istnieje pod duchowym, moralnym, naukowym i politycznym względem (...)”<sup>6</sup>.

We wstępie artykułu znalazł się cytata z jednego z wykładów Micheleta: „Jezuityzm, duch policji i szpiegostwa, nikczemne nałogi ucznia donosiciela, raz przeniesione ze szkoły i klasztoru do społeczeństwa, cóż to za przerażający widok!”<sup>7</sup>.

Przedstawię najpierw pojawiające się na łamach „Demokraty Polskiej” opinie na temat celów jezuitów, ponieważ te same zarzuty były stawiane zmartwychwstańcom, których zresztą wprost nazywano „polskimi jezuitami”. Uważano, że Loyola założył Towarzystwo Jezusowe, „aby utworzyć zakon przeznaczony przez siebie na rządzenie chrześcijańskim światem”<sup>8</sup>, wykorzystując jako środek podbicia umysłów *Ćwiczenia duchowe*. Stworzenie społeczeństwa „chrześcijańskich automatów”, jak twierdzono, stanowiło również cel jezuickiego szkolnictwa. Nie chodziło w nim o to, by budzić ducha, ożywiać umysł, wręcz przeciwnie – szkoły były po to, by „uwięzić polot nauki, nadać umysłowi ruch pozorny (...), zniszczyć go przez nieustanną gimnastykę i pozorną czynność. Nigdy nie użyto tyle rozumu dla sprzysiężenia się przeciw rozumowi”<sup>9</sup>.

Jeżeli chodzi o politykę, to i w niej zakon miał brać czynny udział. Jego główne zadanie to doprowadzenie do powstania powszechnej monarchii teokratycznej<sup>10</sup>. Oczywiście, jak twierdził autor artykułu, dokonywano tego, używając podstępnych środków, najpierw występując przeciw monarchii w imię demokracji, potem przeciw demokracji, przechodząc pod sztandary monarchii. Krótko mówiąc, gdziekolwiek się jezuita znaleźli, byli przyczyną nieszczęść narodowych, upadku społecznego, i choć pełnili funkcję „policji śledczej papieża” (przypomniano, że wzrastali razem z odnowioną inkwizycją), w końcu nawet papież miał ich dość. Bulla Klemensa XIV z 1773 roku, kasująca zakon, była uważana za akt najwyższej sprawiedliwości i jedyny sposób przywrócenia pokoju w Kościele<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> „Demokrata Polski”, t. 6, s. 45.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 45.

<sup>9</sup> Tamże, s. 46.

<sup>10</sup> Tamże, s. 49.

<sup>11</sup> Na temat kasaty i restytucji jezuitów zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1991, t. 3, s. 9–11.



Ponieważ – dzięki zignorowaniu bulli papieskiej przez Fryderyka II i Katarzynę II – jezuita przetrwali w Prusach i w Rosji, stało się to powodem uczynienia z nich zwolenników despotii i przeciwników wszelkich dążeń wolnościowych, a także jedną z przyczyn upadku Polski, ponieważ „pod pozorem założenia mocnej tamy schyzmie narodową jedność Polski rozerwali”<sup>12</sup>.

Restytucja zakonu, dokonana w 1814 roku przez Piusa VI, wywołała pełne pozornej troski pytania: „Potępiony raz przez Papieża zakon, za przeciwny pokojowi chrześcijaństwa uznany, po cóż na powrót z łona caryzmu na łono kościoła przyjętym został? Uprawnione na nowo jego istnienie nie ujmuje czci należnej religii? nie uwłaczaż powadze samychże papieży?”<sup>13</sup>.

Artykuł obfituje w odwołania do Ewangelii, nauki Chrystusa, „prawdziwie” pojmowanego chrześcijaństwa, ale jego ton – napastliwy w swym antyklerykalizmie i wybitnie tendencyjny – wyraźnie wskazuje na chęć wzbudzenia w czytelniku określonych nastawień w pojmowaniu i traktowaniu kwestii politycznych, nie będąc bynajmniej przejawem religijnego zaangażowania.

## **„Demokrata Polski” i jego kampania przeciwko „polskim jezuitom”**

17 lutego, a właściwie: 21 lutego, 1836 roku rozpoczęła swoje istnienie wspólnota założona przez Bogdana Jańskiego. W Domku Jańskiego przy ul. Notre-Dame des Champs 11 zamieszkali, pod jego kierownictwem jako Brata Starszego, pierwsi członkowie kongregacji, która według zamysłu założyciela miała mieć

za najpierwszy cel i najpierwsze usiłowanie praktykę życia chrześcijańskiego i apostołstwo na utworzenie społeczności pragnącej być zupełnie w duchu Chrystusowym. Nasze stowarzyszenie ma być niewygasłym ogniskiem wiary, miłości i nadziei chrześcijańskiej i ducha narodowego; jakąś twierdzą przeciw przeszkodom i przeciwnościom, w której by wiara i ojczyzna została zachowana i rozkrzewiona; ogniskiem, środkiem, około którego by się zebrały wszelkie szlachetne usiłowania<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 51.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Ks. B. Micewski CR, *Bogdan Jański i geneza zmartwychwstańców*, w: *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*, red. ks. Z. Zieliński, Katowice 1990, s. 21.

Lewica demokratyczna nie mogła pozostać obojętna wobec nowej kongregacji. Jańskiego nazywano „przeorem”, a powstające wspólnoty, jak tę przy Boulevard Montparnasse 25, „domem jezuitów polskich”. Starano się zdyskredytować zarówno osobę ich założyciela, jak i działalność<sup>15</sup>. Niemalże od początku istnienia Domku Jańskiego obóz demokratyczny postrzegał tę grupę, a później zmartwychwstańców, jako „jezuicki przeszczerp”.

Przytoczony już został artykuł, który na temat jezuitów opublikował „Demokrata”. Wydaje się on świadomym wstępem do prawdziwej kampanii prasowej, jaką czasopismo rozpoczęło w czerwcu 1844 roku, drukując Regułę zmartwychwstańców. Miała ona być dowodem rzeczywistych zamiarów zgromadzenia, którego założyciele wyszli z Domku Jańskiego i przejęli fanatyzm tegoż oraz cele. Jak przypomniano, celem Domku „nie była bynajmniej, jak udać chciano, poprawa moralna niektórych członków emigracji, ani samo przysposobienie z pośród niej osób do stanu duchownego, ale zaszczepienie jezuityzmu, który przez swój fanatyzm i nietolerancję podkopał jedność narodową Polski”<sup>16</sup>.

Być może do takiego postawienia sprawy przyczynili się sami zmartwychwstańcy, od początku jasno ukazując swoją działalnością kaznodziejską i duszpasterską, określając zdecydowanie swoje priorytety. Widząc bezskuteczność zbrojnych zrywów, zwłaszcza pochopnych i źle przygotowanych, a także działań dyplomatycznych, twierdzili, że „Polskę może podźwignąć z upadku duchowego, a także politycznego, tylko Chrystus i Kościół”<sup>17</sup>. Demokraci zarzucali im, że w czasie największych świąt narodowych przemawiają z ambony za katolicyzmem, a nie za Polską, że ich kazania zawierają „potępienie dla rewolucji listopadowej”<sup>18</sup>.

„Demokrata Polski”, komentując ich regułę, konsekwentnie starał się udowodnić, że

<sup>15</sup> „Donoszę wam przy tym, że przeor Jański był Sensymonista, nie na próżno robił długie i dalekie wycieczki po zakładach tułactwa. Dom Jezuitów polskich w Emigracji dziś swą konsystencją mający przy ulicy Boulevard Montparnasse 25, został restaurowany. Rozumieliśmy, że już nie podniesie się ze swych ruin, tak go zdyskredytowały w opinii publicznej brudy składających go osób. Byli w nim i szulery i robiący długi i chodzący na ruletę; powiedziałybyś że ci ludzie uczuli prawdziwie potrzebę pokutowania za dawne grzechy; ale nie! zebrali się oni tylko ażeby spokojnie zajadać i zapijać – jest to stan jak inny” („Demokrata Polski”, t. 1, s. 180).

<sup>16</sup> *Jezuici polscy*, „Demokrata Polski” z 15 czerwca 1844 roku, t. 6, s. 169.

<sup>17</sup> Ks. K. Macheta, „Misterium Paschalne” Polski według założycieli Zmartwychwstańców, w: *Polska teologia narodu*, red. ks. Czesław Bartnik, Lublin 1998, s. 137.

<sup>18</sup> Tamże.

nazwisko Zmartwychwstańców jakie przybrał klasztor Polski założony przy kościełku Ś. Kludiusza w Rzymie, stosować się tylko może do jednego zakonu Jezuitów potępionego przez stolicę apostolską i zniesionego bullą Klemensa XIV w 1773<sup>19</sup>.

Dowodami na poparcie tego twierdzenia miała być zarówno sama Reguła, jak i kontakty zgromadzenia z jezuitami. Wypunktowano wszystko to, co zdawało się potwierdzać tezę artykułu. Powtórzono niemal dosłownie sformułowania z artykułu dotyczącego jezuitów, tym razem odnosząc je do zmartwychwstańców<sup>20</sup>. Zarzuty dotyczyły: świeckich współpracowników, możliwości obejmowania probostw, różnych aspektów ślubu posłuszeństwa, m.in. posłuszeństwa wobec biskupów<sup>21</sup>.

Celem zmartwychwstańców było

w pośród emigracji zaszcześcić Jezuityzm, i podać rękę tym, którym Austria powierzyła Galicję<sup>22</sup>. Skrępować wolę, uczynić proste narzędzie z człowieka, odciągnąć go od obowiązków względem Ojczyzny i bliźnich, nazywa się to w języku Zmartwychwstańców dokonąć poprawy moralnej i pracować nad zbawieniem swej duszy<sup>23</sup>.

A jaki cel stawiał sobie „Demokrata Polski”? Gazeta deklarowała, że staje w interesie prawdy i Polski, dla których nowy zakon był zagrożeniem<sup>24</sup>; oznajmiała kategorycznie, że „*societas resurrectionis Iesu jest to societas Iesu* – zawsze ten sam zakon odepchniony i wzgardzony przez wszystkich”<sup>25</sup>. Miało to podważyć stwierdzenia z „Dziennika Narodowe-

<sup>19</sup> Tamże, s. 171.

<sup>20</sup> „Co odznaczało jezuitów? Dążność do opanowania świata, do poddania go władzy duchownej. Jezuita nie byli obywatelami żadnego kraju, nie mieli żadnej wyłącznej Ojczyzny. Najwierniejsza, najmocniej uorganizowana milicja papieża, ale która pod jego imieniem i zasłoną chciała włączyć światem – Jezuita znajdowali się na wszystkich stanowiskach; ponieważ nie wolno im było przyjmować godności kościelnych, rozszerzyli swój zakon do innego duchowieństwa, które nie wiązała z nimi reguła zakonu, ale jej duch, jej najcenniejsze przepisy; ponieważ nie mogli się spodziewać, aby przez spowiedź potrafili zupełnie owoładnąć sumienia i otrzymać zarząd spraw doczesnych, założyli tajemne bractwo między samymi świeckimi, temuż kierunkowi, tej samej głowie zakonu podległe” (tamże).

<sup>21</sup> Tamże, s. 171–172.

<sup>22</sup> W 1820 roku jezuitom pozwolono wrócić do Galicji, do Lwowa.

<sup>23</sup> Tamże, s. 172.

<sup>24</sup> „Drukując ustawę polskich Jezuitów, czyli jak się nazywają Zmartwychwstańców, wiedzieliśmy, że poruszymy przeciw sobie gniewy i ściągniemy obelgi, ale nie mogliśmy na to mieć względu stając w interesie prawdy i Polski; wiedzieliśmy iż powiedziane zostanie że powstajemy na religie i na katolicyzm – bo nie po raz pierwszy Jezuityzm miesza swój interes z religią” (tamże, s. 178).

<sup>25</sup> Tamże.

go", że zmartwychwstańcy mają pracować nad odrodzeniem, zmartwychwstaniem Polski. Ponieważ jednak wizje Polski i dróg odzyskania przez nią niepodległości, jakie prezentowały przeciwstawne sobie obozy, w wielu punktach różniły się od siebie, stąd zarzuty stawiane zmartwychwstańcom i próby ukazania ich w jak najbardziej negatywnym świetle<sup>26</sup>. Aby odnieść zarzuty do konkretów, skonfrontowano Regułę zmartwychwstańców z Konstytucjami jezuitów; wskazano na wszelkie zbieżności, które miały świadczyć o tym, że nazwa Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego jest tylko parawanem dla zakonu jezuitów, który się pod nią ukrywa<sup>27</sup>.

Po tym, druzgocącym – zdawałoby się – ataku zamieszczono pozorną zachętę do otwartej dyskusji.

Przestajemy dziś na tym, ale nie unikamy walki; niech tylko Jezuita polscy wystąpią z ukrycia, niech zejść z forteczki kościelnej do pisma, a nade wszystko niech nie pozostawiają swojej obrony parafialnym *badauds*, bo tym właśnie dowodzą, że ich światło przestrasza i trwoży<sup>28</sup>.

„Demokrata”, kreując zmartwychwstańców na „polskich jezuitów”, czyni to na trzy sposoby: pierwszym z nich jest dokładne cytowanie tekstu – czy to Reguły, czy kazań wygłaszanych przez księży przy różnych okazjach. Drugim – dołączany do tekstu komentarz, ukazujący błędy i nieścisłości bądź potwierdzający zarzuty stawiane zmartwychwstańcom. Trzecim sposobem, jakby uwiarygodniającym poprzednie, są świadectwa byłych kandydatów do zgromadzenia lub listy oburzonych emigrantów.

Za kolejny etap tworzenia obrazu zmartwychwstańców można uznać dwa listy, przysłane do redakcji „Demokraty” i wydrukowane w numerze z 14 września 1844 roku. Były one odpowiedzią na obronę zmartwych-

<sup>26</sup> „Ale powiada nam Dziennik Narodowy, że zakon ma pracować nad zmartwychwstaniem Polski! Gdzież jednak w waszych działaniach, w waszych naukach, w waszych rozmowach występuje ta Polska? Nie wołacie z kazalnicy, że usiłowania emigracyjne, to błoto – że należy myśleć o katolicyzmie, a nie o Polsce, bo katolicyzm jest murem, na którym można namalować co się tylko podoba, można namalować i Polskę – a zapominacie, że ten katolicyzm nie może istnieć w Polsce bez niepodległości Polski!” (tamże).

<sup>27</sup> „Powiedzieliśmy w przeszłym artykule, że zakon Zmartwychwstańców nie jest zakonem nowym, że nazwisko to przystać tylko może do zakonu Jezuitów, który wygnany z państw Europy, potępiony przez kościół, zniesiony bullą Klemensa XIV jako siejący niezgodę, jako roznoszący nauki gorszące i widocznie dobrym obyczajom szkodliwe, nie może, dopóki wskrzeszonym nie zostanie, pod dawnym istnieć nazwiskiem. (...) potajemnie, podziemnymi drogami, Jezuita zakryci innym nazwaniem, starają się dawny wpływ odzyskać” (tamże).

<sup>28</sup> Tamże, s. 180.

wstańców przez „Dziennik Narodowy”. Pod pierwszym z nich podpisał się Józef Ambrożewski, drugi jest autorstwa Ambrożewskiego i Macieja Gazy. Obaj, o czym „Demokrata” już wcześniej donosił, opuścili rzymski klasztor Zmartwychwstańców i wrócili do Paryża. Byli więc w oczach demokratów najbardziej wiarygodnymi świadkami rzeczywistych celów nowego zakonu, mogącymi skutecznie podważyć twierdzenie o jego pracy nad odrodzeniem Polski.

Jak twierdzi Ambrożewski:

tam gdzie wyobrażenie o godności człowieka jest uważane jako bunt przeciwko Bogu, który wlewa w serce jego miłość rodzinnego kraju; tam gdzie się trzeba wyrzec ojca, matki, żony, nawet i duszy swojej, aby tak odcięty żyć jako martwa istota, nie wiem jakie być może poświęcenie się dla sprawy narodowej. (...) Zostając z tymi wskrzesicielami Polski jako aspirant przez sześć miesięcy i pół, w Paryżu i w Rzymie, miałem wszelką sposobność przypatrzeć się ich pracy nad Polską, i muszę powiedzieć sumiennie, że nic takiego nie widział ani słyszał, co by ich mogło stawiać w rzędzie obrońców ojczyzny. Nie działania w duchu narodowym, bo nic takiego nie zrobili, nie uczucia patriotyczne, bo wątpię, aby je mieli; nie rozmowy o kraju i jego nieszczęściach, bo nie tylko że sami takowych starannie unikali, ale nam mówić o nich wszelkimi sposobami wzbraniać usiłowali; nie kazania w interesie ludowym, bo takowe prawili zupełnie na jego niekorzyść<sup>29</sup>.

Szczególnie niekorzystny wpływ wywierał według niego ks. Semenenko, przełożony zgromadzenia zmartwychwstańców, który „przelewa w niego przykładem i słowem te uczucia dla Polski, którymi sam jest przejęty”<sup>30</sup>. Autor listu ma jednak nadzieję, że ks. Semenenko „zrozumie powołanie swoje, i wróci do dawnych wyobrażeń; zrzuci z siebie grubą skórę mnicha, która w nim dusi piękne uczucia, którymi się dawniej odznaczał, a przyjmie na siebie charakter prawdziwego apostoła wolności”<sup>31</sup>.

W podobnym tonie utrzymany był także list podpisany przez Ambrożewskiego i Gazę<sup>32</sup>. Powtarzają się w nim przytaczane już wcześniej argumenty i sformułowania. Zmartwychwstańcy są nazwani „jezuitami na nowe kopyto”; ich Reguła, której złe tłumaczenie „Dziennik Narodowy” zarzuca „Demokracie”, wyszła spod pióra ks. Semenienki i to jego winić należy za jej kaleki język.

<sup>29</sup> „Demokrata Polski”, t. 7, s. 25.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże. Można przypuszczać, że chodzi o ten okres życia ks. Semenienki, gdy jako radykalny lewicowiec pisywał do „Postępu” i był nastawiony bardzo rewolucyjnie.

<sup>32</sup> Tamże, s. 26–27.

„Demokrata” jako dobry Polak, kochający kraj, pragnący być mu użytecznym, broni z młodzieńczym zapałem jego praw i niepodległości, zostawując innym pismom zakony, dynastie, wodzów, prezesów, proroków, i innych tego rodzaju pretendentów<sup>33</sup>.

Odnosi się wrażenie, że jedynym obozem naprawdę troszczącym się o sprawę Polski jest obóz, którego poglądy wyraża „Demokrata”.

W marcu 1845 roku na łamach „Demokraty” pojawił się kolejny list, tym razem podpisany przez dziewięciu księży polskich, protestujących przeciwko artykułowi o ks. Ściegiennym, który ukazał się w jednym z numerów „Dziennika Narodowego”<sup>34</sup>. „Demokrata Polski” opatrzył ten list stosownym komentarzem<sup>35</sup>. W „Demokracji Polskiej” z 29 marca 1845 roku ukazał się list ks. Hieronima Kajsiewicza CR, będący odpowiedzią na zarzuty stawiane zmartwychwstańcom. Ks. Kajsiewicz ustosunkował się do nich bardzo krótko:

2. Jezuitami ani byliśmy ani jesteśmy, gdybyśmy nimi byli, nie wahalibyśmy się tego wyznać.
3. „Dziennik Narodowy”, jakkolwiek religijny, ani był ani jest naszym organem.
4. Nikt z nas, ani ustnie ani piśmiennie nie wzywał do odprawienia nabożeństwa żałobnego za duszę ks. Ściegiennego, dotychczas, ile nam wiadomo, żyjącego<sup>36</sup>.

Sprostowanie to, miast zakończyć sprawę, wywołało natychmiastową replikę. Można powiedzieć, że była ona utrzymana w tonie potocznego stwierdzenia: „mów, co chcesz, a ja i tak swoje wiem” (czy też: „ty se mów,

<sup>33</sup> Tamże, s. 26.

<sup>34</sup> „Demokrata Polski”, t. 7, s. 131.

Ks. Piotr Ściegienny, pijar, po kasacie zakonu przez rząd carski pracował jako ksiądz diecezjalny na Lubelszczyźnie. Radykalnie nastawiony na walkę o prawa chłopów i sprawę narodową, przygotowując spiszek przeciw zaborcy, dla pozyskania chłopów posługiwał się nieautentycznym *Listem Ojca Świętego Grzegorza papieża do rolników i rzemieślników z Rzymu przysanym*. Spiszek wykryto. Ks. Ściegiennego ujęto (25 października 1844), pozbawiono prawa do sprawowania funkcji kapłańskich, zesłano na ciężkie roboty na Syberię. Z katorgi powrócił w 1871 roku, a do funkcji kapłańskich przywrócono go w 1883 roku (zob. Banaszak, dz. cyt., 98).

<sup>35</sup> „Wiadomo, iż Dziennik Narodowy jest organem Jezuitów Polskich – zamieściliśmy więc powyższy artykuł tym chętniej, gdy Jezuci ci wzywani do odprawienia nabożeństwa za duszę ś.p. księdza Szczegielnego [Ściegiennego] odmówili – z powodu, iż przełamał karność kościelną. W Polsce pod rządami Mikołaja nie można było znaleźć Biskupa do zdjęcia z księdza Szczegielnego sakry – a w Emigracji znaleźli się księża, którzy nie chcieli za jego duszę nabożeństwa odprawić!” („Demokrata Polski”, t. 7, s. 131).

<sup>36</sup> Tamże, s. 133.

a ja zdrów"). „Demokrata” przekonywał bowiem, że zmartwychwstańcy nie mogą oficjalnie nosić „nazwy jezuitów”, ponieważ we Francji nie przywrócono zakonu; „dla obejścia prawa poprzybierano we Francji inne nazwania”. Dowodem miała być wydrukowana we wcześniejszych numerach Reguła zgromadzenia. Jeśli zaś idzie o przeświadczenie, iż „Dziennik Narodowy” to organ zmartwychwstańców, argumentowano, że choć nie podpisują się oni pod artykułami tam drukowanymi, jednak ich autorstwo wydaje się bezsporne, zresztą gazeta popiera całkowicie ich program. „Opinia publiczna”, której przekonania powtarza „Demokrata”, nie ma co do tego cienia wątpliwości. Ponadto sprawa ks. Ściegiennego i ustosunkowanie się do niej, zwłaszcza ks. Kajsiewicz, „Demokrata” uważa za co najmniej sprzeczne z pojęciem prawdziwego patriotyzmu<sup>37</sup>.

Ks. Kajsiewicz, odpowiadając na zarzuty pisma, powołał się na podobieństwo wszystkich reguł zakonnych w kwestii ślubów, podważył także oskarżenia dotyczące „wytępienia narodowości, niszczenia ducha publicznego, sprzyjania nieprzyjaciołom kraju”. Ponadto zanegował spostrzeżenia odnośnie do „Dziennika Narodowego” i sprawy ks. Ściegiennego. Przy tej okazji ks. Kajsiewicz mocno podkreślił:

Nie mam nauki własnej mojej, nie mam dwóch nauk, publicznej i pokątnej; jakom z kazalnicy tyle razy głosił, iż najświętsze cele nie usprawiedliwiają złych środków, tak i teraz głoszę; choć wiem, że za to cierpieć trzeba, i można być przez niebacznych odsądzonym od patriotyzmu<sup>38</sup>.

Oczywiście, jak można przypuszczać, żaden z tych argumentów nie przekonał redaktora „Demokraty Polskiego”.

Szczególnie mocno w artykułach „Demokraty” podnoszona była kwestia braku patriotyzmu, jaka cechować miała Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego, co podobno wypływało również z tego, iż byli to „farbowani” jezuiti. Jak zakon jezuitów był jedną z głównych przyczyn upadku Polski, tak zmartwychwstańcy niweczą wszelkie wysiłki, podejmowane dla odzyskania przez nią niepodległości; jak ci pierwsi podkopali jedność narodową Polski, tak drudzy podkopują jedność emigracji – takie wrażenie, moim zdaniem, odnieść ma czytelnik „Demokraty”.

Coroczne obchody rocznicy wybuchu powstania listopadowego dawały szczególnie sprzyjającą okazję do stawiania zmartwychwstańcom zarzutu braku miłości Ojczyzny i obrażania przez nich ludzi, którzy Polskę praw-

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 134.

<sup>38</sup> Tamże, s. 139.



dziwie kochają i mimo że zostali tułaczami, nie przestali szukać sposobności, by uczynić ją wolną. Nabożeństwa w paryskim kościele św. Rocha, a zwłaszcza kazania ks. Kajsiewicza i innych zmartwychwstańców, wywoływały niemalże natychmiastowy odzew na łamach „Demokraty Polskiego”. Tak było w przypadku kazania wygłoszonego przez ks. Kajsiewicza 29 listopada 1842 roku. Kaznodzieja między innymi zarzucił prasie demokratycznej nadużywanie wolności słowa i waśnie pogłębiające podziały emigracji; twierdził, że katolicyzm i narodowość Polski to jedno i że „autorom rewolucji [powstania listopadowego] kraj złorzeczy”. Demokrata odpowiadał:

Nadto, tu i w całym kazaniu ks. Kajsiewicz okazał, że święcony był na kapłaństwo w Rzymie. Nie obchodzi go to, żeby naród nie zginął, lecz żeby w nim ocalała wiara katolicka. (...) W miejscu ks. Kajsiewicza prawdziwy kaznodzieja polski, przemawiając w imieniu Boga, który o dobrej sprawie nigdy rozpaczć nie każe, który prędzej czy później karze tyranów i ciemężycieli, byłby umiał w słuchaczach żywszą wzbudzić nadzieję, i do prześladowanej religii mocniej przywiązać – lecz on tylko przykre zrobił na wszystkich wrażenie. Znać wyraźnie, że księża we Francji lub w Rzymie na kapłaństwo święceni nie są księżmi polskimi (...). Kaznodzieja emigrant, Polak, nie miał słów na uczczenie pamiątki dnia rewolucji i męczenników Polski – a jednakże byłby tym więcej ujął słuchaczy, niż całym wywodem dowodzeń usprawiedliwiających Papieża<sup>39</sup>.

W numerze „Demokraty” z 2 grudnia 1843 roku nabożeństwu w kościele św. Rocha poświęcono tylko jeden akapit, za to o znaczącej treści:

Emigracja paryska zgromadziła się licznie w kościele Ś. Rocha; byli to Polacy, którzy przed ołtarzem Boga, od sługi jego, przyszli usłyszeć słowa pociechy, nadziei, pokrzepić może swą wiarę w odrodzenie Ojczyzny – ale od kaznodziei oczekiwali tego na próżno. Ksiądz Kajsiewicz nie umie lub nie chce pojąć położenia naszego<sup>40</sup>.

W podobnym tonie utrzymany był artykuł z 8 listopada 1845 roku, oskarżający zmartwychwstańców o „eksploatację martyrologii Ojczyzny”<sup>41</sup>. Kazanie ks. Godlewskiego wygłoszone 10 stycznia 1847 roku w kościele św. Rocha doczekało się szczególnie napastliwego komentarza –

<sup>39</sup> „Demokrata Polski” z 2 grudnia 1845, t. 6.

<sup>40</sup> „Demokrata Polski”, t. 5, s. 126. Por. ks. J. Guzdek, *Idea narodu i jego wolności w kazaniach ks. Hieronima Kajsiewicza (1812–1873)*, Kraków 1998, s. 223–226.

<sup>41</sup> „Przywłaszczacie sobie i eksploatujecie Martyrologię Ojczyzny, kiedy z każdej klęski zadanej patriotyzmowi w Kraju, bierzecie okazje do miotania płaskich obelg na patriotyzm w Emigracji, kiedy w pastwieniu się zaborców nad męczennikami narodowości, szukacie

zostało wprost określone jako „bunt przeciw Bogu” i przeciwko nauce Chrystusa, będącej źródłem dążeń rewolucyjnych, a także hasel równości i braterstwa, o które walczą wszyscy „ludzie postępu”<sup>42</sup>.

Najlepszym podsumowaniem podjętej w tym artykule próby odtworzenia obrazu zmartwychwstańców jest jeden z artykułów, który ukazał się w „Demokracji Polskiej” w 1847 roku. Po raz kolejny jasno określając zmartwychwstańców jako jezuitów, niejako wypunktowuje on wszystkie zarzuty stawiane im z tego tytułu. Najpierw zmartwychwstańcy są nazy-

---

jedynie praktyki dla waszego zakonnego szalbierstwa; kiedy na lekarstwo od jarzma Prus, Moskwy i Austrii, przepisujecie zażywanie bluźnierstw ks. Kajsiewicza i pielgrzymkę do domu przytułku. (...) Przywłaszczacie sobie i eksploatujecie Martyrologię Ojczyzny, kiedy pożyczoną wam gościnnie ambonę obracacie na katedrę obskurantyzmu politycznego, i pod pozorem rzewnienia się nad ofiarami Mikołaja wykładacie obłudno krwawe teorie Lojoli i de Maistra. Fałszujecie i eksploatujecie Martyrologię Ojczyzny, kiedy przepomniawszy lub spotwarzywszy prawdziwych Polski patronów i męczenników, jakimi są Zawisza, Konarski, Erenberg, Levitoux, Księża Żaboklicki i Ściegienny, zdarliście szlachetny stoicyzm z męczeństwa sióstr bazyliańek, i zrobiliście zeń pastwą dla waszej próżności retorskiej, dziennikarskiej i aktorskiej” („Demokrata Polski”, t. 8, s. 69).

<sup>42</sup> „Przyzwoitość i godność piśmiennictwa nie pozwalają nam zapełniać kolumn naszego pisma szczegółowym opisem szalonej nienawiści, z jaką ksiądz ten wystąpił na ambonie przeciw Demokracji i jej władzy; a to za to, iż się ośmieliła wydać dziełko religijne i narodowe, pod tytułem: *Boże Słowa do Ludu Polskiego!* W świątyni, wobec krzyża przypominającego nam tę nieograniczoną miłość, jaka ogrzewać winna serce człowieka, dziwnie brzmiały w ustach księdza zesiniałych i drgających ze złości wyrażenia, które dzika tylko namiętność rozbudzić może. Pojmujemy też oburzenie, jakim tchną korespondencje, któreśmy odebrali z powodu tego publicznego zgorszenia. Sponiewieranie kazalnicy i świątyni, znieważenie Boskiej nauki Chrystusa, zdeptanie tego wszystkiego, co religia jego uświęca, podobny, jednym słowem, bunt przeciw Bogu wywołać musiał oburzenie w sercach wszystkich ludzi, którzy sprawców tego buntu uważać dotąd mogli za księży nie rozumiejących wprawdzie demokratycznych następstw nauki Chrystusa, ale przynajmniej szanujących tę miłość, którą On światu w każdym ze swoich wyrazów przekazał.

Co do nas, zgorszenia podobne ze strony ludzi noszących nazwisko kapłanów polskich przejmują nas wprawdzie boleścią, ale bynajmniej nie zadziwiają. Znamy od dawna dążności i cele tak zwanych Zmartwychwstańców; wiemy, w jakim źródle czerpią wszystkie swoje nauki i uczucia; wiemy że sercem i pojęciami należą do sekty, wyrosłej z łona kościoła i panującej w nim dotąd na jego szkodę, że są gorliwymi piastunami tej sekty, która właśnie przez swoją niemoralność i przewrotność w tłumaczeniu słów Chrystusa przyłożyła się najwięcej do odstręczenia od religii masy ludzi serca (...). Nauka Chrystusa nie jest już dzisiaj dla nikogo tajemnicą, i umie już dziś każdy odróżnić zasady tej nauki od fałszów niesionych przez tych, którzy się jej nauczycielami mienią. Wiedzą już dziś ludzie postępu, iż wszystkie ich szlachetne rewolucyjne dążności, że ta równość i to braterstwo, za które oni swe życie niosą, w tej właśnie nauce swe źródło i sankcję swą mają. Na ten widok Jezuityzm przejęty został trwogą. Czuje on i widzi, że już po za nim rzetelne kapłaństwo, iż wysuwa mu się z rąk narzędzie wszystkich jego nieprawości; czuje i widzi, że religia równości i braterstwa, której on długo i bezbożnie na popieranie niewoli używał, objawia się już w swej rzetelnej prawdzie i fałszerzom wszelkiego rodzaju maskę hipokryzji ostatecznie zdzierła. I stąd to tak gwałtowne i rozpaczliwe szamotanie się dzisiaj Jezuitów, stąd ten nadzwyczajny ich ruch, niepokojący od niejakiego czasu społeczeństwo europejską. I tu także a nie gdzie indziej leży cała przyczyna tej szalonej nienawiści Jezuitów zwanych Zmartwychwstańcami ku demokracji Polskiej” („Demokrata Polski”, t. 9, s. 143–144).

wani sektą<sup>43</sup> (tak też w jednym z wcześniejszych numerów „Demokraty” określono jezuitów<sup>44</sup>). Następnie uzasadnia się rozpoznanie zmartwychwstańców przez emigrację jako jezuitów tym, że tkwi w nich „duch konserwacyjny, nienawistny wszelkiego rodzaju postępowi”<sup>45</sup>. Ponadto podkreśla się te same metody działania.

Widziano Zmartwychwstańców używających nauki na okłamanie prawdy, zalecających formę jako cel, piorunujących na najpocziwszych i najreligijniejszych. Gdyby nie mieli złego ducha jezuickiego, poświęciłby się choć jeden z nich dla Kraju. Ponieśliby pociechę Narodowi Polskiemu i wystawiliby Dom Boży czysty z nauk Jezusa Chrystusa, a nie na bruku paryskim<sup>46</sup>.

O oskarżaniu zmartwychwstańców o brak ducha patriotyzmu i rozbijanie jedności Polaków była już mowa; cytowany artykuł również podnosi tę kwestię, znów w kontekście osoby ks. Ściegiennego. W konkluzji zaś stwierdza:

Zmartwychwstańcy nie przyznają się do Jezuityzmu, bo wiedzą, że duch narodowy cierpieć ich nie może. Wszakże to pod wychowaniem i kierunkiem Jezuitów Polska upadła. W najtrudniejszej chwili nie mogła się zdobyć na jednego człowieka jeniałnego, a wprzódy tysiącami ich wydawała<sup>47</sup>.

Najpełniejsze podsumowanie daje jeden z akapitów:

Tych, którzy by jeszcze nie wierzyli, że Zmartwychwstańcy a jezuiti są jedno, przytoczymy inne fakta. Był czas i to niedawno, w którym duchowieństwo francuskie ulegało publicznie wpływowi, dykcji Jezuitów. Kaznodzieje też same kwestie wszędzie rozbiegali, a zawsze nacechowane obskurantyzmem i nienawiścią wolności. Tymi samymi kwestiami i Zmartwychwstańcy się zajmowali. Łatwo to było dostrzec. I tak: Piorunowali przeciw towarzystwom tajnym, ażeby tylko ich własne istniały. Na próżno patrioci powtarzali, że Polska nie ma innego środka porozumienia się. Piorunowali na Rewolucję francuską, bo ona podkopała urok zmaterializowanej hierarchii kościoła. Piorunowali na czytanie i pisanie Dzienników, bo ten dziś jedyny środek oświaty, chcieliby uchwycić w swe szpony, i uniknąć krytyki, której znieść nie mogą. Oni jedni chcieliby wiedzieć, co się

<sup>43</sup> „W tym samym czasie zjawiły się dwie sekty w Emigracji: Zmartwychwstańców i Towiańszczyków. Obydwie odepchnięte przez nią. Pierwsi jako Jezuiti; drudzy jako wariaty, jeżeli nie co gorsze” („Demokrata Polski”, t. 9, s. 150).

<sup>44</sup> „Jezuiti są właściwie sektą powstałą w kościele katolickim, a jeszcze właściwiej, partią polityczną w świecie chrześcijańskim” („Demokrata Polski”, t. 8, s. 93).

<sup>45</sup> „Demokrata Polski”, t. 9, s. 150–151.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

na całym świecie dzieje, i swą żądzą nienasyconą wszystko pochłonąć, podciągając pod swój bydlęcy kierunek<sup>48</sup>.

Wypomina się także zmartwychwstańcom dwulicowość zachowania, zwłaszcza w stosunku do arystokracji.

Przedstawiony powyżej obraz zmartwychwstańców jest, z racji przyjętego tematu, bardzo jednostronny, co można bez trudu zauważyć. Uderza konsekwencja w jego budowaniu, zważywszy, iż wybrane przeze mnie artykuły drukowane były w ciągu kilku lat. Niektóre cytaty powtarzane są dosłownie. Wydaje mi się, że ciekawe byłoby nie tylko ustosunkowanie się do poszczególnych zarzutów i sformułowań przez umieszczenie ich w kontekście konkretnych wydarzeń emigracyjnej historii, ale także przedstawienie obrazu demokratów w pismach zmartwychwstańców i środowiska z nimi związanego.

## Podsumowanie

Śledząc kolejne etapy kreacji obrazu zmartwychwstańców, o bardzo jasnym przesłaniu, konsekwentnie realizowanym, można wyciągnąć dwa wnioski. Pierwszy z nich dotyczy roli prasy w kształtowaniu opinii publicznej. „Demokrata” spełniał przede wszystkim funkcję środka propagandowego obozu demokratycznego. Styl, język artykułów z jego swobodną retoryką, wszystko podporządkowane było określonej programowi stronnictwa, które firmowało wydawanie pisma. Jego łamy były pewnego rodzaju polem bitwy i myślę, że słusznie powiedział ks. Kajsiewicz w jednym ze swoich kazań:

Wystawiliście dzienniczki jak owe rozbójnicze zameczki w średnich wiekach; kto wam się nie opłaci, obedrzecie go z imienia i poczciwości; niczego nie szanujecie! (...) Gdybyście czysto szukali dobra powszechnego, nie byłoby tylu ochotników do władzy. Chęć władzy to choroba powszechna, mania emigracyjna; władza nad czym i nad kim? nad pajęczyną? nad dymem? Każdy chce ojczyzny, ale podług siebie i z sobą, zawsze tak u nas bywało<sup>49</sup>.

Ks. Kajsiewicz ukazał także metody, jakimi posługiwały się czasopiśmiennicy, by wykpić i ośmieszyć wartości chrześcijańskie, zdeprawować su-

---

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> H. Kajsiewicz, *Kazania przygodne*, w: tenże, *Pisma*, Berlin 1870, t. 1, s. 67–68.

mienia, zaszczepiając postawy nienawiści i chciwości, zniszczyć autorytety moralne, uznawane przez lud<sup>50</sup>. Negatywnie oceniał także zaangażowanie emigracyjnej prasy w kampanię przeciwko papieżowi.

Zarówno wzmianki w korespondencji i notatkach poszczególnych emigrantów demokratów, jak i cała kampania prasowa, jaką przeciw zmartwychwstańcom w latach czterdziestych prowadził na swoich łamach „Demokrata Polski”, wyraźnie ukazują pewną kalkę, nakładaną na nich. Publicystyka demokratyczna nie tyle odtwarzała stan rzeczywistości, ile kreowała pewien wizerunek, uparcie go powielając. Kalka jezuityzmu, bo ją właśnie można z tych pism bez trudu wyodrębnić, stanowiła pewien chwyt demagogiczny, mający kształtować szerszą opinię publiczną.

Drugi wniosek, który się nasuwa, dotyczy rzeczywistej roli zmartwychwstańców na emigracji. Zastanawia bowiem nie tylko konsekwencja stylu, w jakim o nich pisano, ale przede wszystkim częstotliwość ukazywania się artykułów im poświęconych. W latach 1842–1849 niemalże w każdym roczniku „Demokraty Polskiego” znajduje się co najmniej jeden długi artykuł o zmartwychwstańcach, udowadniający ich jezuityzm – nie licząc pomniejszych wzmianek bądź tylko wtrąceń, zazwyczaj przy okazji przedstawiania działalności jezuitów, „Dziennika Narodowego” czy też różnych emigracyjnych towarzystw. Gdyby Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego było rzeczywiście nic nieznaczącą grupką zacofanych księży o niedemokratycznych poglądach, niemających żadnego wpływu na emigrację, czy zadawano by sobie tyle trudu, by stworzyć obraz dyskredytujący ich w oczach emigrantów? Czy tak intensywnie próbowano by przekonać opinię publiczną o szkodliwej działalności zmartwychwstańców, gdyby nie godziła ona w program demokratów? Na pewno pisano o nich nie dla samej przyjemności pisania. Najgłębsze przyczyny leżały w różnicach programowych obu stronnictw, a z nich wypływały określone metody działania. Prasa zaś była niewątpliwie jednym z najlepszych przekazników idei i wzorców zarówno myślenia, jak i postępowania.

Bez wątpienia postulat apolityczności, czy lepiej: ponadpolityczności, który mocno podkreślał Jański, a który potem przejęli jego uczniowie, był niezwykle trudny do urzeczywistnienia, nawet wśród samych zmartwychwstańców. Ich poglądy wywoływały gorące sprzeciwy zarówno w obozie monarchicznym, jak i demokratycznym. Wobec deklaracji apolityczności oba starały się wykorzystać zmartwychwstańców w swojej pro-

---

<sup>50</sup> Ks. J. Guzdek, dz. cyt., s. 224.

pagandzie, najczęściej zarzucając im, że są tajnymi współpracownikami przeciwnego stronnictwa.

Demokraci byli obozem dużym, mającym szerokie kontakty. Można się zastanowić, czy nie miało to wpływu – z jednej strony – na małą liczbę powołań spośród emigracji, a z drugiej – na pewne osamotnienie zmarłychwstańców, co spowodowało być może ich zwrot ku konserwatystronom?<sup>51</sup>

W jakiś sposób jednak to właśnie próby zniszczenia autorytetu zmarłychwstańców są dla mnie dowodem, że takowy musieli posiadać i że ich wpływ na emigrację w Paryżu i w Rzymie, funkcja, jaką pełnili w Watykanie, były o wiele większe, niż mogłoby się wydawać po lekturze kilku roczników „Demokraty Polskiego”.

---

<sup>51</sup> Por. P. Matusik, *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana 1814–1877*, Poznań 1998.

TADEUSZ KASZUBA CR  
RZYM

---

## KS. PIOTR SEMENENKO – KONSULTOR KONGREGACJI INDEKSU I KONGREGACJI ŚWIĘTEGO OFICJUM

Śledząc historię Zgromadzenia Zmartwychwstańców, widzimy, że ks. Piotr Semenenko był człowiekiem bardzo wykształconym i posiadał nieprzeciętną inteligencję. Ks. Kajsiewicz wspomina, że Jański miał powiedzieć o Semenencie: „Za duża głowa, równowagi nie utrzyma”<sup>1</sup>. Utrzymał jednak równowagę dzięki głębokiemu życiu wewnętrznemu, a pracą intelektualną oddał ogromne usługi nie tylko Zgromadzeniu, ale i Kościołowi powszechnemu. Znany był w całej ówczesnej katolickiej Europie. Znała go więc bardzo dobrze Stolica Święta. Był członkiem Akademii Religii Katolickiej (od roku 1859), Akademii de'Quiriti (1862), Akademii dell'Arcadia (1873), członkiem honorowym towarzystwa promującego sztukę, przemysł i handel (1874). Najważniejszym jednak wyróżnieniem były nominacje ks. Piotra na konsultora Kongregacji Indeksu (w roku 1857) i następnie Kongregacji Świętego Oficjum (w roku 1873). Te ostatnie, będące wielkim zaszczytem dla Zgromadzenia<sup>2</sup>, ks. Semenence pochłaniały mnóstwo czasu<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ACRR 5497.

<sup>2</sup> „Ważna i pocieszająca wiadomość: Ojciec św. mianował ojca Piotra konsultorem kongregacji indeksu. Pocięj już na indeksie, Towiański wkrótce będzie, a potem i niektórzy inni”. Ks. Kajsiewicz do ks. Jełowickiego (rok 1857), ACRR 5923.

<sup>3</sup> „Indeks ładuje nielada na ks. Piotra – od 15 dni pracuje jak wół – nie miej mu za złe, jeżeli ci zaraz artykułu Ziemięckiej nie odesłał”. Ks. Kajsiewicz do Jana Koźmiana (rok 1859), ACRR 5995.



Myślałem wielokrotnie, że byłoby dobrze zobaczyć opracowania Semenienki będące w posiadaniu wspomnianych kongregacji, aby zdać sobie sprawę z poruszanych przez niego tematów, z formy ich redagowania. Nie było to jednak możliwe. Dopiero od niedawna, gdy kard. Ratzinger otworzył Archiwum Kongregacji Nauki Wiary (powstała w 1965 roku z połączenia dwóch wyżej wspomnianych) do publicznego wglądu, moje pragnienie mogło się spełnić. 14 listopada 2000 roku wystosowałem pismo do Kardynała, prosząc o pozwolenie skorzystania z archiwum, by dotrzeć do spraw dotyczących ks. Piotra Semenienki. Odpowiedź pozytywna nadeszła 5 stycznia 2001 roku. Po załatwieniu niezbędnych formalności spędziłem w lutym i marcu 2001 roku kilka dni w poszukiwaniu hasła „Semenenko” i wszystkiego, co się z nim wiąże. Przejrzałem akta Kongregacji od 1857 aż do 1886 roku.

Pod hasłem „Semenenko” znalazłem pozycje ks. Piotra przedstawione obu kongregacjom. Było ich osiem. Wszystkie wydrukowano w języku łacińskim. Ich objętość jest uzależniona od ważności przedmiotu. Prosiłem o kserokopie tych dokumentów i otrzymałem je. Wszystkie opracowania są staranne; niektóre to jakby traktaty naukowe. W wielu kwestiach Semenenko był jednym z konsultorów uczestniczących w dyskusji i głosowaniu. To, co udało mi się wydobyć z archiwum, nie stanowi wszystkiego, co Semenenko oceniał.

W naszym archiwum znajduje się m.in. list sekretarza Kongregacji Indeksu z 14 marca 1871 roku, w którym prosi on Semenienkę, by dokładnie przestudiował nadesłane mu dzieła Olieria i sporządził listę uwag na zebraniu, jakie odbędzie się w obecności kard. Monaco<sup>4</sup>. Pracujący niegdyś w naszym archiwum naukowiec z Belgii, badający sprawy związane z Uniwersytetem Lowańskim, miał kserokopię opinii Semenienki na ten temat, właśnie z Archiwum Kongregacji Nauki Wiary. Ja jej nie znalazłem. Zapewne była zakatologowana w dziale zagadnień, nie zaś autorów.

W Archiwum Kongregacji Nauki Wiary oprócz danego tekstu wydrukowanego można też znaleźć rękopis Semenienki, z naniesionymi nań różnymi uwagami autora. Między tekstem drukowanym a rękopisem nie zauważyłem jednak rozbieżności. Zdarzało się i tak, że pewien temat Semenenko opracowywał ogólnie i szeroko, przedstawiał go następnie na zebraniu akademii, której był członkiem, jako „dyskurs akademicki” i wreszcie włączał go – jako wprowadzenie do zagadnienia –

---

<sup>4</sup> ACRR 4999.

<sup>5</sup> ACRR 5062.

do pozycji na dany temat, opracowywanej dla kongregacji. Przykładem tego może być napisana w języku włoskim *Opinia o wielości zamieszkałych światów*<sup>5</sup>. Rękopis (brudnopis) ma 61 stron. Duże jego fragmenty znajdujemy w napisanej dla Kongregacji po łacinie opinii z roku 1866, zatytułowanej *Pluralitas mundorum habitatorum...*, dotyczącej dzieła *La pluralité des mondes habités...* profesora astronomii Camillo Flammarion, którego siódme wydanie ukazało się w Paryżu w 1865 roku. Tekst łaciński ma 48 stron.

Z załączonego niżej zestawienia wynika, że omówienia, opinie, uwagi Semenienki dotyczyły różnych dziedzin: teologii, filozofii, historii filozofii, prawa, a nawet nauk przyrodniczych – wymagało to ogromnej wiedzy, a ponadto znajomości wielu języków. Ich opracowanie może być interesującym przedmiotem prac dyplomowych naszych studentów. Mogą one być również włączone w całościowe opracowania wspomnianych wyżej dziedzin jako bardzo ważne pozycje bibliograficzne. Z tych względów postanowiłem kserokopie wszystkich tych dokumentów przekazać archiwom prowincjalnym i archiwum regionalnemu naszego Zgromadzenia, by ubogacić je nie tyle zbiorem papieru, ile możliwością wglądnięcia w myśl naukową Współzałożyciela naszego Zgromadzenia.

1. Wacław Aleksander Maciejowski, doktor prawa, profesor, sędzia w sądzie cywilnym na Mazowszu. W latach 1832–35 opublikował w Warszawie i Lipsku dzieło *Historia prawodawstw Słowiańskich...*; w roku 1839 wydał w Petersburgu i Lipsku *Pamiętniki o dziejach, piśmiennictwie i prawodawstwie Słowian...*

Według Semenienki, Maciejowski jest pod wpływem schizmatyckim, błędnie interpretuje historię Kościoła w Polsce, małżeństw księży, biskupów, a w konsekwencji jego nauka jest niebezpieczna. Opinia Semenienki zawarta jest na 10 stronach. Nie ma podanego roku wydania (oczywiście, została napisana po 1857 roku).

2. Ernest Renan, esej historyczny na temat Awerroesa i awerroizmu, wydany w Paryżu w 1852 roku. Z jednej strony Semenienko ocenia filozofię Awerroesa, z drugiej – poddaje ostrej krytyce samego Renana za błędną interpretację dogmatów katolickich, za nienawiść do Kościoła... Ocena Semenienki nosi datę 27 maja 1859 roku. W „Przeglądzie Poznańskim” (30/1860, s. 506–526) ukazała się jej polska wersja (*O Awerroesie Ernesta Renana i wartości awerroizmu*). W roku 1861 Semenienko – po wygłoszeniu wcześniej wykładu w Akademii Religii Katolickiej – opubliko-

wał ten sam artykuł w języku włoskim (*Studio critico sull'Averroe di Ernesto Renen e sul valore dell'averroismo*, Roma 1861).

3. Andrzej Towiański, *Do rodaków*, wydane w Paryżu w 1863 roku dzieło Towiańskiego, napisane w języku polskim, zostało dostarczone papieżowi, ten przekazał je sekretarzowi Kongregacji Indeksu, a on z kolei ks. Semenence do oceny.

Semenenko szybko wywiązał się z powierzonego mu zadania. 19 listopada 1863 roku na 14 stronach zapoznał Kongregację Indeksu ze swoją opinią. Temat nie był mu obcy. *Biesiada* Towiańskiego była na indeksie; dzieła zwolenników Towiańskiego również zostały potępione. Semenenko, nawiązując do tego, zarówno przedstawił gruntowny wykaz błędów autora, jak i wskazał ich źródła.

4. Schwegler Albert, *Historia filozofii w zarysie*, Warszawa 1863 (wydanie polskie: tłumaczenie z czwartego wydania niemieckiego).

Pozycja Semenenci pochodzi z 17 lipca 1865, zawiera 13 stron. Dzieło Schweglera, zdaniem Semenenci, powtarza wszystkie błędy filozoficzne, od Kanta do Hegla, a nawet niektóre błędy polskich mesjanistów. Należy je potępić (m.in. dlatego, że odmawia Bogu osobowości!) i uznać za niebezpieczne, tym bardziej że napisane zostało przez księdza katolickiego.

5. Andrea Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme...*, wydanie trzecie, Paryż 1865.

Semenenko (w opinii z 29 maja 1866 roku, zawierającej stron 6) stwierdza, że błędna i heretycka teza o wielości istnień tej samej duszy bardzo się rozpowszechnia. Dowody Pezzaniego przemawiające za nią nie mają najmniejszego znaczenia. W ocenie Semenenko omawia poglądy dawnych filozofów świeckich i różne formy błędnej religijności (takie jak magia, kabała, doktryna Towiańskiego, spirytyzm), które zasługują na potępienie.

6. Flammarion Camillo, *La pluralité des mondes habités*, wydanie siódme, Paryż 1865.

Semenenko w swojej opinii z 9 grudnia 1866 roku (pierwszy dokument pisany z siedziby Kolegium Polskiego, które właśnie powstało w tym roku; Semenenko był jego pierwszym rektorem) do strony 27 wykładu zagadnienie, rozpatrując je w świetle danych Objawienia, nauki Ojców

Kościół, współczesnej mu teologii, a nawet powołując się na opinie uczonych. Od strony 28 streszcza książkę Flammariona i konsekwencje jego nauki, prowadzące do pytań w rodzaju: Czy mieszkańcy innych planet pochodziliby od Adama? Jaką wartość miałyby dla nich Odkupienie Chrystusa? itp. Strony od 42 do 48 zawierają ocenę i sąd Semenienki. Wyżej nadmieniałem, że w naszym archiwum jest rękopis w języku włoskim, w którym Semenienko obszernie traktuje te zagadnienia, które w *Pluralitas mundorum habitataorum...* zajmują się strony 1–47.

7. Astromoff Juliani, *Ważność Sakramentu Bierzmowania w Kościele Schizmatyckim*. W roku 1877 ks. Juliani Astromoff ujawnił, że w Cerkwi ruskiej udzielano bierzmowania przez pomazanie pędzelkiem. Przez dwa lata dyskutowano o tym. Sprawa doszła do Kongregacji Świętego Oficjum; zlecono ją ks. Semenence.

Semenienki *votum* z lipca 1880 roku jest zatytułowane *De Sacramento Confirmationis in Ecclesia Moscovitica seu in Imperio Russorum ex occasione supplicis libelli Sacerdotis Juliani Astromoff* i zawiera 25 stron. W konkluzji Semenienko wyjaśnia, że do materii sakramentu należy namaszczenie i wyciągnięcie rąk; że wszyscy schizmatycy wracający do Kościoła powinni przynajmniej warunkowo otrzymać sakrament bierzmowania.

8. Patriarcha wenecki kard. Dominik Agostini znalazł w wychodzącym w Turynie czasopiśmie „La Sapienza” poglądy, które jego zdaniem można określić jako panteizm i ontologizm. Zebrał więc siedem kwestii budzących wątpliwości i przesłał je do Świętego Oficjum z zapytaniem, czy można ich nauczać. Kongregacja zażądała od niego szczegółów, a więc podania nazwy czasopisma i nazwisk autorów. Gdy to nastąpiło, opracowanie zagadnienia zlecono ks. Semenence.

*Iudicium i votum* Semenienki na temat *Propositiones septem*, wyrażone na 72 stronach, nosi datę 11 kwietnia 1885 roku (półtora roku przed śmiercią Semenienki). Ks. Piotr przedstawia korespondencję między Patriarchą a Kongregacją Świętego Oficjum, a następnie wykaz i sformułowanie owych siedmiu propozycji; od strony 9 do 20 daje wykład na temat nauki o natchnieniu Pisma Świętego (zawsze zaczynał od wykładu pozytywnego nauki katolickiej), po czym ocenia i określa każdą z poszczególnych siedmiu propozycji. Począwszy od strony 20, prezentuje tłumaczenie, ocenę i kwalifikację każdej propozycji. Od strony 49 mówi o konieczności objawienia prawd naturalnych. W tej sekcji znajdują się cie-

kawe rozróżnienia i wyjaśnienia na temat wiary: *Fides tamquam obiectum* (*Fides quae creditur*); *Fides tamquam subiectum* (*Fides quae credit*); *Fides tamquam lumen* (*Fides qua creditur*) oraz zostaje wprowadzony interesujący termin „*intellectus agens supernaturalis*”! A wszystko to przy analizie aktu wiary. Strony 69–72 zawierają konkluzję Semeneki wraz z poddaniem jej pod sąd Kongregacji, której przewodniczy sam Ojciec Święty.

Tyle moich uwag, które nie pretendują bynajmniej do tego, by stanowić wprowadzenie do wyliczonych tekstów, ale tylko aby zapalić zielone światło tym, którzy chcieliby wejść głębiej w poruszane przez ks. Semenkę zagadnienia.

PIOTR SEMENENKO CR  
(1814–1886)

---

## „RECENZJA” JEDNEGO DZIEŁKA ANDRZEJA TOWIAŃSKIEGO\*

Tę małą książeczkę, napisaną w języku polskim, przekazaną Najwyższemu Kapłanowi, zlecił do wnikliwego zbadania Jego Świątobliwość Najczcigodniejszemu Ojcu Sekretarzowi oraz zebranej tutaj Świętej Kongregacji. Powierzone mi w Waszej obecności zadanie postaram się, Najczcigodniejsi Sędziowie, wypełnić możliwie jak najdokładniej, chociaż ze względu na małą objętość książeczki wypadałoby ją opracować również w krótkim czasie.

Prawdą jest, że jeśli zwrócimy uwagę nie na wielkość książeczki, lecz na powagę sprawy, o której ona traktuje, to rzecz nie będzie wcale łatwa do rozwiązania. Dziełko to jest bowiem wydane przez jakąś sektę ludzi i ich Mistrza, którego oni wszyscy czczą jako prawdziwego nowego Mesjasza. Powiadam, sektę i Mistrza, którzy już od dwudziestu lat głoszą prawdy wiary zarówno wśród wychowanków polskiego pochodzenia, jak i wśród Francuzów oraz ludów przed- i zaalpejskich. Kładą wytrwale fundamenty pod nową doktrynę i nowe społeczeństwo, nie przestając ani na chwilę dbać o jego rozprzestrzenianie. Nazwisko tego Mistrza brzmi Andrzej Towiański, nazwa zaś całej tej podstępnej maszyny – oczywiście, w ich ustach – to Sprawa Boża.

---

\* Recenzja (napisana w języku łacińskim) dotyczy pozycji *DO RODAKÓW itd., czyli Do współobywateli, Wygnaniec przepowiadający koniec wygnania*, wydanej w Paryżu, w roku 1863; tekst na język polski przełożyli Anna i Stanisław Łuszczkowie – przyp. red..

Nazwa ta nie jest Wam, Najczcigodniejsi Ojcowie, nieznana ani co do istoty rzeczy, ani odnośnie do wymienionego człowieka, albowiem przed pięciu lub sześciu laty zostało potępione dekretem Świętego Oficjum, a przez tę Świętą Kongregację wpisane na indeks książek zakazanych inne dziełko tego samego Andrzeja Towiańskiego, które jego zwolennicy uważają niejako za drugą Ewangelię, a które nosi tytuł *Biesiada* albo *Agapa*. Jest ono niewielkie pod względem objętości, ale pełne heretycznych bluźnierstw. Wówczas została odrzucona tym samym dekretem również inna książka, która wyszła z tej samej oficyny, zatytułowana *Duński, pretre zélé, etc.* Zawiera ona liczne listy tego kapłana – propagujące wszelkiego rodzaju argumentami ową nową naukę – który jednak, będąc blisko śmierci, odwołał swoje błędne poglądy.

Przeto ani nie tak nowe, ani nie tak znów nieznane jest to trujące ziele. Jak wiele zaś w nim niebezpieczeństw, mogą posłużyć za dowód ci nieszczęśliwcy, z których bardzo wielu i my również znamy, a którzy spróbowawszy raz owej trucizny, popadli w taki obłąd, że nigdy nie mogli otrząsnąć się z niego i wrócić do zdrowego rozsądku, lecz z dnia na dzień coraz bardziej, bez przerwy, pogrążają się w obłąkaniu.

Wróćmy jednak do naszej książeczki. Sam jej twórca, albo lepiej: wydawca, wywodzi się z liczby owych obłąkanych (albowiem jedynie w przedmowie umieszcza swoje nazwisko, pozostałe rzeczy w tym dziełku pochodzą od samego Andrzeja Towiańskiego). Jest zaś nim Karol Różycki, niegdyś dowódca wojskowy, człowiek wyróżniający się spośród swoich rodaków wielką sławą z powodu swoich zalet i osobistej kultury. Teraz jest już człowiekiem w podeszłym wieku (sam siebie ocenia na siedemdziesiąt cztery lata). Od mniej więcej dwudziestu pięciu lat, nie odstępując na krok od swego Mistrza, dźwiga wraz z nim ciężar Sprawy, jak sami mówią, Sprawy Bożej i zostaje nazwany przez niego „mistrzem miecza”, podobnie jak niegdyś sławny erudyta i poeta, Mickiewicz, który już odszedł z tego świata, został przez tego samego Pseudo-Mesjasza nazwany „mistrzem słowa”. Ten to więc Karol Różycki obwieszcza we wspomnianej już krótkiej przedmowie narodowi i swoim współobywatelom, rozumie się – Polakom, że nadszedł czas, „w którym po trzydziestu dwóch latach kładzie kres wygnaniu dzięki Miłosierdziu Bożemu, a mając niebawem przybyć do nich, poczuwa się do obowiązku otworzyć przed nimi swoją duszę” (str. 3). Aby to uczynić, „zabiera ze sobą ostatnie spośród wydanych pism poświęconych Sprawie Bożej, które my, powiada, służy Sprawy, mając wyruszyć do Polski, otrzymaliśmy od Sługi Bożego, żegnając się z nim. Przedstawiam Wam to pismo, Bracia Współroda-



cy, ponieważ ono wyjaśnia zasady, chociaż w sposób bardzo ogólny, zasady chrześcijańskie i korzystne dla naszej ojczyzny [patriotyczne], według których się kierujemy" (str. 6).

Potem dopiero następuje mozolnie wypracowana, ale nieudolna rozprawa Andrzeja Towiańskiego, która na przedniej stronie u góry nosi tytuł: *Pismo Sługi Bożego*, a zaczyna się od słów: „Bracia wyruszający do Polski!”. Na dole zaś widnieje wyraźnie wypisane samo nazwisko autora. A zatem książeczka ta posiada pewnego autora i po wyłączeniu pewnych przypisków należy ją w całości przypisać Andrzejowi Towiańskiemu.

Po ustaleniu tych faktów powiem najpierw, jakie uchybienia należy wytknąć i jakie oskarżenia należy wnieść pod adresem samego dziełka; z kolei wyjaśnię w kilku słowach, co myślę o całej sprawie.

A zatem punkt pierwszy, dotyczący oskarżenia. Odnosi się ono do reputacji samego autora i do oceny herezji. Nie tylko na podstawie podejrzenia, lecz także opinii publicznej oraz w świetle pism już potępionych przez Kościół, zarówno nazwisko autora, jak i sama herezja są daleko i szeroko okryte niesławą u wszystkich, którzy myślą i czują zgodnie z prawem.

Jednak abstrahując od tej z góry powziętej opinii i nie roztrząsając sprawy osoby autora, lecz wyłącznie samą treść, którą zajmuje się ta książeczka, rozróżniamy od razu dwa rodzaje zarzutów, z powodu których należy ją oskarżyć i bezzwłocznie potępić.

Pierwszy jest ogólny i dotyczy samej istoty oskarżenia; drugi – bardziej szczegółowy i odnosi się do niektórych myśli i fragmentów omawianej doktryny.

## I

Pierwszy zarzut ogólny polega na tym, że autor pisma, mianowicie Andrzej Towiański, nazywa siebie oficjalnie i we własnym mniemaniu „Sługą Bożym”, rozumiejąc przez to, że wypełnia misję Bożą i jest wysłannikiem Boga dla zapoczątkowania i rozszerzania Sprawy Bożej oraz prawdziwym Mesjaszem (jakich na podstawie poprzedniego dziełka, *Biesiady*, ma być siedmiu; on sam zaś jest drugim po Chrystusie albo, co najwyżej, trzecim po Mojżeszu). Kontynuując dalej, omawiany zarzut ogólny polega na tym, że jego doktryna, zjednywanie uczniów i pospolite machinacje, a nawet zjawy senne i urojenia ludzi chorych są nazywane Sprawą Bożą, prawdziwym i autentycznym Chrystianizmem, rzeczywistym i żywotnym Kościołem Chrystusa, nową epoką, wielkim Rokiem Jubileuszowym i tak dalej.

Jaki zaś to jest rodzaj przewinienia, to każdy zdaje sobie z tego sprawę, wystarczy, by je tylko ujawnić.

Nie będąc rozwodził się nad przytaczaniem dowodów, albowiem poszczególne strony roją się, że tak powiem, od nich. Zacytuję tylko jedno miejsce, aby na mało znaczącym przykładzie można było poznać rodzaj tego osobliwego zjawiska.

Jak już poprzednio widzieliśmy, Mistrz daje uczniom wyruszającym do swoich rodaków pewne upomnienia i zaraz na początku (str. 10) tak przemawia do nich: „Przedstawcie im wszystko, co powinni wiedzieć i czynić, aby stali się prawdziwymi Chrześcijanami, synami i obrońcami ojczyzny. Powiedzcie im, jaki ma być prawdziwy i żywy Chrystianizm, jak ma wyglądać prawdziwy i żywy Kościół Chrystusa, na czym polega Sprawa Boża, która przed dwudziestu dwu laty została oznajmiona wygnaniem polskim”.

W ogóle więc zrodziło się to wszystko przed dwudziestu dwu laty!

A przecież prawdą jest, że nasz Andrzej przyjął Chrystusa i Kościół chrześcijański, który istniał przed nim samym. I rzeczywiście, gdyby tego nie uczynił i gdyby nie dopuścił przed sobą przynajmniej jednego albo dwóch Mesjaszy, nie mógłby obwołać siebie drugim albo trzecim. To zaś uczynił celowo i czyni po to, aby zrobić miejsce Chrystusowi i nazwać go Panem, a Kościół Chrystusa wprowadzić w samo centrum. W jakim zaś zamiarze to czyni, sam wyjawia. Dodaje bowiem nieco dalej (tamże): „Powiedzcie im, jaką wartość mają te niebiańskie zasady dla Polski, która tylko dzięki cnocie chrześcijańskiej i tylko w Kościele Chrystusa może zmartwychwstać, żyć i znów się podnieść, jedynie z pomocą światła, które przyniósł Chrystus Pan: – [O Chrześcijaninie, Katoliku, mężu prawowierny!] wszelkie (światło) w Sprawie Bożej” (to jest dla jego podstępnych knowań; i tu zaczyna sam poprzez przeciwstawienie ukazywać różnicę, jaka zachodzi między dawnym Kościołem a nowym, wznoszonym mozolnie przez niego) „płonie mocniej dla większego rozwoju człowieka i jest dostosowane do każdej jednej dziedziny życia prywatnego i publicznego”.

A zatem głoszona Sprawa Boża przeznaczona jest do większego wzrostu człowieka, niż to mogło dzieć się w Kościele; w Sprawie Bożej światło Chrystusa płonie mocniej niż w Kościele i jest dostosowane do wszystkich okoliczności prywatnego i publicznego życia, czego Kościół w każdym razie nie zna i nie bierze pod uwagę.

Takie rzeczy wynikają z różnicy, jaka zachodzi między Kościołem a Sprawą Bożą, której twórcą jest sam nasz Andrzej.

Stąd nie należy się dziwić, że również z przesadną afektacją usiłuje zachęcać swoich uczniów do wypełniania tak wzniosłego zadania: „Mówcie – powiada (str. 11) – o **wznioślejszej epoce**, która otwarła się już dla świata, i której zalet świat doświadcza coraz więcej, a najbardziej zaś Polska; mówcie, że są to dni **wielkiego Jubileuszu łaski, nadzwyczajnego wylania się Miłosierdzia Bożego** na świat, a zarazem, że są to dni rozrachunku, sądu, formy surowszego egzekwowania przez Boga owoców Ofiary Chrystusa Pana (przemilczę sam rodzaj ofiary) i wypełnionego Słowa Bożego oraz prawdziwego Chrystianizmu, który powinien być już realizowany w swojej treści i formie, a nie jak dotychczas tylko formalnie”.

Dotychczas bowiem Chrystianizm, jak długo dbał tylko o formę, nie był prawdziwy, nie wypełniało się Słowo Boże i nie było Ofiary Chrystusa. Lecz teraz nadeszła wznioślejsza epoka, teraz jest wielki Rok Jubileuszowy Łaski, teraz nadzwyczajny strumień Miłosierdzia Bożego. Określenie „teraz” oznacza: przed owymi dwudziestu dwu laty, albowiem już wtedy Sprawa Boża miała swój szczęśliwy początek dzięki Andrzejowi Towiańskiemu.

Z pewnością jest to przestępstwo zasługujące na karę śmierci. I jeśli już w starożytnym prawodawstwie była wydana przez Boga ustawa przeciwko tego rodzaju człowiekowi: „Prorok zaś ów albo ten kto wymyśla i wyklada sny, musi umrzeć (...) i tak usuniesz zło spośród siebie” (Pwt 13, 5), to nie z mniejszą pewnością należy korzystać z takiej samej ustawy i dzisiaj, przynajmniej przeciwko tego rodzaju doktrynie i dziełku, i ukarać je wyrokiem śmierci.

Dlatego nikt nie powinien mieć wątpliwości, że z tego samego tytułu powinna owa książeczka zostać całkowicie skonfiskowana.

## II

Pozostałe rzeczy mógłbym już pominąć. Pojawiają się wprawdzie liczne myśli, ale tak osobliwe, że nigdzie i nigdy się ich nie usłyszysz, chyba żeby przypadkiem wśród uczniów Magii i pospolitej Kabały<sup>1</sup>. Liczne z nich występowały bardzo otwarcie już w poprzednim traktacie pt. *Biesiada*, niektóre zaś pojawiają się po raz pierwszy dopiero tutaj, przynajmniej

---

<sup>1</sup> Nazywam zaś tę Kabałę pospolitą (potem będę ją nazywał po prostu Kabałą), by nie przeoczyć lub nie przeinaczyć myśli tych, którzy z uporem twierdzą, że może istnieć również Kabała bardziej wysublimowana, czysta i nieszkodząca imieniu chrześcijańskiemu. Spośród nich nie można przejść obojętnie obok sławnego Dracha, męża, jak to się czasami zdarza, na wskroś przepojonego duchem chrześcijańskim. Jakkolwiek rzecz by się miała, my przedstawiamy i traktujemy tutaj Magię i Kabałę tak, jak w ogólnym mniemaniu uznają i wykładają ją jej Mistrzowie, Rabini i inni.

bardziej wyraźnie i odważnie. W ten sposób autor odsłania się coraz bardziej, o czym krążyła już od samego początku pogłoska, jako uczeń tajemniczej nauki Rabinów, dostatecznie wprowadzony w okultystyczną tradycję Magii, a w końcu, jak powiadają, jej oddany zwolennik.

I nie ma w tym pomyłki. Świadczą o tym chociażby sam dogmatyczny sposób mówienia, owa niczym niezakłócona postawa i wielka zarozumiałość, z którą obwieszcza swoją sprawę, powołując się na Boski autorytet, owo nieustraszone i niejako pewne siebie żądanie skierowane do wszystkich, aby zechcieli zauważyć w nim samym godność Mesjasza (Sługi Bożego, jak zwykł mawiać), czego jeśli nie uczynią, zostaną skazani na wieczne kary; dalej, owo godne podziwu, ale nie w mniejszym stopniu przerażające jego wewnętrzne przeświadczenie i udowadnianie, które emanuje ze wszystkich jego słów i pism do niebywałych niemal granic, że to właśnie on jest owym nowym i nieomylnym Objawicielem Prawa i woli Bożej. Tak właśnie wyglądają te wszystkie rzeczy, które mógłbyś śmiało nazwać urojeniami, tymczasem głosi je człowiek osiemdziesięcioletni, o głębszej inteligencji, wyrobionej umiejętności wnioskowania i wieloletnich studiach, co do którego nic innego poza tym jednym faktem nie pozwala podejrzewać, że jest to człowiek albo obłąkany, albo występny. Tego wszystkiego nie da się, moim zdaniem, wytłumaczyć w żaden sensowny sposób. Najbardziej logiczne wyjaśnienie, jakie nasuwa się niejako samorzutnie, to to, że ten człowiek jest uczniem i zwolennikiem Magii. Mówiąc zaś o Magii, mam na myśli nie tę pospolitą, identyczną z Demonologią, lecz Magię, która jest pewnym systemem teologiczno-filozoficznym, istniejącym od zamierzchłej starożytności, której poglądy i twierdzenia (tkwiące w jakimś głębszym dualistycznym Panteizmie) wiążą się z upływem czasu w pewną całość doktrynalną, jaką pospolicie określa się mianem Kabały. Ten zaś system doktrynalny jest nie tylko teoretyczny, lecz także praktyczny i w swojej praktyce wykorzystuje znane mu od dawna liczne tajemnice, także z dziedziny samej przyrody (które w naszych czasach, częściowo poznane, są rozpowszechniane pod nazwą Magnetyzmu). I rzeczywiście, zjawiska te można uważać dzisiaj za zbadane. Dlatego ci, którzy zostali dopuszczeni do owych doktryn i tajemnic, głoszą oprócz teoretycznej skuteczności działania magicznego także wspólne dla wszystkich obeznanych z tego rodzaju wiedzą praktyczne i ożywcze zaufanie do samego siebie, tkwiące w wewnętrznej świadomości każdego, jak gdyby byli czymś więcej i mogli coś więcej niż pozostali ludzie, jak gdyby rozumieli i czuli coś Boskiego, a nawet potrafili to zdziałać. Stąd tak wielka u nich wyniosłość umysłu i serca ponad innych. Jeśli

do tego umysłem kogoś z nich zawładnęła większa i zuchwalsza zarozumiałość, jak się to stało u naszego Mistrza, wówczas bez skrupułów, sam z własnej woli, będzie uważał siebie za Prawodawcę, a nawet Interpretatora Boga, posługując się przy tym bezsensowną argumentacją, a najgorsze nawet rzeczy będzie się starał w miarę swych sił usprawiedliwić przed innymi, mówiąc, że działał w dobrej wierze i pełen zapału.

Sądźmy, że niewątpliwie to stało się u naszego Mistrza i z takich właśnie powodów.

A że rzecz tak się ma, świadczą o tym jego osobliwe poglądy i rzadko gdzie indziej słyszane wypowiedzi, przed którymi niedawno przestrzegalem, na dowód czego przedstawię teraz jakiś przykład.

1. Najpierw zatrzymam się nad różnicą między człowiekiem a duchem, którą nasz Mistrz sprowadza do tej samej substancji, mianowicie w taki sposób, że jedna i ta sama substancja, oczywiście ludzka, jak długo istnieje na tym świecie wraz z ciałem, jest i nazywa się **człowiekiem**, kiedy zaś po jakimś czasie pozbędzie się ciała (ponieważ ono nie jest niczym innym, jak tylko swego rodzaju pokrowcem), wtedy jest i nazywa się **duchem**, i to w taki sposób, że nie można jej już wtedy nazywać zamiennie duchem lub duszą ludzką, lecz jednoznacznie i po prostu jest ona i nazywa się **duchem**, który od tego momentu zawsze pozostanie tylko duchem, i nigdy ani nie będzie człowiekiem, ani nie będzie mógł się nim nazywać. Ten to duch dalej żyje, jest czynny i działa na tej samej zasadzie, chociaż w sposób wznioślejszy, co dawny człowiek: zyskuje i gromadzi zasługi, prowadząc w dalszym ciągu poprzednie życie. Taki zaś pogląd jest całkowicie zbieżny z twierdzeniami kabalistów, dla których doczesne ciało również nie jest niczym innym, jak tylko zwyczajnym pokrowcem, który musi zostać kiedyś odrzucony i to na zawsze; nie jest niczym innym, jak tylko czysto zewnętrznym tworem i niejako muszlą / skorupą tego, co nazywają *Nepesch*, co zowią także *Mediatorem plasticum* (pośrednikiem uczynionym), jako że jest ciałem jaśniejącym, mającym trwać, chociażby w zmieniających się formach; i to pod nim najpierw jest trzymany w zamknięciu *Ruah*, czyli duch, lecz duch indywidualny, którym jest dusza; w niej wreszcie pozostaje *Neschamah*, który jest duchem czystym i boskim, czyli częścią Boga. W ten sposób, gdy człowiek rzuca ów prymitywniejszy pokrowiec, którym jest ciało, to nie ma już człowieka, lecz duch, jednak pod warunkiem, że w swoim poprzednim życiu tak żył, iż nic mu nie przeszkadza, żeby teraz żył życiem ducha. Odzyskanie zaś ciała, oczywiście nie tego wcześniejszego, bo to uważa się powszechnie za rzecz niemożliwą, lecz

jakiegoś innego, nowego tworu zewnętrznego i nowej skorupy, nie byłoby niczym innym, jak tylko karą i oczyszczającą pokutą: człowiek, który żył święcie i pobożnie, nie powinien i nie może być w przyszłości niczym innym, jak tylko duchem. Tego rodzaju twierdzenia są wspólne Kabale i Andrzejowi Towiańskiemu. Wyłożył je bardziej wyczerpująco w *Biesiadzie*, w tym zaś dziełku napomyka tylko o nich jako o rzeczach pewnych, należycie i przy wielu okazjach zbadanych.

2. Na drugim miejscu wymienię ten pogląd naszego Autora, gdzie twierdzi, że duchowy zarodek w ludziach (przez który nie rozumie nic innego, jak tylko owego ostatniego ducha, którego nazywają *Neschamah*) jest częstką Boga<sup>2</sup>; pochodzenie i typowe cechy tego poglądu nie mogą pozostawiać żadnych wątpliwości po tym, co już uprzednio wyjaśniliśmy.

3. I przypomnę jeszcze to, że ów zarodek ma swoją specyficzną postać, każdy inną, to jest o niższym lub wyższym stopniu duchowości (na skutek czego istnieje zarodek polski, zarodek rosyjski, zarodek izraelski, oczywiście ten szlachetny, itd.); jednakże wszystkie są jednego rodzaju, a ten jest boski, na nim jest wyciśnięte znamię Boskości.

Wszystkie mają samoistną naturę i wewnętrzną przyczynę swego rodzaju, mianowicie owej Boskości, którą nazywa się także Chrześcijaństwem i Chrystianizmem, w takim jednak ujęciu, że Chrystianizm naszego człowieka nie różni się niczym od natury ludzkiej, nie zawiera w sobie niczego, co można by określić czymś nadprzyrodzonym, chyba że sporadycznie, w jakichś specyficznych okolicznościach, na przykład gdy mówi się w sposób wznioślejszy o czymś, co jest niższe. Taki sposób wyrażania się, który jest bardzo typowy dla Kabały, spotyka się ustawicznie w dziełku, ilekroć jest mowa o Chrystianizmie, chociaż nigdzie nie jest ono otwarcie wyartykułowane. I właśnie w tym tkwi największe niebezpieczeństwo i trudność, ponieważ ci, którzy będą je czytać, uwiedzeni pochwałami, które są przypisywane sprawie chrześcijańskiej, będą przysięgać na słowa dziełka i nieświadomi, nie będą się także bać przewrotnego znaczenia słów, a nawet picia mimo woli ukrytej trucizny.

4. Nie mogę również pominąć ogromnej bezbożności, bardzo gorliwie i starannie strzeżonej przed innymi w tajemniczych wypowiedziach i osło-

---

<sup>2</sup> Upomina bowiem swoich uczniów, których wysłał do Polaków jako nowych Apostołów, aby zachęcali swoich rodaków, by „starannie odróżniali i oddzielali zarodek polski, tę CZĄSTKĘ BOGA w Polaku, od zła, które wchłonął Polak; aby oddzielali naszą świętą narodowość od owego fałszywego zarodka (pierzwiastka), który za sprawą Zła pomieszał się z nią i splamił ją do tego stopnia, że on sam jest w końcu uważany za cnotę i charakter polski” (str. 29).



niętej dwuznacznymi pozorami, na skutek czego zarówno kabaliści, jak i nasz Mistrz myślą i wierzą, że to sam Chrystus Pan (ale nie ten prawdziwy i jedyny, jednorodzony Syn Boży, który przyszedł na świat, lecz inny, wymyślony, którego ten prawdziwy i historyczny, jak twierdzą kłamliwie, był tylko objawieniem), powtarzam, myślą i wierzą, że Chrystus, względnie to, co pod imieniem Chrystusa usiłują wyrazić, jest naturalnym i koniecznym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (jednak nie jakimś nadprzyrodzonym i danym z łaski). Dalej wmawia się kłamliwie, że ów Pośrednik nie jest w końcu niczym innym, jak tylko samym owym tajemniczym światłem, którego zewnętrznym przejawem i objawieniem jest to samo, co w człowieku skrzepło w pośrednika uczynionego (*Nephesch*) i co w nim istnieje w sposób bardziej wysublimowany, coś najmądrzejszego o najwyższej inteligencji i wiedzy, jednak nie coś hipostaticznego albo osobowego, coś wspólnego wszystkim rzeczom (jednak w ten sam sposób), będącego początkiem i końcem, Alfą i Omega, pierwszym i ostatnim. Tego Pośrednika, albo raczej to Medium, między Bogiem i ludźmi nazywa przeważająca większość kabalistów, a wraz z nimi również nasz Mistrz, Chrystusem, chociaż spora część z nich zwie go inaczej. I o tego rodzaju Chrystusie głoszą wielkie i wspaniałe rzeczy, bardzo podobne – owszem, w słowach identyczne – do tych, jakie wyznaje prawdziwa wiara wraz z Kościołem o prawdziwym Chrystusie. W tej sytuacji dochodzi do tego, że w wykrętny i przebiegły sposób zwodzą prostych ludzi, a pozostawiając ich tylko na poziomie ogólnej orientacji o tej sprawie, uważają, że należy tolerować u nich tę powierzchowną i dostępną dla ogółu znajomość rzeczy, sami zaś cieszą się, wynosząc się nad innych, ze swego wyższego rozeznania sprawy, mając zamiar wtajemniczać w nią stopniowo także i tych pozostałych.

Nadawanie takiego znaczenia imieniu Chrystusa tuszują pseudochrześcijańscy kabaliści w niezwykle staranny i przemyślany sposób, tak że nawet ktoś bystry i przenikliwy, kto jednak nie zbadał należycie i nie przeanalizował dokładnie ich sprytnie zakamuflowanych dogmatów, nie będzie ich pochopnie kwestionował, owszem, będzie je publicznie wyznawał jako nieszkodliwe i zgodne z doktryną (chrześcijańską), a w rzeczywistości pozostaną one na wskroś przesiąknięte ową niezwykle przewrotną interpretacją semantyczną.

I tak dla przykładu, czyż nie wydaje się zgodne z doktryną zawarte w owym dziełku, które trzymam w rękach, twierdzenie: „Bóg wymaga od Polaka dokładnie tego, co objawił przez swoje Słowo, co Chrystus Pan, Słowo Wcielone, przekazał itd.?” (str. 23).



Lub inny przykład: „Wtedy Duch Polski zacznie żyć wyznaczonym mu życiem chrześcijańskim (...). Dzięki takiemu życiu zmartwychwstanie Chrystus pogrzebany przez grzechy Polski i zacznie żyć w Polsce; na skutek tego obróci się kara doczesna w Miłosierdzie Boże, a ta [Polska], która idąc drogą wiodącą ku zagładzie z dala od Boga, uległa niższemu mocom, teraz przyjmie przesłanie Chrystusa i z jego Łaski” (str. 29, 30).

I inne tym podobne rzeczy będą wydawać się co najwyżej bardzo osobliwe i wypowiedziane w pewien niezwykły sposób, lecz bez wątpienia będą uchodzić za takie, które można nagiąć do właściwego sensu i w których nie należy się obawiać podstępu. A teraz przytoczę szczególne miejsce, gdzie owa przewrotna myśl o Chrystusie jest wyrażona w sposób ewidentny i gdzie owo zło, że tak powiem, odsłania swoje światła niczym buchające płomienie, a jednak mimo to nie wiem, czy zwykły tłum prostych widzów rozpozna od razu truciciela i czy będzie głośno krzyczał, że przyrządzono truciznę. Jest to miejsce, gdzie Autor kończy pewien fragment niejako w formie listu, zamieszczonego na końcu owego poprzedniego dziełka, zatytułowanego *Słowa Sługi Bożego, które należy przekazać jego rodakom*. Mówi tam tak: „Żywię także nadzieję, iż dojdzie do tego, że zjednoczę się z Wami, moi Rodacy, w Sprawie Bożej, którą przekazuję Wam z woli Boga, że zjednoczę się z Wami w PANU NASZYM JEZUSIE CHRYSZTUSIE!” (str. 62).

Ta myśl, która zwykłemu czytelnikowi może się wydać nawet pobożna, co najwyżej zaś niejasna i podejrzana, jest w rzeczywistości bardzo wyraźna, apodyktyczna i na wskroś dogmatyczna w sensie kabalistycznym. Dogmat Kabały brzmi bowiem: Natura owego Pośrednika, o którym mówiliśmy, uczestniczy w naturze boskiej, jest boska; ponieważ zaś ten Pośrednik jest ukształtowany jako niesubstancjalny i nieosobowy, przeto słusznie również Sprawa Boża nie będzie niczym innym, jak tylko Sprawą Bożą, taka będzie i tak będzie nazywana. Dlatego gdy wraz z owymi przynajęnymi się do chrześcijaństwa kabalistami przypiszemy owemu Pośrednikowi imię Chrystusa, wtedy słusznie i Chrystus będzie utożsamiany ze Sprawą Bożą, co także gorliwie czyni ten nasz Zwolennik Kabały, albowiem z dwóch fraz, które stanowią jedną zwartą wypowiedź, przyporządkowuje w identyczny sposób jedną frazę Sprawie Bożej, drugą Chrystusowi Panu, tak aby zachodziła między nimi wzajemna korelacja: „Abym z Wami – mówi – zjednoczył się w Sprawie Bożej, abym zjednoczył się w Panu Naszym Jezusie Chystusie!”.

Jak bezbożna jest tego rodzaju myśl, nawet nie potrzebuję Wam, Najczcigodniejsi Ojcowie, wyjaśniać!

Niech zatem te cztery wątki myśli wystarczą do zrealizowania mojego założenia, w którym postanowiłem przedstawić Wam, Najwyżsi Sędziowie, owe osobliwe poglądy i niespotykane gdzie indziej twierdzenia Andrzeja Towiańskiego, dalece odbiegające od prawdziwych dogmatów chrześcijańskich. Mogą one brać swój początek i uzyskiwać swój sens wyłącznie z bardziej tajemniczych nauk Magii i Kabały. Można przytoczyć również i inne podobne myśli z tego samego dziełka, lecz one wszystkie albo tkwią w tych poprzednich, albo z nich wynikają, dlatego wystarczy aż nadto je jeszcze raz zebrać i rozważyć.

To uczyniwszy, uzasadniłem Wam już dostatecznie, Najczcigodniejsi Sędziowie, drugie przestępstwo, o które oskarżałem od początku przed Wami naszego pozwanego i przedłożyłem stosowne dowody, na podstawie których po należyтым udowodnieniu winy można uznać go winnym zgodnie z obowiązującym prawem.

## Wniosek

Po doprowadzeniu sprawy do końca i spełnieniu swojego zadania mógłbym już spokojnie odejść. Lecz powaga sprawy nie pozwala mi tego zrobić. Gdy bowiem rozmyślam, jaki pożytek odniesie cała sprawa i wiara chrześcijańska z potępienia tej książeczki w tych duszach, którym zagraża to niebezpieczeństwo, to jestem skłonny sądzić, że niewiele, a może i nic to nie pomoże. Odnosi się wrażenie, że to, co z tego bezpośrednio wyniknie, to bez wątpienia pewna podejrzliwa dociekliwość, która zrodzi się w duszach, szczególnie bardziej bogobojnych, a mianowicie: czy są w potępionym dziełku jakieś wypowiedzi zasługujące na cenzurę. Tymczasem pozostanie nadal rzeczą niewyjaśnioną i trudną do rozstrzygnięcia, które to są wypowiedzi i jak ściśle wiążą się one z ową sektą i jej dogmatami. Nie odbierze się jej zwolennikom okazji i możliwości do rozpozwszechniania i udowadniania swoich poglądów, albowiem ani jedno, ani drugie nie zostało wyraźnie potępione. Nadal uchodzą za prawdziwe, nieskazitelne, na wskroś chrześcijańskie owe dogmaty, które oni od początku głoszą i upiększają chrześcijańskimi sformułowaniami, a Kościół jak dotąd nie zajął wobec nich żadnego stanowiska. Co więcej, ich sposób postępowania nie zmienia się od dwudziestu lat. Ustawicznie twierdzą, iż myślą poprawnie i zgodnie z Kościołem i to najbardziej w zakresie tych spraw, które należałoby bezwzględnie potępić jako bezbożne. Z całą pewnością pozostaną one bowiem fałszywe i takie są, a tymcza-

sem prości ludzie łatwo się nimi niepokoją i nie będą posiadać ani nie posiadają nic ostatecznie zbadanego i kategorycznie pewnego, co mogliby odrzucić.

Naprawdę traktowałbym tych ludzi z lekceważeniem i nie przywiązywałbym żadnej wagi do ich knowań, gdyby byli głupcami albo żartownisiami, względnie bluźniercami lub obłudnikami. Lecz rzecz wygląda zupełnie inaczej, przynajmniej w oczach ludzi, a częściowo także i w rzeczywistości. Wielu bowiem z nich wyróżnia się zaletami umysłu i osobistą kulturą. Chcą być widziani i nazywani uczynnymi. Usiłują również czynami pokazać, że są skorzy do ofiar i gotowi oddać nawet życie i duszę. I chociaż w prawdziwie po chrześcijańsku patrzącym, głębiej i starszanniej dociekającym rodzi się pewne podejrzenie, a nawet pewność o jakiejś bezdennej otchłani niegodziwości, to jednak żaden bezstronny człowiek nie będzie mógł zaprzeczyć, że w ogólnej opinii wywołują bardzo miłe wrażenie ludzi wielkiego ducha, obdarzonych licznymi, niezwykle szlachetnymi zaletami. To wszystko prowadzi do tego, że człowiek jest skłonny niejako z konieczności przypisywać im moralne wartości i uważać ich za ludzi mających moralną siłę przekonywania i skuteczność działania, dzięki czemu również łatwiej przeciągają innych na swoją stronę. Za dowód może posłużyć z pewnością to, że ci, którzy raz oddali się tej sprawie, trwają, z małymi wyjątkami, od dwudziestu, a może i więcej lat niezmiennie w swoim postanowieniu; że pozyskali wielu innych dla tej sprawy; że chociaż ich sprawa była narażona w trakcie tak długiego czasu na liczne przeciwności, a nawet prześladowania, to jednak przetrwała, co więcej, wydaje się mocniejsza i żywotniejsza; że formy przekonywania ze strony wszystkich jej zwolenników stały się teraz odważniejsze i bardziej energiczne, niż były na początku, a ich umysły zdecydowane i gotowe na wszystko. Również sam Mistrz, zbliżając się do kresu swego życia, wydaje się pewniejszy i budzi większe zaufanie niż kiedykolwiek przedtem; jego żądania, teraz odważniejsze i bardziej kategoryczne, są bezzwłocznie realizowane<sup>3</sup>, a ze względu na powagę jego podeszłego

---

<sup>3</sup> Były konsultowane z nami jego listy, które ostatnio przed kilku laty skierował do znakomitego dowódcy wojsk polskich, Skrzyneckiego; ten niezwykle sławny mąż dożył swych ostatnich dni przed kilku miesiącami w Krakowie. A był to kiedyś człowiek o chwiejnych poglądach, któremu nawet przez pewien krótki czas zamąciły mocno w głowie nauki Pseudo-Mesjasza. Lecz ten ostatni, widząc po dwudziestu latach odsunięcia od boku owego sławnego męża, że nadszedł jego ostatni kres i sądząc, że jest to sprzyjający czas, aby go na nowo odzyskać, napisał do niego tego rodzaju i tak obszerny list, jak gdyby wysłał go sam Bóg, a ten, kto go pisał, był sam Bogiem, sam Zbawicielem, sam prawdą i drogą, i życiem.

wieku nabierają większej mocy i znaczenia. To wszystko wydaje mi się zmierzać w takim kierunku, że wzbudza strach, i to bynajmniej nie zwodniczy, by już nie powiedzieć: burzę, ukrytą dotychczas ręką Boga w swej jaskini, po której przejściu wali się brama i zabija nieszczęśliwie mnóstwo dusz. Dlatego nie można tej sprawy bynajmniej uważać za błahą i w jakikolwiek sposób jej lekceważyć, lecz wręcz odwrotnie, należy dołożyć wszelkich starań, wysiłków i gorliwości, aby można było wreszcie temu bardzo poważnemu złu zaradzić. Wydaje mi się, że już nie ma żadnego bardziej stosownego i skutecznego lekarstwa od publicznego uznania tej doktryny za fałszywą i jej uroczystego potępienia wyrokiem sądu kościelnego.

Dlatego, korzystając pokornie z przyznanego mi tutaj prawa opinowania, opowiadałbym się bardzo mocno, Najczcigodniejsi Sędziowie, za publicznym ukaraniem tej doktryny i sekty ludzi, wyrządzającej od tak długiego już czasu tyle zła publicznie i zuchwale w owczarni Chrystusa Pana. Należy nazwać całą rzecz po imieniu, wyraźnie wymienić i osądzić poszczególne rozdziały doktryny, podać je do publicznej wiadomości, potępić i położyć temu raz na zawsze kres.

Przeciwko tej propozycji można wysunąć zastrzeżenie, iż żaden biskup nie złożył dotychczas doniesienia Stolicy Świętej w tej sprawie. To prawda, ale są bardzo liczne okoliczności i motywy, które dostatecznie jasno tłumaczą, dlaczego tego rodzaju doniesienie nie mogło dotychczas mieć miejsca i dlaczego również w przyszłości nie będzie mogło tak łatwo nastąpić. Pomijając już wszelkie inne sprawy, największa trudność leży w tym, że ci ludzie są Polakami, a załatwiają swoje sprawy nie w Polsce, lecz poza jej granicami, przede wszystkim we Francji, gdzie biskupi, szczególnie paryscy, mniej zajmują się nimi, ponieważ nie są to ich sprawy, a poza tym nie mogą tak łatwo zająć się nimi z powodu nieznajomości języka i ludzi. Biskupi zaś polscy żyją zbyt daleko, a do tego nękały ich i nadal nękają inne nieszczęścia, szczególnie w tych ostatnich latach, do tego stopnia, że zło szerzące się w ich bezpośrednim sąsiedztwie przyćmiewa u nich pamięć o wydarzeniach z bardziej odległych stron. Należy dodać i to, że licznych biskupów, zwłaszcza tych bardziej czujnych i troskliwych, wypędza się z ich siedzib, a wśród nich i tych, co do których możemy nie bez jakiejś pewności twierdzić, że mieli zamiar zaradzić temu złu w najbliższym czasie. Dotyczy to szczególnie arcybiskupa warszawskiego, do którego diecezji zaczęło się to zło bardziej intensywnie wdzierać i rozszerzać. Jakkolwiek rzecz by się miała, zło istnieje jawnie, wprowadzie mało jeszcze dotychczas na zewnątrz rozpowszechnione,

jednak zwarte w sobie i prężne, zagraża licznymi niebezpieczeństwami i nieszczęściami. Jeśli się mu nie zamknie w porę drogi, wówczas można się słusznie lękać, że zacznie w końcu pustoszyć Kościół. Zło istnieje faktycznie, a ponieważ biskupi stojący na straży nie krzyczą lub nie mogą krzyczeć, to ono krzyczy o sobie samym i podnosi butne czoło i zuchwałe oblicze przeciwko Bogu, przeciwko Chrystusowi, przeciwko Kościołowi; krzyczy, powtarzam, samo i to dostatecznie donośnym i silnym głosem, wydaje dostatecznie daleko rozlegający się krzyk, tak że dociera w końcu aż do uszu najwyższych strażników. Gdy przeto owo zło dotarło już do wiadomości samej Stolicy Świętej i gdy z dnia na dzień coraz bardziej daje znać o sobie, gdy już raz i drugi sama Stolica Apostolska była zmuszona przynajmniej częściowo zwrócić na nie uwagę, a ono mimo to nieustannie trwa, co więcej, staje się coraz gorsze i grozi coraz większymi niebezpieczeństwami, to uważam, że nic nie stoi na przeszkodzie, raczej wszystko przemawia za tym, żeby Stolica Święta, po przeprowadzeniu wymaganych formalności, ogłosiła potępienie przedstawionej tutaj sekty ludzi i ich doktryny.

A zatem wszystko to, co wnikliwie przemyślałem, czego dowiodłem i co teraz proponuję, przedkładam, Najczcigodniejsi Ojcowie, Waszemu pełnemu mądrości i rozwagi sądowi, powierzam Waszej gorliwej i usilnej trosce o ocalenie dusz, o dobro Kościoła i o chwałę Bożą.

U Świętego Klaudiusza, 19 listopada 1863 roku

IWO WERSCHLER  
POZNAŃ

---

## WOLSCY Z PODHAJEC Z dziejów możnowładztwa polskiego XVI i XVII wieku

**W** kościele Ojców Kamedułów na krakowskich Bielanych 3 sierpnia 1868 roku, miało miejsce niecodzienne wydarzenie. Z niemałym mozołem robotnicy otworzyli znajdujący się pod posadzką świątyni grobowiec, a obecni przy tej pracy zakonnicy zeszli do jego wnętrza, aby dokonać oględzin złożonych tam szczątków ludzkich. Świadek tego zdarzenia i autor pracy poświęconej kamedułom – Ludwik Zarewicz – taką oto złożył relację z tej *sui generis* wizji lokalnej: „Na samym środku spoczywa na dwóch legarach trumna z drzewa modrzewiowego z wiekiem wypukłym dobrze zachowana. Wewnątrz wyklejona jest płótnem w żywicy maczanym (...). Resztki śmiertelne marszałka, głową do drzwi wielkich obrócone, przedstawiają szkielet brunatną skórą pokryty, przyodziany od stóp do głów w habit kamedulski, którego biały kolor stał się prawie brązowym. Głowa pod kapturem zasłonięta i spoczywająca na poduszce ziołami wypchanej (...), dolna szczeka na obojczyk opadła, pokazuje dwa rzędy dobrze zachowanych zębów – a przecież był to starzec 77-letni! W rękach na piersi złożonych trzyma koronkę Pańską, której paciorki, wielkości dużego grochu, czarne, z drzewa sosnowego toczone, nawiązane są na nić tęgą. Na nogach widać jeszcze resztki skózanego obuwia”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L. Zarewicz, *Zakon Kamedułów. Jego fundacje i dziejowe wspomnienia w Polsce i Litwie*, Kraków 1871, s. 231.

Kim był ów siedemdziesięciosiedmioletni starzec, którego prochy tak zainteresowały mnichów, iż zdecydowali się rozbić kamienną posadzkę kościoła i otworzyć sarkofag?

W otwartym grobie spoczywały zwłoki Mikołaja Wolskiego herbu Półkozic z Podhajec, ostatniego wybitnego przedstawiciela rodu, który przez około 120 lat jaśniał na firmamencie Rzeczypospolitej.

Wśród rodów możnowładczych, w które obfitowały dzieje Polski, Wolscy zajmują raczej skromne miejsce. Daleko im do sławnych w czasach piastowskich Łabędziów, Awdańców, Gryfitów czy Zarembów. Ustępują też niewątpliwie Oleśnickim, Melsztyńskim, Odrowążom czy Buczackim. Nie wydali tylu znakomitych mężów co Leszczyńscy, Sieniawscy, Zamoyscy, Potoccy czy Czartoryscy. Na widowni dziejowej pojawili się nagle i po stosunkowo krótkim okresie rozgłosu znów zniknęli w masie szlacheckiej, z której wyrosli.

Wolscy-Półkozice wywodzili się z drobnej szlachty mazowieckiej, a nazwisko wzięli od rodzinnego gniazda – Woli Gawartowej leżącej w ziemi sochaczewskiej, w województwie rawskim; tę część Mazowsza wcielił do Królestwa Polskiego jeszcze Kazimierz Jagiellończyk w 1462 roku. Ulubionym w rodzie Wolskich imieniem był Mikołaj. Wprawdzie pierwszy z nich, wymieniony w *Herbarzu* Kaspra Niesieckiego, był już kasztelanem rawskim, jednak prawdziwą karierę zrobił dopiero jego syn, także Mikołaj<sup>2</sup>.

Rok urodzenia kasztelanica Mikołaja nie jest znany. Zapewne przyszedł na świat pod koniec XV wieku. Nauki początkowe pobierał na rodzinnym Mazowszu, a następnie udał się do Krakowa, gdzie studiował w Akademii, mieszkając w założonej przez biskupa Zbigniewa Oleśnickiego Bursie Jerozolimskiej przy ulicy Gołębiej. W Krakowie zdobył wiedzę humanistyczną oraz – jak przystało synowi szlacheckiemu – umiejętności wojskowe. W 1503 roku młody Mikołaj został przyjęty na dwór kanclerza wielkiego koronnego Jana Łaskiego, a następnie dzięki jego protekcji objął stanowisko pisarza w kancelarii króla Aleksandra Jagiellończyka. Otworzyło mu to drogę do dalszego awansu; na sławnym z uchwalenia konstytucji *Nihil novi* sejmie radomskim w 1505 roku otrzymał godność chorążego i pisarza ziemi sochaczewskiej. Wkrótce, zapewne z polecenia królewskiego, udał się na Węgry, gdzie – jak pisze Władysław Pociecha – „w armii króla Władysława odznaczył się nadzwyczajnym

---

<sup>2</sup> W. Pociecha, *Królowa Bona (1494–1557). Czasy i ludzie Odrodzenia*, Poznań 1949, t. II, s. 49–52.



męstwem". Jednak wojna, jaką toczył starszy brat Aleksandra Jagiellończyka z Habsburgami, nie zakończyła się sukcesem Jagiellonów.

Po powrocie do Polski Mikołaj zrezygnował ze stanowiska pisarza – w zamian nadano mu tytuł wojskiego płockiego. Wrócił też na dwór Łaskiego, ówczesnie już arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa, na którym pełnił obowiązki marszałka. Ważnym wydarzeniem w życiu Mikołaja była pielgrzymka do Ziemi Świętej, którą odbył w orszaku młodszego brata prymasa, Andrzeja, w latach 1511–1512. Przebywając w Jerozolimie, podczas nocy czuwania w kościele Grobu Pańskiego, został pasowany – zapewne przez gwardiana franciszkańskiego, jak to było w zwyczaju – na rycerza jerozolimskiego: *Sepulchri Domini miles*<sup>3</sup>. Droga powrotna wiodła przez Włochy. Po krótkim pobycie w Rzymie, gdzie między innymi dał poręczenie kupcom kurii rzymskiej za długi zaciągnięte u nich przez czeskiego szlachcica Wilhelma Švihovskiego, wrócił Mikołaj Wolski do ojczyzny. Na pamiątkę zaś swojej peregrynacji ofiarował obraz wotywny do kościoła św. Stanisława na Skałce w Krakowie.

Tymczasem dzięki zyczliwości prymasa Łaskiego król Zygmunt I, który wstąpił na tron po Aleksandrze w roku 1506, mianował Mikołaja kasztelanem sochaczewskim, która to godność dawała mu miejsce w senacie Rzeczypospolitej. Wolski był już wówczas postacią znaną na królewskim dworze i zaufanym współpracownikiem prymasa. Świadczyć może o tym to, iż w marcu 1513 roku znalazł aię w gronie osób towarzyszących Janowi Łaskiemu w drodze do Rzymu na zwołany przez papieża Juliusza II delia Rovere V Sobór Laterański. Delegaci z Polski przybyli do Wiecznego Miasta już po śmierci Juliusza i po wyborze Leona X z rodu Medyceuszów. „Obrotny, wykształcony, świetnie się prezentujący i obyty w świecie rycerz” – jak scharakteryzował Wolskiego znakomity znawca tej epoki Władysław Pociecha – zyskał sobie w otoczeniu nowego Ojca Świętego wpływowych przyjaciół. Dzięki jednemu z nich, bratu papieża Giuliano de Medici, prymas Łaski zdecydował się oddać w dożywocie Mikołajowi część dóbr arcybiskupstwa gnieźnieńskiego położonych w ziemi czerskiej.

Kiedy to się działo, daleko od Rzymu, niemal na drugim krańcu Europy, toczyła się już wojna między Litwą a Moskwą. W lipcu 1514 roku wielki książę moskiewski Wasyl III odniósł wielki sukces, zdobywając po długim oblężeniu Smoleńsk. Twierdza ta, położona na szlaku ciągnącym się między Dnieprem a Dźwiną, miała kluczowe znaczenie dla systemu

---

<sup>3</sup> Opis pasowania zob. J. S. Bystron, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Kraków 1930 (relacja Jana Tarnowskiego).

obronnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Sytuacja zatem była poważna i król Zygmunt, będący zarazem wielkim księciem Litwy, zdecydował się wesprzeć armię litewską posiłkami polskimi. Na wieść o tym Mikołaj Wolski opuścił Rzym i pośpieszył do kraju, by wziąć udział w walce. W sierpniu znajdował się już w Wilnie. Wkrótce trzydziestotysięczna armia pod wodzą króla podążyła nad Berezynę, gdzie została oddana pod rozkazy doświadczonego wodza litewskiego, hetmana wielkiego, kniazia Konstantego Ostrońskiego. Wojsko nieprzyjacielskie, liczące około 80 tysięcy jeźdźców, skoncentrowane zostało na lewym brzegu Dniepru niedaleko Orszy. W nocy z 7 na 8 września 1514 roku Litwini i Polacy zbudowali pośpiesznie dwa mosty pontonowe i rankiem hufce Ostrońskiego stanęły gotowe do boju. Bitwa pod Orszą, w której Wolski walczący pod komendą Janusza Świerczowskiego odznaczył się, prowadząc do starcia jeden z oddziałów, przyniosła Litwinom i Polakom wielkie i sławne zwycięstwo. Wojsko moskiewskie rzuciło się do ucieczki, a jego dowódca Iwan Czeladin dostał się do niewoli. Wprawdzie Ostrońskiemu nie powiodła się próba odebrania Rosjanom Smoleńska, ale odniesiona nad armią Wasyla III *victoria* została rozśławiona w całej Europie. Przyczynił się do tego w niemałej mierze sam Mikołaj Wolski. Jesienią ruszył znów w podróż do Włoch. Tym razem wyprawił go Zygmunt Stary wraz z czternastu jeńcami moskiewskimi, aby poświadczyli przed papieżem prawdziwość wieści o współdziałaniu cesarza Maksymiliana I Habsburga, monarchy arcykatolickiego, z prawosławnym, czyli schizmatyckim, władcą Moskwy przeciwko Jagiellonom i ich państwom. Nie chcąc dopuścić do takiej kompromitacji, cesarz nakazał siłą odebrać jeńców Wolskiemu. Stało się to w Hall, nieopodal Innsbrucku. Jeńcy ci zostali następnie odesłani przez Lubekę do Moskwy. Mikołaj zaś pojechał dalej, ale na sobór dotarł z opóźnieniem. Zatrzymali go bowiem kupcy w Sienie, bezskutecznie zabiegający o zwrot zaciągniętego przez wspomnianego Švihovskiego długu. Ostatecznie wziął udział w uroczystej sesji, a swój pobyt w Stolicy Apostolskiej wykorzystał do rozśławienia triumfu oręża polskiego<sup>4</sup>.

Po powrocie do Polski był Mikołaj dwukrotnie jeszcze wysyłany w poufnych misjach na Węgry i do Rzymu. Przełomowym wydarzeniem w jego życiu stało się jednak dopiero mianowanie go przez króla ochmistrem dworu drugiej żony Zygmunta – Bony Sforza. Nastąpiło to 9 maja 1518

---

<sup>4</sup> J. Brzeziński, *O stosunku piątego powszechnego soboru laterańskiego do Polski*, Kraków 1897.

roku. Od tej chwili Mikołaj Wolski stał się człowiekiem wielce wpływowym. Jako stronnik prymasa Łaskiego, a tym samym związany z obozem zwanym „narodowym”, był aktywnym przeciwnikiem Habsburgów mających w otoczeniu monarchy gorliwych popleczników, takich jak choćby kanclerz Krzysztof Szydłowiecki. Pozycja i wpływy Mikołaja budziły oczywiście zazdrość, uprawiana polityka rodziła wrogów. (Przykładem niesprawiedliwej krytyki są zarzuty kanonika Stanisława Górskiego)<sup>5</sup>.

Przyjaźń z prymasem Łaskim przyniosła Mikołajowi jeszcze inną korzyść. W 1521 roku poślubił spokrewnioną z Łaskimi Annę Glinkównę, dzięki czemu wszedł w koligacje z pierwszymi rodami możnowładczymi Rzeczypospolitej – Tęczyńskimi, Myszkowskimi, Kościeleckimi i innymi. Natomiast jako ochmistrz królowej stał się rychło jej powiernikiem i wykonawcą rozmaitych poleceń. Niektóre z nich dotyczyły rozrywek na dworze. Tak na przykład zajmował się dostarczaniem używanych do polowań znakomitych sokołów i chartów uwielbianemu przez Bonę i reprezentującemu jej rodzinę podczas zaślubin z Zygmuntem oraz w czasie koronacji, wytwornemu i rycerskiemu kardynałowi Ippolito d'Este. Kiedy indziej zaś zorganizował dla królowej na zamku wawelskim przedstawienie sztuki Jana Lockera ze Szwabii *Sąd Parysa*, którą odegrała pierwsza w Polsce trupa aktorska z udziałem wychowanków Bursy Jerozolimskiej – przeważnie synów zamożnej szlachty.

Będąc wpływowym i najbliższym doradcą Bony w sprawach personalnych i w polityce, nie tracił Mikołaj Wolski z oczu własnych korzyści. Powiększając majątek i gromadząc skrzętnie odpowiednie fundusze, mógł zrealizować ambitny plan wejścia w szeregi arystokracji rodowej. W 1534 roku, być może dzięki perswazjom Bony, o której protekcję zabiegał, biskup chełmski Jakub Buczacki sprzedał Mikołajowi za cenę 10 tysięcy florenów klucz podhajecki, monasterski i litwinowski wraz z zamkiem w Podhajcach w ziemi halickiej na Rusi Czerwonej<sup>6</sup>. Odtąd, na blisko siedemdziesiąt lat, stały się Podhajce siedzibą rodową Wolskich, którzy pisali się „z Podhajec”<sup>7</sup>. W tym miejscu warto nadmienić, że to stare miasto, które jeszcze w XV wieku zostało lokowane na prawie niemieckim,

<sup>5</sup> Ks. K. Miaskowski, *Z dziejów rodziny Łaskich*, „Roczniki Historyczne” 1933, t. 9, z. 1, s. 53

<sup>6</sup> A. Dorflerówna, *Ostatni Buczaccy*, „Miesięcznik Heraldyczny” 1937, nr 10 s. 146. O wartości tego klucza dowiedział się zapewne Wolski od krewnego żony Jakuba Glinki, który był jakiś czas starostą „na Podhajcach”. Zob. *Herby rycerstwa polskiego przez Bartosza Paprockiego zebrane...*, Kraków 1858, s. 247–254.

<sup>7</sup> Początkowo jeszcze „de Podhayce et Mińsko”. Zob. L. Zarewicz, *Lanckorona*, Kraków 1885, s. 24.

lecz skutek najazdów tatarskich i wołoskich nękających tę część Królestwa Polskiego utraciło je, pod gospodarną ręką ochmistrza Mikołaja prawdziwie rozkwitło. Przede wszystkim umocniony został położony nad rzeką Koropcem zamek, zapewniający bezpieczeństwo przed napadami od południowego wschodu. Następnie nowy właściciel zatroszczył się o swoich poddanych, uzyskując od Zygmunta I przywilej odnawiający w mieście prawo magdeburskie w 1539 roku. Umierając 18 maja 1548 roku, Mikołaj Wolski, ówczesnie już kasztelan sandomierski, pozostawił swym trzem synom: Stanisławowi, Mikołajowi i Zygmuntowi, głośne już nazwisko oraz znaczny majątek. Otworzyło im to drogę do zaszczytów i karier.

Pośród synów Mikołaja Wolskiego, ochmistrza Bony, najwyżej awansował najstarszy, dziedzic Podhajec, Stanisław. Piastował on kolejno godności kasztelana brzezińskiego, rawskiego i sandomierskiego. Ta ostatnia była szczególnie zaszczytna, ponieważ kasztelan sandomierski zajmował piąte miejsce w gronie tzw. kasztelanów większych zasiadających w senacie Rzeczypospolitej. Od roku 1563 do śmierci w 1566 pełnił Stanisław Wolski funkcję marszałka nadwornego koronnego i przebywał blisko ostatniego Jagiellona – Zygmunta Augusta. Trzykrotnie też posłował do dworu cesarskiego: po śmierci Zygmunta Starego do cesarza Karola V, do Ferdynanda I (w 1563), do Maksymiliana II (w 1565). Podobnie jak ojciec, był Stanisław gorliwym katolikiem, co w dobie Reformacji nie było wśród senatorów polskich zjawiskiem zbyt częstym. Swoim przekonaniem dał dobitnie wyraz w 1565 roku podczas obrad senatu, na których rozważano możliwość zerwania z Rzymem i ustanowienia w Polsce kościoła narodowego. Zwolennikiem takiego rozwiązania był nawet sam prymas Jakub Uchański, który po cichu popierał projekt zwołania „soboru narodowego”. Gdy zatem przewodniczący obradom senatu król Zygmunt August, znany ze swej daleko w tym względzie posuniętej tolerancji, zapytał senatorów o zdanie, jedynie Stanisław Wolski wystąpił przeciwko koncepcji większości zebranych, oświadczając, że „nie myśli uchylić się spod władzy najwyższego pasterza”, czyli papieża<sup>8</sup>. Nie wiadomo, czy wypowiedź ta wpłynęła na decyzję królewską. Historycy są zdania, iż pod wpływem nuncjusza Jana Commendoniego Zygmunt August przyjął księgę uchwał Soboru Trydenckiego, rozstrzygając tym samym o pozostaniu Polski w obozie katolickim.

Starszy z braci Stanisława, który po ojcu otrzymał na imię Mikołaj, został poświęcony stanowi duchownemu. Osiągnął wysokie godności,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 26–27.

zostając najpierw biskupem chełmskim, a później kujawskim. Sprawami kościelnymi nie interesował się jednak zbytnio, pasjonując się raczej – podobno – polityką. Ponadto był namiętym myśliwym. Dlatego gdy „lud modlił się i śpiewał w kościele, biskup z hukiem i trzaskiem w najlepsze częstokroć uganiał się za zwierzyną”. Zasłużył więc sobie na opinię, że woli „raczej łowić zwierzynę niż dusze”<sup>9</sup>.

Najmłodszy z braci Wolskich, Zygmunt, kasztelan sandomierski i starosta grodowy warszawski, odznaczył się tylko tym, iż podczas pierwszego bezkrólewia, po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów, gorliwie popierał kandydaturę królewicza francuskiego Henryka Valois, a także bronił zasady tolerancji religijnej. Dowodem jego przekonań jest odmowa przyjęcia wniesionego do grodu warszawskiego protestu przeciw konfederacji warszawskiej (1573 rok).

Wróćmy jednak jeszcze do pierwszego z braci, Stanisława, który ożenił się z Barbarą Tarnowską, córką wojewody sandomierskiego i podskarbiego wielkiego koronnego. Ich bowiem synem był ostatni, a zarazem najwybitniejszy chyba z rodu Wolskich „z Podhajec”, także oczywiście – Mikołaj.

Przyszły marszałek wielki koronny urodził się około 1553 roku w Podhajcach<sup>10</sup>. Miał troje rodzeństwa: brata Jana oraz siostry Zofię i Katarzynę. Mikołajowi dane było wspiąć się najwyżej w hierarchii urzędniczej Rzeczypospolitej. Na nim jednak kończy się świetność rodu Wolskich-Półkoźców. Osiągnąwszy odpowiedni wiek, rozpoczął naukę w Krakowie. Następnie oddany został na dwór arcyksięcia Maksymiliana, syna cesarza Ferdynanda I, gdzie przebywał trzy lata. Dowodzi to, że ojciec jego nie miał już antyhabsburskiego nastawienia, które cechowało dziada, ochmistrza Bony. Pobyt w Wiedniu stanowił ważny okres w życiu młodego magnata. Nie tylko dlatego, że nauczycielem jego był światły Belg Mateusz z Goude, ale przede wszystkim ze względu na towarzystwo arcyksiążąt Ernesta, Maksymiliana i Macieja, w którym się obracał. Dzięki temu poznał stosunki panujące wśród Habsburgów i nawiązał cenne przyjaźnie. W 1566 roku, na wieść o śmierci ojca, wrócił Mikołaj do kraju. Tu, dzięki zapobiegliwości stryja biskupa, wszedł w posiadanie starostwa krzepickiego. Równocześnie prawem starszeństwa odziedziczył dobra podhajeckie. Odtąd tytułował się starostą krzepickim i panem „na Podhajcach”. W Polsce kontynuował przerwana w Wiedniu naukę. Pod kierunkiem mistrza

<sup>9</sup> Tamże, s. 29.

<sup>10</sup> *Wspomnienia o Mikołaju Półkoźcu Wolskim Marszałku w. kor.*, w: L. Zarewicz, *Zakon Kamedułów...*, dz. cyt., s. 139–232.

Stanisława Sokołowskiego zgłębiał wiedzę matematyczno-przyrodniczą oraz doskonalił się w znajomości języków obcych. Jego biograf podaje, że „nie zaniedbując mowy ojczystej tłumaczył się i pisał w języku włoskim, francuskim i niemieckim z równą biegłością”. Poznawał też języki starożytne i istniejącą w nich literaturę. Po śmierci matki, w 1570 roku, udał się w podróż zagraniczną. Według Szymona Starowolskiego, Mikołaj zwiedził wówczas Niemcy, Belgię, Francję, Anglię i Włochy<sup>11</sup>.

Tymczasem w Knyszynie na Polasiu zmarł król Zygmunt August, na którym kończyła się panująca w Polsce od blisko dwustu lat dynastia jagiellońska. O śmierci monarchy dowiedział się Wolski w Preszburgu (dziś Bratysława), gdzie gościł z okazji koronacji arcyksięcia Rudolfa, syna Maksymiliana II, na króla Węgier. Uroczystość zaplanowana na 25 września, w czasie rozpoczynającego się winobrania, otrzymała wspianą oprawę. Pochód koronacyjny podążał przez rynek główny, okrążając nową fontannę z kamienną figurą cesarza Maksymiliana II ustawioną naprzeciw ratusza. W ceremonii uczestniczył sam cesarz oraz wielu dostojnych gości, Włożenia korony na głowę Rudolfa dokonał w kościele pw. św. Marcina arcybiskup Ostrzyhomia. Wolski był jednym z mile podejmowanych gości nowego króla. Jednak wieści, jakie nadeszły z kraju, skłoniły go do śpiesznego powrotu do ojczyzny. Trwały już bowiem przygotowania do pierwszej wolnej elekcji.

W wyborze pierwszego władcy elekcyjnego doniosłą rolę odegrała licznie zgromadzona pod wsią Kamień koło Warszawy mazowiecka szlachta. Za Walezjuszem gorliwie agitowali wspomniany już Zygmunt Wolski i jego bratanek Mikołaj. Ten ostatni, zaraz po elekcji, pośpieszył z innymi zwolennikami Henryka do Paryża, aby powiadomić elekta o sukcesie oraz „łasce jego się polecić”. Istotnie, młody panek musiał przypaść do gustu również młodemu monarsze, bo zaraz otrzymał wakujące właśnie miecznikostwo koronne. Nadanie tej godności stanowić miało rękojmię dalszego szybkiego awansu. Po przybyciu Henryka do Krakowa uczestniczył Mikołaj w organizowanych na Wawelu balach i festynach, którymi Walezy „uprzyjemniał sobie nudny pobyt w Polsce”. Po jednej z takich zabaw obudził Mikołaja głośny hałas. Wkrótce ze zdumieniem dowiedział się, że król uciekł...

W toku przygotowań do kolejnego wyboru króla Mikołaj Wolski energicznie pracował na rzecz kandydata habsburskiego. I tym razem jednak

---

<sup>11</sup> Duchowny ten wysoko cenił wiedzę, mądrość i pobożność Mikołaja Wolskiego. Zob. S. Starowolski, *Wybór z pism*, Wrocław 1991.



postawił na złego konia. Wprawdzie większość magnaterii – biorąc za to sporo dukatów – wybrała cesarza Maksymiliana, a Wolski znów znalazł się w gronie śpieszących powiadomić elekta o pomyślnej decyzji, jednak tym razem radość okazała się przedwczesna. Niechętni Habsburgowi narodowcy, z Janem Zamoyskim na czele, ogłosili królem Annę Jagiellonkę, przydając jej za małżonka Stefana Batorego, którego kandydaturę poparła rzesza szlachecka. Tak oto królem został książę Siedmiogrodu, a zrażony niepowodzeniem Mikołaj Wolski nie stawił się nawet na koronację, mimo iż nakazywał mu to jego urząd miecznikowski; powinien nieść przed Batorym miecz koronacyjny. Zresztą zachowanie się młodego magnata w tamtych okolicznościach wydaje się co najmniej dziwne. Chodziły ponoć słuchy, że brał pieniądze nie tylko od Habsburgów, ale i od księcia Ferrary, innego kandydata do tronu polskiego. Jakkolwiek było, faktem pozostanie, że Mikołaj całe panowanie Batorego przeżył za granicą. Mieszkał w Pradze, pełniąc honory podczaszego na dworze cesarza Rudolfa II. Praga była wówczas miejscem spotkań mężów stanu, zjazdów magnatów oraz zbiorowiskiem artystów i uczonych z różnych krajów, których cesarz rad gościł i nad którymi sprawował mecenat. Nic przeto dziwnego, iż Wolski wyniósł z tego okresu nie tylko „rozległą znajomość świata”, ale i zamiłowanie do modnej wtedy alchemii, której po powrocie do kraju „z niemałym majątku swego uszczerbkiem hołdował”. Stał się też swego rodzaju kosmopolitą, a może raczej Europejczykiem, w modnym dziś rozumieniu tego słowa. Jeśli zaś idzie o jego sympatie prohabsburskie, to godzi się powiedzieć, że nie był w nich odosobniony. Jego przyjacielem politycznym był nawet poeta Jan Kochanowski, który w jednej ze swych pieśni serdecznie żegnał opuszczającego ojczyznę towarzysza<sup>12</sup>. Oczywiście, Mikołaj nie był bynajmniej banitą, a takie to były czasy, że ten, który nie wahał się porzucić swoich obowiązków wobec władcy, bez obawy odwiedzał później ojczyznę. Widzimy bowiem Mikołaja w 1583 roku w Krakowie, dokąd przyjechał z okazji wesela kancлера Jana Zamoyskiego z bratanicą królewską Gryzeldą Batorówną. Jedną z atrakcji urządzonej z wielkim przepychem uroczystości były tzw. maskary, czyli zabawy organizowane w Polsce na wzór włoski już od czasów królowej Bony. Maskary na Rynku krakowskim rozpoczął Mikołaj, wyruszając ze swym pocztem „z kamienicy Pod Baranami na pozłocistym wozie w świetnym murzyńskim orszaku z ośmioma trębaczami także za Murzynów przebranymi i złotem pomalowanymi, za którymi kro-

<sup>12</sup> L. Zarewicz, *Zakon Kamedułów...*, dz. cyt., s. 152.



czył rycerz w zbroi ozdobnej, a za nim toczył się jednokonny (...) rydwan o trzech kołach. Z przodu na rydwanie stała dziewica wyobrażająca sławę, wsparta na herbie Zamoyskich, za nią unosił się biały orzeł w koronie z greckim napisem *Stephanos*. Za sławą szedł słoń z wieżą na grzbiecie, z której przeróżne race i sztuki ogniowe tryskały. Trzej zbrojni Murzyni siedzący na wielbłądach trzymali złotem tkany welon, a cały orszak zamykał kawaler za Murzyna przebrany z kilkoma w wieńce ustrojonymi lokajami”<sup>13</sup>.

Przebywając w Czechach i w Austrii, Mikołaj pogłębiał swoją znajomość uprawy roli i różnych gałęzi przemysłu. Gromadził wzory i rysunki pałaców oraz budynków gospodarczych. Nabywał i sprowadzał do Polski nasiona i szczepy interesujących go roślin.

Po śmierci Stefana I Batorego Mikołaj Wolski raz jeszcze poparł kandydaturę habsburską do tronu polskiego, opowiadając się za arcyksięciem Ernestem. Gdy jednak i tym razem pretendent okazał się niezdecydowany, szybko stanął po stronie królewicza szwedzkiego Zygmunta Wazy, którego popierał także Zamoyski. Ta decyzja okazała się trafna. Król Zygmunt III szybko polubił „zalecającej powierzchowności” wykształconego i obytego w świecie arystokratę – jak i on – gorliwego katolika. Wysoce ocenił też jego kwalifikacje, a zwłaszcza biegłość w językach obcych. Zalety powyższe oraz bliskie obu tym ludziom sympatie prohabsburskie sprawiły, że za panowania Zygmunta III doszedł Mikołaj do wysokich godności: marszałka nadwornego (w 1600 roku) i marszałka wielkiego koronnego (w 1615 roku).

Z ramienia polskiego władcy odbył Mikołaj Wolski cztery poselstwa. Dwukrotnie posłował na dwór cesarski, raz do papieża Klemensa VIII i raz do wielkiego księcia Toskanii, Kuźmy II Medyceusza. To ostatnie poselstwo miało miejsce w 1608 roku. Do Florencji przybył z okazji zaślubin Kuźmy II z arcyksiężniczką Marią Magdaleną, siostrą drugiej żony Zygmunta III, Konstancji. Wówczas to, dla uświetnienia zorganizowanych z wielką pompą godów weselnych, na przyczółkach najpiękniejszego mostu nad rzeką Arno, Ponte Santa Trinità, ustawione zostały figury personifikujące cztery pory roku. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Mikołaj, mimo iż każde poselstwo pociągało za sobą niemałe wydatki pokrywane ze szkatuły posła, chętnie w nich uczestniczył, lubił bowiem podróżować i był prawdziwym turystą. Ponieważ, jak wspomniałem, funkcje reprezentacyjne – tak jak legacje – związane były ze sporymi koszta-

<sup>13</sup> Tamże, s. 156.

mi, król obdarzał swego dworaka rozmaitymi synekurami. W rezultacie został Mikołaj tenutariuszem pięciu starostw i dzierżył trzy sołectwa. Cennym źródłem dochodów stała się dlań również komandoria poznańska. Nadał mu ją Zygmunt III w 1589 roku, mimo że Wolski nie był kawalerem maltańskim. Godność komandorską piastował dwanaście lat<sup>14</sup>. Jednakże to, że nie będąc kawalerem maltańskim, przez tak długi okres pobierał nienależne mu intraty z komandorii, ciążył sumieniu Mikołaja, gorliwego katolika. Zwierzył się zatem ze swoich wątpliwości podczas posłowania do Stolicy Apostolskiej w 1602 roku Ojcu Świętemu. Klemens VIII miał mu wówczas doradzić, aby ufundował klasztor dla zakonu o ostrzejszej regule, jakiego wtedy w Polsce nie było. Wybór padł na zakon kamedułów, którego główny erem znajdował się na szczycie Góry Koronnej w pobliżu Perugii we Włoszech.

Marszałek nadworny nie poprzestał na samym sprowadzeniu kamedułów do Polski. Wybrał i nabył ponadto szczególnie urokliwe miejsce – Bielany pod Krakowem – i przez wiele lat budował oraz upiększał nowy klasztor tak, że jak napisał Paweł Jasienica, „nigdzie na kontynencie zakon ten nie posiada siedziby równie pięknej”<sup>15</sup>. Oczywiście, przedsięwzięcie to związane było z ogromnymi wydatkami. Dlatego chyba Wolski zdecydował się sprzedać w 1605 roku swe dobra rodowe w ziemi halickiej, Podhajce wraz z zamkiem oraz dwudziestu rozległymi włościami, wojewodzie ruskiemu Stanisławowi Golskiemu<sup>16</sup>. Najwidoczniej śpieszył się z tą transakcją – dalsi jego krewni domagali się później jej unieważnienia ze zwrotem zapłaconej ceny kupna, utrzymując, iż była ona zbyt nisko oszacowana. Faktem pozostaje, że dbając niemal do końca o Podhajce, o czym świadczyć może nadanie w 1591 roku aktu regulującego relacje w cechu kuśnierskim działającym w tym mieście, szczególnie upodobał sobie leżące bliżej Warszawy a otrzymane jeszcze w wieku młodzięcym tytułem dziedzictwa po stryju biskupie Krzepice koło Częstochowy.

Starostwo krzepickie było właściwie dożywotnio dzierzawioną królewszczyzną, *panis bene merentium*, jak je nazywano. Królowie nadawali je zresztą możliwym w celu pozyskania ich poparcia. Mikołaj Wolski, będąc w kraju, najchętniej przebywał w Krzepicach, o które dbał jak

---

<sup>14</sup> Autorzy pracy *W dawnym Poznaniu* mylnie informują, że komandorię poznańską objął „kawaler maltański Mikołaj Podhajczy” (*sic!*). Zob. Z. Boras L. Trzeciakowski, *W dawnym Poznaniu. Fakty i wydarzenia z dziejów miasta do roku 1918*, Poznań 1974, s. 127.

<sup>15</sup> P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, Warszawa 1982, s. 188.

<sup>16</sup> Zob. *Akt sprzedaży Podhajec przez Mikołaja Wolskiego Stanisławowi Golskiemu wojewodzie ruskiemu, 27 kwietnia 1605 r.*, Muzeum Narodowe w Krakowie, rkps 1820, s. 93–96.

o swoją własność. Tu podejmował dostojnych gości, wśród których nie zabrakło nawet króla Zygmunta III Wazy i jego małżonki Konstancji. Dla człowieka rozmiłowanego w architekturze i sztuce dbałość o piękny wygląd rezydencji była nie tylko czymś naturalnym, ale wręcz pasją. Przede wszystkim zatroszczył się zatem Mikołaj o zamek, do którego prowadził długi most nad Liswartą. Forteca ta, w kształcie kwadratu, miała dwie kondygnacje i kilkadziesiąt pokoi. Duża sala i średniej wielkości komnaty z plafonami zimą ogrzewane były „czarnymi piecami z gliny niemieckiej”. Na ścianach rozwieszono tzw. szpalery – płócienne, malowane, skórzane bądź gobelinowe opony oraz makaty. Podłogi zaścieniały kobierce tureckie i perskie. W pokojach pomieszczono wiele kosztownych sprzętów: zegarów grających, posągów, misternie wyrabianych naczyń szklanych i kruszcowych oraz wazonów z rzadkimi kwiatami. W zamku krzepickim była mała galeria obrazów, biblioteka i archiwum domowe. Znajdowało się tu i laboratorium alchemiczne, w którym przez czas pewien pracował sławny alchemik Mikołaj Sędziwój oraz nieznanymi z nazwiska hiszpański lekarz Józef. Ten ostatni, oprócz zabawiania się przetwarzaniem „podłych kruszców na szlachetne” wytwarzał również leki.

Wokół zamku urządził Wolski ogród włoski, w którym sadił drzewa owocowe sprowadzane z Niemiec i Włoch. Szczególne zainteresowanie gości wzbudzał ogród zoologiczny, „bardzo dobrze urządzony i opatrzony”, w którym samych jeleni było ponoć kilkaset sztuk. Na terenie tego zwierzyńca znajdowały się dwa stawy, w których żyła „niemała ilość bobrów”.

Jednak nie tylko o zamek i jego otoczenie dbał pan marszałek. Wykorzystując surowce, jakie znajdowały się na terenie starostw krzepickiego i rabsztyńskiego, w którego posiadanie wszedł w 1592 roku, a mianowicie pokłady wapienia i rud żelaza, założył manufaktury metalurgiczne oparte na produkcji wielkopiecowej. Wytwarzano w nich drut, blachę, a nawet działa. On też „robienie szklenic weneckich kryształowych, mosiądzu z miedzi czynienia z cudzych ziem do Polski przywiódł”. We wszystkich tych zakładach pracowali sprowadzeni z zagranicy doświadczeni mistrzowie i robotnicy. Niestety, gdy nie stało zapobiegliwego gospodarza, inwestycje te upadły w drugiej połowie XVII wieku. Do popadnięcia w ruinę pięknie odnowionego zamku w Rabsztynie i wybudowanego pałacu w Kłobucku przyczynili się natomiast Szwedzi.

Jako dygnitarz stojący blisko króla, uczestniczył Mikołaj Wolski w wielu ważnych wydarzeniach swego czasu. Na niektóre wywierał pewien wpływ, o inne otarł się zaledwie. Tak więc podczas rokoszu Zebrzydowskiego, w latach 1606–1609, stał zdecydowanie przy Zygmuncie. Jako żarliwy katolik

sprzyjał także planom królewskim związanym z Dymitrem Samozwańcem, który miał przywieść Moskwę do unii z Rzymem. Wiadomo nawet, iż zajmował się osobiście zakupem klejnotów dla młodego cara. Za wiedzą marszałka i jego przyzwoleniem zapewne na weselu Dymitra i Maryny Mniszchówny w Moskwie przebywał jego bratanek Adam Wolski, „utrącjusz wielki”, który ofiarował carycy piękne kobierce. Popierał też Mikołaj Wolski awanturnicze poczynania magnatów Michała Wiśniowieckiego i Samuela Koreckiego, którzy wbrew oczywistym interesom Rzeczypospolitej i zdecydowanemu sprzeciwowi hetmana wielkiego Stanisława Żółkiewskiego organizowali na własną rękę wyprawę na Mołdawię, usiłując osadzić na tronie hospodarskim Konstantego Mołyłę. Ekspedycje te, jak wiadomo, ściągnęły na Polskę gniew sułtana tureckiego i niepotrzebną wojnę, której następstwem była klęska cecorska i śmierć Żółkiewskiego. Dopiero bohaterka obrona Chocimia w 1621 roku, w czasie której pod wodzą świetnego stratega Jana Karola Chodkiewicza ramię przy ramieniu walczyli Polacy i Kozacy, doprowadziła do zawarcia między Polską a Portą Otomańską pokoju. Wobec rozpoczynającej się wojny trzydziestoletniej Zygmunt III zajął prohabsburskie stanowisko, będące konsekwencją jego dotychczasowej polityki, a szczególnie układu podpisanego w 1613 roku. Z polecenia królewskiego odprawił zatem Wolski z niczym posłów ze Śląska, przybyłych z prośbą o odnowienie dawnych traktatów zawartych między Czechami a Polską i niewysyłanie na pomoc cesarzowi bitnych, ale okrutnych dla ludności cywilnej lisowczyków. *Nota bene*, ci „polscy Kozacy” łupili nie tylko wrogów, ale i swoich, nie oszczędzając nawet królewszczyzn znajdujących się aktualnie w posiadaniu marszałka wielkiego koronnego.

Najgorzej spisał się Mikołaj Wolski jako żołnierz. Do wojaczki bowiem, w przeciwieństwie do swego dziadka Mikołaja, nie posiadał ani talentu, ani przygotowania fachowego. Na pole bitwy zawiodła go konieczność towarzyszenia królowi. Było to w 1626 roku podczas najazdu Szwedów na Pomorze Gdańskie. Gdy nieprzyjaciel zajął Gniew, doszło do bitwy, w której wojsko polskie usiłowało nie dopuścić do zamku nadciągającej pod wodzą samego Gustawa Adolfa odsieczy. Ponieważ nie było wówczas przy wojsku polskim hetmana, starym obyczajem powierzono dowództwo marszałkowi. Wolski nie umiał zapanować nad niekarnymi podwładnymi, a co gorsza, nie potrafiąc należycie ocenić sytuacji, „gdy uchodzących Szwedów nasi dobrze prażyli, z obawy zasadzki nieprzyjacielskiej kazał zatrąbić na odwrót”, czym przyczynił się do powodzenia planów szwedzkich<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> P. Jasienica, dz. cyt., s. 346.

Z większym powodzeniem występował natomiast na sejmach, gdzie – zwłaszcza w sprawach dotyczących finansów i gospodarki – nieźle sobie radził. Zdaniem Zarewicza, był Wolski ze wszystkich dotychczasowych marszałków wielkich koronnych „jednym z najczynniejszych”. Postać marszałka Wolskiego zasługuje na przypomnienie głównie jednak z uwagi na jego wszechstronne zainteresowania kulturalne. O niektórych już wspomniałem. Dodać trzeba, że najwięcej uwagi poświęcił upiększaniu klasztoru bielańskiego. W tym celu sprowadził z Włoch znanego malarza Wenantego z Subiaco i osobiście doglądał jego pracy w tym eremie. Wybudował także pałace w Olkuzzu i w Aksmaniach koło Przemyśla. Był również melomanem i utrzymywał na swym dworze „dobraną kapelę”, w której grywali sprowadzani z Włoch muzycy. Interesując się wieloma dziedzinami, dużo czytał i posiadał sporą bibliotekę. Sam nawet sięgał po pióro, ale swój dorobek literacki polecił w testamencie spalić. Chociaż żył w dobie kontrreformacji i był wiernym synem Kościoła katolickiego, nigdy nie zwalczał ani prześladował innowierców, zachowując postawę tolerancyjną. Krytycznie oceniał wiele współczesnych mu zjawisk w życiu kraju, o czym w pewnym stopniu świadczyć może jego członkostwo w słynnej Rzeczypospolitej Babińskiej. Szydząc z wad współobywateli, poważnie i z rosnącym niepokojem spoglądał w przyszłość państwa polskiego. W testamencie bowiem wyrażał obawę, iż „Rzeczpospolita (...) zda się być na samym schyłku”, przewidując zamieszki i upadek ojczyzny. Patrząc z perspektywy dziejowej i uwzględniając wydarzenia, które miały nastąpić za niespełna lat dwadzieścia, przyznać trzeba, że dobrze znał słabości i zagrożenia tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Ceniony za wiedzę i doświadczenie, miał marszałek Wolski wielu możliwych przyjaciół wśród arystokratów polskich i obcych. Cieszył się nawet zaufaniem koronowanych głów. Nie był natomiast popularny wśród szlachty, którą zraził chętnym przebywaniem za granicą, obcowaniem z cudzoziemcami i uczonymi, ubieraniem się „z niemiecka” oraz wyniosłością. Będąc starym kawalerem, miał być może różne przywary, wśród których wytykano mu zwłaszcza egoizm. Czy słusznie? Trudno dzisiaj wydać w tej sprawie sprawiedliwy sąd. Wydaje się, że marszałek miał naturę bogatą, a swego rodzaju dystans, jaki zachowywał wobec „braci szlachty”, wynikał z poczucia własnej wartości.

Mikołaj Wolski, marszałek wielki koronny, zmarł w Przemyślu 9 marca 1630 roku i zgodnie ze swoją wolą pochowany został w kamedulskim habicie, „na znak swej nicości” pod posadzką przy drzwiach kościoła na

krakowskich Bielanach, „aby przechodnie deptali po grzesznym jego cie-  
le”<sup>18</sup>. I to też jest znakiem czasu, w którym przyszło mu żyć.

Ród Wolskich herbu Półkozic wydał kilku przedstawicieli, którzy osiągnęli wysokie godności w Rzeczypospolitej „złotego” i „srebrnego” wieku. Wszyscy oni tytułowali się „z Podhajec”. Dwaj z nich, pierwszy i ostatni, dziad i wnuk noszący to samo imię, byli postaciami rzeczywiście wybitnymi. Jeśli jednak ochmistrz królowej Bony odznaczał się rycerskością i przywiązaniem do wartości narodowych, co plasowało go w rzędzie zdecydowanych przeciwników Habsburgów, to marszałek wielki koronny był w pewnej mierze kosmopolitą, oddanym stronnikiem dworu austriackiego, a nad wojaczkę przedkładał zainteresowania naukami ścisłymi, sztuką i architekturą oraz ekonomią. Dzieje gałęzi rodu Wolskich „z Podhajec” są przykładem szybkiej, lecz krótkotrwałej kariery. W gronie arystokracji polskiej pojawili się nagle, błyszczeli niewiele ponad wiek, aby równie szybko zniknąć i rozpuścić się w masie szlacheckiej, wśród której wyrosli ich przodkowie.

---

<sup>18</sup> L. Zarewicz, *Zakon Kamedułów...*, dz. cyt., s. 223.

STEFAN SZARY CR  
WARSZAWA

---

## INSPIRACJE EGZYSTENCJALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO Nad „Wprawkami do chrześcijaństwa” Sørena Kierkegaarda

*Pamięci zmarłego ks. prof. J. Tischnera,  
który „zaprowadził mnie” na ścieżki  
filozofii Sørena Kierkegaarda*

### 1. Źródła myśli egzystencjalnej

Kiedy myślimy o filozofii, chcąc ująć ją niejako u źródła, przenosimy się myślami do Grecji. To starożytna Grecja jest ojczyzną tych, którzy poszukują mądrości. Osiągnięcie prawdziwej mądrości i zdobycie nieśmiertelnej sławy stanowiły największe z marzeń, o jakim z rozkoszą rozmyślał niejedyn Grek. Jak tego dokonać? Kto może wskazać właściwą drogę? Ateny dały światu jedną z niezapomnianych postaci, która stała się wzorem i prekursorem zarówno nowożytnych prądów oświeceniowych, jak i nowożytnej filozofii. Jest nią oczywiście słynny Sokrates (ur. ok. 469 p.n.e., skazany na śmierć i stracony w roku 399). O uznaniu dla Sokratesa pisze W. Jaeger: „Późniejsze, chrześcijańskie wieki nie wahały się przyozdobić go koroną przedchrześcijańskiego męczennika, a wielki humanista czasu reformacji Erazm z Rotterdamu miał odwagę wprowadzić go do grona świętych i zwracać się doń słowami litanii: *Sancte Socrates, ora pro nobis*”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 563.



Cała działalność Sokratesa służyła „ratowaniu człowieka”, przy czym należy podkreślić, iż zawsze miał on przed sobą konkretnego, pojedynczego człowieka. Sokrates, prowadząc dialog z człowiekiem, chciał, aby ten poznał rzeczywistą prawdę o sobie samym, prawdę o własnej egzystencji, bo wraz z prawdą przychodzi uzdrowienie. Prawda nie oznaczała dla niego jakiegś li tylko operacji umysłowej. Nie była samotnym sądem wydanym przez intelekt, ale zawsze występowała w triadzie: Prawda, Dobro i Piękno, które w jedności współtworzą siebie w Harmonii.

Dla Sokratesa filozoficzną tajemnicą jest człowiek i sens jego egzystencji. „Sokrates, podobnie jak współcześni mu lekarze, znajduje w naturze człowieka, jako w najdostępniejszym nam wycinku wszechświata, niezawodną podstawę dla swej analizy rzeczywistości i klucz do jej zrozumienia. Jak to później sformułował Cycero, Sokrates ściągnął filozofię z firmamentu niebios, a wprowadził do miast i mieszkań ludzkich”<sup>2</sup>. Bez cienia wątpliwości możemy w tym miejscu powiedzieć, iż to właśnie on jest ojcem filozofii egzystencjalnej.

Rodzi się jednak uzasadnione pytanie: czy Grecja stanowi jedyne źródło dla rozważań egzystencjalnych? Należy na nie udzielić odpowiedzi negatywnej. Ktokolwiek bowiem choćby tylko pobieżnie zetknął się z dziełami współczesnych egzystencjalistów czy myślicieli związanych z nurtem fenomenologii, z łatwością odnajdzie oprócz Grecji inne jeszcze, niezwykle ważne źródło pytań egzystencjalnych. Znajduje się ono w Biblii. Nie byłoby filozofii S. Kierkegarda, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, J. Tischnera bez inspiracji czerpanej z Biblii. Postaci Abrahama, Hioba, Judasza, Piotra, a nade wszystko Jezusa Chrystusa dotyczą bezpośrednio problematyki, która wyraża się w pytaniach egzystencjalnych: kim jest człowiek i jaki jest sens jego egzystencji? Co to znaczy „życie stracić” i co to znaczy „życie ocalić”?

## 2. Sokrates Kopenhagi

Za stolicę współczesnej myśli egzystencjalnej uważa się Kopenhagę. W tym mieście bowiem w I połowie XIX wieku żył i działał, jak o nim mówiono, Sokrates Kopenhagi – Søren Kierkegaard (1813–1855). Kierkegaard odkrył sens swojego filozoficznego powołania w potrzebie „ratowania człowieka”. Zastanawiając się, gdzie tkwi groźba skierowana przeciw-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 583.

ko człowiekowi, uznał, iż niebezpieczeństwo to stanowi „ucieczka od siebie”. Człowiek jest bowiem jedyną istotą zdolną do tego, aby opuścić siebie, żyjąc dalej tak, jak gdyby nic się nie stało. Istota tego dramatu na tym polega, że człowiek może udawać samego siebie, grać rolę napisaną nie dla niego, może tracić siebie, uciekając od siebie. Na obszarze filozofii przyczyny tego stanu rzeczy były wówczas co najmniej dwie: dziedzictwo kartezjanizmu i filozofia Hegla. Zwłaszcza z filozofią Hegla Sokrates Kopenhageni prowadził ostrą, bezkompromisową walkę – w dużej mierze filozofia Kierkegaarda jest protestem przeciwko filozofii Hegla.

Zacznijmy jednak od Kartezjusza. Jak wiadomo, gdy chodzi o filozofię człowieka, Kartezjusz wyeksponował dualizm. W poszukiwaniu pewności, a więc filozoficznego punktu wyjścia, dokonał podziału człowieka na *res extensa* i *res cogitans*. Kim dla filozofii kartezjańskiej jest człowiek? Człowiek to przede wszystkim *res cogitans*. To rzecz myśląca – według Kartezjusza – jest rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą<sup>3</sup>. *Cogito ergo sum*. Myśląc: „człowiek”, ma się na uwadze przede wszystkim ów podmiot myślący. I chociaż człowiek ma także ciało, to nie ono stanowi o człowieku. Przecież – jak pisze Kartezjusz „to, co widzę, jest fałszem”<sup>4</sup>. Istotą człowieka jest rozumność – zdolność dokonywania aktów wątpienia, pojmowania, twierdzenia, przeczenia, chcenia, wyobrażania sobie, a nawet czucia<sup>5</sup>. Kartezjusz zredukował człowieka do *cogitare* – świadomości. W konsekwencji nie ma konkretnego, jednostkowego człowieka – bawiącego się dziecka, dorastającego chłopca, pięknej dziewczyny, zajętego handlem kupca, przeżywającego trwożę umierania starca... Jest jedynie jakiś bliżej nieokreślony nie-wiadomo-kto – podmiot myślący.

Podobnie w filozofii systemowej Hegla nie ma miejsca dla konkretnego. Jednostka jako taka nie posiada znaczenia. Kierkegaard najprawdopodobniej powiedziałby, iż system wcale nie prowadzi ku obiektywności, o której mówi, ale popada w fałszujący obraz człowieka „obiektywizm”. Obiektywizm ten dlatego nie prowadzi do obiektywności, że podąża drogą wyłączenia istotnych cech indywidualnych, jednostkowych i konkretnych, dokonując wszędzie tam, gdzie to tylko możliwe, uogólnień. Człowiek zaś ujęty ogólnie jest jedynie bliżej nieokreślonym pojęciem (choć jego definicja może być długa i wyrażona precyzyjnym językiem), w którym zredukowana zostaje sama jego istota.

---

<sup>3</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948, s. 23.

<sup>4</sup> Tamże, s. 20.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 24.

Kierkegaard w swojej filozofii pragnie osiągnąć jedno: by filozofia człowieka stała się rzeczywiście filozofią Człowieka<sup>6</sup>. Pragnie nawet, aby jego pisma były czytane bardzo osobiście, tak jak czyta się list od zatroskanej o nas osoby. Sam podpisywał swoje dzieła pseudonimami, albowiem nie szukał swojej chwały, lecz zależało mu przede wszystkim na dobru Człowieka. Być może był to także swoisty protest przeciwko tym, którzy ukazując ścieżki mądrości, dbali przy tym troskliwie o sławę.

Mój drogi czytelniku – pisze Sokrates Kopenhagi – jeśli to możliwe, czytaj głośno! Jeżeli to uczynisz, pozwól, że podziękuję ci za to. Jeżeli ponadto wpłyniesz na innych, by postąpili tak samo, pozwól mi podziękować każdemu z nich i tobie, znowu i znowu! Czytając na głos, nabierzesz przekonania, że to nad sobą powinieneś się zastanowić, a nie nade mną, bowiem „nie jestem autorytetem”, ani też nad innymi, bo rozproszyłbyś swoją uwagę<sup>7</sup>.

### 3. Egzystencjalizm Sørensa Kierkegaarda

Filozofia Kierkegaarda nie została ujęta w formę systematycznego wykładu. System bowiem, zdaniem Duńczyka, redukuje priorytetowe zagadnienia filozofii człowieka i w konsekwencji fałszuje prawdę o człowieku i jego egzystencji. W tej sytuacji filozofowanie Kierkegaarda w ogóle nie przypomina dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii. Jest on rzeczywistym prekursorem współczesnej myśli egzystencjalnej, wskazuje istotne zagadnienia filozoficzne, choć sam nie ma jeszcze „filozoficznego narzędzia”, za pomocą którego mógłby je wyrazić<sup>8</sup>. Jego pisma to refleksje adresowane ku Jednostce. Kierkegaardowski człowiek to „syn-

<sup>6</sup> Pisząc słowo „Człowiek” dużą literą, mam odtąd na uwadze nie abstrakcyjne pojęcie, ale Kierkegaardowską Jednostkę.

<sup>7</sup> Cyt. za: B. Alex, *Søren Kierkegaard – życie prawdziwe. Życie i dzieło chrześcijańskiego filozofa*, tłum. M. Zdeb, Warszawa 1998, s.70.

<sup>8</sup> Początkowo filozofia Kierkegaarda nie została należycie doceniona, a nawet dostrzeżona. Inne zagadnienia filozoficzne przysłoniły wartość myśli egzystencjalnej. Najczęściej mówiąc o egzystencjalizmie, wskazuje się na M. Heideggera. Kwestię tę poruszył w swojej wypowiedzi R. Ingarden: mówi się, iż to dopiero Heidegger „stworzył problematykę *der menschlichen Existenz* – to się u niego nazywa *des menschlichen Daseins* – człowieka, jego natury itd., osoby. (...) jest to mylne. Zagadnienie osoby pojawiło się znacznie wcześniej nie tylko u Edith Stein jako jedno z centralnych zagadnień (był to rok 1915–1916), ale także w inny sposób – moim zdaniem również niezadowolający – u Maxa Schelera. Hans Lipps także napisał *Die menschliche Natur*, ale już po Heideggerze. Tak więc Heidegger nowej problematyki tutaj nie wprowadził. Wprowadził on tylko metodę swego filozofowania, swojej hermeneutyki i także pewien jeszcze czynnik, który przedtem u fenomenologów literacko nie istniał, to jest Kierkegaarda, do którego się bardzo mało przyznaje, ale od którego bardzo wiele wzięł”. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, Kraków 1988, s. 180.

teza duszy i ciała", egzystująca w konkretnym świecie i w konkretnych uwarunkowaniach. Duńczyk pragnie pobudzić Człowieka do refleksji nad samym sobą i własnym życiem. Jego liczne opisy mają służyć za „lustro”, w którym Jednostka może zobaczyć siebie i dokonać autorefleksji. Ułatwiają to wyróżnione przez niego tzw. stadia egzystencji: estetyczne, etyczne i religijne. Życie człowieka nie jest idealnie pasującą do siebie logiczną układanką, ale zawiera w sobie możliwość sprzeczności. Stąd pomiędzy poszczególnymi stadiami nie ma „łagodnego przejścia”, ale następuje tzw. skok egzystencjalny, słynne Kierkegaardowskie: albo-albo. Za przykład „skoku egzystencjalnego” może posłużyć powołanie św. Pawła<sup>9</sup>. Skok nie dokonuje się w refleksji intelektualnej, jak np. w filozofii Kartezjusza, ale jest ryzykiem: to rzeczywiście, dramatyczne „być albo nie być” Jednostki. Najistotniejszą sprawę stanowi wybór, w którym Człowiek ryzykuje siebie.

Stadium estetyczne „jest rozpaczą”<sup>10</sup>. Esteta bowiem nie jest zdolny do tego, aby dokonać egzystencjalnego wyboru. Człowiek żyjący w stadium estetycznym nie wie, iż sensem wyboru jest wierność. Stąd jego „wybory” pozostają wyborami zawsze zawieszonymi, są raczej kaprysami chwili. Nie znajduje on w sobie przestrzeni odpowiedniej dla wiary, albowiem „żyje (...) z daleka od siebie i przeżywa prawdziwie jedynie bezsilne zwątpienie”<sup>11</sup>.

Stadium etyczne<sup>12</sup> cechuje odpowiedzialność. Tylko bowiem człowiek odpowiedzialny zdolny jest do wierności. „Etyka jako taka – pisze Kierkegaard – jest rzeczą ogólną i jako ogólna obowiązuje każdego w każdej chwili”<sup>13</sup>. Dramat jednostki etycznej wywołany jest napięciem, jakie powstaje pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne. W konsekwencji jednostka etyczna dąży do harmonii ducha, ale zarazem natrafia na surowy i twardy świat prawa. Może to spowodować zanik spontanicznej radości życia.

Według Kierkegarda, człowiek może spełnić siebie i swoje życiowe zadanie najpełniej jako chrześcijanin<sup>14</sup>. Stadium religijnemu<sup>15</sup>, które sta-

<sup>9</sup> Zob. A. Gieniusz, *Punkt wyjścia teologii i misji Apostoła Narodów: nawrócenie czy powołanie?*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Collegium Resurrectionianum” 2001, nr 7, s. 115–132.

<sup>10</sup> Zob. S. Szary, *Filozofia wiary Sorena Kierkegarda (praca magisterska pisana pod kier. ks. prof. J. Tischnera)*, Kraków 1995, s. 22–27.

<sup>11</sup> Tamże, s. 27.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 27–37.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 55.

<sup>14</sup> Słowo to, pisane dużą literą, oznacza „prawdziwego chrześcijanina” (co zostaje wyjaśnione w dalszej części niniejszego artykułu), w odróżnieniu od „chrześcijanina jedynie z metryki”.

<sup>15</sup> Zob. S. Szary, *Filozofia wiary...*, dz. cyt., s. 38–48.

nowi najszerszą sferę ludzkiej egzystencji, poświęca Duńczyk większość swoich prac. W każdej z nich Sokrates Kopenhagi powtarza, iż „z chrześcijańskiego punktu widzenia, prawda naturalnie nie polega na poznawaniu prawdy, ale na byciu prawdą”<sup>16</sup>.

#### 4. *Wprawki do chrześcijaństwa*

W roku 1850 ukazują się *Wprawki do chrześcijaństwa* z adnotacją: *Od Anti-Climacusa, wydane przez S. Kierkegaarda*. Duńczyk zajmuje się w nich istotą chrześcijaństwa. Ukazując jego niezwykle wysokie wymagania i w ten sposób odpowiadając na pytanie: co to znaczy być chrześcijaninem? Kierkegaard zapewne był świadom, że również on sam nie jest w stanie im sprostać. Peter P. Rohde twierdzi, iż

gdyby podpisał je [tzn. *Wprawki do chrześcijaństwa* oraz wydaną rok wcześniej książkę *Choroba na śmierć*] własnym nazwiskiem, wyglądałoby, jakby tylko on miał prawo głosić prawdziwie objawienie i chciał pouczać innych. Dlatego też na karcie tytułowej widnieje pseudonim, lecz jednocześnie nazwisko Kierkegaarda jako wydawcy, ponieważ książki te zawierają jego własny punkt widzenia i nie stwarzają żadnych możliwości spekulacyjnych<sup>17</sup>.

Czym są *Wprawki do chrześcijaństwa*? Są to tzw. trzy mowy budujące, rozbudowane kazania z elementami charakterystycznymi dla traktatu teologiczno-spekulatywnego, poprzedzone trzema cytatami z Ewangelii<sup>18</sup>. Wstęp pierwszej mowy inicjują słowa: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja wam dam odpocznienie” (Mt 11, 28). Mowę drugą poprzedza cytat: „Błogosławiony ten, kto się Mną nie zgorszy” (Mt 11, 6). Natomiast mowę ostatnią rozpoczyna obietnica Chrystusa, znajdująca się w Ewangelii wg św. Jana: „Z wywyższenia przyciągnie wszystkich do siebie” (J 12, 32).

Podstawową wartością egzystencji Człowieka jest prawda. Istotą prawdy, jak to już zostało wcześniej wspomniane, nie jest intelektualne dowodzenie swoich racji, ale życie według niej.

<sup>16</sup> S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002, s. 167.

<sup>17</sup> P. P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, tłum. J. A. Prokopski i A. Szulc, Wrocław 2001, s. 159–160.

<sup>18</sup> Zob. A. Szwed, *Wstęp tłumacza*, w: S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 7.

Tylko wtedy prawdziwie znam prawdę – pisze Kierkegaard – gdy staje się we mnie życiem. Dlatego Chrystus porównuje prawdę do pokarmu, a przyswajanie sobie prawdy z jedzeniem; bowiem podobnie jak, w sensie cielesnym, dzięki przyswojeniu pokarmu podtrzymuje życie, tak również w sensie duchowym prawda daje i podtrzymuje życie: jest życiem<sup>19</sup>.

Największym wrogiem Człowieka jest zatem egzystencja pozbawiona prawdy. Kierkegaard, walcząc o prawdę Jednostki, występuje ostro przeciwko najmniejszemu nawet przejawom hipokryzji. Życie w zakłamaniu, w obłudzie, stanowi największe niebezpieczeństwo dla Człowieka, albowiem obłuda, występując pod pozorem prawdy, bezcześci prawdę. W tym kontekście należy rozumieć toczone przez Kierkegarda boje z instytucją Kościoła, z urzędowym ustanawianiem pastorów, jak też z hipokryzją ochrzczonych.

We *Wprawkach do chrześcijaństwa* Kierkegaard jasno i wyraźnie ukazuje cel ludzkiej egzystencji. Stanowi go doskonałość, idealność, która w języku religijnym określana jest jako świętość. Należy jednak zawsze pamiętać, iż egzystencja Człowieka to egzystencja pielgrzyma. Człowiek ciągle znajduje się w drodze, ciągle może jedynie zmierzać i przybliżać się ku doskonałości, nie osiągając jej jednak tu, na ziemi, w sposób absolutny. Charakterystyczne jest to, iż doskonałość nie jest czymś, co ma się osiągnąć kiedyś, po śmierci, ale że jest to egzystencja pielgrzyma „w świecie”, który wręcz stając się prawdą, podąża jednocześnie drogą ku doskonałości.

Bowiem powagą życia nie jest cała ta zapobiegliwość skończoności i pracowitości, wraz ze źródłem zarobkowania, stanowiskiem, biurem, płodzeniem dzieci, lecz powaga życia polega na **chęci** bycia i **chęci** wyrażania doskonałości (idealności) w rzeczywistości codziennego życia, nie w **chęci** przekreślenia jej szybko i raz na zawsze jedną kreską i na własną stratę, nie biorąc jej także na próżno, jak we śnie – jakież żałosny brak powagi w obu przypadkach! – ale z pokornym jej pragnieniem w rzeczywistości<sup>20</sup>.

Życie jest więc egzaminem, jest próbą, której istota polega na „stawaniu się i byciu chrześcijaninem”<sup>21</sup>. Mistrzem na tej drodze jest sam Chrystus – Chrystus, który nie uczy prawdy na poziomie rozważań intelektualnych, ale który jako Mistrz ukazuje wprost, jak żyć.

---

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 168.

<sup>20</sup> Tamże, s. 157.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 151.

(...) bycie chrześcijaninem naprawdę, z pewnością nie polega na byciu Chrystusem (błuznierstwo!), lecz na byciu Jego naśladowcą, wszak nie takim malowanym i miłym naśladowcą, który wykorzystuje firmę [tj. imię Jezusa Chrystusa] i uważa mękę Chrystusa za coś, co wydarzyło się wiele, wiele wieków temu: nie, bycie naśladowcą Chrystusa oznacza, że twoje życie będzie bardzo podobne do Jego życia, na ile życie człowieka może być podobne<sup>22</sup>.

Kierkegaard ukazuje egzystencję naśladowcy Chrystusa jako wypełnioną cierpieniem, niezrozumieniem, samotnością, wręcz szaleństwem. Taki wybór jest skandalem dla rozumu. Ale według Duńczyka, „rozum nie gra tu żadnej roli”<sup>23</sup>. Akt wiary nie domaga się akceptacji intelektu. On domaga się raczej „egzystencjalnego skoku”, ryzyka, postawienia swego życia na jedną kartę, owego albo-albo. Stąd „na serio zostać jego uczniem to największe z szaleństw. Ciągłe istnieje tylko jedna możliwość bycia bardziej szalonym niż szalony człowiek: najwyższe szaleństwo, na serio przyłączyć się do szaleńca i uważać go za mądrego”<sup>24</sup>. W konsekwencji wybór Chrystusa jako Mistrza jest ryzykiem i zgorzeniem dla rozumu. Kierkegaard uważa, że alternatywa: albo wiara–albo niewiara, jest niewłaściwym ujęciem istoty problemu. Według niego, alternatywa ta powinna brzmieć: albo wiara–albo zgorzenie.

Bo sens jest w tym, by człowiek był przekonany w pełni i niezachwianie – w bojaźni i drzeniu – że tylko w wierze w Chrystusa jest szczęście, a poza nią wieczna zatrała, że zgorzenie jest niebezpieczeństwem – by mu mogło przyjść na myśl, aby zaryzykować wszystko<sup>25</sup>.

Per Lonning<sup>26</sup> celnie zauważa, iż „dla Kierkegarda chrześcijaninem jest ten, kto podąża za Chrystusem do granic możliwości, do krzyża. Jest nim ten, kto świadomie mówi „nie” postawie zwolennika lub wiadza<sup>27</sup>.

Wiara, mówi Kierkegaard, zaczyna się od uniżenia<sup>28</sup>. Jeżeli ktoś nie chce dzielić wraz z Chrystusem Jego uniżenia, to jakże może pragnąć

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 94.

<sup>23</sup> Tamże, s. 101.

<sup>24</sup> Tamże, s. 52.

<sup>25</sup> Tamże, s. 99.

<sup>26</sup> Per Lonning jest autorem rozprawy doktorskiej *Równoczesność w rozumieniu chrześcijaństwa u Kierkegarda*, biskupem Kościoła norweskiego, członkiem centralnego komitetu Światowej Rady Kościołów i członkiem parlamentu norweskiego.

<sup>27</sup> P. Lonning, *Filozofia stosowana*, w: B. Alex, *Søren Kierkegaard – życie prawdziwe...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>28</sup> Tamże, s. 38.



wywyższenia? Stąd konkretny imperatyw Duńczyka: „Patrz na Niego, na Uniżonego!”<sup>29</sup>. Chrystus jest twoją „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6).

## 5. Egzystencjalizm chrześcijański

Nie jesteśmy w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na pytanie: jak wiele zawdzięczamy Kierkegaardowi? Nie potrafi uświadomić sobie tego ani wielu filozofów, ani wielu współczesnych teologów. Jedno jest pewne: wiele zagadnień zostało postawionych i wspaniale rozświetlonych przez Sokratesa Kopenhagi. Ale czy taka odpowiedź nie stanowi w konsekwencji jeszcze jednej pułapki prowadzącej do pozoru? Czy rzeczywiście w zadowalający sposób zgłębiono tajemnicę egzystencji Człowieka? Ciągłe są filozofowie i teologowie, pisarze i poeci, którzy nad tą tajemnicą pochylają się na nowo: K. Jaspers, G. Marcel, J. Tischner. Zgłębiając tajemnicę Człowieka, odkrywają Chrystusa. Wśród wielu wspaniałych tekstów, jakie na ten temat powstały, jeden jest szczególnie ważny. W nim bowiem odzywa się delikatnym szeptem przesłanie Kierkegarda: wołanie o prawdę Jednostki, o prawdę Człowieka, który nie potrafi zrozumieć siebie bez Chrystusa. Tekstem tym jest encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*, w której czytamy:

Człowiek, tak jak jest „chciany” przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie „wybrany”, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek „każdy”, najbardziej „konkretny” i najbardziej „realny”: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie, która nieustannie staje się udziałem każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy poczynają się pod sercem matki<sup>30</sup>.

Zadanie, jakie ma do spełnienia, zwłaszcza obecnie, filozofia Sorena Kierkegarda, wydaje się niezwykle ważne i nie do przecenienia.

Gwiazda naprawdę świeci wysoko na niebie, choć widząc ją w morzu, wydaje się, że znajduje się znacznie poniżej [powierzchni] wody; i podobnie, bycie chrześcijaninem jest najwyższym wywyższeniem, nawet jeśli w tym światowym odbiciu może się przejawiać jako najgłębsze upokorzenie. A więc upokorzenie jest w pewnym sensie wywyższeniem<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 145.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 13.

<sup>31</sup> S. Kierkegard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 163.

MARCIN REBES  
KRAKÓW

---

## FILOZOFIA STEFANA PAWLICKIEGO

### Wstęp

W artykule tym zajmę się na wskroś pozytywistycznym aspektem filozofii Stefana Pawlickiego. Pozytywistycznym w tym sensie, że stawia sobie za zadanie popularyzację filozofii wśród tych, którzy jeszcze nie mieli z nią do czynienia. Nie znaczy to, że Pawlickiego zaliczam do pozytywizmu (Pawlicki ostro krytykował pozytywizm za materializm i redukcję filozofii wyłącznie do obszaru, który przynależy do nauk szczegółowych). Używając przymiotnika „pozytywistyczny”, mam jedynie na myśli charakter filozofii Pawlickiego, która niesie przez swój dydaktyzm przybliżenie zagadnień metafizycznych szerokiemu kręgu ludzi. Biorąc zresztą pod uwagę zarówno formę literacką jego dzieł, jak i stosunek Pawlickiego do metafizyki, z całą pewnością nie można zaliczyć go do kręgu pozytywistów jego epoki.

Autorowi *Historii Filozofii Greckiej* przyszło żyć w czasach, gdy powszechnie podważano słuszność uprawiania metafizyki (a czynili to właśnie pozytywiści), jednak on podjął się zadania ukazania jej w nowym świetle. Sięgał przy tym do filozofii antycznej. Jako że podczas swoich studiów we Wrocławiu odebrał staranne wykształcenie w zakresie kultury antycznej i języków klasycznych, mógł później bez problemu tłumaczyć i interpretować klasyków myśli greckiej, wywierając ogromny wpływ

na swoich współczesnych. I tak na przykład Henryk Sienkiewicz, gdy pisał *Quo vadis?*, konsultował się m.in. ze Stefanem Pawlickim, tworząc kolejne sceny powieści.

Wybrałem filozofię Pawlickiego jako przedmiot tego artykułu ze względu na jej oryginalność i przeniknięcie humanizmem europejskim, a także z tego powodu, że nie tylko poprzez wstąpienie do Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego<sup>1</sup>, ale też dzięki swojej twórczości wpisał się w pejzaż myśli polskiej walczącej z abstrakcyjną myślą romantyczną. Nie zamierzam zajmować się tu rozwojem myśli religijnej na emigracji i w Polsce, lecz chcę jedynie przeanalizować filozofię ściśle związaną z doświadczeniem religijnym. Pawlicki reprezentuje ten jej nurt, który kształtował kulturę polską, opierając się na silnych podstawach kultury greckiej i wiary chrześcijan pierwszych wieków. Dostrzegam w jego poglądach echa Norwidowskiej myśli, która pozwala czerpać z prostego doświadczenia pozbawionego romantycznych uniesień.

Próba przedstawienia filozofii Pawlickiego może przynieść podwójną korzyść: może przybliżyć nam – z jednej strony – chrześcijańską filozofię końca XIX wieku, z drugiej zaś – filozofię samego Stefana Pawlickiego, który prowadził spór z pozytywizmem i ewolucjonizmem. Przejdźmy zatem do prezentacji obszarów, które obejmuje filozofia Stefana Pawlickiego.

## Główne kierunki badawcze

W filozofii Pawlickiego można wyróżnić trzy obszary tematyczne. Pierwszy jest ściśle związany z historią narodową państwa polskiego i jego dążeniem do niepodległości. (Z czasem walka intelektualna o wolność państwa będzie ewoluowała w kierunku etyki społecznej narodu). Podczas pobytu w Rzymie Pawlicki pracował nad programowymi tezami do encykliki *Rerum novarum*, w Krakowie natomiast jako jeden z niewielu spośród grona profesorów zajął się problematyką społeczną w filozofii Marksa. Obserwując fatalną sytuację i niepokojące zjawiska społeczne w Europie, potrafił podejść krytycznie do marksizmu, który mógł się wówczas wydawać panaceum na problemy społeczne, widząc w nim groźny

---

<sup>1</sup> Założyciele Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa wnieśli w okresie Romantyzmu świeży powiew doświadczenia wiary w religijność tak polskiego środowiska emigracyjnego we Francji, opanowanej przez utopię towiańczyków, jak i na terenie samej Polski.

nurt społeczny, który musi przynieść złe owoce. Nazwałbym ten obszar **filozofią społeczną**.

Drugi obszar, którym zajął się Pawlicki w czasie swoich podróży po Włoszech i który później, po powrocie do kraju kontynuował, to stosunek filozofii i teologii do ewolucjonizmu. Te interdyscyplinarne badania nie miały na celu zaakceptowania ewolucjonizmu, lecz raczej uczynienie go komplementarnym do Księgi Rodzaju Starego Testamentu. Mam tutaj na myśli okres tuż po wydaniu dzieła Darwina *O początkach rodzajów*. Już opublikowaniu przez Darwina w roku 1871 *O pochodzeniu człowieka* Pawlicki ostro krytykował poglądy przedstawione w obu dziełach z powodu zawartych w nich inklinacji do materializmu, którego nie można pogodzić z religią. Trzeba zaznaczyć, że Pawlicki jest jednym z pierwszych polskich ludzi nauki, którzy podjęli polemikę z darwinizmem. Zagadnienia te należą do **filozofii przyrody**.

Trzeci obszar to **historia filozofii** – obejmuje pionierskie badania nad filozofią Schopenhauera oraz filozofią starożytną, którą Pawlicki tłumaczył i interpretował. Wymieniam Schopenhauera na pierwszym miejscu z tej racji, że Pawlickiemu właśnie przypisuje się niebagatelny wkład w krytyczną recepcję autora *Świata jako woli...*, zanim jeszcze jego filozofia zdobyła rozgłos w świecie. Stefan Pawlicki wykładał historię filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej i na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego osiągnięcia w historii filozofii mogą być oceniane bądź w **kategoriach metodycznych**, bądź pod kątem **zawartości merytorycznej** prezentowanej przez niego filozofii w ujęciu historycznym – wyprzedza tu swoją epokę. Czytając notatki, które sporządzał, przygotowując się do wykładów z historii filozofii, można dojść do przekonania, że oczekiwał od filozofii przede wszystkim dydaktyczno-wychowawczego charakteru. Preferował głównie krótką, ale szalenie treściwą formę przekazu. Zamiast, jak jemu współcześni, pisać dzieła obejmujące całościową wizję filozofii i tworzyć w ten sposób zamknięty podręcznik zawierający szeroki przegląd koncepcji i systemów filozoficznych, wolał wykładać filozofię, prezentując pojedynczego filozofa lub jedno wybrane zagadnienie, tzw. monografię<sup>2</sup>. Oprócz charakteru dydaktyczno-wychowawczego filozofii akcentował

---

<sup>2</sup> „Pawlicki już w roku 1884 wskazywał – i zarazem apelował o odrabianie zaniedbań – iż liczna plejada naszych pisarzy, w tym także twórców i myślicieli największych, jak dotąd nie doczekała się wyczerpujących opracowań, które można by pozostawić na równi z wzorami pochodzącymi z Niemiec czy Francji. W dodatku był przekonany, że uprawianiem

również jej charakter narodowy. Przez charakter narodowy rozumiał nieograniczanie filozofii do myśli jednego określonego narodu, lecz podjęcie stojącego przed każdą filozofią wyzwania wyjaśnienia jej poprzez kulturę i język narodu, który sięga jednak do wspólnego kulturowego źródła, jakim jest kultura grecka i chrześcijańska.

Zagadnienia metafizyki, teorii poznania i etyki, która raczej szukała wyjaśnienia kwestii duszy i jej funkcji u każdego indywiduum, niż zajmowała się nakazem moralnym, obejmują obszar nazwany przez nas historią filozofii.

Przejdźmy teraz do prezentacji poszczególnych obszarów filozoficznych, zaczynając od filozofii społecznej, a kończąc na historii.

## Szczegółowe obszary badań

**Filozofia społeczna** Pawlickiego jest propozycją pokonania dwóch skrajnych tendencji istniejących w ówczesnej społeczności. Z jednej strony – skrajnego liberalizmu, który jest przez niego określany jako „skrajny indywidualizm”, a z drugiej strony – komunizmu. Dualizm polityczny możliwy jest do przewyciężenia jedynie przez chrześcijańską filozofię społeczną. Filozofia ta – mówi Pawlicki – „rozwiązuje problem społeczny sposobem odmiennym. Zamiast zaczynać od człowieka abstrakcyjnego, którego nigdy nie było, stawia ona zadanie na gruncie historycznym (...)”<sup>3</sup>. Historyczność oznacza tu silne zakorzenienie w rzeczywistości niepozwalającej na zbytnie wybieganie w mroczną przyszłość, które jest charakterystyczne dla utopii, np. komunistycznej<sup>4</sup>. Pawlicki twierdzi, że filozofia społeczna usiłuje przez miłość i wolność usunąć anarchię w produkcji, a niesprawiedliwość w podziale zysków. Pomimo że każdy indy-

---

literatury monograficznej, poza względami badawczymi, przemawiają również ważne względy dydaktyczno-wychowawcze: głosił, że literatura taka ukazuje młodzieży drogi rozwojowe naszej kultury, jak również dopomaga jej w urabianiu całej osobowości do naśladownictwa wielkich charakterów – z czego zawsze więcej korzyści, jak z mozaikowych obrazów poszczególnych epok”, Cz. Głombik, *Zadania historii filozofii według Stefana Pawlickiego*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12 (84–85), BJ: 688957 II. Pawlicki w 1984 wygłosił odczyt na zjeździe historyczno-literackim im Jana Kochanowskiego, który odbył się w Krakowie. Cz. Głombik odnosi się do tego zjazdu.

<sup>3</sup> S. Pawlicki, *Cele i zadania polityki społecznej*, rkps BJ 596522 II, s. 3.

<sup>4</sup> Pawlicki ma tutaj na myśli komunizm jako koncepcję filozoficzną, która urzeczywistniła się wówczas jeszcze tylko w postaci wspólnot tworzonych przez jezuitów. Stefan Pawlicki dokonał oceny komunizmu jeszcze przed rewolucją rosyjską.

widualizm bez miary prowadzi do rozbicia społeczeństwa, każda utopia społeczna do utraty wolności osobistej, filozofia społeczna zakłada, że społeczeństwo istnieje dla jednostek i ma im pomóc do rozwoju wszystkich władz natury ludzkiej, ponieważ od tego rozwoju w doczesności zależy przyszłość ich w życiu lepszym<sup>5</sup>.

„Anarchia w produkcji” jest wedle Stefana Pawlickiego konsekwencją istnienia nadmiernej ilości towarów, które prowadzą do wyczerpania robotników przez pracodawców. „Niesprawiedliwość w podziale zysków” jest natomiast wynikiem ubożenia biednych i bogacenia się bogatych. Istota filozofii Stefana Pawlickiego, tkwi w tym, że **podporządkowuje on cele państwowe rozwojowi duchowemu i intelektualnemu jednostki**. Przyznanie pierwszeństwa nie troszczy o państwo, lecz troszczy o jednostkę, która to państwo tworzy, jest przygotowaniem gruntu dla personalistycznego nurtu i w filozofii, i w teologii. Przedmiotem nauki społecznej, której zadaniem polega na pogodzeniu ludzkiego indywidualizmu z odpowiedzialnością zbiorową za państwo, staje się zatem indywidualium tworzące społeczność, dzięki której może się rozwijać. Filozofia Stefana Pawlickiego tym się różni od innych, że za podstawę przyjmuje doświadczenie etyczne. Chciałbym tutaj dodać, że poglądy Pawlickiego na stosunki panujące w świecie są istotnym jego wkładem w filozofię społeczną tego okresu.

**Filozofia przyrody** obejmuje przede wszystkim spór z darwinizmem i jego percepcją. Krytyka głównego dzieła Darwina, noszącego tytuł *O pochodzeniu człowieka*, zawarta jest w książce Stefana Pawlickiego *Studia nad darwinizmem*. Pawlicki zarzuca w niej Darwinowi brak spójności oraz ignorancję dla zasady kontradycji. Błąd teorii Darwina polega przede wszystkim na brakach logicznych, lecz także na udawadnianiu błędnych znaczeń niektórym pojęciom, jak np. pojęciu natury. Pawlicki twierdzi, że pojęcie natury nabrało u Darwina treści teologicznej: w ewolucjonizmie natura jest dla siebie i przedmiotem, i podmiotem. Brak tego, który byłby prawodawcą został bezwiednie zastąpiony personifikacją natury, która zarazem jest prawem i prawodawcą. Oprócz personifikacji natury Pawlicki uważa za błędne rozumienie pojęcia doskonalenia się (zresztą ten wieloznaczny termin można drogą analogii rozumieć błędnie). Przez proces doskonalenia się pierwotna postać bytu mogłaby ulegać rozkładowi, zatem nie można by mówić o ewolucji, lecz raczej o niszczeniu pierwotnej struktury w tzw. walce o byt. Także brak w definicji pojęcia rodza-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 3.

ju jest powodem nadużyć, które prowadzą donikąd. Darwin twierdził, że teoria ewolucji odnosi się do jednostek, a nie ich rodzajów. Oznacza to, że według Darwina jednostki bez względu na rodzaj krzyżują się. Musiałyby zatem istnieć formy pośrednie, lecz tych jeszcze nie odkryto. Pawlicki uważa, że ewolucja zawiera się jedynie w rodzaju. Autor *Studiów nad darwinizmem* przyjął definicję rodzajów Buffona, który określał je jako „nieprzerwane następstwo jednostek do siebie podobnych i reprodukcujących się z kolei”<sup>6</sup>. Stwierdzenie, że jednostki w obrębie gatunku reprodukcują się, prowadzi Pawlickiego do wniosku, że ewolucja pomiędzy różnymi rodzajami jest niemożliwa, a skoro tak, to ewolucja ma jedynie zasięg rodzajowy i nie istnieje możliwość krzyżowania się poza gatunkiem. Twierdzenie o pokrewieństwie człowieka z małpami jest zatem chybione, gdyż obie istoty należą do innych rodzajów. Do tej argumentacji Pawlicki używa zasady kontradycji, czyli zasady niesprzeczności: „nie może coś być i nie być zarazem”. Ewolucja nie może obejmować jedynie wybranych bytów w obrębie rodzaju, pozostawiając inne poza swoim zasięgiem. **Punkt ciężkości w sporze z Darwinem dotyczy pochodzenia człowieka i jego ponadnaturalnych możliwości, które dają człowiekowi posiadanie duszy i rozumu.** Również wszelkie teologiczne argumenty są dobierane z perspektywy walki o człowieka jako wyróżnionego bytu. Do ciekawych argumentów należy także ten, który przywołuje fragment Księgi Rodzaju o nazywaniu przez Adama zwierząt. Pawlicki twierdzi, że jest niemożliwe, aby przed albo po tym, jak pierwszy Adam nadał nazwy zwierzętom, mogły się tak one zmienić, by stać się czymś nowym pod względem istoty i przypadłości. Nadanie nazwy jest jakby ustanowieniem gatunków na wieki. Jedynie jednostki starzeją się i podlegają nieustannie zmianom. Ewolucjonizm – wedle Pawlickiego – ma podłoże materialistyczne. Materializm natomiast redukuje byty tylko do tego, co postrzegane, co dane nam przez zmysły. Sprowadzanie istoty ludzkiej wyłącznie do wymiaru materialnego oraz personifikacja natury wiodą do panteizmu.

Poglądy na ewolucjonizm nie są obecnie tak szeroko dyskutowane jak w XIX i na początku XX wieku i nie sędzę, aby dostarczały tak dużo kontrowersji i emocji jak wówczas. Ewolucjonizm jest traktowany jak tak inne hipotezy, co do których nie mamy zupełnej pewności o ich prawdziwości, mimo iż są bardzo prawdopodobne. Nie można jednak powiedzieć, że spór z darwinizmem jest obecnie mało znaczący, lecz raczej, że budzi

---

<sup>6</sup> S. Pawlicki, *Studia nad darwinizmem*, s. 35.



mniej niż niegdyś kontrowersji. Należy zauważyć, że zarówno ewolucjonizm, jak i jego krytyka pozwoliły wypracować stanowisko filozoficzne, które ujmuje człowieka i jego świat w ciągłym procesie. Filozofia starożytna zastanawiała się, czy świat jest statyczny czy dynamiczny, lecz nie akcentowała zmienności człowieka pod względem gatunku. Nowożytna filozofia przychyliła się do poglądu, że świat się zmienia, a my razem z nim. Zawsze jednak był jakiś element filozofii łączący zmienność jednostek i obiektywne wydarzenie się historii, która prowadzi do jakiegoś powszechnego celu. Materializm – a wraz z nim i ewolucjonizm – negatywnie oceniał prawdy teologiczne, przenosząc zadanie obiektywizacji prawd, które znajdują się po części w każdym indywiduum, na naturę świata. Ewolucjonizm uznaje prawdę, że chociaż natura się zmienia, to jednak prawo natury jest stałe. Poglądy na ewolucję obecnie nie są tak skrajne jak w chwili publikacji pierwszych prac Darwina. Teoria ewolucji, która *nota bene* miała swoich zwolenników, jeszcze zanim Darwin opublikował pierwsze dzieła, co wykazuje Stefan Pawlicki, była raczej sztandarowym hasłem walki, która miała na celu wykluczyć metafizykę z obszaru dociekań naukowych. Dzisiejszy ewolucjonizm znalazł pewne potwierdzenie słuszności swoich hipotez, lecz stracił charakter dogmatyczny. Wydaje mi się, że wypracowanie obecnego stanowiska ewolucjonizmu wymagałoby krytyki wykazującej braki zarówno w jego założeniach, jak i w jego metodach. Pawlicki wpisał się w sposób znaczący w percepcję ewolucjonizmu. Dzisiaj teologiczne argumenty przeciwko ewolucjonizmowi, które podejmował Pawlicki, ani nie wykazują fałszywości teorii, ani też bynajmniej nie przekonują o jej prawdziwości. Teoria ewolucji stała się komplementarna do tradycji biblijnej, mimo iż ta pierwsza jest tylko hipotezą.

**Historia filozofii** Stefana Pawlickiego jest jego największym osiągnięciem. Jak wcześniej wspominałem, Pawlicki wywarł ogromny wpływ na rozwój polskiej filozofii jako badacz i krytyk filozofii Artura Schopenhauera, zanim ta zdobyła popularność w Europie.

Stefan Pawlicki otrzymał od hr. Rogera Raczyńskiego główne dzieło Schopenhauera *Die Welt als Wille und Vorstellung*, które tak go zainspirowało, że postanowił zmienić temat swojej pracy doktorskiej. Zrezygnował z problematyki wchodzącej w zakres filologii klasycznej i zdecydował się zająć filozofią Schopenhauera. Pracę doktorską zatytułował *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. Filozofię Schopenhauera potraktował bardzo poważnie, nie szczędząc jej słów ostrej krytyki za

przyjęcie subiektywnej metody, a także jednej substancji, która wyjaśnia całą złożoność struktury bytu. Zdaniem Pawlickiego, podkreślenie zależności podmiotu i przedmiotu w dążeniu do doskonałości sprawia, że Schopenhauer odrzuca niejako zasadę przyczynowości. Główne ostrze krytyki skierowane zostało na sprzeczności tkwiące w filozofii Schopenhauera: brak spójności między subiektywnym charakterem tej filozofii a roztapianiem się indywidualnej woli w nieokreśloną bliżej wolę powszechną. Pawlicki krytykuje model eschatologiczny Schopenhauerowskiej koncepcji filozoficznej zawartej w procedurze przejścia od akceptacji woli do negacji jej w akcie pozapojęciowego, intuicyjnego i kontemplacyjnego poznania. Pawlicki nie dokonuje jednakże krytyki samego aktu immanentnego poznania, który zawsze bardzo cenił, lecz pojęciowej współzależności tego aktu od woli jako rzeczy samej w sobie<sup>7</sup>.

Zarówno w okresie kształtowania się pierwszych poglądów filozoficznych Stefana Pawlickiego, jak podczas studiów teologicznych w Rzymie i w latach, gdy był profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Pawlicki wykazywał wyraźne **tendencje antropologiczne** (które są zresztą wyznacznikiem jego filozofii<sup>8</sup>). Tak jego filozofia, jak i teologia starały się stawiać problem: człowiek w otaczającym go świecie. Śmiałe i odważne pytania są u Pawlickiego z zasady pytaniami o jednostkę i jej znaczenie. Św. Tomasz także stawiał pytania o człowieka, ale z perspektywy teologicznej, Pawlicki natomiast pyta o człowieka ze względu na samego człowieka, dochodząc do istnienia Boga. Chcę przez to powiedzieć, że filozofia Pawlickiego wychodzi od humanizmu, by w ostateczności doprowadzić człowieka do myśli teologicznej, która jest bardziej wiarą niż tylko

---

<sup>7</sup> J. Miodoński, *Inspiracje schopenhauerowskie we wczesnym piśmiennictwie Stefana Pawlickiego*, Wrocław 1996, s. 28.

<sup>8</sup> Stefan Pawlicki opublikował w roku 1866 dzieło *Przemiany człowieka.*, w którym uwiadacznia się silny wpływ antropologii na jego filozofię. Tendencja ta z większą bądź z mniejszą intensywnością będzie się utrzymywała we wszystkich dziełach autora *Przemian człowieka*.

„Na *Przemiany człowieka* należy spojrzeć przede wszystkim jako na dokument historyczny, który nie tylko mówi o ciekawym fragmencie w intelektualnej biografii Pawlickiego, ale który ukazuje zjawisko narastania w polskiej myśli filozoficznej lat sześćdziesiątych XIX stulecia zupełnie nowych dążeń poznawczych, obcych nurtowi romantyzmu, zdystansowanym do mesjanizmu i nie dających się w sposób jednoznaczny i całkowicie pomieścić w ramach poszukiwań wczesnopozytywistycznych. Były to dążenia o orientacji humanistycznej i antropologicznej w filozofii; przy tym dążenia często mało klarowne tak co do treści, jak i co do stopnia ich samouświadomienia, dlatego też w przejawach polskiego życia naukowego nie stanowiły elementu dominującego, nie cieszyły się nawet szerszym wzięciem i rozgłosem”, Cz. Głombik, *Schopenhauerowskie inspiracje w twórczości Stefana Pawlickiego*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 3 (58), s. 100.

samą ideą posiadanego obrazu Boga. Niewątpliwą zasługą Pawlickiego jest pogodzenie humanizmu z myślą chrześcijańską. Jest to osiągnięcie niebagatelne dla rozwoju chrześcijańskiej filozofii i teologii. Inspirację antropologią filozoficzną oraz ujmowanie filozofii na poziomie jednostki, która kieruje się własną wolą mocy, zawdzięcza Pawlicki Arturowi Schopenhauerowi. Chociaż filozofia Schopenhauera nie daje możliwości obiektywnego ujęcia zjawisk społecznych, to jednak w punkcie wyjścia, tzn., gdy stawia pytania o człowieka i jego kondycję, została przez Pawlickiego przejęta. Starożytna maksyma „Poznaj samego siebie” towarzyszy filozofii Pawlickiego, stając się jej wyróżnikiem.

Na wzmiankę zasługuje jedno z największych dzieł Stefana Pawlickiego: *Historia Filozofii Greckiej*, w którym autor podejmuje zadanie powrotu do źródeł filozofii greckiej, a także do źródeł chrześcijaństwa. Podzieliwszy starożytność na cztery okresy: pierwszy od Talesa do Sokratesa, drugi od Sokratesa do śmierci Arystotelesa, trzeci od Arystotelesa do Chrystusa oraz ostatni od Chrystusa do Justyniana, Pawlicki po kolei zajmuje się poszczególnymi filozofami, przypisując im konkretne osiągnięcia. Dzieło to jest napisane bardzo przejrzyście, bez zbędnej komplikacji, przedstawia zagadnienia filozofii u jej początków. Celem, jaki stawiał sobie Pawlicki, pisząc *Historię Filozofii Greckiej*, było ponowne odkrycie związku filozofii greckiej z filozofią chrześcijańską. Uważał, że nowa interpretacja dzieł klasyków filozofii pozwoli na oczyszczenie myśli filozoficznej z fałszywych wniosków i błędnych teorii<sup>9</sup>. Jednej z takich błędnych teorii upatruje Pawlicki w materializmie, który redukuje człowieka i filozofię do substancji cielesnych, do wymiaru materialnego. Nie tylko w tym dziele, ale także w pozostałych, podkreśla, że materializm jest największym wrogiem filozofii i teologii. W utworze *Mózg i dusza* próbuje przedstawić racjonalne argumenty na istnienie czynnika duchowego w świecie, by dowieść, że materializm uznający istnienie jedynie substancji materialnej popada w sprzeczność.

Stefan Pawlicki w sposób bardzo ciekawy w książce *Życie i dzieła Ernesta Renana* wpisuje się w ostrą polemikę z pozytywizmem, analizując poglądy tego znanego językoznawcy i filozofa, który podważał prawdzi-

---

<sup>9</sup> „Jak się nie dziwić że w takim położeniu rzeczy, wszyscy co dbają o przeszłość, o jasność i zacność filozofii, pragną ją dźwignąć z niemocy przez szczerzy powrót do przeszłości, a jak rzeźba, architektura, poezja zostały oczyszczone z barbarzyńskich porywów przez czyste, spokojne ideały greckiego natchnienia, tak niezłomny pokładam w Bogu nadzieję, że filozofia także, zwróciwszy się do wielkich wzorców przeszłości, wydobędzie z nich nowe siły i życie nowe”, S. Pawlicki, *Historia Filozofii Greckiej*, s. 7.

wość chrześcijańskiego Objawienia, powołując się na odkrycia archeologiczne i opierając się na wynikach badań językoznawczych. Pawlicki używał kontrargumentów nie tylko z dziedziny językoznawstwa i archeologii, ale też metafizyki i logiki. Twierdził, że wywody Renana stanowią jedynie przyczynek do rozwoju panteizmu, nie potwierdzając bynajmniej prawdziwości przytaczanych dowodów. Panteizm – podobnie jak materializm czy ewolucjonizm – wynika, zdaniem Pawlickiego, z błędnych założeń i braku logicznej konsekwencji. W dziele *Życie i dzieła Ernesta Renana* zarzuty nie dotyczą tylko panteizmu. W gruncie rzeczy kwestią sporną jest brak akceptacji przez Renana Objawienia Bożego.

Napomykając o recepcji Schopenhauera, wspomniałem, że Pawlicki zarzucał mu brak możliwości opisu zjawisk społecznych w jego filozofii. Pawlicki twierdzi, że skoro Bóg obdarzył człowieka rozumem, to znaczy, że wyposażył go w możliwość poznawania obiektywnego świata. Teoria poznania, którą wyłożył m.in. w dziele *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, bazuje zarówno na filozofii scholastycznej, jak i na filozofii nowożytnej Kartezjusza i Kanta. Najbardziej pewnym poznaniem jest dla niego – podobnie jak dla Kartezjusza – bezpośrednie doświadczenie własnego myślenia, z tą jednak różnicą, że oprócz myślenia Pawlicki do bezpośredniego poznania zalicza także **działania podmiotu poznającego**.

Inaczej niż inne dyscypliny naukowe, filozofia domaga się od każdego filozofa krytycznego wypracowania dla niej założeń i zadań, które powinna realizować. Również Pawlicki takie założenia prezentuje. Filozofia jest dla niego sięganiem do podstawy bytu, której nie mogą zbadać źródłowo nauki szczegółowe, chociaż mogą być w tej materii pomocne. Poznanie bezpośrednie, mimo że jest poznaniem bytu, który myśli i działa, partycypuje w obiektywnym świecie, który znajduje swoją jednię w Bogu.

Obszar trzeci filozofii nazwałem historią filozofii, pomimo że obejmuje metafizykę, etykę i teorię poznania, a zatem nie jest jednolity, z tej racji, że jest on jednak w całej rozciągłości dyskusją z filozofami, którzy tworzyli historię filozofii, pytając o człowieka i jego możliwości poznawania obiektywnej prawdy historycznej.

## Konkluzja

Na zakończenie chciałbym w skrócie przedstawić to, co już powiedziałem o cechach charakterystycznych filozofii Pawlickiego. W **filozofii społecznej** Pawlicki podporządkowuje cele państwa rozwojowi duchowemu

i intelektualnemu jednostki, przygotowując w ten sposób grunt dla powstania polskiej filozofii społecznej, oraz daje przyczynek do rozwoju nauki społecznej Kościoła. Filozofia społeczna Pawlickiego nie zajmuje się jedynie zjawiskami społecznymi, lecz uwzględnia jednostkę, która obdarzona jest duszą i rozumem. U podstaw filozofii społecznej Pawlickiego znajdują się założenia typowe dla humanizmu nowożytnego. W **filozofii przyrody** natomiast charakterystyczne jest dla niego podwójne zakotwiczenie: w antropologii filozoficznej, pytającej, kim jest człowiek i dlaczego jest bytem wyróżnionym wśród innych bytów, oraz w Biblii, gdzie wypowiedane są słowa: „kim jesteś człowieku, skoro Bóg o tobie pamięta”<sup>10</sup>. Pawlicki, krytykując darwinizm i materializm, odpowiada na pytanie: kim jest człowiek? Jego osiągnięcia w **historii filozofii** mają niejako podwójny charakter – jak już wcześniej powiedzieliśmy – z jednej strony: **dydaktyczno-wychowawczy**, z drugiej natomiast: ściśle **merytoryczny**. Forma pisarska jest u niego zwięzła, pozbawiona zbędnych powtórzeń, wciąż dająca nowe możliwości odczytywania tekstu przez odbiorcę. Historia filozofii Pawlickiego jest powrotem do źródeł kultury greckiej i chrześcijańskiej. Jest próbą pogodzenia obu kultur. Chociaż historia tworzona przez indywidualia ma charakter obiektywy, jej cel jest możliwy do pojęcia przez umysł ludzki. Historia filozofii Pawlickiego obejmuje swoim zasięgiem zagadnienia z dziedziny metafizyki, antropologii, epistemologii i etyki.

Podsumowując, chcę podkreślić, że dorobek filozoficzny można sprowadzić do pytania, na które Stefan Pawlicki – tak jak wielu filozofów przed nim (np. Kant) – bezustannie szukał odpowiedzi: kim jest człowiek? Pawlicki, zgłębiając je, jest szalenie otwartym adwersarzem dla swoich przeciwników, potrafi dostrzec również ich pozytywne strony.

Wciąż aktualnym wyzwaniem i zadaniem dla tych, którzy chcieliby podjąć trud filozofowania za Pawlickim, pozostaje kwestia podjęcia dialogu w celu wypracowania odpowiedzi na istotne dla każdego pytanie: kim jestem?

---

<sup>10</sup> Ps 8, 5.

RAFAŁ KAZIMIERZ WILK OSPPE  
KRAKÓW

---

## FENOMENOLOGIA (Filozoficzna metoda E. Husserla w wykładzie R. Ingardena)

Materiał źródłowy niniejszego artykułu stanowią wykłady, które Roman Ingarden<sup>1</sup> polski uczeń Edmunda Husserla, twórcy fenomenologii, wygłosił na uniwersytecie w Oslo<sup>2</sup>. Na temat metody fenomenologicznej Ingarden wypowiadał się często<sup>3</sup>, wybrałem jednakże *Wykłady...* z Oslo, gdyż stanowią one zwięzłe przedstawienie metody fenomenologicznej, ponadto pochodzą z późnego okresu twórczości filozofa, zawierają więc jego najbardziej dojrzałe przemyślenia. Przy wyjaśnieniach niektórych kwestii będę również korzystać z innych opracowań.

### 1. Zagadnienia wstępne

Fenomenologia jako warunek swojej możliwości założyła doświadczenie. Głoszona przez nią zasada wszystkich zasad brzmiała: „Nie ma wie-

---

<sup>1</sup> Roman Ingarden (1893–1970), uczeń Edmunda Husserla, po II wojnie światowej związany z Uniwersytetem Jagiellońskim. obrońca realizmu epistemologicznego i ontologicznego. Autor takich książek, jak np.: *Spór o istnienie świata, U podstaw teorii poznania, Studia z estetyki, Z badań nad filozofią współczesną, Książeczka o człowieku*.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień–17 listopad)*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 1974.

<sup>3</sup> Por. np. tenże, *Dążenie fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 260–450.

dzy bez doświadczenia"<sup>4</sup>. Ale czy nie to samo głosili pozytywiści? Tak mogłoby się wydawać. W *Ideach* – przypomina wykładowca z Oslo – Husserl pisał: „My jesteśmy pozytywistami, właściwymi pozytywistami”<sup>5</sup>. Na czym zasadza się różnica zachodząca pomiędzy jednym i drugim sposobem rozumienia filozofii? Ingarden wyjaśnia to następująco:

Skoro zasada ta głoszona jest i przyjmowana za hasło przez obie zwalczające się strony, jest ona zatem, naturalnie, (jakoś) wieloznaczna. Psychologowie bowiem i pozytywiści zakładają jeden tylko rodzaj doświadczenia, najwyżej zaś jeszcze ponadto doświadczenie wewnętrzne – Husserl głosi natomiast istnienie wielu podstawowych typów doświadczenia, lepiej: bezpośredniego poznania. Jednak również pojęcie samego doświadczenia, poznania bezpośredniego, jest u Husserla zupełnie inne niż owo pojęcie „doświadczenia” przyjęte w pozytywistycznej filozofii i psychologii. Tam było to posiadanie wrażeń, doznawanie wrażeń. Temu również przeciwstawił się Husserl<sup>6</sup>.

Fenomenologia właściwie opiera się na trzech zasadach czy też na trzech tendencjach. Pierwsza z nich jest zasadą wszystkich zasad: „Z powrotem do rzeczy”, czy inaczej: „Z powrotem do pierwotnego bezpośredniego doświadczenia”. Zasada druga odnosi się do realizowania poznania bezpośredniego w odniesieniu do tzw. przedmiotów idealnych, np. matematycznych. Jest to postulat dotyczący realizowania się bezpośredniego poznania *a priori* w tej dziedzinie. Zasada trzecia wprowadza wymaganie realizacji poznania immanentnego<sup>7</sup>.

Co właściwie głosi zasada wszystkich zasad? Wyjaśniając tę kwestię, Ingarden odwołuje się do słów swojego mistrza. W *Ideach* – przypomina polski fenomenolog – czytamy:

Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Tenże, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 55.

<sup>7</sup> Tamże, s. 57.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, s. 44. (wydanie polskie: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78–80).



Ta źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności. Istnienie takiego źródła nie może już podlegać dyskusji. Musimy po prostu przyjąć to, co jest nam źródłowo dane. Tu już nie można o nic pytać ani w nic wątpić. Ale zasada wszystkich zasad dookreśla, że to, co jest nam źródłowo dane, ma być przyjęte jedynie w takich granicach, w jakich się nam prezentuje. Znaczy to, że nie każda prezentacja ma jednakową siłę dowodową<sup>9</sup>. „To »bezpośrednie danie« – wyjaśnia A. Stępień – można rozumieć dwojako; raz tak, że chodzi o to, co jest nam dane wprost, bez żadnego pośrednika (reprezentanta), drugi raz tak, że chodzi o to, co jest dane w sposób »czysty«, tzn. bez zniekształceń i przymieszek subiektywnych”<sup>10</sup>.

Według Husserla, istnieje wiele różnych podstawowych rodzajów doświadczenia bezpośredniego, czyli źródłowo prezentującej naoczności. Ile? Tyle ile jest podstawowych typów przedmiotów poznania. Przedmioty te można i trzeba uznać o tyle, o ile istnieje do nich bezpośredni dostęp, bezpośrednio ich doświadczenie. Istnieją np. przedmioty świata zewnętrznego – to rzeczy, ale także procesy i zdarzenia, związki i stosunki, np. stosunek przyczynowy, *etc.* Mamy też np. dziedzinę tego, co psychiczne. Przede wszystkim własną psychikę, która powinna być ujmowana w spostrzeżeniu wewnętrznym. Jednakże spostrzeżenie wewnętrzne nie wystarczy, by ująć przeżycie. Husserl wprowadza coś, co określa jako „akt skierowany immanentnie”, w szczególności mówi o „spostrzeżeniu immanentnym”. To zaś jest czymś zupełnie innym niż spostrzeżenie wewnętrzne. Spostrzeżenie wewnętrzne mogą mieć wówczas, gdy np. przy okazji jakiegoś zdarzenia przychwycę się na tym, że w gruncie rzeczy, wbrew wszelkim pozorom, jestem bojaźliwy. Nagle spostrzegam też, że zaszło we mnie coś, o czym nie wiedziałem; jednak to już przyszło, już było, a dopiero teraz o tym wiem. Nie są to jednak moje przeżycia. Są to pewne fakty we mnie, które „kryją się” poza przeżyciami. Np. pod wpływem jakiegoś uczucia, które całkowicie mnie obejmuje i opanowuje, dokonuje się we mnie pewna przemiana, która znajduje różnoraki wyraz w moim życiu – tak że nawet inni mogą to dostrzec. Sam nie wiedziałem, że coś takiego zaistniało. Później zaś, pewnego dnia, przeżywam jakby olśnienie: dochodzę do przekonania, że to wszystko minęło. Może tak być, że coś dzieje się we mnie, choć przez długi czas nie uświadamiam sobie tego. Tylko od czasu do czasu przebija to powierzchnię świadomości i ukazuje się jako coś, co naprawdę się we

<sup>9</sup> Por. R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>10</sup> A. Stępień, *Fenomenologia*, „Znak” 1958, nr 10, s. 637–649.

mnie dzieje – czy tego chcę, czy nie. Oprócz tego istnieje też inny dostęp poznawczy do samych przeżyć świadomych, który Husserl nazywa „sposzczeniem immanentnym”. Ponadto istnieją też przedmioty zupełnie innego rodzaju, jak np. przedmioty matematyczne. Jak zdobywamy o nich wiedzę? Przez poznanie tzw. aprioryczne, formalne systemy dedukcyjne: wychodzi się z systemu aksjomatów i posługując się dedukcją, dochodzi się „tak daleko, jak się zechce”. Jednak sposób poznania dedukcyjnego nie jest już źródłowym poznaniem naocznym. Rodzi się też pytanie: co mamy zrobić z aksjomatami? Czy w aksjomatach zawiera się pewne poznanie, czy też są one jedynie rezultatem konwencji?

Istnieją też bardzo dziwne przedmioty, jak np. dzieła literackie, obrazy, rzeźby, symfonie itd. Czy te dzieła sztuki da się utożsamić z pewnymi przedmiotami materialnymi, dostępnymi zmysłowo rzeczami i procesami? Czy nie są one od nich czymś zupełnie różnym, choć są jakoś „zakorzenione”, jeśli tak można powiedzieć, w innych, zmysłowych przedmiotach, nadbudowują się na nich jako na zmysłowo spostrzegalnym podłożu? Jeśli jednak nie są one identyczne z tym podłożem, lecz daleko wykraczają poza nie w swych właściwościach, to znowu powstaje pytanie: czy istnieje tu źródłowo prezentująca naocznosc, jakieś bezpośrednie doświadczenie dzieł sztuki różnych rodzajów, i to doświadczenie odpowiednio ukształtowane, inne dla symfonii, inne dla obrazów, jeszcze inne np. dla architektury itd. – choć wszystkie te odmiany doświadczenia mogą mieć ze sobą coś wspólnego, gdyż w każdym przypadku dane jest w nich pewne dzieło sztuki (takiego lub innego rodzaju)? Istnieją jeszcze inne przedmioty – twory społeczne i prawne – jak np. uniwersytet, parlament, sąd. Czy można je spostrzec zmysłowo? Na czym polega poznanie bezpośrednie tego rodzaju przedmiotów? Nie jest ono spostrzeżeniem zmysłowym, jest czymś zupełnie innym. Husserl twierdzi: wówczas i tylko wówczas wolno nam uznać istnienie lub możliwość istnienia różnych wymienionych przedmiotów, gdy posiadamy bezpośrednią, źródłowo prezentującą naocznosc, która pozwoli nam pojąć te przedmioty szczególnych rodzajów, czyli: pozwoli je ująć<sup>11</sup>.

## 2. Spozstrzezenie

Twierdzenie, że „spozstrzegamy nasze” wrażenia, jest fałszywe – głosi Ingarden. To, co spozstrzegamy, widzimy, słyszymy, dotykamy, odczuwa-

---

<sup>11</sup> Por. R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 59–65.

my, to nie są wrażenia, lecz rzeczy i procesy w rzeczach, a w spostrzeganiu są nam one dane – można powiedzieć – „we własnej osobie”. Husserl mówi w związku z tym o „cielesnej samoobecności” rzeczy i osób. Jeżeli widzę znanego profesora X i rozmawiam z nim, on sam jest mi dany – i to zarówno jego ciało, jak i jego osoba. Istnieje zatem fenomen „osobistej obecności”. Gdy fenomen ten wystąpi, mówimy wówczas o źródłowo prezentującej naoczności, o poznaniu bezpośrednim. A co z przypadkiem halucynacji? Zdarza się bowiem, że jesteśmy przekonani o obecności kogoś/czegoś, choć tego faktycznie nie ma. Później okazuje się, że była to iluzja czy złudzenie. Nagle bowiem wszystko – jak mówi Husserl – „eksploduje”. Żeby zdemaskować owo złudzenie, wystarczy nie wyrwać go z całości spostrzegania. Najbardziej znanym przykładem jest sytuacja, w której kij włożony pod kątem ostrym w przejrzystą wodę widzimy – i to całkiem wyraźnie – jako złamany. Nieco zdziwieni, wsuwamy kij głębiej w wodę lub go trochę wysuwamy – i wówczas okazuje się, że miejsce „złamania” kija również się przesuwa. Wtedy ujmujemy kij w miejscu, gdzie wydaje się złamany. Oba spostrzeżenia kolidują ze sobą, jednak spostrzeżenie dotykowe zwycięża; Husserl mówi, że każde z tych spostrzeżeń posiada swój organiczny ciężar, swoje prawo do ważności i że ciężary te wzajemnie się przeważają. Potem następuje stan wyrównania, przy którym dochodzi do samoobecności, mającej już w ramach danego przebiegu poznawczego słowo decydujące<sup>12</sup>. „Spostrzeżenie może być nawet błędne, złudne – mimo to doświadczenie ejdetyczne, o ile zajdzie, jest prawdziwe”<sup>13</sup>.

Co zatem znaczy – spostrzegać?

„Spostrzegać” coś, w szczególności zaś doświadczać, nie znaczy mieć to dane w jednej chwili, w przelotnej terażniejszości. „Spostrzegać” – to przebiec cały proces spostrzegania pewnej rzeczy, z tej i z tamtej strony, z dołu i z góry, z większej odległości i z bliska itd. Jest to strumień szczególnych, uporządkowanych sposobów zachowania się oraz także szczególnych powiązanych ze sobą fenomenów, które się w nim prezentują<sup>14</sup>.

Nie ma w naszym życiu spostrzeżeń izolowanych. Pojawiają się natomiast całe ciągi spostrzeżeń, które pozostają jakoś ze sobą powiązane. Wiele z tego, co dzieje się w tej chwili, pozostaje w pewnym związku z tym, co już było, a także z tym, co dopiero ma nastąpić. Ponadto w spostrzeżeniu

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 69–71.

<sup>13</sup> A. Stępień, dz. cyt., s. 642.

<sup>14</sup> R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 71.

nie przeżywamy tylko i wyłącznie danego nam fenomenu. Kiedy widzę np. dom, to co wówczas tak naprawdę widzę? Fragment muru. Jego róg czy jedną ze ścian. Ale gdyby mi była dana jedynie ściana, czy mógłby to być dla mnie dom, ku któremu mogę się skierować? Jest mi zatem jakoś dany cały dom: jego inne boki, a nawet wnętrze<sup>15</sup>. „Strona przednia dana mi jest w taki szczególny sposób, że mówi jak gdyby: »Za mną jest jeszcze strona tylna, a między stroną przednią a tylną jest jeszcze wnętrze, całość zaś – to rzecz«”<sup>16</sup>. A zatem nie wszystkie własności widzianej rzeczy są mi dane w ten sam sposób. To, co aktualnie widzę, jest mi dane w jakościach wypełnionych. Inne strony są mi dane w jakościach niewypełnionych, są one tylko jakoś współdomniemane. Rzecz jakby mówiła: „Za mną i w moim wnętrzu jest jeszcze coś więcej”. Treść tej mowy wypełnia się, gdy badam tę rzecz, obchodząc ją dookoła, kiedy zaglądam do jej środka. Husserl określał to specjalnym terminem. Mówił w takim przypadku o „intencjach naocznych”. Intencje te wskazują, jakie własności jeszcze nam nieukazane przysługują danej rzeczy. To bowiem, co widzę na powierzchni przedniej, jest już wypełnione jakościami i w ścisłym słowa znaczeniu samoobecne. Reszta natomiast, przez ową przednią stronę, jest w sposób widoczny zapowiedziana. A zatem w spostrzeżeniu zewnętrznym coś jest nam dane, a coś zapowiedziane przez intencję naoczną. Możemy więc powiedzieć, że spostrzeżenie jest transcendentne. Co ono transcenduje?<sup>17</sup>

Transcenduje ono, wykracza poza dane własności i jednak (jakoś) doprowadza do prezentacji stroną tylną i wnętrze rzeczy. Można również opisać tę samą sytuację z punktu widzenia rzeczy spostrzeganej – kontynuuje Ingarden. – Rzecz ta jest mianowicie w odniesieniu do tak spostrzegającego spostrzeżenia „transcendentna” tj. wykracza w swych własnościach poza to, co efektywnie widzę i mogę zobaczyć w spostrzeżeniu. Posiada ona bardzo wiele różnych własności, które nie są mi efektywnie dane ani w tym oto spostrzeżeniu, ani w całych mnogościach spostrzeżeń, i zawsze będzie wykraczać poza obszar tego, co jest dane w sposób efektywny<sup>18</sup>.

Spostrzeżenie dokonuje się w przeżywanej terażniejszości. Teraźniejszość – według Husserla – jest pewną fazą<sup>19</sup>. Ingarden tak wyjaśnia myśl swego mistrza:

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 88–89.

<sup>16</sup> Tamże, s. 90.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 90–91.

<sup>18</sup> Tamże, s. 91.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 94. Innego zdania na ten temat jest R. Ingarden. W omawianej tu jego pracy czytamy: „(...) sądzę, że uznanie terażniejszości za fazę jest fałszywe”. Szerzej na ten

Teraźniejszość ma peryferie, na których z jednej strony znajduje się retencja z drugiej zaś protencja (...). Gdy spostrzegam, wtedy to, co właśnie uchwycone, przekracza rozpiętość mego spostrzeżenia, jest już, jak mówi Husserl „właśnie minione” (*soeben*). Ale w swej „właśnie minionej przeszłości” pozostaje jeszcze jakoś żywe, choć nie należy już ściśle do teraźniejszości. Oto zatrzymanie w aktualności tego, co właśnie minione, nazywa Husserl, może za Brentanem, „retencją”<sup>20</sup>.

Bez retencji nie można by nawet wypowiedzieć zdania; domyślać go do jakiegoś końca<sup>21</sup>.

Całe zdanie musi być pomyślane w jednym rzucie myśli; muszę przy tym zachować świadomość tego, że je w pewien sposób zacząłem i obecnie kontynuuję. Jeśli o tym zapomnę, zatrzymuję się, nie potrafię dalej myśleć. A zatem występuje tu fenomen początku zdania bez jego aktywnego przypominania sobie. Należy on jeszcze do mej teraźniejszości, choć już więcej nie „rozbrzmiewa”, już przebrzmiał. „Retencja” nie jest więc konstrukcją, lecz naprawdę występującą w przeżyciu takie zjawiska<sup>22</sup>.

Z drugiej strony istnieje też „protencja”, czyli to, co właśnie nadchodzi, ale jeszcze nie jest efektywne, ale nadchodząc, już jest w trakcie stawania się obecnym. Liczne przykłady możemy odnaleźć np. w muzyce. Czasami moje oczekiwanie może okazać się fałszywe, niemniej jednak fenomen „zapowiadania się” występuje wyraźnie i jest on różny od „przewidującego jedynie oczekiwania”. Retencja i protencja są czymś różnym od przypomnień i oczekiwań<sup>23</sup>. W retencji „to, co już spostrzeżone i właśnie minione, utrzymuje się tam jeszcze jako aktualne i zostaje zsyntetyzowane z tym, co jest właśnie ujmowane w spostrzeganiu”<sup>24</sup>.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że: po pierwsze – każde spostrzeżenie, zwłaszcza każde spostrzeżenie zewnętrzne, jest aktem teptycznym, czyli takim, w którym dokonuje się uznanie w bycie tego, co spostrzegane. Po drugie – każde spostrzeżenie zewnętrzne i każde w ogóle spostrzeżenie jest aktem, w którym coś jawi się nam osobiście.

---

temat zob. np. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 41–74; E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska OCD, Kraków 1995, s. 70–78.

<sup>20</sup> R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 94–95.

<sup>22</sup> Tamże, s. 95.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 95–96.

<sup>24</sup> Tamże, s. 99.

Jest to nam dane jako samoobecne i to w naoczności specjalnego rodzaju, niepodobnej do żadnej innej. Po trzecie – każdy akt spostrzeżenia zewnętrznego stanowi człon wielości aktów treściowo wzajemnie do siebie przynależących, przy czym akty te cechują się niezupełną niezależnością treściową. Z jednej strony, każde spostrzeżenie zewnętrzne motywowane jest przez poprzednie, z drugiej zaś – obecne spostrzeżenie wskazuje na następujące po nim i to przyszłe we właściwy sobie sposób motywuje. Po czwarte – każdy akt spostrzeżenia jest niesamodzielny jako znajdujący się pomiędzy retencją a protencją. Obie, a zwłaszcza retencja, są warunkiem koniecznym spostrzeżenia rzeczy zachowującej swą identyczność. Po piąte – każde spostrzeżenie zewnętrzne jest tylko częściowe, w pewnym sensie nieadekwatne. Nie wszystkie przecież własności spostrzeganej rzeczy są nam dane naocznie jako samoobecne. Na tym polega jedno ze znaczeń transcendencji: rzecz nie może być uchwytywana przez nas równocześnie ze wszystkich stron i we wszystkich swoich własnościach. Po szóste – nawet w obrębie tego, co jest nam aktualnie dane z pewnej rzeczy, nie wszystko jest nam dane tak samo. Niektóre bowiem własności rzeczy są nam dane w jakościach wypełnionych, czyli są nam dane efektywnie – w węższym znaczeniu tego słowa – inne zaś, choć są jeszcze dane, to jednak są one współdane, współdomniemane. Możemy zatem powiedzieć, iż spostrzeżenie transcenduje to, co jest dane w sposób wypełniony. Istnieją zatem dwa różne pojęcia transcendencji<sup>25</sup>. Tę ostatnią kwestię Ingarden wyjaśnia następująco:

Gdy np. w spostrzeżeniu wzrokowym widzę pewną rzecz, to naturalnie tym, co widzę, nie jest tylko mnogość czysto wzrokowych jakości – barwy i kształtu (...). Widzi się również np. gładkość lub szorstkość powierzchni, jakości materiałowe (np. to, że przedmiot jest drewniany lub sukienny) itd. W każdym razie są jeszcze inne rzeczy np. – akustyczne – których wówczas w ogóle nie spostrzegam. Są one oczywiście obecne wraz z rzeczą, jednak wykracza ona wraz z nimi poza pole własności akurat spostrzeganych; chodzi naturalnie o omawiane obecnie spostrzeżenie wzrokowe. W każdym innym spostrzeżeniu – np. słuchaniu, dotykaniu, smakowaniu itd. – sytuacja może być zupełnie inna. To właśnie się zmienia i wymienia (...). Z punktu widzenia rzeczy [powiedzieć można, że] transcenduje ona spostrzeżenie. Jest wypełniona wieloma własnościami, jest bogatsza od tego, co się aktualnie w spostrzeżeniu prezentuje<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 102–104.

<sup>26</sup> Tamże, s. 104.

Ale w samym „polu danych” również napotykamy zróżnicowanie: odróżniamy w nim bowiem to, co jest nam dane efektywnie w jakościach wypełnionych, oraz to, co stanowi „stronę tylną”, „domniemaną”, danej rzeczy. Niekiedy owa „tylna strona” może być współdana fałszywie<sup>27</sup>. Ingarden wyjaśnia to następującym przykładem:

Patrzę obecnie na kolegę siedzącego w sali, widzę poniekąd również jego odwróconą ode mnie stronę i sądzę, że ma on na plecach szarą marynarkę, szare ubranie. Ubranie to nie jest, być może, na plecach tak samo szare jak z przodu. Jednak od własności aktualnie widzianych wychodzi naoczna intencja skierowana ku temu, co może się tam jeszcze znajdować, co również jest mi dane, współdane, fenomenalnie obecne. Nie widzimy przecież człowieka bez pleców, nie widzimy go z wielką dziurą w tylnej części ubrania, które jest równie „szare” na plecach jak z przodu. Spostrzeżenie posiada niejako pretensję do prezentowania całości rzeczy. Mówi ono poniekąd więcej o tej rzeczy, niż to, za co może odpowiadać. Może ono bowiem „odpowiadać” tylko za to, co dane jest w jakościach wypełnionych na przedniej stronie rzeczy; strona tylna i wnętrze są jedynie współdomniemane, współdane. O tyle zatem spostrzeżenie wykracza poza to, co dane jest w sposób właściwy, a więc w węższym znaczeniu dane w sposób wypełniony, transcenduje je. Otrzymujemy w ten sposób dwa wspomniane epistemologiczne pojęcia transcendencji<sup>28</sup>.

Po podsumowaniu dotychczasowych analiz możemy się posunąć dalej, ku następnemu twierdzeniu. Brzmi ono tak:

Każde spostrzeżenie zewnętrzne, w którym coś jest jasne, jest wyodrębnieniem swego przedmiotu z obszernego pola, z pola spostrzegania, w którym jest on dany. Jeśli zatem np. patrzę obecnie na siedzącego naprzeciw mnie pana X, spostrzegam go, jego okulary itd. Wyodrębniam przy tym pana X z całości pola spełnianego przeze mnie spostrzeżenia. Rzecz spostrzegana znajduje się w polu innych rzeczy i procesów. Pole to rozciąga się coraz dalej ku pewnemu horyzontowi – jak mówi Husserl – i występują w nim bardzo różne formy prezentacji; z jednej strony tego, co zostaje wyodrębnione spostrzeżeniowo – z drugiej zaś tego, co się tam wraz z nim jeszcze znajduje<sup>29</sup>.

Husserl wprowadza tu dwa pojęcia: „aktualności” (*Aktualität*) i „nieaktualności” (*Inaktualität*) świadomości. Są to dwie formy, w których występuje świadomość. Świadomością aktualną nazywa on to, co odby-

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 104–105.

<sup>28</sup> Tamże, s. 105.

<sup>29</sup> Tamże, s. 107.



wa się w akcie spostrzegania i co prowadzi do ujęcia pewnej rzeczy. Ingarden proponuje tu określenie „świadomość aktowa”, czyli taka świadomość, która występuje w akcie i nim się posługuje. Natomiast świadomość, w której jest dane całe pole, choć ku niemu się nie zwracamy, pole wraz z horyzontem coraz bardziej nieokreślonych czy domniemanych danych – niemniej danych osobiście – Husserl nazywa „nieaktualnością”, „świadomością nieaktualną”, choć Ingarden wolałby tu znowu mówić raczej o „świadomości nieaktowej”<sup>30</sup>.

Teraz pojawia się przed nami sprawa dość trudna do wyjaśnienia – coś, co brzmi nieomal jak paradoks. Otóż Husserl twierdzi, że punkt wyjścia analiz związanych ze spostrzeżeniem zewnętrznym stanowi osobista obecność rzeczy w spostrzeżeniu, że owa rzecz ma być dana wprost, ma się prezentować jako dana osobiście. W *Ideach* natomiast pisze, że każda rzecz czy każdy proces są nam dane spostrzeżeniowo w przejawach, w odcieniach, w wyglądach. Mamy tu zatem wyróżnioną: rzecz spostrzeganą oraz jej odcienie (wyglądy, przejawy) – wszystko to, co dotąd Husserl nazywał „aspektami”. Nasuwają się zatem pytania: co tak naprawdę mamy bezpośrednio dane – rzeczy czy ich wyglądy? Jaka różnica zachodzi pomiędzy rzeczą a wyglądem? Ingarden odpowiedź ilustruje przykładem. Oto widzę przed sobą ławkę: jest z drewna, żółtawa, jej prostokątny pulpit zajmuje określoną pozycję w przestrzeni. Wtedy jest nam dana ławka, nie zaś jej wygląd. Ale gdyby nas ktoś poprosił o namalowanie tego, co widzimy, wówczas nakreślilibyśmy prostokąt. Czy jednak ktoś w naszym prostokącie mógłby dojrzeć ławkę? Żeby narysować prostokątną ławkę, jej pulpit musiałby zostać narysowany jako romb lub trapez. Musielibyśmy w tym celu zastosować teorię perspektywy. A zatem żeby zobaczyć z góry prostokątną ławkę, równocześnie musimy doznać – bez zwracania na to uwagi – nie kształtu prostokąta, ale trapezu czy rombu. To właśnie przeżywamy, to jest nam jakoś dane – twierdził Husserl. Niemniej jednak, gdy spostrzegamy rzecz, fakt ten pozostaje dla nas w znacznym stopniu ukryty<sup>31</sup>.

Przeprowadzając analizę spostrzegania, odsłaniam doznawany trapez, niejako odkrywam go, ale wtedy ta prostokątna ławka nie jest mi już w spostrzeganiu w tak prosty sposób dana. Mogę obecnie odwrócić niejako opisywaną sytuację. Cofam się od spostrzegania ławki do doznawanego jej wyglądu, następnie zaś powracam od uświadomionego sobie wyglądu do spostrzeżenia ławki; wówczas

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 109–111.

widzę znowu prostokątną ławkę. Można jednak powiedzieć, że wówczas widzę nie prostokąt, lecz trapez itd. To forma wyglądu zawiera w sobie kształt nieprostokątny, lecz rzecz spostrzegana ma kształt prostokątny<sup>32</sup>.

### 3. Struktura spostrzeżenia

Oto istnieje „ja”, które żyje i spełnia spostrzeganie (czyli domniemuje i uchwytuje, że coś jest). Dokonuje tego w aktach intencjonalnych, z których każdy odnosi się do czegoś. Tym czymś jest dana rzecz w jej własnych określeniach. W spostrzeganiu jest nam dana, jest obecna, rzecz. W aktach spostrzegania nie zwraca się jednak uwagi na to, że się owe akty spełnia, ale tylko po prostu się je spełnia. Ażeby zobaczyć rzecz, musimy doznać jej wyglądu. Wygląd ów nie jest nam dany wtedy, gdy dana jest nam rzecz, niemniej jest on dla nas jakoś obecny i musimy również i do niego mieć dostęp. Dla wyraźniejszego rozróżnienia powiemy: rzecz jest nam dana, a wygląd jest przez nas przeżyty (*erlebt*). Doznawanie (*Erleben*) jest jakby drugą odmianą, czy też drugą formą, świadomości występującej w spostrzeganiu. Intencja kieruje się na rzecz, czy też na jakąś jej właściwość, nie na wygląd; jednakże i on jest nam wtedy jakoś dany i on nas w pewien sposób porusza. Poza wyglądem istnieje także płynna wielość danych, których nie doznajemy w takim samym znaczeniu jak wyglądom, ale które doznajemy wrażeniowo czy też je „odczuwamy” (*empfinde*). Dane te nas pobudzają, poruszają i dlatego zwracamy się ku nim, ale czyniąc to, od razu spełniamy akt spostrzegania: oto staje przede nami rzecz i ujmujemy ją w jej własnościach. Wtedy też natychmiast konstytuuje się nam pewien wygląd; widzimy i ujmujemy rzecz, a nie dane wrażeniowe. Żeby uzyskać prezentację danych wrażeniowych, musielibyśmy dokonać refleksji.

Odczuwanie pierwotnych danych nie stanowi intencji, w której byłby dany jakiś przedmiot intencjonalny. Przedmiotem intencjonalnym jest to, co jest dane (jakaś rzecz), natomiast to, czego jedynie doznajemy wrażeniowo, jest dla nas czymś jakby nowym, czymś jedynie odczuty. Zarówno o akcie, jak i o odczuwaniu można dowiedzieć się bez refleksji. Oczywiście, można również dokonać refleksji i na ów akt skierować nowy, drugi akt. I ten nowy akt Husserl nazywał właśnie „spozrzeżeniem immanentnym”. Mamy tu do czynienia z pewnym rozdzieleniem zachodzącym

---

<sup>32</sup> Tamże, s 111.

pomiędzy spełnianym aktem, w którym uchwytowana jest rzecz, a refleksyjnym aktem spostrzeżenia immanentnego<sup>33</sup>.

#### 4. Ejdetyczny charakter fenomenologii

Fenomenologia jest filozofią ejdetyczną, to znaczy, że jest związana z zagadnieniem poznania istoty<sup>34</sup>. Istoty czego? Husserl odrzuca istnienie czegoś, co byłoby niepoznawalne. Jeżeli uznajemy, że coś istnieje, to tym samym musimy przyjąć, że istnieje droga do jego poznania. Zajmowanie się więc „rzeczami w sobie”, jak to czynił Kant, jest nonsensem, nonsensem bowiem jest ich pojęcie. Tym, o czym chce mówić fenomenologia, są fenomeny, czyli to, co poznajemy jako dane naoczne. Jeżeli mówimy „fenomen”, to od razu stwierdzamy, że jest to „coś” dla „kogoś”<sup>35</sup>. Ingarden wyjaśnia:

A zatem w samym bycie [fenomenu] musi zawierać się ta zdolność, ta jakość, że mógłby on ukazać się komuś. Nawet więcej: byt jego jest taki, że do jego istoty należy taka poznawalność. A warunkiem tego, by istniał, jest istnienie jeszcze czegoś drugiego – poznającego ducha. Jego [mianowicie przedmiotu] byt jest tego rodzaju, że w swym istnieniu jest on uwarunkowany przez świadomość, a mianowicie przez świadomość, w której dochodzi do jego wykazania. Na podstawie [omówionej] równoważności do sensu tego istnienia należy, że to, co istnieje, jest (możliwym) odpowiednikiem pewnej świadomości<sup>36</sup>.

Do istoty rzeczy przynależy zatem to, że jest ona, a przynajmniej może być, odpowiednikiem pewnej świadomości. Również świadomość ze swej istoty musi mieć takie operacje czy przebiegi, w których uzyskuje dostęp do przedmiotu. Moja świadomość istnieje absolutnie – twierdzi Husserl – natomiast spostrzegana rzecz materialna – poprzez swoje odcienie, przejawy i wyglądy – istnieje nieabsolutnie. Jak zatem istnieje rzecz? Istnieje jako intencjonalny odpowiednik mnogości przeżyć świadomych, natomiast istnieje nieabsolutnie dla siebie. Ów drugi (rzeczy) sposób istnienia wskazuje na transcendencję rzeczy materialnej. Rzecz nie stanowi „efektywnej części świadomości”<sup>37</sup>. Zawity tekst z *Idei* temu poświęcony tłumaczy Ingarden własnymi słowami. Pisze:

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 119–121.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 135–136.

<sup>36</sup> Tamże, s. 136.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 136–140.

Mamy tu naturalnie dwa przedmioty – z jednej strony świadomość, z drugiej rzecz. Są to dwa przedmioty, nie są one jednak dwoma tylko w ten sposób, że można je w ogóle odróżnić – jak np. barwę i kształt kuli, lecz są to dwie [odrębne] całości. Jedna jest całością dla siebie i druga jest również całością dla siebie, i są one w pewnym sensie wzajemnie od siebie odgraniczone. Nie istnieje żadna wyższa struktura, która by je obydwie obejmowała w jedną nadrzędną całość. Są to dwie całości, istniejące na zewnątrz siebie. A gdzie nie występuje to podwójne oddzielenie, lub lepiej, ten osobny byt, to osobne istnienie dwu całości, które nie są ze sobą związane? Zdaniem Husserla – tylko wśród przeżyć<sup>38</sup>.

Rzecz materialna jest transcendentna wobec przeżycia. Jedno jest *cogitatio*, drugie – *cogitatum*; są to dwa różne przedmioty<sup>39</sup>. Ale jest przecież jasne, że *cogitatio* zawsze jest *cogitatio* swojego *cogitatum*. *Cogitatum* jest wszakże nieodłączne od *cogitatio*. Rzecz (*cogitatum*) jest transcendentna, nie jest przecież kawałkiem spostrzegania, jednakże nie można jej od spostrzegania oddzielić. Trzeba podkreślić, że to *cogitatum* nie da się oddzielić od *cogitare*, a nie odwrotnie. Nie może ono (*cogitatum*) istnieć bez dokonywania się odnośnej *cogitatio*<sup>40</sup>. Ingarden zaznacza: „I to jest (...) twierdzenie pojawiające się nagle w *Ideach* bez bliższego uzasadnienia”<sup>41</sup>. Problem ten polski uczeń Husserla stara się wyjaśnić, wskazując na to, że

choć *cogitatum* jest czymś drugim i transcendentnym, istnieje ono w ten sposób, że nie może istnieć bez *cogitare*. Jest to istota tego sposobu istnienia. *Cogitatum* nie jest właśnie – twierdzi Husserl – bytem absolutnym; natomiast *cogitare* pewnej *cogitatio* jest bytem absolutnym, który może istnieć, choć nie ma istniejącej rzeczy. Może istnieć, gdyż nie jest uwarunkowany przez to, co spostrzegane. Taki jest ów asymetryczny stosunek między dwoma bytami; byt pierwszy – to świadomość, przeżycie, byt drugi – to rzecz materialna i cały świat materialny<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 140.

<sup>39</sup> „Zdarzają się jednak przypadki, w których nie jest tak. Weźmy immanentne spostrzeżenie mego transcendentnego spostrzeżenia zewnętrznego jakiejś rzeczy – lub też sytuację, w której myślę teraz o czymś i zarazem zwracam uwagę na to, że myślę. W jaki sposób to się dzieje, że myślę i nie zatrzymuję się, lecz myślę dalej, choć widzę teraz rzeczy w sali. Wszak również to myślenie w pewnym sensie immanentnie spostrzegam. W tym przypadku Husserl powie: Teraz *cogitatum* należy do tego samego strumienia przeżyć, co *cogitare*; moja *cogitatio*, moje spostrzeżenie immanentne i to, co immanentnie spostrzeżone, moje myślenie czy też spostrzeganie należą teraz do tego samego strumienia świadomości”. Tamże, s. 141.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 141–143.

<sup>41</sup> Tamże, s. 143.

<sup>42</sup> Tamże. Ważne uwagi na ten temat czyni A. Miś. Píše on: „Nie jest więc tak, że najpierw istnieje niejako pusta świadomość, w której potem pojawiają się różnego rodzaju akty świadomościowe, przeżycia, (Husserl używa często łacińskiego słowa *cogitationes*).

## 5. Redukcja ejdetyczna

Fenomenologia bada przeżycia – przeżycia oczyszczone. Oczyszczone z ujęcia ich jako czegoś realnego w obrębie świata. Aby ów zabieg mógł się dokonać, trzeba zastosować specjalne środki – tzw. *epoche* i redukcję transcendentálną<sup>43</sup>. Jeżeli od tego, co faktyczne, co realne, chcemy dotrzeć do istoty, musimy w tym celu zastosować najpierw redukcję ejdetyczną. Czym jest ta redukcja? Jest ona tym, co pozwala nam wyjść poza indywidualne przebiegi czystej świadomości<sup>44</sup>. Przy naoczności istotnościowej musimy zrezygnować z tego, co faktyczne i realne, gdyż zawsze jest to przypadkowe. Musimy też zrezygnować z indywidualności tego, co jest nam dane w doświadczeniu empirycznym, gdyż uchwycenie istoty stanowi „nadbudowę” czy też „transformację” pierwotnego, empirycznego uchwycenia<sup>45</sup>. „Musimy więc zrezygnować z czegoś, co było obecne w pierwszej naoczności, a czego nie ma już w drugiej – tym jest właśnie indywidualność, owa indywidualność przypadkowej rzeczy empirycznej”<sup>46</sup>. To, co rzeczywiste, co empiryczne, jest przypadkowe zarówno co do swoich własności, jak i co do bytowania<sup>47</sup>.

Istota jest tym, co „przepisuje przedmiotowi, aby był właśnie taki”; jest to „co” rzeczy<sup>48</sup>. Czym jest owo „co” danej rzeczy? Jest tym, co ogólne, ale owo ogólne zostało ucieleśnione w danej jednostce. Husserl poszukuje dalszych uściśleń. Otóż przedmiot indywidualny ma takie uposażenia, jakie nie są dla niego istotne, i takie, jakie muszą mu przysługiwać, aby mu mogły też przysługiwać inne – wtórne i zmienne – przymioty. Cały zabieg redukcji ejdetycznej ma na celu doprowadzenie do rozpoznania tych pewnych (istotnych) określeń<sup>49</sup>. Do poznawczego uchwycenia owych cech ma doprowadzić tzw. operacja uzmienniania. Jej zadaniem jest ustalenie tych cech konstytutywnych, które są istotne dla danej

---

(...) Owe *cogitationes* (czyli myślenie w szerokim tego słowa znaczeniu, bo chodzi tu o wszystkie przeżycia świadomościowe, wszystkie poruszenia duszy) Husserl nazywa *noezami* (od greckiego *noesis* – myślenie). Natomiast treść aktu noetycznego to *noemat* (greckie *noema* – myśl). Badanie owych noez i ich korelatów, czyli noematów, oto jest zadanie fenomenologii”. A Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000, wyd. III, s. 200.

<sup>43</sup> W *Ideach* wydawało się, że Husserl obu tych terminów używa zamiennie, natomiast w *Krisis...* wyraźnie odróżnił obydwie te funkcje. Por. R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 146, przyp.1.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 146.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 148.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 148–149.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 150–154.

rzeczy. Ingarden jako przykład do wyjaśnienia zagadnienia obrał stół z jego stołowością. Proces uzmienniania opisuje on następująco:

Ustalam stołowość i i mogę teraz w wyobraźni – nie potrzeba do tego doświadczenia – przeprowadzić pewną operację; mogę ten prostokątny kształt wymienić na okrągły, eliptyczny itd. (...), a ciągle jeszcze będzie to stół. Jeśli jednak z tej płaskiej powierzchni zrobię góry – przestanie on już być stołem, stanie się rekonstrukcją Materhornu. Tak przedstawiają się zatem operacje uzmienniania i uchwycenia tego, co musi być stałe, jeżeli odnośnie indywiduum, rzecz, jest stołem itd.<sup>50</sup>

Trzeba tu jednak wspomnieć o słusznej krytyce tego wyводу, przeprowadzonej przez A. Misia, który pisze, że owo niewinne stwierdzenie Ingardena, które oznajmia, iż na początku „ustalam stołowość”, może nasunąć kilka naiwnych, acz kłopotliwych dla fenomenologa pytań. Przede wszystkim należy najpierw zastanowić się nad tym, na podstawie czego ustalam ową stołowość – czy mogę to uczynić dowolnie? I skąd wiem, że stół musi mieć płaską powierzchnię, bez której traci swoją istotę? Czy zatem nie jest tak, że kiedy przystępuję do analizy ejdetycznej, to już z góry wiem coś o tym, co badam? Czy w takim razie fenomenologia nie jest po prostu analizą pojęć?<sup>51</sup>

Procedura imaginacyjnego uzmienniania daje nam dostęp do samej istoty przedmiotu. Poddaje się ów przedmiot uzmiennianiu w sposób arbitralny i jego istota, *eidos*, jest ukonstytuowana przez inwariant, który pozostaje tożsamy pośród zmian. A zatem przez operację uzmienniania dokonaną na przedmiocie będącym rzeczą zmysłową otrzymuje się jakby sam byt rzeczy: przestrzenno-czasową całość obdarzoną jakościami wtórnymi, uznawaną za substancję i za ogniwo łańcucha przyczynowego. Możemy więc powiedzieć, że istoty doznaje się w pewnego rodzaju przeżywanej intuicji; jest to „oglądanie istoty” (*Wesenschau*). Teoria ejdetyczna nie ma jednak żadnego metafizycznego charakteru; nie wpisuje się w ramy platońskiego realizmu, gdzie istnienie istoty jest stwierdzane dogmatycznie. Istota to jedynie to, w czym zostaje mi objawiona rzecz sama w źródłowej prezentacji<sup>52</sup>.

Na ów intuicyjny charakter poznania istoty w fenomenologii zwraca uwagę J. M. Bocheński. Pisze on:

<sup>50</sup> Tamże, s. 152.

<sup>51</sup> Por. A. Miś, dz. cyt., s. 198.

<sup>52</sup> Por. J. F. Lyotard, *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 18–19.

Metoda fenomenologiczna jest szczególnym rodzajem postępowania poznawczego. Jej istotnym składnikiem jest pewien typ duchowego oglądania przedmiotów, tzn. opiera się ona na **intuicji**. Intuicja ta odnosi się do tego, co **dane**. Główna zasada fenomenologii brzmi: „z powrotem do rzeczy samych”, przy czym przez „rzeczy” należy rozumieć właśnie to, co **dane**. Wymaga to jednak – przypomina J. M. Bocheński – trojakiego wyłączenia bądź „redukcji”, zwanej także *epoche*. Po pierwsze, wyłączenia wszystkiego, co subiektywne: należy zająć czysto **obiektywną** zwróconą ku przedmiotowi postawę; po drugie, wyłączenia wszystkiego, co płynie z różnego typu teorii, jak hipotezy, dowody, wyłączenia w inny sposób zdobytej wiedzy – tak że **tylko to, co dane**, dochodzi do głosu; po trzecie, wyłączenia wszelkiej **tradycji**, tzn. wszystkiego, co inni twierdzili na temat wchodzącego w grę przedmiotu<sup>53</sup>.

Dany przedmiot – tutaj: fenomen – podlega znowu dwojakiego typowi redukcji: po pierwsze, należy pozostawić poza obszarem badań **istnienie** przedmiotu, a uwagę skierować wyłącznie na jego uposażenie treściowe (*Washeit*), na to, czym (*was*) dany przedmiot jest. Po drugie, z tego uposażenia treściowego trzeba wyłączyć wszystko, co **nieistotne**, i samą tylko istotę przedmiotu poddać analizie<sup>54</sup>.

Husserl nie poprzestaje na przeprowadzeniu redukcji ejdetycznej. Dopełnienie jej stanowi redukcja transcendentálna.

## 6. Redukcja transcendentálna

Ażeby procedura mogła sprostać wymogom założonej rzetelności, trzeba zastosować redukcję transcendentálną. Dopiero ta redukcja – według Husserla – sprawia, że ktoś staje się filozofem<sup>55</sup>. Celem tego zabiegu jest zredukowanie świata nastawienia naturalnego, charakteru istnienia realnego świata, charakteru istnienia każdej rzeczy, przedmiotów matematyki, logiki i ontologii<sup>56</sup>.

Jak dokonuje się redukcja transcendentálna? Zagadnienie to jest bardzo skomplikowane – zaznacza Ingarden – skłaniając się ku twierdzeniu, że Husserl rozumiał ją jako pewien stan<sup>57</sup>.

Wydaje się – pisze Ingarden – że rezultatem owego aktu redukcji jest w pewnym sensie jakiś stan. Musi to być właściwie pewien stan, inaczej należałoby

<sup>53</sup> J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Poznań 1988, s. 27.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 167–168.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 178.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 170.



powtarzać sobie w każdej chwili na nowo: teraz dokonuję redukcji, teraz wycofuję się [z nastawienia naturalnego] itd. Redukcji nie należy zatem rozumieć jako aktu, lecz jako przemianę świadomości w ogóle, i to na wskroś<sup>58</sup>.

Jednakże owego „na wskroś” – uważa Ingarden – nie da się przyjąć w całym wymiarze, a więc określenie to nie może być do końca słuszne. Redukcja przyjęta w radykalnym wymiarze powinna przecież dotyczyć wszystkiego, ale wtedy również wszystko zostałoby zredukowane, nawet nasza własna świadomość, jak również akty spostrzeżenia immanentnego. Na szczęście, Husserl nie idzie aż tak daleko. Chcąc uprawiać naukę o czystej świadomości, zachowuje tetyczny charakter spostrzeżenia immanentnego oraz zbudowanych na nim sądów. Wszystko to sprawia – jak pisze Ingarden – iż powstaje „dziwna sytuacja”. Wymaga się bowiem od filozofa, aby był „w pewnym sensie rozszczepiony”. Oto z jednej strony, musi on zredukować wszystko, co transcendentne, a równocześnie, z drugiej strony, całą pracę naukową musi przeprowadzić w nastawieniu tetycznym, czyli bez redukcji<sup>59</sup>.

Jaki cel miał przez to osiągnąć twórca fenomenologii? Jak pisze J. Krokos, zamiarem Husserla było dotarcie do irrealnej subiektywności w jej absolutnym bycie<sup>60</sup>. Albowiem po wzięciu w nawias wszystkiego, co transcendentne, zostaje tylko to, co jest immanentne. Według Husserla zaś,

immanentne jest tylko to, co jest efektywnym elementem mojej świadomości, elementem mojego strumienia świadomości; immanentnie skierowanymi aktami poznawczymi, aktami świadomości są takie akty, które kierują się na coś, co jest elementem mojego strumienia świadomości – co jest efektywną częścią, efektywnym składnikiem tej świadomości; zaś transcendentnie skierowane są te akty, dla których to nie zachodzi<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 170–171.

<sup>60</sup> Por. ks. J. Krokos, *Koncepcja fenomenologii w ujęciu Edmunda Husserla*, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera, „MAG” b.d., s. 46.

<sup>61</sup> R. Ingarden, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 179. „Przypominam – pisze Ingarden – spostrzeżenie immanentne jest aktem szczególnym wśród aktów immanentnie skierowanych; mianowicie takim, w którym to, co spostrzegamy – moje przeżycie – immanentnie tworzą niezapśredniczoną jedność. Spostrzeganie mego przeżycia jest przy tym, że się tak wyrażę, nadbudowane na przeżyciu, na które jest skierowane. Jest ono względem owego spostrzeganego przeżycia bytowo niesamodzielne. Istnieje ono tylko wtedy, gdy istnieje przeżycie, na które kieruje się spostrzeganie. Tam zaś, gdzie to nie zachodzi, a więc np. w przypomnieniach, w przeżyciach, Ja przypominającego sobie coś – nie ma już tej immanencji. (...) Ściśle immanentne jest właściwie tylko to, co dokonuje się w zasięgu aktualnego »teraz« spostrzeżenia immanentnego – tam zaś, gdzie to nie zachodzi, mamy już do czynienia z transcendentą”. Tamże.

Absolutnie pewne co do swojego istnienia jest zatem tylko i wyłącznie własne, teraz spostrzegane przeżycie. W stosunku do wszystkiego innego można zasadniczo żywić wątpliwości. Pozostaje więc jedynie aktualna czysta świadomość<sup>62</sup>.

## 7. Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie zasadniczych cech metody fenomenologicznej Edmunda Husserla przedstawionej w wykładzie jego polskiego ucznia – Romana Ingardena. Chodziło zatem o zwarte przedstawienie metody uprawiania jego filozofii. Na szczęście, istnieje na ten temat bogata literatura, która może uzupełnić wszystkie braki przedkładanej tu dysertacji. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić właściwie wszystkie dzieła Romana Ingardena<sup>63</sup>. Z wyżej podanych powodów również uwagi krytyczne będą zredagowane jedynie egzemplarywnie.

Z powyższych analiz wynika, że fenomenologię Husserla należy zaliczyć do nurtu idealistyczno-subiektywistycznego. Sam twórca fenomenologii nie godził się na taką kwalifikację, niemniej jednak wydaje się ona słuszna. A. Miś tak pisze na ten temat:

Husserl (...) niejednokrotnie protestuje przeciwko zarzutom o idealizm subiektywny, nazywając swoje rozważania **ontologicznymi**, a więc takimi, w których o faktycznym istnieniu nic się nie mówi, ponieważ ontologia jest jedynie nauką przygotowującą takie wypowiedzi egzystencjalne. Jednakże nie każda ontologia prowadzi do metafizyki, niektóre formy badań ontologicznych wręcz wykluczają metafizykę i tak chyba jest też w tym przypadku. Jeżeli bowiem ontologię uprawia się jako fenomenologię, tzn. analizę fenomenów, czyli aktów intencjonalnej świadomości, to pozostaje uznać, iż to, co o świecie faktycznym można powiedzieć, jest ukonstytuowane przez świadomość: jak powiada Kołakowski, „jeśli zaczynamy od immanentnego świata, tam też kończymy”<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 180.

<sup>63</sup> Oprócz cytowanej tu literatury zob. także np. E. Stein, *Byt...*, dz. cyt.; J. Krokos, *Fenomenologia...*, dz. cyt.; A. Póltawski, *Realizm fenomenologiczny. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń, b.d.; tenże, *Świat spostrzeżenia świadomości. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973; R. Rożdżeński, *O istocie tzw. poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*, „*Studia Philosophie Christianae*” 1986, nr 1, s. 91–114; *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. A. J. Nowak i L. Sosnowski, Kraków b.d.

<sup>64</sup> A. Miś, dz. cyt., s. 201; por. także L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987, s. 36.

Subiektywizm zresztą zawsze prowadzi do idealizmu. Przypomina o tym również Karol Wojtyła: „Droga subiektywizmu – pisze – kończy się w idealizmie”<sup>65</sup>.

Co zostaje Husserlowi? Nie ma świata przyrodniczego, bo jako sfetyzowany został wykluczony<sup>66</sup>. „Dla Husserla – pisze ks. J. Tischner – w wyniku zastosowania redukcji transcendentnej byt i świat »przekształciły się« w sens bytu i sens świata (...). Ja – źródło wszelkiego sensu, zostaje uznane w związku z tym za »ponadświatowe«, »absolutne«, transcendentne”<sup>67</sup>. „Ja” w tym ujęciu jest „autentycznym dawcą sensu”<sup>68</sup>.

Nie można też pominąć kwestii solipsyzmu uwidaczniającego się w tym ujęciu. Z analiz Husserla wyłania się – jak to określa Theunissen – „samotność konstytuującego, który nie zna kogoś podobnego sobie, ponieważ natrafia tylko na to, co sam ukonstytuował”<sup>69</sup>. Taki wynik swojej metody dostrzegali również sam Husserl. „Czy fenomenologii – pisał on – która chciałaby rozwikłać problemy obiektywnego istnienia i występować już z góry jako filozofia, nie należałoby tedy uznać za naznaczoną piętnem transcendentnego solipsyzmu?”<sup>70</sup>. O sposobach wyjścia z tej kłopotliwej dla filozofa sytuacji – ze względu na obszerność zagadnienia – nie będziemy się tutaj rozpisywać. Istnieje wszak na ten temat pokaźna literatura<sup>71</sup>.

To, co zostało tu powiedziane, jest zaledwie zarysem omawianej problematyki. Nie poruszono kwestii podziału fenomenologii na dwa zasadnicze nurty: idealistyczny i realistyczny. Nie podjęto też pytania o „ja filozofujące” i wiele innych. Jeżeli, mimo to, udało się ukazać myśl przewodnią fenomenologii w taki sposób, iż pozwoliłaby ona czytelnikowi na fundamentalną orientację w odniesieniu do zamiarów, sposobów, celów i rezultatów uprawiania fenomenologii, to zamierzony skutek został osiągnięty.

---

<sup>65</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Człowiek i moralność IV*, Lublin, 1994, s. 107.

<sup>66</sup> Por. J. F. Lyotard, dz. cyt. s. 59.

<sup>67</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 22–23.

<sup>68</sup> Por. J. F. Lyotard, dz. cyt., s. 59.

<sup>69</sup> M. Theunissen, *Der Andere. Studien zu Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York, wyd. II, s. 35.

<sup>70</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum., A. Wajs, Kraków 1982, s. 130. Szerzej na ten temat zob. np. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 18–20.

<sup>71</sup> Zob. np., K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 19–55; M. Theunissen, dz. cyt., s. 15–155; A. Węgrzecki, *O poznawaniu...*, dz. cyt., s. 18–28.